



Archivio storico della Comunità dell'Isolotto - Comune di Firenze

LAICITÀ NELLA SOCIETÀ NELLO STATO NELLA CHIESA

AUTONOMIA DI GIUDIZI E COSCIENZA CRITICA NEI PROBLEMI DI OGGI CONTRO LE GESTIONI AUTORITARIE DEL SACRO

VIII CONVEGNO NAZIONALE DELLE COMUNITÀ CRISTIANE DI BASE ITALIANE

FIRENZE-SCANDICCI 1-3 MAGGIO 1987

Nuova edizione riveduta degli atti

A CURA DI: **ENZO MAZZI, TINA SAVITTERI, STEFANO TOPPI**

INTERVENTI DI: Ernesto Balducci, Giuseppe Barbaglio, Ciro Castaldo, Giulio Girardi, Pietro Ingraio, Hans Küng, Benedetta Liberio, Domenico Maselli, Giuseppe Matulli, Enzo Mazzi, Lidia Menapace, Giorgio Spini.

CONTRIBUTI COLLETTIVI DI SEI GRUPPI DI STUDIO



Presentazione

della nuova edizione

Giuseppe Matulli

VICESINDACO DI FIRENZE

Gli interventi, trascritti dal registratore a cura di *Ciro Castaldo* e *Sergio Gomiti*, non sono stati rivisti dagli autori

Foto dal fondo dell'Archivio Storico della Comunità Isolotto;

Istituto Storico della Resistenza, fondo Giorgetti

Progetto grafico e impaginazione
Francesca Bonciani

© Copyright 2006
Tipografia Comunale

Maggio 1987: visti dall'inizio del nuovo secolo gli ultimi anni che precedettero il fatidico 1989, col crollo del muro, sembrano anni perduti, forse perché del tutto estranei a ciò che stava per accadere. La contrapposizione est-ovest stava vivendo gli ultimi anni della sua stagione.

Il Concilio Ecumenico aveva costituito, vent'anni prima, un evento di eccezionale rilevanza ma il dibattito sulla realizzazione delle speranze suscitate era riservato agli addetti ai lavori.

“Il dialogo alla prova” era superato dagli eventi e ancor più lo sarebbe stato negli anni successivi, quando prese avvio il grande mutamento dentro al quale continuiamo a vivere.

Il Convegno nazionale delle comunità di base che si svolse a Firenze all'inizio di maggio 1987 appare l'ultima fiammella del grande fuoco che aveva caratterizzato la nostra città nel quarto di secolo precedente.

Era stata una stagione di straordinaria ricchezza per le esperienze vissute e le personalità presenti: da La Pira e le sue iniziative, alla scuola di Barbiana, alla Comunità dell'Isolotto, a Testimonianze, alla esperienza dei comitati di quartiere nati spon-

taneamente per rispondere al dramma dell'alluvione del 1966, alla serie infinita dei personaggi che soprattutto nel mondo cattolico svettavano per l'impegno nella ricerca: don Borghi, don Rossi, don Bensi, don Nesi, Padre Turollo, Padre Lupi, Padre Balducci, laici come Gozzini, Meucci, Nicola Pistelli per ricordarne alcuni senza preoccupazione di completezza. Anche il mondo del lavoro forniva alla politica le migliori figure, penso a Gianfranco Bartolini che prese il posto, come riferimento indiscusso dell'area comunista, di un uomo intelligente e realista come Mario Fabiani. Il mondo laico presentava gli eredi di Calamandrei in figure significative sul piano politico come Enzo Enriquez Agnoletti o sul piano culturale come Paolo Barile, Carlo Ludovico Ruggianti, Carlo Francovich.

Di quegli anni si comincia oggi a riflettere su qualche evento o su qualche personalità scomparsa più per onorare ricorrenze che per una riflessione adeguata, infatti ancora manca la ricostruzione critica di un puzzle che potrebbe non avere soltanto un innegabile valore storico.

Il Convegno nazionale del maggio del 1987 costituisce una sorta di prezioso residuo di quella stagione ormai conclusa, e rileggerne gli atti oggi rappresenta una suggestione con più valenze: per il ricordo di quel tempo, per l'altissimo livello di numerosi contributi, ma anche per la sconcertante attualità del tema trattato nel Convegno.

Colpisce nella tavola rotonda su *La violenza del sacro nella vita quotidiana* la lucidità, peraltro consueta, di Balducci nel rilevare il passaggio "da una comprensione della fede di tipo *ascetico-*

sacrale ad una comprensione della fede di tipo *profetico-messianico*" come conseguenza di aperture suscitate dal Concilio.

Ed in effetti con tutte le considerazioni critiche che vengono presentate sulla chiesa post-conciliare (gli scritti successivi di Hans Küng, presente al Convegno, ne sono una testimonianza autorevole) occorre pur riconoscere che il Concilio ha quanto meno determinato occasioni di un dibattito vivo che prosegue ancor oggi, anche proprio sulle considerazioni e sui temi che furono propri del Convegno dell'87.

È ancora notevole, per la platea degli intervenuti in quel Convegno e per la data (cioè prima ancora del crollo del muro di Berlino), che "il sacro" non si identificasse soltanto nel "sacro-religioso" e fosse espressamente contestata la carica di violenza del sacro ideologico, e di ogni forma assoluta, perché questa estensione costituisce una notevole apertura al concetto moderno di laicità.

Ma l'attualità di quel Convegno appare ancora più evidente se si considera la dimensione più "istituzionale", quella per intenderci che nella storiografia italiana è stata indicata con la "larghezza del Tevere", rispetto alla quale appare evidente la necessità di un recupero rispetto al degrado che si è realizzato nell'ultimo ventennio.

L'avvento dei presunti "laici" dopo la lunga parentesi del cosiddetto partito cattolico ha in realtà ristretto il Tevere con un serpeggiante clericalismo che sembra essere invocato da un mondo politico sempre più in crisi.

Forse proprio un partito che affermava la sua ispirazione cri-

stiana aveva il dovere – e la possibilità – di un rapporto con la Chiesa che (visto oggi anche alla luce delle critiche di ieri) nella sostanza affermava le ragioni dello Stato (dal rapporto di De Gasperi con Pio XII ad una politica scolastica che non avrebbe potuto accettare – e non avrebbe voluto – insegnanti di religione nominati dai vescovi nei ruoli della scuola pubblica!) e l'autonomia dell'impegno politico (come testimoniò anche con l'esilio Luigi Sturzo).

Nel pubblicare, dopo quasi vent'anni, gli atti di questo Convegno credo che si fornisca un contributo significativo sul piano culturale, per il livello scientifico dei relatori i cui contributi non credo siano facilmente surrogabili se non con testi da reperire con una ricerca specifica non certamente facilissima. Lo stesso deve dirsi per il contributo che questi atti forniscono alla storia contemporanea di Firenze, ma soprattutto per la sfida che, da una loro lettura critica, potrebbe venire per riavviare una riflessione nella quale non si tema di riconoscersi tutti impegnati ad una ricerca comune in un'epoca nella quale la diversità delle idee, delle valutazioni e delle fedi offre soltanto ulteriori opportunità.

Grazie dunque a chi, conservandone il testo, ha consentito la pubblicazione di questo prezioso frammento da cui tentare di ripartire per riflettere sul dibattito di allora e riprendere il cammino.

Giuseppe Matulli

Introduzione alla nuova edizione

Enzo Mazzi

Perché questa rivisitazione di un evento di venti anni fa? La risposta viene spontaneamente, noi crediamo, dalla stessa lettura dei testi: la loro attualità è evidente e per certi versi sconcertante. Intanto bisogna dire che la “laicità” è un tema perenne. In secondo luogo va tenuto conto del fatto che la laicità è riportata in primo piano dall'esplosione di grandi trasformazioni nell'etica, nella scienza, nel costume. Infine c'è un aspetto che riguarda specificamente le comunità di base (Cdb). Vivendo una collocazione di frontiera per scelta e più spesso per necessità, a causa dell'emarginazione subita, esse si trovano a contatto con la diversità delle culture, possono procedere con maggiore libertà nello scoprire nuovi varchi e nel gettare ponti, vivono meglio la creatività della fede, svolgono la funzione di segni premonitori. Il pluralismo e la laicità sono il loro pane quotidiano. Hanno il dovere e l'opportunità di condividerlo il più ampiamente possibile. È significativo che il tema della laicità sia stato scelto di nuovo come base per il XXX Incontro nazionale delle stesse Cdb, nel dicembre 2006, a Frascati, sul tema:

Orizzonti di laicità: pratiche nelle Cdb e nella società.

Questa pubblicazione vuole anche essere un contributo al lavoro di preparazione.

La laicità è un tema perenne

Antichi miti hanno tracce ed echi di una aspirazione umana ancestrale a liberarsi dalla dipendenza e ad acquisire autonomia. Nell'ambito biblico è addirittura presentato come fondativo dell'esistenza umana il mito della scelta di autonomia di Adamo ed Eva rispetto al potere di Dio. Le esperienze storiche generative delle religioni sono quasi sempre esperienze di laicità. Le religioni infatti sono spesso originate da esperienze che hanno rivoluzionato il sistema consolidato di valori, eliminando il potere assoluto delle caste e restituendo il potere sull'etica e su Dio stesso all'uomo e alla donna. Questo rivoluzionamento è particolarmente evidente sia nella esperienza storica da cui è nato il Pentateuco sia in quella da cui è scaturito il Vangelo.

Le tribù del nomadismo povero del deserto arabico che sono protagoniste dell'Esodo e le comunità formatesi intorno al nomadismo di Gesù non hanno nessun potere su Dio e sull'etica: sono semplicemente sradicate. Il potere se lo conquistano sottraendolo alle caste e la loro rivoluzione ha un significato universale ("i ciechi vedono e chi ha potere sulle coscienze diventa cieco"). Il potere su Dio e sull'etica insomma lo conqui-

stano dal basso per tutti in ogni tempo. È questa riappropriazione dal basso la radice storica più profonda della laicità. È il popolo (in greco: *laòs*), escluso dal potere sulla conoscenza, sulla verità, su Dio e sull'etica, che si fa protagonista autonomo della ricerca di senso annullando il potere esclusivo della casta. Ma non è una presa di potere definitiva perché la casta tende a ricrearsi, assumendo via via nella storia forme diverse. E il processo di riappropriazione riprende e continua. Continua a un livello più alto? In forme più avanzate? Un risposta positiva è possibile sebbene sia poco più che l'ottimismo della speranza. È comunque la scommessa su cui hanno tentato di impostare il senso della loro esistenza e la loro prassi di vita le comunità di base, come dimostra l'escursus sul percorso storico di ricerca della laicità negli Incontri nazionali delle stesse Cdb, che pubblichiamo in appendice.

La stagione storica che stiamo vivendo è segnata dall'emergere di eventi che riportano la laicità in primo piano

Manipolazioni genetiche, senso di illimitatezza delle conquiste della scienza, onnipotenza della tecnologia, dissolvimento delle frontiere tradizionali fra vita e morte, nuove forme di convivenza, nuove dimensioni del diritto internazionale, la guerra ideologicamente motivata, come intervento umanitario

o come difesa di una civiltà; lo scontro di civiltà e il terrorismo con forti implicanze religiose; la difficoltà della convivenza fra società laiche e comunità e gruppi etnici con concezioni e usanze religiose/culturali diverse; il ritorno del sacro come dimensione normativa nelle problematiche che emergono in campo etico a causa delle grandi trasformazioni del costume e della biologia (tecniche procreative, pillola abortiva, ricerche sulle cellule staminali....).

Tutte sfide immani che richiedono da un lato vigile senso critico ma dall'altro anche rinuncia ad ogni dogmatismo e a tutte le assolutizzazioni. Non si trova tutti insieme la rotta più giusta se ognuno o qualcuno, specialmente se dotato di potere, è convinto di essere la stella polare e di possedere la chiave della verità. C'è poi l'accentuarsi della globalizzazione che rimescola tutte le carte. Il processo di globalizzazione può sfociare nello "scontro di civiltà" con l'arroccamento nelle identità codificate e l'enfatizzazione e il potenziamento anche strutturale ed economico degli universi simbolici e delle istituzioni religiose considerate fondamento e baluardo di ciascuna delle civiltà in conflitto. O può invece sboccare nella "positiva contaminazione" reciproca, su un piano di parità, fra culture e religioni e quindi nella realizzazione delle profezie di pace mondiale e globale.

In questo tsunami sociale che caratterizza il nuovo millennio, tenere ferma la barra della navigazione politica, e non solo politica ma anche sociale, penso ai movimenti e al volontariato, sull'asse della laicità è un compito complesso che richiede

saggezza, duttilità, capacità di mediare e però anche coraggio e fermezza.

E soprattutto richiede, io penso, di tornare a ispirarsi all'etica della laicità che vive nella "strada", espressa dalle testimonianze di due donne forti riportate al termine di questa introduzione. È un modo per radicare la laicità nell'umus fecondo degli elementi essenziali della sopravvivenza, sottraendola ad ogni lotta ideologica e ad ogni scontro di poteri. Vedere la laicità secondo il senso etimologico della parola, la quale proviene come si sa dal termine greco *laòs* che significa popolo, non sarà considerato "politicamente corretto" ma certo è per me doveroso, pregnante e forse anche politicamente fecondo. Drizzare la schiena in campo etico può costituire quel segnale di autenticità e di credibilità capace di riconciliare con la politica tanta gente che da tempo ha perso il gusto della partecipazione.

Vale la pena parlarne. E forse non soprattutto in termini teorici o di principio o strettamente giuridici/politici. Per questo ci sono sedi appropriate e competenze specifiche a cui è necessario e importante accedere. Ma l'ambito delle comunità di base è fondato sull'esperienza pratica da cui sempre partire per una riflessione che mai da tale esperienza si discosti e alla quale sempre ritorni.

Tutto il nostro impegno fino dalla nascita delle comunità di base è orientato ad acquisire consapevolezza, a prendere parola e a gestire potere di partecipazione da parte della gente del popolo.

Il legame profondo fra questa linea di prassi e il tema della lai-

cità si capisce se si tiene conto di cosa “laicità” significa per chi vive si direbbe nella strada condividendo non senza contraddizioni e limiti la fatica di vivere della gente comune a partire dai più emarginati.

Mi sembra coerente e significativo terminare questa introduzione riportando esperienze e idee di due donne del popolo, oggi scomparse, Oda e Nunzia, espresse negli incontri comunitari all’Isolotto, durante la preparazione e la riflessione consuntiva del Convegno del 1987 (cfr. *Notiziario della Comunità Isolotto* 212 e 218/1987).

Laicale-laicato-laicità-laicizzare-laicizzazione-laico...

Per me è una espressione di vita semplice ed anche complessa a livello di popolo. Si accompagna con libertà, operosità, volontà di eguaglianza rispetto delle idee altrui. Imprime nelle coscienze il senso che gli idoli, i santi, il sacro, il potere, il capo, ecc. sono nulla di fronte ai bisogni della vita.

Laico non vuol dire ateo: egli è credente in qualche cosa di sua scelta che può essere piccola o grande.

Leggendo i Vangeli anche Gesù Cristo è laico. Bisogna interpretarlo più uomo meno Dio. Riuscire a vitalizzare Gesù...

Credo che in questo modo si possa laicizzare la Chiesa.

Io non so leggere e scrivere. Parlo come so parlare. Mi vengono in mente tante cose. Anche sui vescovi che in-

vece di insegnare la verità della vita vogliono tenere il popolo nell’ignoranza.

A me non tornano i paroloni. Io cerco le parole semplici: sincerità, amore reciproco, rispetto della natura, umanità, essere vicino a chi soffre e ha gravi problemi a tirar su la famiglia.

Io ho Cristo in me e ci parlo; me lo vedo non sul seggiolone, ma in un prato, in un luogo qualsiasi alla pari di noi.

Al Convegno io non c’ero. Ero malata. Mi è dispiaciuto non esserci. Avevo interesse di scoprire nel Convegno cose utili per andare avanti nel vivere con la comunità che mi ha dato tanto; dico: tanto di utile per la mia persona e insieme a me per gli altri. Dobbiamo aiutarci a capire.

Che cosa avrei potuto dire al Convegno? Forse avrei detto le stesse cose che dissi al vescovo quando venne all’Isolotto. Col vescovo Piovanelli quando venne alle baracche ho ragionato volentieri di cose passate che servono per il presente e anche per il futuro. Gli ho parlato di mio padre. Ho riflettuto sulla sua vita. Era genitore di nove figlioli. L’hanno tenuto nell’ignoranza. Si credeva, frequentando la chiesa, di conoscere di più. Abbiamo patito la fame la miseria e mio padre quei due soldi che aveva li dava al prete per le messe. Egli sentiva la voce del prete cadere dall’alto. Ma la provvidenza non è nei miracoli: è nel lavoro. Il prete

non ci insegnava nulla non ci aiutava ad aprire gli occhi. Il prete ci ha tenuti nel buio e la nostra vita è stata buio. Ho capito perché il prete diceva a mia madre: 'se tu leggi da te la Bibbia sei dannata'. Anche mio padre avrebbe avuto bisogno di una comunità... Io ho capito di più in questi ultimi vent'anni che in tutta la mia vita passata.

È questo sguardo dal basso che costituisce l'anima profonda e autentica della laicità? È questa riappropriazione dal basso la radice storica più profonda della laicità? Su domande come queste si snodano esperienze e idee di questo libro.

Le relazioni

*Palazzetto dello sport
Scandicci (Firenze)*

1 maggio 1987

L'utopia di oggi è la storia di domani

Introduzione al Convegno

Ciro Castaldo

(...)

Un Convegno, questo, che si apre all'insegna di non pochi interrogativi, complessi e difficili, storici e culturali, sociali e civili, politici ed ecclesiali, attuali e di prospettiva.

Ciò, è vero, può costituire un rischio, ma è un rischio calcolato in quanto con il tema della "laicità" il Comitato nazionale delle Comunità di base (Cdb) ha inteso puntare in alto perché è in gioco il futuro dell'uomo sul piano dei suoi valori e della conservazione della specie.

Non un Convegno per privilegiare un discorso di alto livello, dagli ipotetici contorni, disancorato da una concretezza reale per buttarsi dentro un ginepraio di ricerca storica e di analisi sociologiche fine a se stesse. Né tanto meno per definire i connotati di una laicità che, comunque, va riscoperta nei processi dinamici e dialettici che si sviluppano dentro specifiche realtà culturali e sociali zeppe di contraddizioni, ma anche cariche di

spinte e segni nuovi che emergono dall'interno di consolidate sacrali ideologie, religiose e secolari, e da una serie di fatti ed avvenimenti che rimettono in discussione principi i quali nel passato apparivano "eterni".

Ma, piuttosto, per riaffermare l'autonomia degli Stati e dei popoli, soprattutto dei più "poveri" perché più deboli e fragili sul piano culturale, da Assolutismi e Vincoli religiosi, per contribuire a rispondere alle esigenze di un'autonoma ricerca e di una maturazione di una coscienza critica di singole persone, di ciascun uomo, di vari gruppi, di movimenti, di intere collettività nell'ambito di un pluralismo democratico e culturale.

(...)

Recuperare oggi la laicità, come valore, pur nell'ampiezza degli atteggiamenti e delle scelte, significa principalmente pigliare coscienza della necessità di un cammino comune dei popoli per la propria autonomia di vita, liberarsi da intolleranti invadenze, da forme di supremazie che, il più delle volte, o sono religiose o ne assumono l'immagine ed i connotati.

In una società dove le masse sono fagocitate, purtroppo facilmente, dagli aspetti più deteriori dell'era della tecnologia avanzata e vengono spinte, specialmente dai mass-media, verso una supina accettazione di quanto i Poteri esprimono, occorrono dei segni credibili di riferimento, individuabili nelle spinte verso l'autonomia, la partecipazione e l'autogestione, che forniscano sostanza vitale alla liberazione delle coscienze collettive e delle singole persone.

La Laicità si prefigura oggi come percorso obbligato, anche al-

la luce di una cultura teologica policentrica, per intraprendere, in sintonia con quanto emerge dal vissuto quotidiano e dal travaglio della fine di un'epoca, un reale cammino di liberazione che non richiede, almeno per ora, gesti clamorosi.

È all'interno di una reale prassi di laicità, prima di tutto nella comunità cristiana e nel rapportarsi di questa "laicamente" al mondo ed alla storia, nella sua collocazione – alla pari – né dogmatica né ideologica, nella società, che l'annuncio profetico rivela il suo spessore dirompente, nell'immergersi poi nella pluralità dei percorsi per scegliere con chi camminare e perché, senza trasformare tale scelta in impegno ideologico.

Parlare poi di laicità o di "laici" solo in visuali ecclesiocentriche, isolando la problematica dal contesto sociale, può esser fuorviante, inefficace, divaricante, oltre che rivelarsi un'operazione di segno corporativo o proselitistico.

Negare o rifuggire dall'intreccio esistente nel Paese fra il culturale/sociale/politico e l'ecclesiale o il religioso significa costruire nella chiesa una presunta quanto assurda laicità: una laicità (o il ruolo dei laici?!) su presupposti confessionali se non clericali.

Un Convegno, allora, come quello delle Cdb che parte da una costante linea di laicità, non può non spaziare con la sua riflessione su una tematica necessariamente vasta.

D'altra parte l'esigenza di concretezza e l'esperienza di costruzione di chiesa dal basso, che le Cdb fanno, richiedono la focalizzazione di alcuni determinanti aspetti che si riallacciano, nella quotidianità dei singoli, dei gruppi, delle collettività, a nodi e

momenti essenziali che segnano in profondità ognuno di noi, specialmente i più deboli.

(...)

Se le relazioni introduttive del Convegno mirano a fornire elementi di riflessione teorica, sul piano storico, biblico ed ecclesiologicalo e a fornire dati, fatti, tendenze, orientamenti attuali nella chiesa e nella società, i temi delle commissioni spingono a confrontare l'esperienza e la prassi delle Cdb, sofferta ed emarginata se si vuole, con ciò che ci circonda, con quanto riusciamo ad individuare e ad estrarre da una fase storica estremamente contraddittoria, incerta, difficile da decifrare e definire, ma anche ricca di speranze e di positive prospettive.

Il dibattito, dunque, si andrà ad innestare su uno spessore di concretezza come rivelano anche gli incontri, in alcune regioni, di preparazione al Convegno.

La specificità delle singole commissioni di studio sta ad indicare che sul discorso della laicità occorre, da un lato uscire dalle ambiguità e dagli equivoci, avere idee più chiare e meno generiche, dall'altro constatare che non sono più sufficienti affermazioni di principio, il riempirsi la bocca e fregiarsi della laicità quasi come titolo accademico o professionale. È necessario, per quanti si rifanno ad una scelta di laicità, tradurla, nei momenti di impatto e sul terreno dell'approccio reale, in fatti, in scelte che ne confermino la coerenza ideale e la significanza pratica per i credenti e non credenti, dentro lo Stato e nelle sue istituzioni, dentro e fuori l'istituzione ecclesiastica, nelle stesse comunità cristiane di ba-

se che, forse, devono spogliarsi di alcune ritualità e rivestirsi di un maggiore senso di creatività.

Appare chiaro, dall'impostazione delle commissioni, che anche l'orizzonte ecumenico può allargare i suoi confini per muoversi su un piano di impegno comune che va verificato, più che nella propria identità confessionale, sul confronto con la realtà sociale, sul significato della testimonianza e dell'annuncio, senza con ciò derogare alle proprie caratteristiche originarie.

Un Convegno che vuole guardare avanti per immergersi nella realtà d'oggi, per camminare con quanti, credenti e non credenti, in una visuale unitaria della laicità legata alla cultura popolare e alle lotte di liberazione, intendono riaffermare i valori della democrazia e del pluralismo espressi oggi in tanti modi e con molteplici iniziative soprattutto sul fronte della solidarietà, della giustizia, dell'uguaglianza, della libertà, della pace.

Un Convegno che intende rivolgersi a quella parte del mondo cattolico, più numerosa di quanto appare, che vuole testimoniare la propria fede nello spirito evangelico del servizio contro la cultura della violenza e degli "Assoluti", per una comunità cristiana al cui interno il pluralismo, la libertà di ricerca, la democrazia, il confronto, siano espressione di una chiesa che rifiuta poteri, privilegi, tattiche diplomatiche, alleanze, perché alleata solamente dei poveri.

Una chiesa senza Assolutismi, uno Stato senza Sacralizzazioni: è possibile esplorare tutti insieme questo percorso?

La laicità nella bibbia

Giuseppe Barbaglio

Premessa

Innanzitutto voglio dirvi come si è giunti a parlare e a scrivere ultimamente così spesso di “laicità”. Si possono distinguere due tempi.

In un primo tempo la laicità è stata trattata come caratteristica positiva dei laici nei confronti del clero e di religiosi. Così si è detto che il laico è colui che ha un rapporto specifico e fondamentale con il mondo.

Poi si è arrivati a dire che il laico è colui che ha determinati ministeri laicali nella chiesa. Finalmente (è una conquista del discorso teologico almeno in Italia) si è detto: il laico è un cristiano e basta, senza aggiunte, un cristiano qualunque. Ma qui la laicità, nel senso di una prerogativa dei laici, non ci interessa.

In un secondo tempo (è storia recente ed è quella che ci interessa) della laicità si è cominciato a parlare come di una caratteristica positiva di tutta la chiesa nel suo rapporto con il mondo. Meglio, essa costituisce la caratteristica positiva di tutti i credenti nel loro essere nel mondo, senza distinzioni tra laici, clero e religiosi. Il problema in realtà è nato dalla constatazione che la società cristiana, la società sacrale è una realtà passata. Si è detto anche

stamattina che ora siamo in una società così detta secolarizzata o anche laica. Questo passaggio epocale ha imposto un nuovo senso alla cosiddetta laicità.

La seconda premessa è questa: il termine “laicità” porta con sé grandi ambiguità di senso. Mi pare che sia sorto come categoria sociologica per significare l’emancipazione dello Stato, della politica e anche della società civile, dalle ingerenze ecclesiastiche e clericali soprattutto nel secolo scorso.

Così in Italia abbiamo avuto la soluzione: “Libera chiesa in libero stato”, cioè un regime di separazione. Lo Stato e la Chiesa sono due sfere distinte e separate, ogni sfera ha da se stessa l’origine del suo potere e non interferisce con l’altra.

Poi recentemente c’è stato un allargamento del senso di laicità, intesa come emancipazione ed autonomia della esperienze non religiose della vita umana. Allargamento all’uomo che vive nel mondo e nelle sue istituzioni: la famiglia, la società, lo stato. Ma a questo punto s’impose la domanda: emancipazione ed autonomia da chi e da che cosa? In questo senso sta l’ambiguità del termine. Si può parlare di emancipazione ed autonomia da Dio, da ogni fede, da ogni religione, da ogni etica, dalla chiesa, dal suo magistero, dal clero. Pertanto mi sembra che si hanno sostanzialmente due tipi di laicità. C’è una laicità areligiosa, cioè l’esclusione di ogni riferimento di carattere religioso trascendente, e c’è invece, e se ne parla molto oggi, una laicità tipicamente cristiana, cioè come qualificato rapporto dell’Homo Christianus con le realtà terrestri, con il mondo. E per mondo intendo la natura e la storia.

L’impostazione del mio intervento è la seguente: non parlerò

di laicità nel senso di affrontare il problema intraecclesiale dei laici. Non parlerò neppure di laicità nel senso di autonomia da Dio, cioè di laicismo. Ci interessa, invece, la laicità richiesta dalla stessa esperienza di fede, che specifica i rapporti dell’Homo Christianus con le realtà terrestri e con la stessa chiesa. Espongo quindi la mia ipotesi (e, per ipotesi, intendo una tesi provvisoria che ha bisogno di dimostrazione e di verifica: la dimostrazione sarà il discorso che farò): la fede cristiana e biblica è fondamento di una vera e qualificata laicità. E, per evitare l’ambiguità del termine, si potrebbe parlare anche di mondanità, profanità, qualificata autonomia dell’esperienza dell’Homo Christianus nel mondo e nella chiesa. Ora la verifica di questa ipotesi sarà condotta sulle testimonianze della Bibbia, in cui però laicità e sacralità si alternano. E ciò vale sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento. Ma potremo dire che c’è una linea di tendenza a favore della laicità e contro la sacralità. Questa linea di tendenza sfocia nell’esperienza di Gesù, che mi sembra interessante.

Comunque, quando noi leggiamo la Bibbia dobbiamo farci guidare da due criteri. Primo: la distinzione fondamentale fra cultura e fede, cioè la valutazione storica degli spessori culturali che hanno condizionato gli uomini della Bibbia nel loro cammino di fede. Secondo criterio: Gesù di Nazareth e il Risorto sono la chiave interpretativa di tutto il discorso biblico che è pieno di contraddizioni e di ambiguità. Questa chiave di lettura riprende anche filoni dell’Antico Testamento, diventando per noi criterio supremo interpretativo.

PRIMA PARTE

La fede creazionistica della Bibbia, cioè la fede in un Dio creatore, sdivinizza e desacralizza il mondo

Innanzi tutto sdivinizza il mondo

Vorrei indicare dapprima brevemente i contesti socio-culturali e religiosi in cui gli uomini della Bibbia hanno vissuto e hanno dato la loro testimonianza di fede creazionistica. C'era in primo luogo una religiosità di tipo naturalistico, che era poi la religiosità dei Cananei e del mondo orientale, che consisteva nella divinizzazione delle forze della fecondità e della fertilità. La fertilità del campo e la fecondità degli animali e dell'uomo. Le divinità adorate, Baal e Astarte, che erano sempre in coppia, maschio e femmina – e questo lo si capisce benissimo in una società di tipo naturalistico – erano solo personificazioni mitologiche di queste forze prodigiose, sorprendenti, straordinarie della fecondità e della fertilità.

Inoltre, nell'ambiente mesopotamico ed egiziano, erano molto presenti le religioni astrali consistenti nella divinizzazione degli astri, del sole e della luna soprattutto. Tanto per dire, il ceppo da cui è uscito Abramo era un ceppo che adorava il dio Sih, il dio Luna. In Mesopotamia si adorava poi il dio Sole (*Shamasch*) e in Egitto, in un certo tempo, il famoso periodo di Tell-el Amarna durante i due Faraoni eretici, si adorava il disco solare.

Un'altra corrente era rappresentata dall'immanentismo stoico, secondo cui la natura è Dio. In altre parole esso afferma l'identificazione di Dio con la natura. Abbiamo un inno famosissimo di Marco Aurelio, un grande stoico oltre che imperatore, il quale dice: "Tutte le cose sono da te (la natura), sono mediante te, sono finalmente a te". Non so se avete un po' di dimestichezza con i testi paolini, dove si dice che da Cristo, mediante Cristo e finalizzata a Lui è ogni cosa.

Si aggiunga il contesto della religiosità di tipo politico-imperiale. Al tempo del Nuovo Testamento a Roma si era arrivati alla divinizzazione dell'imperatore; Augusto era *Divus Augustus* e Adriano si faceva chiamare il *Soter*, il salvatore del mondo. In Egitto poi l'adorazione del Faraone era una cosa tradizionale; il Faraone era, a tutti gli effetti, il figlio di Amon. Si tratta in realtà di una religiosità e di una religione addomesticata, nel senso che era legittimamente il Potere Costituito.

Le testimonianze bibliche sono uniformi in questo caso. In concreto, abbiamo subito la prima fase della Bibbia (Genesi 1, 1): "In principio Dio creò il cielo e la terra", cioè l'universo. Un detto che appare subito come l'espressione della fede di Israele; è un articolo del suo credo. Solo in seguito viene il racconto della creazione delle singole opere. Ecco, il mondo è una realtà creata, una percezione questa molto interessante. Bultman ha detto una cosa straordinaria: per la Bibbia il mondo è "Ktisis" (creatura), che sta davanti al suo "Ktisas" (creatore). E l'uno fa riferimento all'altro, la Ktisis si appella al Ktisas, e Ktisas suppone Ktisis. La fertilità e la fecondità sono dunque forze della

natura, create da Dio e donate da Dio agli uomini e agli animali. Per questo c'è nella Genesi il motivo della benedizione: è il dono di Dio, il dono naturalistico di Dio.

Il sole e la luna sono poi lampadine. Per questo se ne parla espressamente nel primo capitolo della Genesi, perchè si viveva in un contesto di divinizzazione astrale. Il sole e la luna sono solo delle lampadine, fissate da Dio nella volta celeste, per illuminare il giorno e la notte, cioè sono a servizio dell'uomo e non l'uomo a servizio del dio Shamash o del dio Sin.

In breve, la natura è cosa, solo cosa, sia quando è bella e buona, splendida madre feconda, sia quando è tremenda e matrigna. La natura è vuota di Dio, libera per l'uomo e la sua azione, disponibile. Non è una realtà numinosa, fascinosa, intoccabile. Non è un dolce mare in cui perdersi. E non è neppure un grande utero materno, in cui rifugiarsi da bambini impauriti.

La fede creazionistica è liberatrice dall'incantesimo del mondo, dalla stregoneria del mondo, dal fascino delle cose mondane prodigiose e splendide.

Da questo punto di vista la Sapienza (cfr. cap.13-15), in un contesto di grande dialogo culturale, ad Alessandria d'Egitto, dice: gli idolatri si sono lasciati stregare dalla bellezza delle cose, soggiogare, incatenare. Ecco, la fede creazionistica è liberatrice dell'Homo Christianus o dell'Homo Biblicus dall'idolatria delle cose, del denaro, della potenza. Ricordiamo di Gesù di Nazareth il discorso della montagna: Mammona e Dio sono signori e dei alternativi, o si serve l'uno o si serve l'altro.

In 1 Corinti, cap.8 vv.4 e 6, abbiamo un testo straordinario di

Paolo il quale riflette sull'idolatria presente nel mondo pagano e sull'esperienza cristiana. Dice: ci sono stati i cosiddetti dèi e signori erano gli dèi del potere, l'imperatore era Kyrios e i regnati erano Kyrioi. Dice Paolo che ce ne sono tanti di dèi e di Signori, ma per noi essi sono delle nullità vere e proprie, perché per noi c'è un solo Dio, il Padre da cui tutto viene e noi siamo rivolti a Lui; e c'è un solo Signore, Gesù, per mezzo del quale tutto è e noi siamo per Lui.

Gli dèi e i Signori a questo mondo esistono solo a causa dei loro servi, nell'animo e nella prassi del servo: il servo crea il suo padrone.

La fede creazionistica in Dio padre e nel signore Gesù libera dalla tentazione e dalla propensione a piegare le ginocchia davanti alle cose del mondo e ai signori del mondo, dal bruciare l'incenso della propria sudditanza e del proprio servilismo. Dunque abbiamo una liberazione ed emancipazione del mondo in forza della fede creazionistica: l'universo è liberato da ogni invadenza di dèi e signori, campo della presenza e dell'attività creatrice dell'uomo, unico signore della natura. Ma anche si ha la liberazione dell'uomo e della sua struttura psichica di servo dall'atteggiamento di sudditanza, dalla logica dello svendersi alle cose, agli altri, cioè dall'alienazione più profonda, perchè da signore del mondo si fa servo del mondo.

Per questo a Roma i primi cristiani furono tacciati di ateismo, negatori empì degli dèi tradizionali e degli dèi politici del Campidoglio. Ma per l'Homo Christianus non c'è solo l'assenza totale degli dèi del mondo, ma anche una certa assenza del Dio di

Gesù Cristo dal mondo della storia, che cammina come se non ci fosse, come se il Signore Gesù Cristo fosse assente.

In conclusione, la laicità qui va intesa come mondanità del mondo, e nella sua mondanità sta la verità del mondo. In altre parole, essa vuol dire creaturalità del mondo, sua autonomia totale dagli dei e autonomia qualificata dal Dio di Gesù Cristo.

Lasciatemi dire questo in conclusione: mentre io preparavo questo intervento e seguivo i lavori del Congresso di Rimini (del Partito socialista italiano, Ndr.), mi ha sorpreso che un partito laico ha celebrato a Rimini in un “tempio” una liturgia sacrale al suo assoluto signore, con la partecipazione di sacerdoti e fedeli osannanti al gran capo. Io sono stato molto impressionato da questo, ma bisogna dire che in campo ecclesiale questi fenomeni sono anche più frequenti. Ho letto infatti un articolo sul giornale, non ricordo di chi, che elencava i titoli attribuiti a Giovanni Paolo II nei suoi viaggi. Devo concludere che gli dèi sono sempre pronti a ritornare in questo mondo, a invaderlo, a suscitare adoratori. È necessario contrastarne il passo da atei professi, il cui dio è crocifisso sulla croce del loro Signore Gesù.

La fede creazionistica non solo sdivinizza il mondo, ma desacralizza il mondo e le sue istituzioni

Il credente di fede biblica è il più totale dissacratore che ci sia. Cosa intendo per sacralizzazione del mondo, inteso ancora come natura e storia, in alcuni esempi che farò e storia in altri?

Vuol dire ritenere determinate realtà mondane avvolte e trasfigurate da un'aura divina, sottratte alla presa dell'uomo, perchè sotto la presa diretta di Dio, che le legittima e le impone come un ordine da osservare religiosamente.

Faccio un solo esempio ma molto importante. In Israele determinate correnti, non tutte, esattamente la corrente deuteronomistica, che si è espressa nel Deuteronomio e nei libri di Giosuè, Giudici I e II, Samuele I e II, dei Re I e II, hanno sacralizzato la guerra e la violenza contro i nemici mortali.

Potete leggere in Deuteronomio 20 la normativa della guerra santa e dello sterminio a onore di Dio, sterminio in alcuni casi di soli maschi, in altri di maschi, femmine e bambini. Ancor più la storia deuteronomistica dell'ingresso delle tribù israelitiche nella terra di Palestina ha presentato il tutto come una conquista a mano armata, perchè la terra – e qui si è costruita tutta una teologia – è di diritto divino spettante ad Israele. Dio ha stabilito questo diritto. Dunque nella terra ci sono i Cananei, arriva Israele e in nome del diritto divino fa loro guerra e li caccia dalla terra.

Si è osservato che non si può parlare secondo l'Antico Testamento di guerra sacra, perchè la Bibbia ignora questa formula della guerra santa. Ora è vero che questo aggettivo non c'è, ma c'è la guerra di Jahvè, che ha servito da fonte ai nostri libri biblici. In realtà, io credo che è indiscutibile il carattere sacrale delle guerre di Jahvè. Perchè? Intanto dai combattimenti si richiede purità rituale, cioè quella purità richiesta per partecipare al culto. Si richiede astinenza sessua-

le, anch'essa legata alla possibilità di partecipare al culto. Si esigeva, poi, la purità rituale dell'accampamento: non ci dovevano essere cose impure.

Inoltre ai combattenti era rivolto l'oracolo profetico-sacerdotale che diceva come bisognasse fare la guerra con la certezza di vincerla. Per ultimo, la pratica dell'Herem, parola che vuol dire lo sterminio del bottino e dei prigionieri, offerti a Jahvè, dal vincitore come riconoscimento del suo intervento decisivo. È questo il quadro ideologico, per cui la guerra è condotta in sintonia da Jahvè e dal suo popolo, la fede biblica, secondo la corrente deuteronomistica, è il coraggio di battersi contro i nemici per sterminarli.

Dall'altra parte, però, abbiamo per esempio la tradizione sacerdotale di Israele che è assolutamente contraria ad ogni violenza, ad ogni guerra; e per questo dico che la testimonianza biblica è sempre molto contraddittoria. Tale tradizione rifiuta nettamente ogni violenza dell'uomo sull'uomo. A tal punto che, in questa tradizione, ci si raffigurava che l'uomo uscito direttamente dalle mani di Dio, l'uomo appena creato all'alba della creazione, fosse un vegetariano, che non doveva versare neppure il sangue dell'animale. Animali e uomini erano i soli viventi per Israele. Versare il sangue anche di un solo animale era un attentato alla vita. E solo dopo il peccato c'è il permesso di Dio di uccidere gli animali per il sacrificio. Ma in questa tradizione si è sempre visto come forma di violenza riprovevole anche quella tra animale e uomo.

In Genesi 6, 11-13, abbiamo tre versetti straordinari. Tutti

noi conosciamo il peccato originale, ma nella tradizione Javistica. Nel capitolo 3 Adamo ed Eva disobbediscono al comando divino. Poi abbiamo il capitolo 4 dove Caino uccide Abele. Finalmente si arriva a Lamech, al terribile Lamech, e quindi al diluvio.

Nella tradizione sacerdotale, invece, si passava direttamente dalla creazione, cap. 1, al cap. 6, 11-13, dove si specificava il peccato originale. Il peccato originale per la tradizione Javistica è questo: vogliamo essere come Dio (cap. 3), peccato ribadito nella lotta del fratello contro il fratello. Per la tradizione sacerdotale il peccato originale è la violenza. Dio vede che la terra è piena di violenza e fa venire il diluvio.

E in Genesi 9, 6 sempre la tradizione sacerdotale afferma che la violenza contro l'uomo è un crimine contro Dio, perchè uccidere un uomo è attentare alla vita dell'immagine di Dio. Questa immagine di Dio che resta nell'uomo anche dopo il peccato, perchè è una struttura essenziale.

D'altra parte nella storia sacerdotale l'ingresso delle tribù nella terra non è a mano armata. Per niente. È un'infiltrazione pacifica. Come sono state interpretate diversamente nella Bibbia esperienze passate uguali!

Abbiamo per esempio il racconto degli esploratori della terra (cfr. Numeri, capitoli 13 e 14), dove la tradizione Javistica-elioistica, cioè la tradizione più antica, presenta gli esploratori come delle vere spie, che sono andate nella terra per preparare piani di assalto. Per cui, quando questi ritornano e dicono che le città caneeche sono molto fortificate, allora tutto il popolo entra in

crisi e commette un peccato gravissimo. Quale? La mancanza di coraggio di battersi.

Per il sacerdotale, invece, gli esploratori non sono spie, sono dei turisti, diremmo noi. Non per niente oggi nello Stato di Israele i due esploratori che portano indietro il grappolo enorme di uva sono, mi pare, l'insegna del Ministero per il Turismo. Erano dei semplici turisti, andati a vedere come era questa terra promessa di Dio. E, quando sono tornati, abbiamo due relazioni diverse. Ci sono quelli che dicono: è una terra brutta, che inghiotte i suoi abitanti. Stravolgono di fatto la realtà. E invece c'è Caleb con i suoi che dice: è una terra ottima, dove scorre latte e miele. Così il peccato di Israele che non vuole entrare nella terra non è più la mancanza di coraggio di battersi, ma il misconoscimento del dono prezioso di Dio, è un chiudere gli occhi sulla bellezza del dono divino.

Quando poi la tradizione sacerdotale scrivendo durante l'esilio, dove Israele aveva perso tutto, deve esprimere la sua speranza, essa è l'attesa della costituzione di una comunità religiosa, a Gerusalemme, attorno al tempio, sotto la guida dei sacerdoti, una comunità assolutamente pacifista, aliena da ogni violenza e da ogni guerra.

Nello stesso Antico Testamento abbiamo altre tradizioni pacifiste che si collegano con la tradizione sacerdotale e si oppongono alle correnti deuteronomiche e deuteronomistiche.

Per esempio, Isaia 2, dove il profeta parla, in segno di speranza, della trasformazione delle spade in vomeri e delle lance in falci. Nessuno più si eserciterà alla guerra. È il grande sogno

della pace ecumenica dell'umanità. La pace anche tra umanità e mondo animale: "e se il bambino metterà la sua mano nel nido delle vipere la tirerà fuori tranquillamente senza essere morso". Dunque abbiamo qui il grande sogno di una pace ecumenica e cosmica.

Nello stesso modo riscontriamo in alcuni testi dell'Antico Testamento il sogno del popolo contadino israelitico che era di poter vivere in pace, tranquillo, sotto il fico e sotto la vite. Una vita arcadica ma anche una grande critica alla politica di potenza condotta soprattutto sotto la monarchia e, più tardi, anche sotto i Maccabei. Potete vedere in Re 5, 5; Nichea 4, 4; Zaccaria 3, 10.

Non solo il sogno arcadico di una grande pace, ma nell'Antico Testamento è testimoniata una speranza messianica originale, diversa da tutte le speranze messianiche che erano di tipo trionfalistico e vittorioso in quanto si aspettavano un figlio di Davide vincitore, cioè un figlio di Davide che vincessesse le guerre di Jahvè nel mondo. Invece in Zaccaria 9, 9 e 10, c'è l'attesa di un messia assolutamente pacifico, che fa il suo ingresso in Gerusalemme cavalcando un asino. Ora l'asino è una cavalcatura regale senz'altro, ma una cavalcatura pacifica a differenza del destriero. È umile, dice Zaccaria, e farà sparire i carri di guerra da Efraim e i destrieri da Gerusalemme e l'arco della guerra sarà spezzato ed Egli annuncerà la pace alle genti. È straordinaria questa visione messianica di Zaccaria.

Sempre in questo filone si innestano la parola e il comportamento di Gesù. Egli è la chiave di lettura di tutto, ma si inseri-

sce in un filone dell'Antico Testamento contro altri filoni, che poi continuano anch'essi nel Nuovo Testamento.

Gesù è per l'esclusione di ogni violenza e guerra sacra. L'ideale messianico povero e pacifico di Zaccaria è stato fatto suo, per esempio, nel racconto delle tentazioni che testimonia il suo rifiuto di un messianismo tradizionale in attesa di un Messia trionfante e vincitore che conduce la guerra sacra.

Si veda ancor più l'ingresso in Gerusalemme in Matteo che è attento a queste risonanze vetero testamentarie. Quando Gesù è entrato cavalcando un'asina, l'evangelista annota che si è adempiuta la profezia di Zaccaria: "Esulta o Sion perchè il tuo Re, umile e mansueto (*'praus'*) viene a te".

Nella preghiera del Getsemani poi, quando Gesù dice: "Io, Padre, potrei chiederti che tu mi mettesti a disposizioni le schiere celesti, ma non lo voglio, perchè il tuo volere è un altro e mi adegua". Gesù rifiuta la guerra sacra e di avere a disposizione le schiere celesti contro le schiere terrestri.

E nel discorso della montagna: "Beati i costruttori di pace" (Mt. 5), abbiamo soprattutto il comandamento della nonviolenza e dell'amore dei nemici (cfr. Lc. 6, 27-36). Nel passo parallelo di Matteo (5, 43-48) abbiamo l'esclusione radicale della "nemicità", come codice dei rapporti violenti e bellicosi tra gli uomini. E in questi nemici sono compresi anche i nemici politici.

Ed ecco la conclusione: passando attraverso quelle alternanze tra sacralità e profanità o laicità, siamo arrivati a Gesù che è poi la chiave che riassume determinate correnti vetero-testamentarie contro altre. La guerra è una impresa degli uomini ed è una

impresa profana, assolutamente profana. Nessun Dio è lì a legittimarla mai, nessun Dio biblico. La violenza è il peccato originale dell'uomo, come diceva la tradizione sacerdotale.

Atri esempi di desacralizzazione nella Bibbia

Un altro esempio della desacralizzazione del mondo, che trascuro in questa sede, è la lotta alla teocrazia con fasi alterne.

Un altro esempio ancora in cui Israele e i profeti e il popolo degli apostoli sono perfettamente coerenti, è la battaglia contro la sacralizzazione del sesso e del matrimonio. Ma purtroppo non ho tempo di svilupparla.

Così anche la malattia, soprattutto determinate malattie, la lebbra per esempio, anche qui l'atteggiamento degli uomini è oscillante tra la sacralizzazione e la desacralizzazione. Qui possiamo registrare come Matteo ha un'intuizione straordinaria e dice, quando deve sintetizzare la missione di Gesù:

1. Lui è l'evangelista del regno, l'araldo del Regno di Dio che è vicino.
2. Lui è colui che insegna il nuovo comandamento, la nuova legge.
3. È colui che guarisce (*'terapeuon'*), il terapeuta. Gesù è il terapeuta di ogni malattia e la sua missione consiste nella terapia, non nel mandare determinate malattie come castigo di Dio. E la missione messianica è stata da Lui interpretata come missione terapeutica.

Conclusione di questa prima parte

La laicità è il riconoscimento della profanità del mondo e delle sue realtà e istituzioni, che sono buone o cattive senza un intervento diretto di Dio a sacralizzarle, che sono realtà a disposizione dell'uomo, il quale non è empio nel combatterle quando sono cattive e non è espressamente religioso nell'accoglierle quando sono buone.

SECONDA PARTE

La fede incarnazionistica e cristologica sostituisce il codice della separatezza escludente con il codice della solidarietà comunione (*'Koinonia'*)

Cosa intendo per fede incarnazionistica e cristologica? La carne di Gesù, usando un termine molto appropriato di Giovanni, cioè la sua umanità storica, la sua mondanità integrale come luogo o sacramento della presenza salvante di Dio. Ora, a questa fede incarnazionistica e cristologica, per cui la carne di Cristo è il sacramento della presenza di Dio, corrisponde il codice della solidarietà comunione, che esclude il codice della separatezza escludente.

Il codice della separatezza nel culto

Innanzitutto voglio precisare il codice fondamentale della separatezza escludente in quanto applicato al culto. Per culto intendo l'esperienza umana di incontro con Dio, l'esperienza di un duplice movimento, ascensionale (l'uomo che si rivolge a Dio, che dona a Dio il sacrificio) e di discesa (cioè la benedizione di Dio sull'uomo). La prassi culturale israelitica nei secoli più tardi (all'inizio non era così), quando cioè

sorge il Tempio salomonico e soprattutto il Tempio del post-esilio, il secondo Tempio, vive e pensa secondo il codice della separatezza escludente.

Cosa dice questo codice della separatezza escludente?

Il rapporto uomo-Dio è mediato, non si dà rapporto immediato, cioè si passa attraverso precise mediazioni, perchè il mondo non è visto come sacramento dell'incontro con Dio. Il mondo non è luogo degno dell'incontro dell'uomo con Dio.

Ci vuole una situazione mediana che unisca questi due termini distanti, l'uomo nel mondo e Dio nel suo mondo. Ora la mediazione si concretizza in un sistema coerente e articolato di separazione. Il culto può avvenire solo mediante persone separate, o sacre, in luoghi e tempi separati o sacri. Sacro vuol dire separato, separato dall'uso mondano, dal mondo. Sacro è esattamente contrario a profano. Profano vuol dire "fuori dal tempio", fuori dal "Fanum", dal luogo sacro, dal luogo riservato.

E questa separazione vuol dire esclusione delle persone profane, cioè delle persone in quanto tali, delle persone a questo mondo, esclusione dei luoghi abituali che sono i luoghi profani, esclusione dei tempi profani, dei gesti profani, delle cose, degli animali profani, inadatte tutte queste realtà per se stesse a fare incontrare Dio.

Si ha così il sequestro violento di una fetta di mondo consacrata a piattaforma culturale dell'incontro con Dio. Si ha l'abbandono del gran mondo alla sua sfera di profanità e inabilità all'approccio culturale. L'uomo dunque deve uscire dalla sua casa che è il

mondo per trasferirsi in un'isola sacra, in un'isola pedonale, se così possiamo dire, sottratta alla mondanità, per poter rendere culto a Dio e ricevere da Lui benedizione e vita. L'esistenza umana è dunque all'insegna di una dissociazione profonda tra esperienza umana e profana ed esperienza culturale e sacra.

C'è una schizofrenia di fondo nell'uomo fra il suo essere al mondo, il suo essere carne, per usare un linguaggio giovanneo, e il suo culto sacro che è un culto mondano.

Di fronte a questo sistema o codice della separatezza escludente, applicato al culto, abbiamo il culto non rituale, non sacro, non separato, del tutto profano, di Gesù e dei credenti in Lui. Quale? Il culto espressivo di un codice più generale che è il codice della "solidarietà comunionale".

Qui ci sono alcune osservazioni anche minuziose del tutto significative. Per esempio, mai Gesù è stato chiamato, in tutti i libri del Nuovo Testamento, sacerdote (*Iereus*) tranne in Ebrei. Mai nel N.T. la sua morte è stata definita espressamente sacrificio, tranne in Ebrei. Mai i capi delle comunità cristiane originarie sono stati chiamati sacerdoti, ma presbiteri (anziani), diaconi (servitori), episcopi (sorveglianti). "Ierateuma", che vuol dire comunità sacerdotale, è usata una volta in I Pietro, 2; ma per indicare tutti i cristiani, non qualcuno in particolare. E così "Iereis", sacerdoti, sono tutti i credenti (Apoc. 1, 6; 5, 10-26). E anche la terminologia del sacrificio è usata nel N.T. a proposito di tutti i credenti indistintamente e questo culto consiste non in riti particolari né sacramenti bensì nella vita stessa condotta sotto l'influsso dello Spirito (cfr. I Pietro, 2; Ebrei, 13-16; Romani, 12).

E non ci sarà tempio alcuno nel mondo futuro escatologico dell'Apocalisse; mentre altri testi dicono che il tempio c'è ancora adesso, ma è la comunità cristiana di Corinto (I Cor.,3) ed è il corpo dei credenti. Per corpo dei credenti Paolo intendeva i credenti in quanto esseri al mondo (I Cor. 6; si veda anche I Pietro, 2: "sono edificio, edificio vivo").

Se noi ci riferiamo adesso a Gesù di Nazareth, la prima cosa da dire è che Gesù è stato un laico; non era un levita, non era della tribù di Aronne, era un rabbi.

Gesù non è mai entrato nella parte segreta del Tempio di Gerusalemme, ma è stato fuori, nel cortile degli uomini israeliti. Nel santuario al centro c'era il cortile dei sacerdoti, poi un po' più distante il cortile degli uomini israeliti, poi quello delle donne israelite e poi, finalmente, lo spazio degli incirconcisi.

E la morte di Gesù è stata antisacrale per eccellenza. Il suo sangue versato violentemente non è stato versato su un altare. Il suo sangue è stato versato fuori del tempio, fuori dall'unico luogo in cui si potevano innalzare sacrifici, fuori addirittura della città santa. Ancora oggi gli arabi chiamano Gerusalemme "El Quz" (la 'santa', o la 'sacra'). Gesù è morto nella profondità più mondana. La sua morte è stata l'esecuzione capitale di un condannato alla croce, cioè a una pena riservata dai romani ai criminali, ai terroristi, agli schiavi. Comunque una morte infamante; solo la feccia dell'umanità poteva subire la pena di croce, tanto è vero che Paolo, che era cittadino romano, non è stato messo in croce. E questa morte in croce per il mondo giudaico aveva anche un significato peggiore: era la morte del-

l'empio (Deut. 21 dice: "chi pende cadavere da un legno è un maledetto da Dio").

In Galati 3, Paolo vi si riferisce: "Lui che ha ricevuto su di sé la maledizione di Dio è fonte della benedizione per noi". In breve Gesù è morto da empio con una morte sconcia.

Ora come mai la lettera agli Ebrei, e solo essa, parla di Gesù sacerdote e della sua morte come sacrificio? Perché la lettera agli Ebrei reinterpreta in modo assolutamente nuovo tutta la realtà culturale, sostituendo il codice della separatezza escludente con il codice della solidarietà comunione. Gesù è stato sacerdote non in quanto diverso, separato dunque, ma perché, dice la lettera agli Ebrei, si è assimilato in tutto ai suoi fratelli. Ecco la fede incarnazionistica che è il fondamento costitutivo del suo sacerdozio. Il fratello nostro, non è il diverso o l'altro, è il sacerdote. E la sua morte è sacrificio, unico sacrificio efficace, che esclude tutti gli altri sacrifici rituali e levitici. Questa morte è sacrificio non perché è una morte sacra, anzi è una morte profana, dissacrata, empia, sconcia, ma perché riassume la sua vita mondana e profana di coerente solidarietà e comunione con i fratelli in obbedienza al Padre. E come Lui così i credenti innalzano un culto non rituale, piantato saldamente nella vita profana e mondana, un culto consistente ancora una volta nella solidarietà. Un testo straordinario è Ebrei, 13, 16-11: "Non scordatevi della beneficenza e della Koinonia (cioè della divisione dei beni), perché di tali sacrifici il Signore si compiace". E in Romani, 12, 1-2, un altro testo straordinario: "Vi esorto, fratelli, ad offrire (il linguaggio usato significa: deporre l'offerta sul-

l'altare (*parastanei*), presentare l'offerta a Dio) i vostri corpi" (*ta somata ymon*), che vuol dire: le vostre esistenze mondane, (cioè legate al mondo, alla profanità, alla secolarità) "come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio. Questo è il vostro culto (*latreia*) conforme alla parola che avete ricevuto". E poi specifica e dice: "Non siate dei conformisti nei confronti di questo mondo".

Ma voi dite: l'eucaristia, la liturgia nostra ecclesiale, i nostri sacramenti, che ci stanno a fare? La liturgia, l'eucaristia sono certo una grandezza rituale, ma sono la celebrazione del culto della vita di Cristo, un culto consistente nella solidarietà, è la celebrazione del culto piantato nella vita dei credenti. Dal culto della vita al culto rituale. Non si può iniziare un'esperienza cristiana con il culto rituale, con il sacramento. Il sacramento è solo celebrativo del culto della vita profana, della solidarietà profana. E ritorna al culto della vita. Non c'è più dunque separatezza escludente. L'esistenza mundana non è più separata come piattaforma inabile all'incontro con Dio, anzi è l'esistenza mundana la vera e propria piattaforma o sacramento dell'incontro con Dio. E l'eucaristia e il battesimo sono solo il momento poetico, celebrativo, liturgico, ludico di questo culto della vita.

Quindi principale è il culto della vita e secondario il culto rituale. Il momento ludico, che ha una relativa importanza, viene dunque di seguito.

Questo codice poi della separatezza escludente si applica al cosiddetto puro ed impuro, cioè alla sfera dei tabù alimentari e sessuali: ma non posso approfondire.

Il codice della separatezza nella vita sociale

Applicato in campo sociologico e socio-culturale, il codice della separatezza escludente non esclude solo cose o persone ritenute profane, ma discrimina dei gruppi per motivi religiosi ed etici, non per motivi direttamente culturali, anche se c'entrano. Per esempio nel giudaismo al tempo di Gesù il codice della separatezza escludeva presso i circoncisi tutti gli incirconcisi, cioè i pagani. Voi sapete che i pagani erano chiamati in Palestina cani e c'era un detto rabbinico molto autorevole che diceva: mangiare con un pagano è come mangiare con un cane, perchè tanto l'uno che l'altro sono incirconcisi, sono impuri.

Il codice della separatezza escludente viene applicato poi dagli osservanti della legge, dai Farisei, al popolino delle campagne (*Am-ha-àres*) che erano poi gli ignoranti che non conoscevano le centinaia di prescrizioni e di divieti e che quindi non li osservavano. Anche i pubblicani, che esercitavano mestieri ritenuti infamanti, erano vittime di discriminazione. Il codice della separatezza si applicava anche ai Giudei e ai Samaritani. Il codice della separatezza escludente ha raggiunto il suo vertice nei Qumramiti, una piccola comunità, una minoranza conoscitiva, si direbbe oggi, che si è staccata non solo dal mondo pagano ma anche da quello giudaico. Un piccolo gruppo, settario, che si riteneva beneficiario dell'elezione divina. Notate che secondo tutta la tradizione israelitica è il popolo il beneficiario dell'elezione. Questi fanatici hanno fatto scivolare questa realtà dell'elezione del popolo

verso l'elezione dei figli della luce che sono loro, piccolo gruppo. E tutti gli altri sono i figli delle tenebre, cioè i pagani ma anche tutti gli altri giudei non così puri come loro, che facevano ogni giorno due bagni sacri e chiedevano a Dio di essere puri come gli angeli. Bene in questa comunità qumranica, animata da grande ideale etico e religioso, il codice della separatezza era così forte che dovere dei membri era l'amore verso i figli della luce e l'odio contro i figli delle tenebre. E il testo di Matteo forse si riferisce a loro: "È stato detto, amerai il tuo prossimo ed odierai i tuoi nemici", probabilmente fa riferimento ai qumramiti, che sono gli unici ad esprimere chiaramente questo dovere dell'odio dei figli della luce contro i figli delle tenebre.

Mi piace poi notare come, sottostante a questo codice della separatezza, c'è uno schema molto preciso: noi e gli altri. Noi in possesso della verità, noi puri, noi osservanti, noi fedeli alle guide religiose, noi illuminati, noi gli eletti. E gli altri sono i diversi, dunque gli esclusi. Si verifica un processo negativo di identità di gruppo molto forte. Una identificazione radicale, per cui il gruppo si costituisce setta.

Si deve ancora notare che al codice della separatezza escludente soggiace il complesso dell'assedio: l'esterno, il mondo e gli altri, tutto è nemico.

Tra parentesi, sarebbe molto interessante analizzare il Vangelo di Giovanni dove la comunità giovannea ha avuto un forte senso di identità settaria, era una piccola comunità che si era separata dal giudaismo, dal mondo e viveva da assediata.

Ebbene in Gesù c'è il codice contrapposto della solidarietà comunionale, capace di spezzare ogni discriminazione. Ci sarebbero da dire tante cose, ma probabilmente le conoscete. Voglio solo richiamare un testo straordinario di Paolo, Galati 3, 28: "Non c'è più giudeo, né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù". Dove le differenze non sono tolte, le differenze culturali, religiose, sociologiche, antropologiche, ma è tolto il carattere di handicap da una parte ed il privilegio dall'altra parte. Non è che i maschi diventino femmine e viceversa o i giudei diventino greci e viceversa. Le differenze restano, ma non possono essere erette a motivo di handicap per alcuni e di privilegio per altri.

TERZA PARTE

La fede escatologica (cioè in proiezione futura, come movimento di speranza) relativizza le realtà storiche: mondo, chiesa, le esperienze dell'*homo christianus*

Relativizza la chiesa

Relativizza cioè quel pezzo di mondo che confessa Gesù come suo Signore. Ecco perchè non si può parlare di chiesa-mondo come di due grandezze a sé stanti, di due totalità separate. La chiesa è una parte e il mondo è il tutto.

Relativizza la chiesa, cioè quel pezzo di mondo umano che confessa Gesù come suo Signore, perchè l'escatologia, cioè la realtà definitiva, totale, perfetta del disegno non è la chiesa. Il disegno di Dio non ha lo scopo di costruire la chiesa, ma il Regno, cioè la realizzazione piena della sua regalità liberatrice nel mondo. Oppure, con un altro termine profetico di Isaia, si potrebbe dire che il progetto finale di Dio è la nascita di cieli nuovi e terre nuove, cioè di un nuovo mondo.

La chiesa è una grandezza parziale dal punto di vista teologico, non solo dal punto di vista sociologico. È dunque realtà provvisoria, soggetta costitutivamente alla legge della storicità, cioè della mutabilità, della verificabilità. Appartiene allo *status viae* non allo *status termini*.

È una grandezza che si colloca non sul traguardo della storia,

bensì sulla traiettoria di avvicinamento al traguardo. È in cammino, non al punto di arrivo.

Certo la chiesa può riferirsi al Vangelo, alla parola di Dio che è stata sedimentata nella Bibbia e il Vangelo e la parola di Dio sono valori assoluti per chi crede. Ma il Vangelo e la parola di Dio non sono mai oggetto di comprensione di vita se non storica. Il Vangelo e la parola di Dio non sono mai presenti nella chiesa e nel mondo allo stato puro, cioè come valore assoluto. Sono solo presenti nella testimonianza, nella vita, nella confessione, nella predicazione, nella prassi della comunità.

Ma questa prassi è storia. Se noi parliamo di storicità, come mutabilità e verificabilità, non è che noi siamo chiamati a verificare in senso tecnico il Vangelo e la parola di Dio: se ci crediamo questa è la verità. Noi siamo chiamati invece a fare la verifica su come il Vangelo e la parola di Dio è nel mondo, nella chiesa, ma anche nella esistenza, nella parola del credente.

La fede escatologica relativizza l'esperienza religiosa dell'*homo christianus*

Questi può ringraziare Dio del dono della giustificazione e della riconciliazione, ma la giustificazione e la riconciliazione sono realtà provvisorie, parziali, minacciate, che si possono perdere da un momento all'altro. La salvezza, dice Paolo, è di là da venire. Paolo usa sempre il verbo "salvare" (*sôzô*) al futuro. Un solo testo lo usa al passato, ed è esattamente in Romani 8, 25, ma

attenti “siamo stati salvati in speranza”. Cioè la salvezza è oggetto della nostra speranza, non un possesso.

Romani 5, 1-11 poi è incentrato sulla distinzione tra riconciliazione con Dio e salvezza: già siamo riconciliati, ma attendiamo la salvezza. A Corinto Paolo si è scontrato con una concezione trionfalistica ed entusiastica dell'esperienza cristiana. Gli spiritualisti entusiasti di Corinto erano persuasi ormai di essere degli arrivati; si chiamavano i teleici (i perfetti), pneumatici (gli spirituali), perchè partecipavano dello Spirito del Cristo risorto nei carismi più spettacolari e partecipavano di Cristo risorto nei sacramenti. Per questo dicevano: noi siamo entrati nel mondo di Cristo risorto, nel mondo purissimo, celeste. Siamo entrati con il nostro Io interiore spirituale. Certo abbiamo ancora rapporti con il mondo, ma non sono rapporti materiali, sono ininfluenti. La nostra vera identità è l'Io interiore e spirituale che già troneggia nei cieli con Cristo risorto. Così noi siamo diversi da tutti gli altri, che sono dei *sarchikoi* (dei carnali), cioè sono ancora nel mondo, nella mondanità con il loro interiore. E la morte? Certo con essa cadrà l'ultimo sipario, ma non ha grande importanza. Paolo li contrasta dicendo: la nostra situazione è la stessa degli israeliti usciti dall'Egitto, che avevano alle spalle l'esperienza salvifico-sacramentale del passaggio del Mar Rosso (Paolo dice che erano stati battezzati in Mosè e avevano bevuto poi nel deserto l'acqua e mangiata la manna), ma non erano ancora giunti nella terra. La terra è di là da venire; essi sono in viaggio nel deserto orrido e tremendo. Il sacramento, dice, non ci porta al traguardo, ma ci immette, per grazia, in un cammino duro

attraverso il deserto verso la terra. Il sacramento non ci emancipa, non ci libera dalla storia, ma ci inserisce nella storia con la speranza nella terra promessa. Siamo nella storia e ci restiamo, condizionati come qualsiasi altro.

C'è infine un testo straordinario di Paolo, Romani 8, 1-25.

Paolo dice: “Noi e gli altri uomini siamo nella stessa condizione. C'è una dialettica che è valida per i credenti come per tutto il creato: al presente la sofferenza, cioè il vivere duro, e solo nel futuro ci sarà la gloria. Questo per i credenti e questo per il mondo creato (*ktisis*), che soffre i dolori del parto; si tratta del travaglio della storia finalizzato a una nuova nascita. Noi che possediamo le primizie dello Spirito, dice Paolo, gemiamo ora, aspettando il riscatto del nostro corpo nella speranza della salvezza e la creazione (l'universo) geme e soffre ora esattamente come noi e, come noi, nutre la speranza di essere liberato dalla corruzione presente per entrare nella gloria.”

Dunque c'è lo stesso statuto storico per noi e per gli altri, c'è una solidarietà fondamentale tra chiesa e mondo. La chiesa è parte del mondo creato che soffre i dolori del parto.

In conclusione, la fede escatologica toglie alla radice ogni ecclesiocentrismo, cioè il porsi della Chiesa al centro del progetto di Dio e dunque al centro del mondo. Il centro del progetto di Dio invece è il regno di Dio, cioè i cieli nuovi e la terra nuova; riguarda dunque il mondo. È la promessa per il mondo, non per la chiesa.

La fede escatologica inoltre toglie alle radici ogni dogmatismo della chiesa, cioè la sua pretesa di possedere il Vangelo e la Pa-

rola di Dio allo stato puro, mentre li ha soltanto in forma storica e quindi soggetta alla verificabilità.

La fede escatologica toglie ancora alla radice ogni assolutizzazione della propria esperienza cristiana, come esclude ogni autoritarismo, ponendo al centro la coscienza del soggetto (cfr. I Corinti 1, 8-10).

Infine la fede escatologica relativizza l'esperienza della chiesa e dell'Homo christianus nel senso che il rapporto con il mondo non consiste solo nel mondo dove dare la testimonianza cristiana ma anche nel ricevere dal mondo. La chiesa è in stato di recettività; il rapporto è reciproco, non a senso unico. Paolo in Filippesi 4, 8 dice: "Tutto quello che è vero, tutto quello che è giusto, tutto quello che è nobile, tutto quello che è puro, tutto quello che è amabile e onorato, quello che è virtù e merito, lode, tutto questo sia oggetto dei vostri pensieri".

In breve si dà una essenziale parzialità della chiesa e dell'esperienza cristiana nel mondo.

La ricerca di laicità nei movimenti popolari dell'Europa del secondo millennio

Domenico Maselli

Il termine laico, da cui laicismo, laicità, è normalmente opposto a clero, clericalismo, clericale, ma ha una chiara valenza cristiana perché proviene dal greco *laos* che significa popolo. La prima Epistola di Pietro parla di un popolo di re e di sacerdoti a proposito dei credenti e l'Apocalisse, nella descrizione della nuova Gerusalemme, sottolinea l'assenza del tempio perché là dove Dio è nel popolo, non vi è più la necessità di un luogo specifico di incontro tra Dio e il popolo.

Questa valenza popolare della realtà cristiana per cui le strutture locali della cristianità primitiva erano assemblee popolari e non luoghi di ritualità culturale, durò per i primi due secoli e cominciò a venir meno alla fine del II secolo quando si ebbero i primi accordi con la dinastia imperiale dei Severi. Si incominciò allora a dividere il *laos*, il popolo, dal clero, il sacro dal profano.

È abbastanza evidente la sorte di Tertulliano riconosciuto come ortodosso nella prima parte della sua attività e poi eretico quando cominciò a segnalare la deviazione dicendo che un cristiano non poteva assumere le armi dell'Impero Romano o far sue le vittorie oppure arricchirsi in modo da contestare nei fatti l'identità di servizio della Chiesa.

Costantino, con il suo riconoscimento ufficiale del Cristianesimo, abolì la distinzione fino allora esistente tra cristiano e romano e acuì di fatto quella tra clero, uomo religioso e laico.

Nel Medioevo sforzi di laicità cristiana non mancano. Il monachesimo celtico, ad esempio, di S. Patrizio e S. Colombano, vedeva il monastero come centro di vita di una comunità confusa nella vita normale della tribù.

L'alba del Mille si apre con un momento in cui monaci cluniesi si identificano con la plebe cittadina che chiede alla Chiesa vita rinnovata. Giovanni Gualberto, non contento di avere eremiti a Vallombrosa con il compito di entrare in contatto con un Dio, trascendente scatenò i suoi monaci nella lotta a Firenze, per il rinnovamento della città, e gli straccioni patarini milanesi hanno la forza di imporre il loro capo Anselmo come vescovo di Lucca e poi come Papa.

La ripresa di coscienza del popolo cristiano si identifica con il Carroccio in cui il rito sacro è in mezzo alle forze del Comune ed arriverà ad punto di cacciare quello stesso vescovo Ariberto di Intimiano che il Carroccio aveva pur voluto.

Ancora più netta è la rottura delle distinzioni, non solo tra laica e clericale, ma delle strutture gerarchiche della città, in quel pri-

mo nucleo ereticale che è chiamato del Castello di Manforte, dove una marchesa, i suoi coloni, i suoi vassalli senza distinzione sociale avevano ricreato le condizioni della cristianità primitiva. Fallita la riforma Gregoriana a causa della falsità delle premesse costantiniane che le facevano pensare di poter instaurare un regno del sacro in una società presunta cristiana, l'XI secolo vede contrapposto, con i funesti risultati del concordato di Worms, padre dei pestiferi concordati moderni, la scelta di vita e di campo di borghesi come Valdo di Lione che si sentono persuasi dal Vangelo non a rendersi sacri, ma a laicizzarsi vieppiù facendosi popolo, rinunciando alle proprie ricchezze, contestando la violenza delle armi e del denaro, predicando una società di uguali a venire.

Nel tipo stesso di predicazione di Francesco d'Assisi, che il contemporaneo Tomaso da Spalato definiva adatta a concione e non a sermone nel suo aspetto volutamente disadorno, vi è una indicazione laica di condivisioni degli emarginati e del popolo e nel chiamarsi fratelli e sorelle vi è la forza di un annuncio di una salvezza esistenziale che è popolare e non di pochi privilegiati; la stessa scelta del presepio, dove un bambino qualunque e dei pastori qualunque rivivono la scena di Betlemme, o nella scelta di chiese coperte di paglia dei primi francescani, vi è tutto il segno di un modo di vivere popolare.

Quando Gioacchino da Fiore sarà scoperto dagli spirituali francescani darà a loro, come a tutti i movimenti pauperistici ed evangelici, la coscienza del superamento della Chiesa istituzionale in una società ideale rinnovata.

L'orgogliosa difesa in Val Sesia di Fra' Dolcino e Margherita nel 1306-1307 con migliaia di proletari dell'Italia settentrionale sembra segno di una scelta di campo. Di lì a pochi anni saranno proprio gli spirituali, i fraticelli, a guidare il popolo di Firenze nel Tumulto dei Ciompi una volta che Giovanni XXII avrà per sempre elevato uno steccato fra sacro e profano dichiarando nel 1323 "Gesù ricco".

La Bibbia tradotta da Wicliffe servirà ai servi della gleba inglesi per chiedere la libertà e confusi tra loro, laici tra i laici, vi saranno i Lollardi.

Così il movimento Hussita e più ancora quello Taborita saranno movimenti di popolo senza distinzioni nel suo seno.

La stessa Riforma Protestante, che non seppe rinunciare ad essere *societas cristiana*, e quindi al battesimo dei bambini, rivendicò alto e forte però che credenti e sacerdoti si identificano e che se un ministero esiste, è quello laico della parola. Lutero affermava: Dio gradisce di più il contadino che porta il letame dal campo piuttosto che tanto salmodiare dei monaci.

Per gli Anabattisti la rottura tra società cristiana fasulla e scelta cristiana è una realtà e questa non può che essere scelta di popolo.

Durante le lotte della guerra dei trent'anni, mentre nasceva e si sviluppava l'esigenza di una separazione tra Chiesa e Stato per rompere un connubio che rendeva gli uni privilegiati e gli altri condannati per aver dato retta alla propria coscienza, si sviluppano anche quelle teorie che dovevano portare alla testimonianza laica ed ecumenica del pietismo e dovevano sfociare in

Inghilterra nella richiesta da parte dei livellatori del suffragio universale e da parte dei veri livellatori e Diggers dell'abolizione della proprietà privata perché la terra è di Dio.

Laicità è quindi valore che la tradizione cristiana conosce bene. Non solo per rivendicare ormai che nessuno possa opprimere le coscienze in nome di presunte scelte religiose ma per rivendicare che Dio agisce nel popolo e per il popolo e mai fuori di esso.

Alcune delle più grandi esperienze del nostro secolo, come quella di Tolstoj e della lotta alla guerra di Schweizer subito dopo il primo conflitto mondiale, vedono il Cristianesimo impegnato come momento popolare senza nessun stacco di clero.

Bonhoeffer ci ha insegnato che l'unico modo di trovare Iddio e il cielo è nell'intimo della nostra coscienza di uomini laici che sono chiamati a dire no come a Barmen contro chi pretenderebbe perfino di monopolizzare Dio e usarlo nel distruggere un popolo.

Il tono universale della battaglia alla guerra e alle discriminazioni, che accomuna Gandhi e Martin Luther King, la difesa del Vietnam e dell'Afganistan, pretende l'identificazione e l'assimilazione con i popoli di tutto il mondo assumendo il colore della pelle di chi è in un determinato momento storico minore ed indifeso.

Il tempio deve poter già ora essere abolito e il Cristo ritrovato nell'emarginato che soffre, nel bambino cui non si permette di raggiungere i viveri, nell'ammalato di AIDS verso cui si ripete oggi l'ostracismo del lebbroso.

Questo breve excursus storico pur nella sua limitatezza mostra, senza ombra di dubbio, come esista nella teoria e nella prassi un modo laico di essere cristiani diventando davvero popolo di Dio che si confonde e serve il popolo tutto.

È quello che Gesù diceva quando parlava di sale che si confonde nella pasta ma le dà sapore.

È quindi più che mai necessario astenersi da ogni forma di clericalismo, ivi compreso un certo presunto laicismo anticlericale che diventa dogmatismo borioso quanto e più dell'altro. Occorre rifiutare la difesa di ufficio di una civiltà che cristiana non è mai stata e che spesso è stata la parodia degli ideali e dei pensieri cristiani.

Occorre, a parer mio, rifiutare ogni concordato con qualsiasi potere perché non vi è mai né concordato né potere che non portino sciagurate divisioni tra un popolo che è nostro dovere servire.

Occorre ricordare che non vi è angolo della terra che non sia la nostra patria né individuo che non sia nostra sorella o nostro fratello.

La situazione della Chiesa cattolica nel mondo di oggi: analisi e prospettive

Hans Küng

In cammino verso un nuovo paradigma?

Premessa

Una puntualizzazione per la teologia e la chiesa.

In un tempo di generale assenza di orientamento è necessario rendersi conto dove ci troviamo, da dove veniamo e dove andiamo. La presente conferenza vuole trattare queste questioni attraverso una analisi del presente, dei paradigmi del passato e una visione del possibile futuro.

Scienze umane e naturali, società democratico-pluralistiche, movimenti di liberazione di ogni tipo hanno conseguenze radicali anche per il Cristianesimo, i cui effetti sono stati a lungo non notati e ancor meno presi in considerazione. Ma è il Cristianesimo consegnato a tali molteplici tensioni, *sistemi* persino divergenti e

correnti di moda o è oggi riconoscibile un nuovo “modello fondamentale”? C'è, dunque, un “nuovo paradigma” nell'ambito del Cristianesimo, che è in grado di reagire in maniera adeguata alle mutate esperienze dei tempi moderni dell'uomo d'oggi?

Sullo sfondo degli attuali campi di tensione politico-ecclesiali deve esser cercata una puntualizzazione per la teologia e per la chiesa.

Il cambiamento di paradigmi: la cristianità nel dibattito sul paradigma

“È coscienza comune che ciò che accade non sia in *ordine*.

Ogni cosa è stata messa in dubbio; ogni cosa si vede minacciata nella sua sostanza.

Come era locuzione corrente altre volte che vivevamo in un periodo di transizione, così ora si parla in ogni giornale di crisi... crisi diventa mancanza di fiducia...

In effetti oggi non c'è da aver fiducia in nessuna cosa, in nessuna istituzione, nessuna professione, nessuna persona, se prima – in quel caso concreto – non ci si sia meglio convinti.

Ogni esperto conosce le finzioni, le pieghe, lo stato di inaffidabilità nel proprio settore.

“Tutto è pervenuto ad una crisi che non è né prevedibile né comprensibile a partire da un qualche motivo e che non è da rimettere di nuovo a posto, ma da comprendere, sopportare e superare come il nostro destino”.

Proposizioni tratte da uno dei numerosi scritti di critica culturale del nostro tempo? Proposizioni tratte dalla penna di un articolista di fondo, su di un quotidiano della Repubblica federale tedesca? Sembra così, ma sono proposizioni di Karl Jaspers, tratte dal suo celebre scritto: “*La situazione spirituale del tempo*” (1931 pp. 76 sg.), nato due anni prima che i *Nazional-socialisti* (anche da Jaspers non presi sul serio) si impadronissero del potere.

Io qui non parlo da filosofo o critico culturale che si diffonde con sentenze generali sulla situazione della cultura e della società, bensì parlo come teologo. Più precisamente, dal punto di vista del teologo ecumenico, cercherò di presentare analisi e conseguenze circa la situazione della cristianità nel più ampio contesto della situazione religiosa del tempo.

Parto dal fatto che:

1. la crisi spirituale del nostro tempo, già diagnosticata da Jaspers, è in maniera decisiva codeterminata dalla crisi religiosa;
2. e che senza una diagnosi e un tentativo di venire a capo dell'elemento religioso, non avrà successo nessuna diagnosi e nessun tentativo di venire a capo della situazione del nostro tempo.

Noi ci troviamo attualmente, da un punto di vista politico-ecclesiale, in una fase di ristagno, di restaurazione, con la sua così tipica intolleranza, persino repressione delle riforme e dei riformisti. Nessuno nel 1987 lo metterà più in dubbio. L'attuale situazione non è “sorta” semplicemente; bensì è il risultato di un determinato sviluppo storico-evolutosi così e non altrimenti.

Per comprenderlo, ai fini della nostra tematica è importante un

nuovo “approccio”, che io descrivo come *analisi di paradigmi*. Essa ci consente di porre l’attuale situazione politico-ecclesiale in un ambito più vasto di sviluppo storico-ecclesiale e storico-teologico. Ci consente di comprendere, con precisione, la nemesi della nostra attuale situazione e così relativizzare l’odierno sentimento di impotenza e di sorpresa e guardare al futuro con la “*esaminata speranza*”, nel senso di Ernest Bloch.

Dunque, per un miglior futuro, in questo – per certi aspetti – triste presente, sviluppo una puntualizzazione, storicamente fondata, che comprende tre parti:

- Paradigmi del passato
- Analisi del presente
- Visione del futuro

Cosa significa paradigma?

Nessuna paura di fronte al termine “paradigma”! Originariamente paradigma indica semplicemente l’“esempio”, il “tipo”, “l’esempio tipico”, il “modello” per ulteriori esperimenti. Per il nostro scopo si può, perlomeno nella lingua tedesca, tradurre il termine paradigma con “modello di interpretazione”, “modello di spiegazione”, “modello di comprensione”, “modello fondamentale (“macromodello”). La rivoluzione copernicana, di cui si trattava nel caso di Galilei, cosa ha portato? Più che soltanto una teoria, anche più che soltanto un determinato metodo, ha portato un nuovo *paradigma*!

Con paradigma – assieme allo storico e teorico americano della scienza, T. S. Kuhn, il quale ha introdotto, col suo libro sulla *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, questi concetti nella discussione sulla teoria della scienza – intendo una “*intera costellazione di credenze valori procedimenti che sono condivisi dai membri di una data comunità*” (p. 186).

Kuhn illustra la sua tesi con esempi classici tratti dalla storia delle scienze naturali ed analizza con precisione secondo quali meccanismi si sono formati e succeduti: i paradigmi tolemaico, copernicano, newtoniano, einsteiniano. Allo stesso modo, si può, mi sembra – *mutatis mutandis* – parlare anche nella storia della chiesa e della teologia di corrispondenti paradigmi: di modelli fondamentali che hanno strutturato la visione cristiana della realtà e che nel corso della storia della teologia e della chiesa si sono avvicinati. E qui, con questa considerazione, vorrei, grosso modo, distinguere tra il paradigma della chiesa e della teologia: protoecclesiale giudeocristiano-apocalittico (I); quello della chiesa antico-ellenistico-bizantino (II), poi quello medioevale-romano-cattolico (III), quello della riforma evangelico-protestante (IV), quello dei tempi moderni illuministico-moderno e, infine, quello dei tempi moderni post/illuministico-post/moderno” (cfr. schema in “*Theologie vohin?*”, a cura di H. Küng -D. Tracy, 1984).

Sento l’ulteriore domanda: “non è la dimensione religiosa una dimensione dell’assoluto, dell’eterno, dell’immutabile verità? Può, riguardo alla verità eterna, esserci cambiamento alcuno? Non deve restare tutto come è sempre stato, affinché Dio rimanga quello che è?”.

Certo, il sole e le stelle rimangono quelli che sono, tuttavia, visti in modo completamente diverso da Tolomeo e Copernico: un altro mondo, un altro paradigma.

La parola di Dio rimane quella che è, ma essa viene, in un altro tempo, sempre di nuovo diversamente ascoltata. Ciò significa che la verità è accessibile sempre e soltanto in una forma storica, temporalmente condizionata; la verità permanente viene tramandata sempre in nuovi paradigmi, in nuove costellazioni di credenze, valori e procedimenti. È possibile constatare ciò già nel periodo neotestamentario.

Il fondamentale mutamento: dal paradigma proto ecclesiale - giudeo cristiano della fine dei tempi (I) a quello della chiesa antica ellenistico-bizantina (II)

L'originario paradigma della chiesa neotestamentaria composta da Giudei ed Elleni era – nonostante tutte le diverse interpretazioni teologiche, forme liturgiche e principi costitutivi – il paradigma giudeo-cristiano della fine dei tempi; che riceveva la sua cornice ideologica dal primo giudaismo: tanto le comunità gerosolimitano-palestinesi, quanto quelle paolino-pagano-cristiane vivevano nell'attesa della fine del mondo (apocalisse); legate alla speranza di un prossimo ritorno del Signore e della imminente venuta del regno di Dio.

La veloce scomparsa del giudeo-cristianesimo equivale ad un'immensa perdita per cristianesimo, che già ben presto si è completamente ellenizzato; cosa che per i rapporti tanto col Giudaismo, prima, quanto poi anche con l'Islamismo (che sembra conservare la tradizione giudeo-cristiana) rimane un peso permanente.

Cristo viene ora inteso non più come fine, come centro del tempo; a cui segue un tempo della chiesa. (Comunque questa chiesa ecumenica dei primi secoli non era una chiesa unitaria, centralizzata e organizzata; quanto piuttosto una *koinonia*, una *communio*, una comunione di chiese, che non si comprendeva primariamente in modo giuridico-istituzionale, bensì in modo sacramentale-spirituale: un'associazione federativa di chiese, dunque, in cui i molti vescovi di città (parroci di città) si sentivano collegialmente legati, certamente subordinati al metropolita, sotto i patriarchi, ma che riconoscevano nel vescovo di Roma semplicemente il primo dei patriarchi, "primus inter pares").

Il mutamento dal paradigma della chiesa antico-ellenistico-bizantino (II), a quello medioevale romano-cattolico (III)

A Roma, tuttavia, dopo la svolta costantiniana, si forma sempre di più una specifica visione romana della chiesa. A favore di Roma è sempre stato di peso:

– l'essere il centro d'azione di Pietro e Paolo;

- la sua importanza come capitale dell'impero;
- il genio del diritto.

Nel suo insieme: spirito romano-imperiale, sul terreno ecclesiale-cattolico.

Così è sorto, a poco a poco – senza dimenticare accanto a Leone Magno la teologia di Agostino – un nuovo paradigma latino appunto di una chiesa romano-cattolica, interamente indirizzata verso Roma; in cui ora l'intero ordine della chiesa viene derivato dalla pretesa pienezza *petrina* dei poteri del vescovo romano.

Se il paradigma dell'antica chiesa ecumenica era sacramentale, collegiale e conciliare, ora il paradigma medioevale romano-cattolico è giuridico, monarchico e assolutistico: tutto è concentrato sul Papa.

Non più lo schema costituzionale:

Dio → Cristo → Apostoli → Vescovi → Chiesa; ma:

Dio → Cristo → Pietro → Papa → Chiesa.

Questo paradigma ha trovato la sua espressione epocale nel programma della riforma Gregoriana dell'XI secolo, dove il papa riceve l'assoluta supremazia nella chiesa:

- papa come angelo (la porta), come madre (per la famiglia), come fondamento (per l'edificio), come onda (per la corrente).
- ora il potere spirituale viene posto su di un piano superiore a quello temporale: il papa è al di sopra dell'imperatore
- ora viene imposto l'obbligo del celibato per l'intera chiesa e ogni matrimonio di preti denunciato come concubinaggio.

I decisivi risultati storico ecclesiali sono:

1. La lotta per il potere contro gli imperatori tedeschi (lotta per le investiture) viene in un primo tempo superata dal papato da vincitore.
2. In Occidente e all'interno della chiesa, il papato con le sue nuove pretese assolutistiche s'impone in maniera totale.
3. Il dialogo con l'Oriente, che rimaneva legato al paradigma della chiesa antica, viene dal papato tuttavia perso (nel 1054: anatema papale); fino ad oggi perdura lo scisma tra Chiesa occidentale e orientale, che viene sigillato da quelle crociate così poco cristiane, le quali erano rivolte contemporaneamente contro l'Islam e la Chiesa orientale.

Ma ben presto si è giunti anche in Occidente alla crisi del paradigma medioevale (società, chiesa, teologia) e ad esso segue rapidamente il ribaltamento del potere mondiale papale in impotenza Papale:

- 1300: primo Anno Santo con giubileo di indulgenze tramite Bonifacio VIII.
- 1302: bolla “*Unam Sanctam*” sull'assoluta supremazia del papa su di “ogni creatura umana”;
- 1303: attentato di Anagni e imprigionamento del papa ad opera dei francesi;
- 1309-1377: esilio di Avignone, prima due, poi tre papi;
- 1414-1418: deposizione dei tre papi col Concilio di Costanza

(l'unico Concilio ecumenico al di là delle Alpi). Comunque, già allora a Roma non si imparò nulla dal Concilio: le risoluzioni conciliari vennero totalmente ignorate, tanto che nel papato del Rinascimento le ultime cose sono state peggiori delle prime.

In questa crisi abissale della teologia medioevale, della chiesa e della società – precisamente cento anni dopo il Concilio di Costanza – Martin Lutero presenta un nuovo paradigma-candidato.

Cambiamento dal paradigma medioevale romano-cattolico (III) a quello della riforma evangelico-protestante (IV)

Il programma di Lutero era chiaro: ritorno alla chiesa dell'Evangelo di Gesù Cristo, come Egli lo aveva in modo vivo sperimentato nella Sacra Scrittura!

Ciò significa:

- contro tutte le tradizioni, leggi ed autorità accresciutesi nel corso dei secoli, la Scrittura come norma suprema;
- contro tutte le migliaia di santi e ancora migliaia di mediazioni istituzionali tra Dio e l'uomo, Cristo come unico mediatore;
- contro tutte le pie produzioni, opere, esercizi (indulgenze, messe, reliquie, pellegrinaggi), la giustificazione dell'uomo solo tramite la fede, che confida interamente nella libera grazia di Dio, solo attraverso la grazia, solo attraverso la fede.

Da ciò è conseguita una nuova comprensione della libertà del cristiano, dell'individuo, della coscienza; dunque una nuova comprensione di Dio e dell'uomo, della chiesa, dei sacramenti e dello stato.

Tutto sommato è stato questo un capovolgimento eccezionalmente rapido, in cui la regola di un mutamento di paradigma si lascia studiare in modo esemplare:

- precede sempre una crisi della teologia normale e della chiesa ufficiale, che al Nuovo oppongono resistenza;
- dapprima si ha sempre bisogno di un nuovo paradigma, prima che la sostituzione del vecchio paradigma possa avvenire;
- nell'accettazione o rifiuto prendono sempre parte anche fattori extrascientifici, non-razionali, psicologici e politici;
- per coloro che prendono parte al mutamento c'è sempre una vera conversione che non può essere ottenuta con la forza della ragione;
- non si può sempre prevedere nel mezzo del dialogo l'esito se il vecchio paradigma (che integra nuovi elementi) prevarrà ancora una volta o se esso verrà sostituito o se tutto resterà indeciso.

La Riforma significa né più e né meno che una svolta copernicana nella storia della teologia e della chiesa, messa in atto da un teologo che non era un santo, ma comunque (come oggi, dopo quasi 500 anni dalla sua scomunica, anche da Roma viene riconosciuto) un uomo e un cristiano profondamente religioso. Certo, allora, poiché Roma rifiutava ogni riforma, si dovette

giungere alla divisione della chiesa: accanto alla divisione ecclesiale tra Occidente ed Oriente dell'XI secolo ora anche quella del XVI secolo in Occidente tra Nord e Sud, che divide la Germania, l'Europa ed infine anche l'America: una divisione tra le chiese del paradigma del medioevo e quelle della riforma.

Il paradigma reazionario della Controriforma

La reazione della Chiesa cattolica alla Riforma è venuta fuori soltanto al Concilio di Trento dopo la morte di Lutero. Da molti programmato come Concilio di riforma, esso non ha portato, tuttavia, alcun serio riavvicinamento al nuovo paradigma evangelico-riformatore, bensì, visto nella sua globalità, una restaurazione del medioevale status quo ante: alcune incomprensioni, a dire il vero, sono state eliminate, singole richieste della Riforma, come ad esempio riguardo alla comprensione della dottrina sulla giustificazione (soltanto attraverso la fede, esser gratuitamente giustificati), sono state incluse nel paradigma medioevale. Tutto ciò comunque senza una qualsivoglia conseguenza ad esempio per la comprensione della chiesa, del magistero, del papato. Nemmeno per le richieste puramente disciplinari, anche di molti cattolici dell'impero germanico in riferimento alla lingua volgare nella liturgia, in riferimento al matrimonio dei preti e al calice ai laici, si mostrò comprensione – per non parlare delle più profonde richieste teologiche avanzate dalla Riforma.

Al contrario: dopo Trento ci si è trincerati sempre di più nel Ba-

luardo romano-cattolico (fino al cardinal Ottaviani) e si è difeso da qui il paradigma medioevale contro tutti i “nemici della chiesa” che si lanciavano all'assalto, i quali nei secoli a venire dovevano diventare sempre più numerosi. Il paradigma progressista romano-cattolico, prima spiritualmente aperto al mondo (si pensi soltanto alle grandi sintesi spirituali della teologia medioevale) era rimasto ampiamente indietro rispetto ai tempi ed era diventato un paradigma dell'analogia e della reazione: non solo contro il Protestantismo e nell'ambito di dominio intracattolico contro il Gallicanismo e il Giansenismo, bensì – cosa che si sarebbe rivelata molto fatale – anche, nel XVII secolo, contro la emergente filosofia moderna, le scienze naturali e una nuova comprensione dello Stato e della società.

Il cambiamento dal paradigma della Riforma (IV) a quello dell'epoca moderna e illuministico (V)

Allora: cosa era nel frattempo avvenuto?

Dopo una fase di ortodossia luterana e riformata e di contro-riforma romano-cattolica, dopo l'epoca del confessionalismo e della Guerra dei 30 anni, si era giunti ad un nuovo grande cambiamento di paradigma, che è da distinguere da quello della Riforma, sebbene esso, proprio dai luterani molto spesso venga visto, col deprezzamento dei nuovi fattori, solo come una conseguenza della riforma luterana: il paradigma dei tempi moder-

ni, di quel secolo propriamente “Moderno” che per gli storici in genere incomincia col XVII secolo, con la nuova filosofia (Cartesio e gli esiti), con le nuove scienze naturali (sintomatico per l'altrimenti ereditato cambiamento di paradigma è il caso Galilei), con la tecnologia e l'industrializzazione ad esse ben presto seguita e, infine, con la secolarizzazione dello stato e della politica che già si delinea nel XVII secolo.

Un rinnovato epocale cambiamento di paradigma dunque, di cui il XVIII secolo, con l'ottimistico-progressista “Siccle des lumieres”, è pienamente imbevuto: la parola chiave “Parola di Dio” viene ora chiaramente sostituita da quella della “ragione”; invece della religione come confessione esclusiva, la tolleranza di tutte le confessioni, persino religioni; invece della Riforma il grido per ogni dove di Illuminismo; ed è stato questo illuminismo che ora ha condotto anche ai grandi rivolgimenti politici: alla rivoluzione americana e francese come anche alle loro dichiarazioni dei diritti degli uomini.

Il mondo moderno – nuova filosofia e scienze naturali, tecnologia, industria e democrazia – in modo completamente diverso da quello medioevale, è sorto senza Roma e contro Roma, e fino ad oggi gli stati “cattolici” del Sud Europa e del Sud America devono pagare per la loro arretratezza sociale. A Roma ci si è totalmente concentrati sulla difensiva e sulla conservazione del potere (Stato della chiesa, magistero, primato, infallibilità, condanna dei diritti dell'uomo, del liberalismo e del comunismo, ma condanna anche della esegesi storico-critica e di ogni nuova interpretazione teologica). All'Antiprotestantesimo si è associato l'Antimodernismo, al

Concilio di Trento il Vaticano I, all'antico diritto ecclesiastico il rigido nuovo Codex juris canonici, al papalismo il marianesimo.

In opposizione alla tradizione ecclesiale i papi definiscono ora dogmi senza essere costretti da nessuna eresia: quattro “dogmi di lusso” vaticani (J. E. Newman), due sul papa (1870), due su Maria (1854, 1950).

Che il paradigma medioevale controriformatore-romano-cattolico, nonostante tutto giacesse in crisi lo mostrò in seguito non solo la perdita dello Stato della Chiesa, ma anche le numerose condanne di teologi tedeschi, francesi, americani e italiani e il giuramento antimodernista, che aveva stretto in una morsa, con i papi-Pio e all'inizio del nostro secolo, l'intero clero cattolico, fino al divieto dei preti operai e alla rimozione dei più rappresentativi teologi francesi sotto Pio XII negli anni cinquanta. Teologi che, poi, a parte Teilhard de Chardin già morto, vennero nominati periti conciliari da Giovanni XXIII.

Compimento cattolico del paradigma della riforma (IV) e moderno (V)

Certo, soltanto Giovanni XXIII (1953-1963) e il Concilio Vaticano II (1962-1965) hanno portato alla svolta: dall'antiatteggiamento all'apertura, all'aggiornamento”, al “dialogo”, all'“ecumenismo”. Il Concilio si era trovato con ciò di fronte all'immane compito di introdurre e portare a compimento, il più ampiamen-

te possibile, per la Chiesa cattolica due cambiamenti di paradigma in una sola volta. Cosa che è riuscita soltanto parzialmente.

Ma nonostante ogni compromesso fatale, si è giunti – contro l’opposizione della curia romana – in primo luogo ad un compimento del cambiamento di paradigma della riforma: rivalutazione della Bibbia e ammissione della lingua volgare e del calice ai laici nella liturgia, attiva partecipazione della comunità, rivalutazione dei laici come popolo di Dio (tramite consigli diocesani e parrocchiali). Vincolo del papa alla collegialità dei vescovi, seria presa in considerazione delle chiese locali e nazionali (conferenze episcopali).

E, in secondo luogo, si è giunti – di nuovo contro tenaci resistenze curiali – ad un compimento del cambiamento di paradigma dei tempi moderni-illuministi: riconoscimento dei diritti umani e soprattutto della libertà di religione e di coscienza, prima a lungo condannata, affermazione dell’altrettanto condannato ecumenismo, un nuovo rapporto riguardo agli Ebrei, all’Islamismo e al resto delle religioni mondiali e, infine, un mutato atteggiamento della chiesa nei confronti della scienza, dell’ateismo e in generale del moderno, del mondo secolarizzato (abolizione del giuramento antimodernista e dell’Indice dei libri proibiti, che comprendeva quasi tutti i più grossi nomi dell’epoca moderna da Cartesio a Galilei fino a Unamuno e Jean-Paul Sartre). Dallo schizzo fin qui esposto è di certo diventato chiaro: nel nostro secolo abbiamo a che fare con la concorrenza, persino a volte col dibattito, portatore di conflitti, non solo con divergenti teologi e teologie, ma divergenti paradigmi, un dibattito che

anche nella chiesa e nella teologia protestante si ripercuote nella forma di una disputa tra fondamentalisti (pietisti) e liberali di ogni colore. E poiché qui si tratta ovunque di paradigmi di lunga maturazione e che influenzano tutto, il dibattito è tra cosiddetti “progressisti” e “conservatori”, nelle nostre chiese spesso così duro, così apparentemente inconciliabile. Come ci sono ortodossi greci e russi, che dal IV/V secolo non hanno da un punto di vista teologico imparato nulla di nuovo, così ci sono anche cattolici che vivono nel medioevo o nella controriforma, oppure protestanti che comprendono la Bibbia come nel XVI/XVII secolo. Ma la questione centrale per la valutazione del presente e del futuro della Chiesa cattolica e della cristianità è diventata chiara: si sta avviando la Chiesa cattolica insieme alle altre chiese sulla strada del rinnovamento, dell’intesa ecumenica e dell’“aggiornamento”, nello spirito di Giovanni XXIII e del Concilio Vaticano II? O essa si lascia, nella sua interna costituzione, nella sua teologia e nel diritto canonico, di nuovo costringere indietro nel paradigma preconciliare-medioevale, secondo l’ideale di un paese quale la Polonia che non è passata né attraverso il cambiamento del paradigma Riforma né attraverso l’Illuminismo? Di “apertura”, “aggiornamento”, persino “dialogo” a Roma proprio non si parla. Da un punto di vista ecumenico questa strada significa – com’è diventato lentamente chiaro a tutti – il silenzio assoluto, ossia la riduzione dell’ecumenismo a vuote protestazioni ed abbracci. Test tipico per l’esito di questa grande disputa dovrebbe a mio avviso essere il problema della donna, sul quale attualmente, a Roma, viene ampiamente

dispiegata una offensiva intraecclesiale contro l'emancipazione della donna in particolare in America, che colpisce le donne sposate come anche le suore: con disposizioni personali dei vescovi basate su di una morale matrimoniale superata (regolazione delle nascite, ecc.), con l'inquisizione di intere congregazioni di suore e di centri di formazione, con una campagna contro l'ordinazione delle donne e il divieto di ministri di sesso femminile. Così dovrebbero le donne, perlomeno nella chiesa, essere ricondotte di nuovo al paradigma preconciliare, medioevale. Una disputa, che alla fine condurrà o ad un mutamento della posizione della chiesa o ad un (già massicciamente cominciato) esodo delle donne (dopo quello degli intellettuali e dei lavoratori!) dalla Chiesa. Ma la disputa non è ancora decisa, e, come vedete, da entrambe le parti ci sono molte forze in gioco. Un proseguimento del rinnovamento conciliare appare tanto più urgente in quanto il mondo non solo l'ha ammesso tacitamente, ma si inoltra sulla strada di un futuro ampiamente ignoto.

Il cambiamento dal paradigma moderno-illuministico (V) a quello post-moderno contemporaneo (VI)

Se non sbaglio, ci troviamo tutti quanti nel mezzo di un nuovo cambiamento di paradigma, dal paradigma dei tempi moderni illuministico-moderno ad un paradigma post-moderno (co-

munque lo si voglia denominare e descrivere), dove l'uomo e la società, il mondo e Dio vengono visti di nuovo in una affatto altra "intera costellazione di credenze, valori e procedimenti" (=paradigma) e alla religione viene offerta una nuova chance. Poiché è diventata evidente, da una parte, la crisi dell'invecchiato paradigma "illuministico-moderno" e, d'altra parte, a grandi tratti, sono riconoscibili già alcuni tratti di un nuovo paradigma post-moderno.

Una nuova intera costellazione si annuncia già nel mutato contesto esterno politico mondiale: soltanto ora noi realizziamo interamente quale significato generale di cambiamento radicale e crollo hanno avuto le due guerre mondiali.

Da un punto di vista di politica mondiale, la vecchia costellazione, cioè il dominio mondiale delle potenze europee, è stato scosso con la prima guerra mondiale ed infine, sostituito dal dominio delle due nuove super-potenze Stati Uniti e Unione Sovietica, le quali però – in misura crescente in una situazione critica – non possono più imporre illimitatamente la loro volontà persino nella propria sfera d'influenza. Una nuova costellazione politico-mondiale, post-moderna, post-colonialistica, post-imperialistica si delinea. E con essa un mondo policentrico (già adesso il terzo ed il quarto mondo sono tanto importanti quanto il primo ed il secondo), attraverso le moderne tecnologie di comunicazione racchiuso in una rete sempre più stretta. In cui le guerre (come già ora in Europa), dopo tante crudeli esperienze, vengono riconosciute forse in misura crescente come insensate, inumane imprese.

Evidente, comunque, è anche la crisi interna del paradigma dell'epoca moderna: Il dominio mondiale di quelle potenze culturali, che determinano il paradigma dell'epoca moderna, viene da tutti i lati possibili posto in questione. Gli uomini si sentono oggi minacciati meno che liberati da quelle che si possono definire le "potenze" dell'epoca moderna:

- da una grande tecnologia e tecnocrazia che domina gli uomini invece di servirli;
- da una industria che distrugge l'ambiente naturale;
- da una democrazia di diritto, puramente formale che trascura la giustizia sociale.

Ma sullo sfondo di questa crisi non si delinea anche un nuovo paradigma?

Se noi parliamo di paradigma post-moderno, non pensiamo con ciò, ovviamente, ad alcuno sguardo retrospettivo e romantico nel medioevo, se si parla di "post-illuminismo", nessun annullamento dell'illuminismo e di tutte le sue conquiste politiche e morali. No, ciò che è legato alla parola programmatica di illuminismo deve essere portato a compimento tramite un illuminato illuminismo che si spinge oltre le proprie capacità ed i propri limiti. Un illuminismo che non ignori la religione, o la sopprima, o reprima, ma che in ambito nuovo la integri criticamente.

Queste, dunque, potrebbero essere le dimensioni di un paradigma post-illuministico: scienza, certo, ma una scienza resa eticamente responsabile, una tecnologia che serva all'umanità del-

l'uomo, una industria umanizzata, una vera democrazia sociale che realizzi libertà e giustizia.

Altre dimensioni di un paradigma post-moderno è possibile che si delineino in quei movimenti alternativi ("altrimenti-nati"), che sono emersi dalla crisi sociale e godono di simpatie che vanno oltre i confini delle rispettive organizzazioni. Nessuno si vorrà identificare con tutti i loro singoli scopi e metodi, esponenti e raggruppamenti. Ma ogni attento osservatore di ciò che accade nel tempo riconoscerà, se è onesto con se stesso, che questi movimenti negli ultimi decenni gli hanno aperto gli occhi su parecchie cose. E qui non si dovrebbe guardare ad espressioni e sviluppi estremi, ma all'essenziale. Allora si possono forse già ben riconoscere certe dimensioni complementari di una nuova costellazione: un nuovo atteggiamento non solo riguardo la scienza, la tecnologia, l'industria e la democrazia, ma – cosa che è ad essa connessa – anche un nuovo atteggiamento riguardo alle razze e alle classi sociali, al sesso e alla natura e forse anche alla religione. In concreto:

- un nuovo atteggiamento, nei confronti di coloro che nella democrazia moderna vengono trascurati o svantaggiati e poi anche riguardo la povertà, la fame e l'ingiustizia, si annuncia nei movimenti nordamericani per i diritti civili e nei movimenti africani e latinoamericani di liberazione;
- una nuova determinazione del ruolo del sesso, di fronte alla dominanza maschile, nel movimento femminista;
- un nuovo atteggiamento, riguardo alla natura, di fronte ai li-

miti del progresso e della distruzione delle basi naturali della nostra vita, nel movimento per la tutela dell'ambiente;

- un nuovo atteggiamento, verso una politica estera che condanna l'uso della guerra come strumento per la politica, nel movimento per la pace;
- un nuovo atteggiamento, infine, riguardo le realtà ultime, nei molto diversi movimenti religiosi -cristiani e non cristiani.

Il futuro della cristianità

Di cosa si ha bisogno? È mia convinzione che parole ecumeniche se ne sono scambiate a sufficienza, gesti ecumenici ne sono stati scambiati abbastanza, la cosa di cui abbiamo bisogno sono concreti fatti ecumenici!

Dobbiamo passare da un ecumenismo verbale ad un ecumenismo reale sulla linea del Vaticano II.

Dunque non di, sempre di nuovo, rinnovate commissioni ecumeniche, bensì di azioni ecumeniche. Non di un ecumenico turismo dei dignitari ecclesiastici, ma di una ecumenica integrazione della comunione ecclesiale. A livello di comunità avviene molto: oggi dipende ampiamente dal parroco e dal consiglio parrocchiale il tipo di collaborazione su: servizi liturgici ecumenici, scambi di pulpiti e insegnamento ecumenico della religione.

A dire il vero, il lavoro nelle comunità viene molto impedito dal fatto che dalla chiesa, dall'alto, non è da aspettarsi alcun aiuto:

sotto questo pontificato non c'è stato, nonostante tutte le belle parole e gesti, alcun fatto ecumenico concreto!

Al contrario: si frena, impedisce, condanna (ARCIC, Opus Dei).

Ma ciò non può proibirci l'interrogativo: cosa potrebbe esser fatto? Cosa potrebbe fare un Giovanni XXIV, che si decidesse ad altrettanti passi arditi come quelli di Giovanni XXIII?

Una intesa con le chiese ortodosse orientali

Una intesa con le antiche chiese orientali è possibile solo se si prendono sul serio in considerazione quei due problemi che finora da nessun concilio dell'intera cristianità sono stati discussi e che comunque sono essenzialmente responsabili per la di visione tra Occidente ed Oriente:

- a. Il primato di giurisdizione papale (definito soltanto nel 1870).
È inaccettabile un centralismo papale, che contro la tradizione dell'antica chiesa vorrebbe governare ed insegnare in ogni occasione interna delle chiese apostoliche orientali.
Discutibile invece sarebbe un primato pastorale del papa (nello spirito di Giovanni XXIII) che fosse più di un primato di giurisdizione e un primato d'onore: il vescovo di Roma inteso nel senso dell'antica tradizione romana, come un ispiratore, co-mediatore e coordinatore nell'ecumene.
- b. L'infallibilità papale (definita anch'essa nel 1870).

Per le chiese orientali sono inaccettabili le sentenze del Papa, le quali col richiamo alla Sacra Scrittura non possono a priori essere false e così vengono sottratte alla critica della chiesa.

Discutibile sarebbe un papa al servizio della verità nella chiesa (di nuovo nello spirito di Giovanni XXIII): di una chiesa mantenuta nella verità nonostante ogni errore.

Con la regolamentazione di questi problemi si ritornerebbe all'antica koinonia, communio tra le chiese. E nello stesso tempo verrebbe ad essere sgomberata anche la difficoltà principale per un'intesa con:

1. le chiese anglicane, come è stato esposto nell'accordo cattolico-anglicano nell'ARCIC,
2. con le chiese protestanti, per le quali allora il papato – anche secondo l'onesto Paolo VI, il più grande impedimento sulla strada dell'unità – nello spirito dell'Evangelo verrebbe riformato.

Una intesa con le chiese della Riforma

La teologia ha preparato una strada che oggi non può più essere trascurata. Oggi non si ha più bisogno di dibattere le dottrine controversiste del XVI secolo: le dottrine relative alla Scrittura e alla Tradizione, la giustificazione soltanto attraverso la fede, la chiesa come comunione dei credenti, i sacramenti come

segni visibili dell'annuncio. Non è necessario più che essi siano occasione di separazione per le chiese.

Ci sono tuttavia numerosi documenti unitari da parte di commissioni ufficiali relativamente anche:

- a. alla comprensione dell'eucaristia;
- b. alla comprensione del magistero.

Perciò da queste commissioni è stato raccomandato:

- a. reciproco riconoscimento dei magisteri ecclesiastici;
- b. reciproco riconoscimento della cena pasquale o delle celebrazioni eucaristiche.

Ciò avrebbe conseguente concrete. Equivarrebbe:

- a. alla abolizione della scomunica a livello locale, cosa che avrebbe importanza non solo – ma particolarmente – per le persone che vivono in una situazione confessionale di matrimonio misto;
- b. non semplicemente ad una vita in comune delle comunità ecclesiali e delle loro organizzazioni, ma anche ad una crescente integrazione, in cui le rigide confessioni europee si conformerebbero di più a quella anglicana, come in America dove le denominazioni si distinguono l'una dall'altra ma tuttavia non si escludono reciprocamente;
- c. Tutto questo offrirebbe una base per altri fatti concreti nel senso di una intesa:
 1. abolizione degli impedimenti matrimoniali relativi alla diversità delle confessioni;

2. servizi liturgici ecumenici anche nelle domeniche;
3. insegnamento ecumenico della religione per i nostri bambini;
4. costruzione comune di nuove chiese e centri;
5. integrazione della facoltà teologiche.

Tutte queste riforme intraecclesiali avrebbero ripercussioni anche per il rapportarsi del magistero rispetto ai singoli teologi, specialmente rispetto ai teologi della liberazione. E sotto l'impressione degli attuali provvedimenti disciplinari contro i teologi della liberazione mi si permetta di dire in merito anche quanto segue di basilare: lo spesso emanato divieto di parlare e di scrivere per il teologo brasiliano Leonardo Boff sconfessa non solo la teologia della liberazione, ma tutti i cardinali e vescovi progressisti, preti e comunità di base in Latinoamerica. Essi, non sono tutti marxisti o comunisti, ma cattolici fedeli che si impegnano energicamente in modo pacifico e secondo lo spirito cristiano, per le masse sudamericane che vivono in una indescrivibile miseria. Ma questa "penitenza del tacere" è un ulteriore segno dell'autoritaria, preconciiliare politica di restaurazione sotto papa Wojtyła e il cardinale Ratzinger. Il Vaticano è incapace di far propri i giustificati desiderata del popolo della chiesa, di cui Boff è la voce, e di prendere sul serio i positivi impulsi cristiani della teologia della liberazione. La conseguenza: la teologia cattolica è ora di nuovo minacciata dalla pace dei cimiteri come sotto Pio XII, il quale ha messo a tacere gli allora migliori teologi della

chiesa cattolica come Henri de Lubac e Karl Rahner. Teologi che poi Giovanni XXIII ha nominato teologi conciliari. Comunque una cosa è certa: la voce di Boff come anche quella di altri teologi critici in ogni continente non è da mettere a tacere, poiché essa viene già ascoltata e compresa da milioni di cristiani cattolici, evangelici ed ortodossi. Vescovi e teologi, preti e laici in ogni parte del mondo dovrebbero stare insieme al fine di difendere la libertà cristiana nuovamente minacciata nella chiesa cattolica dalla nuova ondata di una inquisizione modernizzata.

Il futuro delle religioni mondiali

4,2 miliardi di uomini vivono su questa terra (nel 1987). Di loro 1,4 miliardi sono nominalmente cristiani: esattamente un terzo della popolazione mondiale.

Di fronte a loro stanno 723 milioni di mussulmani, 583 milioni di induisti e 274 milioni di buddisti. Già queste cifre, calcolate con una faticosa ricerca durata vari anni dallo staff della World Christian Encyclopaedia (Oxford 1982), mostrano l'enorme importanza della questione che qui è in gioco.

Nessun cristiano può evitare, oggi, la questione dell'atteggiamento da assumere rispetto alle altre religioni. Essa diventa sempre più pressante, dopo che non solo il nostro orizzonte religioso geografico (con l'epoca delle scoperte) ma anche il no-

stro orizzonte storico religioso (con la moderna storia delle religioni) si è enormemente ampliato, dopo che, in un mondo cresciuto insieme, gli antichi confini religiosi si sono sempre di più mischiati e credenti di altre religioni in gran numero si trovano nel nostro paese, nella nostra città, fabbrica, scuola, persino spesso nella stessa strada.

Il dialogo interreligioso è oggi più urgente che mai. Le nostre conoscenze riguardo le altre religioni, però, sono in genere inversamente proporzionali rispetto a questa urgenza. Se noi confrontiamo il dialogo interreligioso (tra le religioni mondiali) col dialogo interconfessionale (tra le confessioni cristiane), dovremo dire questo: oggi ci troviamo riguardo al dialogo interreligioso quasi al punto in cui 50 anni fa ci trovavamo forse nel dialogo interconfessionale.

E comunque, dopo un periodo di guerra fredda e calda e, dopo un periodo di coesistenza più arbitraria che pacifica, dovremo oggi esser all'inizio di una quarta, nuova, epoca della proesistenza: nonostante ogni evidente ostacolo e difficoltà sembriamo trovarci, per la prima volta nella storia del mondo, davanti al lento crescere di una globale coscienza ecumenica e all'inizio di un serio dialogo tra rappresentanti esperti e rappresentanti delle religioni mondiali su vasta scala. È possibile che ciò sia una delle più importanti apparizioni del XX secolo, che soltanto nel XXI secolo avrà le sue ripercussioni – nel caso l'umanità le viva. Futuro, dunque, per l'ecumene, oggi meno che mai stretto, ristretto, inteso in modo ecclesiocentrico, non limitato alla comunione delle chiese cristiane; esso deve includere la comunione

delle grandi religioni. Certo, l'ecumene deve, oggi più che mai, esser compreso nell'originario significato del termine: ecumene significa l'intero "globo terrestre abitato", significa, considerato da un punto di vista del tutto realistico, questa abitata, e che diventa in misura crescente inabitabile, terra. Significa, dunque, questa comunione degli uomini e dei popoli in generale; che nella sua coesistenza e nella sua pace viene così variamente messa in pericolo e minacciata. E nulla rende la connessione di queste tre dimensioni della teologia ecumenica più evidente della così pressante questione della pace mondiale. Proprio una teologia ecumenica è oggi spinta a riflettere in modo nuovo questa connessione, e questo, non in ultimo, riguardo al fatto che la storia delle chiese e delle religioni è stata largamente una istigazione alla discordia – fin nel nostro presente (a cominciare dal Vietnam, per poi passare all'India e al Pakistan, Iran e Iraq, fino al Vicino Oriente e, infine, all'Irlanda del Nord).

Con quale atteggiamento deve esser condotto questo dialogo interreligioso?

Fortunatamente, la chiesa cattolica ha, col Vaticano II, rinunciato al tradizionale e assolutistico punto di vista. La teologia è oggi spinta ad afferrare questo impulso ed a cercare un responsabile e cristiano punto di vista al di là dell'assolutismo e di un indiscriminato pluralismo.

Ciò significa: i confini tra il vero ed il falso scorrono oggi, anche dopo una autocritica comprensione cristiana, non più semplicemente tra il Cristianesimo e le altre religioni, ma, perlomeno in parte, all'interno della rispettiva religione.

Nulla di ciò che è valido nelle altre religioni dovrebbe esser negato, e anche nulla di ciò che è privo di validità dovrebbe esser acriticamente accettato. In merito, mi sembra che dovrebbe esser possibile un consenso tra i rappresentanti delle diverse religioni. E tutto questo nella coscienza che noi tutti ci troviamo sulla strada verso la verità e che a tal fine abbiamo bisogno di un dialogo con un reciproco dare e prendere, in cui le più profonde intenzioni delle religioni si possono adempiere: un dialogo critico in cui anche le altre religioni vengono stimolate a non giustificare semplicemente tutto, ma a dire il loro meglio e ciò che loro hanno di più profondo: in reciproca responsabilità.

Certo, informazioni scambievoli, discussioni scambievoli, trasformazione scambievole: questa dovrebbe oggi esser la strada verso una intesa che non vuole creare alcuna religione unitaria, ma che voglia rendere efficace una genuina pacificazione tra le religioni per il bene dell'intera umanità.

Esistono fondate speranze riguardo un ecumene tra le nazioni: in maniera ecumenicamente più estesa la religione potrà in proposito prendere sul serio in modo del tutto nuovo la sua responsabilità morale per l'esterna pacificazione della terra e nello stesso tempo per la rimozione di ingiuste strutture sociali e politiche e l'abitabilità della creazione nel contesto di un ambiente degno di vita.

Una comunione ecumenica, dunque, tra i popoli, vere "Nazioni Unite"! Ma persino ciò non è da intendere in senso cattivo: non deve esserci più non solo nessun onnipotente governo o dit-

tatura mondiale, ma anche nessun dominio in nome di una religione, nessuna costrizione antica o nuova, fisica e spirituale all'insegna di un giuridismo, di un dogmatismo e di una morale, nessun uso della forza da parte di preti e bonzi, ayatholla e guru. Al contrario deve essere una religione, le cui più profonde intenzioni umanitarie, la salvezza dell'uomo intero e di tutti gli uomini, deve essere riconosciuta dagli uomini stessi e realizzata. Una religione che renda possibile superare il diffuso "cinesimo" dell'epoca moderna: per opporsi all'illimitato soggettivistico orientamento di valori e allo stile di vita edonistico-materialistico; per fondare e promuovere un consenso riguardo ai valori fondamentali, ai diritti fondamentali e agli atteggiamenti di fondo; per opporsi alla distruzione e alla forza brutale; per smorzare le frustrazioni col crollare delle speranze; per aiutare l'uomo alla ricerca della sua identità con se stesso e alla riconciliazione con la sua propria finitezza.

Questo è, dunque, l'orizzonte di speranza, sullo sfondo del quale vorrei esporre alcune linee direttrici di una teologia cristiana che lotta per la pace tra le religioni. In ogni disputa di paradigmi, notoriamente sempre di più invecchiati e superati, ai cristiani tocca soltanto una cosa: essere più che mai cristiani nell'epoca del postmoderno; ciò a motivo di un misurato, un radiale, vero e umano esser uomini.

Le commissioni di studio

Scandicci (Firenze)

2 maggio 1987

Laicità nella cultura e nelle organizzazioni della sinistra

Commissione prima

Piste per il dibattito

Proposte da Giulio Girardi

Contrasto cristianesimo-laicità?

La problematica che intendiamo affrontare non riguarda genericamente la laicità nella cultura e nella politica di sinistra, ma specificamente il contributo che a questo tema può recare l'esperienza cristiana. Impostazione a prima vista paradossale: quale contributo, viene fatto di domandarsi, può recare in tema di laicità una esperienza che per definizione è "religiosa"?

Su questa base, infatti, molti vedono come costitutivo dell'esperienza cristiana il rifiuto di una visione laica della cultura, della, politica, della società; e, in positivo, la rivendicazione di una cultura, di una politica, di una società cristiane.

Cristianesimo significa per essi progetto di cristianità. Molti ele-

menti inducono a pensare che questo sia, nella sostanza, il progetto dell'attuale pontificato, e il fondamento della sua lotta ad oltranza contro le "ideologie", particolarmente la marxista. Ecco quindi il primo ordine di problemi da affrontare: è valida questa contrapposizione tra ispirazione cristiana e laicità dell'impegno politico?

Certo, per tutta una generazione cristiana, il problema è da tempo risolto. L'Assunzione della laicità dell'impegno politico, stimolata anche, per quanto riguarda i cattolici, dal clima conciliare, è stata per essi una delle discriminanti. Con la conseguente rimessa in questione della "politica cristiana", della "dottrina sociale cristiana", e della Democrazia cristiana. Anche perchè dalla storia ci risultava che la specificità cristiana in politica, con tutte le sue implicazioni ha agito troppo spesso per difendere l'ordine costituito; l'unità politica dei credenti è stata troppo spesso invocata per rompere l'unità dei lavoratori.

Quale laicità difendiamo e quale respingiamo?

Ma assumere la laicità della politica significa forse per i cristiani rinunciare a qualsiasi incidenza sulla politica a partire dall'esperienza e dalla tradizione cristiana?

Significa riconoscere come definitivo il dualismo tra fede e politica? Spesso i cristiani nella sinistra lo hanno pensato. Per essi era già una grande conquista l'aver superato gli "storici steccati" rivendicando il loro posto nella sinistra, a parità di doveri e

di diritti con gli altri militanti. Tuttavia la militanza dei credenti nella sinistra non fu esente da frustrazioni di varia indole, (a parte quelle legate alla sconfitta del movimento...). Alcune furono appunto provocate dalla povertà dei contenuti che rivelava la concezione della laicità prevalente nella sinistra. Troppo spesso, infatti, laicità significa concretamente visione "pragmatica", "possibilista", "realistica", "scientifica", "moderata", della politica. Significa superamento del marxismo, dei progetti di socialismo, o comunque di alternativa globale, dell'anticapitalismo e dell'antimperialismo, delle prospettive di cultura alternativa, di lotta di classe, di rivoluzione, ecc. Insieme con i "miti" vengono spesso liquidate le ragioni di lottare e di sperare.

Così abbiamo compreso che il concetto di "laicità" fosse molto meno semplice di quanto inizialmente, nel fervore della "scoperta", avevamo potuto pensare. Abbiamo compreso che questo termine non fosse né univoco né neutrale. Che se il concetto di "specificità cristiana" veniva spesso utilizzato in senso conservatore, poteva esserlo anche il concetto di laicità; che se esisteva un integralismo cristiano, poteva anche esistere un integralismo laico.

Di qui, per noi, una nuova esigenza di chiarezza. Nel momento in cui ci schieriamo contro l'integralismo cristiano per la laicità della politica, diventa urgente precisare quale laicità difendiamo, e quale rifiutiamo; di precisare cioè quali siano i contenuti ideali della nostra laicità, e quale il suo segno di classe: di rendere più espliciti i rapporti tra la concezione della laicità e la questione morale in politica; di affrontare – in una parola – in riferimento al problema della laicità quello della rifondazione della politica.

Ispirazione cristiana e laicità della politica

Qui si pone un problema ulteriore. In questa discussione più approfondita sulla laicità i suoi contenuti ideali, il suo segno di classe, il suo rapporto con la questione morale e con la rifondazione della politica possiamo dare qualche contributo anche come credenti? È implicata nella identità cristiana una dimensione di laicità? Una certa concezione della laicità? E, in caso affermativo come riteniamo di poterla formulare? È il caso di valorizzare qui, in termini concreti, storici, i contributi che ci verranno dalla introduzione biblico-teologica. Di approfondire in particolare la laicità del comandamento evangelico dell'amore e dell'opzione per i poveri in cui esso s'incarna.

Se questo fosse effettivamente, come ritengono molti cristiani e molti teologi, il costitutivo dell'identità cristiana, ne scaturirebbero molte conseguenze in rapporto al tema che ci preoccupa. Ciò significherebbe, per esempio, che l'identità cristiana – in senso evangelico – non è “essenzialmente religiosa” ma laica. Significherebbe anche che la “ispirazione cristiana” può costituire per il credente un'istanza critica nei confronti delle varie concezioni della laicità presenti nelle organizzazioni politiche della sinistra. Ma significherebbe anche che a partire da questo nucleo è possibile formulare nei confronti di una politica laica, delle esigenze positive e dinamizzanti che non sono formulate espressamente nel Vangelo, ma che emergono nella coscienza dei credenti, quando essi rileggono il Vangelo nel frastuono della civiltà moderna e nel vivo della sua crisi. È quindi

possibile ipotizzare per la nostra discussione – a titolo di esempio – questa successione di interrogativi:

1. Possiamo considerare acquisito tra i cristiani il riconoscimento della laicità della politica?
2. Quali sono le concezioni della laicità che incontriamo nell'ambito della sinistra, e delle sue organizzazioni?
3. È legittimo valutare e criticare queste concezioni anche alla luce della ispirazione cristiana?
4. Riflettendo sul ventennio trascorso di militanza cristiana come valutiamo il contributo qualitativo recato dai cristiani alle organizzazioni ed alla cultura della sinistra particolarmente in tema di laicità?
5. È possibile, a partire dalla ispirazione cristiana, fornire delle indicazioni positive sul contenuto della laicità in politica, sul suo rapporto con la morale sul suo segno di classe? È possibile nella dinamica di questo dibattito fornire un contributo alla rifondazione della politica? Come anche sui grandi temi in cui si articola il discorso politico: progetto di società alternativa, concezione della pace, internazionalismo, cultura alternativa, formazione dei nuovi soggetti sociali, costruzione della nuova Europa, etc.?

NB. Per uno sviluppo più ampio di questa problematica mi permetto di rinviare a “G. Girardi, La tunica lacerata. L'identità cristiana oggi tra liberazione e restaurazione”, Roma Borla, 1986; in particolare al capitolo “Ispirazione cristiana e scelte storiche” pagg. 329-369.

Verbale dei lavori della commissione prima

Dopo un confronto intenso e molto spesso appassionato, è emerso con grande chiarezza che la ricerca di laicità, a livello di prassi e di riflessione, è fortemente presente nelle comunità di base.

Anzi, costituisce una tensione che anima la vita dei singoli e delle comunità, gli uni e le altre chiamati a misurarsi con un contesto nel quale pullulano vecchie e nuove forme di sacralità. In presenza di un'esperienza così intensamente vissuta ed in pieno svolgimento, aliena per altro dal cercare rifugi rassicuranti o approdi, ancorché provvisori, era nelle cose che un dibattito sul tema della laicità nella cultura e nelle organizzazioni della sinistra poneva molti più problemi di quanti se ne potesse approfondire per trarne un quadro di argomenti e di punti di vista definiti. Si è giunti alla individuazione di una molteplicità di temi, per ciascuno dei quali, in virtù della pluralità di esperienze e di vedute manifestatesi, sono emersi stimoli e suggestioni molteplici e diversificati, qualche volta contraddittori, che la commissione ripropone alle comunità, quali piste lungo cui proseguire la ricerca.

Numerosi sono stati i contributi volti a tentare un chiarimento di fondo dei concetti di sacro e di laico. Quanto al sacro, vi è chi ritiene che sia distinguibile un "sacro positivo" da un "sacro negativo", un sacro che genera e maschera violenza, funzionale al potere ed al suo esercizio, da un sacro che invece difende dalla violenza ed è funzionale alla sopravvivenza dei singoli e della società.

Un sacro – secondo questa accezione – che a livello esistenziale costituisce uno spazio privato e personale, impenetrabile, punto di congiunzione dell'esperienza storica, temporale e trascendente della persona o, come è stato detto, spazio d'incontro della dimensione orizzontale e di quella verticale dell'uomo.

Vi è chi ritiene invece che ogni sacralizzazione, qualunque ne sia l'oggetto, releghi in un'area inaccessibile alla maggioranza delle persone spazi di esperienza, la cui gestione viene così necessariamente delegata a pochi iniziati, i quali si costituiscono in casta, detentrici di uno specifico potere.

La connessione tra sacro e potere è stata più volte sottolineata da diversi punti di vista, come è stata rimarcata la connessione tra istituzioni, potere e sacro. Da alcune compagne, a questo proposito, è stata rilevata la connessione tra maschio e potere, riconducendo quindi la concezione del sacro al maschilismo ed alla sua cultura. Ancora dalle donne è stato rilevato come veicolo della sacralizzazione e quindi dell'alienazione delle persone sia la "identità cristiana", la quale sacralizza i singoli stati, i singoli ruoli della persona: nel caso delle donne si è sacre in quanto vergini, poi in quanto mogli, dopo in quanto madri. Sotto l'identità cristiana, l'identità dell'individuo, inteso come ente indivisibile ed inseparabile da sé, viene frantumata e la persona scissa nei diversi ruoli che di volta in volta assume in riferimento ad altri da sé.

Si è osservato, però, da parte degli uomini, che questo processo non riguarda le donne soltanto: la sacralizzazione dei corpi, delle funzioni e dei ruoli ha sempre coinvolto anche i maschi.

Circa il concetto di laicità, è stato rilevato come esso nei paesi anglosassoni sia scaturito da una lettura “diversa” della Bibbia, mentre nei paesi cattolici, in particolare in Italia, si sia sviluppato in contrapposizione con i concetti di sacro e di clericale.

Nella prima accezione il concetto di laicità non esclude il sacro: nella seconda sì. In realtà l'antinomia non è tra cristianesimo e laicità, bensì tra cristianesimo e sacralità, essendo l'annuncio evangelico intrinsecamente laico. Ma come il concetto di sacro, anche quello di laico non è esente da ambiguità rischiose quando non funeste.

Anche la laicità può essere intesa come un “Assoluto” e divenire essa stessa oggetto di sacralizzazione. Oppure può consistere, come in talune esperienze correnti, nella sostituzione a livello politico delle grandi tensioni ideali con un pragmatismo che trova la propria legittimazione nel raggiungimento degli obiettivi e dei risultati che ci si è prefissati o, addirittura in quelli che comunque si riesce di caso in caso a conseguire. In un mondo dominato da padroni, anche la laicità ha i suoi, anch'essa. In non pochi casi, è oggetto del diritto di proprietà esercitato da coloro che, in guisa di sacerdoti definiscono dogmi e celebranti, rilasciando attestati di ortodossia laica o comminando scomuniche: cioè assoggettando le persone al dominio della propria visione e della propria funzione carismatica.

Ma laicità può anche essere gusto delle diversità, valorizzazione delle differenze, osmosi delle esperienze difformi, fondazione di una morale né assoluta né oggettiva, ma relazionale, che scaturisca dal contesto delle relazioni interpersonali e delle con-

dizioni concrete, una morale che abbia come elemento discriminante e criterio di giudizio soltanto la persona umana, le sue esigenze di liberazione e di autonomia. Ciò che libera l'uomo, ciò che lo rende autonomo è morale. Ciò che lo opprime, ciò che lo sottomette non lo è.

Laicità è una concezione che autonomizza la persona da ogni potere.

Sotto questo profilo la morte di Gesù si presenta come un grande contributo all'autonomia delle donne e degli uomini, perché, sulla croce il Cristo è morto in totale autonomia da Dio.

La laicità può essere quindi il fattore di rifondazione della eticità della politica, conferendole gli obbiettivi che le dovrebbero essere propri: la libertà e l'autonomia delle persone da ogni sorta di potere. In tale prospettiva andrebbero recuperate e riutilizzate, opponendosi al processo che le marginalizza, le categorie logiche del marxismo, la sua terminologia e le sue prospettive, nella consapevolezza che la liberazione della persona e la sua autonomia passano, per quel che concerne il livello dello “stato”, anche per l'autonomia del potere politico da quello economico, e, per ciò che concerne il piano della “Chiesa”, per il distacco della teologia dalla visione sacrale della proprietà.

A proposito dei concetti di sacro, di laico e di etica, è stato rilevato, più volte e con diverse angolazioni, che si tratta di concetti che vanno storicizzati, interpretandoli in rapporto alle diverse situazioni storiche. È da queste che in quanto cristiani dobbiamo sentirci interpellati, consci della provvisorietà di ogni paradigma. Nella contingenza attuale, ad esempio, la nostra laicità

di cristiani deve portarci a confrontarci con i problemi posti dal pentitismo e dalla dissociazione non sulla base di canoni assoluti, ma in relazione alla specificità dei vari contesti.

Ancora nel quadro della storicizzazione dei concetti e dei paradigmi, vi è chi avverte il rischio di un impoverimento dei segni. Se sacro – si è detto – è l'insieme dei segni occorrenti per dichiarare l'appartenenza ad un gruppo o ad una comunità, il rinunciarevi significa condannarsi alla non comunicabilità. Sotto questa accezione il sacro è una necessità degli uomini e delle donne. Il problema, allora, sta nel comprendere quand'è che il segno è consunto e decade, per sostituirlo, onde non perdere, per la sopravvenuta insignificanza dei simboli, i contenuti veicolati attraverso di essi.

Altri, da un altro punto di vista, ma sempre riguardo alla puntualizzazione dei concetti, denuncia la propensione alla demonizzazione quale effetto residuale della cultura cattolico-sacrale. Non è che non vi siano nemici, né che una concezione laica impedisca di ravvisarli. Ma la laicità appartiene alla sfera della razionalità, è capacità di articolazione e di distinzione; la demonizzazione, invece, è risultato, e nel contempo causa, di offuscamento della capacità di analisi, è appiattimento delle distinzioni. Il suo corrispettivo è nell'utopia dell'uomo nuovo, che postula l'avvento di un uomo totalmente rivoltato ed insegue l'obiettivo di un cambiamento totale, rifuggendo da qualsiasi mediazione con i dati della storia. Tra riflusso e cambiamento totale vi è una terza alternativa che è quella del cambiamento possibile. Ciò non significa cambiamento limitato e moderato, può

significare anche cambiamento radicale, purché possibile. Un approccio laico, che è basato su di un'analisi differenziata della realtà, rifugge sia dalle demonizzazioni quanto dalle utopizzazioni; esso si confronta con il reale per quello che è, e per le effettive possibilità di cambiamento che contiene. Una contraddizione, almeno apparente, si è manifestata tra alcuni forti richiami all'importanza della persona come singolarità, al recupero della individualità come valore in sé, sottratto ad ogni connotazione sacra, ed accenti critici, altrettanto forti, nei confronti della "visione illuministica" della libertà come complesso di libertà individuali in luogo di una libertà collettiva.

Variegate sono apparse anche le esperienze condotte all'interno dei partiti, dei sindacati e delle istituzioni. Ma in rapporto alla tematica della laicità e della sacralità riferite a queste strutture ed organizzazioni, le valutazioni sono risultate più uniformi. Le istituzioni presentano spesso, secondo la comune conoscenza, una sorta di carattere sacrale e le organizzazioni che presentano impronte di sacralità non sono soltanto quelle di matrice cattolica, ma in genere quante si rifanno alle istituzioni. Nemmeno i partiti e le organizzazioni della sinistra sono indenni secondo la diretta esperienza dei compagni, da forme di sacralizzazione. L'obiettivo dell'autoconservazione, anteposto ad ogni altro, costituisce già il principio della sacralizzazione, che porta, almeno a volte, a servirsi degli uomini e delle donne prima ancora di servirli a mantenere una sorta di alleanza con la sfera del sacro; a ricercare la propria legittimazione politica ad opera di chi gestisce il "sacro religioso". È emblematico, a que-

sto proposito, che i partiti della sinistra, si siano rapportati e si rapportino tuttora ai credenti, non tanto per i valori di cui sono portatori ed in funzione dell'impegno di lotta per il cambiamento di cui sono attori, ma in funzione del loro grado di inserimento nell'istituzione ecclesiastica.

Tutto ciò causa, a chi milita nelle organizzazioni della sinistra, situazioni di difficoltà anche gravi, per l'ingenerarsi di una dialettica non sempre gestibile, tra laicità dell'impegno e sacralità del contesto in cui si svolge, tra l'utilizzazione del potere come strumento indispensabile per un'azione efficace e le ragioni del potere che utilizza e strumentalizza chi se ne serve. Dialettica destinata ad accentuarsi e ad irrigidirsi, se non si riuscirà a realizzare una radicale riforma dell'organizzazione del potere.

In proposito viene avanzata una prospettiva suggestiva: quella del passaggio dall'attuale struttura piramidale del potere ad una struttura reticolare. Una modificazione del genere renderebbe possibile improntare istituzioni, partiti, sindacati, la stessa Chiesa ad una concezione laica. Si pensi agli effetti che l'introduzione di una struttura reticolare del potere provocherebbe sulla forma-partito, sui sindacati e sulle istituzioni. Si pensi a cosa sarebbe una chiesa nella quale non vi fosse un potere piramidale, ma un potere diffuso, articolato ed equilibrato. Si pensi ad un'economia basata su di un potere organizzato a rete: la desacralizzazione del danaro, che è uno degli snodi essenziali per realizzare una laicità pienamente liberatrice, diverrebbe perseguibile.

In un'ipotesi del genere vi è certamente un tasso di utopia. Ma segni che si tratti di un'utopia interna al nostro orizzonte stori-

co-politico sono presenti in tante esperienze in atto, in movimenti e sperimentazioni concrete che si vanno attuando nei paesi sviluppati come in quelli del terzo mondo. Per questo motivo, secondo alcuni, possiamo annunciare che si tratti di un'utopia possibile.

Si è poi affrontato il problema del linguaggio. Nella società contemporanea tante sono le questioni nuove che si pongono e vanno analizzate: esse non possono essere descritte con parole vecchie. Si è però rilevata anche l'esigenza, in qualche misura contraddittoria con la precedente, di una comunicazione semplice ed accessibile ai più. Una rifondazione del linguaggio, dunque, per descrivere adeguatamente le forme nuove che la sacralità e la laicità assumono nella società post-moderna. Rifondazione che appare strettamente legata alla rifondazione della politica e della sua eticità.

Si è infine rilevato che in un'epoca di transizione come l'attuale la domanda di rassicurazione sia particolarmente forte. La risposta che dovrebbe venire da sinistra a tale domanda, lungi dal riproporre nuove forme di paternità e di maternità, dovrebbe essere una risposta pienamente laica, consistente in una forte proposta di comunità.

È nella vita in comune con gli altri, nella solidarietà tra gli uomini e le donne del nostro tempo, che ciascuno può esprimere tutte le valenze e le potenzialità della propria individualità, trovare il senso della propria vita, superare la paura dell'abbandono e della solitudine, trovare il coraggio della speranza in un mondo fondato sulla centralità e sull'autonomia della persona.

Un mondo, cioè, veramente laico. Di ciò, noi comunità di base, già laiche, anche se non ancora del tutto, consapevoli che la vita comunitaria non si realizza solo tra credenti e che ha per fondamento l'impegno alla liberazione delle donne e degli uomini, possiamo essere il segno.

In questa prospettiva la commissione, al termine dei suoi lavori, raccomanda, come linee di ricerca per la prassi e la riflessione delle comunità, i seguenti temi:

- la dimensione laica del cristianesimo, il cui annuncio è generatore di laicità,
- la funzione di schermo e di legittimazione della violenza, che il sacro adempie,
- il cristianesimo come criterio di analisi e di denuncia di tutte le forme di sacralizzazione, ad iniziare da quelle presenti nella Chiesa,
- la possibilità di costruire una laicità che consenta di rilanciare l'utopia, di rifondare l'etica e che sia spazio di incontro e di comunicazione,
- la valorizzazione di esperienze alternative, a cominciare da quelle didattico-educative, in vista dell'educazione di donne e di uomini pienamente laici, cioè coscienti del proprio valore individuale, capaci di comunicazione e di comunione con gli altri, in grado di gestire la propria autonomia di singoli e di comunità.

Vecchie e nuove forme di sacralità nei mass-media

Commissione seconda

Piste per il dibattito

Proposte dalla Comunità di S. Paolo di Roma

La Comunità di S. Paolo, in due assemblee ed in un gruppo di lavoro, si è interrogata innanzitutto sul senso della sacralità, come premessa per approfondire il tema della II Commissione. Sacro e profano sembrano due categorie concettuali molto chiare e ben distinguibili. In realtà il problema è complesso e non esistono scorciatoie per risolverlo. Permangono, infatti, fitte ambiguità se, per esempio, da tanti viene avvertita la rinascita di tempi e spazi sacri, in un mondo che si credeva laico e secolarizzato, in un tempo di "eclissi del sacro".

Siamo oggi in presenza di una dinamica che rende progressivamente profani comportamenti e istituti tradizionalmente religiosi, mentre investe di uno status di sacralità situazioni, problemi, valori ritenuti profani. Tale dinamica però non pare orienta-

ta in senso univoco, presentando flussi e riflussi riscontrabili nelle stesse materie (ad es. nel rapporto tra malattia e peccato, nella legislazione scolastica e familiare, nell'assistenza, ecc.).

Inoltre il sacro non è solo quello delle pratiche tradizionali gestite dalle istituzioni religiose, né solo quello definito in senso politico come deificazione del vincolo sociale: già ci accorgiamo che la stessa sfera privata è pervasa da un clima di sacralità, percepibile nella tendenza dell'individuo ad esasperare il suo egoismo fino a porre se stesso al vertice del mondo, deificandosi.

Il sacro riemerge dalle sue ceneri. Diciamo di non praticare il sacro e non ci accorgiamo di quanto il sacro pratici noi. Se ci soffermiamo sulle espressioni appena usate, è facile accorgersi che il termine ha una connotazione negativa.

Ma il linguaggio corrente, anche se in misura ridotta, conserva al termine "sacro" una valenza positiva: per esempio quando si dice che il pane, il cibo sono sacri, gli alberi e i mari sono sacri, che un sentimento, l'amore sono sacri.

Così alcuni della nostra comunità hanno sostenuto che noi, per il fatto di celebrare l'eucaristia continuiamo, sì, a praticare una qualche forma di sacralità, ma che questa è positiva perché in una società secolarizzata che non ama simboli antichi noi conserviamo gesti di una tradizione millenaria per rendere visibile la nostra fede comune. Proponiamo allora di distinguere il sacro, che meglio andrebbe definito come spazio della fede, come quello che riconosce il valore pienamente umano (e perciò divino?) ad alcune cose e ad alcuni atti che tutti possono compiere per la crescita della libertà di tutti; dal sacro negativo co-

me spazio separato ed interdetto che cerca di dare valore ad alcune cose o gesti che non lo hanno, che vuol costituirli in potenza, che viene gestito da alcuni per fine di potere, come privilegio di pochi ad esclusione di tanti, che separa il gesto dal significato, i mezzi dal fine.

Non è questa del resto un'idea nuova: il messaggio di vari passi della Bibbia ed in particolare della "Lettera agli Ebrei" è in sintesi proprio questo; solo condividendo in pieno la condizione laica dell'uomo, Cristo supera le vecchie forme sacrali e ci apre la via all'autentico rapporto con Dio e con i fratelli.

In questo senso l'eucaristia è spazio di fede se aperta a tutti, se è momento in cui i poveri e gli emarginati si riappropriano della propria voce e dei propri diritti, se il gesto rituale da tutti compiuto non viene separato dalla condivisione di vita e dalla speranza attiva di liberazione; ma è sacro in senso negativo se è gestita dall'alto e non dal basso, se si costituisce come fine a sé, separato dalla vita, e viene vissuto come momento di alienazione della propria responsabilità storica per affidarsi – impotente – al sacerdote che ha in mano da solo la chiave della salvezza.

Ma all'inverso anche uno spazio profano, per esempio lo spazio dei mass-media (ma solo questi?), che informa sui fenomeni religiosi (ma solo su questi?) può essere spazio di fede o spazio sacro secondo come viene gestito dai protagonisti, di come viene presentato da mediatori della notizia, di come viene consumato dal pubblico che lo recepisce.

Noi crediamo che il compito delle Comunità di base e dei cristiani critici sia appunto quello di criticare, di distinguere fra

spazio di fede e spazio sacro, ed in particolare di scoprire e mettere in luce le nuove forme di sacralità per non confonderle con questi momenti di fede ai quali apre e conduce la Parola di Dio, buona notizia per gli uomini. Per favorire tale ricerca in occasione del convegno abbiamo raccolto una serie di osservazioni e di domande problematiche, con particolare riguardo all'uso dei mass-media, riservandoci di presentare in apertura dei lavori della Commissione un più specifico tentativo di lettura, a partire da alcuni esempi concreti delle vecchie e nuove forme di sacralità nei messaggi giornalistici e televisivi.

Domande – Problematiche – Prospettive:

- che rapporto vi è tra “laico” e “profano”, tenuto conto che i due concetti non sono univoci, ma complessi, con significati che variano anche in rapporto ai tempi e ai luoghi?
- Non esiste fede pura che non si incarni non solo in impegno profetico, ma anche in modi di ritrovarsi nell'assemblea cristiana per celebrare l'eucaristia: modi che sono sempre possibili “momenti e spazi sacri”. Di qui la vigilanza continua perchè il modo di vivere insieme la fede non diventi rito fine a se stesso o magia sacra.
- Come comunità cristiane, non dovremmo cercare l'efficienza, ma la testimonianza – fidando nella potenza della grazia di Dio che fa germinare a suo tempo il seme seminato nella fatica. Tuttavia dobbiamo anche tendenzialmente “predicare” cioè annunciare l'evangelo ad ogni creatura. Per cui vi è una dialettica continua tra la consapevolezza che è Dio che

salva, e la ricerca di modi per annunciare la Parola. Anche in rapporto ai mass-media vi è una non risolta oscillazione tra ricerca della efficacia, e ricerca della pura testimonianza. I mass-media non sono mezzi puri per l'annuncio dell'evangelo, ma non si possono nemmeno demonizzare, essendo come ogni mezzo carichi di possibilità positive e negative. La consapevolezza che un piccolo spazio “rubato” soprattutto alla TV annega infine in un messaggio martellante e globale che è di “consenso” al sistema, rende saggia la ricerca di questo piccolo spazio o consiglia di non usarlo mai?

- Forse la soluzione del problema efficacia-testimonianza, presenza nel mondo dei mass-media e povertà aperta solo a Dio, si trova nel “fine” per cui si ricerca e ci si impegna, cioè una chiesa che annuncia il Regno e che è sempre disposta a mettersi in discussione rispetto al Regno che viene, ai poveri, agli emarginati ed ai peccatori che primi entreranno in esso?
- Se temiamo che i mass-media contaminino il messaggio evangelico perchè siamo poi magari così chiusi, critici o distratti rispetto ai piccoli e poveri mezzi che ruotano attorno alle Cdb, e cercano di documentarne la vita, le esigenze, le esperienze?
- Il “sacro” come momento di alienazione della propria responsabilità per affidarsi al “sacerdote” che ha in mano da solo la chiave della salvezza; ma anche il “sacro” come momento in cui gli emarginati si riappropriano temporaneamente dei propri diritti e della propria voce; e il “sacro” come momento puro-impuro per rendere visibile la fede co-

mune in una società secolarizzata che non ama più i simboli antichi. Tre possibili “esemplificazioni” di “momenti sacri” molto diverse tra loro.

- Gli uomini e le donne del mondo secolarizzato possono rifiutare apertamente l’ipotesi di Dio e respingere il tentativo di “battezzarli a distanza”, sentendosi considerati “cristiani anonimi”. Un gruppo di credenti, nella città di oggi – la metropoli chiusa nelle sue luci e nelle sue ombre – come può vivere pubblicamente la fede (sia pure con umiltà e pudore) senza cercare dei modi propri, cioè infine “sacri”, per vivere la fede? Oppure è possibile rendere con segni e gesti solo “secolari” la professione della fede e una eucaristia coerente?
- Vero che i “semplici” e i “poveri” hanno bisogno di simboli “sacri”, che i “ricchi” ed i “sapienti” potrebbero ormai rifiutare? Dove comincia la presunzione di una fede che sa vivere senza segni comunitari esterni e la trappola che i riti ripetuti potrebbero alla lunga tendere alla “religiosità popolare”?
- Una testimonianza evangelica credibile agli occhi di Dio e a quelli della gente, può riversarsi sui e nei mass-media solo a distanza di anni. Bisogna ricercare i mass-media perché parlino del seme che cresce o è meglio non preoccuparsi fidando nella dinamica della grazia che un giorno esploderà obbligando in qualche modo i mass-media a prendere atto di un certo fatto in movimento? Pensiamo alla “cattiva stampa” che negli ambienti ufficiali ebraici e romani avevano le prime comunità cristiane e al loro diffondersi “dal basso”.

- I mass-media in Italia in generale trattano i problemi della chiesa cattolica (la chiesa che ha più potere in questo paese) con una specie di timore riverenziale. Anche se ci sono state eccezioni – che riguardano la difesa della “morale personale” come per il divorzio e l’aborto – quando si tratta della gestione del potere pubblico la laicità scompare in favore di un’oscura tendenza alla resa (per spartirsi il potere poi). Esempio clamoroso: l’appoggio al Concordato “nuovo” con relative Intese dato da quasi tutti i grandi giornali e da tutte le tv di Stato e private (con rare eccezioni).
- Il nostro piccolo mondo delle Cdb non trova udienza – di norma – nei mass-media. Problemi che nascono sia da una ricerca di “spazi”, sia dal vivere al di fuori del circuito della grande informazione.
- Il “sacro”, cioè il potere sacro, ha un’invadenza crescente nei mass-media, ove rare sono le voci critiche, molte le compiacenze verso il Vaticano, Wojtyła, la diplomazia della Santa Sede. Curioso “cedimento” in un mondo che si proclama “laico” ogni momento. Ma perchè i “laici” sono così poco “laici” e in Italia tocca spesso a minoranze di “credenti” ricordare la “laicità” tanto allo Stato che alla Chiesa cattolica?
- Le rubriche “religiose” alla radio e alla Tv sono quasi tutte acritiche verso il potere della Chiesa cattolica. Che fare per creare una informazione più aperta, obbiettiva, sanamente problematica?
- Capacità dei mass-media di imbrogliare le carte definendo “laico” ciò che è puro accordo di potere e spartizione di “sfe-

re d'influenza"; e capacità del potere religioso maggioritario di definire nei mass-media "evangelico" ciò che è pura ricerca di corposi interessi economico-politici. Le Cdb debbono muoversi così con la semplicità delle colombe e con la prudenza dei serpenti per dare un contributo a rompere questi schemi di comodo? O debbono occuparsi di altro sapendo che il potere è troppo potente per essere messo in difficoltà?

Verbale dei lavori della commissione seconda

Gli interventi nella seconda commissione sono riconducibili a due filoni di discorso. Ad un primo si possono ricondurre una serie di interventi "ricognitivi" della situazione dei mass-media ed una serie di proposte. Sotto il primo aspetto si è puntualizzata la pericolosità di una ricezione acritica e passiva del massiccio flusso di comunicazioni che spesso suggeriscono, dei fatti, letture strumentalizzate e finalizzate alla conservazione della società attuale e dei suoi simboli. Si è anche considerata però la necessità di non demonizzare i mass-media rifiutandoli come veicoli per la comunicazione delle proprie idee.

Sotto l'aspetto propositivo è stata più volte sottolineata la necessità di conoscere, anche attraverso l'apprendimento delle tecniche specifiche utilizzate dai mass-media, i modi di confezionamento e di trasmissione delle notizie al fine di imparar-

re a darne una lettura corretta e critica. Questo per smascherare sia la creazione di nuove "sacralità", di nuovi idoli (il consumismo che prorompe dagli spot pubblicitari insieme alla esaltazione del "privato", il protagonismo che permea il modo di presentare certi personaggi politici e no), sia la permanenza di modi di intendere e presentare i fenomeni religiosi secondo paradigmi superati.

È stato osservato a questo proposito che non è sempre facile capire le vie nuove che le comunità di base e altre realtà ecclesiali cercano di seguire, né è facile farle capire agli operatori dell'informazione.

Così sui rapporti tra Cdb e mass-media si è andati da proposte di gestione di proprie emittenti televisive e radiofoniche a posizioni di relativo distacco da tali mezzi e piuttosto fiduciose nella testimonianza concreta, personale e comunitaria. Una posizione sostenuta da più persone e, si può dire, intermedia è quella di usare i nostri strumenti di comunicazione. Ma, riconoscendo che questi avranno comunque diffusione limitata, premere per ottenere spazi sui grandi veicoli di informazione e favorire la preparazione degli operatori alla comprensione delle nuove realtà ecclesiali.

Insomma essere anche in questo settore lievito che può far fermentare la pasta; essere sempre consapevoli che si tratta di usare le parole, che sono contingenti, storicamente datate, per avvicinarci alla "Parola" che non si insegna, ma si testimonia. Il tutto per evitare che l'uomo sia schiacciato dai mass-media, ma sappia servirsene per la sua liberazione.

Per quanto riguarda il secondo tipo di discorso, riguardante la comunicazione all'interno della comunità, si è osservato il pericolo di uno strisciante ritorno di "sacralità", cioè di separazione laddove, anche inavvertitamente, chi ha più mezzi culturali impedisce la crescita degli altri invece di favorirla. Altro pericolo evidenziato è quello che le costituiscano delle elite chiuse in sé, delle isole felici inutilizzabili da chi non può farne parte per lontananza fisica o per non completa affinità ideale e che si trova isolato a combattere nel suo posto di lavoro. Come chi, per esempio, si trova nella scuola dai metodi educativi arcaici dei catechismi di certe parrocchie o di certe famiglie.

Per questo occorre preoccuparsi anche della comunicazione "tra comunità" perchè anche quando queste sono di diversa origine e collocazione, un dialogo è sempre possibile e fruttuoso. Lo scambio di esperienze su questo tema si è rivelato molto ricco di insegnamenti per la presenza nella commissione di testimonianze di provenienza diversa, anche di persone isolate che non vivono un'esperienza di comunità, come parroci, catechisti, insegnanti.

Si è evidenziato così che questo scambio di comunicazioni è un valido strumento di laicità, in quanto supera il concetto di comunicazione a senso unico, dal prete alla comunità, per giungere ad una comunicazione intercomunicativa, di condivisione cioè delle idee e delle esperienze da comunicare consentendo così una crescita comune.

Neo-confessionalismo concordatario nella scuola pubblica

Commissione terza

Spunti di riflessione

Proposti dal Gruppo di controinformazione ecclesiale Roma

Il vetero confessionalismo

Il vetero confessionalismo è stato dagli accordi di Villa Madama (febbraio 1984) confermato con modalità più onerose che mantengono il sistema scolastico pubblico a disposizione degli obiettivi di presenza e di condizionamento perseguiti dalla gerarchia cattolica:

1. lezione di religione cattolica, "facoltativa" in quanto impartita su richiesta, ma conservata all'interno di un orario dichiarato obbligatorio per tutti;
2. ed introdotta per un tempo doppio anche nella scuola elementare e persino nella scuola dell'infanzia;

3. con la conseguenza di raddoppiare aule e cattedre di diffusione della proposta cattolica;
4. finanziamenti pubblici per il mantenimento di impiegati dello stato dipendenti dal “visto” di idoneità dei vescovi;
5. e per l’acquisto di testi scolastici, soggetti ad un doppio “imprimatur”, nella scuola di base;
6. ratifica da parte di presidi e provveditori agli studi delle scelte pastorali insindacabili dei vescovi;
7. collegi docenti, tenuti ad osservare il diritto/dovere della libertà di insegnamento, coinvolti nella ratifica per l’adozione di testi didattici con “imprimatur”;
8. aumento anche indiretto dei costi umani e sociali della lezione di religione cattolica derivante dall’obbligo, imposto per circolare, di mettere in atto ad ogni livello scolastico non meglio definite attività alternative ed anche nella scuola media superiore, lo studio individuale “vigilato”;
9. sussistenza, ciononostante, di evidenti discriminazioni tra chi si avvale e chi non si avvale dell’insegnamento della religione cattolica (i.r.c.);
10. e tra chi insegna religione cattolica (r.c.) e chi svolge altre attività istituite solo per garantire la presenza dell’i.r.c. all’interno dell’orario di lezione obbligatorio;
11. permanenza dell’insegnamento religioso diffuso nella scuola di base;
12. il crocifisso ridotto a elemento d’obbligo dell’arredo scolastico (cfr. la sentenza del Pretore di Roma 7.5.1986 che, accogliendo il rilievo dell’Avvocatura dello Stato – “il Crocifis-

so è arredo dell’aula” in base al Regio Decreto 26.4.1928 n. 1297 allegato C – lo dichiara “parte del pubblico patrimonio indisponibile” e perciò non può essere rimosso in riferimento agli artt. 826-828 del Codice Civile).

Il neo confessionalismo

Il neo confessionalismo emerge nel rifiuto pratico da parte dell’integralismo cattolico di tutte le implicazioni amministrative, organizzative e pedagogico-didattiche (piena facoltatività dell’i.r.c., orario aggiuntivo, valutazione extra pagella, voto solo consultivo degli insegnanti di r.c, eliminazione delle finalità confessionali della scuola di base, estraneità dell’insegnamento religioso concordatario rispetto alla fisionomia della scuola dell’infanzia, ecc.) derivanti da un corretto rapporto tra religione e libertà.

Tale rifiuto è portato avanti sulla base di argomentazioni aggiornate tratte dagli orientamenti culturali degli ultimi decenni.

Alcune citazioni documentano la sconcertante capacità di utilizzare le acquisizioni più “laiche” della cultura per ottenere di conservare le posizioni di potere conquistate dai vertici della Chiesa cattolica con il concordato fascista e la sua gestione democristiana:

- a. *“La scuola deve garantire (agli studenti) un’informazione sufficiente sul cristianesimo: ciò può realizzarsi in modo corretto at-*

traverso un insegnamento specifico, chiamato appunto “insegnamento della religione.[...] La scuola di religione tende per sé solo a far conoscere e a proporre a tutti gli alunni della scuola il messaggio cristiano: anche a quei ragazzi che, per seri motivi di coscienza, non vanno e non andranno in Chiesa” (da “Religione nelle scuole pubbliche, perché?” pubblicato a cura dell’Ufficio catechistico diocesano e della Consulta pastorale scolastica di Milano in collaborazione con altre diocesi della Lombardia, 1986).

- b. “Una scuola autenticamente educativa, che non rimuova programmaticamente i problemi della coscienza e della verità, diviene anche luogo in cui è possibile mostrare il significato della sintesi tra fede e cultura. Si tratta di mostrare come la Verità cristiana getti luce, rischiari di significati profondi ed inediti i frammenti di verità di volta in volta scoperti dall’uomo nell’investigazione su se stesso, sulla storia, sul mondo” (dalla lettera dell’arcivescovo di Milano ai Docenti di Religione, 1986).
- c. “Sarebbe assai singolare pretendere che l’insegnamento della Religione rimanesse ad un livello prettamente istruttivo/cognitivo [...] Tutto è importante nel processo educativo, ma c’è qualcosa che, di per sé, è più importante di tutto il resto: è ciò che riguarda la formazione di quello che potremmo chiamare l’*interiorità dell’uomo*”. (da Valentini, Masciarelli, “Religione e scuola”, Piemme, 1986).
- d. “Non basta nutrire il bambino come un cucciolo. Bisogna dargli ogni giorno un po’ più d’anima. [...] A voler stringere la questione al suo nocciolo, tutto si riduce ad una scelta obbligata: o

gli si insegna il materialismo consumista o gli si insegna lo spiritualismo (che da noi, in un paese a tradizione cattolica, non può essere che cristiano. [...]) (Materialismo significa) far capire che quel che conta è l’opportunità individuale, il successo, il benessere privato, la filosofia spicciola di prendere tutto quello che si può sia pure senza far torto agli altri, Spiritualismo, all’opposto, vuol dire saper leggere in tutto quello che ci succede una vocazione al disinteresse, alla gratuità, alla contemplazione, a quella particolare sensibilità che ci porta a vedere ‘oltre’ le cose immediatamente palpabili” (Da “Nel nome del Padre” ediz. Dehoniane, 1984).

“La crescente domanda di interdisciplinarietà nasce dalla crisi evidente di una certa cultura specialistica e dall’esigenza di valori universali [...] quanto più si diffonderà l’esigenza dell’interdisciplinarietà, tanto più e tanto meglio appariranno a chiunque l’importanza e la funzione della Religione nell’educazione dell’uomo” (Da Valentini, Masciarelli, cit.).

Si potrebbe continuare nella serie di citazioni, ma non si aggiungerebbero altri elementi significativi all’individuazione dei presupposti, dati per evidenti in queste tipiche espressioni della sub-cultura cattolica presenti nei testi citati:

- La Verità cristiana dà lumi essenziali alla ricerca umana senza ricevere nulla da questa.
- La conoscenza del cristianesimo nella storia comporta l’insegnamento della religione secondo la normativa concordataria.

- La religione coincide con l'insegnamento della chiesa cattolica o, in subordine, solo delle altre confessioni religiose istituzionalizzate.
- L'educazione religiosa precede ed accompagna l'educazione morale, che non esiste senza la prima.
- L'interdisciplinarietà è un processo verso la Verità ultima.

Di questi ed analoghi principi si sostanzia il nuovo confessionalismo che ha, inoltre, inglobato nella difesa dell'insegnamento religioso concordatario, mantenuto all'interno dell'orario scolastico obbligatorio, le argomentazioni elaborate in primo tempo per sostenere l'istituzione di una cattedra statale di "religione" come materia ordinaria da affiancare alla lezione di r.c. confessionale e facoltativa.

Questa "materia ordinaria" non è stata mai costituita ed è rimasta l'ora di "religione", formalmente cattolica e facoltativa, inserita nell'orario obbligatorio destinata, secondo i suoi sostenitori a diventare, l'occasione di un lungo e stimolante cammino:

“attraverso la ricerca nella psicologia (riflessione empirica sull'uomo), nella sociologia (considerazioni sull'uomo nella storia), nella filosofia (teorizzazioni di visioni della vita a confronto), nell'arte (espressioni in cui l'uomo intuisce anche le zone più profonde ed interiori) e verso un sistema di significati emergenti dal reale in cui i giovani saranno indotti a “cogliere il nucleo di significati ultimi evidenziati in particolari esperienze vertice (come l'amore) e situazioni limite (come la morte),

capaci comunque di dare maggiore consapevolezza del proprio vissuto umano anche a chi non potesse cogliere il segno del trascendente” (da G.Negri, In ultima analisi, Principato, Milano, 1985).

In tal modo si potenziano i significati deteriori della prospettiva interdisciplinare e si rimuove sostanzialmente il compito di insegnare cosa professano i cattolici nel modo proprio dell'ambito scolastico. Il carattere di servizio "culturale" indispensabile, attribuito dalla Cei alla lezione di r. c., ed il contenuto dei programmi ormai predisposti per tutti i gradi di scuola da quella dell'infanzia alla media superiore richiedono, per essere valutati, di far riferimento ai presupposti ideologico-culturali suesposti. Sulla base di questi si spiega l'affiancarsi, a problemi in senso lato antropologici, filosofici, socio-psicologici di temi più specifici, ma sempre considerati propri di questo spazio didattico:

- conoscenza:
 - della Bibbia,
 - della vita e del messaggio di Gesù,
 - della storia della chiesa e del cristianesimo,
 - del linguaggio religioso,
 - delle manifestazioni/espressioni sociologicamente cristiane (feste patronali, arte, folklore, ecc.)
- educazione al "rispetto nei confronti delle persone che vivono scelte religiose diverse" (non si parla di coloro che non credono forse perché sono semplicemente considerati "quelli che credono di non credere")!

In questa prospettiva è riservato alla lezione di r.c. il compito della:

- formazione morale;
- formazione spirituale o alla religiosità;
- conoscenza del cristianesimo (e delle religioni) e delle sue principali espressioni;
- educazione al pluralismo e alla tolleranza.

Ciò posto, gli altri momenti educativi finiscono inevitabilmente per essere svuotati di gran parte delle specifiche competenze e funzioni nella scuola pubblica.

Il neo confessionalismo ha anche uno spessore economico-politico tale che ha sollecitato la Cei a pretendere di conservare la piena gestione della “cattedra concordataria”. Infatti, senza il controllo dei vescovi sugli insegnanti di religione cattolica:

- sarebbe venuta meno la funzione delle curie in quanto uffici di collocamento (tanto più preziosa in una fase di prevalente disoccupazione intellettuale) che deve, al contrario, essere potenziata sia a monte con gli istituti diocesani di studi religiosi come fabbrica di diplomati in “religione”, sia a valle tramite i corsi di aggiornamento per i docenti in servizio che ambiscono ottenere e/o conservare il visto di idoneità vescovile;
- sarebbe venuto a mancare il canale di finanziamento costituito dalle “tangenti” sugli stipendi degli insegnanti di r.c.;
- si sarebbe dovuto rinunciare alla possibilità di caratterizzare in senso confessionale gli orientamenti dei collegi docenti – e quindi la vita interna della scuola – tramite la pattuglia de-

gli insegnanti di r.c. obbligata a comportarsi secondo le direttive delle curie locali;

- non sarebbe stato possibile configurare l’insegnamento della religione cattolica come parte integrante del progetto educativo pubblico.

Il neo confessionalismo nella politica scolastica democristiana

Il neo confessionalismo non si esaurisce in questo tipo di presenza dell’insegnamento concordatario della religione cattolica nella scuola pubblica; esso si rivela anche nella politica scolastica democristiana, così funzionale all’integralismo cattolico da opporsi ad una reale riforma della scuola e soprattutto ad un ripensamento realmente aggiornato della cultura scolastica stessa.

Con il rilancio della ideologia confessionista operato dal nuovo Concordato tale politica si è rafforzata e non nasconde più il proposito di affidare alla gestione ecclesiastica i settori della cultura costituito dall’area antropologica ed espressiva nella formazione comune almeno per quanto riguarda il livello dell’obbligo.

Del resto il magistero cattolico non rivendica il titolo di “esperto in umanità”? I democristiani (ovviamente con l’aiuto dei loro miopi fiancheggiatori laici) tentano di ottenere nei fatti un riconoscimento generalizzato di tale qualifica abban-

donando la prudenza cui erano stati obbligati negli anni '70, quando la cultura laica non aveva rinunciato a contrastare le pretese integraliste.

In quegli anni, infatti, il dibattito sul rinnovamento della scuola media superiore all'interno di un deciso superamento dell'impianto culturale idealistico (no alla sottovalutazione del valore formativo delle scienze della natura; uso delle metodologie scientifiche anche nello studio della produzione umana "elevata" – arte, religione e filosofia non più manifestazioni irrelate dello spirito – e quotidiana; economia, diritto, sociologia, antropologia, psicologia, ecc.) aveva registrato due punti in modo specifico interessanti il nostro tema:

- l'estensione della storia della filosofia anche negli indirizzi non liceali;
- l'introduzione delle scienze sociali in tutti i tipi di scuola.

Dopo il riflusso di interesse e di proposte degli anni 80, il neo-confessionalismo si è affermato in occasione della campagna in favore del "doppio binario".

Un'ulteriore esplicitazione dell'orientamento politico-culturale neo-confessionista è avvertibile nel progetto Falcucci per i primi due anni della scuola media superiore, nel quale l'ora di "religione" collocata nel quadro delle materie comuni rende ragione delle scelte di includere o escludere determinate discipline dai piani di studio: ad es. eliminazione dell'area espressiva e degli spazi facoltativi, riduzione delle scienze sociali a nozioni giuridiche ed economiche.

Il fatto che tale politica scolastica continui ad essere perseguita senza incontrare concrete ed apprezzabili resistenze ed opposizioni da parte delle forze politiche che, tradizionalmente, si riconoscono senso dello stato e degli interessi pubblici, dimostra la situazione di grave collasso del sistema politico italiano.

Non meno grave è il riflusso della sensibilità ecclesiale maturata negli anni del Concilio Vaticano II, dato che le espressioni ufficiali della comunità cattolica non hanno ritenuto di manifestare il minimo dissenso dalle scelte pastorali del Papa e dei vescovi, che – raramente in modo così evidente come in questa circostanza – hanno anteposto gli interessi dell'istituzione ecclesiastica alla testimonianza di fede nel messaggio di Cristo.

Né questi cedimenti politici ed ecclesiali possono trovare una giustificazione nell'alta percentuale di avvalentisi. Nella scuola media superiore la massiccia richiesta dell'i.r.c. è statisticamente la smentita più forte delle deliranti pretese aspirazioni della gerarchia cattolica: si è constatato sino ad ieri e si continua a verificare che la lezione di r.c. è uno spazio vuoto dall'impegno di studio utilizzabile senza rischio per le più disparate finalità, quali ad es. riposarsi, finire o anticipare altri compiti, procurarsi evasioni tipo gite, concerti, cineforum, ecc., nella migliore delle ipotesi discutere di argomenti di attualità o problemi morali. Tutto ciò da questo anno comporta anche i vantaggi inerenti ad un ben definito status di studente di serie A. Nella scuola dell'obbligo difficoltà logistiche, condizionamenti sociologici (è l'età delle prime comunioni e della cresima) ed amministrativi, pressioni ideologiche, ignoranza ed insensibilità civico-politica

hanno portato a comportamenti di cui spesso si sente l'umiliazione, l'incoerenza e persino la contraddittorietà.

Di fronte a questa situazione di opportunismo e/o di sofferenza di massa, politici ed ecclesiastici tacciono e si compiacciono.

La coscienza dei cristiani di base non può certo non soffrirne, non denunciare lo scandalo per la fede ed il pericolo per i valori sintetizzati nella idea di scuola pubblica e laica. Emblematiche a tal proposito diventano le osservazioni di un autore come G. Gozzer nel saggio "Avvalersi o non avvalersi" (Anicia, Roma 1986):

"Dal principio della "maggioranza" che detiene, in certo modo, titolo a stabilire l'accettabilità di tali comportamenti (e l'eventuale sanzione per le loro infrazioni) stiamo passando (spesso senza prendere atto della sconvolgente conseguenza del cambiamento di polo) al principio della "non discriminazione". Validi e accettabili sono quei comportamenti che non "discriminano" tra gruppi umani, appartenenze, caratterizzazioni e comportamenti.

La semplice riduzione di queste situazioni nuove all'antico modello di opposizione tra religione e laicità, tra religiosità e ateismo, tra adesione alla fede e neutralità-indifferenza mi pare passi in secondo piano, anche se oggi noi continuiamo a combattere come se questi mulini a vento fossero quelli su cui ci si scontra. Quando viene chiesto di togliere il Crocifisso dalle aule, dagli uffici, dai tribunali; quando si presentano

progetti di legge per abolire il giuramento nei dibattiti processuali, tutto questo non è "contro" il fatto religioso, ma "contro" un discrimine che questi simboli, pur larghissimamente accettati e condivisi, rappresentano nei confronti di quanti (indipendentemente dalla loro consistenza numerica) non si riconoscono in essi o in essi vedono addirittura "Il sopruso maggioritario" nei loro confronti.

Tutti gli aspetti della vita delle nazioni e dei popoli della Terra sono oggi ipotecati in una nuova dimensione del comportamento non discriminante; il Terzomondismo, pur con tutte le sue esasperazioni ed esagerazioni, ne è un esempio tipico. Ma anche nella vita delle nazioni questo spirito del "non discrimine" si proietta in tutte le manifestazioni: da quelle che tendono a garantire l'handicappato, a quelle che identificano l'immigrato; da quelle che tendono a non sottolineare le provenienze razziali, regionali e continentali, a quelle che impongono di non penalizzare le diversità. Le legislazioni si muovono in questa direzione, quando rinnovano i cosiddetti diritti di famiglia (riconoscimenti di filiazioni extra matrimoniali, modificazione della descrizione di dati anagrafici, preferenze delle identificazioni numeriche del computer rispetto a quelle alfabetiche dei registri); quando aggrediscono i codici penali; quando sanciscono in modi diversi lo stesso rapporto fra delitto e pena."

Spunti di riflessioni per il “che fare?”

Per opporre alle conseguenze del nuovo Concordato nella scuola una strategia anticoncordataria è necessario trarre indicazioni dalla storia delle Cdb e interrogarsi sul:

- a. come contestare puntualmente e sistematicamente l’Intesa Falcucci-Poletti e circolari ministeriali a breve e medio termine?
- b. Come dare espressione allo sdegno e alla rabbia di genitori, studenti ed operatori della scuola?
- c. Come favorire la formazione di un largo schieramento a sostegno di una cultura anticoncordataria nel senso di lotta al privilegio, alla discriminazione, etc.?
- d. Come operare nel Comitato Nazionale Scuola e Costituzione e nei comitati locali?

Verbale dei lavori della Commissione terza

Senza dimenticare che il nuovo Concordato ha riconfermato ed esteso le forme della presenza confessionale nella scuola, già consolidate nel periodo fascista, la III commissione ha affrontato particolarmente l’esame degli aspetti nuovi assunti dal confessionalismo nei diversi tentativi di vanificare praticamente il principio della facoltatività dell’insegnamento religioso confessionale. Un insegnamento facoltativo dovrebbe semplicemente essere ri-

chiesto da coloro che desiderino averlo; è stato invece predisposto una specie di referendum, indebitamente presentato come uno schierarsi pro o contro la religione, imponendolo a tutti gli utenti della scuola con modalità che ledono il diritto del cittadino alla riservatezza e per di più in un contesto di rapporti gerarchici o comunque di inferiorità rispetto alle autorità scolastiche. Inoltre l’amministrazione della Pubblica Istruzione e la capillare organizzazione ecclesiastica operano in modo complementare per mantenere l’ora di religione all’interno dell’orario di lezione obbligatorio, per equiparare lo status giuridico dei docenti di religione cattolica a quello degli insegnanti di discipline curriculari, ossia conseguite senza preventiva esplicita richiesta da parte degli interessati, per imporre in ogni ordine e grado di scuola l’insegnamento della religione cattolica come l’aspetto qualificante dell’attività formativa della scuola pubblica. Il gruppo ha particolarmente deplorato il disegno clericale di introdurre anche nella scuola dell’infanzia un insegnamento confessionale, privando la prima esperienza scolastica dei bambini di un approccio laico all’immaginario religioso così come richiederebbe la loro età.

Operando in tal modo, gerarchia cattolica e democrazia cristiana offrono un esempio particolarmente evidente di lotta alle acquisizioni della laicità: vivere e collaborare con altri credenti e con i non credenti in un rapporto paritario all’interno delle leggi comuni, collaborare senza strumentalizzazioni alle soluzioni dei problemi di tutti, mettersi al servizio degli altri senza imposizioni e soprattutto senza pretendere privilegi, ecc.

La difesa della presenza del Crocifisso nelle aule della scuola di

base è apparso come l'esempio più tipico di una prassi che persegue propri interessi anche a scapito di ogni esigenza di rispetto verso le capacità, le aspettative o le situazioni altrui, in special modo dei più piccoli e dei meno "forti". Dato che il Crocifisso è un simbolo religioso abbastanza difficile e pedagogicamente discutibile, la sua imposizione, utilizzando persino le disposizioni vincolanti dell'arredo scolastico, è un indice significativo di quella violenza del sacro presente a livello istituzionale.

Un'ampia parte dei lavori è stata dedicata alla riflessione su alcune esperienze personali presentate da genitori ed insegnanti in diverso modo impegnati nella ricerca di soluzioni empiriche adatte a specifiche situazioni. Il campo della problematica educativa è certamente complesso e delicato quando coinvolge i rapporti tra genitori e figli piccoli e le pretese neoconfessioniste sulla scuola pubblica aumentano i dubbi e i pericoli di errori con conseguente crescita dell'ansietà: a quale età può essere promossa e sostenuta la presa di coscienza della propria diversa posizione religiosa senza provocare danni psicologici?

Cosa consente di affrontare esperienze discriminanti senza pericolose frustrazioni?

È possibile vivere come minoranza senza sviluppare sentimenti di superiorità poco positivi per i rapporti ecumenici ma anche per lo sviluppo di personalità equilibrate?

Utili risposte sono emerse dalle esperienze vissute dai fratelli evangelici e cattolici appartenenti a Comunità di Base: i bambini dimostrano di sapere vivere a scuola senza traumi la propria diversità religiosa quando fuori possono crescere e confrontarsi con una

comunità di fede gratificante. Da una mamma non credente è venuto un incoraggiamento di tipo diverso: le difficoltà che il bambino o l'adolescente incontrano fuori casa non costituiscono un serio ostacolo al loro sviluppo psicologico quando il rapporto con i propri genitori è positivo mentre la mancanza di tale condizione costituisce un fattore che tendenzialmente ostacola il superamento delle numerose situazioni di discriminazione, fra le quali quelle provocate da motivi religiosi non vanno affatto enfatizzate.

Il gruppo di lavoro ha dedicato altrettanto impegno alla ricerca di soluzioni ai problemi sorti nella scuola con la nuova normativa sull'i.r.c. in una prospettiva più generale. A questo proposito è sembrato necessario distinguere fra:

1. l'informazione sui fatti religiosi come compito della scuola, che non può essere confuso con il trasmettere una dottrina specifica (al riguardo proprio per evitare le ambiguità più diffuse si dovrebbero evitare espressioni come "insegnamento della religione" ed "educazione religiosa");
2. la formazione morale delle nuove generazioni e i modi di concorrere ad essa specifici della famiglia e della scuola;
3. i contributi alla soluzione dei problemi presenti in questi due settori che possono venire dall'azione delle chiese.

Questi tre aspetti sono spesso per motivi strumentali intrecciati e sovrapposti; quindi è un impegno di verità e di giustizia far comprenderne la differenza, oltre che le connessioni, per individuare soluzioni opportune ed adeguate.

Una condizione fondamentale da assicurare per il futuro è il lavo-

rare insieme credenti e non credenti come garanzia di difesa da eventuali pericoli di guerre di religione e di lotta alla religione.

Questa sensibilità più complessiva e matura ha già dato origine ad un'interessante aggregazione di forze sociali e politiche eterogenee quale è il Comitato nazionale Scuola e Costituzione. Esso comprende, tra l'altro, le confessioni religiose evangeliche, ortodosse e l'Unione delle comunità israelitiche, associazioni di insegnanti, genitori, studenti e organizzazioni sindacali non legate al mondo cattolico istituzionale, i comitati per la laicità della scuola. Le Cdb, che sono state uno dei promotori del comitato, possono riconoscere nelle sue articolazioni locali un luogo privilegiato del proprio impegno. Questo dovrebbe tendere a breve termine a promuovere:

- delle continue e capillari iniziative di informazione sul problema dell'insegnamento religioso concordatario;
- una campagna in sostegno del “non avvalersi” sia come segno di condivisione e solidarietà verso chi è discriminato sia come rifiuto e lotta per cambiare una normativa che discrimina.

Come prospettiva di medio termine il Gruppo di lavoro si è proposto di socializzare la conoscenza di progetti di unità didattiche, proposte di curricula, sussidi vari utili a diffondere un'informazione scientificamente impostata e istituzionalmente corretta sui fatti religiosi, lavorando e confrontandosi con esperti non credenti per superare la tentazione ricorrente di riconoscere o assumere deleghe indebite, il che avviene ogni volta che si attribuiscono ai credenti titoli preferenziali.

La difficile via della laicità nel sistema assistenziale fra volontariato e privatizzazione

Commissione quarta

Spunti di discussione

Proposti dalle Cdb di Coteto Livorno e di S. Anna Gorizia

I coordinatori di questa commissione nella loro ricerca e preparazione al convegno hanno ricevuto varie sollecitazioni da persone, da gruppi e da comunità.

Riteniamo opportuno, senza escludere gli altri, proporre come momento di riflessione un lavoro di Maria Grazia Marabotto della Cdb di Lucento – Torino, sul volontariato.

È una persona che “sta dentro” al problema da molti anni e che quindi, a ragione di vita, ci può presentare questo lavoro e in più una pista di discussione.

Quale volontariato?

Il volontariato può essere di due tipi: volontariato che si impegna in assistenza diretta e volontariato che promuove, sollecita, stimola gli enti tenuti ad intervenire ad adempiere ai loro compiti.

Obiettivo del volontariato non è assistere tutti e bene, ma agire perché sempre meno persone abbiano bisogno di essere assistite. Il volontario non deve accontentarsi di ciò che può fare lui, né di ciò che può fare il privato; deve battersi per ottenere dal servizio pubblico ciò che è di diritto.

Il volontariato (che agisce in maniera autonoma, ma in collaborazione con l'istituzione) è la forza che può – con effettiva partecipazione -rinnovare e migliorare l'istituzione stessa.

Il volontariato deve intervenire sulla base di progetti, non sulla emotività del momento; deve essere coerente, continuativo nel tempo e gratuito.

Il volontariato non è solo “fare”, ma anche “pensare”, “inventare”, creare forme sempre più a dimensione umana di intervento.

Rischio delle supplenze

Il concetto di condivisione lo troviamo spesso, oggi, legato a situazioni molto diversificate tra loro. Vediamone alcune.

- Ci sono alcuni ragazzini handicappati, ma lievi; finita la scuola dell'obbligo la famiglia non sa bene dove indirizzarli. Non sono gravi e quindi non sono accettati nei centri specializzati

per la assistenza e l'unica soluzione sembra quella di restare a casa. I volontari della zona o della parrocchia decidono quell'anno di operare a favore degli handicappati. Pensano che di lavoro, per questi ragazzini, non se ne parlerà mai e decidono allora di condividere la loro stessa condizione. Come? Attivano (coi fondi della parrocchia, con qualche sussidio del comune) una cooperativa, che naturalmente non ha la pretesa di garantire a questi soggetti uno stipendio reale. Lo scopo è: inserimento al lavoro o pura assistenza? E se è pura assistenza, non abbiamo violato dei diritti previsti dalla stessa Costituzione, quale il diritto al lavoro per tutti, handicappati compresi?

- C'è un anziano non più autosufficiente. L'ospedale non può dimmetterlo. Le leggi parlano chiaro, anche se pochi le conoscono e meno ancora le rispettano. Ma gli infermieri del reparto, l'assistente sociale, il primario continuano a ripetere che i letti non ci sono e quei pochi disponibili vanno naturalmente per i casi acuti. I malati cronici non hanno diritto alle cure sanitarie, sembra. La famiglia si sente in colpa, accetta le dimissioni, ma non ce la fa a reggere la situazione che, oltre che pesante, ha bisogno anche di personale esperto. I volontari si fanno in quattro per farlo ricoverare in un istituto per anziani, dove loro possono garantire alla famiglia di seguirlo. Ma era questo il trattamento cui aveva diritto il malato?
- I giovani del quartiere più disperato della città sono spesso a zozzo per le strade e più facilmente raggiungibili dalla droga. Perché non occuparli? Ecco che i volontari inventano un “laboratorio” di quartiere per loro. E poi?

- La scuola media del quartiere ha una decina di ragazzini che disturbano. Sono i figli di “quelli delle case popolari”, i futuri delinquenti, quelli che si invita a non frequentare... I volontari vogliono fare qualcosa per questi “ultimi”, vogliono condividere con loro, ad esempio, ciò che sanno ed organizzano un dopo-scuola, ma è questo un servizio reso ai ragazzi o alla scuola? E gli esempi potrebbero continuare. Ma come cristiani che si dicono di “sinistra” e che cercano (forse con una punta di presunzione) di coniugare fede e politica proprio nel quotidiano, può bastarci una lettura così veloce delle situazioni, pochi attimi per prendere le decisioni e sentirci soddisfatti?

Proviamo a rivedere gli stessi esempi, non solo con l'urgenza del fare qualcosa presto e subito (questa purtroppo è una delle tante pecche cattoliche che ci portiamo dietro) perchè è bene ricordare che “fare per il fare” non può portare che danni e i danni, anche se fatti in buona fede, sono e restano tali.

Ma prima facciamo una premessa.

Quasi sempre siamo portati a non pensare a chi è tenuto ad intervenire per legge e per diritto di chi ha bisogno. Se è doveroso intervenire per riparare le ingiustizie, è però altrettanto doveroso intervenire con competenza. Spesso ci lasciamo anche prendere dal gusto di una certa onnipotenza che ci fa presumere di sapere sempre cosa è meglio fare, senza preoccuparci di informarci sulla esistente e raramente andando oltre il caso specifico per risalire alle cause più lontane che lo hanno determinato. Come se il medico si limitasse a mettere un cerotto su un

taglio profondo e non si curasse di capire la sua entità, se ci possono essere conseguenze... e così via.

Altro errore è di relegare con molta facilità all'assistenza volontaria e, nel migliore dei casi, a quella dello Stato la risposta a qualunque bisogno.

Ebbene acquisire una mentalità laica anche in questo settore vuol forse dire uscire dal concetto sacro di assistenza che abbiamo maturato dentro come salvacondotto universale. Assistere non basta e, sovente, è anche contro l'interesse stesso di chi vogliamo assistere.

Riprendiamo gli esempi di prima in chiave più laica.

- I ragazzini handicappati fisici, psichici e sensoriali hanno diritto innanzitutto di frequentare le scuole non solo dell'obbligo, ma anche superiori. Naturalmente hanno anche diritto al lavoro. Compito del volontario è ad esempio impegnarsi presso l'assessorato al lavoro e alla formazione professionale perchè questi diritti siano garantiti coi sindacati, con le associazioni, coi partiti...) perchè sia anche garantito il posto di lavoro, come le leggi prevedono.
- L'anziano non autosufficiente viene dimesso dall'ospedale, ma ha ancora bisogno di cure compito del volontario è: verificare se la famiglia può, se aiutata, con personale e con sostegno economico, ospitare l'anziano in casa; se ciò non è possibile il volontario non può accettare che l'anziano finisca in un istituto di riposo, dove, pur con rette altissime, non ha la garanzia di essere curato. Solo l'ospedale, infatti, dà diritto per legge ad avere le cure sanitarie gratuite a cui l'anziano, tra l'al-

tro, ha diritto e per le quali ha pagato con tanti anni di lavoro. Visto poi che nessuno di noi ama passare la propria esistenza in ospedale ci si dovrà impegnare per pretendere dai propri enti locali, che siano realizzate costruzioni più umane, ma con la garanzia di interventi sanitari. Quando pensiamo agli istituti di ricovero non dimentichiamo le denunce e gli scandali: purtroppo non sono fatti episodici!

- Costruire un laboratorio di quartiere è complicato. Costa anche stare a fianco di questi giovani sbandati che hanno poca voglia di lavorare. Ma c'è poi uno sbocco lavorativo reale, imparano a fare qualche lavoro o è solo un parcheggio? Un alibi per la cittadinanza, per gli assessori competenti, per il volontario che sente di fare qualcosa?
- La scuola scarica chi disturba. Perché il volontario non si impegna per cambiare la scuola? Perché inventa dopo-scuola che emarginano ulteriormente questi ragazzini e non preme invece sugli organi competenti: provveditorato, collegio docenti, consigli di istituto, assessorato all'istruzione, assessorato alla gioventù, allo sport, al tempo libero... affinché intervengano con progetti seri?

So che hanno l'aria di essere un po' delle provocazioni, ma forse stiamo rischiando anche noi di sacralizzare certi tipi di intervento, rischiamo cioè di non discutere più di ciò che si fa e di come si fa; il sacrificio personale, il costo in termini di tempo e di rinunce sembrano giustificare da soli le nostre azioni.

Un po' di autoanalisi forse fa bene.

Volontariato promozionale

Se riflettiamo un po' vediamo che con i nostri interventi personali possiamo raggiungere un numero limitato di persone. E gli altri "centomila"... dove li mettiamo? Nelle mani di Dio, va bene, ma non basta. Gli "assistiti" sono persone che non sono in grado di difendersi, per questo c'è l'urgenza che molti di più si preoccupino di dar loro una voce. Come? Proviamo a parlare anche di volontariato promozionale, emerito sconosciuto. Se ne parla poco perché è scomodo per tutti: per i gruppi di potere, per i partiti, per i sindacati, per le associazioni che lavorano solo con lo scopo di difendere e conquistare privilegi per i loro iscritti, perché non guarda in faccia nessuno.

È scomodo anche per noi perché non si vede, non si tocca con mano. È fatto di riunioni, di incontri con persone di potere, di letture noiose di leggi, circolari e delibere, di comunicati stampa e articoli su giornali...

È scomodo perché ci fa sentire spesso soli, impotenti, incapaci e non compresi: dai familiari a cui rubiamo tempo, dagli amici che pensano che perdiamo invece il nostro tempo, dai risultati che non sono così immediati come le gratificazioni che si hanno nel volontariato diretto, cui non mancano certo le amarezze, ma anche le gioie.

Vogliamo però approfittare del convegno di Firenze per rivisitare qual è l'azione profetica, il suo senso ed il suo posto nella nostra società. E forse troveremo un posto anche per questo volontariato.

Proviamo a camminare con coraggio e con speranza anche in una nuova direzione. L'esperienza del volontariato promozionale dimostra che, pur fra alti e bassi è possibile ottenere risultati concreti, è possibile cioè far avanzare la prevenzione del bisogno e nello stesso tempo migliorare le condizioni di vita delle persone che devono essere assistite.

La condivisione non può bastare: bisogna lottare anche per il cambiamento.

Molte volte il cristiano può diventare complice, con le sue azioni "di carità", delle ingiustizie sociali e delle negligenze dello Stato. La "buona fede" non può continuare ad essere il nostro alibi, la nostra giustificazione.

Di volontari ce ne sono di tanti tipi, dal volontario della Croce Rossa a quello in chiave più moderna che si occupa di ecologia, ma i volontari per "eccellenza" sono ancora oggi i cattolici che si dedicano all'assistenza degli emarginati.

L'immagine che appare ai nostri occhi, quando sentiamo la parola volontario, è spesso ancora quella di una persona "cattolica", soprattutto donna, che si accosta ad un'altra persona: malata, anziana... Con uno sforzo possiamo anche vedere dei giovani di una parrocchia che cercano di portare un po' di allegria a dei ragazzini handicappati o a dei bambini ricoverati in qualche istituto. Se ci impegniamo ancora un po' riusciamo a pensare ad una comunità per giovani disadattati; tossicodipendenti; ex detenuti... ad una famiglia affidataria o ad una famiglia adottiva... Queste immagini disegnano il "curriculum" storico del concetto di volontariato, ci mostrano per titoli la sua evoluzione dall'idea

di volontario come chi fa opere e presta assistenza dall'esterno, a chi invece mette in gioco la sua stessa esistenza condividendo la sua vita con l'altro (bambini senza famiglia, handicappato, ragazzo disadattato...) che in quel momento ha bisogno di lui.

Oggi convivono entrambi questi modi di accostarsi all'ultimo; entrambi poi si fondano sul fatto che chi sta meglio, chi è stato più fortunato, non deve dimenticare chi invece non lo è.

Ed ecco che nasce e trova posto l'atto della condivisione.

Ma se cristianamente parlando c'è naturalmente un abisso tra queste due forme di volontariato, perchè nella condivisione io mi gioco tutto (tranquillità, soldi, spazi personali...) che differenza passa nei confronti della società laica tra chi si limita a prestare le opere e chi condivide?

Per non svuotare del suo significato profondo il concetto di condivisione e trasformarlo invece in uno slogan come altri (solidarietà, fraternità, comunione...) è bene interrogarci un po' più a fondo sulle nostre scelte di cristiani che hanno deciso di impegnarsi nel campo del volontariato. Troppe volte in passato, ma anche nel presente, noi siamo stati complici di mancanze e inadempienze degli organi di governo, "tamponando" con le nostre buone azioni i loro vuoti di intervento.

La condivisione ha un altissimo valore umano e civile, oltre che cristiano; ma è un'azione molto legata al personale e limitata (per essere vera) a pochi. Non può pertanto essere considerata come la "panacea ideale" per ogni male con cui veniamo a trovarci coinvolti, come strumento capace di rimuovere anche le cause oltre che il bisogno di assistenza.

Certo è che il ruolo svolto dai movimenti di base (volontariato promozionale, appunto) nella lotta contro le istituzioni di ricovero e per la creazione di servizi alternativi non è ben vista, proprio perchè con la sua azione mina alla radice il sistema assistenziale e la sua rete di clientela oltre che di mantenimento dello status quo. Ma può un progetto essere valido se non comprende anche iniziative contro le cause che hanno provocato emarginazione e disadattamento? Si può fare volontariato e non politica?

Concludo con un'affermazione che mi ha fatto molto pensare, perchè giunge da Mons. Nervo (ex vice-presidente della Caritas Italia) al Convegno nazionale sul volontariato tenutosi a Lucca il 9-10-11 maggio 1986: "anche la scelta di lasciare le cose come sono, di non impegnarsi a cambiarle è una scelta politica".

Verbale della Commissione quarta

La volontà politica attuale nella carenza di progetti e nella volontà di "non fare" è quella di delegare al privato lo stato sociale.

Delegare non solo nelle strutture, ma anche nelle responsabilità dirette perchè è meglio dare denaro pubblico ai privati piuttosto che assumersi le proprie responsabilità politiche.

Appare che il volontariato singolo ed organizzato si apre in due tipologie: volontariato che si impegna nella assistenza diretta ed immediata, dando una prima risposta alla emergen-

za, e volontariato che promuove, sollecita, stimola gli enti tenuti ad intervenire per rimuovere le cause che hanno provocato lo stato di bisogno.

Come persone che operano nelle Cdb e che attraverso queste maturano la loro esperienza, sentiamo il bisogno di farci carico insieme con le altre organizzazioni politiche e sindacali, e in modo laico, del fatto "emarginazione"; di essere portavoce del bisogno delle persone che non sono in grado di organizzarsi, di difendersi; di denunciare carenze, latitanze, ingiustizie e proclamare il rispetto dei loro diritti nel quadro di un moderno sistema di sicurezza sociale.

Ricostruire una mentalità laica in questo settore vuol dire uscire dal concetto sacro di assistenza inteso quasi sempre come carità e che fa parte della nostra cultura cattolica. Questo comporta che il volontariato riscopra nei singoli campi una autentica professionalità. Ciò non per scavalcare o sostituire gli enti pubblici, ma per cercare, con partiti, movimenti, sindacati, una collaborazione stimolante per una programmazione organica dei servizi, ma anche per sviluppare nella gente comune una maggiore coscienza del sociale.

Prendiamo atto che si sta concretizzando la creazione di cooperative anche nell'ambito delle Cdb. Vorremmo sottolineare che la cooperativa non propriamente è volontariato. Il volontariato può promuovere, con lo stile che gli è proprio, la creazione di cooperative e continuare a lavorare in questo spirito di promozione di servizi, di sensibilizzazione dell'ente pubblico, della formazione degli operatori.

Tutti i valori sin qui sottolineati per il volontariato dovrebbero, secondo la nostra analisi, essere trasferiti nel campo delle cooperative grandi e piccole, che pullulano fra noi, ma che forse stanno perdendo il significato essenziale della cooperazione per diventare un nuovo momento di espressione di potere, di guadagno, di sfruttamento.

Lo spirito del volontariato laico delle Cdb non può essere momento di realizzazione personale o di gratificazione di gruppo; nemmeno può derivare da un momento emozionale ed occasionale, ma deve diventare ogni giorno di più una risposta corretta ai bisogni della storia ed una realizzazione sostanziale e concreta dell'amore per gli ultimi.

Il problema della laicità nella Chiesa italiana

Commissione quinta

Piste di ricerca

Proposte dalla Comunità di base di Pinerolo

Il binomio "laicato-sacerdozio" rimane saldamente insuperato?

La dottrina ufficiale della chiesa gerarchica sostiene che la distinzione tra chierici e laici è di diritto divino, ma con ciò non fa che codificare una certa mentalità più che sancire un ordinamento voluto da Dio. Questa ideologia, costruita da chi nella chiesa detiene il potere, viene fatta passare come ordinamento divino, immutabile, immodificabile nella sua struttura di fondo. "Il gruppo detentore dei mezzi di produzione simbolica elabora la corrispondente teologia che viene a giustificare, rafforzare e socializzare il suo potere, attribuendo origine divina alla forma storica del suo esercizio" (L. Boff.). La chiesa si configura così come *societas inaequalis* in cui la presentazione catechisti-

ca (versione dogmatica) svolge la funzione di mascherare la realtà, cioè il potere degli uni sugli altri, sotto il manto della volontà irreformabile di Dio.

La recente teologia dei laici (o meglio “sui” laici) non riesce ad uscire da questa prigione dogmatica. Il binomio “laicato-sacerdozio” rimane saldamente insuperato anche quando, verbalmente, non lo si vuole ammettere. Esso resta il dato “sacro” delle ecclesiologie cattoliche anche conciliari.

Per mettere in questione questa ideologia occorre un riferimento rigoroso al dato biblico.

Il Nuovo Testamento ci pone davanti alla sfida di Gesù che abbatte la separazione tra clero e laici, ma ci documenta anche alcuni percorsi che tentano di condurre al “rientro nel santuario” (Ortensio da Spinetoli) attraverso la sacerdotizzazione di Gesù. È fondamentale lo studio che compare nel volume “Chiesa delle origini chiesa del futuro” (Borla, pagg. 99 - 121). Questo “meccanismo sacro” che ha permeato la teologia cattolica è reso doppiamente pericoloso dal fatto che esso possiede le coscienze delle masse ed è pacificamente accettato dalla cultura laica.

Non si tratta affatto di lavorare ad una chiesa destrutturata, ma ad una comunità in cui i ministeri non collochino alcune persone sopra le altre, caricandole di un’aureola divina legata alla loro funzione sacra. Per noi il confronto con le istanze della Riforma rimane tuttora assai rilevante. Sarebbe un grande passo di laicità capire che “né le vecchie strutture ecclesiastiche, né le nostre esigenze di riforme strutturali nella chiesa si lasciano

fondare direttamente sulla Bibbia; non le potremo, quindi, nemmeno assolutizzare” (Ed.Schillebeeckx). Non esistono, a livello di strutture, gli ordinamenti divini ma esiste l’indicazione di Gesù per cui ogni forma di autorità non può che tradurre nei fatti e nelle strutture l’istanza fondamentale dell’evangelo, che è il servizio.

Una chiesa laica è quella “in cui nessuna struttura storica e nessun ministero vengono sacralizzati perchè santo è solo il nome di Dio e la sua volontà rivelataci in Gesù Cristo.

Una chiesa laica non si aggrapperà alla sua ortodossia e non la difenderà come un possesso sacro e immutabile, ma, come popolo di Dio in cammino, si sentirà chiamata a cercare sempre, senza sosta, la verità che è solo di Dio e che da Lui solo a noi viene come dono del Suo amore” (AA.VV., *I diritti umani nella chiesa*, Claudiana).

Una chiesa laica non avrà nessun sacro inquisitore che possa fare l’esame di ortodossia a chi compie scelte teologiche o politiche diverse. Una chiesa laica non avrà bilanci economici occultati al popolo e noti solo ai banchieri di Dio o agli addetti ai lavori, cioè ai titolari di alti ruoli gerarchici

Muoverci in tale direzione non significa mettere tra parentesi l’attuale realtà della chiesa italiana nella quale ci troviamo ad operare nel tentativo di essere pietre vive.

L’attuale destituzione di mons. Tagliaferri da assistente generale dell’Azione Cattolica italiana dimostra, essendo passata senza resistenze, come il “laicato” sia tenuto in minorità, senza una vera possibilità di decidere e senza la capacità effettiva di essere auto-

nomo. Le recenti polemiche tra A.C.I. e CL non stanno forse a dimostrare come la vitalità del mondo cattolico nelle sue forme associazionistiche rischia di rimanere completamente subalterna al gioco ecclesiastico guidato dalle gerarchie cattoliche?

A livello teologico stiamo assistendo ad un rilancio del laicato o, come noi crediamo, ad una vera e propria clericalizzazione del laicato? Se esistono questi processi e queste spinte, dove sono visibili, come si manifestano, con quali linguaggi si esplicitano? Come valutiamo gli attuali studi sulla laicità in Italia? Come vediamo il sinodo dei laici ormai imminente?

Di fronte all'ecumenismo, come può nell'attuale fase di prevalenza della pratica ufficiale, esprimersi una prassi di fede che non si lasci imbrigliare e manipolare da strategie e linguaggi clericali?

Nelle singole chiese locali come passare dal ruolo consultivo alla responsabilità comune di decidere insieme? Come valutare tutti i ricorrenti richiami alla comunione e i vari linguaggi di comunione?

Guardando all'attuale declino della ricerca teologica in Italia è possibile che ciò sia imputabile, tra l'altro, alla scarsa presenza di donne e uomini laici? Come valutare il fatto che in Italia la intoccabilità dei cardini istituzionali e sacri della istituzione ecclesiastica è uno dei punti più inviolabili da molte forze del progressismo cattolico?

La chiesa italiana come si sta muovendo nella situazione che il nuovo Concordato le garantisce? Occupazione degli spazi ed occupazione dei cuori e condizionamento delle coscienze hanno qualcosa di interdipendente?

Verbale dei lavori della Commissione quinta

“Non abbiamo ricette sicure. Molte volte stando tra la gente ci siamo sentite in crisi. Laico fa paura, non si capisce bene: c'è la paura della scomunica? Che il prete tolga il saluto?

Le genti in cuor loro si sentono con noi, non sanno uscire; ma sentono il desiderio, perchè ci vedono serene.

Vogliamo far conoscere quanto è importante che il popolo sia se stesso, che lavori col suo sentimento. La Bibbia è vita, non è sacra. Gesù sale dalle sue pagine e si fa vicino a noi”.

Questo intervento riassume ed esprime la molteplicità e la variegazione dei contenuti emersi nel lavoro della commissione, la ricchezza di linguaggi attraverso i quali si è parlato di laicità nella Chiesa cattolica, senza che questa impedisse la reciproca comprensione.

Pur nella difficoltà a definire il significato della parola laicità, dal dialogo è emerso in modo diffuso come non sia possibile disgiungere, nella vita delle comunità di base, la ricerca sulla laicità dalla riflessione biblica e dall'ascolto della Parola di Dio.

La profonda e gioiosa convinzione che la Parola di Dio ci rende liberi (e contemporaneamente ci impedisce di chiuderci in noi stessi), si accompagna all'esigenza di consolidare gli strumenti teologici, esegetici e storici sia per rinnovare continuamente la scopere-

ta che la Bibbia non è sacra ma vita; sia per resistere alla lettura ideologica di tutti quei brani biblici sui quali viene fondata la separazione laico/sacerdote da parte della gerarchia cattolica.

Un secondo aspetto del significato che il processo di laicità fa emergere dai vissuti comunitari narrati è il pluralismo.

Da un lato il pluralismo è inteso come accettazione all'interno delle singole comunità delle esperienze, sentimenti, vissuti individuali: le differenze che emergono nel corso del cammino non vengono negate, anche se ciò crea sofferenza.

Dall'altro lato il pluralismo è inteso come necessaria apertura sul territorio alle realtà e movimenti presenti con il conseguente dialogo tra diversi.

E, comunque, è emerso come una effettiva ricerca quotidiana rispettosa delle diversità e in tensione con esse, che eviti le trappole dell'aggressività e della dipendenza non sia possibile senza la memoria storica.

La storia che camminiamo ci rende consapevoli di dover essere protagonisti del nostro cammino di fede nonostante tutto e al di là della presenza del prete, tenendo comunque presente il rischio sempre incombente della cosiddetta clericalizzazione dei laici, vale a dire l'imitazione, in senso ampio, del prete, con le conseguenti tentazioni di sacralizzare i ruoli e i rapporti nelle comunità.

L'unico modo per contrastare ciò è una forte vita di comunità volta a costruire momenti e situazioni in contrasto con la sacralità dei ruoli.

È peraltro emerso, nelle narrazioni fatte dei vissuti comunitari,

come in questi ultimi anni, la presenza delle donne, diventata sempre più significativa, abbia posto il problema in termini diversi: non nel senso di una sacralizzazione estesa eventualmente anche alla donna, ma di una complessiva umanizzazione dei ruoli e dei rapporti.

A questo proposito è stata rilevata la discrepanza tra la società civile dove va avanti un cammino volto alla parità donna/uomo e la chiesa cattolica all'interno della quale continuano ad essere mantenute profonde discriminazioni.

Si è però rimandata la riflessione al prossimo seminario nazionale delle Cdb che si spera possa essere sul tema: "Donne nelle chiese e nella società".

La presenza in commissione di alcuni preti e di alcune suore ha posto all'attenzione dei partecipanti altri tipi di problemi:

- come vivere l'ambiguità del continuare a far parte della chiesa che si crede sacra e del voler essere laico?
- o come risolvere la mancanza di identità di colei che non è considerata nè laica nè clero dalla chiesa cattolica?

In relazione all'ultimo interrogativo, che peraltro pone la questione nel terreno più vasto delle donne nella chiesa cattolica, è apparso a tutti i partecipanti particolarmente significativo il seguente intervento di una suora:

“Non appartengo alle Cdb, ma mi interessa il tema della laicità. In quanto suora, la vita religiosa si colloca fuori del binomio laico/chierico: non siamo nè l'uno nè l'altro.”

I preti ci considerano laiche, nel potere, in quanto non sacre, ma non non ci assumono laiche nella nostra dignità e ci relegano nelle sacrestie quale gruppo di manovalanza.

Questo sentire parlare di laicità nella chiesa, qui, oggi, lo vivo come un recupero della nostra identità di donne.

Ho fatto un tentativo di coniugare il potere al tempo presente: io posso, tu puoi, ella può, questo tentativo è indispensabile per cambiare il nostro modo di porci nei confronti della realtà e della fede, quindi di Cristo e di Dio, perchè si squarcino i veli che ci impediscono di sentirci donne impegnate quanto altre nella realtà”.

Infine.

I lavori della commissione, pur avendo come tema il problema della laicità nella Chiesa cattolica italiana, non hanno tanto sottolineato l'aspetto rivendicativo di quale spazio è possibile per i laici nella Chiesa cattolica, quanto piuttosto le difficoltà che tutti sperimentiamo quotidianamente ad affrontare il tema della laicità sia con gruppi più inseriti al centro della realtà istituzionale cattolica sia con persone credenti che si incontrano negli ambiti di vita quotidiani.

Sono state evidenziate, in modo particolare, due di queste difficoltà:

a. da parte di chi ha lasciato le chiese, l'impegno ad un vissuto di fede laico è abbandonato per convinzione maturata che la

fede è dominio ecclesiastico e con la chiesa si può solo venire a patti, in un rapporto di potere;

b. da parte di chi è dentro la chiesa, dare spazio ad un atteggiamento laico contrasta con il bisogno di rassicurazione ed è suscitatore di paura rispetto all'impegno in prima persona, facendo scattare il meccanismo della delega.

Probabilmente la nostra difficoltà ad estendere la ricerca di una vita di fede laica al di fuori dei nostri spazi risiede anche nella difficoltà che a volte le nostre comunità incontrano nel renderla manifesta attraverso segni comprensibili e nello stesso tempo provocatori per chiunque.

Concludendo.

Uno fra i più pregnanti significati emersi dal lavoro della commissione è l'individuazione della laicità come capacità di essere creativi perchè Dio ama la nostra creatività. Ciò implica, tra l'altro, insegnare, dare fiducia al singolo che si incontra circa la sua possibilità di autocostruzione di significati, al di là delle attuali produzioni di immagini.

La ricerca di un'autentica laicità nella vita comunitaria

Commissione sesta

Piste di ricerca

Proposte dalla Comunità di Padova

Laicità: non astrazione ma ricerca nella vita

Si presentano subito alcune difficoltà per la riflessione. Infatti non si tratta di un “tema”, di una astrazione, ma di una ricerca nella “vita”. Quindi il primato della storia sull’ideologia, della prassi sulla dottrina, dell’esperienza sulla teoria, del dubbio sulla sicurezza.

Il secondo aspetto di difficile individuazione è “l’autentica laicità” la quale suppone una chiara distinzione delle laicità apparenti, ambigue ed equivoche: laici contrapposti agli ordinati, i laici (partiti) rispetto agli ideologici, i laici che non lo sono perchè “esperti”.

Terzo elemento: la vita comunitaria. Tra appartenenti a Cdb il riferimento dovrebbe essere chiaro, lo consideriamo nell’ambi-

to che ci caratterizza. Mentre il Convegno, giustamente, parla di una laicità nell'intera vita dell'individuo e non solo nello "scomparto" ristretto alla comunità di base.

Possiamo partire da due punti apparentemente opposti, ma riconducibili alla comune esperienza.

Primo punto: l'esperienza delle prime comunità laiche come ci è stata tramandata nella "Parola di Dio", cioè dal dato biblico, che supponiamo acquisito. Possiamo distinguere tre momenti non separabili, che accenniamo soltanto:

- a. laicità nell'ascolto della Parola;
- b. laicità nella preghiera e nei sacramenti;
- c. laicità nella condivisione.

Crediamo che la vita delle nostre comunità corra su questi binari, privilegiando ora l'uno ora l'altro, o uno a svantaggio degli altri.

Altra possibile angolatura, apparentemente opposta, ma ugualmente capace di stimolare la nostra riflessione: se la laicità di cui si parla nel Convegno, come luogo di libertà, autonomia, protagonismo, piena democrazia, ecc. si realizza dove ciascuno di noi vive, dobbiamo prendere atto che la divisione del lavoro, che sta alla base della struttura sociale e quindi della nostra vita, inibisce radicalmente la laicità. Infatti senza questa divisione non avremo gli strumenti di cui disponiamo e nemmeno possiamo pensare di farne a meno (siamo parte dell'ingranaggio) perché l'alternativa sarebbe il ritorno all'età della pietra.

L'esperienza all'interno delle Cdb ci permette una ricerca di laicità percepita come segno di contraddizione nel tentativo di superare le discriminazioni e i separatismi riaffermando il protagonismo e la riappropriazione di autonomia in tutti gli ambiti dell'esperienza umana.

Potremmo riconoscerci nel pensiero di Bonhoeffer che al termine della sua esperienza di fede e di vita scrisse nelle lettere dal carcere: "il cristianesimo, libero da ogni cosa superflua diventerà essenzialmente preghiera e pratica della giustizia".

La Cdb ha senso se ci aiuta a scoprire come Dio superi le nostre realizzazioni (ci è trascendente) ma nello stesso tempo è nella storia; quindi la ricerca di laicità nelle Cdb è un cammino di conversione nelle nostre scelte in ordine alla pratica della giustizia, riconoscendo i cammini di Dio nella storia.

Per un aiuto nel lavoro della Commissione, alcuni interrogativi:

1. C'è un discorso di Dio che non sia necessariamente sacro, ma laico?
2. Si può accettare il bisogno della trascendenza come bisogno dell'uomo e non solo del credente?
3. La chiesa può essere una realtà comunitaria a partire dalla laicità?
4. Se la chiesa non è capace di un discorso laico, sono le Cdb capaci di una vera laicità?
5. Il recupero della soggettività (essere protagonisti, responsabili in prima persona) va fatto come cristiani o è una ricerca laica? È un problema di metodo: c'è un itinerario laico?
6. Laico credente può essere diverso dal laico non-credente?

Verbale della commissione sesta

I sottotemi affrontati potrebbero essere schematicamente riassunti come segue:

- ricerca sul sacro nella chiesa e nelle comunità;
- la laicità come si deduce nella pratica di vita comunitaria;
- la salvezza dei singoli, come problema.

I riferimenti ai primi due sottotemi sono stati più estesi che non per il terzo, quello della salvezza, in quanto è sorto dalla riflessione di persone che si definiscono “non credenti” e poi ripreso soltanto da comunità che avvertono lo stesso problema. Tuttavia anche se non programmato e meno sviscerato è apparso il discorso più interessante per i possibili sviluppi nella vita attuale delle comunità.

Poche le voci che hanno parlato di una eliminazione del sacro dalla vita delle comunità. Più forti e più credibili invece gli interventi che hanno ribadito l'esistenza e la necessità di accettare i riti sacrali come un “dato” ricevuto, anche se con incrostazioni e manipolazioni culturali che dobbiamo togliere rifiutare o superare.

Non c'è religione che non abbia cose sacre; ma il male non sta in questo. Piuttosto è il rapporto con il sacro, o meglio l'identificazione tra le cose sacre e le persone, come operazione di dominio e oppressione su altre persone, che non è più accettabile. Il sacro è sempre ambiguo, la sua accettabilità o il suo rifiuto dipende dalle operazioni culturali che su di esso ven-

gono fatte. Sacre sono le cose, ciò che è esterno all'uomo, mai l'uomo. Infatti le cose sacre possono essere bestemmiate, mentre l'uomo no.

Certamente alcuni gesti o segni della religiosità vanno ripensati e reinventati perché corrispondano di più al momento culturale della vita delle nostre comunità, ma non possono essere eliminati perché questi sono, esistono e la loro realtà, come diversità o alterità non può essere negata.

Per esempio: la cena del Signore e la parola di Dio nella Bibbia, sono dati sacri che riceviamo, separati da noi che devono rimanere tali cioè non manipolabili. La separazione è blasfema quando divide gli uomini, ma non quando è qualcosa che esiste separato dalla vita degli uomini.

Un altro tentativo per superare la sacralità senza negarla è sorto dalla constatazione che per qualsiasi essere umano è impossibile possedere veramente e interamente “l'altro”, la natura, il mondo, e per questo definibili come “spazi separati” o “sacri”. Rifiuto della sacralità vorrebbe dire anche rifiuto di un Dio Padre, Gesù Salvatore, ecc? Il termine “fede” è ancora troppo forte per essere usato, più adatto potrebbe essere il termine “trascendenza”. Proprio per indicare il sacro come alterità.

È stato poi aggiunto che da questa esperienza dell'altro come trascendente si può arrivare alla scoperta della trascendenza di Dio. Nel riconoscimento dell'alterità deriva il riconoscimento della pluralità: cioè possiamo riconoscere diverse forme di essere uomo, di essere comunità, di essere chiesa; perchè nessuno racchiude la ricchezza “dell'altro”.

Ma allora in cosa consiste la laicità nella vita delle comunità?

Un primo tentativo di essere Cdb in modo laico sarebbe quello di vivere insieme la fede di ognuno, di modo che dalla libera espressione della fede di ciascuno scaturisca l'espressione religiosa della fede della comunità.

Essere laico significa passare dalla mentalità religiosa alla mentalità di fede: cioè porsi di fronte agli elementi sacri della nostra religiosità con occhio critico, saper distinguere la Parola come messaggio essenziale da quello che è lo sforzo culturale di costruire attorno a questo messaggio una religione.

Ci sono stati tentativi di definire, o meglio di descrivere raccontare la laicità partendo dalla vita attuale delle comunità. Mentre la Chiesa Cattolica Romana non è capace di laicità per l'apparato di potere di cui si è circondata, potere politico ed economico, le Cdb sono capaci di essere laiche per la ricerca che le ha caratterizzate fin dalle origini, perchè sanno liberarsi continuamente delle eredità ricevute. La laicità delle singole comunità sta nella capacità di interrogarsi sulle cose che vivono e hanno ricevuto come anche nella volontà di confrontarsi con tutti. Nonostante le diversità presenti all'interno delle comunità l'importante è testimoniare senza paura la propria fede cristiana. Molte comunità sono come lacerate e divise sulla prassi in ordine ai gesti sacri, in particolare per i sacramenti della cena del Signore e del battesimo.

C'è pure una ricerca del sacro come rifugio e sicurezza accanto e spesso in contrapposizione a un ripensamento del significato e della celebrazione di questi segni di fede. Certamente

c'è diversità tra un mangiare una pizza tra amici e la cena eucaristica, ma non per tutti è uguale il significato da dare a questo segno sacro.

Specialmente la presenza di coloro che non si professano credenti in Dio ma che tuttavia fanno parte della vita e delle lotte delle comunità pone il problema del sacro non come potere ma come espressione, gesto significativo di una fede religiosa.

Per questo alcune comunità, per potere stare assieme, per conservare l'unità dei componenti, si sono rivolte al sociale e al politico (in senso lato) perchè l'unità di intenti, uno scopo comune, rende più facile la convivenza e la comunicazione.

La dimensione pluralistica nella composizione e nella vita delle comunità sembra essere già "laicità".

Basta che questa riconosciuta laicità non diventi una nuova etichetta un sentirsi migliori, diversi, e quindi separati dagli altri che non fanno o non vogliono essere laici, perchè si ricadrebbe in una nuova sacralità, separatezza.

Per evitare questo pericolo occorre che la vita delle comunità sia una continua ricerca, che ogni decisione anche rispetto al sacro che in esse sopravvive sia considerata provvisoria.

Se laicità significa non accettare il sacro come potere che opprime ed esclude, anche accettare l'alterità, la diversità (che abbiamo chiamato trascendenza) fa parte sempre di un linguaggio ambiguo. Essere credente o non credente può avere significati diversi secondo delle situazioni. culturali. Per esempio in Europa ha un significato diverso da altre regioni del mondo. Il credente rispetta la diversità, mentre la sacralità op-

prime la diversità culturale: nessuna religione e nessuna fede esaurisce il mistero di Dio. L'essere ateo si può considerare uno dei tanti modi di essere uomini.

Qui si innesta il problema della salvezza, che se non è un problema di comunità è certamente di singole persone che vivono la loro diversità all'interno della comunità. C'è più di una comunità che pur avendo una prassi abbastanza chiara mantengono al loro interno situazioni diverse sia riguardo alla fede in Dio, in Cristo, sia per la prassi sacramentale. Accanto ad affermazioni chiare che non è il sacro che salva ma è la condivisione, lo stare insieme, la ricchezza reciproca di persone diverse che trovano in questo un senso alla loro vita, rimane sempre il problema di chi non crede e si sente diverso, magari dalla parte degli ultimi, degli emarginati, dei dannati.

C'è qualche problema di rapporto per riuscire a convivere dentro la comunità tra credenti e non credenti: il mangiare assieme diventa un momento significativo di condivisione tra credenti e non credenti mentre spesso la cena eucaristica divide.

Ma per i non credenti il problema non è solo nel porre un gesto sacrale o del significato di tale gesto, quanto nel dare un senso alla loro vita, cioè sentirsi salvati. La ricchezza di questa nuova linea di ricerca non può essere racchiusa nella povertà di una risposta razionale.

Non preoccupiamoci, quindi, di distinguere laicità cristiana e laicità non cristiana: accettiamo in genere la diversità allora si potranno sempre individuare punti in comune e passare dalla solitudine alla festa. Fondamentale, nella comunicazione,

è l'amore e la semplicità, l'ascolto e la messa in comune della vita, la disponibilità interiore. La pluralità, l'ecclesialità in senso generale è l'accettazione di chiunque e di ciascuno con una sua ricchezza. Si può non essere in sintonia completa, ma l'intolleranza non ha senso per un cristiano, perchè è rifiuto, rottura. Non dobbiamo mai avere la sicurezza circa le definizioni che raggiungiamo perchè anche questo è sacralizzare, pur se applicato alla laicità.

La Bibbia va presa come si prende qualsiasi altro testo: rispettandola; ma la Bibbia, di per sé, non salva. Questa si può anche non leggere come testo sacro: non si può catturare Dio in un libro. Si può, invece, considerare la Bibbia racconto di una vita di fede. Ci sono tante religioni quante sono le persone. Non è credibile che, per capire e far capire il nostro Dio, sia necessario un libro difficile, o integrare questo libro con molti altri libri, magari costosi.

Lo spezzare il pane può essere vissuto come gesto di una vita messa a disposizione degli altri, anziché come mistero incomprendibile per la gente comune. La Cena del Signore è comunione, ma se la si sacralizza ci può essere chi rimane sconcertato e se ne va. Anche per il Battesimo non può esserci più ricerca sul dover battezzare oppure no, ma semplicemente accogliere il nuovo nato nella comunità di fede. Il sacramento ha importanza solo se diventa segno, anche inventandone altri.

Non è solo partendo da Cristo che ci si salva: lo Spirito soffia su chiunque, anche su i non cristiani. Si può credere e non es-

sere convertiti, ossia non accogliere lo Spirito e non portarlo nella storia.

Importante non è avere un “credo”, ma essere “uomini”, essere se stessi, dar senso alla vita, viverla insieme con gli altri, accettare l'altro, relativizzare se stessi.

Si può essere atei o cristiani per motivi non validi (tradizione, noncuranza,...) e si può essere atei o cristiani per scelta: questo conta. La ricchezza sgorga dall'accettazione dell'alterità e quindi dal lasciarsi interrogare per proseguire insieme, nella condivisione, il cammino della liberazione.

La Tavola Rotonda

La violenza del sacro nella vita quotidiana

Palazzo della Signoria, Salone dei 500, Firenze

1 maggio 1987

MODERATRICE: *Benedetta Liberio*

RELATORI : *Enzo Mazzi, Giorgio Spini, Lidia Menapace,
Ernesto Balducci, Hans Küng, Pietro Ingrao.*

Laicità come cultura di popolo

Benedetta Liberio

COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO, ASSESSORE ALLA CULTURA DEL COMUNE DI CAMPI BISENZIO

Cominciamo questa tavola rotonda dando un saluto non formale, non rituale ai rappresentanti del Governo locale il cui sostegno ci ha reso possibile organizzare questo convegno. E lo consideriamo un segnale forte di quell'attenzione che Firenze, città operatrice di pace, rivolge ad ogni manifestazione di una cultura di pace. E questo convegno è cultura di pace, secondo noi, perché laicità è cultura del confronto, della ricerca, della verifica delle possibilità di costruire insieme, partendo da posizioni diverse, il disegno comune di una umanità più libera da ogni violenza.

E proprio della violenza del sacro che si organizza nei diversi luoghi del potere, sia esso politico o religioso, siamo qui a parlare stasera con i relatori che vi presento: *Michele Ventura, Enzo Mazzi, Giorgio Spini, Lidia Menapace, Ernesto Balducci, Hans Küng, Pietro Ingrao.*

Comunque prima di dar loro la parola, ben più autorevole della mia, ritengo non inutile e non presuntuoso parlare un minuto di me e del mio personale vivere nel quotidiano la laicità come cultura di popolo, quella cultura di popolo della quale stamattina ci ha parlato Maselli. Io sono amministratore di un piccolo comune dell'intherland fiorentino (Campi Bisenzio) e la regola mia e di tanti amministratori come me, stamani per esempio abbiamo sentito Mila Pieralli, sindaco di Scandicci, è una regola facile a dirsi ed un po' meno ad applicarsi nel quotidiano, ed è quella di svolgere il nostro lavoro di amministratori cercando di adeguare le ragioni della politica ai bisogni della gente (e non costringere i bisogni della gente nelle ragioni della politica), partendo dagli ultimi, da coloro che di bisogni ne hanno di più e più drammatici. Per esempio il Centro giovani per i ragazzi più emarginati, più esposti alla devianza, alla disperazione a all'autodistruzione; il gemellaggio con un comune del Nicaragua, cosa realizzata ieri l'altro. Queste sono le realizzazioni di cui personalmente e con i miei colleghi di giunta vado orgogliosa. E molto lo devo al mio essere approdata alcuni anni fa, io comunista e in origine laicista, ad una Comunità di base come compagna di strada. Come noi donne comuniste vogliamo essere materiale ingombrante sul quale fare inciampare le istituzioni della politica, così insieme a questi cristiani voglio essere scomoda per la sacralità della Chiesa e del potere. Scusate l'emozione ma è la prima volta che parlo in un contesto così importante.

Do la parola ai relatori.

Esperienze di laicità rinnovata che hanno dato anima alla città di Firenze

Michele Ventura
VICESINDACO DI FIRENZE

Desidero porgervi il saluto ed il benvenuto più cordiale da parte della Amministrazione Comunale, qui, in questa sede, simbolo da sempre dell'aspirazione del popolo fiorentino alla democrazia e alla libertà. A nessuno di voi sicuramente sfugge il contributo che la tradizione culturale di Firenze, soprattutto nel suo filone umanistico, ha recato alla formazione del concetto di laicità, epicentro della riflessione del vostro Convegno, così come credo non sia estraneo, alla vostra decisione di radunarvi a Firenze, la considerazione del ruolo che il mondo cattolico fiorentino ha esercitato nell'affermazione di una coscienza religiosa in sintonia con le grandi aperture del Concilio Vaticano Secondo e con le esigenze dei tempi nuovi. L'esigenza di non togliere spazio alla interessante tavola rotonda sulla "Violenza del sacro nella vita quotidiana" mi suggerisce di limitarmi soltanto al rapido richiamo di alcuni fatti e figure che per altro a voi so-

no ben presenti. Penso alle comunità di base che a Firenze si sono radicate a patire dagli anni cinquanta. Penso alle esperienze religiose di figure come il cardinale Elia Dalla Costa, don Giulio Facibeni, don Lorenzo Milani, don Enzo Mazzi. Penso alla riflessione ai gesti politici di uomini come Giorgio La Pira. Penso infine all'apporto creativo di un certo clero e di un certo laicato cattolico.

Questi richiami non desiderano essere un omaggio formale a un mondo cattolico fiorentino che notevole influsso ha esercitato nella determinazione degli orientamenti più avanzati della cristianità italiana e più in generale nel movimento di idee che si è venuto affermando nella nostra società. Ma voglio introdurre una considerazione che poi, meglio di me, potranno approfondire gli illustri ospiti di questa tavola rotonda. Si tratta di riconoscere in queste molteplici e diverse esperienze, che ho succintamente richiamato, un denominatore comune proprio nell'affermazione del concetto di laicità e di un concetto di laicità rinnovato rispetto soprattutto a una tradizione di ascendenza idealistica, laicità che è innanzi tutto accettazione del rischio, delle proprie responsabilità, del dubbio, sorta di navigazione in mare aperto senza salvagenti ideologici, senza sicurezze precostituite, un fermento, un confronto, un ruolo di avanguardia, una anticipazione di ciò che in prospettiva si sarebbe affermato, nel senso che la fede religiosa non poteva dettare anche comportamenti politici, che c'è, nell'agire dell'uomo a qualunque ideologia si ispiri, un ambito di responsabilità che va assunto facendo riferi-

mento esclusivamente alla coscienza e alla cultura di ciascuno, laicità che nel mondo cattolico fiorentino è stata tensione al dialogo anche con altre fedi o opzioni politiche. Come non ricordare, già negli anni della guerra fredda, i primi timidi ma convinti incontri tra personalità illustri del mondo cattolico, marxista e laico. È stato scritto che la cultura della laicità si intreccia con la cultura della pace. Firenze, anche sotto questo aspetto, è stata sicura anticipatrice. E non a caso i primi dialoghi tra uomini di diversa ispirazione politica e ideologica avvennero sotto l'urgenza di superare la guerra fredda e di avviare la distensione internazionale come premessa indispensabile per l'unità e la cooperazione tra i popoli.

Ha scritto giustamente padre Balducci che la laicità cresce nella misura in cui cresce la cultura della pace, cultura della pace che nella esperienza fiorentina ha voluto anche significare un approccio del tutto nuovo ai paesi cosiddetti emergenti, una attenzione profonda alle culture deboli, l'affermazione, infine, dell'integrazione di tutte le risorse umane.

E in definitiva noi avvertiamo che nel concetto nuovo di laicità è insita l'idea di un uomo nuovo, dell'uomo planetario, per usare una espressione cara a Balducci, libero dai condizionamenti sacrali dell'ideologia. Sappiamo che per questo tipo di uomo e di umanità intere generazioni hanno combattuto. Il vostro impegno e la vostra riflessione testimoniano che questa battaglia continua ancora oggi e che sotto la sua bandiera vengono a ritrovarsi uomini delle più diverse ispirazioni religiose, politiche e ideologiche.

Le comunità di base radicate nella laicità

Enzo Mazzi

COMUNITÀ DELL'ISOLOTTO

Non poteva mancare una parola proveniente dalle Comunità che hanno promosso questa tavola rotonda. L'incontro attuale fa parte di un momento più ampio di confronto: l'ottavo convegno delle Comunità cristiane di base sulla laicità. Desidero offrirvi un flash che in qualche modo definisca questo convegno per chi non vi ha partecipato, perché questa tavola rotonda è un momento di confronto con la città, di incontro con la città di Firenze. Un flash rintracciabile nella Lettera di Paolo ai romani: "La creazione tutta geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto". Paolo esprime così la coscienza di vivere un'epoca di grandi trasformazioni. Anche il nostro è un tempo di gestazione e di parto, epoca di contraddizioni spesso estreme. La laicità va ripensata all'interno di queste "doglie del parto". Trepidazione, sofferenza, frustrazione, angoscia ma anche attesa, speranza, lavoro profondo, spesso invisibile, che si manifesta solo in alcuni momenti e rintracciabile solo per segni. E coloro che di-

cono “tutto è morto” è perché non conoscono il linguaggio dei segni dei tempi e poi si svegliano di fronte a qualcosa di nuovo che emerge e rimangono meravigliati, stupiti.

Noi siamo tutti coinvolti, in parte gestanti, in parte nascituri. Viviamo radicati in un passato che ci condiziona ma è anche la radice della fecondità e il nutrimento della nuova vita. Viviamo proiettati in un futuro che ci attira e al tempo stesso ci respinge. Le madri dei grandi miti di fondazione sono spesso sterili oppure vergini o comunque madri negate. Forse per far risaltare la eccezionalità dei concepimenti e delle nascite ma anche per esprimere la coscienza di un aspetto profondo della realtà umana e storica. Quale? C'è in noi, c'è in ogni popolo, cultura, un bisogno di sterilità come negazione del flusso della vita, una esigenza di conservazione, un desiderio di venire a patti con l'ordine e con la pace della immobilità e della morte. C'è in ognuno, c'è nei popoli, nelle varie culture come un rifiuto di nascere, rifiuto di staccarsi dalla matrice calda, accogliente, rassicurante, rifiuto di affrontare la vita. E i miti registrano tutto ciò e tentano di razionalizzarlo. Ma c'è anche l'opposto. C'è il bisogno di dar vita e di vivere, bisogno di accollarsi tutta la responsabilità di venire continuamente alla luce, di acquisire autonomia, di liberarsi e liberare. Ecco la ricerca di laicità come gestazione e parto, come sintesi delle grandi contraddizioni e potenzialità della nostra epoca. Abbiamo scelto questo tema perché si collocava in tale intreccio, in tale crocevia. Le Comunità di base sono dentro questo processo di formazione di vita. Il loro essere Chiesa e al tempo stesso la sofferta autonomia rispet-

to al centralismo istituzionale esprime questa contraddizione senza la quale non c'è vita, non c'è nascita. Non per nulla il bisogno e la ricerca di autonomia rispetto a tutte le formazioni storiche, chiese, partiti, associazioni, si ritrova nelle espressioni alte delle giovani generazioni. Le Comunità sono giovani, fanno parte di questa realtà giovanile che viene alla luce. Questa occasione di confronto servirà indubbiamente anche a mettere a fuoco meglio l'immagine delle comunità oltre i due tipi di distorsione: oltre la distorsione del potere, chiamiamolo reazionario, distorsione che sarebbe più preciso chiamare semplicemente negazione: noi non esistiamo per questo potere; e oltre la distorsione del progressismo cattolico che inventa estremismi per potersi avvalere di una improbabile allettante ruolo di mediazione. La verità è che la Chiesa, Popolo di Dio, non può nascere per decreto dall'alto. E quello che vale per la Chiesa pensiamo che, allo stesso modo, valga per tutte le altre istituzioni consolidate dalla storia. Le strutture della nuova società stanno nascendo come frutto di tanti percorsi interni alle vecchie geografie istituzionali, al tempo stesso protesi al loro superamento come tenui ma chiari e diffusi segni di amore, di fedeltà, di speranza. Buon lavoro a tutti.

Anche quando è ateo l'uomo si forma delle categorie sacrali

Giorgio Spini

Sono un credente che viene dal protestantesimo, da una esperienza molto simile ma anche un po' diversa da quella delle Comunità di base. E vi chiedo mille scuse fin da ora se mi permetto di cominciare raccontandovi una storiella di molti anni fa. Quaranta anni fa l'Italia, come sapete, aveva subito di recente il passaggio della guerra e tanti italiani erano molto affamati e molto poveri. Allora un comitato di coscienziosi protestanti – se non ricordo male erano britannici – uno fra i tanti che si formarono allora per gli aiuti ai Paesi devastati dalla guerra, raccolse tanti viveri per l'Italia. Li spedì in Italia alla Chiesa cattolica perché pensarono che non sarebbe stato bello che questi viveri fossero distribuiti da protestanti: poteva apparire una specie di mezzuccio propagandistico per sfruttare la fame. Poi però questo Comitato venne da me a lamentare che i loro pacchi viveri erano stati etichettati “dono del papa” e ser-

vivano a fare la propaganda elettorale per la Democrazia Cristiana. Fu per loro un'esperienza sconcertante. Era scrupolosamente vietato che questi viveri andassero a chi non era cattolico e democristiano. Non parliamo poi dei protestanti: quelli, si capisce, per presupposto non dovevano avere nulla. Allora quelli del Comitato vennero da me a dire: come è stato possibile una cosa simile? E io da italiano cinico: "Che cosa vi aspettavate? Succede così in Italia". "Come?! Lei pensa che il papa non sia un gentleman?". "No, dissi, il papa non è un gentleman. Nessun italiano pensa che il papa sia un gentleman". Poi ci ho ripensato. L'episodio mi ha confermato nella consapevolezza che la violenza o per lo meno la sopraffazione da parte del sacro o di chi si ritiene proprietario legale della sacralità è un fatto che si constata di frequente. Mi sembra di capire che i titolari del sacro, a cominciare dai titolari ufficiali, membri della gerarchia, ritengono che sia bene tutto quello che rafforza le ragioni del sacro appunto, tutto quello che va nel senso di una religione, concepita naturalmente in modo istituzionale. È bene per loro tutto ciò che rafforza la Chiesa in quanto "societas perfecta", onde le ragioni della religione, della perfezione, della santità, della sacralità prevalgano su un mondo imperfetto, profano, secolarizzato, infedele. Non è per cattiveria che usano sopraffazione e violenza, ma è per questa profonda convinzione. E, sorelle e fratelli, se ci pensate bene questo sacro, in nome del quale sono del tutto giustificate ogni sorta di piccole o grandi prepotenze, ogni sorta di piccole o grosse prevaricazioni, non mi pare che sia imputabile solo ad un sacro sa-

cerdotale, ierocratico. Certo, questo forse fa più colpo perché le prevaricazioni del sacro sacerdotale vengono fatte in nome del Signore Gesù Cristo che francamente, poveretto, di violenze non ne faceva, ma pensate quanto il sacro politico, per esempio, consente, assolve ogni sorta di prevaricazioni. L'abbiamo nelle orecchie quella specie di grido di guerra: "non facciamo moralismi! Possiamo metterci sotto i piedi la morale, perché tanto la politica assolve tutto. Non facciamo guerre di religione!" Già! È vero, sì, perché qualsiasi idea vale l'altra. Anche le forme più chiusamente reazionarie vanno pur bene. Esiste una sacralità politica o ideologica sia a destra che a sinistra. Sono vecchio abbastanza per ricordare la sacralità della patria nel nome della quale milioni di esseri umani furono sacrificati in due guerre mondiali. Ma sappiamo bene che anche la sinistra non è meno compromessa con questo senso di sacralità prevaricatrice, di sacralità che finisce per dominare sull'uomo. E poiché di mestiere faccio il professore universitario, so quanta sacralità c'è nella scienza! Il progresso scientifico ha da andare avanti comunque. Quando si fa timidamente osservare che forse certe cosucce del nucleare mettono una discreta paura addosso ci si sente dire: "Ma il progresso scientifico!". Questo è il discorso con cui si cerca di chiudere la bocca a tutti subito. C'è un sacro nella scienza che assolve da qualsiasi peccato, che non conosce nessun limite. Non solo il papa non è un gentleman ma ho paura che spesso e volentieri non siamo gentleman neppure noi uomini di scienza. Ecco, vedete, siamo di fronte a questo grosso problema. Stasera cerchiamo di ragio-

nare criticamente non con la mentalità del fariseo che additava tutti i peccati del pubblicano, ma col desiderio di renderci coscienti in questa nostra carnale umanità, quanto la violenza del sacro sia una minaccia, un limite continuo. Diciamo così, che anche quando è ateo l'uomo si forma delle categorie sacrali per esserne il prigioniero. O forse ricorderete l'Epistola agli ebrei, il cui autore fra l'altro forse era un italiano come noi, la sua dura polemica contro l'emanatismo di Filone che parla di "esseri semidivini che stanno di mezzo fra Dio e l'uomo". Ecco, mi sembra che la fede, la rivelazione sono avanti tutto la liberazione da queste semidivinità oppressive, sono la liberazione dell'uomo per rimetterlo in un rapporto diretto con il Padre, un rapporto non più mascherato ma un rapporto veramente autentico. Prima di venire qua, un mio fratello evangelico mi ha consigliato di leggervi due o tre versetti soltanto di un antico profeta, il profeta Sofonia, profeta dell'Antico Testamento. Ricorderete certamente il contesto: egli scriveva verso il seicentoquaranta, seicentocinquanta avanti Cristo, cioè in un momento in cui già Israele per metà era stato conquistato dagli assiri e ridotto ad una colonia assira, ma un momento in cui il mondo medio orientale era preso da una violenta crisi internazionale della quale sembrava che lo stesso potente impero assiro fosse sull'orlo di tramontare. Momento di convulsa crisi internazionale, momento in cui appare quello che un frate medievale chiamerà poi "dies irae", il giorno del Signore nel senso di un giorno di minaccia. E questo profeta identifica la situazione della città ribelle: "I suoi capi, in mezzo a lei, sono leo-

ni ruggenti; i suoi giudici sono lupi della sera che non serbano nulla per la mattina; i suoi profeti sono millantatori perfidi; i suoi sacerdoti profanano le cose sante, fanno violenza alla legge". Ecco, quest'uomo, che viveva in un momento di tragedia internazionale, di tragedia per la sua nazione, per il suo popolo ebreo e che identifica così bene, in questo clima di prevaricazione, di violenza, giudici che sono lupi, profeti che sono millantatori perfidi, sacerdoti che profanano le cose sante, ci lancia, attraverso i secoli, ancora questo terribile messaggio. Impressiona però la dialettica fra questa diagnosi di morte, questa diagnosi di violenza che trascinerà, che minaccia di trascinare tutto il popolo, tutta la città nello sfacelo, nella rovina, e dall'altra parte l'annuncio dell'intervento dell'Eterno che porta ad un giorno messianico: "Di là dai fiumi di Etiopia i miei supplicanti, i miei figlioli dispersi mi porteranno le loro offerte. In quel giorno, tu fratello, tu sorella che mi ascolti, tu non avrai da vergognarti di tutte le azioni con le quali hai peccato contro di me perché allora io torrò di mezzo a te quelli che trionfano superbamente e tu non farai più l'altera sul monte mio santo e lascerò in mezzo a te un popolo umile e povero che confiderà nel nome dell'Eterno. Il residuo d'Israele non commetterà menzogne, iniquità, non dirà menzogne né si troverà nella loro bocca lingua ingannatrice. Manda grida di gioia o figliola di Sion".

Ecco che da una parte questo mondo in sfacelo e in crisi che è quello che ci attornia oggi. Non ci vuole molto per dare nomi e cognomi a questi giudici che sono lupi, a questi profeti

che sono dei millantatori e a questi sacerdoti che fanno vergogna alla legge. Ma ecco che noi sentiamo attuale anche questo annuncio di un popolo umile e povero che sarà quello attraverso cui l'Eterno restituirà Israele alla letizia.

Guardate, non facciamo le solite storie sentimentali: la Chiesa dei poveri, tutte queste chiacchiere inutili. Apriamo gli occhi! Guardate se c'è un'alta parola spirituale che ci arriva a tutti: chi più povero e abbandonato dei neri? E quanto abbiamo ricevuto dai cristiani neri in questi ultimi anni di martiri, profeti, testimoni! Ecco, io vorrei chiudere a questo punto. Forse ho parlato già troppo. Spero con grande ardore, sorelle e fratelli, che proprio voi, Comunità di base, possiate essere questo popolo umile e povero su cui si ricostruirà la letizia d'Israele.

Il sacro e la violenza che annulla la metà femminile del mondo

Lidia Menapace

Sono lieta che ci sia stato chiesto e ci tocchi di parlare della violenza del sacro piuttosto che della dolcezza del laico. Perché devo dire che il termine laico contiene molte ambiguità. Se è vero infatti che laico significa “del popolo” significa anche “esclusione”. Spesso il popolo è escluso, è il profano, colui che sta davanti al tempio, che nel tempio non può entrare, non può entrare nel “luogo separato”, nello spazio che, nelle società religiose o civili, significa il luogo del potere, là dove si esercita il potere sacerdotale o politico. Faccio riferimento sempre a questo termine “tempio” nel senso che aveva etimologicamente, non nella tradizione biblica, come il “luogo tagliato”, il recinto sacro, quindi anche il “palazzo” come diciamo oggi con un'altra metafora. Allora questo termine “laico” ha un suono ambiguo, dipende molto dal contesto. È una “vox media”. In un quarto d'ora non sarebbe possibile sciogliere tutte queste ambiguità.

Mentre il “sacro” ha un significato univocamente negativo e quindi è più facile giudicare, è più facile esprimersi. “Sacro”, infatti, indica separatezza, segreto (non mistero), alienazione, recinto, qualche cosa di gravoso e di oscuro. Basti dire che ancora oggi nella Costituzione la difesa della patria si chiama “sacro dovere”. Allora il termine “sacro”, come termine che ha un’accezione unicamente negativa, mi interessa di più ed è anche più facile esprimersi. E forse esprimersi nettamente sulla negatività del termine “sacro” può anche illuminare, almeno in parte, le ambiguità contenute nel termine “laico” e “laicità”.

Vorrei esprimere due o tre punti che mi sembrano importanti in questo tempo, in questo volgere di anni, nei quali più si esprime la violenza del sacro. Di uno darò poco più che il titolo; intorno a uno farò un breve ragionamento e il terzo lo svilupperò un poco di più.

Quello che accenno con un solo titolo è il seguente: trovo intollerabile la violenza di un “Cesare” che essendo anche “Vicario” di Dio esprime, nella sua persona, la contraddizione di una frase evangelica a cui non può dare risposta: “date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare”. Uno che è insieme “Cesare” e “Vicario di Dio” è legato in questa contraddizione. Infatti parte dicendo che fa un viaggio pastorale poi si tramuta in un viaggio politico. Evidentemente, questa mi pare una violenza terribile del sacro, che si ripercuote su molte sacralità. Consente repliche altrettanto sacrali da parte del potere. E quindi, nel mentre si annoda nelle sue contraddizioni, rafforza le contraddizioni del potere che magari si definisce laico perché

non è sacerdotale ma ha invece caratteri proprio di sacralità. Questo era solo il titolo.

Il secondo punto sul quale farò un ragionamento è che un’altra delle violenze del sacro nel tempo che stiamo vivendo mi pare quella della riproposizione di un’etica oggettiva che ha valore per sé e non in relazione alla persona e nelle relazioni tra le persone. La riproposizione di un’etica di questo genere mi pare una delle violenze più terrificanti del sacro. E anche questa violenza ridonda a vantaggio del potere. Io credo che dipenda da questo il fatto che queste riproposizioni antistoriche, incredibili, diciamo precetti etici, siano generalmente accolti anche dall’opinione pubblica progressiva e di sinistra, anzi che ci sia una tacita delega sull’etica appunto a chi esprime e manifesta questo tipo di etica. Mi riferisco al card. Joseph Ratzinger come ultima espressione di un tentativo di riproporre l’etica come fatto oggettivo, soprattutto “fatto” e non “relazione” o “rapporto”. Mi sembra molto importante che noi resistiamo e respingiamo questa etica falsamente oggettiva che del resto impoverisce, impaurisce, inceppa, impaccia, toglie spontaneità ai rapporti, chiude ciascuno nella piccola e miserabile gabbietta della sua sacralità. Mi pare importante che rispondiamo duramente. È, per esempio, molto presente, nella riflessione delle donne, la proposizione dell’etica come “evento” che va anche oltre le repliche progressive, individualistiche, razionaliste all’etica oggettiva diciamo della Chiesa cattolica ufficiale. Perché l’evento è insieme una opzione, una decisione, che una persona compie, e poi è una resa a questa opzione. Nell’evento si mescolano que-

sti elementi di libertà e di necessità, di scelta e di resa appunto. La cosa è evidente, per esempio, nella trasmissione genetica: c'è la scelta di generare e la resa alla specie. Non per nulla "evento" è una metafora che si riferisce prevalentemente alla nascita. Sono stata molto colpita in proposito da quello che diceva Enzo Mazzi quando ha richiamato questo momento della gravidanza anche come momento di grandi contraddizioni in cui appunto una donna sente di avere fatto una scelta e di essere attraversata da quella scelta che la condiziona e di avere insieme desiderio che questo peso esca da lei, di sgravarsi e nello stesso tempo dolore che questa intrinsechezza si separi.

Questo tipo di etica, che è un'etica del rapporto per l'appunto, che mescola insieme scelta e resa, decisione e adeguamento, volontà e accoglienza, mi pare che possa essere chiamata un'etica laica senza che a questo termine si attribuisca nessuna di quelle miserie individualistiche o di quelle forme diciamo di laicismo esasperato che qualche volta nascono come contrapposizione pura e semplice al clericalismo o alla violenza del sacro.

Un'ultima cosa intorno alla quale penso di fare una riflessione un pochino più esplicita. E mi scuso perché sarà un discorso assai duro. La più forte violenza del sacro, almeno per me, è che Dio è rappresentato come maschio e questo esclude che io donna possa avere un fondamento esistenziale, diciamo anche ontologico significativo, per adoperare delle parole un po' complicate. E d'altronde sono convinta che tutte le violenze che emanano dal sacro derivano da questa iniziale e tremenda violenza che annulla metà del mondo. Credo che tra le donne e qualsia-

si espressione del sacro ci sia una contraddizione non sanata. Poi le singole vite trovano naturalmente i loro itinerari, le loro parole e i loro gesti. Ma a voler essere rigorosi questa contraddizione è aperta e non si è ancora chiusa.

Concludo con un aneddoto questa ultima parte che so essere dura e molto spesso del tutto inaccettata. Ricordo che quando ero piccola e mi facevano recitare il Credo, io intoppavo sempre sulla frase "che è Signore e dà la vita". Mi pareva totalmente insensata. Perché chi dava la vita erano le signore, così si chiamavano le donne sposate, come mi spiegavano da bambina. Tanto che io pensando che fosse un errore traducevo la frase al femminile e dicevo sempre "che è Signora e dà la vita".

Non ci può essere cultura di pace se non con la eliminazione del sacro

Ernesto Balducci

Nel vedere questo salone così gremito, sono riandato a 25 anni fa e precisamente al 29 settembre del 1962 quando, alla vigilia del Concilio, si tenne qui una assemblea cittadina, promossa dal sindaco Giorgio La Pira e da questa parte del tavolo c'erano due teologi e il sottoscritto: Jean Danielou che sarebbe stato uno dei grandi leader del Concilio, Jean Marie Feré il teologo dell'Apocalisse ed io. E in questa manifestazione preparatoria del Concilio, ricordo bene, dominava in noi una vaga speranza che non riusciva a prendere concretezza, determinazione: non erano ancora avvenuti i gesti che avrebbero dato all'Assemblea Conciliare una movenza libera e creativa come sappiamo. Il Concilio sembrava imbrigliato negli schemi preparatori che lo avrebbero voluto condurre a conchiudersi con una nuova sequela di condanne e di scomuniche. Però predominava in noi la speranza che il Concilio avrebbe condotto la Chiesa a confron-

tarsi con quello che Giorgio La Pira amava chiamare il crinale apocalittico. Dobbiamo dire che questa speranza, germinata in questa sala sacra alle profezie, si è realizzata.

Mi chiedo: che cosa è successo in questo lungo lasso di tempo, in questo quarto di secolo, che cosa testimonia una assemblea così gremita come quella di questa sera? Testimonia un processo che non era nelle attese nostre e probabilmente nemmeno nelle consapevolezze del Concilio. In questi decenni si è avviato e procede tutt'ora un mutamento radicale che consiste, per esprimermi in parole sintetiche come si conviene ad un intervento costretto in un piccolo numero di minuti, stiamo passando da una comprensione delle fedi di tipo ascetico-sacrale ad una comprensione delle fedi di tipo profetico-messianico. L'asse si è spostato. Ed è uno spostamento di gravissime e di importantissime conseguenze. Le Comunità di base sono, nel multiforme mondo cristiano, quella porzione in cui più vivamente il trapasso si sta compiendo. Esso non può essere ricondotto in modo superficiale, approssimativo, con paradigmi vigenti, ai fenomeni della secolarizzazione "tout court".

Il processo ha radici più profonde. Tocca, direi, la stessa ragion d'essere del messaggio evangelico. E allora permettete che tenti, con molta brevità e vi chiedo scusa perché dovrò procedere in modo assertorio, di mostrare il senso che hanno le parole che Ventura ha avuto la bontà di citare. Io sono convinto che la fine del sacro è la fine della cultura di guerra e che non ci può essere cultura di pace se non con la eliminazione del sacro. Il messaggio di Gesù era il messaggio della pace, della nonviolenza:

"in qualunque casa andate dite: pace a questa casa". I primi cristiani vivevano al di fuori delle strutture sacrali, celebravano l'eucaristia in casa, non nel tempio. Lasciarono il tempio, anzi furono gettati fuori dal tempio, non avevano sacerdoti, i loro ministri erano presbiteri, "anziani", rifiutarono le parole sacrali. La loro collocazione nella società era una collocazione di tipo laico. Son parole, capisco, che hanno una loro storia e non si possono proiettare nel passato senza improprietà, ma mi si capisca. Non avevano cornici sacre. Il mondo pagano era un mondo religioso. I cristiani erano combattuti perché non erano religiosi, cioè non avevano una simbologia sacrale, non sacrificavano a nessuno. Il loro momento espressivo era la cena. E non c'erano tra loro gerarchie ma ministeri. Quindi anche questa struttura sacrale della gerarchia non esisteva. E non dimentichiamo che i cristiani obbiavano di fronte al mondo della potenza, di fronte alla ideologia imperiale, di fronte ad una unità del mondo basata sulla coazione, sul "parcere subiectis et debellare superbos". I cristiani non accettavano questo. E morivano versando il sangue per l'umanità nuova. Quando è avvenuto l'inserimento delle comunità cristiane negli spazi del potere c'è stata la sacralizzazione della Chiesa. È cominciata l'avventura della fede dentro le categorie del sacro.

E qui dovrei richiamare che le categorie del sacro non sono l'invenzione del diavolo, sono delle funzioni di ogni società. Come l'antropologia culturale ci spiega, il sacro ha una funzione nella società, una funzione scambiabile anche. Non è detto che il sacro debba essere di tipo religioso: lo ricordava Spini. Emile

Giurkaieff che ha studiato il rapporto tra religione e società si mostrava preoccupato agli inizi del secolo constatando il deperimento definitivo del cristianesimo, interrogandosi su quali altri simboli sacri sarebbero venuti a sostituire questo vuoto pericolosissimo. Noi sappiamo che sono venuti poi dei riempitivi. Adesso non posso nemmeno divertirmi con delle indicazioni di identificazioni, ma la suppurazione sacrale continua. Al Cremlino ci sono state le mummie. Da noi l'altare della patria è ancora lì e i segreti di Stato sono in qualche modo un *mysterium arcani* che arieggia al linguaggio religioso e così via.

Sbaglieremmo se identificassimo il sacro con la sua espressione di tipo religioso. La sacralità è una funzione del potere, del dominio e dell'espropriazione dell'uomo. Ovunque si afferma lo spazio sacro ivi c'è l'interdizione per l'uomo di inserirsi con l'azione o con la ragione. Ove c'è il sacro ivi c'è la frattura. La sacralità esterna è la proiezione di una frattura interna, di una mancanza di autonomia. La lunga stagione vissuta dalla fede fino a questi anni, a questa soglia atomica, è la stagione della mediazione del messaggio profetico della liberazione umana attraverso la mediazione sacrale, attraverso le categorie sacrali. Il sommo pontefice è parola pagana, la parola sacerdote è parola pagana, lo "iereus" era una figura sacrale. Il cristianesimo si è inserito nei quadri della cultura sacrale ed ha assolto la funzione di religione della società. E la religione in una società ha il compito di portare i sigilli alla violenza della società.

Come sappiamo, la cultura che abbiamo vissuto fino alla crisi di questi tempi, che per me è decisiva, è epocale, va ricondot-

ta per un analogo del passato, per capire la sua importanza, alla rivoluzione del neolitico, quando la forza cominciò ad essere integrata nelle regole della ragione. Ma qual'è il fatto nuovo, antropologicamente nuovo? Che nella società in cui siamo entrati non è più possibile quello che invece era il compito della cultura del passato, che io chiamo cultura di guerra, la integrazione della forza dentro le regole della ragione. Non la eliminazione ma la integrazione della forza e l'uso della forza come momento dirimente nei conflitti sia interni che esterni alla città. Questa è la caratteristica della nostra cultura. La religione era in funzione di questa forza, la legittimava, la rendeva intangibile, veneranda attraverso il suo universo simbolico. Anche Dio era il Dio degli eserciti. La Bibbia è piena di questa contaminazione della cultura di guerra, anche se sappiamo che accanto al Dio degli eserciti c'è il Dio dei profeti che è un Dio della liberazione.

Ora, vedete, io penso – e quante ce ne sarebbero da dire al riguardo – alla situazione in cui noi ci troviamo in questo momento. Il cristianesimo è lacerato al suo interno in maniera irrimediabile da questa doppia polarità. Da una parte il cristianesimo pretende di essere la religione della società, chiede spazi, concordati, riconoscimenti. Allora esso è inevitabilmente funzionale alla logica della violenza, senza rimedio. Ma il cristianesimo in quanto fede profetico-messianica è un annuncio e una esperienza di liberazione dell'uomo da ogni forma di alienazione, da ogni forma di sudditanza alla forza e di trasmissione della forza e quindi è di per sé una profezia e una esperienza di pace.

Le comunità di base sono comunità di pace nel senso forte e ricco della parola. Esse mirano ad esorcizzare la violenza che attraverso la stessa pedagogia della fede abbiamo introiettato, che si annida anche nei nostri riti. E tendono a inventare una forma di mediazione del messaggio evangelico del tutto libera dalle categorie sacrali. Quindi non è un cedimento alla secolarizzazione borghese, tecnologica, quella che noi stiamo vivendo. È una restaurazione della forza anticipatrice della profezia nei confronti della storia per cui noi viviamo, questa è la situazione. Ci troviamo a vivere in una situazione fortemente contraddittoria. Ma rendersene conto è importante perché noi spesso perseguiamo forme di modernità della fede che sono del tutto apparenti e non sostanziali. Perché quel che conta è il rapporto che ha la fede evangelica con le dinamiche della violenza nella società. E noi dobbiamo constatare che la fede cristiana si è come corrotta, imputridita, il sale è diventato scipito, gettato per la strada appunto perché essa, la fede, ha vissuto con un “concordato” con la cultura della violenza, con la cultura della guerra, che è la cultura del passato. È inutile che io stia a indicare i cappellani militari, le teorie della guerra giusta, l’obbligo fatto ai cattolici di obbedire alle autorità legittime quando ci convocano alla guerra perché se la guerra è ingiusta la responsabilità non è dei cristiani che devono obbedire ma delle autorità che ne risponderanno a Dio. Questo svuotamento dell’uomo è stata una operazione specifica d’una educazione cattolica, non evangelica, non centrata sulla parola profetica del Vangelo. Che cosa è avvenuto tramite il Concilio? Appunto, la riappro-

priazione della parola evangelica come parola liberatrice e quindi la eliminazione del sacro in quanto alienazione.

Certo il sacro in qualche modo si può dire che resta, ma in un senso diverso e opposto. Il sacro non è uno spazio determinato, né un contenuto della ragione. È una esigenza critica che sorge là dove sorgono i limiti della razionalità storica.

Il sacro è la percezione del relativo, il bisogno del trascendere il relativo in cui siamo immersi. Ma esso non si deve mai reificare, oggettivare, perché in quel momento la frattura esterna diventa frattura della coscienza. Ora la proprietà dell’Evangelo è quella di metterci in una intransigente lotta contro il sacro, cioè contro le idolatrie e il sacro dovunque si trovino. Perché il sacro non è solo quello che si annida nel tempio, che è alimentato da innumerevoli alienazioni umane, non solo il sacro che terrorizza le coscienze attraverso le presentazioni terroristiche di Dio e della sua punizione, non solo il sacro che sacralizza le cosiddette leggi di natura che sono invece una opaca e inerte coltre che grava sulla creatività spontanea della coscienza umana. Non solo contro questa sacralità, ma anche contro la sacralità dello Stato, la sacralità della scienza di cui diceva Spini. La fede cristiana ci rende intransigenti nei confronti di qualsiasi sacralizzazione in quanto la sacralizzazione è la stessa cosa che l’alienazione dell’uomo.

Allora quello di oggi è un passaggio straordinario, fondamentale. E questo passaggio è reso possibile e anzi inevitabile perché è venuta meno la logica che ha governato la cultura del passato, dal neolitico ad oggi, che era questa: la possibilità di integrare

la violenza dentro i confini della ragione. E ci siamo riusciti. Ci siamo riusciti, possiamo dire, con lacrime e sangue. Ma nell'era atomica non è più possibile, per l'eccedenza dello strumento che abbiamo in mano, contenere la forza entro i limiti della ragione per cui salta la cultura sistemica del passato e ogni elemento del sistema è come impazzito. Allora noi dobbiamo guidare la transizione da una cultura che integrava la forza nella formalità razionale rendendo violenta anche la ragione perfino la ragione scientifica. Anche gli uomini di Los Alamos che inventarono la bomba atomica, rispettabili, erano schiavi della violenza e la loro intelligenza era al servizio della violenza. Chi ha fatto la bomba atomica ha un peccato. Ha peccato gravemente nella storia dell'umanità perché si è reso strumento di una strategia di forza e di sterminio. Non importano le condizioni soggettive. Sappiamo che c'è un peccato che trascende la consapevolezza soggettiva.

Noi dobbiamo passare ad una cultura che elimini la violenza e la forza. E il Vangelo appare a noi straordinariamente come l'annuncio del mattino, come una proposta di alternativa di cultura – la chiamerò così, in maniera approssimativa, dovrei fare distinzioni – nella quale ogni violenza sia eliminata, perfino la violenza che è intrinseca in quel Dio che la nostra Lidia Menapace ci ha descritto con un revanscismo femminista.

Vorrei raccomandare una preghiera che faceva Master Hescart: "O Dio liberaci da Dio", perché in fondo la preghiera non è che una invocazione a Dio perché si levi di torno continuamente, è un ritrovare Dio al di là dei nomi, delle immagini che

sono concretizzazioni delle nostre provvisorietà e delle nostre deformazioni storiche.

Ma una fede evangelica non ha bisogno di domandar se Dio è maschio o femmina perché questo appartiene alla frivolezza.

E allora da qui tutta una catena, diremo così, di binomi, di endiadi nella quale si annida la contaminazione della violenza del sacro andrebbe esaminata. Quando venendo qui pensavo di dire altre cose avevo scritto queste endiadi: Chiesa e Stato, chierici e laici, uomo e donna, legge di Dio e autonomia umana, ortodossia e ortoprassi, ecclesiocentrismo e cosmocentrismo, teismo e ateismo. Queste sono le endiadi decadute che appartengono alla cultura del passato. Non hanno più valore semantico per esprimere la nuova realtà che stiamo faticosamente creando.

Le riforme ineludibili e possibili per una Chiesa più umana e non sacrale

Hans Küng

Dopo un discorso inclamatorio alla Savonarola è un poco difficile per me parlare in una lingua straniera. Però sono molto felice di parlare precisamente qui, in questo luogo storico, in una sala che ha una relazione speciale, come il vicesindaco ha detto, alla democrazia italiana e al Savonarola.

Ho riflettuto un poco durante queste ore, questo pomeriggio. Molti erano alla conferenza questo pomeriggio e ho terminato questa conferenza con la speranza che precisamente questa sacralizzazione della scienza, della tecnologia, della industria e anche in un certo senso della democrazia dei tempi moderni sia venuta ad una certa fine. Non in questo senso che noi non abbiamo bisogno della scienza, della tecnologia, della industria, dell'industrializzazione e anche evidentemente della democrazia. Però tutti questi valori non

devono essere divinizzati e che il progresso tecnologico o anche rivoluzionario non sia come il grande Dio in questo mondo politeistico moderno. Se noi entriamo in un paradigma postmoderno poi certamente abbiamo bisogno di una scienza che osserva alcuni limiti morali, come abbiamo detto, non solamente per la bomba atomica, penso anche per l'ingegneria genetica. Abbiamo bisogno di una tecnologia che non fa l'uomo schiavo di tutti questi processi. Abbiamo bisogno di una industria la quale conserva la natura e non la distrugge e anche una democrazia la quale non dà solamente la libertà individuale agli individui ma anche la libertà sociale. In questo contesto ho parlato di una nuova opportunità della religione. A me anche non piace molto questa parola "il ritorno del sacro" perché precisamente penso che tale ritorno è ambivalente e ha una valenza la quale non è veramente cristiana. Molte volte queste forme sono pagane e non coerenti veramente con la fede cristiana o, come Ernesto Balducci ha detto, con la fede profetica-messianica. E penso che tutto quello che io ho scritto sulla Chiesa era contro questa concezione di una Chiesa sacralizzata. Evidentemente questo non esclude precisamente un ritorno della religione nel senso della fede. Ma si vede già che questo ritorno della religione dopo il tempo moderno è uno sviluppo ambivalente. Ho già detto questo pomeriggio che c'è la tendenza a ritornare a questa funzione repressiva della religione come oppio del popolo, come un segno di immaturità, come un disprezzo dell'uomo. Poi magari

diamo ragione teoricamente alla critica della religione di Feuerbach, di Karl Marx, di Friederich Nietzsche, di Freud. Diamo ragione a tutti questi critici ma solo a parole. Non abbiamo la consapevolezza che dipende da noi come uomini e donne credenti se la religione, questo ritorno, questo revival, questo risveglio della religione invece che regressivo abbia una funzione veramente liberatrice. Si vede in tutte le grandi religioni, anche nel giudaismo, anche nell'Islam, come nel cristianesimo, questa tendenza conservatrice, repressiva, autoritaria.

Io non sono contro le autorità ecclesiastiche se esse sono al servizio della liberazione. Ho scritto ad esempio ad una autorità nell'Iran adesso per la pace tra Iraq e Iran precisamente perché tutti e due i belligeranti sono mussulmani e i capi religiosi dovrebbero indirizzare la fede dei loro popoli verso la pace e la liberazione del mondo dalla violenza, mentre usano la stessa religione per farsi la guerra. Questo evidentemente è adesso il nostro problema.

In campo cattolico poi c'è questa opposizione di certe autorità ecclesiastiche per esempio contro la teologia della liberazione. Mentre il cristianesimo è una religione, una fede di libertà. Ecco qui si constata questa falsa risacralizzazione nella quale io vedo veramente un gran pericolo.

Sono qui adesso con una certa trepidazione perché devo ritornare già domani mattina in Germania per vedere come si sviluppa la visita del papa, cosa egli dirà. Però considero una grande esperienza l'essere venuto qui in questa sala di

Savonarola, prima di andare ad ascoltare il papa. Devo dire, qui si vede come il sacro può giocare nei due sensi. O come la religione, anche una cosiddetta fede cristiana può essere utilizzata in due possibilità.

Voglio solamente dire due, tre esempi concreti. Io non ho niente contro una beatificazione come quella di Edith Stein la quale era una grande donna intelligente, educata, tutto questo. Niente contro Edith Stein. Però è per me una questione questo rito medioevale che decreta beati per decreto papale. Io non penso che per questa suora Edith Stein la beatitudine dipenda dalla dichiarazione del papa. E se no, si dovrebbe beatificare, dichiarare beati tutti i sei milioni di giudei che sono stati ammazzati in Germania. Edith Stein non è stata liquidata perché era una suora cattolica ma perché era giudea. E non c'è stato neanche un vescovo tedesco che nel tempo del nazismo abbia detto francamente neanche una parola per i giudei. Nemmeno il famoso vescovo di Münster dove sta il papa oggi, anche questo vescovo chiamato il leone di Münster non ha mai parlato una sola parola franca, aperta per i giudei; lo ripeto, nessun Vescovo tedesco lo ha fatto. E penso sarebbe adesso buona occasione di fare una confessione di peccati e non una sacra celebrazione.

Un secondo esempio è l'ecumenismo. Io sono professore di teologia ecumenica, cattedra e directorium di Istituto di ricerca ecumenica all'Università di Tubinga. Dunque l'ecumenismo è la mia professione e ne parlo con competenza. La visita del papa adesso è molto differente della prima visi-

ta di sette anni fa in Germania, il Paese della Riforma come il Presidente della Repubblica ha detto ieri sera quando il papa è arrivato in Germania. Non c'era nessun rappresentante delle Chiese protestanti all'aeroporto e il papa questa volta non sarà ospite della Chiesa protestante. Perché? Perché essi dicono che questo papa non ha fatto niente durante sette anni per l'ecumenismo. Solamente parole, parole e promesse, promesse. Essi l'ultima volta che il papa è venuto avevano posto quattro questioni, quattro desideri. Nessuno è stato accolto, non è stata neanche permessa una liturgia ecumenica la domenica. Non c'è un permesso che cattolici e protestanti possono avere una messa, come si dice, domenicale insieme. Allora, essi dicono: perché fare grandi saluti e parole? Probabilmente dobbiamo aspettare finché tutte le Chiese sono vuote e poi permettiamo che possono andare insieme alla chiesa i cattolici e i protestanti. In certe chiese cattoliche è permessa solo una liturgia della parola, dove partecipa per cortesia un Vescovo luterano. Questo è possibile però perché il papa pensa che questo Vescovo cristiano non è neanche un valido pastore cristiano. È solamente un laico, ben vestito come vescovo. Ma noi abbiamo molti documenti di commissioni ufficiali che affermano il contrario. C'è un documento di Malta del Segretariato romano per l'unione dei cristiani insieme con la Federazione mondiale dei luterani per il riconoscimento dei ministeri protestanti. Un atto veramente ecumenico, e io lo dico qui perché ci sono valdesi per i quali la situazione è la

stessa, sarebbe stato una grande benedizione se il papa fosse venuto in Germania questa volta avendo studiato questi documenti e dicendo: “Noi accettiamo, noi riconosciamo adesso, quattrocentocinquanta anni dopo la Riforma, la validità dei ministeri protestanti e la validità dei loro servizi eucaristici”. Questo sarebbe veramente un atto ecumenico. Tutte le altre cose sono alibi, sono azioni ecumeniche che chiamiamo alibi, niente di serio.

Un ultimo esempio, perché devo terminare, specialmente delicato. Mistero della Chiesa! Nell'ultimo Sinodo hanno parlato sul mistero. Essi a Roma evitano adesso la parola Popolo di Dio. È pericoloso. Però usano la parola mistero. La Chiesa come mistero. Io non ho niente contro il mistero però io non penso che questa risacralizzazione, questa mistificazione sia veramente un atto di fede cristiana. Il mistero per me, come probabilmente per tutti noi, è Dio stesso che è vivente nella Comunità, nella Chiesa, lo Spirito che è dappertutto nel mondo. Questa è la dimensione del mistero. Però questo non deve essere identificato con la mistificazione, con le mistificazioni della gerarchia. Devo dire questo specialmente qui in Italia in una maniera molto franca. Io ricevo quasi tutti i giorni lettere, telefonate o trovo gente che mi incontra e dice: “Cosa succede con tutti questi rumori sul Vaticano specialmente riguardante gli scandali finanziari”. In tutto il mondo – ho fatto adesso già il quarto o quinto giro intorno al mondo – sanno di questo scandalo della banca vaticana IOR che è veramente serio. Allora

quando si parla sul mistero della Chiesa, e faccio difficoltà ad essere molto preciso, forse le mie parole non sono giuste e io prego di correggere il mio italiano, però molti cattolici domandano in questo campo com'è possibile che il papa abbia potuto elevare una società clandestina come l'Opus Dei a prelatura nullius. Solamente per mostrare che sono stato educato alla Gregoriana vi cito cosa dicono i documenti ufficiali: “damnantur clandestinae societates sive etsi datur sive non etsi datur juramentum de secreto servando...” (Denzinger 1697) – “si condannano le società clandestine sia che contemplino sia che non contemplino il giuramento di conservare il segreto...”.

Un'altra questione. Ho pensato che devo parlare molto francamente perché questo è proprio il luogo giusto. Dico non solamente le mie impressioni personali, sono molti i cattolici che domandano: come è possibile che il papa che parla così spesso sulla moralità pubblica non ha cooperato con le autorità italiane per chiarificare il caso del Banco Ambrosiano e gli altri aspetti dello scandalo finanziario? Perché non è possibile una amministrazione finanziaria vaticana onesta e aperta? Perché non si deve dimettere un arcivescovo che è ancora il banchiere del papa dopo questi scandali? ecc. ecc.

Voglio solamente chiudere adesso dicendo che evidentemente tutte queste critiche negative sono solamente l'altro lato della medaglia. Se io non fossi interessato nella mia Chiesa cattolica, se io non fossi interessato anche in un pri-

mato romano pastorale nel senso di Giovanni XXIII, io non direi tutte queste critiche così francamente. Ci sono molti professori di teologia in Germania che dicono tutte queste cose solamente mentre bevono una birra di Monaco.

Allora speriamo che, non con Giovanni XXIII, forse con Giovanni XXIV, non so, la Chiesa tutta si orienti a vivere la fede e la religione in maniera desacralizzata, liberatrice e profondamente laica. Tutto il mio parlare è stato una espressione della mia speranza.

Quello che appare impossibile matura però nel grembo delle cose

Pietro Ingrao

Le cose che sono state dette qui fra di voi, le trovo molto significative, molto schiette, molto importanti. Vorrei dire che però io non ho tanto timore della violenza aperta, dichiarata del sacro. Il professor Spini ha ricordato la storia dei pacchi del Vaticano e della Democrazia Cristiana. Io mi ricordo il primo comizio dopo la liberazione che ho fatto al mio paese, un paesello. Ero giovinetto allora e fui sottoposto a una prova di violenza perché nel momento in cui cominciavo il comizio in una piazza gremita, che non era nemmeno tutta comunista, immediatamente cominciarono a suonare le campane di tutte le chiese e passò una processione con il parroco in testa, come a dire: ecco, qui c'è il demonio. La vissi come una violenza dichiarata del sacro. Mi domando però se oggi il problema più stringente sia proprio questa chiarificazione sul sacro quando si esprime in modo così diretto. E badate che io non parlo solo del sacro di parte religiosa. Perché c'è stata una sacralizzazione a sinistra. Basta pensare a Stalin. Non era mica una sa-

cralizzazione molto leggera nemmeno quella, da cui credo molto giustamente e molto felicemente noi ci siamo liberati. Non per caso ricordiamo in questi giorni uno come Antonio Gramsci che dal chiuso di un carcere cominciò a ragionare criticamente, a dissacrare quella sacralità che veniva anche a sinistra.

Ma direi che ciò che forse mi colpisce di più, mi allarma di più, più ancora che la violenza del sacro dichiarata, è la violenza del sacro come convivenza e connivenza o addirittura come silenzio. E lo dico perché mi sembra che noi viviamo in un'epoca – questo ce lo dobbiamo dire – che si presenta in modo profondamente complesso e contraddittorio. Da un certo punto di vista, almeno secondo il mio parere, noi abbiamo avuto una dilatazione senza precedenti e un riconoscimento del pluralismo, di civiltà, di convinzioni e di culture, che però si è perso. Firenze ne è stata l'esempio. Prima Balducci ricordava La Pira che lavorò intensamente proprio su un terreno di incontri tra mondi che erano enormemente distanti. E del resto dovremmo essere consapevoli di vivere sotto una Costituzione dove questo principio di pluralismo e addirittura di uguaglianza è centrale. Ecco però in quest'epoca, che si presenta in questo modo, che ci dà un'immagine del pianeta molto diverso, come diceva anche don Mazzi, contemporaneamente noi ci siamo trovati di fronte a due accadimenti che io non esito a definire inauditi e che trascinano con sé tanta parte del nostro destino attraverso processi anche molto paradossali, molto complessi. Io mi sono formato a metà degli anni trenta. Spini si ricorderà quell'epoca: lo scontro che allora ci fu con il sacro-nazista, i lager, Primo Levi, quel grande scrittore che abbiamo ricordato in questi giorni, morto tra-

gicamente, e la vittoria che allora riportammo su una sacralità ideologica che tentava di mettere le mani sul mondo e che sembrava a un certo momento l'approdo di tutto un cammino.

Paradossalmente però, nel momento in cui si concludeva con la sconfitta e la scomparsa di Hitler, si intrecciava con la nascita – lo ricordava Balducci – dell'arma dello sterminio totale, dell'insediamento nel nostro tempo addirittura di un potere di sterminio di cui non riusciamo nemmeno a immaginare e misurare i confini.

E l'altro paradosso: mentre si sono allargati in questo periodo, più in là nel pianeta, persino là in America Latina, tutta una serie di regimi che possiamo chiamare democratici, liberal democratici e così via, però ci troviamo di fronte all'avanzata impressionante non solo di un processo profondo di mercificazione, che va oltre la stessa riduzione del lavoro umano a merce, e arriva sino al controllo e alla manipolazione, come già qui è stato evocato, della informazione e del sapere e del mondo della tecnica in modi che ci sembrano impressionanti. Con mutamenti inauditi delle dimensioni e delle connotazioni dei poteri con qualche cosa che oramai non incide più soltanto dentro la fabbrica ma entra in tutta la grande sfera della vita sociale e della riproduzione sociale, vorrei dire del quotidiano di ogni giorno, nei luoghi più gelosi dove dovrebbe affermarsi la personalità e la libertà reale dell'uomo e della donna. Pensate che cosa è diventato oggi, come violenza – adopero consapevolmente questo termine – l'uso della televisione, il modo con cui, attraverso lo strumento e la manipolazione in diretto del messaggio informativo, si compie un'offesa che va oltre il colpire la carne, ma penetra senza svelarsi, proprio gior-

no per giorno, ora per ora, minuto per minuto, nell'intimo delle coscienze. E io dico la verità: più che la violenza diretta e dichiarata del sacro e dell'ideologico, quando si esprime in un modo che possiamo palpare e misurare, sono colpito dal silenzio del sacro su questi processi inauditi e della possibilità del sacro addirittura di convivere con questi processi quasi in un modo normale. Sono colpito dall'assenza di un bisogno di disvelare il senso così radicalmente violento di questa condizione umana, di questo dramma che si esprime oggi nel monopolio atomico consegnato nelle mani di due grandi e nel monopolio del sapere che ha aperto un conflitto persino con l'ambiente in cui noi viviamo, persino con la natura, persino con il sistema vivente. Perché la questione in fondo è se noi oggi riteniamo possibile questa convivenza in cui, nonostante tutto, nonostante conquiste, spostamenti, evocazioni, il vero connotato della nostra civiltà è uno: è il possesso, è il prevalere dell'uno sull'altro che ci porta persino a scontare il predominio dell'atomica? Perché questo è un punto dove noi ragioniamo davvero sull'essenza e sulla sostanza della vita. Perché quali che siano i passaggi, le intermediazioni, le giustificazioni che ci vengono dalle sedi dei potenti, e anche i vantaggi materiali immediati, questo tipo di civiltà viene ad essere una nozione, una collocazione delle cose in cui l'altro da me, il diverso da me diventa un mero oggetto che avrà più o meno caratteri propri ma in ogni caso sarà un nemico, escluso dal riconoscimento di persona, e cessa di essere un termine possibile, necessario, vorrei dire infinito di un dialogo creativo e di un rapporto non violento.

Ecco allora perché io sento la violenza, più ancora che nelle pro-

clamazioni, calata dentro l'organizzazione di questa società in cui resta sempre dominante il sé rispetto all'altro da sé e non si instaura un reciproco riconoscimento come infinita capacità di ognuno di noi, di scoperta, di dilatazione e di creatività. Io non sono un credente ma non riesco a capire bene la nozione religiosa di cristiano dinanzi all'enorme silenzio che vedo rispetto a queste dimensioni del dramma della civiltà moderna, proprio nel momento in cui questa civiltà scopre tutti i limiti, l'esteriorità del tanto agognato, cercato, costruito valore del pluralismo, e di fronte alle gerarchie veramente sovrastanti e immani che costituiscono oggi il diagramma del potere o dei poteri. E allora trovo che qui è la dimensione con cui noi ci troviamo a misurarci, qui è il punto dove davvero lo scontro con il dato della violenza investe tutta quanta la vita, qui è il punto dove misuriamo tutto il peso della vittoria dell'arroganza di questo dominio e della ideologia che la permea, della ideologia del possesso, rispetto a cui oggi sembra impossibile persino una resistenza. Ed ecco la grande questione che noi abbiamo dinanzi: è possibile o no un capovolgimento di valori? La cultura della pace di cui parla Balducci ha una chance oppure no? Possiamo pensare noi stessi non come dominio sull'altro, ma come bisogno dell'altro, come domanda dell'altro, come necessità dell'altro, come espansione di me nell'altro su questo terreno? Possiamo costruire questo capovolgimento di valori?

Se mi permettete ancora una parola, mi sono provato a pensare un po' su questo dato che sento costitutivo del modo di essere e mi è venuto di segnalarlo sulla carta, scusate forse è un atto di vanità, in

certi modi che si usa chiamare “versi” e mi è venuto di scrivere questi tre versi che dicono:

*“mordi musica, cioè musica, anima, vita,
domanda, parla, grida il desiderio deriso, le fragili co-
munioni,
leva in alto la sconfitta”.*

E la domanda allora che io sto a pormi qui dinanzi a voi: siamo o no al punto in cui possiamo dire veramente levare in alto la sconfitta? Io rispondo di sì se la parola sconfitta vuol dire che quello che appare impossibile matura però nel grembo delle cose e le fragili comunioni, pur essendo fragili e non ancora vittoriose, recano dentro di sé, sia pure esposto, debole, ma in una misura che preme, il germe di un altro rapporto fra esseri umani, un rapporto dove ceda il dominio ed entri in campo la comunicazione e ciascuno di noi non sia più possessore, proprietario, vincitore, chiuso nella gabbia del dominio incomunicante e quindi ridotto solo ad essere parte, soltanto parte che esclude. E invece si possa sperare di entrare in un circuito, di entrare in una connessione che valorizza ma anche scavalca l'enorme straordinarietà del singolo, ne supera i limiti, ne supera i confini, ne scavalca anche la frantumazione e l'accaduto irrimediabile e la lacerante solitudine nella folla e dia finalmente spazio e apra una strada per una vita che abbia come primo senso il comunicare dell'uno con l'altro, la grande legge morale che io ho appreso quando ho cominciato a militare in uno schieramento che si diceva di sinistra e qualcuno mi disse e mi insegnò: guarda, la forza tua è la forza degli altri e due insieme vincerete o sarete sconfitti insieme.

Messaggio delle Comunità cristiane di base a conclusione dell'VIII Convegno nazionale

Firenze - Scandicci 1/3 maggio 1987

All'interno di tutte le culture, ideologie, religioni, visioni del mondo e della vita, si scorgono i segni della possibilità concreta di superare i confini della cultura della violenza: assolutizzazioni esclusive, pretese di egemonia, dominio delle varie caste, esclusione delle "culture deboli", dipendenza della coscienza delle grandi masse.

La laicità, dunque, come ricomposizione unitaria di ogni popolo e di tutti i popoli, la grande utopia biblica, da Isaia al Vangelo, comune ai momenti alti di ogni cultura, ha davanti a se orizzonti nuovi.

Una laicità che possa rompere barriere e steccati, spezzare discriminazioni e contrapposizioni ideologiche e religiose, contrastare vecchi e nuovi integralismi, rigettare la sacralizzazione di qualsiasi ideologia, generatrice di violenza per dare posto e far crescere insieme quelle risorse umane in grado di affrontare i drammatici problemi di oggi.

Una visuale di laicità che non si riduca ad una visione meramente pragmatica della politica e che superi circoscritti ambiti settoriali e di spartizione fra potere politico ed ecclesiastico, fra scienza e fede, fra trascendenza e immanenza.

È evidente che il problema del laico nella chiesa non può essere ingabbiato in un ambito corporativo e settoriale, né può esaurirsi nella discussione del prossimo sinodo dei vescovi, chiamati a definire gli spazi dei laici all'interno dell'istituzione ecclesiastica e ad offrire ad essi deleghe e benedizioni della gerarchia per il modo di presenza nella società. È la comunità cristiana nel

suo complesso – come chiesa locale – che deve essere rivalutata nella sua autonomia e nella sua responsabile autogestione nel segno dell'unità di fede che è Gesù Cristo.

L'Evangelo è annuncio che condanna quelle teologie e quelle strutture ecclesiariche che mantengono il dominio maschile nelle chiese e nel mondo ed impediscono alle donne di esprimere pienamente se stesse e la forza liberatrice della loro esperienza di vita e di fede.

Il nostro è un tempo di gestazione e di parto, come tanti altri nella storia, come il tempo dell'autore della Lettera ai Romani: "La creazione tutta geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto". Le comunità cristiane di base sono dentro un tale processo di formazione di vita.

Il loro essere chiesa e al tempo stesso la loro autonomia, sofferta ma chiara, rispetto al centralismo istituzionale, esprime quella contraddizione senza la quale non c'è vita, non c'è nascita.

Non per nulla il bisogno e la ricerca di autonomia rispetto a tutte le formazioni storiche, chiese, partiti, associazioni, si ritrova nelle espressioni alte delle giovani generazioni.

Anche oggi la chiesa-popolo di Dio non sta nascendo per decreto dall'alto. E quello che vale per la chiesa pensiamo che allo stesso modo valga per tutte le altre istituzioni consolidate dalla storia.

Le strutture della nuova società stanno nascendo come frutto di tanti percorsi, analoghi e intrecciati con quelli delle comunità di base, percorsi interni alle vecchie geografie istituzionali e al tempo stesso protesi al superamento di esse.

Le cdb ritengono importante leggere oggi i segni che il Vangelo ha indicato come contenuto dell'era messianica:

- "i ciechi vedono" e i "sordi odono" dovunque si tenti di liberarsi dal dominio sulle coscienze, dovunque persone, comunità, movimenti, formazioni sociali si comportano in modo libero rifiutando ogni subordinazione gregaria;
- "gli zoppi camminano" dovunque c'è chi rifiuta di essere tenuto in sudditanza da vecchie e nuove oligarchie, per costruire la democrazia nella società, nei sindacati, nei partiti, nelle chiese, nello stato;
- "i lebbrosi sono mondati" in tutti quelli che patiscono sfruttamento, discriminazione ed emarginazione e promuovono la solidarietà contro l'ingiustizia e la lotta per l'uguaglianza;
- "i morti risorgono" nei popoli e nelle masse che lottano per uscire da una secolare condizione di morte e vengono alla luce nel riscatto della dignità umana e nell'affermazione della libertà e autodeterminazione.

Le Cdb, nel riaffermare il loro impegno per una chiesa povera e dei poveri, per uno Stato laico e per un cammino ecumenico di prassi e di testimonianza comuni che riveli il vuoto di un ecumenismo fatto di parole e di gesti eclatanti, intendono continuare altresì ad impegnarsi, insieme a tutte le donne e gli uomini "vivi":

- per eliminare il regime concordatario;
- per la liberazione della scuola pubblica dalla ingerenza confessionale derivante dall'insegnamento concordatario della

religione cattolica, come condizione per il rinnovamento democratico della scuola stessa;

- per orientare le energie del volontariato ad un impegno di rifondazione del sistema pubblico per realizzare il diritto alla salute e alla assistenza;
- per promuovere in tutte le forme il movimento per la pace e favorire il coordinamento delle diverse iniziative contro gli armamenti e il commercio delle armi, per la difesa dell'ambiente, contro l'asservimento al nucleare, per l'abolizione dell'istituto dei cappellani militari...
- per denunciare la pericolosità, dilatata mostruosamente nei nostri tempi, della manipolazione delle informazioni e delle coscienze.

Firenze-Scandicci, 3 maggio 1987

Appendice



laicità nella società,
nella stato,
nella chiesa

MEMORIA DI CARLO CONCINI (1914-1984)
IN OCCASIONE DEL 50° ANNIVERSARIO
DEL SUO 80° COMPLEANNO

CONFERENZA INTERNAZIONALE DEL 1984

ed. VIII Congresso nazionale delle Comunità Cristiane di base
Firenze - Scandicci 1-2 Maggio 87



La laicità nei percorsi di ricerca degli Incontri nazionali delle Cdb

escursus aggiornato al 2006

Dalla rilettura degli argomenti affrontati nei trenta Incontri nazionali delle Cdb emerge che il tema della laicità è stato costantemente presente in vario modo anche se solo in alcuni incontri ha costituito il momento centrale. Possiamo anzi dire che è stato determinante per l'avvio del percorso comune consentendo ai gruppi e alle comunità, ispirate alla lezione del Concilio e nate nella temperie culturale e sociale del sessantotto, di costituirsi in movimento restando fedeli alle loro diversità.

Alla fine degli anni Sessanta diversi erano stati i problemi che gruppi e comunità si erano trovate ad affrontare nell'assumersi la responsabilità di avviare un'esperienza di Chiesa al di fuori degli schemi tradizionali e, talvolta, in aperta rottura

con le autorità ecclesiastiche. Urgevano i temi dell'impegno sociale e politico, centrale era la ricerca di nuovi modi per riappropriarsi della lettura della bibbia e della gestione dei sacramenti, in particolare del momento eucaristico. Su di essi non era facile trovare nell'immediato convergenze e soluzioni unitarie; ma sulla necessità di uscire dalla logica concordataria fu possibile trovare l'accordo fra molti dei gruppi e comunità che intendevano attuare il messaggio conciliare della chiesa dei poveri. Per essere dalla parte dei poveri in modo autentico la chiesa doveva innanzi tutto essere povera di potere e di privilegi. Su questo tutti erano concordi e si riconobbe che in Italia quel potere e quei privilegi erano garantiti dal Concordato.

“Concordato strumento di potere contro la liberazione del popolo di Dio, contro l'unità delle masse operaie e contadine, contro la giustizia nel mondo” fu il titolo del Convegno del 1971. Considerato il primo Convegno nazionale delle Cdb, costituì il punto di partenza del collegamento nazionale, tutt'ora operante, che coinvolse una parte considerevole delle centinaia di comunità e gruppi di base nati in ogni parte d'Italia dopo il '68. A oltre trent'anni di distanza appare evidente il valore profetico di quella affermazione anche se non ci sono più masse operaie e contadine da dividere ma solo cittadine e cittadini sollecitati a dividersi su “principi irrinunciabili” per la morale cattolica. Il Convegno indicò anche il metodo nell'approccio al tema della laicità caratterizzato dall'analisi delle concrete situazioni in cui essa prevale o viene conculcata.

Così cinque anni dopo nel 1976, dopo essere stati dentro il movimento che nel 1974 vinse il referendum a difesa della legge che aveva introdotto in Italia il divorzio, si tornò a riflettere sul regime concordatario in un seminario tenuto nel profondo sud, a Potenza.

“Comunità di base e regime concordatario in una società in trasformazione: scuola, sanità e assistenza tra stato chiesa e regioni” fu il titolo dell'incontro del 1976.

Fu un seminario di riflessione sui diversi articoli dei Patti lateranensi (Trattato e Concordato) del 1929 e sulle conseguenze nella società italiana (libertà religiosa, scuola, strutture militari). Emerge che oltre all'analisi puntuale dei suoi diversi aspetti si voleva individuare anche il “che fare?” delle comunità. Lo confermano gli atti di quel seminario raccolti in un libro *Concordato perché contro*, di cui sono state pubblicate due edizioni, che testimoniano l'attenzione alle conseguenze che il regime concordatario aveva sulla vita sociale e politica italiana ai diversi livelli.

L'urgenza delle trasformazioni introdotte dal trasferimento delle competenze statali alle Regioni, da poco istituite, sulla base della legge 382 e successivi decreti delegati, sollecitò le Cdb a tornare sull'argomento a Firenze nel seminario dell'8-10 dicembre 1978 per lo studio di tali trasformazioni.

“Chiesa senza potere e società autogestita” fu il titolo.

Interessante risulta l'articolazione dei temi affrontati nei tre gruppi di lavoro:

1. Partecipazione e democrazia di base

- a. situazione del dibattito all'interno del movimento operaio;
- b. situazione del processo di laicizzazione e democratizzazione dello Stato, specie nei confronti delle istituzioni cattoliche.

2. Legge 382 come banco di prova dei rinnovamento conciliare

- a. rapporto chiesa-società nella ricerca biblico-teologica;
- b. pastorale e prassi dell'istituzione ecclesiastica nel sociale.

3. Esperienze di base

- a. loro ruolo nelle realtà particolari e nella società italiana;
- b. il loro rapporto con le istituzioni;
- c. ruolo e problemi del volontariato.

Tale articolazione e i documenti elaborati consentono di cogliere la volontà/capacità delle Cdb di cogliere l'intreccio tra i risvolti politici, culturali ed ecclesiali come nella campagna referendaria del 1981, che vide le Comunità laicamente affianco al movimento delle donne e di tutti coloro che difesero la legge 194 sulla interruzione volontaria di gravidanza.

Nel 1987 di nuovo a Firenze e Scandicci, le Cdb tornarono ad affrontare il tema della laicità in una prospettiva più ampia.

“Laicità nella società, nello Stato e nella Chiesa. Autonomia di giudizi e coscienza critica nei problemi di oggi contro la gestione autoritaria del sacro” fu il tema del Convegno del 1987.

Ciro Castaldo, che è stato per trent'anni responsabile della Se-

greteria tecnica del movimento delle Cdb, senza mai tradire il mandato di garante dell'unità nella diversità, e al tempo stesso testimone di una fede autenticamente laica, nel presentare il convegno scriveva:

Non un Convegno per privilegiare un discorso di alto livello, dagli ipotetici contorni, disancorato da una concretezza reale per buttarsi dentro un ginepraio di ricerca storica e di analisi sociologiche fine a se stesse. Né tanto meno per definire i connotati di una laicità che, comunque, va riscoperta nei processi dinamici e dialettici che si sviluppano dentro specifiche realtà culturali e sociali zeppe di contraddizioni, ma anche cariche di spinte e segni nuovi che emergono dall'interno di consolidate e sacrali ideologie religiose e secolari e da una serie di fatti ed avvenimenti che rimettono in discussione principi ed acquisizioni, che, nel passato, apparivano eterni. Ma, piuttosto, per riaffermare l'autonomia degli Stati e dei popoli, soprattutto dei più “poveri” perché più deboli e fragili sul piano culturale, da Assolutismi e Vincoli religiosi, per contribuire a rispondere alle esigenze di un'autonoma ricerca e della maturazione di una coscienza critica di singole persone, di ciascun uomo, di vari gruppi, di movimenti, di intere collettività nell'ambito di un pluralismo democratico e culturale”.

Poteva affermarlo perché alle spalle c'erano le precedenti elaborazioni condivise frutto di confronti serrati e costruttivi. Il convegno si concluse con una affollatissima tavola rotonda, svol-

ta nel salone dei Cinquecento di Palazzo vecchio su “*La violenza del sacro nella vita quotidiana*”, con la partecipazione di Ernesto Balducci, Pietro Ingrao, Hans Küng, Benedetta Libero, Lidia Menapace, Giorgio Spini chiamati a confrontarsi con le Cdb, rappresentate in quel caso da Enzo Mazzi.

L'anno successivo, nel 1988 a Brescia, con il Seminario nazionale “*Le scomode figlie di Eva: le Cdb si interrogano sui percorsi di ricerca delle donne*” la riflessione delle comunità si arricchì del prezioso e significativo riconoscimento che la diversità di genere è un elemento costitutivo della laicità. Emerse con chiarezza, nella tavola rotonda “*Le donne protagoniste nel cammino di laicità nella società e nella chiesa*”, con la partecipazione di Livia Turco, Bia Sarasini, Claudia Mancina, Rosino Gibellini, Uta Ranke Heinemann, che evidenziarono il quadro di riferimento: la scomodità delle donne sta nella loro capacità di rimettere in discussione comportamenti e valori culturali, pratiche e saperi, nella società e nelle chiese. Quel seminario segnò anche l'inizio di un percorso di ricerca autonomo che continua a svolgersi attraverso Incontri nazionali dei gruppi donne delle Comunità (quindici quelli finora organizzati).

Nel convegno convocato a Rimini, dicembre del 1997, le Comunità hanno provato a confrontarsi con la grande manifestazione mediatica del Giubileo affrontando il tema: “*Giubileo e potere, il tempo delle religioni e i tempi dell'umanità*”. I testi nati dai lavori del convegno raccolti nel libro *Giubileo e potere una*

provocazione delle Comunità cristiane di base hanno rappresentato una delle poche eccezioni al coro di consensi intorno alla mediatizzazione dell'evento celebrativo del volto mondano della Chiesa cattolica e del papato ostentato da Giovanni Paolo II alla fine del secondo millennio.

Sono invece tornate ad interrogarsi sulla funzione del sacro e il ritorno al religioso in due successivi incontri.

Nel 1998 a Vico Equense in un Incontro seminariale: “*Alle radici del potere: percorsi di donne e uomini nelle Comunità*”, per non sfuggire all'interrogativo se al loro interno le pratiche di laicità fossero realmente entrate nei rapporti quotidiani e nelle relazioni fra donne e uomini, che venivano sollecitati a scoprire il senso del limite del loro genere.

Nel 2002 a Formia, nell'incontro nazionale sul tema: “*Chiamati alla speranza oltre i confini di ogni fondamentalismo*”, per analizzare le manovre tendenti ad accreditare la tesi che era alle porte una guerra di religione. Tale incontro fu introdotto perciò da una tavola rotonda nella quale furono chiamati a confrontarsi rappresentanti non integralisti di diverse fedi e ideologie (cattolico, evangelico, ebreo, islamico, marxista critico, liberale) perché ciascuno analizzasse il fondamentalismo all'interno della propria area religiosa o culturale per cercare d'individuare la “natura” del fondamentalismo.

A distanza di quattro anni, nell'Incontro dei giorni 8-10 dicembre 2006, a Frascati, si torna a scrutare gli *Orizzonti di lai-*

cità - Pratiche nelle Cdb e nella società ancora una volta attenti a non lasciarsi coinvolgere in discorsi disancorati da una concretezza reale.

Intendiamo trarre dalle elaborazioni del passato e dalle pratiche del presente indicazioni per vivere nell'autenticità della scelta evangelica il momento che stiamo attraversando e per contribuire a costruire una società interculturale, nella quale la convivenza tra fedi e opzioni culturali diverse non si riduca alla coesistenza di ghetti fra loro incomunicabili, nella convinzione che le diversità sono un valore da promuovere ma non possono essere una barriera che impedisce di riconoscersi cittadine/i del proprio paese perché cittadine/i del mondo.

Cdb e laicità

Scheda riassuntiva

1971, 23-24 ottobre, a Roma, convegno:

“Strutture clericali: il Concordato come strumento di potere”.

Atti e dossier di documentazione nel *Bollettino di Collegamento fra Comunità cristiane di base* 23/1971.

1976, 2-3 ottobre, a Potenza, seminario:

“Comunità di base e regime concordatario in una società in trasformazione”.

I testi delle relazioni, degli interventi, dei materiali preparatori e delle analisi sulle situazioni dei rapporti Chiesa istituzioni pubbliche nelle diverse regioni, sono raccolti nel volume *Concordato perché contro* edito da Cnt, Roma, 1976.

1978, 8-10 dicembre, a Firenze, seminario:

“Chiesa senza potere e società autogestita”.

Dossier ciclostilato a cura della Segreteria tecnica nazionale, Napoli.

1987, 1-3 maggio, a Firenze e Scandicci, convegno:

“Laicità nella società, nello Stato, nella Chiesa. Autonomia di giudizi e coscienza critica nei problemi di oggi contro la gestione autoritaria del sacro”.

Gli atti furono pubblicati in edizione ciclostilata, a cura della Segreteria nazionale, e ora sono qui ripubblicati in una nuova edizione dall'Archivio storico della Comunità dell'Isolotto.

1988, 23-25 aprile, a Brescia, seminario nazionale:

“Le scomode figlie di Eva. Le CdB si interrogano sui percorsi di ricerca delle donne”.

Relazioni, interventi nella tavola rotonda e sintesi dei Gruppi di studio sono stati raccolti nel volume *Le scomode figlie di Eva* edito da Cnt Roma, 1988.

1995, 8-10 dicembre, Tirrenia Livorno, seminario:

“In principio era la coscienza. Libertà e responsabilità di fronte alle sfide etiche del nostro tempo”.

Testi in *Notiziario della Comunità Isolotto - Comunità Cristiane di base 3/1996* a cura della Segreteria tecnica nazionale.

1997, 6-8 dicembre, a Rimini, convegno:

“Giubileo e potere, il tempo delle religioni e i tempi dell'umanità”.

Relazioni, interventi nella tavola rotonda e sintesi dei

Gruppi di studio sono stati raccolti nel volume *Giubileo e potere. Una provocazione dalle Comunità cristiane di base* edito da Edizioni associate, Roma, 1998, che raccoglie anche brevi scritti elaborati per l'occasione all'interno delle Cdb.

1998, 6 – 8 dicembre Vico Equense (Napoli), seminario:

“Alle radici del potere: percorsi di donne e uomini nelle Comunità”.

Testi in *Notiziario della Comunità Isolotto - Comunità Cristiane di base 2/1999*, a cura della Segreteria tecnica nazionale.

2002, 1-3 novembre, Formia, incontro nazionale:

“Chiamati alla speranza oltre i confini di ogni fondamentalismo”.

Sono in stampa gli atti a cura della Segreteria tecnica nazionale.

2006, 8-10 dicembre, Frascati, XXX Incontro nazionale:

“Orizzonti di laicità: pratiche nelle Cdb e nella società”.

sommario

Presentazione della nuova edizione	3
GIUSEPPE MATULLI VICESINDACO DI FIRENZE	
Introduzione alla nuova edizione	7
ENZO MAZZI	
Le relazioni	15
L'utopia di oggi è la storia di domani	
Introduzione al Convegno	17
CIRO CASTALDO	
La laicità nella Bibbia	23
GIUSEPPE BARBAGLIO	
La ricerca di laicità nei movimenti popolari dell'Europa del secondo millennio	53
DOMENICO MASELLI	
La situazione della Chiesa cattolica nel mondo di oggi: analisi e prospettive	59
HANS KÜNG	

Le commissioni di studio	91	Le riforme ineludibili e possibili per una Chiesa più umana e non sacrale	201
Laicità nella cultura e nelle organizzazioni della sinistra	93	HANS KÜNG	
Vecchie e nuove forme di sacralità nei mass-media	107	Quello che appare impossibile matura però nel grembo delle cose	209
Neo-confessionalismo concordatario nella scuola pubblica	117	PIETRO INGRAO	
La difficile via della laicità nel sistema assistenziale fra volontariato e privatizzazione	135	Messaggio delle Comunità cristiane di base a conclusione dell'VIII Convegno nazionale	215
Il problema della laicità nella Chiesa italiana	147		
La ricerca di un'autentica laicità nella vita comunitaria	157	Appendice	221
La Tavola Rotonda:		La laicità nei percorsi di ricerca degli Incontri nazionali delle Cdb <i>escursus</i> aggiornato al 2006	225
La violenza del sacro nella vita quotidiana	167	Cdb e laicità Scheda riassuntiva	233
Laicità come cultura di popolo	169		
BENEDETTA LIBERIO			
Esperienze di laicità rinnovata che hanno dato anima alla città di Firenze	171		
MICHELE VENTURA			
Le comunità di base radicate nella laicità	175		
ENZO MAZZI			
Anche quando è ateo l'uomo si forma delle categorie sacrali	179		
GIORGIO SPINI			
Il sacro e la violenza che annulla la metà femminile del mondo	185		
LIDIA MENAPACE			
Non ci può essere cultura di pace se non con la eliminazione del sacro	191		
ERNESTO BALDUCCI			