

Sentieri di teologia minore

Giovanni Bianchi
Renzo Salvi

LAICITÀ
Percorsi antichi e nuovi
nel mondo e per la Chiesa



eremo e metropoli
edizioni

Eremo e Metropoli
Saggi

Nota sul Copyright:

Tutti i diritti d'autore e connessi alla presente opera appartengono agli autori Giovanni Bianchi e Renzo Salvi

L'opera per volontà degli autori e dell'editore è rilasciata nei termini della licenza:

Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 3.0 Italia.

Per leggere una copia della licenza visita il sito web
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/it/>



Progetto grafico e copertina: **www.walterferrario.it**

Sentieri di teologia minore

**Giovanni Bianchi
Renzo Salvi**

LAICITÀ
Percorsi antichi e nuovi
nel mondo e per la Chiesa



**eremo e metropoli
edizioni**

Sesto San Giovanni, maggio 2015

Sommario

Laicità. Percorsi antichi e nuovi nel mondo e per la Chiesa

PaleoFiles: dai faldoni alla rete	11
Un laicato per la teologia (Giovanni Bianchi)	15
1.	16
2.	18
3.	20
4.	25
Perché una nuova laicità? (Giovanni Bianchi)	29
<i>Itinerari e confronti dagli anni Sessanta agli anni Novanta del Novecento (1)</i>	33
I laici (Giovanni Bianchi, Renzo Salvi)	33
1. “Da laici”: un itinerario di domande e di ricerca	34
2. La vicenda (conciliare) della Costituzione “Lumen Gentium”	38
3. Natura, dignità, missione e caratteri specifici: i punti nodali del capitolo “De laicis”	42
3.1. Dignità e specificità nella vocazione	43

3.2. Nel sacerdozio comune, con la testimonianza vissuta: per “consacrare” il mondo	47
3.3. La profezia laicale nel quotidiano e nelle cose	50
3.4 Una partecipazione completa al servizio regale	51
3.5 Per un rapporto di sereno equilibrio tra laici e Pastori	53
3.6 I laici (i cristiani) anima del mondo	55
4. Per “parlare teologia” nell’ordinario e nel quotidiano	57

Itinerari e confronti dagli anni Sessanta agli anni Novanta del Novecento (2) 63

Parlare da laici come Chiesa

(Giovanni Bianchi, Renzo Salvi) 63

0. Parole tra «governabilità» e «senso»	64
1. Nell’era del compimento: un’istanza, di nuovo, teologica	66
1.1. Nuovi alfabeti di teologie plurali (ripensando l’uomo in Dio)	68
1.2. Riconoscere il tempo messianico e conoscere la laicità delle «cose»	70
2. Da « laici »...: come Chiesa	73
3. Percorrendo tensioni d’opposti e cause parziali	75
3.1. Nella tradizione ecclesiale	75
3.1.1. Pacomio: un vivere creativo di monachesimo e laicità	75
3.1.2. Nel «caso» Pascal: fedeltà a Dio e fedeltà alla terra	77
3.2. Nella nostra esperienza storica: l’itinerario delle Acli	79
4. Cercando una parola che non sia disperazione per ...	82

Testimoni di laicità 85

Emmanuel Mounier: politica e profezia (Renzo Salvi) 87

Premessa 88

1. Nella crisi “epocale”: per un “ottimismo tragico” 89

2. Il dolore, la quotidianità, la disponibilità...:
elementi sul filo dei ricordi 94

3. Persona e comunità: polarità e tensioni
di un itinerario nell’ “evenement” 95

4. La presenza cristiana in una storia fatta
di progresso e incertezze 101

5. Parole e suggestioni da crisi a crisi 104

**Don Lorenzo Milani: l’irriducibile laicità della profezia
(Giovanni Bianchi)** 109

1. Amare al singolare 110

2. La scuola 112

3. La Chiesa 113

4. Un resto 114

PaleoFiles: dai faldoni alla rete

Paleo-file prosegue: recuperando scritti inediti, editi parzialmente o ormai tanto remoti da non essere più recuperabili nella loro edizione originale.

Quando i primi testi riportati in queste pagine virtuali vennero scritti l'informatica era affermata come sistema di scrittura e di stoccaggio ed i suoi apparati già erano "residenti" su scrivanie da cui s'erano sfrattate macchine per scrivere antiche e moderne – molte le Olivetti – che erano approdate alla scrittura elettrica ed elettronica.

Internet era invece ai suoi esordi come fenomeno di massa; Arpanet, la preistoria della rete, già era consegnata alla memoria.

Dati questi estremi si può immaginare un recupero, da classici faldoni cartonati di stivaggio, di materiali, parte in carta, dattiloscritto, parte in carta dattilo/stampato, parte già nei file di quel "write" che fu predecessore dei vari word.

Dopo i temi del rinnovamento ecclesiale che caratterizzarono la comunità ecclesiale italiana negli anni Sessanta/Settanta – il fascicolo paleo-file 1, proiettato per sentieri di teologia minore col titolo, ora anche in e_book, di **"Aggiornamento" e "dissenso" nel post-Concilio italiano (1966/1972)** – le pagine che seguono propongono testi e studi, anche redatti a più mani, degli anni Settanta/Ottanta, e appunti invece meno remoti, su un tema qual è la laicità nella Chiesa e nel sociale, nella quotidianità e nella storia, che riemerge di tempo in tempo e che torna a dirompere oggi, sovente con approssimazioni e con forzature che portano a chiedere se non sia necessario – dopo

aver affermato la necessità di cristiani adulti – affermare anche l'opportunità e il bisogno di non-cristiani (convenzionalmente “i laici”) altrettanto adulti: rispetto al mondo prima ancora che nei confronti della Chiesa e comunque anche rispetto alla Chiesa ... Il tutto ad un cinquantennio dal Concilio.

Essere, pensare, comportarsi da laici adulti comporta – per la *pars destruens* – superare idoli che, per chi non crede, sono essenzialmente riconducibili ad un laicismo che si contrappone al clericalismo (e poco sa di fedi e religioni) mentre per chi crede comporta una equivalente rinuncia alla tentazione di costruire una identità laicale (da cristiani) come contrapposizione, anche qui, al clericalismo.

Non meno parallela, in positivo, può essere la ricerca di vivere nel mondo “ordinandovi” le cose (il lessico è del Vaticano II) secondo un senso, un progetto, una finalizzazione che per i non/credenti assume l'orizzonte della ragione umana e della storia come parametro e riferimento del progresso, mentre i cristiani tutto riportano a Dio comunque assumendo – perché tutto ciò che è umano li riguarda – e ragione, e storia, e divenire del mondo e benessere della persona nelle proprie finalità. Paradigma di questa visione seguita ad essere – anche qui: da anni – la Lettera a Pipetta di don Lorenzo Milani: “ ...”.

Nuova, invece, o almeno più nitida per formulazione e definizione è invece la connotazione della laicità, e di un modo laico di “essere nel mondo”, come stile cui è chiamata ad improntarsi tutta la Chiesa come comunità dei credenti, presenza dei cristiani nella storia e, perciò, anche come modalità di organizzazione e di dislocazione dei carismi: come gerarchia, dunque, e come specifiche presenze sacerdotali, come ordini religiosi, come testimonianza comunitaria associata ...

Un laicato per la teologia

Giovanni Bianchi

*A noi, che meschini
coniamo dei nostri suggelli
il lavoro di Dio
gridando: Io, io, io!*
(Clemente Rebora, *I frammenti lirici*)

«File» originale del 6 ottobre 1997 / inedito

1.

Ricordo nitidissima la scena, essendone stato modesto ma fortunato regista. Lariano, oltre i Castelli Romani, la casa di formazione delle Acli nei primi anni ottanta. Una mattina estiva. Una piccola attentissima folla di militanti. Uno di fronte all'altro, al medesimo tavolo, al microfono, Giuseppe Lazzati, professore di Patristica, rettore dell'Università Cattolica del Sacro cuore e Bruno Forte, giovane prete e teologo in ascesa. A Lazzati intravedo tra il risvolto dei pantaloni e la tomaia delle scarpe le caviglie abnormemente ingrossate dal male recidivo e inarrestabile. Il vecchio capitano degli Alpini internato in un Lager tedesco è lì, con la schiettezza di sempre, a difendere le ragioni conciliari di un laicato sempre a rischio di colonizzazione clericale e di determinazione da sopra e da fuori. Perciò attenti alle fughe in avanti di una teologia anche ben intenzionata. Teniamo ferme le garanzie conquistate sul campo, anche a costo di sembrare un tantino *demodè* e corporativi. La *Lumen gentium* come scudo provato e irrinunciabile.

Bruno Forte, il teologo napoletano preferito dall'allora Cardinale di Milano, devoto dello Spirito Santo e di Giovanni Battista Vico, che propone la laicità come nota distintiva oramai di tutta la Chiesa, timoroso di residui corporativi...

Troveranno ben presto l'accordo i due. Generazioni a confronto in trasparente buona fede. Quasi un passaggio di testimone di padre in figlio, *"nell'imminenza di Dio"*, commenterebbe il solito Rebora. Prendiamo dunque le mosse dalla paternità. *"Dio, per l'aria si rode"*. Partiamo da Giuseppe Lazzati, il Capitano, il più fedele interprete e per così dire il pedagogo del dossettismo. Suo cruccio, dagli inizi, affrancare il laicato da quella condizione di "clero di riserva" che continuava a sembrargli umiliante per la parte largamente maggioritaria del popolo di Dio. Già Igino Giordani s'era spinto, qualche decennio avanti, a parlare di *sottoproletariato* della Chiesa.

È a partire da questo approccio che si intende la scelta, addirittura predicata dai tetti, della specifica definizione conciliare del laico come colui *"che tratta le cose temporali ordinandole secondo Dio"*, che sta a fondamento del confronto con Bruno Forte e con quanti rileggevano la laicità come attribuzione universale di tutta la Chiesa.

E ancora da qui, ma si trattava della radice di tutto il pensiero del Professore, già dalle elaborazioni della *consacratio mundi*, veniva la questione delle forme specifiche della collaborazione del laico alla vita della Chiesa e del mondo.

Discorso della *sequela* traguardata (quasi specialisticamente) dal luogo e dall'esigenza di un impegno educativo corale, supportato anche da una più esplicita fiducia dei vescovi e del clero nei confronti del laicato, avendo altrettanto chiaro che tale *maturità* non si sarebbe mai acquisita lasciando bordeggiare la vita della Chiesa fra obbedienza passiva e pulsioni distruttive.

È non a caso evidente nell'ultimo Lazzati la severa valutazione critica sulle forze politiche e sociali e sulla loro capacità di formare uomini maturi per le responsabilità civili.

Il verso ferrigno di Rebora pare fargli da pungolo: “*Chiedono i tempi agir forte nel mondo / in un perenne tumultuar balordo*”.

Fu Lazzati a coniare il termine *maturità del laicato*. Leggo in esso due cose, essenzialmente: una modalità della *sequela*, un effetto dell'*incivilimento*.

Sequela è termine che la mia generazione ha appreso da Bonhoeffer. Sottratto perciò ai cascami di un monachesimo caricaturale e con sapore di surrogato, consegnato piuttosto al gusto di una militanza secolarizzata sì, ma proprio per questo ansiosa di fondamenti. Disponibile alla mortificazione, non detta e non vissuta come tale, cosciente dell'esigenza del sacrificio e capace di differimento nel nome delle grandi narrazioni popolari.

Ostinatamente dalla parte di Marta, con la nostalgia ben più che intermittente della “parte migliore” di Maria.

Non userebbe mai metafore del tipo “*l'albero insanguinato della Croce*”, eppure costante nel suo passo di Calvario con la disponibilità del Cireneo.

Teologia “metalmeccanica” la sua. Luogo di contaminazione di secolarizzazioni incrociate. “*Vivere è giustificarsi*”. Canta “*Dio è morto*”, e sa, in fondo al cuore, di non poterne fare a meno.

Paragona spericolatamente la *lunga marcia* di Mao alla traversata del deserto degli Ebrei incolonnati dietro a Mosè, e non sai se sia stato Mao a copiare Mosè, o viceversa... Magie del microfono “*in gibigiana di diavolerie*”, “*e troppo stanchi i cervelli / per sollevarsi dal suolo*”.

Oppure trabocchetti della dialettica “*in un pranzo d'affare*” ... Così fu. Le letture materialistiche di un Evangelo riaccostavano comunque alla Scrittura. L'ansia di leggere i *segni dei tempi* postulava comunque una dimensione ed un senso ulteriori. L'acutezza socio-giornalistica di Francesco Alberoni (il Tintoretto del Sessantotto) coglieva con prontezza di riflessi il *Kairòs dello status nascenti* e disegnava il rapporto tra movimenti e istituzioni nell'ambito delle teorie di media portata.

Guardiani della terra, con neanche tanto celata una voglia di cielo. Ma vi è un luogo eminente nel quale la maturità del laicato fa le sue incontenibili prove ed esercita il suo sorprendente tirocinio: è l'ambito della professione e della tekne. Una crescita inarrestabile che è anche teilhardiana *montée de conscience* e che, con la celebrazione del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo nessuno potrà più arrestare fuori dalle porte della cattedrale.

Un pullulare di competenze. Un cumularsi di specialismi “*nella civil asfissia*”, e “*nel proseguir poi lieto del cammino*”...

Una ricchezza abbondante che Santa Madre Chiesa si ritrova in casa, nei forzieri del suo popolo di Dio che, una volta tanto, non temono la ruggine. Un'abbondanza che è dono dello Spirito e che chiede di essere riconosciuta. *Maturità del laicato*, nella fantasia di forme nuove ed inedite.

Che ne è degli ordini minori? Che senso potrà mai prolungare l'ostariato nell'epoca in cui *Yale si chiude da se*? Compaiono le catechiste, e subito dilagano, stecche insostituibili di balena nel busto della parrocchia. Il genio femminile trova le vie di minore resistenza e prende forma e dà forma alla nuova vita comunitaria.

L'antico e il moderno, “*del popolo vivo / in lievito festivo*”.

2.

Tutto ciò spinge alle nostre spalle i *Jalons* di Yves Congar: non più i lineamenti per una teologia del laicato, ma, appunto, un laicato chiamato a elaborare una teologia. Né si tratta di novità in assoluto: la teologia nasce come processo di laicizzazione interno al sapere religioso. E oggi mantiene, in questa accezione, una evidente distanza dalle scuole, dal momento che da questo punto di vista la trasgres-

sione le appartiene: *“fatalità tremenda mangiare / che grava addosso all'anima che vola!”*.

Quale teologia? Un genere che definirei *parrocchiale*, dal momento che i movimenti già a loro volta si orientano in scuole e si inscrivono in scuderie. Parrocchiale, perché la parrocchia è l'elemento di struttura più inserito nella quotidianità e meglio interpreta il vivere comune.

Essa comunque pretende punti di riferimento, testimoni e maestri. L'omiletica domenicale fa da volano allo zoccolo minimo di cultura religiosa, al di là degli apprezzamenti che l'accompagnano. Nè mancano quei nuovi *clerici vagantes* preposti ad una divulgazione che tale soltanto non è. Dai tridui più devoti e tradizionali, alle conferenze più specialistiche un filo di discorso (e di ricerca) si dipana senza soluzione di continuità.

I Turollo, i Balducci, i Fabbretti e, prima di loro i Barra, i Mazzolari e l'Olgiate hanno svolto una operazione decisamente preclusa ai luminari di idioma tedesco o francese.

E non soltanto perché in Italia più poté il bignamismo (con la reiterazione parascolastica dei “bigini”) dell'illuminismo e del romanticismo, ma soprattutto perché vi è una vena popolare senza percorrere la quale si resta al di fuori di quella “corrente calda” che si costituisce come il luogo nel quale il credente media le pulsioni esistenziali con le forme di un sapere a qualche titolo (e almeno per desiderio) teologico.

Grandi semplificatori, come nella diocesi ambrosiana mons. Celestino Melzi e mons. Giovanni Battista Guzzetti, hanno letteralmente alfabetizzato in senso religioso intere generazioni trascinando loro *“il cielo addosso”*.

Orizzonte di questo mondo culturale è la dottrina sociale della Chiesa, che, altrimenti, resterebbe inesplicabile anche in questo suo ultimo revival.

Già nei primi anni trenta Alcide De Gasperi, allora esule nella Biblioteca vaticana, proponeva, sotto pseudonimo, il ruolo del magistero della Chiesa in materia sociale come la coscienza del popolo di Dio che attraversa le trasformazioni del mondo: tale mi è sempre parso l'intento di quell'aureo volumetto su *“I tempi e gli uomini che prepararono la “Rerum Novarum”*.

Né l'urgenza è venuta meno, tanto è vero che la profezia di papa Giovanni Paolo II consiste nello sporgersi col il corpo là dove la teologia non ha ancora trovato le parole. E infatti, *“se oggi è troppo presto / domani sarà tardi”*.

3.

L'urgenza è reale. Ma affrontarla significa evadere insieme e subito dagli schematismi di scuola come dalla chiacchiera antropologica. Sferzante Rebora: *“tutti occupati in casine e cachine, / dandosi gloria con chiacchiere loro”*. Così siamo. Sbattuti tra le forme onnivore delle ideologie della professione, generalmente tutta data nelle mani non invisibili del mercato. Posticci i rimandi a Sant'Alfonso Maria de' Liguori. *“Del resto, il destino / ha stomaco sano, / per smaltire anche noi”*...

Non diversa l'interpretazione lavorista, che pure ha trovato nel pensiero magisterialmente forte del Papa Polacco un imprevedibile rilancio. Anche se torna insistente alla mente la critica di Marie Dominique Chenu: manca una riflessione direttamente in teologico sul lavoro, essendo la questione un capitolo dell'etica e della teologia morale. Mai riduzione ebbe effetto più depotenziante. Eppure *“il lavoro ha manico adorno / e una rapida lama / per scassinarti il giorno”*.

Destino parzialmente analogo quello riservato alle forme del politico e, più ancora, al loro senso.

Qui della politica gioca l'ambivalenza, il suo perenne oscillare tra una pretesa di salvezza e il riconoscimento del limite.

La parabola della politica e della sua enfasi ha descritto il Italia un percorso insanguinato, il cui approdo è rappresentato da via Caetani, vertice del terrorismo e della sua tragica *“geometrica potenza”*.

Là, nella famosa Renault rossa, viene rinvenuto il cadavere di Aldo Moro, come l'hanno visto gli occhi di Mario Luzi: *“acciambellato in quella sconcia stiva”*.

Se la storia costituisce il luogo teologico fondamentale, la politica necessita di una rimessa a punto a partire dalla scatola degli arnesi e cioè dagli strumenti dell'analisi. Se come insuperabilmente ha scritto Hegel, la politica nasce sempre da quel che politico non è, suo compito è darvi forma, noi cogliamo il cuore di una transizione

dove la sparizione delle esperienze, seguita alla caduta delle grandi narrazioni e all'offuscarsi dei fondamenti, rende vuote le forme del politico fino a proporre l'interrogativo (davvero epocale) sulla sparizione della politica.

Di fronte al dilagare vincente della tekne, la domanda – abituale nell'Italia dei Dossetti, dei La Pira e dei Lazzati – riguarda la creatività spirituale in politica.

Fedeltà al discorso iniziato da Giovanni XXIII sui *segni dei tempi* che (lo notava acutamente Mario Cuminetti in *Massa e Meriba*) “per il credente diventano, senza perdere la loro profanità, luoghi in cui leggere il manifestarsi dello Spirito sempre all'opera per rinnovare la faccia della terra”. Peculiarità davvero italianissima, dal momento che – nel Belpaese – il rapporto fede-storia assume immediatamente la forma fede-politica, e altrettanto immediatamente produce la figura del *militante*, con una antropologia che risulta pressoché la medesima sotto contrapposte bandiere: da chi si batte per la società senza classi, a chi lavora per la costruzione della città dell'uomo integrale, alle diverse icone e gradazioni di colore dei soli dell'avvenire, il tutto “nell'aperta camicia carnale”, “uomini al gesto padroni, donne sicure negli occhi!”.

Come affannarsi ogni volta a ripetere che le sociologie non bastano e le antropologie non arrivano? Solo un approccio di teologia secondo lo Spirito (letteralmente *ex instinctu Spiritus Sancti*) può conferire il coraggio di incamminarsi lungo una via dove è inevitabile proseguire a tentoni, *per speculum et in aenigmate*, senza trascurare il dono spirituale che ci è stato conferito (cfr. 1 *Timoteo* 4,14), rammentando che tantonando è verbo insistito foscoliano delle *Ultime lettere di Jacopo Ortis* e, a quel che se ne deduce, non estraneo al lessico paolino.

Questa la crisi, del resto, e, più ancora, la *transizione infinita*. Lontanissimi i prodromi se già nel '53 Dossetti aveva deciso di ritirarsi dalla vita politica, se nel '58 vedono la luce le riviste “*Testimonianze*”, “*Questitalia*” e il libro *Esperienze pastorali* di don Milani. Annota il sempre puntuale Cuminetti: “Dominata da una problematica intra - ecclesiale la prima rivista, più preoccupata delle scelte politiche la seconda (la lotta contro l'integrismo è uno dei suoi punti qualificanti), critica verso la pastorale dominante l'opera di don Milani. Direzioni diverse, che avranno in seguito anche sbocchi diversi, ma unite da

una stessa preoccupazione”.

Non è assente l'influsso della teologia francese *delle realtà terrene*, da Chenu, a De Lubac, a Congar. La Chiesa “ufficiale” avversa la sintesi di Maritain, che invece è il *maitre à penser* dell'associazionismo più teso e inquieto, dalle Acli, all'ACI, alla Fuci, alle correnti più pensose delle Democrazia Cristiana, il cui ruolo travalica i confini del partito, nel senso che è impensabile la presenza pubblica dei cattolici nel secondo dopoguerra a prescindere dal cosiddetto partito di maggioranza relativa: intorno ad esso infatti non si raccoglie soltanto il “quadrilatero” composto da Acli, Cisl, Coldiretti, Maestri Cattolici, ma un'area culturale e sociale assai vasta, pilastri della diga anticomunista in una lotta mondiale di civiltà. Al punto che lo stesso dissenso e la diaspora politica si legittimano per un rapporto *a contrario* con l'unità politica dei cattolici.

Piuttosto in ombra (salvo ovviamente le eccezioni, si pensi a don Mazzolari) l'analisi del tipo di società, la domanda “quale mondo”.

È comunque da queste sponde che prendono le mosse prove di “dialogo”. Qui cala il seme dell'enciclica *Pacem in terris* che codifica la distinzione tra errante ed errore, e quindi fra l'ostinazione delle ideologie e il dinamismo dei movimenti. Togliatti pronuncia a Bergamo il discorso sul ruolo positivo della religione. E, più acutamente di tutti, Lombardo Radice scrive che “lo scopo del dialogo è la fine del dialogo”.

Sono gli avvenimenti di quegli anni a porre il problema dell'*ortoprassi* come discriminante. Ed è su questo banco di prova che si esercitano le forme di *dissenso*.

L'etica, ancorché dissimulata, si pone al posto di comando e incalza insieme religione e politica, non tralasciando di produrre più di un cortocircuito.

Inseguire invece le vicende di quelli che allora apparvero eventi è fatica non sempre destinata al premio. Che è rimasto delle vivacissime polemiche intorno al *Nuovo Catechismo Olandese*?

Il cardinale Léger lascia la sua diocesi in Canada per farsi missionario. L'Università Cattolica di Milano viene occupata nel novembre del '67. Il prete-guerrigliero Camilo Torres era stato ucciso nel febbraio del '66. Date del calendario, e momenti di un immaginario senza confini, ben più che dagli Appennini alle Ande...

Senso di una calda contemporaneità “mitologica”, e conseguente annullamento di latitudini, confini, oceani.

Nel febbraio del '68 la rivista di Dorigo organizza a Bologna il convegno nazionale dei gruppi spontanei. Tema: *Credenti e non credenti per una nuova sinistra*. L'ortoprassi si tuffa nelle categorie del politico. Per *distinguere*, alla maniera di Maritain e di Lazzati, pare manchi il tempo. Ce n'è invece per la polemica, vista come enzima del pensiero critico, e il progressismo legge la fede dell'italiano medio come una “fede in trasferta”, più attenta alle istituzioni e ai riti che a Dio.

Tredici preti che vivono nelle baracche di Roma mettono in circolazione una lettera nei giorni che precedono il Natale del '71: “Dobbiamo convincerci che ogni nostra azione è azione politica; anche il nostro silenzio è scelta politica. I nostri bizantinismi e le nostre prudenze sono politica”.

Ecco *“la vita che bramisce”* in pochi divoratori d'assoluto, in piccoli gruppi che camminano lungo la linea di confine del settarismo, in comunità che paiono aver sequestrato il carisma nella corrente calda dei movimenti, nelle sperimentazioni, in anime belle..., mentre per gli altri, uomini medi fino al rischio delle mediocrità, calza a pennello il sarcasmo reboriano che assume per l'occasione inflessioni meneghine: *“fastidi grassi tramiamo”*.

L'episcopato latino-americano frequenta Medellin. Si sprecano le discussioni su violenza e nonviolenza. Don Milani torna a fare problema con *Lettera a una professoressa*. Lo *status nascenti* è condizione apparentemente generalizzata. *“L'ideale tende a far tutt'uno con il reale”*. Perfino i “testimoni”, invocati da papa Paolo VI al posto di maestri introvabili, paiono dilagare, quasi confezionati in serie, eppure originalissimi, l'uno con l'altro non confrontabile.

Quali i “tipi” sotto un cielo così mosso? Cuminetti prova a distinguere diversi gruppi.

Il primo è costituito da quanti (e non sono pochi) abbandonano la Chiesa. Mettono tra parentesi il problema religioso, riservandosi spesso di riaffrontarlo in un periodo successivo con più calma e lucidità.

Il secondo è composto da quanti cercano nella Bibbia momenti probatori che legittimino il loro impegno progressista e l'orizzonte è, grossomodo, quello segnato dalla teologia della rivoluzione.

Il terzo annovera quanti abbracceranno l'analisi marxista rifiutando nel contempo la tematica ecclesiale. La Chiesa anzi diventa "nemico di classe". È il capovolgimento meccanico dell'integrismo tradizionale, operato con la sua traduzione a sinistra.

Chiosa bene Cuminetti: "I frutti di una educazione dualistica che si risolveva in integrismo appaiono in tutta la loro gravità".

Il quarto vede all'opera la distinzione bonhoefferiana tra fede e religione, anche se dimentica sovente quanto di "religioso" si annidi in scelte rivoluzionarie.

Qui lo spazio per riprendere un discorso sulla fede resta aperto: è la *chance* del messaggio pasquale.

Il quinto finalmente concerne l'area vasta di quanti compiendo nuove e impegnative scelte sociali e politiche non cessano di frequentare la parrocchia per lodare e pregare Dio. Qui molti aclisti e cislini, spesso insofferenti di un'omiletica *demodè*, ma presenti ai riti e non renitenti alla preghiera. Del resto vi è un Dio che si rivela nella contraddizione e lo Spirito è pensabile come ben felice di irridere le abituali procedure. Se Dio è inevitabilmente il Dio di un sabato fatto per l'uomo, non manca chi ha affinato l'orecchio alla brezza dello Spirito sabbatico.

Per singulos dies benedicimus te "quali figli di Dio, / alleluando al Padre, / al Figlio e allo Spirito Santo / che universalmente procede, / tutti insieme in gioco giocondo festando"...

Cresce l'attenzione alle teologie "del genitivo", della "speranza" e della "politica", che vengono dalla Germania. E più forte ancora è nei confronti della "teologia della liberazione" che viene dall'America Latina. Quasi uno stendardo. Ma quel che va sottolineato è proprio il termine attenzione, ad indicare una disposizione interiore nuova e un atteggiamento che non può non richiamare Simone Weil. Ma dire che l'approfondimento teologico sia sufficiente mi parrebbe un azzardo. Conforta l'imbattersi nella convinzione della irriducibilità della fede alle scelte politiche. Eppure non si dà comoda separazione; tuona David Maria Turollo: "Dio nasce in periferia, e muore al centro".

E comunque un sovraccarico religioso gonfia la politica. In troppi attendono da essa apporti salvifici. Con esiti finali che risulteranno opposti ma ugualmente perniciosi: o la follia omicida del terrorismo (perché l'ideologia impedisce alla politica di riconoscere il suo limite), o il ripiegamento su se stessi, psicologico, ecologico, tautologico...

Destino troppe volte tragico o patetico quello dei divoratori d'assoluto delusi.

Chiesa e pastorale accettano la sfida. Talvolta paiono correre ai ripari. Ci si interroga sui "mali di Roma". La formula del convegno viene sottratta all'accademia degli esperti e si discute (autunno 1967) su *Evangelizzazione e promozione umana*.

Il *cattolicesimo sociale* pare celebrare i suoi fasti. L'ideologia del dissenso contende con l'ideologia sedimentata dal vecchio sistema sulle strutture della Chiesa medesima.

Ma si procede. *Tantonando*. Ma si procede, anche là dove la durezza della contraddizione dissemina il campo di morti e feriti consegnati al paradiso della buonafede. *"Dopo aver tanto agognato alle cime, / e perso vita per viver sublime, / grazia m'è data di far da concime"*. Immenso Rebor! Meditabondo Cuminetti: "Che cosa significhi e comporti vivere "dinanzi a Dio come se Dio non ci fosse"; accettare la "terra", senza strumentalizzarla, e credere nella Parola; quale necessità per una fede che deve restare sempre gratuita"... Non più problema di fughe in avanti. Non vince l'assillo dell'aggiornamento, con i suoi rischi di omologazione. La decisione è di attingere profondità per una visione dell'insieme e dei suoi nessi. "Porre segni sempre più credibili della presenza dello Spirito che rinnova la terra".

Nessun millenarismo però, con le sue scivolate barocche che fanno il paio - canto e controcanto - con le tiritere marinettiane e moderniste. Una fede più nuda perché più esposta, che è l'abito della profezia. Che, come il Papa Polacco pellegrino, si trascina e ostenta là, come a Sarajevo, dove la teologia non ha ancora trovato le parole. Dove la poesia reboriana si fa allusivamente piromane: *"E venne il giorno, che in divin furore, / la verità di Cristo mi costrinse / a giustiziar e libri e scritti e carte: / oh sì che quello fu un gran bel stracciare!"*.

4.

Grande scrutatore dei segni il Cardinale, ora emerito, di Milano. Dà l'impressione che per lui lo Spirito Santo sia, come per santa Teresina, *"mon directeur"*. E neppure casuale dunque il sodalizio con il teologo italiano - Bruno Forte - che con più continuità ha riservato allo Spirito le proprie investigazioni.

Come può lo Spirito rinnovare la terra? Affari suoi, verrebbe da dire, dal momento che non solo sono imperscrutabili le sue vie, ma non programmabili le sue direzioni.

Martini, il gesuita avvezzo alla predicazione degli ignaziani Esercizi Spirituali, si introduce a Milano con una provocazione: al primo posto la dimensione contemplativa. Nella più grande diocesi del mondo, nella capitale italiana di finanze e commerci è scontata la reazione di qualche parroco antico che ha passato la vita a celebrare le nozze di Business e Cattolicesimo: “Ma Eminenza, non si sarà mica fermato al *Charitas Dei urget nos* di San Paolo?”.

Appunto. Abbozza, o finge, il gesuita piemontese (parrebbe a prima vista una miscela sedativa quella tra Compagnia di Gesù e matrice regionale), e impiegherà tutti gli anni a venire della missione episcopale a picchiare sul medesimo chiodo...

Martini e Cuminetti, Martini e Turollo (fino alle lacrime di fanciullo del Poeta gigante una sera per la rappresentazione di un suo testo teatrale proprio nella chiesa di San Carlo al Corso), Martini e la *Cattedra dei non credenti* ... Non è colpa né dandismo del Cardinal Martini se la trasgressione pare condurre dalle parti dello Spirito assai più di tanto ovattato perbenismo. E Martini insiste.

Non ama la letterarietà dei convertiti inclini al fondamentalismo. Insegue, implacabile, la conversione, che è duro tirocinio non consegnato agli uomini, della quale abbisognano quanti si definiscono credenti, anche se troppo spesso essi lo ignorano...

C'è un amico importuno che bussa al vicino e gli domanda del pane in prestito, perché gli è giunto un ospite improvviso e lui non ha nulla da mettere in tavola. E' mezzanotte...

Una preghiera dell'antica liturgia ambrosiana dice così: *O Dio, dona sempre al tuo popolo pastori che inquietino la falsa pace delle coscienze*. Tuoldiana, dal momento che l'allora milanese e tonante padre David dei Servi di Maria, graffiava sulla pagina – dopoguerra immediato, prima del 1948 – *“Finalmente ho disturbato / la quiete di questo convento / altrove devo fuggire / a rompere altre paci”*.

Non gioca quindi d'azzardo Carlo Bo quando confida in una intervista che nel terzo millennio porterebbe in valigia Clemente Rebora e l'ultimo Turollo.

L'attenzione del Cardinale allo Spirito in quanto *amico importuno* è

ad un tempo lirica, sorprendente, determinata: “E’ la convinzione che lo Spirito c’è, anche oggi, come al tempo di Gesù e degli Apostoli: c’è e sta operando, arriva prima di noi, lavora più di noi e meglio di noi; a noi non tocca né seminarlo né svegliarlo, ma anzitutto riconoscerlo, accoglierlo, assecondarlo, fargli strada, andargli dietro. C’è e non si è mai perso d’animo rispetto al nostro tempo; al contrario sorride, danza, penetra, investe, avvolge, arriva anche là dove mai avremmo immaginato. Di fronte alla crisi nodale della nostra epoca che è la perdita del senso dell’invisibile e del trascendente, la crisi del senso di Dio, lo Spirito sta giocando, nell’invisibilità e nella piccolezza, la sua partita vittoriosa”.

Lo Spirito che previene e sorprende è anche lo spirito che - sempre amico e talvolta importuno - instancabilmente accompagna, perfino corregge errori e improvvisazioni che hanno condotto “a un inaridirsi della vita spirituale nelle realizzazioni di un malinteso aggiornamento”.

Uno Spirito incontrabile per il consumato biblista con una frequentazione della “Parola di Dio letta con fede e in preghiera a di là dell’acribia esegetica (ma non senza di essa)”. Uno Spirito capace di liberare dall’inclinazione “ad assolutizzare il proprio movimento o la propria esperienza spirituale, fino a cosificare il carisma originario, irrigidendolo in una sorta di bagaglio sovraimposto, col rischio di bloccare la maturazione profonda e libera della persona”.

E d’altra parte “non è facile parlare dello Spirito Santo: è invisibile ed è dappertutto, pervade ogni cosa ed è al di là di ogni cosa”, eppure, operando come il saggio scriba rispetto al deposito delle tradizioni d’Oriente e d’Occidente, può dirsi che lo Spirito “unifica il diverso e diversifica l’unito, riconcilia il distinto e distingue nella comunione dei riconciliati”, perché “lo Spirito Santo è la memoria potente di Cristo, il Signore che dà la vita perché rende presente qui ed ora il Vivente al di là di tutte le barriere sociali, razziali, culturali, religiose”, perché “parlare dello Spirito santo è parlare di un uomo su cui lo Spirito è disceso in pienezza, rimane, dimora, riposa, si trova a suo agio come a casa sua”. Così scrive le sue lettere pastorali il Cardinal Martini a Milano.

Dove c’è lo Spirito del Signore c’è libertà (2 Cor 3,17). E Reborà può ben chiosare: “Anche poc’aria basta / Per respirar profondo, / Se turbini

con Dio / La volontà nutrita / Di ricrear nel mondo / Questa angoscia gioita, / Quest'impeto fecondo, / Questo veggente oblio: / Questa vita che è vita".

L'amico importuno non è un guastafeste o, se lo è, lo spiazzamento e il fastidio che semina è ricco di benedizioni. E' il direttore spirituale del popolo di Dio dentro gli enigmi delle trasformazioni e dentro le nebbie della transizione. Colui che non rispetta le divisioni corporative, che incarna il Verbo in una ragazza ebrea.

Nessuno spazio per una Chiesa trionfalistica. Un Papa Polacco che fa autocritica e chiede perdono. Reborna ancora una volta: *"La Parola zitti chiacchiere mie"*.

Una revisione di vita che tutti interroga e mette in angolo, proprio perché coglie di fronte alle cose la laicità come nota anti-idolatriva della Chiesa tutta in quanto tale, e non di una sua componente maggioritaria: dal singolo fedele sino ai pastori, alle comunità, alla gerarchia, tutti sono invitati ad interrogarsi su come vivono temi scottanti che Marco Garzonio ha così sintetizzato: "il valore e il rispetto della diversità; il distacco dai beni terreni e dai soldi; il non servirsi della Chiesa; i cammini interiori contrapposti a chi scarica sull'appartenenza a gruppi o sulle presunte volontà dei capi; la sottomissione docile alla Parola".

Vi è dunque in interrogarsi sulle ragioni dell'essere Chiesa di fronte allo Spirito che viene prima o che almeno si dà insieme alla lettura dei segni dei tempi.

Il senso della laicità può essere colto in questa duplice domanda, comunque riconducibile al medesimo referente, dal momento che il medesimo Spirito che informa l'assemblea è lo stesso che anima il reale e guida la storia per sentieri impercettibili.

È azzardato leggere una affinità elettiva tra la novità di questo laicato e le sorprese dello Spirito?

Ha ragione il Cardinale emerito di Milano quando osserva che non è il caso di riprendere i cosiddetti "criteri di ecclesialità" che sono stati enunciati nella *Christifideles laici* del 1988 (nn. 28 -31) e nella nota pastorale dei Vescovi italiani del 1993 (*Le aggregazioni ecclesiali nella Chiesa*). Senza la profezia "importuna" dello Spirito la pastorale può soltanto denunciare il proprio ritardo a fronte di una nota ecclesiale laica che non è più quella preconciabile.

Perché una nuova laicità?

Giovanni Bianchi

«File» del novembre 2005 / inedito

Si vive una stagione di grandi accelerazioni, anche nelle retromarce, se è sotto i nostri occhi la messa in discussione del concordato con accenti che paiono talvolta intenzionati a resuscitare, senza alcun guadagno per la politica la stessa “questione romana”. Un tempo di secolarizzazione e di ritorni clericali e laicisti, uguali e contrari. Inutile però stracciarsi le vesti. Si tratta piuttosto di ricondurre il dibattito su un piano di decenza e nuova laicità.

È pur vero che da troppo tempo l’aggettivo “nuovo” viene usato in salse disparate per legittimare operazioni spericolate. Non è questo il caso della nuova laicità chiesta, ad esempio, dal Patriarca di Venezia, il cardinale Angelo Scola, in un’intervista al “*Corriere della Sera*” del luglio 2004.

Dice Scola: “Il 1989 con la caduta delle utopie marca il passaggio a una nuova fisionomia dell’umanità, che ha segni clamorosi: la globalizzazione, la civiltà delle reti, le biotecnologie, l’interculturalismo, che io preferisco chiamare “processo” di meticcio di civiltà. Se a questi segni si connette l’evoluzione del rapporto tra nazioni e ordine mondiale, tra guerra e terrorismo, ci troviamo di fronte a un cambiamento radicale della democrazia e della società civile. Si tratta di attuare una pratica e di pensare *ex novo* una teoria della laicità. Dobbiamo impegnarci con pazienza a rivedere le cose”. E più avanti: “Noi occidentali non possiamo continuare a pensare che la nostra visione della società civile e delle istituzioni statuali, la nostra idea di razionalità, valgano anche per le altre aree culturali, dalla islamica all’induista-buddista. Asia, Africa, America Latina hanno altri parametri”.

Dunque, anche la laicità, come la democrazia, non è un guadagno fatto una volta per tutte. Di più, siamo di fronte ad uno spiazzamento. È in crisi il rapporto della laicità con la modernità. Modernità e laicità sono cresciute insieme: non a caso gli Stati europei nascono per chiudere la tragedia delle guerre di religione. Non è più così. Dal momento che il clericalismo e il clericomoderatismo si sono fatti moderni. Il clericalismo, pensato come residuo storico e resto medievale, veste i panni della modernità: affronta il binomio sicurezza/istituzioni. Non si può non ricordare che dopo lo scoppio della guerra crudelissima nei Balcani le prime elezioni a Sarajevo fecero registrare una grande avanzata dei partiti religiosi. La gente della Bosnia-Erzegovina si era

convertita in massa? Niente affatto. La gente cercava e trovava nella religione identità e rassicurazione, legami protettivi. Non la religione di Abramo, di Mosé e di Gesù. Probabilmente neppure quella di Maometto. Piuttosto la religione di Durkheim, interessante per la sua capacità di ricreare tessuto sociale connettivo.

Torniamo in Italia. Cosa c'è di più moderno dell' "otto per mille?" Funziona meglio e con più trasparenza del metodo di tassazione tedesca legato all'appartenenza confessionale e al certificato di battesimo. Il cardinal Nicora ha prodotto un modello di modernità. La stessa chiesa ruiniata, che si considera vincitrice dal referendum sulla procreazione medicalmente assistita del 2005, non sogna riedizioni impossibili di partiti cattolici. Si comporta, e conta assai di più, da lobby trasparente (a differenza del lobbismo tradizionale che frequenta i corridoi di Montecitorio e Palazzo Chigi) difendendo e promuovendo valori e interessi. Una moderna concentrazione nella istituzione, così come il lungo pontificato di papa Wojtyła, ricco di carisma e di visione, aveva prodotto una inedita ed efficace concentrazione nell'immagine.

Orbene, il credente sa che l'istituzione è giudicata dal suo Fondatore e dal Vangelo. Sa che il cuneo da introdurre tra modernità e laicità è quello della riserva profetica.

Del resto anche i non addetti ai lavori teologici non possono ignorare la figura di don Lorenzo Milani, il priore di Barbiana, autore di *Lettera a una professoressa*.

Non proprio evidenti i caratteri della modernità nel vestire e in certi atteggiamenti di don Milani. Indomabile, invece, il fuoco profetico che lo animava: dal rapporto con la scuola alla polemica con i cappellani militari.

Può essere che abbia ragione Giorgio Campanini quando reclama un forum dei laici cattolici. Come aveva ragione don Giuseppe De Luca a ricordare che in Italia di cattolici ce n'è sempre almeno 12 specie, come le tribù d'Israele... .

Restano comunque i punti di confronto utilmente posti dall'intervista del Patriarca di Venezia. Il problema del limite, di un termine dal quale partire. Esso è ancora una volta rappresentato dalla Caduta del Muro di Berlino nel 1989. Dinanzi alle macerie del Muro Giovanni Paolo II disse a Gniezno: "E' crollato il più grande esperimento di

ingegneria umana che la storia ricordi”. Sembra Orwell e invece è il Papa polacco. In Italia di fronte ai tentativi di riattizzare la questione romana, vi è il termine rappresentato dalla difficile e tardiva gestazione dello Stato unitario e poi quello che fa riferimento al mezzo secolo della Democrazia Cristiana. Dove l'esaurimento della DC sta al culmine di una storia ed è l'epilogo di una grande esperienza di laicato cattolico, nell'approccio al mondo come nelle pratiche socio-politiche.

Vi è secondariamente un problema ineludibile di metodo. Anche qui Scola non è reticente: “Sono convinto che esista la verità, ma non la voglio imporre: la voglio rischiare attraverso la testimonianza. Non posso rinunciare a mettere in campo la mia idea nel gioco democratico. Lo impoverirei”. E, come conclusione: “Ma se io non impongo assoluti, tu non mettere in campo assoluti come il “vietato vietare”. Io dico la mia idea, tu la tua, il popolo giudichi qual è la migliore e lo Stato laico la assuma. La democrazia mi pare funzioni così”.

Ma per funzionare questa democrazia ha bisogno di luoghi d'incontro e di confronto. Esigenza che ci rimanda all'ormai famoso colloquio tra Habermas, il filosofo erede dei Francofortesi, e allora cardinale Ratzinger. Per Habermas la religione si esercita come critica opportuna delle patologie sociali della modernità. Ratzinger apprezza la formula habermasiana dell'apprendimento reciproco fra fede e ragione e definisce “strumento inefficace” il diritto naturale come ponte fra fede e ragione perché superato dalla teoria evolutivista accettata dalla Chiesa.

Quanto alla proposta è segnata da una profonda analogia: perché Habermas propone “luoghi di virtù” e Ratzinger parla di “piccole comunità creative”. Il percorso è tracciato e indica un processo. Indica in particolare l'esigenza di luoghi di confronto aperti e plurali e di un consenso etico tra le culture. Perché se il recinto dei temi sociali è rimasto invariato negli ultimi cinquant'anni, il perimetro dei temi eticamente sensibili è in via di costante e rapidissima espansione. Sollecita drammaticamente il legislatore in Italia come in Europa. E non consentirà di rispondere all'infinito fidando nella libertà delle singole coscienze. Le culture sono dunque chiamate a misurare distanze e vicinanze. A provare convergenze. La laicità è il luogo e il sale di questo ineludibile processo.

**Itinerari e confronti dagli anni Sessanta
agli anni Novanta del Novecento (1)**

I laici

Giovanni Bianchi, Renzo Salvi

File del gennaio 2006 su originale del 2 agosto 1980
(edito in *Cercate prima il Regno di Dio*, Quaderno di Formazione
delle Acli)

1. “Da laici”: un itinerario di domande e di ricerca

Nell'ampia elaborazione dottrinale del Concilio, i laici sono argomento al capitolo IV (nn. 30-38) della *Lumen gentium* – Costituzione dogmatica sulla Chiesa – dopo che sono stati affrontati, tematicamente, *Il mistero della Chiesa (I)*, *Il popolo di Dio (II)*, la *Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'apostolato (III)*.

Le domande tese a definire ruoli e tipi di presenza dei laici nella Chiesa e di cristiani laici “nel mondo”, interrogano, dunque, la parte di un discorso unitario e di ampia complessità, che prosegue con i temi dell' *Universale vocazione alla santità nella Chiesa (V)* con gli argomenti riguardanti la presenza dei *Religiosi (VI)* con la trattazione dell' *Indole escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste (VII)*, e con il lungo capitolo (*VIII*) – che si presenta a tutta prima quasi fosse un corpo a sé – che ha come titolo *La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa*.

Lottica con la quale ci si propone – in questa sede almeno – di avvicinarsi al capitolo IV è prettamente aclista: propria cioè di un settore non secondario di laicato cristiano che opera, in Italia, nella Chiesa e, con tanti versanti, nel vivo della società civile, in campo culturale e sociale, vicino in genere alle realtà e agli avvenimenti generatori di ciò che viene correntemente definito “il politico”, più che in relazione alle aree e alle arene dove “il politico”, codificato e definito in senso proprio, dipana la sua azione specifica.

In relazione a questo radicamento – in una dimensione che è oggi da magma “splendido” e però confuso – e in relazione al molto affaccendarsi che ne deriva, può anche affacciarsi, o almeno può trasparire, anche un'ipotesi-guida che, se verificata, sarebbe non poco inquietante per tutto il Movimento aclista: la sensazione, più precisamente, che nelle ACLI un'iterazione dei caratteri e dell'elaborazione “da cultura cattolica” possa farsi predominante, per lunghi periodi, rispetto alla ricerca e all'adesione convinta e personale alla fede.

Ma neppure può mancare il corollario secondo il quale le ACLI chiedono, oggi, di essere rilette nella svolta – per dire schematicamente – che ne sta caratterizzando il “passaggio”, in continuità, dalla formula dell'«ispirazione cristiana» alla “vita cristiana”.

Dove “ispirazione cristiana” è una formula prodotta nel vivo del

travaglio degli anni Trenta e storicamente generatrice di molteplici modelli associativi, organizzativi e politico-sindacali; ricca della possibilità di includere un orizzonte più ampio di quello non solo di una cultura, ma della stessa religione cattolica; e però segnata dai limiti propri di ogni tentativo di predeterminare, da un lato, una visione globale della realtà e, dell'altro, una pratica sociale anch'essa definita a priori che assegni compiti, appartenenze, collegamenti e strumenti di intervento. Mentre la suggestione sottesa al termine stesso di "vita cristiana" significa per gli aclisti, giudicarsi e pensarsi – auto-discernersi – in quanto cristiani nel movimento operaio con un atteggiamento che implica di assumere il movimento operaio come *luogo teologico* (Chenu), non lasciando fuori dal quadro l'ipotesi che da questo luogo si sia chiamati a produrre "teologia prima" e, talvolta, "seconda": ovvero – per esplicitare la formulazione dovuta ad Henry De Lubac – a produrre esperienza vissuta e, poi, su questa, riflessione teologica. Non però semplicemente ripetendo o riaggiornando in termini di continuismo una teologia sul laicato, ma inserendo questo (il nostro) luogo teologico – ed ecco subito un altro capitolo della *Lumen gentium* – nella vocazione universale alla santità.

Il "passaggio" non è di poco momento. Addirittura può configurarsi come tanto più arduo quanto più si ha coscienza – come si deve avere – che l'ispirazione e la vocazione, le due modalità di essere cristiani nel mondo (e, per noi, nel movimento operaio) non solo non sono reciprocamente disgiunte e impermeabili sui versanti della teoria, ma già – nel passato e nel presente: storicamente – sono congiunte nella vicenda del Movimento. Così che l'accentuazione attuale sulla fase di passaggio può essere scoperta come determinata da un insieme di avvenimenti che hanno per sfondo i mutamenti sociali dell'ultimo quindicennio e il mutamento che, con una svolta profonda, la Chiesa conciliare ha prodotto nel proprio modo di essere e di leggersi.

In causa sono tutte le modalità dell'essere aclisti: per esemplificare, dallo stile più tipico e più segnato dall'ispirazione cristiana a quella presenza che si colloca nell'ultimo decennio all'interno di un generale processo di secolarizzazione che ha investito, in particolare, le forme della militanza politica, a tutte le "contaminazioni" determinatesi storicamente tra i due modi (che, in ogni caso, non sono gli "opposti estremismi" del "fai da te" aclista).

In questa prospettiva il passaggio dalla formula (pur gloriosa) dell'ispirazione cristiana alla pratica cosciente di vita cristiana comporta il passaggio dall'attivismo cattolico, tradizionale e/o più recente, con relativi incroci, a una rivalutazione del momento contemplativo, che conduca – nella distinzione – ad una nuova unità di contemplazione e azione. Questa infatti è la modalità in sintonia con i segni dei tempi, che produce la nostra inserzione nella vocazione universale alla santità. Per dire in breve – ma il discorso non è molto riducibile – siamo interrogati da questa decisione: qual è il disegno di Dio a nostro riguardo? In quale piano di creazione e di redenzione siamo chiamati a collocarci? Qual è la vocazione (oggi) specifica di un movimento, sia pure “atipico” come il nostro?

In modo simile a quanto avvenne per la Chiesa tutta, che nei momenti iniziali del Concilio Vaticano II venne chiamata a interrogarsi sul suo stesso essere: “Chiesa di Dio, che dici di te stessa?”¹, oggi, in spirito di grande umiltà ma non con minore determinazione tocca alle Acli essere interpellate: cosa dicono – riguardo a vocazione, collocazione e ricerca – di se stesse? E qual è, conseguentemente, la loro (la nostra) modalità di accoglimento della Parola rivelata e di quella del Magistero?

In prima battuta sembra di poter dire che la nostra non appare tanto “chiamata” alla “ricomposizione” di un tessuto associativo glorioso e roso dagli anni, quanto piuttosto urgenza – com'è raccomandato dai vescovi latino-americani convocatisi a Puebla² – di essere, per Cristo, ad animare, là dove il nuovo nasce.

Né la nostra vocazione cristiana sembra tutta comprensibile e inscrivibile all'interno di un puntuale richiamo ad una *consecratio mundi* della quale, nella realtà italiana, da anni, il professor Lazzati si fa portavoce con alta dignità. Forse si può dire, ad esempio, che a noi, oggi, tocca avere minor timore della spiritualità monastica; se infatti è ovvio che non siamo chiamati ad inserirci in alcun calco già preparato, è anche quanto meno possibile che la svolta di civiltà a noi contem-

1 L'interrogativo è presentato e sottolineato da mons. Gerard Philips, (*La Chiesa e il suo mistero*, 2 volumi, Jaca Book, Milano 1969, p.19) al quale si deve la ricostruzione della genesi conciliare e un puntuale commento della Costituzione *Lumen Gentium*

2 Si veda il testo integrale del *Messaggio ai popoli dell'America Latina* lanciato dalla Terza Conferenza generale dell'Episcopato Latino americano, riunita a Puebla de Los Angeles dal 27 gennaio al 13 febbraio 1979, sul tema *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, in *Puebla Documenti*, Emi, Bologna 1979.

poranea e che stiamo attraversando, rimetta in significato alcuni elementi di un monachesimo non riducibile a “*fuga mundi*” e che – pur molte volte costretto dai riconoscimenti ufficiali a “clericizzarsi” – fu, alle origini, invenzione e grande esperienza laicale.

E poiché in un itinerario i nomi, le nomenclature diverse, possono essere sintomi di passaggi e di tendenze, ad una “maturità del laicato” (Lazzati) che, forse, si iscrive a qualche titolo all’interno della formula dell’ispirazione cristiana” può succedere il concetto di ‘cristiano maturo’ applicabile al presbitero come al laico; succede, cioè un nome che – nell’uso proposto da Carlo Maria Martini, padre gesuita, biblista di solida preparazione, poi Arcivescovo di Milano – indica esso stesso, direttamente, a partire dal Vangelo di Giovanni, un grado della vocazione e dunque una realtà di vita cristiana. Ed è lo stesso commentatore che, per una puntuale definizione di questo nome, aggiunge, anche per chi non ha ricevuto l’ordine sacro, il concetto paolino di “dottore”³ proprio di chi è chiamato con competenza e strumenti specifici (che a loro volta connotano uno status e una vocazione) a leggere i segni indicatori della realtà del Regno.

Su questa via, insomma, il termine “laico”, com’è trattato almeno dalla teologia degli anni cinquanta, appare decisamente datato. Ed invece un nuovo itinerario di esperienza, di vita spirituale vissuta, di identità teologica ricercata senza affanno, può condurre a comprendere il laico, non più in negativo, in quanto non-chierico, ma nella pienezza positiva che gli deriva dall’essere – come tutti, papa compreso – membro del Popolo di Dio.

La meditazione attenta, comune almeno – se non comunitaria e collettiva – sul quarto capitolo della Costituzione *Lumen Gentium* può risultare, su questa via, un passo necessario, da programmare e continuare, per intuire il *nostro* posto all’interno della Chiesa e del suo mistero. Né si può scordare, nel contesto di una simile rilettura, che il Concilio, sotto la spinta profetica di papa Giovanni XXIII, ha “anticipato” la crisi; così che molte affermazioni contenute in quei documenti e nelle sue parole chiedono tuttora di diventare pratica quotidiana della Chiesa, riducendosi e risultando, nell’attesa, indicazioni di modi e di taglio metodologico.

3 Si veda Carlo M. Martini, *Il Vangelo secondo Giovanni (nell’esperienza degli esercizi spirituali)*, Borla, Roma 1980, pp. 11/21 (passim)

2. La vicenda (conciliare) della Costituzione “Lumen Gentium”

Prendendo le mosse da interrogativi “aclisti” – che poi solo aclisti non sono – e comunque da una precisa ottica soggettiva, è possibile tentare, ed è opportuna, una lettura che sia il più possibile “oggettiva” e “filologica” nel senso migliore e forte del termine, usando, a questo fine, non il rasoio di Ockam, ma quello più moderno di Philips... (Gerard): il domenicano cui la stesura della *Lumen Gentium* è debitrice di molte fatiche e di sistemazioni illuminanti, anche se l’intuizione dello schema poi risultato definitivo viene fatta risalire, dallo stesso Philips, al cardinale Silva, arcivescovo di Santiago del Cile.

Un approccio analitico e, prima ancora, una ricostruzione della genesi conciliare della *Lumen Gentium* e del confronto di tendenze che attraversò quel lavoro “in progress”, consentono infatti di individuare centri problematici e punti nodali in particolare di quel capitolo IV (*De laicis*) che la cronistoria rivela più importante e centrale di quanto non possa apparire ad una lettura scorrevole di tutto il testo della Costituzione.

Fin dal primo progetto, del 1962, la *Lumen Gentium* deve le sue parole d’esordio ad cardinale Suenens, primate del Belgio, che nel suo intervento, nel corso del periodo finale della prima sessione del Concilio, riferisce questa definizione alla Chiesa stessa; della quale si tratta di definire – in quella fase almeno indiziariamente, per proseguire nella sessione successiva – i caratteri e le condizioni.

Il testo definitivo non accorda però direttamente questo titolo, di “luce delle genti”, alla Chiesa: “seguendo l’esempio della Scrittura – ricorda Gerard Philips – l’appellativo si applica a Cristo la cui luce si riflette sul volto della Chiesa. Con ciò si metteva immediatamente e decisamente il Verbo incarnato all’inizio dell’esposizione – commenta lo stesso autore – e si arrivava a quel cristocentrismo a cui il Cardinal Montini era così attaccato; nello stesso tempo il documento si rivolgeva d’acchitto a “tutti i popoli”, sottolineando l’universalismo della Chiesa⁴.

Questo mutamento, ovviamente importante, è però solo un dettaglio

⁴ Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1969, vol.1, p. 19) Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit. vol. 1, pp. 21-22.

nel contesto dei cambiamenti profondi che intervennero nel progetto originario della Costituzione durante la fase intermedia tra la prima e la seconda sessione conciliare (precisamente tra il dicembre 1962 e il settembre 1963).

A fronte della radicalità sottesa alla domanda “Chiesa di Dio, che dici di te stessa” – secondo la sintetica e franca formulazione del Patriarca melchita Maximos IV Saigh – i Padri conciliari non ritennero sufficiente né, per così dire, all’altezza del problema, lo schema di lavoro proposto per i lavori di commissione. Più precisamente, riconosciuta la diligenza con cui era stato condotto il lavoro dottrinale e la precisa “messa a fuoco” dei punti trattati al fine di un alto insegnamento, i padri giudicarono l’esposizione troppo astratta e schematica per promuovere un rinnovamento di fede profondo e rilevarono che il testo assomiglia più “ad una giustapposizione di punti dottrinali che ad un insieme veramente strutturato” (Philips).

Affiorarono inoltre le due tendenze di fondo che spesso si sarebbero contrapposte nel Concilio: l’una orientata a non fuoriuscire dalle vie teologico/dottrinali del secolo precedente, l’altra più aperta agli sviluppi contemporanei della riflessione teologica. In seguito, per quanto riguarda la *Lumen Gentium*, proprio il capitolo IV sarà uno dei punti sui cui la difficile composizione delle due tendenze troverà modo di esprimersi e di lasciare tracce.

In un punto però l’una e l’altra tendenza concordano, in quel periodo, pronunciandosi sull’insieme del primo schema: la mancanza di coesione e di sintesi che ne consiglia una profonda rielaborazione.

Né manca chi critica il tono generale dello schema accusandolo di trionfalismo, clericalismo e giuridicismo: il vescovo di Bruges, mons. De Smedt afferma infatti senza mezzi termini – secondo la sintesi fornita ancora da Philips – che “descrivendo la sua missione, la Chiesa deve ormai rinunciare ad ogni “trionfalismo”... Perché presentare la Chiesa come una potenza che avanza di vittoria in vittoria? Una simile descrizione non è né veridica, né conforme allo spirito del Vangelo. In secondo luogo non si può limitare la vita della Chiesa all’attività della Gerarchia, escludendo il laicato: si incorrerebbe nell’accusa di clericalismo. Infine bisogna diffidare da certe forme esagerate di giuridicismo, anche se le strutture giuridiche sono indispensabili”⁵.

5 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit. vol. 1, pp. 21-22.

Tra i molti suggerimenti emersi nel breve tempo (1-7 dicembre) dedicato, nella prima sessione, allo schema sulla Chiesa, si segnalano, infine, la sollecitazione del Cardinale Lercaro per una idea di “comunità che possa veramente definirsi *Chiesa dei poveri*” (Philips); la proposta del Cardinale Ritter di presentare la santità come vocazione universale per i laici, che partecipano al sacerdozio universale di Cristo; gli interventi dei cardinali Koenig, Alfrink e Ritter per i quali “la libertà di coscienza è la garanzia dell’armonia tra la sacra autorità e l’obbedienza dei figli di Dio” (Philips).

Sulla base di questo insieme di valutazioni e indicazioni, la commissione teologica muta radicalmente lo schema di lavoro della futura *Lumen Gentium*: in particolare ne riarticola la scansione tematica in modo radicale, con interventi successivi guidati dalla necessità di definire realtà e caratteri della Chiesa come Popolo di Dio, prima di dedicare parti specifiche alla gerarchia, ai sacerdoti, ai religiosi ed ai laici.

È proprio in questa fase preparatoria tra la prima e la seconda sessione conciliare che il futuro capitolo IV (*De laicis*) acquista una nuova autonomia rispetto all’insieme del testo e, perciò, un rilievo – per così dire – “inusitato”, quasi a confermare la collocazione originalissima (per altro non priva di recupero dell’antico e della tradizione ecclesiale) e il peso considerevole che il Concilio riscopre e conferisce ai laici.

Rispetto alle prime bozze del secondo progetto, che vedevano il tema del laicato cristiano affrontato in un’ipotesi di capitolo III dedicato globalmente a “Il popolo di Dio, specialmente i laici” – dopo che già i capitoli precedenti avessero svolto i temi de “Il mistero della Chiesa” e de “La struttura gerarchica della Chiesa, in particolare l’Episcopato” – per iniziativa del Cardinale Suenens, si delinea la proposta di unificare tutti gli elementi tematici sul popolo di Dio in un capitolo successivo alla trattazione del mistero della Chiesa e di inserire dopo di questo gli argomenti riguardanti la Gerarchia, i laici, la vocazione universale alla santità nella Chiesa, i religiosi...

L’inversione delle parti ha un significato e conseguenze precise nella struttura della società ecclesiale: anticipare il capitolo sul Popolo di Dio significa infatti affermare che di questo fanno parte i laici e i reli-

giosi così come i vescovi; non a caso le resistenze a questa innovazione vengono da un numero ristrettissimo di Padri, tra cui il Cardinale Siri, per i quali – come annota Philips – il termine stesso di popolo “... continua ad evocare l’idea del gregge diretto dai Pastori”.

La proposta, assunta da una larghissima maggioranza dei Padri, e passata a strutturare e a definire l’ossatura della *Lumen Gentium*, delinea invece una immagine di popolo che evoca quella di “una società organizzata” (Phi- lips) e, poi, di una comunità nella quale “... tutte le parti, tutti i membri e gruppi, devono far convergere i loro sforzi, perchè tutti appartengono all’unico Corpo di Cristo”⁶. Ed è ancora Philips, riprendendo il dibattito conciliare, ad affermare che, con questa “novità reintrodotta”, “... non c’è quindi alcun pericolo né di scissione, né di contraddizione (...) perchè tutte le articolazioni hanno preso maggior coscienza della loro solidarietà e sviluppano in comune una docilità più profonda allo Spirito di Cristo”⁷. In questa posizione – con qualche stupore per il “rilettore” degli anni Ottanta – si trova nel momento conciliare monsignor Lefevre, al quale, anzi, nel vivo del dibattito è dovuta l’affermazione secondo cui “la salvezza è, in fin dei conti, la stessa per tutti”.

La Costituzione dogmatica sulla Chiesa – e in essa il capitolo specifico sui laici – giunge all’approvazione il 21 novembre 1964, con 2.151 *placet* (sì), 5 *non placet* (no), nessun astenuto: dopo momenti dialettici e fasi di confronto anche aspro che, ricostruite e rilette, fanno ora giustizia di talune interpretazioni in chiave “serafica” e del tutto conflittuale dei lavori conciliari.

Per quanti sono correntemente indicati col nome di “laicato” cristiano si compie una tappa importante: proprio al relatore del capitolo IV (*De laicis*) – il vescovo americano Wright – si deve l’annotazione secondo cui sono occorsi quattro secoli dopo la Riforma, perchè, infine, il laicato e la sua missione ottenessero un posto nei trattati di teologia.

6 L’affermazione, ripresa dal Philips, deriva dai comunicati-stampa ufficiali, diffusi nel periodo conciliare tendenti a sottolineare i vantaggi e l’efficacia – nel senso della funzionalità e della comunitarietà – di quella che stava delineandosi come la struttura definitiva della *Lumen Gentium*

7 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit. vol. I, p. 38

3. Natura, dignità, missione e caratteri specifici: i punti nodali del capitolo “De laicis”

La novità del tema ha contribuito, probabilmente, anche alla novità di approccio. Pur all'interno di una Costituzione dogmatica, infatti, il Concilio ha rinunciato ad una definizione dogmatica di chi siano i laici; da un lato riconoscendo che, per comune convenzione, “tutti sanno benissimo chi sono quelli che chiamiamo “i laici” ...” (Philips), ma d'altro canto e, forse, soprattutto, perchè una definizione dogmatica ‘esatta’, puntuale e non controversa, di laicato non era e non è agevole da elaborare.

Tutto il capitolo si configura così come una sorta di lunga definizione in progressivo arricchimento, prevalentemente descrittivo e però anche di grande spessore sulla complessa realtà dei laici all'interno della Chiesa. E ciò ‘sebbene quanto fu detto del Popolo di Dio sia egualmente diretto ai laici, ai religiosi e al clero... e invece perché – prosegue la *Lumen Gentium* – “ai laici... sia uomini che donne, per la loro condizione e missione, appartengono in particolare alcune cose, i fondamenti delle quali, a motivo delle speciali circostanze del nostro tempo, devono essere più accuratamente ponderati”⁸.

Questa affermazione, quasi iniziale del capitolo – con le sottolineature di come tutto quello che è affermato sul Popolo di Dio valga per il clero, i religiosi e i laici, e valga “per gli uomini come per le donne” – ha nella storia della Chiesa e (come sul dirsi) “a monte” elementi di cultura, atteggiamenti e affermazioni dottrinali di segno ambivalente. Sono infatti l'emancipazione del Terzo Stato e, poi, quella del movimento operaio che, storicamente, contribuiscono all'emersione del laicato (per altro dopo che nella Chiesa primitiva le distinzioni tra presbiteri e laici erano, indiscutibilmente, meno nette); e tanto il Terzo Stato quanto il nascente movimento operaio, nel loro processo di emancipazione hanno mosso, storicamente, contro un ordine costituito del quale spesso la Chiesa era parte integrante; il fatto che talvolta questo moto si sia rivolto contro la religione, ha contribuito a determinare irrigidimenti di comportamento, atteggiamento e affermazioni della Chiesa nei confronti di alcune novità della storia

8 *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, n. 30

(anche se è pur vero che almeno in qualche caso la Chiesa non è stata aliena dal far ricorso a durezza e resistenze solo “ motivate ” religiosamente, per difendere invece una propria appartenenza a un ordine storico posto in quanto tale, in discussione).

Di questa ambivalenza, se si vuole delineare qualche tappa, portano il segno le scelte e le indicazioni della Chiesa durante il pontificato di Leone XIII, quando la questione sociale viene collocata in cima alle preoccupazioni cattoliche. Meno ambivalenti – per proseguire nelle tappe – sono le aperture del pontificato di San Pio X, che fecero rivivere la partecipazione diretta dei fedeli ai misteri eucaristici e che accordarono protezione e incoraggiamento all’allora nascente movimento liturgico; ma, appunto, la questione è affrontata limitatamente all’ambito intraecclesiale e, specificamente, liturgico; così che – come ricorda Gerard Philips – “ la Chiesa non si trovava ancora a un confronto diretto con il mondo neppure quando Pio XI lanciava l’Azione Cattolica, in parte con lo scopo di riconquistare le posizioni perdute del Regno di Dio. Egli pensava anzitutto alla mancanza di sacerdoti e all’impenetrabilità di parecchi ambienti alla loro influenza. Bisognava dunque chiamare i laici alla riscossa per sovvenire all’insufficienza del clero. Una tale concezione non mancò di esercitare una certa influenza sulla definizione dell’Azione cattolica come “ partecipazione all’apostolato gerarchico ”...⁹.

La concezione del laico nei termini della sostituzione e dell’ausiliarità si stabilizza infatti e permane a lungo nei comportamenti concreti della Chiesa: così che quando Pio XII rifiuta di accreditare il termine “ emancipazione ” riferito ai laici nei confronti della Chiesa, basandosi sulla considerazione che Cristo ha accordato a tutti i fedeli senza distinzione la libertà dei figli di Dio¹⁰, la sua posizione non rispecchia la realtà ed il modo di vivere del Popolo di Dio, benché sia puntuale e corretta quanto a formulazione e proclamazione.

3.1. Dignità e specificità nella vocazione

Rispetto alle ambivalenze accumulate lungo i secoli e alle mancate sintonie tra affermazioni e pratica, la *Lumen Gentium* interviene a

⁹ Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero, cit.*, vol. II, p. 15

¹⁰ Si vedano: *Atti del Congresso mondiale per l’apostolato dei laici*, Roma 1952, p. 40

sanzionare, con una puntualità descrittiva tutta finalizzata (o, almeno, finalizzabile) alla operatività concreta, quella pari dignità che deriva dall'essere tutti conformi a Cristo, con Lui morti e risorti ("co-sepolti" e "co-risorti") nel battesimo, nutriti del medesimo pane. Si riconosce così l'esistenza, per tutto il Popolo di Dio, di un comune orientamento nella diversità plurima – riconosciuta in quanto tale – di carismi e ministeri, così che, nella comunità del Popolo di Dio, non vi è luogo, né possono sussistere cause per una dialettica "servo-padrone". Non a caso il capo primo del capitolo IV termina con la citazione della Lettera agli Efesini secondo cui è opportuno che tutti "operando conforme a verità, andiamo in ogni modo crescendo in carità in Colui che è il Capo, Cristo; da Lui tutto il corpo, ben connesso e solidamente collegato, attraverso tutte le giunture di comunicazione, secondo l'attività proporzionata a ciascun membro, opera il suo accrescimento e si va edificando nella carità" (Ef. 4,15- 16). Né si tratta di una mera annotazione cronachistica ricordare come, a parere di Papa Giovanni, sarebbe stato opportuno affiggere proprio questo testo allo stesso portico del Concilio.

Definita la pari dignità, il testo della *Lumen Gentium* prosegue nel suo sviluppo tematico-descrittivo sulla missione dei laici ovvero sulla loro specificità nell'ambito della vocazione comune. Il paragrafo 31 rileva il carattere "secolare" del laicato come elemento più specifico del laicato, intendendo, all'incirca, col termine *saeculum*, secondo l'uso corrente del latino liturgico, il tempo che la vita terrena trascorre dalla creazione al compimento finale: "*Hoc saeculum*, questo secolo che passa, in altri termini la durata che si snoda quaggiù in terra, con le sue preoccupazioni – annota Philips – si oppone al futuro, il *futurum saeculum* che sarà definitivo presso Dio"¹¹.

Ma è appunto questo secolo, il carattere secolare di questo mondo che incarna il valore specifico delle cose create, in particolare per il laico. Ed ecco l'affermazione, autentica chiave di volta del capitolo ed elemento centrale di tutto il documento, secondo la quale: "Per loro vocazione è proprio dei laici *cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali* e ordinandole secondo Dio"¹². Perché è nel secolo che "... sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di

11 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, p. 21

12 *La sottolineatura è nostra.*

fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio del proprio ufficio e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo, a manifestare Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro stessa vita, e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità". Dietro ognuno di questi passaggi del testo si rinviene però, e si deve scontare un margine di incertezza. È addirittura di radice biblica l'ambiguità che segna il termine "mondo", descritto dalla *Lumen Gentium*, come comprendente "... la professione, il lavoro, la famiglia, la società, le circostanze ordinarie nelle quali la quasi totalità degli uomini passa la vita e che costituiscono la trama dell'esistenza" e indicato come ".. il luogo e lo spazio in cui il cristiano ordinario compie la sua missione"¹³, mentre non manca nella Sacra Scrittura la percezione del mondo come potenza malefica di peccato.

E non è meno avvertibile l'incertezza sul termine "secolo": cosa può o potrebbe significare, ad esempio, in un'accezione non negativa e non contrapposta alla storia della salvezza, l'uso corrente di questo termine e dei suoi derivati (secolarizzazione, secolarizzato, ecc...) e, più ancora, il procedere materiale e concreto dei fenomeni di secolarizzazione?

Centrale infine – almeno come problema – in questi passi e in tutto il capitolo *De laicis* è il problema di una sorta di teologia del quotidiano, pensata in relazione alla pratica di vita dei laici nei propri "inevitabili" campi e settori di presenza di ogni giorno.

Di qui l'annotazione puntuale, ancora dovuta a Philips, secondo la quale "se non cercano il Regno di Dio, non sono né cristiani, né laici. Se si sforzano di sfuggire alle esigenze del temporale, essi tentano in qualche modo di vivere come dei religiosi, cosa che non sono. Una tale opzione potrebbe tradire una mancanza di sincerità, un certo disprezzo per gli obblighi di fronte alla famiglia e alla società. Ma se i laici pretendono compiere la loro funzione senza alcun riferimento a Dio, essi rinunciano praticamente al loro cristianesimo. Al contrario, la loro rettitudine proverà (dovrà provare) che la vita secolare non è un ostacolo, ma un sostegno sulla via della santità. Santità vissuta non dal di fuori, ma dal seno stesso della vita secolare..."¹⁴.

Ed ecco l'esigenza, necessaria anch'essa, di testimonianza vissuta e di

13 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, p. 24

14 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, p. 24

trasparenza del temporale: perchè i cristiani non possono simulare la virtù – “essi devono praticare la fede, la speranza e la carità in modo tale che gli altri scoprono nelle loro opere i frutti dello Spirito Santo. Così essi rendono testimonianza non solo a parole ma con i fatti” (Philips) – e perchè “i laici in particolare devono lasciare trasparire lo splendore di Cristo attraverso i valori temporali ai quali la loro vita è legata indissolubilmente”: se “non rispettano i valori temporali e se li disistimano, non li illuminano: li distruggono” (Philips).

Il senso profondo della vocazione dei laici, il loro stare “nelle cose” consente di andare oltre, ed anzi di affermare che non c'è differenza tra missione e apostolato; consente, in altre parole, di confermare nella pratica ciò che già è nell'etimo: “apostolo” non significa altro che inviato; ed è la comunità come tale – la *plebs sancta*, il Popolo di Dio – che è inviata al mondo intero.

Almeno di passaggio si può così notare come, per lunghi periodi storici, a fronte di un clero residente, legato (per ruolo e ufficio) alla località dove abita, la diffusione del cristianesimo è avvenuta in gran parte – già lo annotava Max Weber – grazie a laici: viaggiatori, mercanti, soldati... Mentre rispetto al ‘mondo del lavoro’ – e meglio, ai lavoratori, al movimento operaio – è di Pio XI, con la *Quadragesimo anno*, l'indicazione secondo la quale “i primi apostoli degli operai e i più immediati saranno operai”.

Ma qui il terreno può rivelarsi – secondo l'agile e acuta penna di Philips – ‘seminato di agguati’: un disagio particolare serpeggia, infatti, ed ha attraversato anche il Concilio, quando la presenza storico-ecclesiale dei laici si configura come missione speciale e si qualifica per un particolare “mandato” della Gerarchia. Si tratta della modalità e della configurazione di rapporti che hanno segnato e tuttora segnano la grande esperienza del movimento di Azione Cattolica: ‘un movimento – riconosce lo stesso Philips – che ha contribuito ad un ‘rinnovamento potente’ nella Chiesa e senza del quale “l'apostolato dei laici non avrebbe preso l'avvio e non avrebbe mai raggiunto lo sviluppo multiforme che oggi possiamo vantare”¹⁵; ma anche un movimento rispetto al quale non si può negare il rischio e talvolta la pratica, di una sorta di clericalismo – a parere di Philips, anzi, di “un clericalismo da laici particolarmente odioso” – che in talune situazio-

ni lo hanno caratterizzato in forza, o almeno in stretta relazione con il clima di ‘elezione’ che pareva determinarsi a seguito del “mandato”. A ben vedere si è di fronte ad uno degli aspetti problematici e dei rischi sottesi alla formula della “ispirazione cristiana”; e non sembra casuale che pontefici quali Pio XII e Giovanni XXIII abbiano preferito sfumare la dimensione del “mandato”, parlando di collaborazione dell’Azione Cattolica con la Gerarchia, piuttosto che di partecipazione al suo apostolato.

3.2. Nel sacerdozio comune, con la testimonianza vissuta: per “consacrare” il mondo

Più puntuale di formulazioni precedenti, la *Lumen Gentium* indica in tre paragrafi successivi (nn. 34,35,36) le funzioni dei laici come sacerdotale e culturale, profetica e di testimonianza, regale.

L’esordio del n. 34 contiene la propria struttura e quella dei due numeri successivi ed evidenzia come, per scelta, la tripartizione non sia rigida tra le diverse funzioni che, anzi, devono essere mantenute nell’ambito della comunione. La sottolineatura della necessità di ricondurre i tre aspetti all’impulso dello Spirito e il reiterato richiamo a Cristo confermano – anche in questi paragrafi – la fedeltà al cristocentrismo propria di tutta questa Costituzione.

In particolare lo stretto legame istituito (n. 34) tra tutte le realtà, le vicende del mondo e del quotidiano, e lo Spirito evita quello che nell’ambito della Chiesa protestante è indicato come attivismo spirituale o santità mediante le opere; evita cioè -anche qui un inciso giova – uno dei fondamenti, almeno secondo la lettura weberiana, dello spirito del capitalismo.

Ma soprattutto questo legame introduce al riconoscimento del sacerdozio universale dei fedeli, un tema che “non fu mai trattato da nessun Concilio” (Philips); e però un tema che si pose al centro di controversie accanite tra Riforma e Controriforma, quando proprio questo sacerdozio venne contrapposto, da parte protestante, all’istituzione divina del sacerdozio ministeriale.

Con tutta probabilità sono da riportare al ricordo di quelle lacerazioni le difficoltà e l’ostilità esplicita manifestata da un settore minoritario di Padri conciliari – ad esempio, dal Cardinal Ruffini – nei

confronti del sacerdozio universale, come pure il tentativo di isolare il termine e l'uso del termine "carisma" relegando lo nella fase nascente della Chiesa. Le resistenze all'uno e all'altro riconoscimento sono, evidentemente, collegate: "il sacerdozio universale e la testimonianza vissuta dei fedeli – afferma Philips – implicano per lo spirito di fede del Popolo di Dio... una specie di sensibilità affinata davanti alla Verità rivelata, di cui la comunità intera si fa eco"; qualcosa che si potrebbe definire "carisma collettivo"¹⁶. E non è opportuno ridurre i carismi all'eccezionalità dei miracoli e di doni straordinari; vi sono carismi molto più semplici e molto più diffusi, citati esplicitamente nel Nuovo Testamento e segnati dal sigillo dello Spirito: il dono della sapienza, della consolazione, della scienza, del discernimento degli spiriti, e, soprattutto, della carità. Sono questi i carismi che lo Spirito distribuisce a suo piacimento e, di preferenza, agli umili.

È per questa via, che media nelle cose la funzione del sacerdozio universale, che – secondo quanto afferma la fine del paragrafo n. 34 – "... anche i laici, in quanto adoratori ovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso".

Si affaccia così nella *Lumen Gentium* il concetto di "*consecratio mundi*" che usato una sola volta da Pio XII, ha segnato a lungo, in Italia almeno, il versante progressivo e avanzato dell'elaborazione sul ruolo del laicato cristiano, soprattutto ad opera ed in riferimento al contributo del professor Lazzati. Proprio riprendendo l'affermazione di Pio XII¹⁷, Lazzati sostiene – si è nel 1962 – che "sono appunto i laici coloro che sono chiamati, per natura loro a vivere il loro cristianesimo dentro le strutture e le attività proprie del mondo, nella vita familiare, professionale, politica, sicché essi paiono quasi naturali consacratori di queste realtà..."¹⁸; e ciò dopo aver precisato che "mondo" è da intendere come "insieme delle relazioni fra gli uomini e dell'uomo con tutte le cose"; e dopo aver distinto con precisione filologica all'interno del latino ecclesiastico sul senso e le sfumature di *consecratio* e *consecrare*: "Altro è il significato di *consecratio* come termine del sacrificio e sacramento eucaristico, altro quello che ha nel rito della

16 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, vol. II, p. 39

17 Parlando al Congresso Mondiale dell'Apostolato dei laici, Pio XII affermò puntualmente: "La "*consecratio mundi*" è essenzialmente opera dei laici, di uomini che sono profondamente impegnati nella vita economica e sociali e partecipano al governo e alle assemblee legislative (5 ottobre 1957).

18 Giuseppe Lazzati, *Maturità del laicato*, La Scuola, Brescia 1962, p. 57

consacrazione delle Vergini, altro quello ricorrente nella consacrazione degli olii del Giovedì Santo, altro ancora quello che assume quando si parla di consacrazione di una persona, una famiglia, una nazione, per esempio, al Cuore di Cristo”¹⁹.

Dopo precisazioni e distinzioni la *consecratio mundi* si configura, così, come “...attuazione – almeno come tendenza – della pienezza dei valori umani che in quelle relazioni si sviluppano, ma sottratti alla deformazione che le concupiscenze vi apportano e alla mancanza di finalizzazione soprannaturale che è esigita, perchè attraverso quei valori l'uomo non solo cresca come uomo, ma come figlio di Dio, non solo dunque nell'ordine della natura, ma anche, e insieme in quello della Grazia”²⁰.

Nella *Lumen Gentium* le distinzioni tra le diverse modalità ed accezioni del consacrare sono altrettanto sottolineate. Ancora più sottolineata è l'attenzione al fatto che cercare di ecclesializzare il mondo invece di “cristianizzarlo” equivale a misconoscere l'autonomia della società terrestre: pretesa questa del tutto inammissibile per un cristiano.

L'uso del termine *consecratio* è così evitato nel testo conciliare, che gli preferisce, ponendo come soggetto i laici, la locuzione verbale “*consecrant*”. Diverse ragioni spiegano questa riserva, annota infatti Philips: “In primo luogo anche i sacerdoti consacrano a Dio le cose del mondo. Lo dimostra la preghiera finale del canone... Ma si potrebbero addurre altri motivi di prudenza. Non è forse reale il pericolo di interpretare la “consacrazione” come una sacralizzazione che farebbe perdere la loro essenza e destinazione secolare? Eppure il dubbio ci sembra senza fondamento. Perchè in fin dei conti la realtà “profana”, cioè creata, non ha alcun senso al di fuori della sua relazione con Dio...”. Per questo “... senza sottrarre il profano alla sua destinazione ultima (...), il Concilio si è sforzato di non mescolare i due ambiti, né di fornirne ad altri il pretesto. Il temporale resta nel tempo. La santificazione messa in rilievo non priva affatto il mondo del suo valore proprio. La santificazione non distrugge, mentre invece eleva e nobilita quello che tocca”²¹.

19 Giuseppe Lazzati, *Maturità del laicato*, cit., p. 39

20 Giuseppe Lazzati, *Maturità del laicato*, cit., pp. 45-46

21 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, pp. 36-37

3.3. La profezia laicale nel quotidiano e nelle cose

Qui è il carattere particolare della missione profetica del laicato: dare alla parola efficace di Dio l'occasione di manifestare la sua virtù "nella vita quotidiana, familiare e sociale" (*Lumen Gentium*, n. 35). La caratteristica specifica del profetismo dei laici sta proprio nel fatto – che Philips sottolinea con insistenza – che la loro testimonianza concreta (accompagnata dalla Parola) si pone nelle circostanze più ordinarie della vita; ed è la congiunzione dinamica ed esistenziale di vita di fede e professione esplicita della fede stessa che consente di paragonare i laici, nell'esercizio della loro missione profetica, ai sacramenti: "il punto di confronto si situa... nell'annuncio dei beni futuri che solo la fede è in grado di cogliere" (Philips).

A questo punto rileva (ancora) mons. Gerard Philips – che oltre a fornire una precisa e ponderosa traccia di lettura, della *Lumen Gentium* è stato uno dei principali ispiratori, come esperto, al Concilio – "il testo era tenuto ad entrare in contesti ben più concreti" o, quanto meno, in qualche esemplificazione. È in questo senso che sembra opportuno leggere la sottolineatura a "quello stato di vita che è santificato da uno speciale sacramento: la vita matrimoniale e familiare" proclamato non (più) come una concessione fatta ai deboli, ma come mezzo di santificazione.

Ed è pure da osservare da questa angolazione di necessaria concretezza, l'invito rivolto ai laici di esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo, in modo esplicito e anche al di là dei casi specifici in cui "in mancanza dei sacri ministri o essendo questi impediti in regime di persecuzione, suppliscano alcuni uffici sacri seconde le loro facoltà".

Di qui l'invito del capitolo *De laicis*, ad applicarsi con diligenza all'approfondimento della Verità rivelata e a chiedere con insistenza a Dio il dono della sapienza; si tratta del versante positivo e propositivo di una constatazione di carenza e ritardo nella formazione e nella competenza teologica e religiosa del laicato cristiano. Non serve infatti, e non è vocazione del laico mettersi a vivere da parrocchiano clericalizzato; ed è perciò da valutare positivamente il fatto che "la categoria di quelli che vengono irriverentemente definiti "topi di sacrestia" sembri in via di estinzione o quanto meno diminuisca rapidamente"; in queste persone, sovente, "... la psicologia ... è un po' alterata: per

loro la vita cristiana consiste nel prendere l'aspetto esterno del clero o dei religiosi, e nell'attribuirsi il più possibile le loro occupazioni. Il loro sbaglio non è un disastro, ma un simile comportamento fallisce lo scopo come segno e prova di un laicato adulto²².

Altri infatti sono la preparazione, l'atteggiamento e i comportamenti che tutta la *Lumen Gentium* e in particolare questo suo capitolo IV chiedono e propongono ai laici; anche nel campo specifico dell'evangelizzazione. Forse ci vorrà del tempo, commenta Philips, ma quanto prima si dovrà giungere ad avere, tra i laici, "un... gruppo di teologi competenti, o almeno di pensatori religiosi sufficientemente formati".

3.4 Una partecipazione completa al servizio regale

A questo punto, non per caso ma per necessità logica e, al tempo stesso, per lo sviluppo di contenuti e caratteristiche della lunga definizione descrittiva che si snoda per tutto il capitolo, si inserisce – col n. 36 – la trattazione della funzione regale del laicato cristiano: una regalità intesa come partecipazione alla potestà di Cristo: "questa potestà Egli l'ha comunicata ai discepoli, perchè anch'essi siano costituiti nella libertà regale, e con l'abnegazione di sé e la vita santa vincano in se stessi il regno del peccato...".

Si è, con questo, all'affermazione di come la vita di servizio richiesta e proposta al laicato e al popolo tutto implichi il superamento dello schema servo/padrone; ma anche alla sottolineatura di come sia attraverso i valori terrestri che si tende alla felicità in Dio; secondo le parole di Philips: "in questo cantiere di lavoro terrestre gli uomini sono obbligati ad aiutarsi a vicenda per contribuire a stabilire e rafforzare la giustizia, la carità e la pace; attraverso questi valori essi tendono verso la felicità totale in Dio"²³.

Agendo nelle 'cose' del mondo, dunque, rimane valida, ed anzi si generalizza l'indicazione contenuta nelle parole della *Quadragesimo anno* di Pio XI: più precisamente l'invito ad operare perchè cessi la situazione in forza della quale "la materia esce nobilitata dalle fabbriche: l'uomo invece ne esce a brutito (*viliior*)"; ".. anche consociando le

22 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, p. 42

23 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, p. 47

forze – esorta infatti la *Lumen Gentium* – (i laici) risanino le istituzioni e le condizioni del mondo, se ve ne siano che spingano i costumi al peccato, così che tutte siano rese conformi alle norme della giustizia, e anziché ostacolare, favoriscano l'esercizio delle virtù”.

In questo esercizio, prosegue l'invito del testo conciliare, con una sottolineatura di trasparente indicazione anti/integrista, “per la stessa economia della salute, imparino i fedeli a ben distinguere tra i diritti e i doveri che loro incombono in quanto sono aggregati alla Chiesa, e quelli che loro competono in quanto membri della società umana”. “Cerchino di metterli in armonia tra loro – annota ancora il testo – ricordandosi che in ogni cosa temporale devono essere guidati dalla coscienza cristiana, poiché nessuna attività umana, neanche nelle cose temporali, può essere sottratta al comando di Dio”; e però come aggiunge subito: “Al tempo nostro è sommamente necessario che questa distinzione e questa armonia risplendano nel modo più chiaro possibile nella maniera di agire dei fedeli...”²⁴. Si mette così in rilievo, ed è possibile sottolineare, come il soggetto del duplice – ma continuamente relato – ordine di azione, sono i laici e non la Chiesa in quanto tale (che è nominata solo nella chiusa della frase: “..affinché la missione della Chiesa possa più pienamente rispondere alle particolari condizioni del mondo moderno”) e d'altra parte, pur sotto modalità espressive – agire da cristiani, agire in quanto cristiani – già note, benché poco usuali nella cultura teologica moderna, si evidenzia la fine dello schema teologico neo/scolastico nell'approccio ai rapporti fede/ragione e Chiesa/mondo²⁵; “il legame si stabilisce... – rileva Philips – grazie alla dimensione morale. Nessun atto umano su questo tema sfugge al dominio di Dio e alla sera della vita ciascun

24 *Lumen gentium* n. 36

25 È (anche) attraverso questi passaggi del capitolo *De Laicis*, insomma che viene superato, formalmente non meno che nella sostanza, lo schema di base, teologico ed epistemologico, di tanta neo-scolastica, uno schema che si configura quasi nei termini di una successione forzata di rimandi e pendenze obbligate all'interno della quale dal bagaglio dogmatico (*la dottrina*) la teologia dovrebbe dedurre – a mezzo di esplicitazioni e deduzioni – una *teologia pastorale*, intesa come scienza applicata, produttrice a sua volta di *operatività* (magari pastorale) e di *pratica*.

Si supera quella che Severino Dianich – parroco, teologo, vice-presidente dell'Associazione Teologi italiani – ha definito, intervenendo a Corno il 30 ottobre 1980 durante la serie di *Incontri teologici* delle Acli provinciali comasche, “l'espressione di una visione metafisica globale, tendente ad interpretare e ricomprendere tutto il reale nel suo versante ontologico così come in senso politico generale; ovvero da un lato il tentativo di raggiungere, con idee chiare e distinte, i sommi principi dai quali dedurre l'interpretazione di tutto il reale pensato in una stabile omogeneità; dall'altro la tendenza a tracciare una visione omogenea della società, letta per deduzione dai medesimi sommi principi e garantita nella sua unità da un rapporto di vertice fra il potere religioso e quello civile, con una subordinazione, ritenuta, “ovvia” del secondo al primo”. (Sintesi da “Il settimanale della Diocesi di Corno”, n. 42, 8 novembre 1980, p. 14).

uomo, ovunque sia vissuto dovrà rendere ragione delle sue azioni al Giudice Supremo. La Chiesa non esercita autorità sul terreno temporale, salvo in ragione del valore morale”²⁶.

3.5 Per un rapporto di sereno equilibrio tra laici e Pastori

Legata, una volta di più, per scansione logica e tessuta sulla stessa filigrana di franchezza e innovazione, si salda a questo insieme di affermazioni la tematica – affrontata nel n. 37 del testo delle relazioni tra laici e Gerarchia: il tono generale rimbalza tra la descrizione dei nuovi diritti dei laici e la ricerca di una dinamica ricca di comprensione reciproca tra laicato e Pastori.

Ai laici è riconosciuta la facoltà di comunicare all'autorità religiosa quelle che sono le loro necessità e i loro desideri; e ciò non solo per temi riguardanti affari temporali, ma “su cose concernenti il bene della Chiesa”. Secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, anzi, questa facoltà si configura per loro come un dovere di coscienza.

Anche questa non è, come affermazione, una novità assoluta; certo – come annota Philips – “... questa frase farà probabilmente corrugare le sopracciglia a più di un ecclesiastico, facendogli mormorare che i redattori della Costituzione erano evidentemente dei teorici privi di esperienza”, ma è già in Pio XII che si rinviene l'affermazione secondo cui una sana opinione pubblica è indispensabile alla vita della Chiesa; e d'altro canto – per dire ancora con Philips – “... se i parrochiani uscissero, nei debiti termini, dal loro mutismo e se il pastore non rifiutasse di ascoltarli, molte tensioni inutili sarebbero evitate”. In un (possibile) equilibrio di reciproca e fiduciosa disponibilità e carità fraterna, il tema stesso dell'obbedienza può non essere “antimoderno”: un dialogo effettivo ed efficace infatti consente un rapporto d'obbedienza al magistero dei Pastori all'interno del quale tuttavia il magistero non imponga, comunque, di andare contro coscienza e – secondo la lettera della *Lumen Gentium* – con rispetto riconosca “quella giusta liberà che a tutti compete nella città terrestre”.

Almeno da annotare sono, a questo riguardo, le sintonie singolari e

26 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. Il p. 50

per molti aspetti, addirittura le possibili sovrapposizioni tra queste affermazioni (e tutto il clima conciliare riguardante i laici) e i nuclei più qualificati di un pensiero atipico, per toni e periodo di elaborazione, com'è quello di John Henry Newman che dall'ambito minoritario dell'Inghilterra cattolica, verso la metà dell'Ottocento proponeva il *consenso* dei fedeli – inteso sia come verifica di un “sentire” comune, sia come esito di consultazione esplicita – in vista della definizione di posizioni importanti (ed anche vincolanti) nel campo della fede e nel modo di essere Chiesa; e suggeriva, per i temi ecclesiali e di dottrina ancora “non definiti”, una *libera ricerca* dei fedeli tutti, in un processo continuo di sviluppo della stessa dottrina.

L'una e l'altra suggestione erano poi calate da Newman in una visione dell'essere Chiesa e nella prospettiva di un'elaborazione teologica che fossero “*pastorum et fidelium conspiratio*”. A parere di Newman e dei laici raccolti attorno a questi nuclei di pensiero nella rivista “The Ramblers”, infatti, la Parola ‘sogettiva’ di Dio diventa ‘oggettiva’ attraverso le definizioni *ex-cathedra* dei Papi o attraverso le definizioni dei Concili. Ma prima che questo possa aver luogo – sintetizza, parlando di Newman, Samuel D. Femiano – “è necessario un lungo processo di sviluppo della vita stessa della Chiesa, e a tale processo prendono parte anche i laici in quanto, oltre a possedere le dottrine definite dalla Chiesa, posseggono anche il dono della fede”; e “vivendo la loro fede i laici pervengono non soltanto ad una intelligenza più profonda della dottrina, ma anche ad un modo più chiaro di interpellarla”²⁷.

Proposte specifiche ed insieme dell'elaborazione non ebbero però fortuna; né l'ebbe chi, all'epoca, se ne fece portavoce. Le proposizioni vennero anzi avversate con durezza, in Inghilterra e a Roma, fino ad essere giudicate “*haeresi proximae*”; così da irretire nel sospetto persone ed elaborazione e tanto da interrompere, al suo primo manifestarsi, un sentiero percorribile di laicità, responsabilità, comunitarietà e complementarietà.

Ed è anche questo, tra i molti, uno dei sentieri interrotti che il secondo Concilio Vaticano torna ad osservare e poi assume a chiare lettere, nel proprio magistero. Certo rispetto a Newman non viene riproposto, in sede conciliare il tema della “infallibilità dei laici”; e

ciò benché proprio in concomitanza con l'apertura del Concilio venga presentato il breve trattato di Gustaw Thiels *L'infallibilité du peuple chrétien* "in credendo". Ma è da supporre che l'elisione sia dovuta più alla potenzialità di provocazione ("scandalistica") del titolo, che ai contenuti delle proposte formulate -lungo il secolo che va da Newman al Concilio - da voci diverse tutte tese a cercare il fondamento del sacerdozio regale di tutto il Popolo di Dio e la dimensione e l'effettualità delle sue funzioni culturali, di testimonianza e profetiche, all'interno delle quali rendere possibile un'ampia collaborazione, nel "senso" della Chiesa e nelle reciproche distinzioni, tra laici e Gerarchia: tema quest'ultimo che, sotteso a tutta la *Lumen gentium*, si fa esplicito - per relazione al laicato - verso la conclusione del capitolo *De laicis*.

3.6 I laici (i cristiani) anima del mondo

"Comunione" e "distinzione", temi preminenti del capitolo IV e di tutta la Costituzione dogmatica, suggellano, infatti, l'ultimo "movimento" - il conclusivo - di questo denso itinerario nella dimensione laicale della Chiesa.

Ma si tratta di un accostamento di temi, e per quanto concerne la "distinzione", di una modalità nel raccordo Chiesa/mondo, che vengono indicati come 'puramente temporali' (Philips) poiché occupano il "frattempo" nell'attesa della fine dei secoli, o per dire con Baget Bozzo, quel "tempo cristiano" che sta tra il Cristo venuto e il Cristo venturo²⁸.

Le modalità del raccordo, nella distinzione, sono perciò e comunque possono essere, plurime e multiformi: 'L'equilibrio di questa dialettica fra la Chiesa e il mondo non si realizza allo stesso modo - ricorda il commento di Philips - in Oriente e in Occidente, presso i cattolici, i protestanti e gli ortodossi'. L'impressione, infatti, è che in Orien-

28 Gianni Baget Bozzo, *Lo "statuto storico" della fede oggi*, in AA. VV., *La fede nella storia*, ACLI, Como 1978. "Il tempo è ...essenziale nel cristianesimo... - afferma, tra l'altro Gianni Baget Bozzo -. Soprattutto vi è un punto essenziale che ci riguarda come Chiesa: è il tempo intermedio fra la risurrezione e il ritorno al Signore...: fra questi eventi che non hanno misura comune con la ragione vissuta, ma che solo alla fede sono dati, vi è il "tempo della Chiesa" che congiunge l'una all'altra cosa; il tempo della Chiesa non è mai stato considerato nel Vangelo un tempo irrilevante. Quando nel quarto Vangelo si parla di dono dello Spirito, si dice che egli (lo Spirito Santo) vi conduce in ogni verità che "prenderà del mio e ve lo darà"; in sostanza si dice che lo Spirito Santo compie i tempi dei cristiani; ma questo compimento è tutt'altro che un evento scontato, un'applicazione; è come una creatività continua" (ibidem)

te sussistano rapporti più stretti tra Chiesa e società, che “la Chiesa tenda a identificarsi con la nazione considerata nel suo modo di espressione religiosa”, mentre, pur sapendo che confronti del genere portano su un terreno fluido, si può notare per le Chiese protestanti il rischio ‘di cadere sotto lo Stato come Chiesa nazionale’ o, sfuggita questa possibilità, una qualche propensione a lasciare che il mondo scorra per proprie vie esclusive.

E non si può disconoscere che modalità non univoche sussistano all’interno della stessa Chiesa cattolica.

Il raccordo Chiesa-mondo, in questo “frattempo” del quale non ci è dato conoscere la dimensione, rimane, però, al di là di questa pluralità dai molti aspetti, un problema. E su questo il laicato è chiamato a confrontarsi, assieme ai pastori ed ai religiosi, nella pienezza della sua appartenenza al Popolo di Dio.

Ecco, dunque, con un’ultima precisa scelta dei Padri conciliari, la chiusura del capitolo *De laicis*, col richiamo di un testo antico, espresso dall’interno della comunità nel secondo secolo dell’era cristiana. ‘Ciò che è l’anima nel corpo, questo sono nel mondo i cristiani’, scrive l’anonimo fratello estensore del breve trattato *Ad Diognetum*. L’affermazione, e tutto il testo, delineano una testimonianza e tracciano una suggestione che viene – secondo una formula dovuta al Cardinal Pellegrino – “dai cristiani del 200 ai cristiani del 2000”²⁹, e che si impone per la sua capacità “semplice” di attrazione, piuttosto che come norma, o come fondamento di una norma, sul modo di incarnare la fede nella storia.

I Padri conciliari, “per sfuggire anche all’apparenza della pretensione”, hanno ripreso quel passo *dell’Ad Diognetum* mutando il modo del verbo: “ciò che è l’anima nel corpo – afferma, allora, l’ultima nota del capitolo *De laicis* – questo *siano* nel mondo i cristiani”. Anche con l’umiltà dell’ottativo, tuttavia – e per riprendere un’ultima volta mons. Philips – il passo dell’ *Ad Diognetum* conserva tutto il suo valore come descrizione dell’orientamento profondo e della missione: di una “*missione indivisa ma strutturata organicamente*, che rispetta tutte le sfumature e tutti gli elementi distintivi, ma che resta costantemente nel mondo il compito di una Chiesa indivisibile”³⁰.

29 Michele Pellegrino, *Cristiani del 200 e cristiani del 2000*, in “Rocca” n. 18, 15 settembre 1977
30 Gerard Philips, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., vol. II, p. 60 (corsivo aggiunto)

4. Per “parlare teologia” nell’ordinario e nel quotidiano

La rilettura, ad oltre un quindicennio, della lunga “descrizione” che compone il capitolo *De laicis*, mostra, dunque, una densità di indicazioni concrete ed una potenzialità di scelte operative a tutta prima insospettabili ove si seguisse la percezione comune del termine “Costituzione dogmatica” che (a pieno titolo) accompagna la *Lumen gentium*³¹.

Non per caso le implicanze e le novità, che sono di ordine teoretico, oltre che pastorali ed operative, risaltano, in particolare, quando la rilettura viene condotta dall’ottica di chi muove, annunciando la Parola e cercando di testimoniare il Cristo, nel feriale e nel quotidiano: in relazione con le persone, nella loro concretezza, e con le cose. A conferma, forse dell’intuizione di Arturo Paoli secondo la quale “il Vangelo, se si può paragonare ad una filosofia, non è filosofia dell’essere, ma *filosofia della relazione*”, ricerca sempre più profonda, perciò, di una relazione che sia fraternità e nella quale, con le persone, “...c’entra la materia, c’entrano le cose: il petrolio, il rame, le banane, lo zucchero, il caffè...”³²; ed a conferma, comunque, anche al di là delle suggestioni di testimonianza e di martirio che nascono nei territori e nelle Chiese dell’America Latina, di un addensarsi di funzioni e di ruoli protagonisti cui i laici non possono abdicare, pena il loro “venir meno”, e come laici e come cristiani.

A ben vedere è proprio facendo perno su questa filigrana di concretezza e su questa centralità laicale dalle molte funzioni, che i padri (e gli esperti) conciliari hanno superato il confronto e le diatribe di campo teologico sul rapporto tra spiritualità dei laici e spiritualità dei religiosi e la discussione, conseguente, su quale fosse lo “stato”

31 “... questo Concilio – commentano al riguardo Karl Rahner e Herbert Vorgrimler – ha rivestito un carattere pastorale specifico in quanto – non limitandosi a formulare i principi immutabili della Chiesa, del suo dogma e della sua teologia morale e a emanare norme canoniche, quindi legislative, sulla vita della Chiesa – ha avuto il coraggio di dare direttive in funzione di una situazione concreta; direttive di un certo tipo carismatico non semplicemente e necessariamente deducibili dai principi e dalle norme generali; direttive che rispondono alla situazione concreta con un certo imperativo concreto e che fanno perciò leva sulla libertà responsabile degli uomini” (K. Rahner, H. Vorgrimler, *Introduzione generale a I documenti del Concilio Vaticano II*, Paoline, Roma 1968, p. 26)

32 Arturo Paoli, *Testimoniare Cristo, annunciare la Parola, nel martirio di un continente*, intervento svolto a Como il 26 settembre 1980, nel corso degli *Incontri teologici*, organizzati dalle Acli comasche sul tema generale “... parlare di Dio, in tanta complessità”, Testo dattiloscritto pp. 3-5. Il tema è svolto ampiamente in: Arturo Paoli, *Il presente non basta a nessuno*, Cittadella, Assisi 1978

di maggiore completezza della vita cristiana; confronti, diatribe e discussioni che hanno schierato su posizioni diverse – per altro in tempi non remoti – teologi di fama quali Hertling, Urs von Balthasar, Wulf, Brummer, Carpentier, lo stesso Lazzati, Auer, Rahner, Truhlar, Haring, Egenter. In quelle discussioni si deve a Pietro Brugnoli – che per altro la propose in un periodo all'incirca coincidente con i tempi di stesura della *Lumen gentium* – l'elaborazione equilibrata e rigorosa che conclude ammettendo l'esistenza "... tra lo Stato dei consigli (ovvero la vita religioso/monastica - n.d.r.) e quello dei laici (di) *una legge ecclesiale di mutua complementarietà e normatività*", e che assume come propria l'osservazione di Auer secondo la quale "... nella stessa essenza della pienezza escatologica è inclusa anche la glorificazione del cosmo e dell'uomo e delle sue strutture: e quindi anche la glorificazione dell'uso e del possesso del triplice ordine di beni cui il religioso rinuncia (le ricchezze, il matrimonio, la libertà – n.d.r.). Per cui sarebbe sbagliato riservare all'anticipazione profetica dell'escatologia, come vissuta dallo stato religioso, un senso esclusivo"³³.

Ma è col Concilio, con la *Lumen Gentium* e in particolare col suo capitolo IV, che il laico cristiano viene delineato nel suo ruolo apostolico e nelle sue funzioni (sacerdotale, culturale, di testimonianza, regale) e viene "fondato" nella sua capacità e potenzialità profetica del quotidiano. Se infatti la funzione profetica non è da intendere come escludente i laici dalla Parola perchè anch'essi sono chiamati all'annuncio – così come per converso i chierici non sono esclusi dall'intervento per modificare le cose del mondo (per "toglierle", lazzatianamente, "dalle vanità") – è comunque nell'ordinarietà e per l'ordinarietà che emerge e si caratterizza la profezia laicale. *Per e in un'ordinarietà fatta di cose, di persone, di banalità quotidiana, e che è diffusa di spiritualità – o "pneumatica" – intesa come riconoscimento dello Spirito che muove, nelle cose, orientandole.*

"Uguaglianza" nella comunità³⁴ e storicità quotidiana, anche, ed anzi in particolare, rispetto alla funzione profetica, caratterizzano così l'insieme del Popolo di Dio. Qui si rinviene un punto centrale ed un

33 Pietro Brugnoli, *Spiritualità dei laici*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 277

34 Il n. 32 della *Lumen gentium* (nel cap. IV) afferma testualmente: "Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige tra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo".

cardine della svolta ecclesiologicala definita e “sanzionata” dal Vaticano II in forza della quale nel Popolo di Dio il “senso” comunitario è fondato su una teologia attenta alla bontà delle realtà terrene e nell’affermazione “pneumatica” (cara alla tradizione ‘orientale’) sulla presenza dello Spirito che anima dall’interno non solo tutta la Chiesa ma tutte le realtà. Qui emerge il ruolo dei carismi laicali in rapporto alla nuova collocazione cui sono chiamati i laici non solo in ambito ecclesiale ma, appunto, nell’ordinario e nel quotidiano³⁵.

Per queste vie l’itinerario del capitolo IV sembra dunque tornare a compendiarsi – con l’autorevole consiglio dei Padri e l’assistenza dello Spirito – nell’intuizione felice, e preveggenze oltre ogni dire, di Yves Congar: un autore di nitida capacità teologica cui si deve, fin dalla prima edizione in lingua francese (nei primissimi anni Cinquanta) di quelle che sarebbero divenute le pagine iniziali di *Per una teologia del laicato*, la definizione del laico come “... colui per il quale... la sostanza delle cose in sé stesse *esiste ed è interessante*”, tanto che per lui “.. il pericolo più grande.. è quello di perdere il rispetto della verità interna delle cose”, “... di dimenticare che le cose esistono in se stesse, con una natura e delle esigenze proprie”³⁶.

Così che, come sintetizza Sofia Vanni Rovighi – riprendendo lo stesso Congar e, suo tramite, Tommaso d’Aquino – le cose sono ‘caricate di senso’ ed hanno valore in riferimento a Dio ma “per sé” e “in vista dell’uomo”³⁷.

Perciò le cose, l’ordinarietà quotidiana delle relazioni o, per dire ignazianamente, le “altre creature”, non sono fondamentalmente un ostacolo – qui soccorre Rahner – tra Dio e me. Non mi è lecito eliminarle senz’altro. Non posso cercare di radiarle stoicamente da me fino al

35 “Fra le connotazioni di un domani ideale – annota, ad esempio, Adriana Zarri – c’è quella che personalmente indico con il termine “ferialità”. Se pensiamo al culto dell’eccezionale proprio del Romanticismo e subito dopo prendiamo in considerazione la nostra allergia per certi atteggiamenti eroici, vediamo che abbiamo già fatto un buon passo verso la conquista di un comportamento feriale. Possiamo infatti tranquillamente affermare che noi oggi non andiamo tanto alla ricerca dell’eccezionale, quanto di un modo di essere più profondo e se volete più straordinario in intensità... Diamo sempre più importanza non all’azione in se stessa (oggettività), ma all’intenzionalità che le preesiste (soggettività). D’altra parte, l’insistenza sulla soggettività e sull’intenzionalità comporta proprio uno spostamento di attenzione sul *come*. A proposito di questa scoperta-riscoperta del quotidiano, è esemplare la figura di Santa Teresa del Bambin Gesù. Questa santa non ha fatto niente di straordinario; direi che la sua straordinarietà consiste proprio nell’aver raggiunto la santità senza fare niente di oggettivamente eccezionale...” (A. Zarri, *Sulla preghiera: riflessioni in una teologia della quotidianità*, in AA.VV., *I cristiani nel mondo*, Acli, Como 1980.

36 Yves M. J. Congar, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 39/40.

37 Si veda: Sofia Vanni Rovighi, *Fondazione critica del concetto di laicità*, in AA, VV., *Laicità: problemi e prospettive, Vita e pensiero, Milano 1977, pp. 235-248*

punto da non essere più toccato da loro. Si tratta del loro inserimento in un servizio adeguato alla loro natura, della loro integrazione in Dio³⁸, Anche secondo quest'ottica di elaborazione si incontra poi, proprio a questo punto – e non sembra un caso – l'affermazione della pari dignità e della complementarità tra (l'incerto) statuto laicale del vivere cristiano e lo stato (meglio definito, questo) monastico-religioso (ovvero “dei consigli”): lo stabilire laicamente una relazione d'uso con le cose, e il “lasciare” le cose per “le rinunce” che l'altro stato comporta, costituisce comunque – afferma infatti Rahner – o almeno presuppone, “una specie di rapporto molto intenso con loro”. Ma acquisita e scontata anche questa affermazione ancora non si può fare a meno di rilevare la non-sufficienza, e quasi l'inesistenza di una teologia, di una spiritualità, di una prassi – infine – propria dei laici nel loro essere Chiesa a pieno titolo; insufficienza e quasi inesistenza che appartengono a tutta la storia recente del Popolo di Dio³⁹ e che neppure la spinta Conciliare è sembrata, a tutt'oggi, in grado di ovviare.

Per questo le prospettive concrete aperte dal capitolo IV della *Lumen gentium* sembrano ancora solo “evocare”, e quasi “enfaticamente”, la necessità di un'identità teologica e di “elaborazione teologica dei laici”, nelle quali siano presenti l'esistenziale ed il quotidiano, il riconoscimento della bontà e della laicità delle realtà terrene, l'autonomia reciproca – che non è ovviamente reciproca estraneità – di “ecclesia” e ‘vita’: una teologia dove il momento “primo” dell'esperienza vissuta, e il “secondo” della riflessione su quella davanti alla realtà di Dio, siano, l'uno e l'altro, a partire ed in relazione all'esperienza laicale (personale e comunitaria).

Suggerimenti utili in un'opera che appare necessariamente di lungo periodo possono certamente venire dalle esperienze, a loro volta multiformi, della vita religiosa e del monachesimo: in forza della reciproca non-estraneità tra i due stati ma anche, almeno per quanto riguarda alcune forme di vita monastica, per un profondo (‘strano’) spirito laico che ne ha animato quanto meno gli esordi e la costituzione. In questo senso può essere opportuna una ripresa – quanto

38 Karl Rahner, *Elevazioni sugli Esercizi di Sant'Ignazio*, Ed Paoline. Roma 1967, p. 28

39 Per una ricostruzione ed una problematizzazione – datate ma comunque utili – della questione laicale nella Chiesa in tempi remoti e recenti si veda Adriana Zari, *Teologia del probabile*, Borla, Torino 1967; in particolare il capitolo 4: “Il laico clericalizzato”.

meno di attenzione e di studio – della intuizione e delle indicazioni formulate nella grande sintesi della “Regola” benedettina, che rappresenta un tentativo (almeno), per altro in parte riuscito, di fare teologia “prima” e “seconda” delle cose quotidiane. Il servizio e la glorificazione del Signore sono infatti perseguibili, secondo le prescrizioni di Benedetto, per vie che esistenzialmente, e momento per momento, conoscono e proclamano “il valore di ogni realtà che abbiamo a nostra disposizione a cominciare dal tempo fino alle più piccole quotidianità...”⁴⁰. Ma anche sul versante del monachesimo, dopo il tentativo benedettino non si danno – soprattutto nel periodo successivo alla Controriforma e alla ‘normalizzazione’ ecclesiale – grandi tentativi sistematici di assunzione teologica del quotidiano: ciò che si fa più precisa è la tendenza a lasciare l’ordinario a lato, come profano rispetto ad un sacro tutto gestito dall’istituzione ecclesiastica ed in una Chiesa “clerocentrica” (Favre).

La difficoltà, e quasi la timidezza dei tentativi di raccordare spunti di teologia del quotidiano ad elementi di teologia del laicato, sono da riportare allo stabilizzarsi storico di quella grande carenza, che, oltre tutto, ha seminato sospetto nei confronti di ogni ipotesi di teologia che fosse attenta al “vissuto” oltre che all’oggettività e al dogma (come sanno quanti – da noi, almeno – si sono cimentati in un’opera tanto impervia).

Le proposte di Adriana Zarri, su alcuni versanti, o, su altri, di Luigi Sartori e di altri “operatori teologici”, soprattutto se vengono commisurati alla necessità che preme, sono così da valutare come indiziarie, tanto che si è ancora in condizione di concedere una battuta all’opportunità di immaginare, del tutto ex-novo, un approccio teologico alla tavola, al viaggio o al tempo di non-lavoro; pur essendo in ogni caso avvertiti con, Bonhoeffer, anche dell’opportunità di qualche riserva e comunque di molta discrezione nell’affrontare teologicamente aspetti e settori troppo di dettaglio, pur all’interno del vivere quotidiano.

Ed infatti, non concedendo più di tanto all’immaginazione a fumetti, sono ben altri, di altro respiro e maggiore, l’approccio e la capacità richiesti ad una teologia di laici che voglia misurarsi – com’è indicato

40 Giorgio Picasso (osb), *Introduzione a: Gregorio Magno, Vita di San Benedetto, e San Benedetto, La Regola*, Jaca Book, Milano 1980, p. 20,

anche dalla *Lumen gentium* – con la complessità nuova di questa storia e di questa ordinaria quotidianità.

Il tema da svolgere che il laicato cristiano assume in questa fase nuova della propria maturità consiste nel prendere la parola, in modo “sensato”, trattando davanti – “in relazione a” – Dio, della propria vicenda e della propria esperienza fatta di storia e di quotidianità; sapendo andare oltre i fatti, ma “da dentro” i fatti. Consiste – ancora questo tema – nell’annunciare all’uomo, alle persone storiche, la verità prima che riguarda l’uomo stesso, pensandolo “fuori dal potere”, fuori da verità ridotte a utilità e da ideologie di legittimazione del dominio, per ripensarlo – secondo ragione – in Dio, in un rapporto di verità e gratuità, in quanto persona storica che, in sé, ha valore assoluto. Sono o almeno credibilmente possono essere, queste le vie plurali e multiple di una teologia di laici che muova da tutta l’esperienza del popolo di Dio, ma anche da tutta l’esperienza del popolo. Possono essere le vie di una teologia per la quale sono ancora da scrivere alfabeto e statuto, perchè questa possa poi scrivere in termini – finalmente – “altri” della realtà del Regno, e perchè – ancora: finalmente – sia data, nel Popolo di Dio, la possibilità di parlare “da laici, come Chiesa”.

**Itinerari e confronti dagli anni Sessanta agli anni Novanta
del Novecento (2)**

Parlare da laici come Chiesa

Giovanni Bianchi, Renzo Salvi

«File» del gennaio 2006, su originale del 24 ottobre 1980
edito in *Parlare di Dio in tanta complessità*, Acli Como, 1980

0. Parole tra «governabilità» e «senso»

Parlare. «Prendere la parola». Farlo in maniera «sensata»; è un'esigenza che accompagna, che «ci» accompagna oltre la metafora del «tunnel» che ha «inquinato» la crisi; quasi la crisi fosse una lunga e buia galleria solo da attraversare con la certezza di fuoriuscirne. Quando invece non c'è «tunnel», c'è solo crisi.

Parlare significa, d'altro canto, oggi, parlare della «nostra» vicenda, della «nostra» esperienza; parlare della storia da dentro la storia, oltre la riduzione della storia a «fatto» operata su versanti paralleli da positivismo e storicismo. Perché il parlare «sensato» è un parlare che va oltre i fatti, e le illusioni dei «documenti», per cogliere il senso dell'esperienza che, pure, «facciamo». Ma, chi parla oggi? Chi ha, di fatto, il «diritto» di parola? La prima risposta è: parla il Sistema; parlano i funzionari del Sistema,

Ed è in questa condizione che non ha «senso» essere uomini, perché l'uomo è un'entità della quale non mette conto occuparsi nei sistemi governati dalla cibernetica (Luhmann), là dove, in nome della governabilità, si chiede venga ridotta la «febbre» civile prodotta da un sociale molto ricco, e molto misero nel medesimo tempo. La «troppa partecipazione» rimproverata ad alcune democrazie occidentali da Huntington e dalla «Trilateral», viene imputata dagli stessi teoreti pragmatici (del potere) anche alla troppa informazione diffusa; tanto che la stessa *democrazia discutidora* – richiamata da Donoso Cortes, e blando esempio di «partecipazione diffusa» – sembra essere, in questa visione, un pericolo per «la governabilità».

Bisogna *ridurre* il diritto di parola – si afferma perciò, e recisamente, in quest'orizzonte – perché non si allarghi il campo dei nuovi diritti. Il modello non detto, il modello anzi propagandisticamente avvertito, ma non per questo meno «mirato» nell'intimo, sono i sistemi dell'Est, dove il politico e l'autonomia del politico sono totali, fino ad annullare la società civile.

Non a caso il senso delle battaglie per i diritti civili nasce in quei sistemi; non a caso: perché i sistemi del socialismo reale sono i sistemi della totalizzazione del politico. Ed eliminata la società civile, il totalitarismo politico ha di fronte l'impotenza del privato, l'insignificanza del singolo, e un uomo privato di senso e quindi privato di parola: un

candidato al gulag.

Questo modello, avversato – come s'è detto – propagandisticamente, può però essere uno dei punti di riferimento reale delle *teorie sistemiche* che oggi dominano il campo in Occidente.

E se l'ipotesi ha fondamenti di veridicità, per le *condizioni storicamente date* consegue che tali teorie dominano – o tendono a dominare – oltre che la sfera del politico specialistico anche quella della quotidianità, ad essa subordinata; mentre *per la prospettiva* consegue che Occidente e Oriente sono destinati ad apparire e a diventare omologhi.

Una simile tendenza sembra addirittura scritta nel «destino» delle socialdemocrazie, in un'epoca oltre tutto, che appare l'epoca delle socialdemocrazie. E quel dominio sulla parola che in Oriente è stato ottenuto dalla totalizzazione del politico, in Occidente può essere conseguito con la totalizzazione dell'economico: da una parte il partito unico che si fa Stato; dall'altra le multinazionali che assoggettano gli specialismi e tutto organizzano ciberneticamente.

Questo infatti – anche se non questo solo – sembra essere scritto in quel «destino» delle socialdemocrazie: in una fase nella quale siamo entrati e nella quale forse dovremmo camminare a lungo, queste democrazie possono perciò avviarsi ad essere democrazie senza *demos*, senza popolo, all'interno delle quali teorie politico-sistemiche che, non incidentalmente, comportano, come prezzo della loro affermazione, la perdita di senso dell'uomo e il suo essere privato di parola, si incaricano di «ordinare» e legittimare tanto l'orizzonte complessivo quanto il concreto dispiegarsi del reale.

Né si può far a meno di notare come questo «destino» dell'Occidente ci avvicini e ci allontani – ad un tempo – dalle esperienze del cosiddetto Terzo Mondo, ed in particolare dell'America Latina.

Ci avvicina perché all'uomo è, in entrambe le regioni, sottratta la dignità, mentre viene salvaguardato quello che Mounier definiva il «disordine costituito»: in una regione con la violenza diretta e fisica dei militari e degli squadroni della morte, nell'altra con l'omologazione «soffice».

Ci allontana, invece, perché mentre la violenza aperta, *manu militari*, mantiene netti anche con il sangue – in quelle «campagne del mondo» – i confini tra classe dominante e classi subalterne, «da noi»

l'omologazione soffice complica *realmente* la società, stratifica *realmente* la falsa coscienza, aumenta gli antagonismi mentre offusca le contraddizioni (soprattutto quella «fondamentale» che oppone il lavoro al capitale), e moltiplica i conflitti mentre disunisce l'unità della lotta.

Individuare il nemico è affare sempre più complicato quando tutti (dentro e fuori i cancelli di una Fiat assunta a metafora del «luogo» della produzione e della complessità) sono condotti a viverci più come «partners conflittuali» (Schmitt) che come avversari mortali destinati gli uni ad essere storicamente i becchini degli altri.

Arturo Paoli può così individuare nelle multinazionali una essenza diabolica e descrivere la loro funzione come demoniaca, mentre a noi in Occidente questa semplificazione non è possibile. Le nostre lotte, gli sforzi per riprenderci la parola sono più «complicati».

Per i latino-americani, per le loro ipotesi di riscatto e di umanizzazione, e come presupposto della teologia della liberazione, mantiene validità l'undicesima Tesi su Feuerbach: «I filosofi hanno soltanto *interpretato* il mondo in modi diversi; si tratta di *trasformarlo*». Per noi è legittimo, invece, l'interrogativo se non siamo riusciti a produrre cambiamenti proprio perché non siamo stati capaci di interpretare «questo» mondo.

Il ritorno alla riflessione e gli studi di molti militanti, la crisi di un «attivismo» con matrici anche cattoliche, ha al fondo questo, non sempre confessato, né chiarito, interrogativo.

1. Nell'era del compimento: un'istanza, di nuovo, teologica

Finora, generalmente, soprattutto per il timore (giustificato) di fare di ogni erba un fascio, ci siamo mostrati prudenzialmente refrattari rispetto ad una lettura in cui i sistemi appaiono, come «destino», sempre più omologhi, e le teorie sistemiche si configurano come lo strumento incaricato di legittimare e di organizzare questa omologazione.

È venuto però il momento, oggi, di assumere proprio questa lettura come ipotesi di lavoro; perché se questo è l'esito e il compimento che ci riguarda, proprio da questo esito siamo rimandati alle origini. I

due sistemi sfociano infatti nel medesimo mare perché comune è la loro sorgente individuabile nell'umanesimo rinascimentale; un umanesimo assunto come autonomia dell'uomo ma dietro il quale sta *realmente* il potere: politico (Machiavelli e, molto più, Guicciardini), economico (i *mercatores* e le compagnie di navigazione), scientifico-tecnico (Galileo e gli « artigiani »); e dietro il quale sta, poi, una borghesia che da classe socialmente egemone si avvia ad essere politicamente dominante (E la «nuova classe» – Gilas – le nuove borghesie dei sistemi a socialismo realizzato sono una delle varianti terminali di questo medesimo processo).

Certamente è presente, in quest'approccio, il rischio di demonizzare il potere. Laddove invece il potere viene seguito tra e dagli uomini per la capacità di ordinare la convivenza che esprime e per la capacità di promozione di personalità e di soggettività prima negate o compresse; mentre è la riduzione di tutto ai poteri (plurali) e la – conseguente – negazione di orizzonti ulteriori che chiede di essere criticata.

Ma precisato e esorcizzato, almeno nelle intenzioni, il rischio, non si può fare a meno di osservare che l'uomo dell'Umanesimo – e dei secoli seguenti quella «rivoluzione» – l'uomo strappato dalla sudditanza medioevale a Dio, è dato effettivamente nelle mani del potere⁴¹. Con quel transito si è, cioè, oltre la coppia, tematizzata da Maritain, che oppone teocentrismo e antropocentrismo: il passaggio «umanistico» è dalla centralità del rapporto con Dio alla centralità del rapporto con il potere. Ed è, oggi, nella fase del compimento post-illuministico dell'«umanesimo», che ci è dato cogliere questa centralità. L'uomo “non ha senso” perché tutto il senso è riassunto e svelato nel potere e più precisamente nella *trama dei poteri*; nella «produttività» (anche positiva) della trama dei poteri (Foucault). In senso totalmente terreno e rinascimentale la «teologia» della politica (che è tutt'altro rispetto alla teologia politica) ha raggiunto per quella via il proprio culmine e, forse, ha iniziato – da quelle origini – il suo declino.

Il ritorno di interesse per la teologia – anche tra « non credenti» – può, allora, forse, spiegarsi come il tentativo di pensare l'uomo fuori dalla subordinazione al potere.

E non va neppure dimenticato, al riguardo, come anche la logica del terrorismo annulli la dignità umana, per concederne una ideologia,

41 Si veda la lettura proposta da Pino Colombo, *Perché la teologia*, La Scuola, Brescia 1980

tutta inscritta nel- l'orizzonte dei poteri e dei contropoteri. Ecco così anche l'esito nichilistico di quel passaggio, ed ecco un tempo carico di nostalgia: una nostalgia volta sovente, ai tempi, pre/rinascimentali, nei quali l'uomo veniva definito non in rapporto al potere, ma in rapporto a Dio (o, per dire con più precisione, con una certa visione di Dio, non esente da quelli che oggi possiamo definire «cedimenti costantiniani» nei confronti del potere); ma anche una nostalgia carica – si direbbe «ovviamente» – di ambivalenza: «sana», infatti, quando postula uno spazio ulteriore per il pensiero e per l'esistenza, *oltre* l'orizzonte onnicomprensivo (comunque non per questo ermeneuticamente chiuso) del potere, questa medesima ambivalenza si presenta densa delle ombre del sospetto in chi, dopo aver attraversato anche analisi corrette, nelle conclusioni – per così dire – «alza il gomito», e produce rimpianto e medievalismo, proponendo la comunità (o un insieme di comunità) come panacea universale. Se questa seconda fosse una via reale, e non una fuga, non rimarrebbe che lasciare spazio e possibilità al nuovo integrismo cattolico e alle relative malintese interpretazioni – oggi – di situazioni polonizzanti. In realtà la questione è, per teoria e pratica d'esperienza, più corposa e complessa.

1.1. Nuovi alfabeti di teologie plurali (ripensando l'uomo in Dio)

Se si può osservare – e non solo ad un primo sguardo – che alla crisi della forma/Stato, e della forma/partito (ad essa strettamente unita) corrispondono riemersione del sacro e nuova attualità della forma-Chiesa, è altrettanto riscontrabile il manifestarsi di forti resistenze di contro ad ogni tentativo di imporre agli uomini il silenzio ovattato della cibernetica e la banalità d'acciaio di un rapporto di funzionalità (conseguente alla riduzione della verità ad utilità) al posto di un rapporto dotato di senso.

Alle ideologie dell'utile e ad un marxismo «figlio dell'utilità» oggi comunque non più leggibile come linea politica, ma assumibile come linguaggio tra altri nella babele metropolitana, si contrappone una esigenza di verità e di comunicazione.

Ma chi può tentare, oggi, di parlare? E come? Chi può avanzarne la

pretesa e il diritto?

Se l'esito della teologia della politica, rinascimentale sono le luhmiane teorie sistemiche, intese a tutto ridurre – logiche e comportamenti – nell'orizzonte della governabilità, ecco che ad esse resistono le nuove «emergenze soggettive», nella storia, e le conseguenti teorie della soggettività.

E come rispetto alla sistemica del potere resistono le interpretazioni della soggettività, che sono, ad un tempo, riflesso ed agenti di un universo sociale e culturale in frantumi, anche il ritorno della teologia è chiamato a definirsi su questo terreno.

Ritorno alla teologia (che è *necessariamente* ritorno *alle* teologie) significa infatti tentativo di pensare l'uomo fuori dal potere, fuori da una verità ridotta a utilità, fuori dalla ideologia che legittima il potere: ritorno alla teologia significa ripensare l'uomo in Dio e in un rapporto di verità e gratuità con Dio; significa restituire all'uomo la sua dignità di essere in quanto uomo, fuori dalla legittimazione liberistica dell'avere, ma anche fuori dall'intenzione ideologico/marxista al potere (e sia pure al mutamento dei poteri costituiti).

Non si tratta, evidentemente, di «eliminare» il potere. Si tratta di pensare l'uomo fuori dal potere; di conferirgli la sua dignità perché «uomo e basta»; di non legittimarla in nome di una ideologia: ovviamente neppure in nome di una ideologia teologico/religiosa «medioevale» e comunitaria, o di un nuovo organicismo nostalgico che rimetta al primo posto una certa teologia e vi subordini, *ancillarmente*, comportamenti e saperi.

In questo senso è vera la frase di Giovanni Paolo Il secondo cui la prima verità da dire all'uomo, oggi, è quella che riguarda l'uomo stesso. In questo senso il ritorno alla teologia si presenta reale e «nelle cose»: perché è il possibile spazio «altro» rispetto all'orizzonte onnivoro e chiuso del potere.

In questo senso le parole che gli uomini cercano sono parole teologiche.

Ma alfabeto e statuto di queste teologie (plurali) sono da scrivere. Il rapporto con un Dio non «morto», ma seppellito vivo, chiede insomma di essere nuovamente stabilito: a postularlo è il compimento della teologia del potere; e l'esito possibile è un uomo gratuitamente ricostituito in dignità, in quanto immagine del Dio gratuito.

In questo senso la nostalgia di Dio – anche, e non è un paradosso, per i non credenti – è un segno epocale.

In questo senso le nuove parole teologiche – che dovranno pur essere dette – appartengono potenzialmente a tutti perché sono appetite da tutti.

In questo senso – ancora e infine – il ritorno teologico se è affare di *tutta* la Chiesa (chierici e laici), non è affare della Chiesa soltanto. Né è affare soltanto dello specialismo teologico riconosciuto, ma esigenza che attraversa gli specialismi.

E d'altro canto quest'esigenza emerge dalla totalità/complessità del Regno di Dio, di cui la Chiesa è segno e anticipazione.

1.2. Riconoscere il tempo messianico e conoscere la laicità delle «cose»

All'interrogativo se la Chiesa è al passo con le domande, i testi conciliari rispondono positivamente: la svolta teologica che li produce lascia infatti alle spalle l'ecclésiocentrismo e li fonda su una teologia dell'«autonomia», o, detto meglio e biblicamente, della «bontà» delle realtà terrestri.

È così che nell'orizzonte di questa domanda teologica di fondo l'itinerario della laicità entra nei confini dell'*attualizzazione* del Regno.

In prospettiva storica la questione rimanda – per non muovere privi di radici «recenti» – al Concilio Tridentino e alle modalità di stabilizzazione e di *normalizzazione religiosa* della Controriforma.

In quella fase, infatti, e secondo quello stile, il Regno viene attualizzato terrenizzandolo in forma religiosa ed ecclesiale: la Chiesa, fatta potenza mondana, viene identificata col Regno. E l'ecclésiologia che ne deriva è barocca perché trionfante.

Il distendersi storico di questa ecclésiologia, per la quale *extra ecclesia nulla salus*, viene però interrotta dal Concilio vaticano II, dall'elaborazione del quale si diparte e cammina la critica all'ecclésiologia trionfante (e conseguentemente ad una teologia per lo più ridotta a «controversia»).

Tra i molti, ma centrale su tutti, l'appunto primo e più grave che muove dal Vaticano II riguarda infatti proprio l'ordine sacro, il «cerchio

ecclesiale» (e, meglio, ecclesiastico) nella sua incapacità di riconoscere il tempo messianico. Si tratta di una critica non a caso presente nelle elaborazioni dovute alle Comunità di base, anche italiane, e comunque di una critica dotata anche di altre, remote profondità: l'incapacità di riconoscere i tempi messianici è la ragione del silenzio di Cristo dinanzi al Grande Inquisitore dostoevskiano; ed è la ragione, ancor prima, del mancato riconoscimento di Gesù in quanto Messia da parte degli Ebrei.

Sinagoga e Chiesa Controriformata non vedono e non riconoscono perché entrambe racchiuse in ecclesiologie trionfanti, autosufficienti, nel nome della sacralizzazione del *loro* tempo.

Questo è il punto cruciale: l'ordine sacro ha chiuso nel cerchio la domanda radicale; non può essere disposto al riconoscimento dei «segni dei tempi»; riprova che il Regno, quando viene, non può essere riconosciuto che da un «resto d'Israele». È un destino di autosufficienza che sembra anche destino di sordità e miopia delle grandi istituzioni ecclesiastiche.

Di conseguenza il tempo messianico viene ad essere tutto spostato fuori dal tempo sacro e dall'orizzonte istituzionale. Il barocco moltiplica le volute ma non entra mai in movimento. L'immanenza, la terrestrità è segno dell'istituzione. Ed essa stringe in pugno la sua miseria e la definisce perché non le sia tolta: la definisce, anzi, fastosamente. La messianicità sarebbe disturbo: dunque, viene a priori esorcizzata.

In tanto contesto la Chiesa non riconosce la domanda teologica di fondo perché non riconosce teologicamente che le domande che essa stessa, in quanto istituzione, mette all'ordine del giorno. Ed è significativo, quasi a controprova, che la rimozione del tempo messianico (il tempo dell'annuncio del Regno) operata dalla Chiesa della Controriforma «sposti» nell'Illuminismo il problema e lo consegna alla speranza deistica che si affretta a schiacciare l'ansia messianica sul mondo confezionando la speranza «secolare» nelle «magnifiche sorti e progressive».

Il discorso e l'attenzione attraversano da quel momento tutti i sogni di mondo imprestati dalla scienza e, più ancora, dall'ideologia scienziata. Sogni e orizzonti che oggi giungono a compimento svelando la miseria delle utopie e mostrando questo tempo come tempo di

disperazione e della perdita di senso: tempo, dunque, della fine delle utopie; o, meglio, della loro dichiarata (o acclarata) improponibilità (Marcuse).

E ancora è da notare come, quasi a cavallo di questi tempi, si collochi la teologia progressista, tentando mediazioni tra tempo storico e tempo messianico; pensando, con Teilhard de Chardin, che tutto cospiri verso il punto omega.

Né è il caso, in proposito, di assimilare troppo rapidamente le teologie della liberazione latino-americane alle teologie progressiste di matrice europea. Il «positivo» che nelle elaborazioni teologiche della liberazione emerge – e che è carenza, invece, delle elaborazioni centro-europee e nord-americane – è proprio l'esigenza di una rottura del tempo storico compiuta con l'irrompere del tempo messianico.

Ma oggi, si è detto, ci si trova al compimento. Si è ad una domanda teologica emergente che non è domanda di Chiesa, quanto piuttosto domanda (radicale) di Regno: ad una domanda che sulla Chiesa non è appiattibile, pur se con la Chiesa si confronta inevitabilmente nella misura in cui questa si mostra piccola porzione in servizio e in cammino verso la realizzazione del Regno; ovvero si mostra Chiesa chiamata ad essere profetica in quanto popolo profetico e capace di rispondere ad un bisogno di profezia che se da un lato è l'altra faccia della dispiegata miseria delle tecniche politiche, dall'altro è esigenza di annuncio dell'avvento dell'Avveniente (e non soltanto dell'Avvenuto se siamo riusciti a cogliere il senso delle pagine di Sergio Quinzio⁴²). La risposta in dimensione ecclesiale a quella domanda, può dunque essere una Chiesa che sia *tutta* (in tutti i suoi carismi e in tutte le sue differenze ed esperienze) apertura al tempo messianico e annuncio profetico del Regno.

La Costituzione conciliare *Lumen gentium* già si colloca in questa prospettiva, così come la svolta teologica ad essa sottesa. *Laicità* in tal senso si mostra come dovere dell'ora di tutto un popolo messianico, e non affare specialistico di una porzione, quella non clericale, di esso: una laicità come «ritaglio» e come specialismo dedito alla *consecratio mundi* non può contenere, né intendere questo dovere e questa chiamata.

42

Di Sergio Quinzio si veda, tra l'altro, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1978.

È su questo terreno, invece, che i laici sono chiamati in gioco, non come corpo separato e subalterno, ma nella radicale uguaglianza della Chiesa di Cristo. Perché la realtà del Regno letta con la teologia conciliare, e la Chiesa medesima collocata in questo contesto, dicono che la grande mediazione culturale richiesta da una lettura puntuale dei segni dei tempi, non è *compito ad extra*, quasi confinario, da zona di frontiera affidata ai laici in *partibus infidelium*: la grande mediazione culturale attenta alla verità da dire all'uomo, alle nuove parole teologiche postulate dalla mutazione antropologica, non si colloca alle periferie della Chiesa ma al centro del suo cuore e della sua missione di annuncio.

La grande mediazione culturale è, cioè, interna al popolo di Dio. E i laici ne sono investiti perché ne è investita tutta la Chiesa.

Sul piano dell'elaborazione non si tratta, dunque, di produrre una teologia *per* il laicato, che risulterebbe nel contempo una teologia *sul* laicato; neppure basta produrre, in questa fase storica, una teologia *del* laicato giustificata come «popolare» – o di base, underground, del dissenso... – che inevitabilmente risulterebbe minore e di seconda serie.

Il problema è che le nuove parole teologiche, il cui bisogno è avvertito, vengano ricercate con tutte le competenze, le saggezze, le capacità di perizia sul mondo presenti in tutta la Chiesa, «al livello della miglior cultura disponibile», ivi compresi gli specialismi cosiddetti «laicali».

2. Da « laici »...: come Chiesa

Se tanto è l'orizzonte problematico, il termine «laico» sembra addirittura insufficiente a contenere le nuove parole teologiche domandate. E non si può fare a meno di osservare quanto si riveli strano e «baro» il destino del termine «laicato», che ha dovuto aspettare quattro secoli e mezzo dopo il trauma della Riforma per avere diritto di cittadinanza nei testi del magistero conciliare, ma, appena ottenuto corso legale, appare moneta già subito inservibile.

Insufficienza ed «inservibilità» non derivano però soltanto dal fatto che il termine è difficile da definire – tanto che neppure il Concilio si cimenta nell'impresa, limitandosi a dare per presupposta la

conoscenza di chi siano i laici e a postulare come sociologicamente scontata la loro presenza – né soltanto perché è fuori luogo una contrapposizione revanscista tra laici e clero: i laici portatori consapevoli della loro *negritude* sarebbero patetici, anche se il loro antagonismo potrebbe nutrirsi alle Scritture, reclamare il sacerdozio alle donne, ricordare che san Paolo non esiterà a raccomandare di scegliere i vescovi tra i buoni padri di famiglia (1 Tm. 3, 2-5).

Questa *negritude* dei laici, pur con tanti supporti, apparirebbe come l'altra faccia, e subalterna, dell'*apartheid* clericale. Sarebbe forse sacrosanta lotta corporativa di chi, dopo secoli, esclama: «ora basta!», ma sarebbe antagonismo inter/ecclesiale: non sale del mondo, non servizio del Regno.

Il problema, in breve, sta *anche* qui, ma soprattutto altrove: sta nell'interrogativo che chiede se sia pensabile, e come, oggi, un popolo di Dio che abbia al suo interno (dove si dà la grande mediazione culturale) presenza e coscienza di quei soggetti che in maniera indiziaria e confusa cambiano i comportamenti per cambiare il sistema. Non a caso il problema è stato anche tragiurato teologicamente da Metz. Sempre per stare al tema perciò è opportuno precisare che più che di laicato, si deve piuttosto parlare, in questa fase, di soggetti. E ci si deve chiedere se sia possibile una Chiesa che, ben oltre la miseria del pur tanto chiacchierato pluralismo politico (il pluralismo delle ideologie e delle tessere di partito) sappia far convivere – in dialogo e comunione – i mille linguaggi della metropoli e le presenze delle nuove e incompiute soggettività; e ciò non con intenzione e manovra di «contenimento», ma assumendo il movimento operaio come luogo teologico, il movimento delle donne come luogo ecclesiale, le regioni della marginalità come luogo profetico.

Ecco in quale direzione un laicato fino ad oggi negato dal monopolio clericale – un laicato assente nelle comunità per assenza di pratica conciliare – è chiamato a «negarsi» per aprire le molteplici possibilità di parola che, se possono apparire frantumazione, sono anche ricchezza del popolo di Dio.

Parlare, dunque, da laici come Chiesa non significa soltanto parlare, *ad intra*, il discorso della laicità all'interno di una Chiesa monopolizzata dalla cultura clericale, e neppure soltanto parlare da credenti, *ad extra*, un dignitoso linguaggio specialistico tra specialisti non

credenti: significa soprattutto parlare, con coscienza e comunione di Chiesa, le parole che hanno senso nel cammino e nella costruzione del Regno di Dio.

3. Percorrendo tensioni d'opposti e cause parziali

Ma perché tutto non si risolva in petizioni di principio, quali pezzi d'appoggio reali si danno per un discorso qual è quello svolto fino a questo punto?

Come cercare, e quali, supporti nella tradizione ecclesiale e nell'esperienza storica «a noi» più prossima? Quale itinerario è possibile ipotizzare?

Per quanto riguarda la tradizione ecclesiale elementi significativi, e di sintonia con l'emergere della nuova domanda teologica, si rinvencono nel «caso» Pacomio e nel «caso» Pascal: due situazioni – ed esperienze, ed elaborazioni... – che sembrano da porre in attenzione pur sapendo i rischi sottesi al «viaggiare» per vertici minoritari (ma bisogna pur rischiare...). E d'altro canto rischi diversi, ma non minori, si rinvencono affrontando un altro campo di indicazioni nel contesto della «nostra», e più prossima esperienza storica: il «caso» delle Acli, di quanti muovono cioè organizzati ed avendo come propria ragione sociale «da cristiani nel movimento operaio».

3.1. Nella tradizione ecclesiale

3.1.1. Pacomio: un vivere creativo di monachesimo e laicità

Pacomio è iniziatore della vita monastica in Occidente, ed opera nel periodo

(320-330) in cui sorge il monachesimo cristiano⁴³; il suo intento non è il *fuge homines* della *Imitazione di Cristo*, ma il mettersi alloro servizio: tanto è vero che proprio in Pacomio si rinviene, usato per la prima volta, il termine *koinonia*.

Partire da Pacomio può essere utile – o utile di nuovo – oggi, in un momento che registra un grande interesse folkloristico per una figu-

43

Una interessante monografia è dedicata a Pacomio dal monaco di Bose Enzo Bianchi

ra come quella del monaco, che nella vita della Chiesa ha significato cose tra le più disparate, e quando, per altro, si possono osservare fughe dal mondo verso la parrocchia, col costituirsi di una sorta di militante cattolico polivalente a tempo pieno, e addirittura non sembra mancare di ambiguità anche l'assolutizzazione – in questa chiave – della figura del diacono permanente.

Uno sguardo alla vicenda, e al progetto, in cui Pacomio è protagonista consente invece di individuare un rapporto produttivo creativo, «poietico» tra monachesimo e laicità. Ed è insieme della sua esistenza ad essere emblematico: Pacomio viene da una famiglia pagana; arruolato a forza è inviato per via fluviale a Tebe, e qui, nel campo di mobilitazione, incontra i cristiani: il suo itinerario di conversione inizia, perciò, dalla conoscenza e dal rapporto quotidiano con un esercizio pratico della carità cristiana.

Nel 313 è cristiano e, inizialmente, fa vita anacoretica con il suo padre spirituale Palamone.

Ben presto però il suo linguaggio si fa totalmente, volutamente e polemicamente laico: in polemica con i monaci dell'Alto Egitto, che poi diventeranno dominanti nell'Occidente cristiano, non usa neppure la parola monachesimo. Di più: non parla di monaci, ma di *fratelli*; non parla di monastero, ma di *casa*; non parla di vita monastica, ma di *vita cristiana*.

Il suo motto suona: *la volontà di Dio è che tu serva gli uomini per riconciliarti a Lui*.

Per questo vede il monaco a servizio della comunità locale, «come la fontana nel villaggio », secondo l'espressione contenuta nella catechesi di un suo discepolo.

Non vuole, d'altro canto, comunità con più di 12-15 membri, perché sia possibile amarsi concretamente, nome per nome: non numero per numero.

Ha anche problemi e «grane» con l'apparato clericale: chiamato a deporre – ad esempio – scappa per non essere ucciso dai vescovi; né vuole essere ordinato vescovo a sua volta: fugge anzi due volte davanti ad Atanasio che non lo trova perché Pacomio si è confuso tra la sua gente.

Muore, dopo quaranta giorni di agonia, per essere caduto – un autentico infortunio sul lavoro – tagliando il grano.

3.1.2. Nel «caso» Pascal: fedeltà a Dio e fedeltà alla terra

Dal «caso» e dalla vicenda di Pascal viene invece, ed esplicitamente, il messaggio di una doppia, irrinunciabile, «autonomia»: di un'assoluta fedeltà a Dio, recuperato in senso forte, e di una insonne fedeltà alla terra, liberata dai capestri del sacro e resa tutta laica tra le mani dell'uomo.

Quando Pascal aveva già avuto la notte di fuoco e di pianto e di gioia (la notte della «rivelazione» e dell'estasi) e aveva *sentito* la presenza del Dio Vivente, passò ugualmente gli ultimi anni della sua vita disegnando carrozze meglio viabili per Parigi, studiando i teoremi della cicloide e dichiarando che la geometria era la migliore occupazione dell'uomo.

«Fare professione dei due contrari» era anzi, in lui, intenzione programmatica.

E infatti, come ha notato Carlo Bo, la non-sintesi, la non-soluzione, la perenne inquietudine diventano in Pascal elementi di forza e di superamento: «per Pascal il nulla umano aveva un potere eccezionale di scatenamento verso un altro mondo».

Ecco, dunque, Pascal rompere continuamente l'ordine appena raggiunto, e quasi divertirsi a moltiplicare ed estremizzare le oscurità della dottrina cristiana, la quale «...non possiede né saggezza, né segni, ma la croce e la follia».

L'inizio stesso della ragione moderna non nasce – secondo questo approccio – dall'evidenza, né viene dall'autocoscienza, ma da una oscurità che non è neppure manifesta: dall'esclamazione «*Vere tu es Deus absconditus*». Ed è nel frammento 298 l'affermazione secondo cui «Abbiamo il vero e il bene solo in parte, mescolati col male e col falso»⁴⁴. (In questo a Pascal farà eco Mounier sostenendo che non è possibile altro che prender parte per cause parziali).

Ciò che consegue dalla trama dell'approccio (e dell'esperienza) pascaliana, è la rivalutazione delle ragioni contrarie, come segno teologico della complessità dentro la complessità. Afferma anzi il frammento 450: «Le due ragioni contrarie. Bisogna cominciare da lì, altrimenti non si capisce nulla e tutto è eresia: anzi, alla fine di ogni verità, bi-

⁴⁴ Blaise Pascal, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1981. Al testo fa da premessa un interessante saggio introduttivo di Carlo Bo (*Il cristiano Pascal*).

sogna aggiungere che non ci si dimentica della verità opposta». Così l'alterità viene assunta; e le ragioni dell'altro; e il gusto dell'altro. La gratuità stessa può, forse, configurarsi come figlia di due ragioni contrarie. E comunque viene da Pascal il metodo del dissidio tormentoso, dove la tensione degli opposti è la regola. Così come se ne deriva l'affermazione di quanto le cause siano parziali e le ragioni (al plurale) incerte.

Questa non è laicità; quanto meno non può esserlo per noi, oggi. E però è condizione per una riflessione priva di pregiudizi e per una pratica della laicità.

Pascal afferma che «se si dovesse agire soltanto per il certo, non si dovrebbe mai fare nulla», perché le azioni implicano il rischio e l'atto di fede.

In questo tempo di «crisi», in cui molti fini apparenti si accavallano (è post-capitalismo? Post-marxismo? Post-cristianesimo?), Pascal giunge scandalosamente a far intendere che bisogna scommettere, rischiare, lavorare per l'incerto.

Può essere un'indicazione di metodo; per noi consegue infatti che la laicità non è un «ritaglio»: laicità, per usare un termine caro a Bataille, è piuttosto, in questa prospettiva, un «eccesso».

Non si corre il pericolo di essere troppo laici, come non si corre il pericolo di essere troppo mistici. La lezione di Pascal dice anzi che questi due atteggiamenti stanno bene insieme: si appetiscono a vicenda. Il problema non è quindi di ottenere più «spago» per i laici, quasi la Costituzione ecclesiale *Lumen gentium*, con il capitolo IV, fosse invocabile per ottenere uno statuto di «laicità allargata» benevolmente concesso.

Il problema è un altro. Perché il discorso sui laici è, di fatto, oggi, un discorso sulla Chiesa tutta. Perché questo consegue dall'assunzione conciliare di una teologia della «bontà» delle realtà terrene dalle quali la Chiesa non è separata (com'è invece nelle visioni ecclesiocentriche), ma nelle quali la Chiesa deve essere lievito (i Vescovi radunati a Puebla raccomandano di lasciare i rimpianti per essere presenti ad animare là dove il nuovo nasce); nelle quali la Chiesa è anticipazione, e servizio e cammino, verso la realizzazione del Regno.

E questa constatazione dice però nel contempo (lo scriveva profeticamente ancora Mounier) che lo statuto dell'esperienza spirituale nelle

nostre società è la ricerca del fare.

«Pienezza» del credente e «pienezza» del laico costituiscono, comunque, non una opposizione ma una coppia sponsale. Massimo Cacciari – non credente, filosofo... – ha posto, anzi, il tema in «Bozze» oltre un anno fa: solo il credente può essere autenticamente laico? Non è forse la fede il luogo autentico della critica dei sacri rinascenti? Non è forse vocazione biblica del credente (dell'uomo di fede maturo) purificare, anziché incentivare i *revivals* religiosi?

Solo una fede incrollabile, eppure trepida non consolatoria ma che conosce la gioia della ricerca, dà luce e forza – suggerisce Pascal – per lavorare, con lena competente e intenzione spirituale, nell'incerto quotidiano.

E non è, non sembra casuale che dall'esaurirsi dell'attivismo (cattolico e marxista), della crisi della militanza, dallo svelamento del politico come decisione e come vanità, come regola del gioco legittimata ideologicamente, ci si senta condotti a rivisitare (*anche*) Pascal.

3.2. Nella nostra esperienza storica: l'itinerario delle Acli

Lavorare per l'incerto, attraversare «infidi» territori ideologici, vivere di frontiera, cercare un itinerario non banale alla laicità è, infine, il caso modesto ma reale delle Acli.

Qui il discorso coinvolge in prima persona (almeno chi scrive).

Possiamo allora dire di non aver guardato panorami altrui dalla finestra. Possiamo dire di esserci invece messi in cammino e di «avere sofferto – non da soli e non per noi soltanto – il dramma, nelle nostre carni. Per questo le Acli, nell'esiguità delle loro energie e nella modestia della loro esperienza, possono essere guardate come una parte rispetto un tutto: luogo ecclesiale ed ora forse anche teologico per un itinerario alla laicità «vissuta».

Certamente besame impone un compito di autoanalisi (che per altro sarebbe salutare per tutti i movimenti cattolici) delle fasi acliste: un esame che, svolto compiutamente, richiederebbe tempi lunghi e uno spazio esteso, ma che, pure, in questa sede può essere quanto meno richiamato.

Si possono così ricordare gli anni Cinquanta come gli anni dei «graffiti cattolici», quanto dire «le nostre Acli» significa orientarsi ad un

mondo comune e un comune orizzonte culturale, vissuti da un militante «cattolico» polivalente. Gli anni Sessanta narrano invece vicende di tormento – non solo aclista – il rompersi della corda che pur lunga, tuttavia ancora raccordava le Acli ad un mondo «cattolico» già in mutazione, e il rafforzarsi e il permanere, invece, del «sospetto» nello sguardo ecclesiastico sul Movimento.

D'altro canto i medesimi anni conducono le Acli e la loro area di riferimento a confrontarsi o almeno ad impattare con il fenomeno della secolarizzazione – che trova anche i suoi interpreti teologici in Bonhoeffer, Kung, Harvey Cox... – e che ancora, non solo sui sentieri aclisti, rappresenta un tentativo di organicismo, di orizzonte culturale comune attorno alla figura dell'uomo liberato, *dell'hombre nuevo* di guevariana suggestione.

Ma secolarizzazione – anche questa è una scoperta che ha transiti aclisti – non è l'equivalente di laicità. E infatti solo in superficie secolarizzazione è sinonimo di scomparsa del religioso e più ancora del sacro: maghi e tarocchi fioriscono, oggi, all'ombra dei grattacieli; e più che mai sembra puntuale l'annotazione di Ellul, per la quale l'uomo ha perfettamente desacralizzato l'ambiente naturale, ma ha poi riportato tutto il sacro nel culturale e nel sociale.

Secolarizzazione e reinvenzione del sacro, insomma, sono processi contemporanei e da leggere insieme per non perderne i fili. Ed il cammino della laicità in una società secolarizzata rimane tutto da compiere, per altro senza avere in alcun modo i ritmi e le «certezze» presunte dall'automatismo,

Gli anni settanta, infine – anche qui: non solo per le Acli – sono gli anni della società complessa e della crisi di un protagonismo dove il militante è dappertutto e in nessun luogo.

Ancora una volta, per questi anni più vicini, qualche possibilità di auto-comprensione viene dal raffronto parallelo – per affinità e divaricazioni – tra «noi» e l'area latino-americana: se infatti negli anni Sessanta si è data congruenza tra cristiani (almeno «a sinistra») in Europa e America Latina, all'interno di una grande stagione della teologia della liberazione – della quale è oggi più agevole cogliere il limite – e nell'apparente esser tutt'uno di scelta dei poveri e scelta di classe, il decennio più recente e da poco concluso porta divaricazioni e situazioni a forbici allargate: nell'Occidente europeo «la classe» si

complica, l'omologazione è soffice, gli antagonismi offuscano le contraddizioni, si assiste (anche se non sempre) al fenomeno della «perdita dell'avversario».

Al riguardo oltre che aneddótico è problematico il caso del sindacalista cislino che ha scelto il sindacato come forma di servizio ai poveri e che ora entra in crisi davanti alle BMW di seconda mano posteggiate dagli operai fuori dall'Alfa di Arese.

È certo, allora, che *qui, da «noi», oggi*, anche l'itinerario della laicità si complica, e va cercato all'interno di questa società complessa, in cui il ritorno del religioso si pone – o può porsi – come nuovo connettivo sociale in presenza della crisi della forma-Stato. È in questa complessità infatti, che va laicalmente esperito il modo di essere «da cristiani nel movimento operaio»; cosa meno osée dopo Lech Walesa, nelle cui tasche, nei Cantieri «Lenin», è appassito «l'oppio dei popoli»; anche se non bisogna esagerare in Italia, con il mostrarsi polonizzanti⁴⁵.

Ma, ad oggi almeno, le Acli soltanto hanno compiuto questa esperienza, in Italia, *sul campo*; un'esperienza indiscutibilmente parziale, e però autentica e fondata: un'esperienza da giocare in dialogo, in avanti, evitando il rischio di mettere tra parentesi «come realmente sono andate le cose», ma anche il rischio di apparire reduci di se stessi.

L'esperienza aclista è infatti un'esperienza importante di *soggettività*, da leggere come segno dei tempi, senza però enfatizzare a sproposito, per altro, il ruolo dei soggetti: non i soggetti storici, infatti, ma le persone saranno giudicate sull'aver dato o meno da mangiare o da bere al fratello; al di là dei titoli fortunati, la classe operaia (come il movimento delle donne e altre soggettività collettive) non va né in paradiso, né all'inferno.

E ancora quella delle Acli è un'esperienza, parziale ma autentica, che non finge la sintesi; tende piuttosto ad entrare in dialogo: ed anche questo conta.

Questo conta in tempi in cui i Consigli Pastoralisti nella Chiesa vivacchiano in quanto vestigia del tempo della «partecipazione formale». E conta perchè, come Acli, abbiamo patito nelle parrocchie un'esperienza di emarginazione (si dà persino il caso di una parrocchia nel

45 Non a caso nella «laica» Torino uno degli operai occupanti la Fiat nell'autunno 1980 poteva esclamare: «Noi di madonne (e il riferimento era a quella nera di Czestochwa) ne abbiamo una per capello».

milanese dove nell'organigramma del Consiglio Pastorale sono presenti l'antico corpo bandistico e quello più moderno e avvenente delle majorettes, ma sono tenute fuori le Acli).

Dove il «sospetto» permane, comunque è nostro compito e sicura saggezza non dargli valenza.

4. Cercando una parola che non sia disperazione per ...

E dunque?

Nostro compito (di aclisti, ma non solo degli aclisti) è di essere da laici – come scrive la *Lumen gentium* – coloro che cercano «...il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»; svolgendo un ruolo profetico dunque, laddove la profezia si esercita nell'ordinarietà quotidiana, e annunciando (come stiamo facendo) nuovi punti di convivenza fraterna: solidarietà, gratuità, pace... intorno ai quali ri/orientare la cultura e le convenzioni politiche.

Netta deve essere però in noi la convinzione che il futuro – al di là delle frasi ad effetto – non è né dei laici, né dei preti: il futuro è della Chiesa, è del Regno; dei costruttori, insieme, della Chiesa e del Regno, così come insieme Paolo cita nel XVI capitolo della *Lettera ai Romani* i nomi di quelli che con lui hanno edificato la Chiesa.

Proprio per questo la nuova parola teologica deve essere detta insieme anche dai laici⁴⁶. Non soltanto con corsi serali. Non limitandosi alla teologia popolare o ai documenti delle comunità di base. Portando invece, senza tracotanza ma senza complessi, senza improvvisazione ma senza timidezze, la propria capacità di perizia sul mondo e il proprio dovuto consiglio anche «sugli affari interni» della Chiesa e non soltanto in quelli relativi alla *consecratio mundi*: proprio perché intenti a togliere lazzatianamente *le cose* dalla vanità, curiosi anche di saggiare la teologia sui problemi e le controversie di una società complessa.

Non giova dunque una riedizione intraecclesiale di una teologia «controversistica» che, lasciato il fronte che demarcava la divisione tra cattolici e protestanti, ne apra uno nuovo tra chierici e laici. Ciò

46 Pino Colombo, *Perché la teologia*, (cit), pp. 85 ss.

che si chiede è una prova e una sfida dello stare nel mondo, umili ascoltatori dello Spirito che soffia improgrammato, costruendo, da peccatori, la Chiesa, servendo i fratelli, insieme, in cammino nella realizzazione del Regno.

Cercando una parola, poi, che non sia disperazione per il divorziato, l'abortista, l'ateo... (Ma come?).

Testimoniando, infine, che «laico» non è più «uomo di confine», e che proprio per questo le esperienze fondamentali del cristianesimo «sono possibili».

TESTIMONI DI LAICITÀ

Emmanuel Mounier:

politica e profezia

Renzo Salvi

File del novembre 2005 su testo 1980 / inedito

Premessa

Un convegno, e da quello un libro⁴⁷, un seminario di studio con la conseguente pubblicazione di materiali e contributi⁴⁸ ¹, una trasmissione televisiva realizzata per la terza rete della RAI⁴⁹; tre momenti, rispettivamente presso l'Università Cattolica di Milano, nell'ottobre 1980, presso le Acli nazionali, nel 1981, e a cura della Sede Rai di Milano, che in un breve periodo di tempo hanno documentato un'attenzione inusuale per l'elaborazione (e la figura, e il contesto storico) di Emmanuel Mounier: per una persona, e per un pensiero, dunque, di matrice francese, di area cattolica e sviluppato tra gli anni '30 e i '50 di questo secolo, che non è frequentazione ricorrente – “da noi”, almeno – neppure quanto ad approcci di studio.

Le cause di questa nuova attenzione, da parte, oltre tutto, di centri che, seppur a vario titolo, sono propulsori di cultura e di orientamento sociale non sembrano da ricercare in tentativi di archeologia filosofica o teologico-politica. Sembra piuttosto – come è per altro “dichiarato” nel contesto di qualcuno di questi momenti di attenzione – che siano le strade di questo presente, le strade mute e chiosose di un presente di crisi che interrogano ed inducono ad interrogare *anche* Mounier; e che lo interrogano, ad un tempo, nella sua dimensione profetica così come in quella politica.

Più precisamente a porre domande sembra essere questa crisi, tanto nuova nel suo insieme e tanto densa nella sua complessità da chiedere una ridefinizione del termine stesso di “crisi”: non più ‘caduta verticale’ e non più ‘occasione rivoluzionaria’, questo presente è, piuttosto, un insieme di comportamenti sparsi ed un diffondersi – come cultura funzionale ai sistemi attuali di potere – di situazioni di *impersonalismo*: situazioni talvolta descritte per immagini sociologiche (e allora si parla di “folla solitaria” o di “individui casuali”), altre volte

47 *Mounier, trent'anni dopo* (contributi di Paulette Mounier, Jean Marie Domenach, Giuseppe Grampa, Giorgio Campanili, Ada Lamacchia, Armando Rigobello, Virgilio Melchiorre, Paul Fraisse, Jean Conilh, Vittorio Possenti, Cesare Scurati, Enzo Balboni, Luigi Granelli), Vita E Pensiero, Milano 1981.

48 AA.VV., *La Lezione di Emmanuel Mounier nella cultura della crisi*, “Quaderni di Azione sociale”, n. 13/1981, monografico, gennaio-febbraio 1981.

49 La trasmissione televisiva, a cura di Renzo Salvi e Giovanni Bianchi, con la collaborazione di Giuseppe Grampa, ha come titolo *Mounier, politica e profezia*; ed è stata messa in onda sabato 5 febbraio 1982 alle ore 22,10, nella fascia di emissione nazionale della terza rete RAI.

indagata e colta, invece, in alcune sue cause da autori di scienza filosofica “sicura”, e allora – ma da tempo: già con Nietzsche e con Heidegger – si parla di crisi del primato della coscienza o si accenna al prevalere di strutture sovraperpersonali rispetto al singolo.

In qualche modo, inoltre, quella in cui si vive – e che pone domande – è anche una situazione di smarrimento dell’orizzonte storico, all’interno della quale sembra farsi “imprecisa” l’esistenza operante stessa del “soggetto storico” per lunga consuetudine e identificato nella classe operaia; ma nello smarrimento emergono pure soggetti sociali nuovi, o quanto meno si manifestano soggettività collettive, esse stesse incerte – tuttavia – tra una (propria) stabilizzazione in mondi corporati, negatori di ogni processo storico o invece un rifondersi nella realtà

realtà di mondi vitali, alla ricerca e cercando canali di espressione del nuovo che nasce.

Qui stanno le domande e i problemi che – dal presente – possono andare a Emmanuel Mounier; sapendo, per altro, che interrogare un classico non significa farne medaglioni o canonizzare il pensiero, bensì contestualizzarlo nei suoi anni e individuarne i punti forza che lo mettono in risonanza col presente.

Nella crisi “epocale”: per un “ottimismo tragico”

Jean-Marie Domenach, già collaboratore di Mounier, suo successore alla direzione di “Esprit” e docente all’Ecole Polytechnique di Parigi, ha affermato – intervistato in sede televisiva – che “... il pensiero di Mounier si è fondato sulla sua rivolta contro le condizioni di miseria in un’Europa colpita dalla crisi...” e che “... oggi noi ritroviamo una situazione analoga”, perché “...se abbiamo eliminato la povertà dalle nostre società opulente, tuttavia i poveri sono, oggi, alla periferia, e la rivolta che sale attorno a noi è la rivolta dei miserabili. Io sono convinto – ha così proseguito Domenach – che è uguale la resistenza che dobbiamo opporre a questa divisione tra ricchi e poveri; che dobbiamo, ancora una volta, e con maggior forza, affermare la solidarietà umana, perché l’Europa non si ritroverà se non attraverso la creazione di un nuovo modello di società che sia ispirato da quella povertà e da quella austerità che, per Mounier, non era affatto un

ritorno all'indietro o un ritorno al medioevo, ma una tendenza e una ricerca legate alla piena realizzazione dell'essere, alla gioia del fanciullo. L'uomo liberato dalle cose, l'uomo rivolto nuovamente all'autenticità dell'essere: è questo che dobbiamo contrapporre alla società dei consumi"; e ad una realtà – si può aggiungere forse con profondità e precisione maggiori – che Mounier stesso definì di uomini "... sordi alla sofferenza degli uomini, insensibili all'asprezza del destino, ciechi alle sventure che pure non sono mali nascenti"⁵⁰.

"Leggendo" una tendenza che, progressivamente dominante, si avviava ad attraversare la prima metà del Novecento – ma anche tutto il resto di questo autentico "secolo della crisi" – Mounier scriveva infatti, nel 1936, "... l'uomo che ha perduto il senso dell'Essere, che non si muove che tra cose e cose in quanto utili, private del loro mistero. L'uomo che ha perduto l'amore; cristiano senza inquietudine, miscredente senza passioni, egli fa ribaltare l'universo delle virtù, dalla sua folle corsa verso l'infinito intorno ad un piccolo sistema di sicurezza psicologica e sociale: felicità, salute, buon senso, equilibrio, dolcezza di vita, comfort... La considerazione è la suprema aspirazione sociale dello spirito borghese... La rivendicazione la sua attività elementare. Del diritto, che è un'organizzazione della giustizia, ha fatto la fortezza delle sue ingiustizie. Poiché esiste solo nell'avere, il borghese si definisce dapprima come proprietario. Egli è posseduto dai suoi beni: la proprietà si è sostituita al possesso..."⁵¹.

Queste connotazioni dell'individuo borghese si fanno per altro evidenti in anni – il decennio tra il 1930 e il 1940 – in cui i capisaldi che fondano strutturalmente quel modello (il liberalismo "classico", la "fede" nell'autoregolamentazione del mercato ...) affrontano il travaglio della fine non solo di un secolo ma, apparentemente, di un'era; mentre è ancora *in fieri* la svolta – keynesiana, in economia – verso quello che sarebbe stato il neocapitalismo o il costituirsi della futura società alto-industriale.

Mounier, le sue elaborazioni e le sue proposte, sono da cogliere anche nella loro radicalità all'interno di questa complessa temperie "epocale", tra due guerre, in un momento di tracolli economici – dram-

50 E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Editrice Ecumenica, Bari 1975, p. 21.

51 E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, o.c., p. 21.

matico quello statunitense del 1929 – che si susseguono in rapida successione, e con una civiltà borghese-liberale incapace di intendere la propria crisi, da un lato perché priva di un pensiero economico (ormai “impazzito” nelle sue fondazioni) e dall’altro perché orientata a vivere e considerare la fine del soggetto borghese-cristiano come fine dello sviluppo umano e della storia.

Il problema, *uno* dei problemi “teoretici” e “materiali”, in assonanza – non casuale – con l’oggi a noi contemporaneo, riguarda il modo con cui la realtà operante della crisi “...da patologia esterna allo sviluppo, era, doveva diventare suo motore interno” (A. Negri). In questo senso gli anni trenta “... sono un termine di confronto con l’oggi, perché furono anche una scommessa delle speranze. Roosevelt attraverso il quel periodo gli Stati Uniti per dare immagine e carisma a questo messaggio, per dire la necessità di ‘pensare in grande’ ...” e la possibilità di usare la crisi *per* lo sviluppo; sull’altro versante, con Stalin, smarrita l’ipotesi della rivoluzione permanente e accerchiato il nascente socialismo “reale” *in un solo Paese*, si avvia, con i piani quinquennali, “... un enorme sforzo di fuoriuscita dal sottosviluppo e dalla dipendenza economica e politica dell’Occidente capitalistico. Una immane scommessa... pagata carissima in termini di libertà e vite umane...”⁵².

Questo intreccio di speranze e disperazione, che dall’ideologico trapassa alla dimensione organizzativa e sociale ed al piano delle grandi culture tradizionali, attraversa e scuote, d’altra parte, le correnti liberali, il movimento operaio organizzato, le presenze sociali cattoliche e gli organismi (e le proiezioni statuali) dei sorgenti autoritarismi europei che sono – giova osservare per inciso – la risposta conservatrice e foriera di tragedia ai medesimi problemi.

In uno scenario di trasformazioni tanto profonde l’azione politica e teorica di Mounier si caratterizza, da un lato, per la consapevolezza della profondità della crisi e, dall’altro, per il suo orientamento a trovare, senza tentennamenti, un rapporto “positivo” con la crisi: senza demonizzarla, senza “rimuoverla”, decidendo di attraversarla per poterla superare, ma sapendo – soprattutto – che il primo momento, indispensabile, di questo attraversamento consiste nell’individuare il

52 G. BIANCHI, P. TROTTA, *Emmanuel Mounier e la ricerca delle Acli: indicazioni per uno sviluppo dalla ricerca*, in “Quaderni di Azione sociale”, n. 13, o. c., pp. 103-104.

“*come stare nella crisi*”, il modo di viverla e di rapportarvisi. Il rifiuto del modo con cui “i valori” si erano presentati schierati su barricate ideologiche e politiche (“ordine-autorità-nazione”... “lavoro-patria-famiglia”...) lungo e oltre il decennio tra la metà degli anni Venti e i Trenta, è – a parere di Mounier – un’operazione prioritaria di igiene mentale; è uno staccarsi tuttavia non ridotto ad evasione: neppure all’evasione utopica. “Scivolare verso l’utopia – scrive infatti Mounier definendo la propria posizione per contrasto con tale scivolamento – è correre verso l’inefficienza storica”⁵³, mentre il personalismo “... ordina di scegliere e di agire anche nella più drammatica oscurità di giudizio, perché solo una scelta è allora nel caso di schiarire le tenebre, e a questo scopo val meglio una scelta sbagliata che nessuna scelta”⁵⁴.

La questione consiste anzi nel vivere e nel convivere con un mondo moderno che, pur in crisi, ha nel suo profondo anche potenzialità innovative che possono essere rese operanti con un intervento attivo: “Non sospirare verso utopie pre-industriali, col pretesto di proudonismo – si legge in *Cos’è il personalismo?* - ; ma, in seno alla rivoluzione per l’ordine tecnico e sociale, che è urgente, che deve essere radicale e in un certo senso implacabile, dobbiamo condurre una seconda rivoluzione”⁵⁵.

Altrettanto decisa è la battaglia da condurre contro le tendenze apocalittiche, pure diffuse nella crisi. “Questa posizione – precisa durante Mounier – circondata di fulmini e di strategica grandezza, offre allettamenti sicuri tra la mollezza e l’indifferenza dell’ambiente, e non è priva di tentazioni spettacolari: accade agli angeli distratti di dimenticare la tromba dell’Apocalisse sul tavolino dei caffè letterari, e il primo venuto può darvi fiato per chiamare a raccolta un pubblico”. Ma gli esiti – rispetto alla crisi – sono improduttivi o improvvidi; ne possono sortire, al più, “... un rivoluzionarismo perpetuamente amaro e turbolento, dissolutore di ogni azione concentrata; oppure quel conservatorismo disingannato che sempre ha portato la lucidità della sua critica morale a servire da difesa alle ultime apparenze

53 E. MOUNIER, *Che cos’è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1975, p. 26.

54 E. MOUNIER, *Che cos’è il personalismo?*, o.c., p. 100.

55 E. MOUNIER, *Che cos’è il personalismo?*, o.c., p. 68.

dell'ordine"⁵⁶. Ed invece dalla necessità di convivere con la crisi per poterla superare (e perché il superamento "in positivo" è possibile) viene – per Mounier – la scelta e la possibilità di un "ottimismo tragico".

L'uomo del XX secolo che non può (e non deve) prescindere dai mezzi e dai caratteri che definiscono questo secolo – la velocità, la radio, la stampa, l'organizzazione... - deve tendere, e può tendere, nella crisi, a *permanere* e a *mutarsi*, in quanto uomo; a questo fine "... la rivoluzione del XX secolo deve foggiare all'uomo contemporaneo uno strumento tecnico razionale e un'organizzazione sociale giusta; ma ha anche il compito di restituirgli una ragione di vivere e di morire, e prima ancora una consistenza"⁵⁷. Ma una progettualità di questo genere non può costituirsi su fantomatiche – e collassate – magnifiche sorti e progressive; né si tratta di tendere a nuovi "ordini" più o meno organicisticamente composti e totalizzanti la persona: "la perfezione dell'universo personale incarnato non si identifica con la perfezione di un ordine, come pretendono tutti quei filosofi (e tutti quei politici) i quali pensano che l'uomo possa un giorno totalizzare il mondo. Essa è invece la perfezione di una libertà che combatte strenuamente e che sussiste anche dopo lo scacco. Tra l'ottimismo insofferente dell'illusione liberale e il pessimismo impaziente dei vari fascismi, il vero sentiero dell'uomo è questo *ottimismo tragico* in cui egli trova la sua giusta misura in un'atmosfera di grandezza e di lotta"⁵⁸.

Ottimismo e tragedia, in questa modalità mounieriana di "stare" e di rapportarsi alla crisi, attraversano così – e supportano l'attraversamento – della storia; come è stato scritto anzi: "l'ottimismo cova sempre in sé la tragedia e la restituisce alla storia come anelito incessante e superamento continuo"⁵⁹.

56 E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, o.c., pp.100-101.

57 E. MOUNIER, *Che cos'è il personalismo?*, o.c., p. 57.

58 E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 1964, p. 44.

59 G. BIANCHI, P. TROTTA, *Emmanuel Mounier e la ricerca delle ACLI: indicazioni per uno sviluppo della ricerca*, o.c., p. 107.

Il dolore, la quotidianità, la disponibilità...: elementi sul filo dei ricordi

Ad attraversare il pensiero di Mounier – non potrebbe esser altrimenti – è però anche la sua vicenda umana: una vicenda breve, situata tra il 1905, quando nasce a Grenoble, e il 1950, quando, ancora giovane, scompare, per infarto, a Parigi: vi incide la ricerca di una comunità di vita tentata da un gruppo di giovani intellettuali cristiani, e il radunarsi di un collettivo anche più ampio attorno alla rivista “Esprit” – che inizia le pubblicazioni nel 1932 - ; e ancora attraversa questo pensiero l’amore e la comunione di vita che lega Emmanuel e Paulette Mounier, sua moglie e compagna nell’avventura intellettuale e umana.

Infine, un segno profondo viene anche dalla presenza nella famiglia Mounier di una figlia – la prima delle tre figlie – handicappata totale, fisica e psichica.

Anche per questo prolungato dolore familiare la prima domanda rivolta – in sede di trasmissione televisiva a Paulette Mounier – è stata orientata ai temi del dolore e all’affermazione, dovuta allo stesso Emmanuel Mounier, secondo cui la vita di un uomo non è completa senza l’esperienza della sofferenza.

“In quanto cristiano – ha commentato, rispondendo, madame Mounier – non era tanto il ruolo della sofferenza quanto l’indifferenza al problema della sofferenza e l’indifferenza al problema della felicità che lo preoccupava. Era convinto che per ogni cristiano, e anche all’interno della sua vita, fosse necessaria una dimensione non già di sacrificio ma di difficoltà, nella misura in cui – diceva – ogni esistenza è combattimento, è lotta “...Accettava volentieri ogni aggressione del mondo della sofferenza come un beneficio per la persona” – ha precisato, anzi, madame Mounier -, ma alla sottolineatura dell’intervistatore sulla sofferenza che segnò la lor vita familiare, ha preferito rispondere soltanto: “Queste esperienze hanno lasciato il messaggio di un maggiore avvicinamento e di una maggiore comunione tra noi. E’ tutto quello che posso dire ...”.

Più distesa sul filo dei ricordi è stata invece la descrizione dello stile di lavoro “Come lavorava Emmanuel?” – ha chiesto l’intervistatore – “Si racconta delle sue giornate occupatissime; anche aspettando

l'autobus usava il tempo per correggere i testi ...". E' facile rispondere a questa domanda – ha ripreso, sorridente, madame Mounier -; aveva la capacità di lasciare il lavoro per parlare di argomenti del tutto estranei e poi di riprendere il lavoro a qualsiasi ora del giorno. E questo attraverso innumerevoli gesti molto umani, cordiali, vivi; con grande amore per la vita. Era grande la sua disponibilità nel lavoro e nei confronti di coloro coi quali lavorava... Con gli impiegati della rivista, con qualsiasi persona, era sempre un incontro immediato, a livello di 'trasparenza dell'essere' – per usare quest'espressione difficile – cioè lasciando cadere tutti i tabù di ordine sociologico. Era un immediato dialogo con tutti quelli che incontrava”.

Ne è mancata, in questa testimonianza televisiva di Paulette Mounier, la sottolineatura al Mounier uomo di frontiera, aperto a chi non condivideva la sua fede e alle minoranze discriminate... “L'apertura verso i non credenti era del tutto normale. La famiglia dalla quale io stesso provenivo – ha ricordato infatti Madame Mounier – era al cento per cento di non credenti. Non era questo il problema che preoccupava Emmanuel; la sua preoccupazione era quella di incontrare uomini vivi, “in piedi”, come diceva. Per quanto riguarda in modo particolare i problemi dell'antisemitismo, problemi che avevano una dimensione politica e collettiva, non sono Emmanuel ne ha parlato prima della guerra, nella rivista ‘Esprit’, ma in nome della sua rivolta per la dignità della persona, abbiamo aperto la nostra casa agli ebrei che venivano dalla Germania negli anni 1937-1938. Abbiamo cercato lavoro per alcuni di loro che venivano, se ben ricordo, da Colonia. Non ci chiedevano se era protestante o ebreo... prima di tutto veniva la sua qualità di uomo...”⁶⁰.

Persona e comunità: polarità e tensioni di un itinerario nell' “evenement”

Ma, detto dell'epoca e del modo di rapportarsi alla crisi, e rintracciato qualche ricordo della vicenda umana di Mounier, assieme ai caposaldi di un pensiero che si è configurato strutturalmente come elaborazione in divenire, è da sottolineare la “*tensione*” continua, co-

60 Paulette MOUNIER, *Intervista*, rilasciata per la trasmissione televisiva *Mounier, politica e profezia*, cit.

stante, addirittura costitutiva dell'itinerario filosofico/politico di quel pensiero e dei suoi cardini.

In Mounier, infatti, non solo mancano definizioni d'ordine dogmatico ma – e si direbbe progettuamente – l'insieme stesso dell'elaborazione non è attraversato da alcuna intenzione sistematica. Né vi si rinviene un affrettarsi verso a compiutezza e un costituirsi in progetto compiuto. Neppure il termine – che pure è tra i centrali – di “persona” viene definito; come è stato osservato, anzi: “... in ultima analisi Mounier ci presenta una psicologia, una fenomenologia della persona, non una metafisica”⁶¹. Né una simile metafisica sembra derivabile dall'insieme del pensiero mounieriano; così come non se ne può derivare una sistematica teologia del cristianesimo.

“La mia persona – si trova scritto in *Rivoluzione personalista e comunitaria* – non è il mio individuo... La mia persona non coincide con la coscienza che io ho di essa”⁶²... “La mia persona non coincide con la mia personalità”⁶³... “Essa è al di là: al di là della coscienza e al di là del tempo, è una unità data, non costruita, più vasta delle visioni che io ne ho, più intima delle ricostruzioni da me tentate. Essa è una presenza in me”⁶⁴.

Sembra, piuttosto, che una medesima tensione attraversi la presenza della persona nella storia e le modalità dell'essere cristiani nel tempo. Schierato contro lo spiritualismo e l'idealismo, da un lato, e contro le filosofie (e le realtà operanti) di ordine naturalistico e meccanicistico, Mounier propone di riconoscere, come problema cardine, l'esistenza della persona “gettata” nella storia e nel tempo, aperta, perciò, ai cambiamenti e – di nuovo – alla realtà mutevole della crisi in presenza; e propone, in pari tempo, una modalità del vivere cristiano calata, non sottratta, al medesimo orizzonte mondano ma come capacità di superamento: delle cose all'interno delle cose stesse, e di quello stesso orizzonte mondano *anche* all'interno della storia.

In una lettura di creaturalità continua, mai pacificata e però neppure da assumere come “sviluppo” o “progresso” lineare – perché è la crisi che si deve vivere e attraversare – si radica così la descrizione mounieriana della trascendenza.

61 M. MONTANI, *Persona e società*, LDC, Torino 1978, p. 202

62 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Comunità, Milano 1955, p. 88.

63 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, o.c., p. 89.

64 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, o.c., p. 90

All'interno di un'attività produttrice e dentro una *teoria dell'azione*, "... l'aspirazione trascendente della persona non è un agitarsi, ma un negare l'io come mondo chiuso, autosufficiente, isolato nel proprio scaturire. La persona – prosegue Mounier – non è l'essere, ma il movimento dell'essere verso l'essere; essa non acquista consistenza che nell'essere cui aspira ..."⁶⁵.

In questo senso il trascendere non è un superare la realtà umana e storica, quasi trascurandola: trascendere è una domanda, ininterrotta e radicale, al mondano e all'umano, allo storico e al reale. In questa tensione continua – in una, cioè delle tensioni problematiche che tracciano il pensiero mounieriano – la trascendenza, come spinta ad una continua capacità di creare e trasformare la realtà, è una delle dimensioni costitutive della persona: di più è l'elemento e la via che consente di "staccare" nettamente la realtà della persona dalla sua banalizzazione individualistica, ovvero quel "... diffondersi della persona alla superficie della propria vita"⁶⁶ che la fa smarrire nell'isolamento e nella mancanza di interiorità.

E' perciò da questa concezione di persona animata e "sostanziata" da una tensione irrisolta che si fonda la critica mounieriana all'individuo borghese capitalistico e al capitalismo stesso come sistema in cui la persona è più spesso circondata dalla desolazione che dalla comunicazione.

Né questa tensione e questa lettura vengono meno quando Mounier affronta elaborazioni di carattere più disciplinare, di ordine antropologico e sociologico.

"Lo scritto più voluminoso di Mounier – come ha ricordato Paul Fraisse, psicologo, docente universitario e compagno di strada della vicenda di Mounier – ha come titolo *Trattato sul carattere*, e ci si può chiedere in che modo quest'opera trovi posto nell'insieme del suo impegno personalista. A mio parere – ha risposto lo stesso Fraisse – quest'opera è capitale perché non è esattamente un "trattato" sul carattere: in quest'opera è espressa un'antropologia, cioè una visione dell'uomo, ma non dell'uomo in generale, come quando scriveva i suoi testi sul personalismo. Questa volta Mounier ha cercato di afferrare la realtà di ogni uomo e vedere le dimensioni fondamentali

65 E. MOUNIER, *Il personalismo*, o.c., p. 103.

66 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, o.c., p. 87.

di ciò che può costituire una persona umana. C'è in lui una dialettica dell'interiorizzazione necessaria e dell'esteriorizzazione ugualmente necessaria, una dialettica dell'accettazione delle esigenze della realtà e anche il rifiuto di questa necessità, così da essere capaci di superarsi. Ma Mounier sa bene, ed è questa anche la conclusione della sua antropologia, che in questo superamento l'uomo è sempre impegnato in lotte difficili e per degli obiettivi incerti⁶⁷.

In questo senso – per tornare a *Rivoluzione personalista e comunitaria* – facendo ancora ricorso ad immagini di tensione, la persona è descritta come "... Il volume totale dell'uomo. E' equilibrio in lunghezza, in larghezza e in profondità, è in ogni uomo una tensione fra le sue tre dimensioni spirituali: quella che sale dal basso e l'incarna in un corpo, quella che è diretta verso l'alto e lo eleva ad un universale, quella che è diretta verso il largo e la porta ad una comunione"⁶⁸.

Qui si incontra un secondo tema, non meno importante nell'elaborazione di Mounier, ed altrettanto non definito se non per via di descrizioni dinamiche e di tensione: si incontra, cioè, il tema della comunità e, di contro, l'altra realtà e l'altra dimensione (il collettivismo e la massa) rispetto alla quale si delineano, per contrasto, le elaborazioni riguardanti il concetto di persona, e quello di comunità.

"Il primo atto dell'iniziazione alla persona – afferma infatti Mounier – è la presa di coscienza della mia vita anonima. Il primo passo correlativo dell'iniziazione alla comunità è la presa di coscienza della mia vita indifferente: indifferente agli altri poiché dagli altri non si differenzia. Ritroviamo qui l'inevitabile legame della persona alla comunità"⁶⁹.

Le situazioni e le realtà da attraversare, sempre muovendo dal contesto della crisi, sono in sostanza, da un lato, i comportamenti già incombenti, negli anni Trenta, in Europa (e poi descritti da Riesman per gli Stati Uniti) della "folla solitaria" e, dall'altro, la dimensione/riduzione della massa collettivizzata nei Paesi – in seguito detti "del socialismo reale" - in cui "il politico" totalizza tutte le dimensioni del vivere umano. Nell'uno e nell'altro caso la realtà della persona è – concretamente – denegata, così come viene negato il valore della coscienza personale.

67 P. FRAISSE, *Intervista*, rilasciata per la trasmissione televisiva *Mounier, politica e profezia*, cit.

68 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, o.c., pp. 90-91

69 E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, o.c., p. 103.

Dietro questa situazione, a parere di Mounier, si rinvencono – come è stato affermato – due ordini di ragioni: l’una di ascendenza filosofica, l’altra di tipo storico-politica. “Sul piano filosofico pesa l’abbandono del concetto di coscienza personale, presente negli scritti marxiani giovanili, in favore di un esclusivo concetto di coscienza di classe. Il Marx maturo pensa infatti che l’aver coscienza implichi di evadere da un progetto altrui: il progetto di chi detiene la proprietà. Ma la liberazione dei molti dalla proprietà dei pochi non essendo consentita al singolo, bensì soltanto alla classe degli sfruttati che prende coscienza della condizione di sfruttamento, conduce con sé l’idea determinante ed esclusiva della coscienza di classe.

Soltanto la coscienza di classe – si afferma perciò in questa rilettura del pensiero mounieriano – viene legittimata perché essa soltanto è efficace: consente di percorrere l’itinerario della liberazione possibile dallo sfruttamento e dall’alienazione. La coscienza personale viene considerata estinta perché giudicata storicamente ineffettuale.

Sul piano storico-politico – prosegue e precisa la medesima analisi – pena la riduzione della politica a mero rapporto di forza operata dal leninismo come dal giacobinismo. Nell’epoca delle masse la forza è monopolio delle classi. Quindi soltanto le classi fanno storia e fanno politica; esse costituiscono e modificano i rapporti di forza, potendo avere strutturalmente coscienza adeguata...”⁷⁰. In quanto politica – sembra affermare l’elaborazione di Mounier – “... il rapporto di forza gestito dalle classi si sostituisce alla comunicazione che è relazione cosciente di persone entro i rapporti di un territorio, relazione centrale nella riflessione del personalismo comunitario”⁷¹.

E’ dunque di fronte e “contro” le forme del determinismo (delle masse spersonalizzate o dello schematismo classista) che la comunità emerge quale altra polarità nel raccordo con la persona, che già – s’è visto – non è comunque realtà da assumere nelle forme dell’individualismo quanto in quelle della socialità. Non a caso è proprio con la crisi dell’individualismo, e concretamente dell’individuo borghese (ivi comprese le forme vissute come cristiane), che si apre – a parere di Mounier – l’epoca in cui si avverte un bisogno crescente e profon-

70 G. BIANCHI, P. TROTTA, *Emmanuel Mounier e la ricerca delle Acli: indicazioni per uno sviluppo della ricerca*, o.c., p. 115.

71 G. BIANCHI, P. TROTTA, *Emmanuel Mounier e la ricerca delle Acli: indicazioni per uno sviluppo della ricerca*, o.c., p. 115.

do di comunità. E tuttavia, benché esista una sorta di “vocazione” comunitaria nella società, società e comunità sono “realmente” in conflitto, indipendentemente dalle forme storiche in cui è calata la società (liberalismo capitalistico o socialismo burocratizzato).

L'elaborazione mounieriana, tutta interna a queste istanze e alle relative tensioni, propone una trasformazione *tendenziale* della dimensione di società in quella di comunità; ma – come è stato annotato – “... anche questo passaggio è tensione irrisolta, dramma...” perché “ogni società umana si trova sempre oscillante tra l'inerte passività della folla e questa società perfetta...”⁷²; e appunto in questo oscillare si rinvengono così come la testimonianza di fede di Mounier, anche il suo rischio e il suo dramma irrisolto.

Incombente, infatti, nella realtà come nella lucida coscienza di Mounier è il pericolo del piccolo gruppo, lo sminuirsi della tensione personalistico-comunitaria nelle sole micro-dimensioni della coppia, dell'amicizia, del piccolo gruppo: “... Questo esaurirsi dello slancio comunitario minaccia – osserva Mounier stesso – di far degenerare le più belle di tali realizzazioni in società chiuse”⁷³.

Ma l'esistenza del rischio non deve indurre mutamenti di rotta: i pericoli sono infatti parte della storia, ed è propria di Mounier la consapevolezza di come sia inevitabile prendere parte (storicamente) per cause parziali.

Qui piuttosto – nella percezione drammatica dei pericoli sottesi anche alle potenzialità positive – è da fondare, dall'oggi, la necessità e l'inizio di una fondazione teoretica ancora più complessa e puntuale, forse teologica, della nozione di persona ed il suo raccordo con le dimensioni di soggetto, comunità e società; qui e attraverso la ricchezza e la complessità – addirittura linguisticamente intraducibile – dell'*evenement*.

Non a caso è su questa frontiera che vive della sua piena laicità nel rapporto con le cose, la fede “matura” del cristiano Mounier.

72 G. BIANCHI, P. TROTTA, *Emmanuel Mounier e la ricerca delle Acli: indicazioni per uno sviluppo della ricerca*, o.c., p. 116.

73 E. MOUNIER, *Il personalismo*, o.c., p. 59.

La presenza cristiana in una storia fatta di progresso e incertezze

“... Tuttavia ci si è anche chiesti in modo specifico – come ha ricordato Jean Conilh, già redattore della rivista “Esprit” – quale sia il rapporto tra questo pensiero e il cristianesimo. Mounier – ha proseguito nel corso della trasmissione televisiva lo stesso Conilh – non ha mai negato la propria fede, ed è certo una fede assoluta al Vangelo quella che ha creato la sua filosofia e la sua lotta. Ma il Vangelo, per lui, non è semplicemente qualcosa che si esaurisce in dogmi e in formule sociologiche. Il Vangelo è essenzialmente rivoluzionario. E’ per questa ragione che Mounier propone la conversione evangelica sia ai conformisti della civiltà borghese sia a tutti i rivoluzionari, pensando che sarà proprio andato a fondo delle esigenze dello spirito che noi potremo, insieme, cambiare il mondo. E se la Chiesa apparve a Mounier come cristallizzata in forme sociologiche e sembrò aver smarrito il senso del reale, è pur vero che egli ritenne sempre quella situazione non altro che un momento della storia, e ritenne compito della Chiesa, mediante i cristiani e il dinamismo della loro fede, ritrovare in fonte evangelica e far ritorno a quella fonte.

Il lavoro compiuto dal Concilio e tutte quello che avviene oggi, malgrado i sussulti della storia della Chiesa, danno ragione a Mounier⁷⁴. Più precisamente l’elaborazione di Mounier si trova stretta, fin dal suo primo affacciarsi, tra l’istanza modernista – col suo problema, non “negativo”, di rimeditare il rapporto fede-intelligenza umana, ma anche con gli esiti poco felici di riduzione della fede ad esperienza ineffabile (quando non subordinata all’istanza scientifica) – e la reazione arroccata, della teologia dominante e del magistero, che fa fronte agli esiti modernisti ma non pare affrontare, con piena coscienza e capacità risolutiva, il confronto, pur critico, con i molteplici processi della “modernità” (e, meglio, come poi dirà il Concilio, del mondo contemporaneo).

Così che pur riconoscendo ad alcuni atteggiamenti “difensivi” della Chiesa anche momenti “di grandezza”, Mounier afferma che si tratta di affrontare e superare una situazione in cui “... mentre il mondo

74 J. Conilh, *Intervista*, rilasciata per la trasmissione televisiva *Mounier, politica e profezia*, cit.

moderno separato dalla Chiesa e chiuso in se stesso come in un ambito spirituale di vita totale, prosegue la sua evoluzione e si impegna nella soluzione di problemi nuovi, la Chiesa si rinchiude e si concentra in sé stessa, costituendo un mondo a parte, conservatore, in cui si tratta di custodire un deposito e nel quale gli uomini, isolati dalla vita che continua, ripetono in un linguaggio che essi soli comprendono, i loro problemi, sfruttando il tesoro del dogma quasi soltanto nel suo aspetto astratto e scolastico”⁷⁵.

Per affrontare i nodi che il modernismo aveva, quanto meno, posto all'ordine del giorno, l'ottica mounieriana tende invece a rifarsi ai tentativi di rinnovamento teologico che muovono lungo il periodo che va dagli anni Trenta ai Cinquanta: transita (e in parte assume) perciò l'elaborazione di padre Chenu sul raccordo tra fede e storia e la linea della “nouvelle théologie” – Jean Danielou, Henry De Lhac, Gaston Fessard, Henri Bouillard ... - tendente a comprendere la Rivelazione come manifestazione di una Persona – il Cristo – ad un tempo portatrice e oggetto del messaggio divino.

Inoltre, come ha sottolineato Giuseppe Grampa – “... a formare l'architettura teologica della riflessione di Mounier ...” contribuiscono, nel loro insieme, la teologia delle realtà terrestri e la teologia della storia, con le loro riflessioni tendenti a immettere nella ricerca teologica e nella prassi ecclesiale dapprima i temi caratteristici della società industriale e, poi, con maggiore e più densa specificità il tema del lavoro umano.

E' perciò ovvia – nel dibattito tra “incarnazionisti” ed “escatologisti” (1943-1949) – la collocazione incarnazionista di Mounier, e la sua sottolineatura della persona e della figura del Cristo *nell'evento storico e come evento*. “Ogni realtà è un'immagine – afferma Mounier – di questo ‘dato capitale’ del cristianesimo: il Cristo ha preso l'incarnazione nella sua esattezza e nella sua pienezza, senza riserve e senza infingimenti ...”; ed inoltre “...il Cristo ha scelto *un* posto ... è stato un evento e come tale ha voluto vivere in modo precario e discusso...”⁷⁶.

75 E. MOUNIER, *Oeuvres*, III, p. 573; cit. in G. GRAMPA, *La presenza di Mounier nella teoria e nella prassi della coscienza cristiana*, in AA.VV., *Mounier trent'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 38-39.

76 E. MOUNIER, *Oeuvres*, III, p. 573; cit. in G. GRAMPA, *La presenza di Mounier nella teoria e nella prassi della coscienza cristiana*, o.c., p. 41.

“In questa prospettiva incarnazionista, alcune formule hanno la forza delle autentiche anticipazioni della teologia del Vaticano II” – annota ancora Giuseppe Grampa, riprendendo, a riprova della propria affermazione la considerazione mounieriana secondo cui “...la storia e le civiltà... non ci appaiono più come una realtà estranea al Regno di Dio. Separarlo vuol dire cacciare il Regno nella irrazionalità pura e rinunciare all’interiore unità della visione cristiana...La storia e le civiltà sono come un sacramento collettivo del Regno di Dio. Ciò significa che sono, nella nostra condizione, mediazioni necessarie”⁷⁷. Ma a fronte di letture meramente progressive della storia e a, quasi conseguenti, letture di sostanziale continuità tra tempo e Regno, Mounier – e qui, forse, torna ancora a pesare il clima e l’orizzonte della crisi – scandisce a chiare lettere che “bisogna rinunciare all’illusione del progresso continuo”; un’illusione segnata dalle tracce dello spirito borghese che trasferisce nella dimensione delle coscienze la logica dell’accumulazione del capitale.

E così come torna – anche in questa sorta di specifico teologico estraibile dal pensiero di Mounier – il clima degli anni Trenta, tornano pure la “sua” modalità della tensione e il tema dell’ottimismo tragico: “C’è una distanza che non bisogna attenuare tra l’ottimismo storico che segue lo schema lineare di una umanità che avanza automaticamente con il progresso della sua organizzazione in una durata monocorde e l’ottimismo tragico del cristianesimo, per il quale il senso del progresso non è mai interamente rappresentabile, non si definisce al di fuori del paradosso della Croce, e non esclude che al suo interno si scatenino fino all’ultimo giorno le catastrofi delle coscienze infernali...”⁷⁸.

In questa visione di mediazione dinamica e di ampio respiro possono così confluire recuperi di posizioni “escatologiche” del dibattito in corso, riprese dei temi del profetismo – pure presenti come fondamento specifico nella formazione mounieriana -, ruolo cardine della trascendenza e, come conseguenza, anche un distanziarsi di Mounier dal progressismo cattolico francese degli anni Trenta/Quaranta.

Né l’incertezza della storia è assunta solo come un dato: “Questa in-

77 Cfr. G. GRAMPA, *La presenza di Mounier nella teoria e nella prassi della coscienza cristiana*, o.c., p. 41.

78 E. MOUNIER, *Oeuvres*, III, p. 348; cit. in G. GRAMPA, *La presenza di Mounier nella teoria e nella prassi della coscienza cristiana*, o.c., p. 42.

certezza – afferma Mounier – è necessaria per salvaguardare nell'azione dell'umanità la parte di rischio, cioè del dono, cioè della fede. E se ognuno di noi è impegnato ad adoperarsi nel senso della giustizia, dovrà rispettare la trascendenza del piano di Dio⁷⁹.

“È a partire da questa collocazione storica e teoretica – può così concludere Giuseppe Grampa – che possiamo meglio cogliere quel lavoro di metamorfosi della realtà del proprio tempo al quale Mounier si è impegnato. Riprendere il problema lasciato aperto dalla crisi modernista e aggravato nei decenni successivi dalla crisi dell'Occidente, tentando una risposta a partire dal primato della Parola nella storia. Tra coloro che sostengono – quale rimedio all'agonia del Cristianesimo – la necessità di mettersi per i sentieri della terra e delle preoccupazioni quotidiane degli uomini e coloro che al contrario pensano solo in termini di valori spirituali, Mounier cancella la contrapposizione restituendo alla Parola nella concretezza della storia il suo ruolo centrale⁸⁰”.

5. Parole e suggestioni da crisi a crisi

Sottolineata di nuovo la dimensione storica, riemerge pure, centrale, nella rilettura dei testi di Mounier, la questione della crisi: di una crisi “lontana”, in primo luogo, e che di quel pensiero fu occasione (e forse co-autrice) e dei ricordi, poi, tra quella e la crisi, drammaticamente più vicina, che ci è contemporanea.

L'insieme dell'elaborazione di Mounier si pone infatti – s'è detto – in un punto nodale della storia; più precisamente sul discrimine che vide il divaricarsi (per forma dell'economia e sviluppo delle ideologie) di quelli che sarebbero poi divenuti i sistemi “antagonisti” del socialismo reale e del neo-capitalismo: si pone cioè in un punto in cui la dimensione sociale non si fa comunitaria, ma, nei due sistemi, muta rispettivamente in grigiore oppresso o in massa manipolata, e dove la persona scade nell'individualismo borghese o nella massificazione del capitalismo di Stato.

Contro le tendenze che sembrano rappresentare le radici comuni dei

79 E. MOUNIER, *Oeuvres*, III, p. 20; cit. in G. GRAMPA, *La presenza di Mounier nella teoria e nella prassi della coscienza cristiana*, o.c., p. 43.

80 G. GRAMPA, *La presenza di Mounier nella teoria e nella prassi della coscienza cristiana*, o.c., p. 44.

due sistemi, Mounier afferma la necessità di non abbandonarsi, di reagire contro un pessimismo “di origine stoica e giansenistica che tende a fare del lavoro una schiavitù inevitabile e senza gioia”; e rincarare immediatamente: “... ma è altrettanto necessario reagire contro questo ottimismo disumano dell’umanesimo Ford-Stalin”.

Certamente rispetto ai due sistemi si tratta – oggi soprattutto – di non confondere, e anzi di analizzare nel dettaglio; ma non sembra un caso che l’elaborazione di Mounier si faccia interessante e interrogabile, proprio oggi, anche su versanti di più marcata politicITÀ. Oggi infatti, in nome di teorie “sistemiche” di controllo della dinamica sociale, le organizzazioni sociali e statuali dell’Est e dell’Ovest sembrano tornare a riannodarsi: Mounier e il suo pensiero non dovrebbero perciò rischiare – a questo punto – di essere interpretati (ed appiattiti) sui termini di una terza via, magari battezzata, tra capitalismo e socialismi reali. Se quel rischio si è dato, storicamente, lungo gli anni Cinquanta, oggi il processo in atto di tendenziale omologazione rivela le dimensioni di potenziale “alterità” delle intuizioni mounieriane e delle sue “chiamate all’azione”; le configura come una parola che passa da crisi a crisi, senza essere “consolatoria” e senza essere, d’altro canto, soluzione preconfezionata solo “da praticare”.

Da Mounier, dall’insieme delle sue immagini-definizione date solo “per tensione”, viene piuttosto una proposta di radicalità inquietante che chiede di essere praticata nell’orizzonte e nel clima metropolitano: dove metropoli non è ambito territoriale ma un insieme di relazioni, di stili di vita, di labirinti e confusione per culture e comportamenti; dove metropoli è quanto si aggrega secondo modalità scomposte, nel momento della crisi liberal/borghese, dopo la dissoluzione di un progetto che – attraversato anche da autoritarismi – aveva comunque trovato assetti sociali e storici stabili e immagini “ordinate” (sovente esemplificato nella dimensione e nelle misure composte della città ante-metropolitana).

Dalla critica alla civiltà liberale e alla sua più avanzata teorizzazione economica “sociale” – il keynesismo – che non a caso sorge negli anni della medesima crisi vissuta da Mounier e poi dalla critica parallela allo sviluppo del raccordo economia-società declinato nei modi del “socialismo reale”, si delinea attraverso Mounier una suggestione definibile, con termini recenti, di *nuova cultura dello sviluppo* – capace

di criticare praticare la figura dello sviluppo come progresso lineare – e, d’altro canto, una riproposizione anomala del tema dei valori; di valori però “criticati” (e perciò da liberare) rispetto al loro confezionarsi secondo schemi e modalità ideologiche sclerotizzate e, ormai, dogmatiche, e tuttavia da frequentare, secondo modalità originali e, comunque senza ritorni all’indietro: i “ritorni” forzati, infatti, chiedono, in genere, violenza e, sovente, producono catastrofi. Risalta poi, sempre dal clima metropolitano, l’assonanza tra “bisogni” che pullulano smarriti nell’oggi, e le due grandi tensioni irrisolte del pensiero mounieriano.

Il concetto di persona riaffiora infatti, chiamato a muoversi, in epoca di impersonalismo, nel contesto stesso di un capitalismo che – come è stato scritto – “... ha cessato di essere rapporto per collocarsi come una (grande) soggettività tra altre soggettività”; perché oramai “anche il capitale è incapace di sintesi”, così che si assiste ad un trionfo del politico – e al rivalersi analitico di Nietzsche rispetto a Marx – perché “il potere ricomprende tutta l’economia politica...”⁸¹. Per converso il concetto di comunità, che, a sua volta, in quanto istanza sussulta nella metropoli – e oramai non più come residuo arcaico di società trascorse, perché risorge nei centri organizzati delle grandi corporazioni produttive –, deve imparare a muoversi tra i rischi della totalizzazione e quelli del ghetto: due rischi, per altro, che non stanno necessariamente – per dire secondo schematizzazioni correnti – l’uno “a sinistra” e l’altro “a destra”; se infatti nel contesto di crisi a transizioni (potenzialmente) multiple in cui si vive, la comunità è impensabile come mera totalizzazione, il ghetto pur potendo essere anche inizio di contestazione e alternativa tuttavia è, più spesso e nel medesimo tempo, spazio di consolazione e di suicidio sociale.

Qui si pone infine – anche movendo da Mounier dunque – il problema di come raccordare queste suggestioni (viventi e ‘pensate’) con la presenza del conflitto – in un momento, per di più, in cui si moltiplicano gli antagonismi sociali – e di come raccordarle per necessaria conseguenza, con il terreno del rapporto tra società civile e Stato e, infine, con la questione – se si vuole uno Stato che sia “espressione”, non dominio, del sociale – di una pratica democratica ampia e pro-

81 G. BIANCHI, P. TROTTA, *Emmanuel Mounier e la ricerca delle Acli: indicazioni per uno sviluppo della ricerca*, o.c., p. 124.

gressiva, in cui i termini di persona e comunità non si limitino ad essere – pur nella provvisorietà contraddittoria di ogni passo storico – solo tensioni irrisolte.

L'avventura umana di Mounier, insomma, riattualizzata nella congiuntura drammatica che ci è contemporanea, se non assicura – se non è cioè “rasserene” – sull'oggi, appare tuttavia determinata nel proporre un impegno instancabile: un impegno cristiano nell'intimo e laico nel suo modo reale d'essere; e comunque concreto, perché le tensioni irrisolte di quel pensiero non possono essere colte, oggi, soltanto teoricamente.

In questo senso non si tratta di canonizzare Mounier; né pare opportuno “rigorizzarne” (in genere a sproposito) il pensiero. Il problema – giova annotarlo di nuovo a conclusione – è di attuazione con un lavoro sereno ma anche severo e duraturo.

Don Lorenzo Milani: l'irriducibile laicità della profezia

Giovanni Bianchi

«File» del febbraio 2006
su originale del febbraio 1997 / inedito

1. Amare al singolare

Ricordando don Lorenzo Milani nel suo *Il cerchio si chiude*⁸², Ernesto Balducci ci fornisce un ritratto breve, ma estremamente significativo del priore di Barbiana: “Milani viveva in una sua puntigliosa solitudine, non amava frequentare gruppi e non amava essere frequentato. Il rapporto con don Milani doveva sempre mettere in conto l'imprevedibilità del suo carattere”. Chiunque ha conosciuto don Lorenzo ha sottolineato la singolarità della sua figura, il suo carattere spigoloso, taciturno e cordiale. Scontroso. “Una volta al Cenacolo – continua Balducci – ci fu un confronto estemporaneo ma molto lungo con un gruppo di noi ... per sostenere la tesi che la carità fatta a tutti non ha significato, occorre non occuparsi che di quei pochi che abbiamo nel nostro spazio vitale, come lui faceva con i suoi ragazzi. Per lui il mondo finiva a trecento metri”⁸³ Ma sentiamo direttamente don Milani. “Se credessi davvero al *comandamento che continuamente mi rinfacciano, e cioè che bisogna amare tutti, mi ridurrei in pochi giorni un prete da salotto, cioè da cenacolo mistico-intellelluale-ascetico, e smetterei di essere quello che sono, e cioè un parroco di montagna che non vede al di là dei suoi parrocchiani ... Se offrissi un amore disinteressato e universale, di quelli di cui si sente parlare sui libri di ascetica, ... smetterei di essere parte vivente di un popolo di montanari... Il sacerdote è padre universale? Se fosse così mi spreterei subito... Vi ho convinto e commosso solo perché vi siete accorti che amavo alcune centinaia di creature mac'he le amavo con amore singolare e non universale... Non si può amare tutti gli uomini. Di fatto si può amare un numero di persone limitato... E siccome l'esperienza ci dice che all'uomo è possibile questo, mi pare evidente che Dio non ci chiede di più”.*

Vale solo per il prete questa sorta di amore singolare? No, per ogni cristiano, afferma don Milani. A Nadia Neri, studentessa di Napoli, così scriveva nel gennaio 1966: “È inutile che tu ti bachi il cervello alla ricerca di Dio o non Dio. Quando avrai persa la testa, come l'ho persa io, dietro poche decine di creature, troverai Dio come un premio ... Ti ritroverai credente senza nemmeno accorgertene. Ti toccherà trovarlo

82 E. Balducci, *Il cerchio si chiude*, Marietti, Genova 1997, p. 63

83 E. Balducci, *Il cerchio si chiude*, Marietti, Genova 1997, p. 63

oper forza perché non si può far scuola senza una fede sicura. Ai partiti di sinistra dagli soltanto il voto, ai poveri scuola subito, prima d'esser pronta, prima d'esser matura, prima d'essere laureata, prima d'essere fidanzata o sposata, prima d'essere credente”.

Non esiste un amore universale, si ama sempre *qualcuno*. Sono questi i paradossi di don Milani che esprimono la radicalità di una esperienza tesa, ostinata, combattuta fino all'ultimo, con un rigore disperato⁸⁴. Scelto un oggetto di amore, i suoi ragazzi, il resto non conta più nulla.

I trecento metri di don Lorenzo Milani sono situati proprio in basso, non città e neppure campagna, ma collina spopolata, non borghesia o classe operaia, ma contadini marginali, davvero gli ultimi, secondo la bella biografia di Neera Fallaci⁸⁵. Eppure da quei trecento metri si poteva giudicare il mondo. In don Lorenzo la comprensione si colloca all'interno di un giudizio: in ciò il carattere profetico della sua figura. Un giudizio è un atto d'amore: la scelta degli ultimi e *con i loro occhi* giudicare il mondo, tutto il mondo. L'accumulo di odio, di sopraffazione, di sofferenza danno questo privilegio: essere giudici.

*Quando parlo devo gridare
devo proclamare: violenza! Oppressione!
Così la parola del Signore è diventata per me
motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno. (Ger. 20,8)*

È un aspetto essenziale dell'esperienza di don Milani: “Beati i poveri, di essi è il Regno dei cieli”. È a partire dal Regno che gli ultimi giudicano la terra. “Non sono venuto per unire, ma per dividere”. Quanti migliaia di chilometri sono allora in grado di varcare quei trecento metri...

84 Così scriveva, ormai malato, a Giuseppina Melli, nel marzo 1966: Ora io domando al tuo cuore di mamma se tu sopporteresti che un tuo figliolo malato dopo aver fatto mezza giornata di scuola dal (letto) debba ogni pomeriggio succiarsi la conversazione di gente che, essendo venuta da lontano, si sente in diritto di stare delle ore a farlo conversare di una conversazione che gli è faticosissima. L'unica che non gli è faticosa è quella con gli umili (razza che non alligna a Firenze tra gli intellettuali.

85 N. Fallaci, *Dalla parte degli ultimi*, MilanoLibri Edizioni, Milano 1974

2. La scuola

Osserva ancora Balducci: “Quello che non approvavo ... era questa assolutizzazione del momento scuola e più in generale del momento concettuale e verbale della cultura, con assoluta disattenzione nei confronti di quel momento di esperienza cristiana che poteva essere la liturgia”⁸⁶. La *pazienza* degli ultimi vive nella liturgia della preghiera; la loro voce è, invece, quella della scuola. Solo scuola, tutto scuola. “*I poveri non hanno bisogno dei signori. I signori ai poveri possono dare una cosa sola: la lingua, cioè il mezzo d’espressione. Lo sanno da sé i poveri cosa dovranno scrivere quando sapranno scrivere*” (Lettera a Nadia Neri).

Ma cos’era la scuola per don Lorenzo Milani? La scuola è il modo in cui gli ultimi apprendono le parole del giudizio sul mondo a partire dalla propria oppressione e dalla propria sofferenza. Così dice, in una bellissima canzone ebraica, il rabbi ai suoi piccoli allievi:

*Ascoltate, miei piccoli,
ricordate quello che vi insegno
ripetete ancora una volta
l’alfabeto.*

*Ragazzi, quando sarete grandi,
capirete da soli
quante lacrime contengono le lettere dell’alfabeto
e quanto pianto.*

*E se mai doveste conoscere il tormento dell’esilio,
sappiate che dall’alfabeto potrete trarre la vostra forza.*⁸⁷

Nella tradizione ebraica l’insegnamento dell’alfabeto coincide con l’insegnamento della Scrittura ed ogni lettera sa allora di sudore e di sangue. La *Torah* è insegnamento di speranza e di esilio; nella *Torah* c’è l’apprendimento di questa capacità di resistere. C’è in questo insegnamento la stessa coincidenza che si trova in don Milani tra parola e scuola. Il compromesso cristiano con il mondo impedisce agli ultimi di udire quelle parole, le *loro* parole. L’azione “scolastica” di

86

E. Balducci, *Il cerchio si chiude*, cit., p. 64

87

L. Alkadai, *Canti della diaspora*, Giuntina, Firenze

don Lorenzo Milani è stata interiormente un'azione sacerdotale. In *Esperienze pastorali* si trova quella stranissima lettera di “un sacerdote bianco della fine del secondo millennio” in cui si legge: “È Stato l'amore dell'ordine che ci ha accecato. Sulla soglia del disordine estremo mandiamo a voi quest'ultima nostra debole scusa supplicandovi di credere alla nostra inverosimile buonafede. Non abbiamo odiato i poveri come la storia dirà di noi. Abbiamo solo dormito. È nel dormiveglia che abbiamo fornicato col liberalismo di De Gasperi e i congressi eucaristici di Franco. Quando ci siamo svegliati era già troppo tardi. I poveri erano già partiti senza di noi. Insegnando ai piccoli catecumeni bianchi la storia del lontano 2000 non parlate loro dunque del nostro martirio. Dite loro soltanto che siamo morti e che ne ringrazino Dio”⁸⁸. Perchè certamente verrà un giorno, lo dirà a Pipetta “in cui finalmente potrò riaprire la bocca all'unico grido di vittoria degno di un sacerdote di Cristo: Pipetta, hai torto. Beati i poveri perché il regno di Dio è loro!”.

La sua scuola è scuola di classe, è la scuola degli ultimi e per gli ultimi. L'amore “singolare” per gli ultimi dà alla scuola di don Lorenzo Milani il sigillo della profezia. Una profezia laica, come la fede stessa.

3. La Chiesa

Ma ritorniamo ancora a Balducci e alla sua radicale incomprendione di don Lorenzo Milani: “Allo stesso modo Milani accettava la Chiesa così com'è nelle sue strutture, anche nella sua liturgia, per poi avere più libero campo nello spazio che per lui era veramente punto archimedeo per cambiare l'universo, la scuola. L'accettava (la Chiesa) salvo chiederle un maggiore rigore morale ed evangelico”⁸⁹. Ma cosa vuol dire un “maggiore rigore morale ed evangelico”? Balducci sembra non capire. Non poter capire. C'è una sola parola, ed è quella che deve pronunciare il sacerdote di Cristo. È una parola dura, scoscesa. Essa si colloca nel dolore di una attesa. Attendere è giudicare: segnare lo scarto incessante tra storia del mondo e Parola di Dio. Gli ultimi sono un *segno apocalittico*, sono fuori dalla storia, per questo le sono contro, e possono gridare la violenza del loro tem-

88 L. Milani, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina Firenze 1958, p. 437

89 E. Balducci, *Il cerchio si chiude*, cit., p. 64

po. Tale grido, dopo quello del Nazzareno, è solo quello del giudizio. Per questo l'interesse di don Milani per la Chiesa non è quello della sua "apertura" al mondo, della "comprensione" di ciò che di buono si muove. Il suo interesse è per quella parola che il mondo divide. La Chiesa deve portare agli ultimi la loro Parola. Questa Chiesa, non altra. In don Milani la Chiesa è una figura *intransigente*. Ma questa *intransigenza* non è arroccamento in uno spazio, difesa di una cittadella, è giudizio *pubblico* sul mondo. In ciò l'enorme, conturbante laicità di don Milani, che coincide con la sua stessa libertà di cristiano. Trecento metri, non tanti, ma da quei trecento metri spaziare in imprevedibili orizzonti sulla carta geografica del mondo. Quelle carte geografiche di cui era munita la scuola di Barbiana.

Così troviamo scritto nella *Lettera a don Piero* circa le alternative che si pongono ai cristiani: "a) *tornare al non expedit ritirando, tutti, preti e laici, dal mondo col quale si è compromesso il nome cattolico, l'immagine della Chiesa, i sacerdoti; b) realizzare fino in fondo una politica coerente coi principi della morale e delle encicliche; c) ristabilire tra preti e laici una precisa distinzioni di incombenze, riservando al prete una funzione profetica e di denuncia*". Una proposta o una provocazione? Un problema. La Chiesa o è profetica o non è. Qui profezia ha il suo antico rigore biblico: in nome di una Parola ricevuta giudicare il mondo. Nessuna revisione ecclesiologica, nessuna svolta antropologica: nella passione di Dio vive la passione dell'uomo. È il caso di Mauro, di tanti ragazzi di San Donato e poi di Barbiana, l'ultimo esilio cui lo costrinse la chiesa fiorentina. L'ingiustizia in cui è compromessa la Chiesa è ciò che allontana i *suoi* poveri dalla loro Parola. Dal loro Dio. Don Milani lo ricorderà tante volte: a lui la denuncia sociale intanto interessa in quanto per essa è possibile il ritorno degli ultimi a Dio. Il muro di vergogna che separa i poveri dalla loro Chiesa va rotto. La sua è soltanto, *semplicemente* una *esperienza pastorale*. Ed è strano che ciò sia sfuggito a molti, troppe volte. Un discorso di nuova ecclesiologia, di rinnovamento culturale del cristianesimo, era estraneo a don Milani. Ne avrebbe visto un vezzo culturale, da "cittadini".

4. Un resto

Era che don Milani risaliva consapevolmente e caparbiamente alle fonti della profezia, alle sue reali parole, al suo settarismo paradoss-

sale e finiva così per congiungere in una voce ciò che da sempre era dato separato: profezia e sacerdozio. Il sacerdote è profeta e lo è nella radicale laicità della sua

parola, nella totale laicità della fede. Giudicare il mondo a partire dalla Croce. *Sine glossa*. Lui prete obbedientissimo, ha finito per essere un uomo *pubblico*. Lui così fermo nei suoi trecento metri.

La Chiesa italiana gli deve enormemente. Sacerdote e profeta in una società secolare, non istituì gruppuscol, nuove congregazioni o comunità educanti. *Fece scuola*. E fu un segno per tutti. Le sue ultime parole ai ragazzi sono: *‘Ho voluto più bene*

a voi che a Dio. ma ho speranza che lui non stia attento a simili sottigliezze e abbia scritto tutto a suo conto’. Il cerchio non si chiude. Ed è proprio della parola profetica quello di non chiuderlo mai. C’è una incessante *inattualità* di don Lorenzo Milani. La parola profetica non si distende sulla storia, non la comprende, non se ne lascia capire. Essa giudica nel suo paradosso ostinato e inesorabile, fino a quando il Regno non dirà la parola fine e ci sarà l’inizio di quel mondo in cui i poveri regneranno sulla terra. Don Lorenzo ci invitava a leggere il “Libro dei Re”: *“Che fai qui tu Elia? Ed egli rispose: “io sono stato mosso da una grande gelosia per l’Eterno perché i figlioli di Israele hanno abbandonato il tuo patto, hanno demolito gli altari e hanno ucciso con la spada i tuoi profeti. Sono rimasto io solo e cercano di togliermi la vita”. E L’Eterno rispose: “Và, rifà la strada fino a Damasco. Io lascerò in Israele un resto di settemila uomini, tutti quelli il cui ginocchio non si è piegato dinanzi a Baal, e la cui bocca non l’ha baciato”*.

