

È una sensazione condivisa, di questi tempi, nelle nostre comunità cristiane: un senso di oppressione, quasi mancasse il respiro. Come per una Chiesa piuttosto in affanno, fino ad avere il "fiato corto". Eppure il vento soffia ancora.

S. Xeres - G. Campanini - *Manca il respiro*

Saverio Xeres
Giorgio Campanini

Manca il respiro

Un prete e un laico
riflettono sulla Chiesa italiana

ISBN 978-88-514-0857-2



9 788851 408572

www.ancoralibri.it



ANCORA



È una sensazione condivisa, di questi tempi, nelle nostre comunità cristiane: un senso di oppressione, quasi mancasse il respiro. Come per una Chiesa piuttosto in affanno, fino ad avere il "fiato corto".

Si attribuisce spesso l'inizio di tutti i mali presenti alla svolta segnata dal concilio Vaticano II, ma è una tesi non giustificata. Se ci fu un momento in cui il respiro della Chiesa si fece ampio, fu proprio quello: ricuperando le dimenticate profondità della Scrittura e della Tradizione, riattivando i legami con le altre Chiese cristiane, aprendo le finestre verso un mondo in fermento. Si era tornati, insomma, a respirare a pieni polmoni, utilizzando le molteplici risorse che lo Spirito mette a disposizione del Corpo di Cristo. Poi, per una serie di motivi che qui, almeno in parte, si cerca di individuare e documentare, si ebbe forse timore di osare troppo, impauriti, come l'apostolo Pietro, per un vento che soffiava forte. E ci si è rassegnati ad un piccolo cabotaggio, in un rassicurante andirivieni tra una sponda e l'altra. Eppure il vento soffia ancora.

collana

SAGGI

NELLA STESSA COLLANA

Sabino Acquaviva
Dio dopo Dio
Diario 1967-2005

Giovanni Cucci - Hans Zollner
Chiesa e pedofilia. Una ferita aperta
Un approccio psicologico-pastorale

Enrico Sironi
Tornare al Centro
Ecumenismo nella preghiera

Saverio Xeres - Giorgio Campanini

Manca il respiro

*Un prete e un laico riflettono
sulla Chiesa italiana*

Il catalogo Ancora aggiornato si trova su www.ancoralibri.it

ANCORA

Introduzione

Non vi è persona, di età matura ed oltre, che non possa constatare una profonda distanza fra la stagione culturale e sociale di quaranta-cinquant'anni fa e quella attuale. In estrema sintesi, la si può individuare come il passaggio da una situazione fervente di proposte, attese, speranze, ad un clima ben più freddo e distaccato, come per un calo progressivo di tensione, quasi per l'appiattirsi di ogni aspirazione in un rassegnato quotidiano.

A questa tendenza di fondo non sembra sottratta la Chiesa; anzi, essa appare come uno degli ambiti vitali nei quali il contrasto fra le grandi prospettive intraviste alla metà del secolo scorso e l'attuale, vasta sensazione di distacco e di indifferenza risulta più palese. E ciò, in particolare, per la componente laicale della Chiesa: ovvero per quel grande serbatoio di energie spirituali che, dopo essere stato pienamente ricuperato nella sua originaria dignità e responsabilità, risulta oggi assai meno riconosciuto e valorizzato, se non addirittura esplicitamente accantonato.

È questo, peraltro, solo un aspetto di una ben più vasta "amnesia": essa sembra riguardare, infatti, buona parte delle grandi aperture operate dalla Chiesa cattolica nel concilio Vaticano II. Si pensi, per fare altri esempi, all'affievolirsi del grande slancio ecumenico; al crescente sottile dubbio insorto (o volutamente insinuato) sull'opportunità di continuare a dialogare con gli uomini del nostro tempo; al clamoroso ripiegamento sul fronte del rinnovamento liturgico; al frettoloso rientro dai nuovi sentieri aperti nella riflessione teologica grazie alla ritrovata centralità del-

© 2011 **ANCORA** S.r.l.

ANCORA EDITRICE
Via G.B. Niccolini, 8 - 20154 Milano
Tel. 02.345608.1 - Fax 02.345608.66
E-mail: editrice@ancoralibri.it
www.ancoralibri.it

N.A. 5055

ANCORA ARTI GRAFICHE
Via B. Crespi, 30 - 20159 Milano
Tel. 02.6085221 - Fax 02.6080017
E-mail: arti.grafiche@ancoralibri.it

ISBN 978-88-514-0857-2

la Bibbia, per rifugiarsi nell'apparente chiarezza di qualche sintesi catechistica di corto respiro.

Non si ripeterà mai abbastanza – ed è questa, forse, l'amnesia più profonda in questi ultimi anni – che tali aperture furono operate da un *concilio ecumenico*, ovvero da quella che è l'espressione più autorevole e completa del magistero ecclesiastico. E, ancora: che tali svolte non si produssero improvvisamente e avventatamente, come novità esigite da un puro adeguamento ai tempi moderni, bensì in una dichiarata linea di ricupero di alcune prospettive tradizionali, anzi originarie, del cristianesimo, ritrovate a seguito di una intensa maturazione avviata ancor prima dell'inizio del secolo scorso.

Gli autori di questo piccolo libro sono fermamente convinti che quella che la Chiesa cattolica sta vivendo, anche in Italia, è – nonostante tutto – *una grande e bella stagione*. Proprio perché entrambi storici della Chiesa (uno sul versante, per così dire, "interno", l'altro soprattutto in ordine al rapporto fra Chiesa e società civile), sanno che questo è un "tempo felice" che forse non ha paragoni se non con quello dei primi secoli cristiani.

Sono ormai alle nostre spalle – per limitarci solo ad alcune "piaghe" della Chiesa del passato – le pesanti interferenze degli imperatori sui concili ecumenici, le durissime (e talvolta anche sanguinose) lotte fra le varie comunità cristiane, le ambigue commistioni fra colonizzazione ed evangelizzazione, gli intollerabili metodi dell'Inquisizione ecclesiastica, e così via. Tutte colpe che si è arrivati anche a riconoscere schiettamente, fino a chiederne pubblicamente perdono. È bene, semmai, ricordare che, se la comunità cristiana ha saputo, nonostante i propri limiti, rinnovarsi continuamente – nel senso preciso di ritornare continuamente allo spirito del Vangelo –, è stato grazie anche a molti cristiani che, nei diversi tempi, hanno preso sul serio l'idea della necessaria riforma della Chiesa (*Ecclesia semper reformanda*). Pur essendo stati, spesso, ridotti al silenzio, gli autori di tali richiami si sono

fatti testimoni di come sia lecito, anzi doveroso, parlare, anche a rischio di creare qualche inquietudine o di prestarsi a letture strumentali da parte di persone o ambienti poco ben disposti nei confronti della comunità ecclesiale.

Ciò che ha ispirato anche queste nostre pagine è nient'altro che un sincero affetto per *questa* Chiesa. Non perché ci si illuda – ignorando la lezione del passato e sognando un'impossibile Chiesa fatta soltanto di "perfetti" – che un piccolo libro come questo possa cambiare il corso della storia, ma perché risulta doveroso, in quanto uomini e cristiani, non rassegnarsi. Non si deve dare per scontato che certi mali siano inestirpabili, o molti difetti ineliminabili, o alcuni limiti invalicabili.

Si ha proprio la sensazione, spesso, che manchi il respiro, in questa Chiesa. In primo luogo per il fatto che risulta ancora ampiamente inattivo quel "polmone" laicale di cui pure essa è dotata, accanto a quello magisteriale: è questa la principale conclusione a cui perviene la prima parte del libro; e qui si innestano gli approfondimenti sul tema che formano la seconda parte. È chiaro, peraltro, che un'insufficienza respiratoria, per quel Corpo di Cristo che è la Chiesa, è sempre causata da una forma di resistenza a quello Spirito di vita che soffia «dove vuole» (cf Gv 3, 8).

A ben guardare, questo nostro scritto non contiene granché di nuovo rispetto a ciò che da tempo si auspica da parte di componenti qualificate della comunità cristiana o si sussurra (più spesso, si mormora) in alcune stanze, più o meno segrete, degli ambienti ecclesiastici, o si denuncia – con accenti talora malevoli e pregiudiziali – all'esterno della Chiesa.

Abbiamo scelto insieme di dare apertamente voce ad alcune di queste lamentele e, soprattutto, di offrire argomenti e spunti di approfondimento, convinti di compiere semplicemente un esercizio di quella tipica "*parresia*" cristiana che – come ha scritto un

grande testimone del Novecento – «è la libertà dei figli di Dio nel regime nuovo dello Spirito di Dio»¹.

SAVERIO XERES – GIORGIO CAMPANINI

Il presente lavoro è frutto della collaborazione dei due autori. Ciascuno di essi assume tuttavia interamente la responsabilità della propria parte.

Parte I

La Chiesa italiana nel passaggio culturale degli ultimi decenni

(Saverio Xeres)

¹ G. DOSSETTI, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Paoline, Milano 2005, p. 445.

Premesse

Non ho certo la pretesa di tracciare una sintesi storica sul postconcilio, con la complessità delle sue vicende. Limitandomi, invece, ad un ambito di indagine molto specifico, intendo riflettere su alcuni aspetti della “strategia”, meglio ancora, dello “stile” assunto dalla pastorale nazionale e – di riflesso – anche locale nel postconcilio.

La riflessione si prospetta critica. Questo taglio, oltre che essere esigito dai dati di fatto che verrò esponendo, è anche volutamente preferito in alternativa a quel clima di consenso e a quel diffuso atteggiamento autocelebrativo e perfino adulatorio che si coglie spesso nella Chiesa italiana. Peraltro, alcune voci critiche hanno già iniziato ad emergere; in particolare, la mia riflessione si inserisce idealmente in una serie di ricostruzioni del postconcilio italiano proposte alla vigilia e in prospettiva del convegno di Verona del 2006: quella di Giorgio Campanini su «Orientamenti pastorali»¹, quella di Guido Formigoni, su «Appunti di cultura e politica»² e, soprattutto, quella di uno dei protagonisti del postconcilio italiano: Bartolomeo Sorge³.

¹ G. CAMPANINI, *Chiesa e società italiana negli ultimi trent'anni. Da Roma a Verona*, in «Orientamenti pastorali», 54/6 (2006), pp. 9-25.

² G. FORMIGONI, *Una nuova strategia pastorale per la Chiesa italiana*, in «Appunti di cultura e politica», 27/5 (2004), pp. 10-15.

³ B. SORGE, *Tra profezia e normalizzazione. La chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, in «Aggiornamenti sociali», 57 (2006), pp. 115-126. Dello stesso autore si veda inoltre *La traversata. La Chiesa dal concilio Vaticano II a oggi*, Mondadori, Milano 2010; in particolare, per uno specifico riferimento ai convegni ecclesiali, il cap. III: *La traversata della Chiesa italiana*, pp. 28 ss. Piace, inoltre,

La mia ipotesi di lavoro è che – a fronte di una dichiarata e, in parte, realizzata attenzione positiva della Chiesa all’assetto “moderno” (ad esempio per quanto riguarda laicità, pluralismo, democrazia), nel concilio e anche nel primo postconcilio italiano – non vi sia stato un successivo coerente evolversi di tale atteggiamento, anzi esso sia stato sospeso o interrotto: forse meglio, non trasferito dalla comprensione teorica allo stile e alla prassi ecclesiali. E ciò proprio nel momento in cui la situazione sociale e culturale, in Italia, evolveva verso mentalità e atteggiamenti nuovi che possiamo – certo un poco semplificando – raccogliere sotto la categoria di “postmoderno”. Di conseguenza, la mancata “presa d’atto” concreta del mutamento culturale avrebbe favorito uno stile di Chiesa spesso, inconsapevolmente, improntato a quello stesso nuovo e diffuso modo di pensare e di agire. In altri termini, anziché il dichiarato e auspicato dialogo con la “cultura” del proprio tempo, nel postconcilio italiano si sarebbe verificata una tendenziale “omologazione” alla mentalità dominante.

Una situazione simile si era già verificata, per molti aspetti, nel rapporto tra la Chiesa e una modernità per lungo tempo non riconosciuta nella sua consistenza e nel suo valore positivo. Molti elementi anche importanti dello stile e della stessa immagine della Chiesa cattolica si erano venuti così omologando proprio a quella stessa modernità alla quale ci si contrapponeva (ad es.: lo “Stato” come modello per la Chiesa, una forte tendenza all’individualismo nella spiritualità, la riduzione dei contenuti di fede a prospettive razionali, da parte della teologia apologetica).

Oltre a tenere conto di alcuni principali studi disponibili sul postconcilio italiano, la ricerca è proceduta mediante lo spoglio,

ricordare – soprattutto per la sua grande libertà e schiettezza – la recentissima, acuta diagnosi dell’arcivescovo Giuseppe Casale, pastore emerito della Chiesa di Foggia-Bovino: *Per riformare la Chiesa. Appunti per una stagione conciliare*, La Meridiana, Molfetta 2010.

in parallelo, della abbondante documentazione edita dalla Conferenza episcopale italiana (raccolta nei sette volumi del rispettivo *Enchiridion*⁴) e di due periodici: «Orientamenti pastorali» e «Il Regno». Ho inteso svolgere, come detto, non una ricerca sistematica e completa, quanto piuttosto un saggio mirato a rilevare tratti di una mentalità presente nella prassi ecclesiastica postconciliare e nella sua teorizzazione. D’altro canto, le pubblicazioni in merito sono talmente abbondanti (e spesso ripetitive) che risulta arduo riuscire a tenerne conto in maniera adeguata.

Dal punto di vista cronologico, negli oltre quarant’anni passati dalla conclusione del concilio ad oggi, possiamo individuare tre grandi periodi.

a) Un “primo postconcilio”: dalla metà degli anni ’60 alla metà degli anni ’70. Si va dalla iniziale recezione del concilio (avvio della Conferenza episcopale italiana, riforma liturgica, rinnovamento della catechesi, introduzione degli organismi di partecipazione), alle due prime grandi iniziative nazionali: il piano pastorale *Evangelizzazione e sacramenti* (1973) e il convegno nazionale *Evangelizzazione e promozione umana* (1976).

b) Un “secondo postconcilio”: dalla metà degli anni ’70 alla metà degli ’90. Sono gli anni della “trionfante” pianificazione pastorale; si concludono con l’implosione della Democrazia cristiana (1994).

c) Un “terzo postconcilio” (dalla metà degli anni ’90 ad oggi). Si verifica un diffuso “disincanto”⁵ e si formulano i primi ripensamenti critici.

Per questo contributo, ho ristretto il campo di analisi ai poco più di trent’anni che corrono dall’avvio della “pianificazione” pastorale nazionale, nel 1973, sistematicamente riproposta per i

⁴ *Enchiridion della Conferenza episcopale italiana*, voll. I-VII, Dehoniane, Bologna 1985-2006 (d’ora in poi citato come *Enchiridion CEI*).

⁵ G. CAMPANINI, *Speranza e disincanto nel cammino dei laici nella Chiesa*, in «Orientamenti pastorali», 48/4 (2000), pp. 7-21.

successivi decenni, fino alla celebrazione, nel 2006, del quarto dei convegni ecclesiali collocati al centro di ognuno di questi decenni. In sostanza, prendo in esame il secondo (che è anche il più lungo) e, in parte, il terzo dei tre periodi sopra indicati.

I

Postconcilio postmoderno

In questo primo capitolo cerchiamo di precisare il quadro concettuale e la stessa ipotesi di lavoro nella quale ci muoviamo. Definiamo, in altri termini, la chiave di lettura con la quale verificheremo, in seguito, le vicende del postconcilio italiano.

Concilio moderno?

Vorrei innanzitutto sgombrare il campo da un equivoco che potrebbe insorgere a partire dal titolo stesso di questo primo capitolo: definendo “postmoderno” il postconcilio, intendo forse attribuire la qualifica di “moderno” al concilio, nel senso di una sua omologazione alla mentalità moderna? Si deve dunque convenire con Lefebvre che accusava il Vaticano II di avere celebrato il «matrimonio della Chiesa con le idee liberali»¹? O seguire Baget Bozzo nel ritenere che la visione conciliare fosse preoccupata soprattutto di «rendere il cristianesimo componibile con la modernità»²? Non essendo questo l'oggetto specifico della mia riflessione, mi limito a poche considerazioni di massima.

Nel concilio Vaticano II – soprattutto con la *Gaudium et spes* ma anche con la *Dignitatis humanae* – la Chiesa cattolica, dopo un lento e faticoso itinerario che ha occupato tutta la prima metà del

¹ Marcel Lefebvre al card. Ottaviani (1966), in L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, a cura di D. MENOZZI, Marietti, Genova 1991, p. 149.

² G. BAGET BOZZO, *L'anticristo*, Mondadori, Milano 2001, p. 13.

Novecento, ha effettivamente espresso una considerazione nuova della modernità, in buona parte opposta a quella sostenuta nei due secoli precedenti: da contrapposizione a dialogo, dalla condanna della modernità come processo di "apostasia" nei confronti della "cristianità" al riconoscimento della sua legittima "alterità" rispetto alla prevalente guida ecclesiastica della società occidentale. Sulla base di tale riconosciuta "alterità", il rapporto della Chiesa con il mondo venne impostato, dal concilio, nella logica del "dialogo", ossia di un rapporto "bidirezionale": la Chiesa dà *al* mondo e riceve *dal* mondo (cf *Gaudium et spes*, 40-44). Tale mondo non si riduce, ovviamente, al solo mondo *moderno*; piuttosto, la situazione moderna ha posto in evidenza una caratteristica tipica del mondo *in quanto tale*, ossia quella storicità per cui il mondo è sempre mondo «di questo tempo» (*huius temporis*, come indicato nel titolo stesso della costituzione conciliare). È sempre e solo in un mondo "di questo tempo", dunque (ossia in uno specifico momento storico), che la Chiesa vive e compie la sua missione.

Non si può, con ciò, parlare di acritico adeguamento alla modernità, da parte del concilio. Esso infatti, sia nella sua lunga e intensa "preparazione" remota (quella che ha interessato, sostanzialmente, tutta la prima parte del Novecento), sia nella sua costante e concreta ispirazione di fondo, ha attinto alle fonti *proprie* al cristianesimo: la Scrittura e la Tradizione. La stessa riscoperta del mondo come luogo dotato di senso autonomo procedette dalla ritrovata visione storico-salvifica attestata nella Bibbia: proprio perché Dio si rivela e si comunica nella storia, la storia acquisisce un senso ma, a sua volta, essa diviene (pur con tutte le ambiguità) espressiva del disegno di Dio che *in essa* si compie (cf *Gaudium et spes*, 26). Analogamente, la ritrovata sintonia con alcune principali tematiche moderne (si pensi soltanto alla libertà di coscienza, alla laicità, alla storicità) non scaturì da un superficiale desiderio di adeguamento ad un mondo rispetto al quale la Chiesa si era trovata ad essere sempre più estranea, bensì dalla riscoperta di contenuti e dimensioni *originarie* del cristianesimo. Esse erano state

parzialmente e momentaneamente oscurate, sia per l'assunzione di ruoli politici, da parte della Chiesa, nei secoli del Medioevo, sia per la successiva contrapposizione della compagine ecclesiale alla società moderna, soprattutto a motivo della divisione creatasi con le Riforme protestanti e della "concorrenza" tra una Chiesa che continuava a pensarsi in termini di cristianità universale e gli Stati nazionali. Tale contrapposizione, peraltro – come già detto – non aveva impedito, anzi aveva indotto una certa omologazione della Chiesa ad alcuni tipici caratteri moderni, quali una tendenza razionalizzante nella dottrina e una prevalente dimensione giuridica nella istituzione ecclesiastica. Corrispettivamente, l'avvio del dialogo con la modernità, attraverso l'onesto riconoscimento della legittima alterità del mondo, aveva consentito alla Chiesa di ritrovare la propria originalità, passando da un ruolo storico-culturale (la guida del mondo) alla missione evangelica (l'annuncio di un disegno di salvezza già in atto nel mondo).

Certo, rimane l'impressione che un particolare linguaggio (quello appunto del "dialogo" con il mondo) dopo il concilio risulti progressivamente superato e talvolta piuttosto retorico. Anche il concilio ha finito col rientrare nel diffuso sospetto – tipico del postmoderno – contro le visioni generalizzanti, o risulta comunque problematico nel suo riconoscere valore ad un progresso di cui è stato già possibile ampiamente constatare i guasti, sia nei rapporti economici mondiali, sia per l'ambiente naturale, sia per la qualità della vita. La questione non sta, in ogni caso, nel porsi del Vaticano II all'"altezza" del moderno in quanto, a partire da questa contingenza storica, il concilio, come detto, ha riscoperto una prospettiva più profonda, originaria. Il problema deriva probabilmente (secondo l'ipotesi che intendiamo appunto verificare) dal non aver messo in atto tale metodo di confronto schietto con il mondo (considerato secondo la sua caratteristica contingenza), nella situazione successiva, quella appunto genericamente definita come "postmoderna".

Dal moderno al postmoderno

Postmoderno filosofico e postmoderno sociologico

È noto come la categoria di “postmoderno” sia stata introdotta e diffusa in ambito filosofico, ad indicare la fine o, meglio, il lento tramonto delle grandi prospettive ideali caratteristiche della modernità le quali, a loro volta, avevano rimpiazzato il riferimento trascendente caratteristico della cristianità medioevale con visioni universali di carattere immanente e razionale. L'uscita dalla modernità è un processo in corso dalla prima metà del Novecento, anche se viene tematizzato in questa forma solo in anni relativamente recenti³.

In estrema sintesi, possiamo dire che i grandi ideali moderni – ad esempio il progresso – si sono rivelati nella loro *inconsistenza* (perché non fondati), *regionalità* (perché condizionati da interessi particolari), *dannosità* (perché assolutizzati impropriamente e dunque imposti con la violenza, come nelle ideologie totalitarie). La scoperta dell'inganno implicito nella stessa costruzione artificiale di questi valori astratti ha dato luogo, quindi, alla caduta di quella fiducia nella ragione che si esprimeva soprattutto nella presunzione di modelli scientifici come universalmente validi, mentre la fiducia nel progresso si rovesciava in paura del futuro.

Possiamo dire che tale passaggio culturale di più ampio respiro ha avuto riflessi anche nella mentalità e nei comportamenti comuni, a partire appunto dagli anni '70, qualificandosi, in un primo senso, generico e negativo, come «declino dei valori costitutivi dell'età moderna»⁴ (anche perché l'idea di uno sviluppo positivo sarebbe ancora “moderna”). La fine delle “grandi narrazioni” razionali lascia lo spazio per orizzonti limitati e particolari di senso

³ Il riferimento d'obbligo è al testo di J.F. LYOTARD, *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981.

⁴ I. VACCARINI, *La condizione “postmoderna”: una sfida per la cultura cristiana*, in «Aggiornamenti sociali», 41 (1990), p. 119.

oppure per prospettive di “non-senso”. In altri termini, l'uomo contemporaneo, *ferito* da tale inganno (e dalle sue spaventose conseguenze), finisce col sospettare di *ogni* senso globale e definitivo, e pertanto non vuole e non pretende altro che quello che può *immediatamente e momentaneamente* raggiungere, optando dunque per “sensi” limitati e provvisori.

Da ciò derivano alcuni caratteri tipici della mentalità contemporanea. La perdita di un senso globale innesca una “riduzione delle pretese”, privilegiando sensi “parziali”, limitati: l'enfasi del “piccolo” (evidenziata per contrasto dall'uso ripetuto di superlativi), il ricupero del “locale” (contro la razionalità uniformante), il prevalere dell'irrazionale e l'emotività dominante. Dal momento che tale senso globale era inteso, coerentemente, anche come unitario, la sua perdita (o il suo rifiuto) origina il moltiplicarsi di significati individuali o per gruppi limitati (come a dare ognuno *un* senso alla propria esistenza). Vi è poi la perdita della visione unitaria del tempo: si privilegia, di conseguenza, il quotidiano, anzi il “momento”. Oppure si tende a ridurre la portata eccessiva delle ampie prospettive temporali contenendole in una successione di cicli limitati e quindi più “sopportabili”: la settimana lavorativa intesa come spazio tra un *week end* e l'altro; l'anno suddiviso in una serie di periodi più brevi, grazie ad una serie di pause che ne spezzano la continuità (dalle ferie estive a quelle natalizie, ai ponti primaverili, quindi di nuovo alle ferie estive).

Dal punto di vista più propriamente sociologico, la categoria di “postmoderno” è ancora in attesa di una pertinente verifica⁵. Si

⁵ C. GIACCARDI - M. MAGATTI, *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003, osservano che, se da tempo ormai è stata superata la collocazione – tipica dell'età “moderna” – in una “società integrale”, con i confini e i simboli di identificazione forniti dallo Stato nazionale (*ibidem*, 34-35), ancora non risulta chiara la direzione in cui si sta muovendo l'attuale società. Ed è proprio anche questa la causa del diffuso senso di “spaesamento” (M. MAGATTI, *Una nuova questione antropologica*, in «La rivista del clero italiano», 89 [2008], p. 37).

possono individuare, allo stato attuale degli studi, due principali linee di lettura: quella di Luhmann⁶ e quella di Bauman⁷.

Secondo il primo autore, la regressione dello Stato (moderno) che organizzava la convivenza civile provvedendo anche a fornire ai singoli i principali riferimenti di senso (i "valori") lascia lo spazio ad una molteplicità di ambiti sociali più ristretti, dotati ciascuno di un "codice" specifico di appartenenza e di riconoscimento, nella linea dei "giochi linguistici" teorizzati da Wittgenstein. Questi ambiti sociali sono qualificati – ricorrendo ad un linguaggio tipico della logica matematica – come "sistemi autoreferenziali", tali cioè che, «nella costituzione dei loro elementi e nelle loro operazioni elementari, fanno riferimento a loro stessi (vale a dire, ad elementi del loro sistema, a operazioni dello stesso sistema)»⁸. Da tale nuova condizione sociale deriva sia la difficoltà diffusa di mantenere attivo il contatto con la realtà, schermato dal prevalere di una dimensione artificiale o "virtuale", sia l'impossibilità di comunicare reciprocamente tra i diversi ambiti.

Bauman ha invece messo in evidenza un altro carattere tipico della mentalità che possiamo convenzionalmente definire "post-moderna", ossia il prevalere dell'emozione e della fragilità nei rapporti umani.

Per Mauro Magatti che, in un lavoro recente, ha tracciato una vigorosa sintesi dei passaggi, al tempo stesso di natura culturale ed economica, che hanno originato l'attuale, complessa situazione⁹,

⁶ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

⁷ Vedi, ad esempio, Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁸ N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, p. 73. Per "autoreferenza" si intende, in logica matematica, la «caratteristica di enunciati che affermano qualcosa su se stessi o che nel contenuto fanno riferimento a se stessi» (G. DEVOTO - G.C. OLI, *Vocabolario della lingua italiana 2008*, Le Monnier, Milano 2007, s.v. *Autoreferenziale; Autoreferenza*). Il concetto, formulato nel sec. XX, è entrato nel linguaggio comune alla metà degli anni '70 (*ibidem*). Vedi anche G. BASTIANONI, *Autoriferimento*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. I, Bompiani, Milano 2006, pp. 914-915.

⁹ M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

le due linee ora ricordate vanno lette in reciproca connessione, nel senso che si è prodotta appunto una separazione tra le "funzioni" e i "significati", ossia tra la sfera oggettiva, istituzionale, e quella individuale. L'autore colloca tale passaggio sullo scenario della trasformazione del sistema economico capitalista, iniziata negli anni '60 del secolo scorso, con la fine del cosiddetto "capitalismo societario". Esso, nel secondo dopoguerra del Novecento, aveva avuto un forte momento di crescita e faceva riferimento a istituzioni pubbliche (come lo Stato o il sistema scolastico) in grado di determinare significati condivisi ed elementi di aggregazione. Sotto la spinta di una diffusa contestazione, emersa soprattutto nel '68, la centralità delle istituzioni come punto di riferimento significativo lascia il posto all'affermazione della piena autonomia individuale, ulteriormente rafforzata dalla successiva caduta delle ideologie (e possiamo porre qui un'altra data emblematica, l'89). Ebbene, questo momento storico coincide con il passaggio a quello che Magatti definisce "capitalismo tecno-nichilista", caratterizzato da uno sviluppo tecnologico che «non solo permette di disporre di mezzi sempre più efficaci per conseguire qualunque scopo, ma amplia anche l'insieme degli scopi perseguibili». Pertanto, quell'individuo che ha affermato la propria autonomia contro le istituzioni pubbliche e gli ideali da essi determinati, si trova a poter disporre, nel grande «supermercato delle idee» venutosi a creare, di una molteplicità di significati, liberamente selezionabili e variamente miscelabili¹⁰.

Ciò comporta una profonda mutazione dell'individuo stesso, delle relazioni umane e della mentalità diffusa. Per la prima volta nella storia dell'Occidente, una concezione "nichilista" viene assunta come elemento positivo per la convivenza sociale, in quanto consente quel mutamento continuo che caratterizza sia la costante evoluzione tecnologica, sia l'attraversamento delle culture più diverse e l'adattamento da parte del mercato, sia la

¹⁰ *Ibidem*, p. 96.

libertà dell'individuo che si pretende ormai sganciata da ogni riferimento di valore etico o veritativo.

Nell'assenza di un orizzonte unitario nel quale le persone possano orientare la loro libertà – assenza “voluta”, appunto, nel senso di esigita dai nuovi dinamismi economici e culturali –, diventa difficile per l'individuo, non solo costruire relazioni stabili, ma anche definire la propria identità, confusa tra appartenenze plurime e continui mutamenti di ruoli, appunto a motivo della necessità di attraversare continuamente sfere sociali diverse e chiuse in se stesse, nonché di adattarsi alla incessante mobilità.

Gli unici significati disponibili sono, pertanto, quelli che si possono *costruire*, ovviamente come “provvisori”. L'orizzonte di senso, dunque, viene non solo ad essere frammentato, ma anche “manipolato” a seconda delle esigenze del momento: un «senso istantaneizzato», costruito mediante il ricorso alle tecniche della comunicazione o grazie al convergere in “eventi” e “fenomeni” collettivi:

In una cornice di [tale] complessità culturale [...] è necessario dedicare risorse molto consistenti allo scopo di generare situazioni, eventi, condizioni in grado di ricostruire, seppure in modo provvisorio, un *inter-esse* – cioè un terreno comune di senso – tra i milioni di individui che si muovono al suo interno. Un tale obiettivo viene ottenuto mediante ciò che qui chiamo “fenomeno collettivo”. Con questa espressione indico degli eventi empiricamente osservabili in grado di generare un “senso istantaneizzato” – un fascio di significati [...] di breve durata e scarsamente razionali [...] condiviso da una collettività provvisoria, definita dalla comune esposizione al medesimo stimolo comunicativo [...] I fenomeni collettivi conservano la caratteristica dell'intensità, che è inversamente proporzionale alla durata. I fenomeni collettivi possono essere ripetuti nel tempo, ma tendono necessariamente a essere di breve durata¹¹.

¹¹ *Ibidem*, pp. 224-225.

Il fenomeno descritto da Magatti consente di cogliere, nella loro compresenza e interazione, alcuni aspetti della “mentalità” post-moderna quali la frammentazione e la manipolazione del senso, la prevalenza della dimensione emotiva, la riduzione ciclica delle prospettive temporali. A riguardo di quest'ultima si può aggiungere, a quanto detto sopra, che la prassi oggi diffusa di realizzare “eventi” determina un'altra forma di ciclicità, per cui si procede da un evento all'altro, “momenti forti” che consentono di tenere desta una tensione almeno parziale e provvisoria.

Di questa nuova situazione culturale si hanno riflessi anche sul linguaggio. Ad esempio, nel fenomeno diffuso dei “linguaggi settoriali”. Per “linguaggio settoriale” si intende un “codice” «utilizzato, nella sua interezza, da un gruppo di parlanti più ristretto rispetto a quelli che parlano la lingua base e risponde allo scopo di soddisfare le necessità comunicative di un certo settore specialistico»¹². Esso caratterizza, normalmente, i diversi settori della specializzazione tecnica; tuttavia, nell'attuale situazione culturale, linguaggi simili vengono assunti anche in corrispondenza con i diversi ambiti sociali ristretti, evidenziati da Luhmann. Si ha così, ad esempio, un linguaggio “burocratese” ma anche uno “aziendalese”¹³.

Tra le caratteristiche tipiche del più tradizionale e diffuso di tali linguaggi settoriali, il “burocratese”, si segnalano, tra l'altro: la tendenza all'eufemismo, mediante il ricorso alla figura retorica della litote (“non vedente” per dire “cieco”, “non udente” per indicare un “sordo”) o a forme perifrastiche (“operatore ecologico” anziché “spazzino”)¹⁴; il frequente ricorso ad acronimi, ovvero a sigle (ASL, URP, ecc.); l'«espansione del nome ai danni del verbo»¹⁵, con la produzione di «perifrasi verbali di tipico sapore burocratico

¹² L. SERIANNI, *Italiani scritti*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 80.

¹³ G. ANTONELLI, *L'italiano nella società della comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 61 ss.

¹⁴ L. SERIANNI, *Italiani*, p. 130.

¹⁵ *Ibidem*, p. 130.

in cui l'informazione semantica portata da un verbo (per esempio: *cancellare*) è spostata sul nome corradicato, formato dalla stessa radice (*cancellazione*), mentre il verbo assume semplice funzione di introduttore del nome (*effettuare una cancellazione*). Altri esempi del genere: *dare comunicazione* (invece del semplice *comunicare*), *provvedere alla notifica* (invece di *notificare*)¹⁶.

Tali linguaggi settoriali sono zeppi di «forme e formule in larga parte sostituibili o evitabili», e che tuttavia vengono utilizzate «per il loro forte valore connotativo; perché servono a mostrare che si è parte di un gruppo, che si condividono certe conoscenze»¹⁷. Più che portatrici di un reale contenuto, molte espressioni sono dunque semplici «codici» di riferimento e di appartenenza; come tali vengono assunte progressivamente da chi entra a far parte di uno di questi gruppi ristretti o ambisce ad esservi ammesso.

Il passaggio culturale nella particolare situazione italiana

Il passaggio culturale legato al mutamento di modello capitalistico – come accennato sopra sulla scorta delle analisi di Magatti – risale agli anni '60 del secolo scorso. Tale profondo mutamento si è verificato, naturalmente, anche in Italia¹⁸. La stagione di forte sviluppo economico del secondo dopoguerra, con il suo portato di fiducia e di attese per il futuro, ha lasciato il posto ad una fase di «stagnazione» e quindi di incertezza¹⁹. Si è determinato, quindi, un mutamento anche culturale: dalla fiducia nel progresso ad una involuzione che limita volutamente le prospettive ideali e temporali. Il tramonto dei tradizionali riferimenti in ambito politico e sociale ha favorito, infine, la figura di un individuo «fortemente

¹⁶ *Ibidem*, p. 133.

¹⁷ G. ANTONELLI, *L'italiano*, p. 61.

¹⁸ Cf G. CAMPANINI, *Chiesa e società*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 11.

individualizzato e atomizzato» e la conseguente crisi delle relazioni stabili²⁰.

La Chiesa italiana di fronte al passaggio culturale

Incomprensione e/o preterizione

Coincide dunque con gli anni del postconcilio, dal punto di vista ecclesiale, la nuova fase culturale sopra delineata. L'impressione è che questo repentino mutamento – forse per il fatto stesso di essersi verificato in tempi abbastanza veloci e, ancor più, *in contemporanea* alla svolta conciliare e ai conseguenti nuovi orientamenti che venivano assunti dalla Chiesa italiana – non sia stato adeguatamente colto e preso in considerazione.

Lo si potrebbe forse confermare già soltanto sulla base della retrospettiva formulata – questa volta in sede ufficiale – alla vigilia del Convegno di Verona, in cui si definisce sinteticamente il percorso dei quarant'anni del postconcilio come tentativo «di superare la separazione tra coscienza cristiana e cultura moderna»²¹. Sembra, dunque, che la consapevolezza ecclesiale prevalente sia ancora quella di riprendere contatto con la fase *moderna* dell'evoluzione sociale e culturale. Anche volendo leggere l'aggettivo «moderna» non in senso specifico, bensì come generica indicazione della «contemporaneità», i riferimenti posti di seguito nel testo, soprattutto l'esigenza di creare «un più stretto rapporto tra evangelizzazione e promozione umana», mediante la pratica del «discernimento comunitario», si rifanno con chiarezza alle tipiche istanze, appunto «promozionali», ossia di sviluppo e di solidarietà, proprie di quella fase storica in via di tramonto, a partire dagli anni '60, anche in Italia.

²⁰ *Ibidem*, p. 14.

²¹ *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*. Traccia di riflessione del Comitato preparatorio del IV Convegno ecclesiale nazionale, in *Enchiridion CEI*, vol. VII, n. 2306.

In effetti, sembra di poter ritenere che il referente critico per la Chiesa abbia continuato ad essere la società moderna, quasi in una comprensibile forma inerziale rispetto all'impostazione conciliare, senza tuttavia mantenere l'atteggiamento nuovo e positivo assunto dal Vaticano II nei confronti della modernità. Ciò anche a motivo della diffusa crisi sociale e politica degli anni '60, vista come ulteriore riprova della debolezza del moderno anziché come situazione almeno parzialmente nuova o, in ogni caso, come situazione tipica di *questo* tempo: in quanto tale, secondo la direttiva conciliare, da comprendere, prima che da giudicare.

Progressiva riduzione dell'apertura verso l'altro

Ora, come si vedrà meglio in seguito, mentre in una prima fase del postconcilio (quella indicata sopra come "primo postconcilio") – grosso modo fin verso la metà degli anni '70 – si è proceduto, in Italia, sullo slancio ideale del concilio, in un "secondo postconcilio" (dalla metà degli anni '70 alla metà degli anni '90), l'apertura si riduce o addirittura si rovescia.

La linea ecclesiale dell'ascolto e del discernimento dei segni dei tempi, dettata dal concilio, era stata ripresa e precisata da Paolo VI nell'*Octogesima adveniens* del 1971, definendo, di riflesso, nella forma del dialogo il modo di porsi della Chiesa – a sua volta rettamente intesa come popolo di Dio nella sua interezza e nella sua molteplice composizione – nel mondo:

Spetta alle comunità cristiane individuare – con l'assistenza dello Spirito santo, in comunione con i vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà – le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi²².

²² PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. IV, Dehoniane, Bologna 1978, n. 717.

Ora, nel famosissimo documento programmatico della Conferenza episcopale italiana del 1973 (*Evangelizzazione e sacramenti*) ci si riproponeva esplicitamente di seguire tale orientamento, pur osservando qualche difficoltà nel trarne tutte le dovute conseguenze:

Il principio [...] è normalmente riconosciuto, ma non potremmo dire che sia sempre compreso in tutta la sua rilevanza. Esso ha, come presupposto, anche se qui non dichiarato, che tutti si è responsabili nella Chiesa e nella società, e che perciò tutti si è tenuti a dare un apporto di riflessione e di esperienza, in un confronto aperto, nella ricerca non tanto di far prevalere una o un'altra opinione, ma di individuare ciò che è più rispondente, in fedeltà al messaggio evangelico, al bene degli uomini, in una situazione storica concreta²³.

Analogamente, nel primo Convegno ecclesiale nazionale, su *Evangelizzazione e promozione umana*, tenutosi a Roma nel 1976, l'atteggiamento – come vedremo più avanti – è ancora quello di una Chiesa "immersa" nel mondo, che non agisce dall'alto in basso ma si rende disponibile, fianco a fianco, alla reale condivisione delle difficoltà e delle incertezze, ossia della tipica condizione di crisi di quegli anni. Successivamente, come è stato anche recentemente osservato,

nel passare del tempo, è costantemente ripetuta – se non aggravata – l'affermazione di crisi e di giudizio negativo nei confronti della modernità, secolarizzata e cristianizzata, percepita come distante se non ostile. Per questo il mondo appare guardato con sospetto e con timore e la Chiesa, più che dialogare, pare preoccupata di rafforzarsi per poter portare l'annuncio a un mondo che percepisce opposto a sé e collocato nel ruolo di destinatario passivo²⁴.

Tra le cause che hanno provocato tale involuzione si deve indicare, anzitutto, la deriva contestatrice di una certa parte del primo

²³ *Evangelizzazione e sacramenti*, in *Enchiridion CEI*, vol. II, n. 2049.

²⁴ F. SCANZIANI, *Chiesa e mondo nel postconcilio*, in «La rivista del clero italiano», 88 (2007), pp. 213-214.

postconcilio. Come è noto, molti movimenti di base nella Chiesa italiana, fioriti durante e immediatamente dopo il Vaticano II, finirono con l'allinearsi ai fenomeni di contestazione che scuotevano in quegli anni le tradizionali istituzioni politiche e culturali. Ciò non soltanto suscitò un comprensibile timore nell'episcopato, ma finì col pregiudicare lo stesso senso positivo dell'apertura conciliare al mondo, equivocata come un semplice rovesciamento di posizioni: dal precedente allineamento istituzionale al dispiegarsi sul fronte della contestazione al sistema.

Più a fondo, è importante osservare, con Sandro Panizzolo, come già in quella prima fase dell'attuazione del concilio si manifestassero due debolezze di fondo che poterono essere causa, almeno indiretta, della involuzione successiva. In primo luogo, una carente recezione delle grandi visuali conciliari in ambito propriamente ecclesiologicalo²⁵: ora, dal momento che la considerazione positiva del mondo, come accennato, è derivata dalla riscoperta dell'originaria idea della Chiesa, non è pensabile impostare un corretto dialogo con l'altro da sé (ossia il mondo), per una Chiesa che non ha ben chiara la propria identità. L'altra debolezza – peraltro non scindibile dalla precedente – colta da Panizzolo in questo primo postconcilio è una certa «disattenzione al laicato», comunque ancora prevalentemente considerato quale componente passiva, anziché come soggetto attivo e responsabile del popolo di Dio²⁶. Tale secondo aspetto, che rimarrà quello maggiormente problematico di tutto il postconcilio italiano, viene confermato anche da una forte delusione, già negli anni '70, circa il funzionamento degli organismi di partecipazione ecclesiale, sostanzialmente i consigli pastorali parrocchiali e diocesani. Ora, secondo una significativa equivalenza affermata da G. Martelet²⁷, un insufficiente ricono-

²⁵ S. PANIZZOLO, *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi, Indirizzi ecclesiologicali nei documenti della CEI dal 1965 al 1980*, Dehoniane, Bologna 1989, pp. 42-43.

²⁶ *Ibidem*, pp. 51-52.

²⁷ G. MARTELET, *L'Eglise et le temporel. Vers une nouvelle conception*, in *L'Eglise*

scimento del ruolo dei laici nella Chiesa, ossia della componente ecclesiale direttamente a contatto con il mondo, segnala e determina un permanente distacco dalla reale situazione storica del tempo, nonostante qualunque, più o meno enfatica, affermazione di principio in senso contrario.

Tale progressiva riduzione di quell'apertura che il concilio aveva assunto nei confronti del mondo *moderno* – ma, come già detto, in quanto esso costituisce l'espressione matura dell'*alterità* del mondo rispetto alla Chiesa e della sua *storicità* – è dunque venuta sostanzialmente a mancare, almeno in Italia, nel momento in cui si sono avviati a superamento alcuni aspetti tipici della modernità. Non è stato possibile, pertanto, alla Chiesa italiana cogliere in maniera consapevole la reale situazione del mondo con il quale intendeva ancora dialogare, almeno in linea di principio. Di conseguenza, come già avvenuto nella “negazione” del “moderno” (nella forma di contrapposizione ad esso), anche in questa “negazione” del “post-moderno” (ampiamente inconsapevole, ma non meno problematica, all'indomani di un concilio che aveva richiamato l'importanza di essere attenti ai “segni dei tempi”), la Chiesa finì col mutuare alcuni caratteri di quel mondo che non seppe riconoscere nella sua parziale novità, divenendo a sua volta “postmoderna”.

È quello che intendiamo verificare nella seconda parte di questa riflessione.

de Vatican II. Etudes autour la Constitution conciliaire sur l'Eglise, Du Cerf, Paris 1967, p. 534: «Tel est le laïc dans l'Eglise, tel y sera aussi le monde».

Chiesa omologata alla mentalità corrente

Richiamandoci nuovamente alla successione di un "primo post-concilio" (grosso modo fin verso la metà degli anni '70) e di un "secondo postconcilio" (dalla metà degli anni '70 alla metà degli anni '90), potremo constatare come quelle stesse iniziative che nella prima fase avevano precisi e concreti caratteri di novità, in seguito diventino formule ripetute e ripetitive, con una progressiva riduzione dei contenuti e delle prospettive di matrice conciliare.

In particolare, le due principali iniziative del primo postconcilio in ambito nazionale – ossia il piano pastorale *Evangelizzazione e sacramenti* e il convegno *Evangelizzazione e promozione umana* –, assunte a partire da una considerazione attenta della nuova situazione sociale e culturale, coniugata con la nuova visione della figura e della missione della Chiesa delineata dal concilio, danno origine, nella fase successiva, ad un meccanismo che si autoriproduce e, con ciò stesso, non tiene sostanzialmente conto della mutazione in atto nel paese, se non entro schemi prodotti dallo stesso sistema ecclesiale. Si procede, cioè, sostanzialmente, verso quella autoreferenzialità tipica della società contemporanea, dunque verso una omologazione, sia pure inconscia, della Chiesa alla mentalità del proprio tempo. Sembra trovare conferma, dunque, l'ipotesi già avanzata da Giuseppe Angelini, secondo cui «il mutamento pastorale successivo al concilio dipende in misura difficilmente quantificabile ma in ogni caso cospicua da *derive* indotte dal pervasivo mutamento civile e culturale che investe le società occidentali nella stagione della civiltà e del benessere, più

che da consapevoli giudizi e da responsabili decisioni delle comunità cristiane e dei loro pastori»¹.

La "pianificazione pastorale"

L'intento e il metodo del primo piano pastorale nazionale

Posta in atto per la prima volta, in ambito nazionale, nel 1973, con il piano pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*, la programmazione viene spesso considerata come la vera e propria novità del postconcilio italiano (benché essa abbia innegabili origini francesi, risalenti agli anni '50), fino ad essere addirittura definita una «rivoluzione copernicana nella pastorale italiana»².

Sembra essersi trattato effettivamente, agli inizi, di una scelta non astrattamente formulata «da esperti impegnati solo a tavolino»³, bensì ponderata e assunta dall'episcopato nazionale, da poco tempo organizzato stabilmente in forma collegiale, e a partire dall'esigenza di rispondere in maniera adeguata alla nuova situazione del Paese, caratterizzata dalla fine della precedente omogeneità tra cristianesimo e cultura diffusa⁴. Al di là poi di questioni poste in maniera perfino eccessiva (come, ad esempio, il voler precisare la differenza fra "programmazione" e "pianificazione"...⁵), si deve riconoscere che effettivamente il metodo posto in atto, e corrispondente alla nota successione "vedere-giudicare-agire", anch'essa di origine francese (precisamente dalla *Jeunesse ouvrière catholique*),

¹ G. ANGELINI, *L'azione pastorale oggi: criteri e modelli*, in *Messaggi alle Chiese. Le parole "forti" del postconcilio*, Ancora, Milano 1992, pp. 21-22.

² G. BONICELLI, *Il piano pastorale della CEI*, in «Orientamenti pastorali», 21/1-2 (1973), p. 8.

³ E. FRANCHINI, *Il rinnovamento della pastorale. Guida alla lettura della pastorale CEI 1970-1990*, Dehoniane, Bologna 1991, p. 70.

⁴ Vedi, al riguardo, G. AMBROSIO, *L'azione pastorale nell'odierna società italiana*, in *Messaggi alle Chiese*, pp. 117-118; S. PANIZZOLO, *Coscienza di Chiesa*, p. 121.

⁵ C. RIVA, *Piano o programma pastorale*, in «Orientamenti pastorali», 30/1 (1982), pp. 21-23.

corrisponde sostanzialmente all'impostazione conciliare del discernere i "segni dei tempi". Ci si applica, cioè, in primo luogo, all'analisi della situazione (*vedere*), per poi valutarla alla luce del vangelo (*giudicare*), e quindi impostare un'azione pastorale aderente alla realtà (*agire*). L'idea del piano pastorale, alla sua origine, in Italia, esprime dunque l'esigenza di prendere in considerazione la situazione concreta come elemento integrante (e non solo come destinatario) dell'azione della Chiesa; presa d'atto che, per essere effettivamente aderente alla realtà, richiede la partecipazione di tutte le componenti ecclesiali, in particolare del laicato.

In questa prima fase, la "pianificazione pastorale", benché nell'espressione stessa sembri riflettersi una mentalità "moderna"⁶, risulta sottratta all'accusa di una prevalente omologazione ad essa. Lo faceva notare l'allora segretario generale della CEI, Enrico Bartoletti, presentando i risultati dell'inchiesta svolta nelle diocesi in vista della stesura del primo piano pastorale nazionale: se l'idea di una pianificazione pastorale potrebbe sembrare, in un'epoca di "politiche di piano", derivata da «un'indebita concessione allo spirito del tempo», essa invece, dal momento che comporta una presa d'atto «volta a volta delle acquisizioni, degli stimoli e delle attese di ogni momento in cui si trova a vivere», per la Chiesa «non è [...] una moda, ma un modo di essere fedele alla propria missione»⁷.

I successivi piani pastorali decennali

Il primo piano pastorale, inizialmente previsto per la durata di un triennio, e successivamente prolungato fino ad un quinquennio, lasciò il posto, alla fine degli anni '70, ad un successivo pro-

⁶ Come quando, ad esempio, si arriva a parlare di «scienza teologica» che fa riferimento, oltre che alla Rivelazione, alla storia e alla sociologia, anche alla «futurologia»! Cf C. RIVA, *È possibile una programmazione pastorale?*, in «Orientamenti pastorali», 42/8-9 (1994), p. 46.

⁷ *La ricerca su «Evangelizzazione e sacramenti»*. Nota della segreteria generale [della CEI], 15 gennaio 1973, in *Enchiridion CEI*, vol. II, n. 5.

gramma, stabilito su base decennale, al quale hanno fatto seguito finora, puntualmente, un altro piano per gli anni '90, altri ancora per il primo e il secondo decennio del nuovo secolo e millennio. È possibile considerare tale fenomeno come un prolungamento dello spirito conciliare recepito, come visto, nell'impostazione del primo piano pastorale?

Cominciamo con l'osservare che la stessa determinazione e cadenza temporale di tali programmi ha come soggetto unico ed esclusivo la Conferenza episcopale, senza che neppure più si preveda – analogamente a quanto attuato con l'inchiesta preparatoria a *Evangelizzazione e sacramenti* – qualche forma di coinvolgimento delle comunità locali, in particolare del laicato, soprattutto al fine di una analisi adeguata della situazione (tra l'altro, in veloce mutamento). Non si vede, pertanto, come si possa affermare – con un'enfasi degna di miglior causa – che «è la forza delle cose [...] a far da propulsore»⁸. Sta di fatto che, poche pagine dopo, questo stesso autore deve riconoscere, ad esempio, come il piano pastorale per gli anni '90 sia scaturito da una *decisione*, del tutto "imprevista", della Conferenza episcopale (o, più realisticamente, della sua Presidenza): «Poi l'imprevisto: la XXVIII assemblea generale CEI (18 maggio 1987) decide non un intervento qualsiasi, ma addirittura un decennio pastorale interamente dedicato al vangelo della carità»⁹. È evidente, in ogni caso, come i laici (e i preti) vengano sempre più considerati quali semplici esecutori di programmi stesi dai vescovi. E come non vi si faccia più neppure caso, al punto che, se una timida critica viene avanzata è, semmai, che «l'operatore pastorale è ancora abbandonato a se stesso nel tradurre le alte ispirazioni episcopali in una condotta operativa»¹⁰. A parte il quanto mai significativo ricorso alla perifrasi "operatore pastorale" (su cui torneremo in seguito), sembra che neppure ci si ponga il dubbio se

⁸ E. FRANCHINI, *Il rinnovamento*, p. 214.

⁹ *Ibidem*, p. 217.

¹⁰ *Ibidem*, p. 18. I corsivi sono nostri.

questo impiego puramente "operativo" dei laici (e dei preti) non sia troppo lontano, per non dire del tutto opposto, rispetto allo spirito e alla lettera del concilio. Sarà pure «lo Spirito che tiene le fila»¹¹ della programmazione pastorale postconciliare, ma in tal caso si fatica a coglierne la coerenza rispetto all'ispirazione (spero fuori discussione) fornita dal medesimo Spirito al Vaticano II.

Le fila che tengono uniti i diversi piani pastorali decennali della Chiesa italiana appaiono piuttosto quelle di una logica "interna": dall'affermazione del primato dell'evangelizzazione, con il già citato piano pastorale del 1973, si passa, nel decennio successivo, a considerare *chi* debba evangelizzare, ossia la Chiesa (*Comunione e comunità*, 1981); quindi a *che cosa* e a *come* si debba evangelizzare (*Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 1991), per prendere infine (infine, appunto) in considerazione, nel primo decennio del nuovo secolo, a *chi* sia rivolta tale evangelizzazione: quell'"altro" definito in maniera quanto mai banale come «mondo che cambia» (*Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, 2001). In un programma già così astrattamente congegnato si inseriscono poi – di nuovo con modalità ripetitive, calcate sul primo convegno di Roma del 1976 – tre convegni ecclesiali rigorosamente (o quasi) collocati alla metà di ogni decennio e attentamente suddivisi fra le principali aree geografiche del Paese: nel 1985 a Loreto (centro); nel 1995 a Palermo (sud); nel 2006 a Verona (nord)¹². Ora siamo entrati in un nuovo decennio ed ecco, puntuale (o quasi), un nuovo documento (*Educare alla vita buona del Vangelo*, 2010) al quale – possiamo prevedere – seguirà, a scadenza canonica, un nuovo convegno nazionale.

Non soltanto è difficile sottrarsi all'impressione di artificiosa programmazione che tale visione d'insieme (vedi *Tabella*) suggerisce, ma se ne ha conferma anche solo considerando la rigida

¹¹ *Ibidem*, p. 214.

¹² Già L. PREZZI, *I vescovi e il passaggio di sistema*, in «Il Regno. Annale 1993», pp. 75-76, evidenziava la «coerenza interna» di tali piani pastorali e dei connessi convegni nazionali.

Tabella
**Piani pastorali e convegni nazionali
nel postconcilio italiano**

I. Primo decennio (anni '70)

- Piano pastorale: *Evangelizzazione e sacramenti*
- Primo convegno nazionale: *Evangelizzazione e promozione umana* (Roma 1976)

II. Secondo decennio (anni '80)

- Piano pastorale: *Comunione e comunità*
- Secondo convegno nazionale: *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini* (Loreto 1985)

III. Terzo decennio (anni '90)

- Piano pastorale: *Evangelizzazione e testimonianza della carità*
- Terzo convegno nazionale: *Il vangelo della carità per una nuova società in Italia* (Palermo 1995)

IV. Quarto decennio (anni '00)

- Piano pastorale: *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*
- Quarto convegno nazionale: *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo* (Verona 2006)

V. Quinto decennio (anni '10)

- Piano pastorale: *Educare alla vita buona del Vangelo*

scadenza cronologica con la quale si passa da un piano all'altro. In fondo, neppure conta che questi programmi vengano o meno "recepiti" ed effettivamente "tradotti" in atto dagli "operatori pastorali" (anzi, si hanno segnali significativi che neppure vengano letti¹³); tantomeno che effettivamente abbiano raggiunto qualche zona al di fuori dei ristretti ambienti ecclesiali¹⁴: il piano pastorale, dunque, è fine a se stesso. Perfettamente autoreferenziale. D'altro canto, lo scaglionamento del tempo in "cicli" ad arco limitato sembra corrispondere all'attuale diffusa esigenza, ricordata sopra, di ridurre l'impatto della linearità temporale, difficilmente sopportabile nella complessa società odierna, anche per le sue esigenze di continua modificazione. Se tali rilievi scaglionano dunque, nuovamente, la pianificazione pastorale dal sospetto di eccessivo adeguamento ad una mentalità e ad una prassi tipicamente "moderna", essi vengono invece a confermare la tendenziale omologazione del postconcilio italiano allo stile postmoderno.

La "pianificazione" pastorale in ambito locale

L'iniziativa dei piani pastorali, assunta dalla Conferenza episcopale in ambito nazionale nel primo postconcilio e riproposta di decennio in decennio, viene imitata nelle diocesi e perfino nelle parrocchie, diventando – o presumendo di diventare – un vero e proprio metodo pastorale caratterizzato, come già visto, essenzialmente da due aspetti: il tentativo di corrispondere alla concreta situazione mediante un'attenta analisi e una conseguente programmazione; il coinvolgimento di tutte le componenti ecclesiali in un'azione coordinata e condivisa.

¹³ Quantomeno da parte dei preti: E. FRANCHINI, *Il rinnovamento*, p. 198, riconoscendo il dato di fatto, stenta a crederci: «Sarebbe deprimente se avessero ragione alcuni sondaggi [...] che dimostrerebbero come una quantità rilevante di preti non li leggano nemmeno». Ora, basta un minimo di conoscenza dell'ambiente per ritenere tutt'altro che improbabile tale possibilità.

¹⁴ Vedi le osservazioni esposte in S. PANIZZOLO, *Coscienza di Chiesa*, pp. 160-161, in merito al piano pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*.

Peraltro, i limiti intravisti nel succedersi dei piani pastorali in ambito nazionale diventano ancora più evidenti in sede locale. In primo luogo perché si deve tener conto, ovviamente, di ciò che è stato programmato in ambito più generale: per la diocesi, del piano pastorale nazionale; per la parrocchia, di quello nazionale e diocesano. Salvo poi l'ulteriore aggiungersi di altre iniziative e programmazioni "concorrenti", come quelle intraprese da papa Giovanni Paolo II in occasione del giubileo del 2000, con una serie di scadenze in vista della sua celebrazione (la "grande preghiera per l'Italia", indetta nella primavera del 1994 - tra l'altro nel momento in cui erano in corso i preparativi per il terzo convegno ecclesiale a Palermo - e i tre anni di "avvicinamento" al passaggio di millennio). Si deve porre mano, in tal caso, ad un faticoso esercizio di intreccio e collegamento tra le programmazioni ai diversi livelli.

Riappare poi, in tale coordinamento di piani, una prospettiva di gerarchie discendenti dall'alto e di pura "esecuzione", nel senso che la diocesi deve applicare quanto deciso in ambito nazionale e la parrocchia deve seguire le direttive diocesane. Ciò ha, ovviamente, un suo senso, e tuttavia risulta difficile privilegiare effettivamente come punto di partenza quelle concrete esigenze locali - quali dovrebbero evidenziarsi a seguito della prima fase della programmazione, ossia l'analisi della situazione -, e consentire un coinvolgimento attivo di tutta la comunità ecclesiale, soprattutto dei laici. Infatti, esigenza prima diventa quella di *applicare* le direttive superiori, eventualmente *adattandole* alla situazione locale, mentre la gerarchizzazione dei piani pastorali a livello nazionale, diocesano, parrocchiale, finisce con il riprodurre la vecchia impostazione piramidale della Chiesa: dalla Conferenza episcopale (a sua volta sempre più strettamente legata alla Santa Sede, come si vedrà più avanti) al singolo vescovo diocesano, quindi ai parroci e agli altri "operatori" pastorali. Non senza sottolineare come tale diramazione dal vertice alla base tenda ad assimilarsi allo schema burocratico di qualunque organizzazione centralizzata.

Se poi si prende in considerazione il modo in cui si predispongono, normalmente, i piani pastorali diocesani, ci si può rendere conto di come le ideali prospettive di metodo vengano ad essere ampiamente disattese, quando non anche apertamente contraddette. La procedura consueta, infatti, è press'a poco la seguente: il vescovo, eventualmente con alcuni più stretti collaboratori, sceglie un particolare settore della vita cristiana su cui concentrare le forze, oppure un argomento sul quale riflettere e mobilitarsi. In ogni caso, già a questo punto risulta accantonato - o dato per acquisito - uno degli elementi originariamente qualificanti il metodo della pianificazione, anzi la stessa base di partenza, ossia l'analisi della realtà (il "vedere"), ovviamente condivisa e con il contributo indispensabile dei laici. La scelta dell'ambito di intervento o dell'argomento da trattare nel piano pastorale, spesso, oltre ad essere pacificamente considerata appannaggio del vescovo, è dovuta a motivi molto contingenti (l'anniversario di un certo avvenimento, i materiali di riflessione di cui il vescovo già dispone, un tratto della sua personale spiritualità, ecc.), oppure rispecchia quella dipendenza dai livelli superiori già sottolineata sopra. Si vedano, ad esempio, le "origini" di un "progetto" pastorale della diocesi di Verona, come vengono candidamente dichiarate:

[Questo] il *contesto* sociale ed ecclesiale in cui nasce il nostro cammino pastorale:

- il grande giubileo dell'anno 2000;
- i contenuti delle recenti encicliche *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Ut unum sint*;
- gli orientamenti pastorali della CEI per gli anni '90 *Evangelizzazione e testimonianza della carità* con il Convegno di Palermo e gli ultimi documenti della stessa CEI;
- l'analisi della situazione italiana quale emerge dall'ultima assemblea della CEI;
- il nuovo catechismo degli adulti *La verità vi farà liberi*;
- la sintesi del convegno ecclesiale diocesano del '94;
- la relazione del prof. Olivieri sulla situazione ecclesiale a Verona al Convegno '94;

- il rinnovamento delle strutture diocesane, come i vicariati;
- le indicazioni nate dal lavoro svolto dai vicariati.

In questo quadro si colloca il tema fondamentale di questo progetto pastorale: *Annunciare, celebrare, testimoniare il Vangelo della carità* [...] Questa tematica si colloca in continuità con le “quattro mete” di mons. Amari e si apre alle cinque vie preferenziali suggerite dal Convegno di Palermo¹⁵.

Onestamente, c'è da riconoscere che compaiono qua e là tracce di analisi della situazione locale, prodotte in occasioni precedenti; esse sono, tuttavia, sommerse da una colluvie di riferimenti “obbligati” a direttive “superiori” della Santa Sede e della Conferenza episcopale. Sembra un testo modellato sullo schema di talune ordinanze amministrative civili (dove ad una serie più o meno lunga di «visto... visto... visto...» con riferimento a norme di legge superiori o precedenti, si fa seguire il dispositivo dell'ordinanza). Si può sospettare, inoltre, che lo sforzo per coordinare e collegare prospettive così numerose e così diverse finisca con l'esaurire le forze degli estensori del progetto pastorale che, alla fine, risulta effettivamente impostato su linee generalissime: «Annunciare, celebrare, testimoniare il Vangelo». Si può dire che non manca nulla, ma forse è perfino troppo, tanto più che ci sono da mantenere ulteriori collegamenti, rispettivamente con le “quattro mete” indicate dal vescovo e le “cinque vie” derivanti dal convegno di Palermo... Sembra arduo anche soltanto tenere sotto controllo un simile marchingegno.

Se da Verona ci spostiamo nella vicina diocesi di Vicenza, troviamo l'esempio di un piano pastorale risalente a qualche anno prima. L'elaborazione del documento vede una effettiva volontà di coinvolgere le diverse componenti ecclesiali, e tuttavia tale consultazione avviene su temi già scelti e decisi dal vescovo, a sua volta in derivazione dagli orientamenti della Conferenza episcopale: «L'elaborazione del PPD [= Piano pastorale diocesano: ecco

¹⁵ *Verso un progetto pastorale*, in «Orientamenti pastorali», 43/10 (1995), pp. 51-52.

un esempio del diffuso amore per gli “acronimi”] è stata avviata nell'aprile del 1991, dopo che il vescovo ne aveva indicati i temi, sulla scia del piano pastorale della CEI *Evangelizzazione e testimonianza della carità*»¹⁶. Di nuovo, dunque, il punto di partenza della progettazione pastorale non è la concreta situazione o, comunque, l'armonizzazione con le superiori direttive viene a prevalere sull'analisi delle specifiche condizioni locali, oggetto semplicemente di un'operazione di “adattamento”. «Gli obiettivi di fondo – si riconosce di nuovo, onestamente – furono ricavati dal contesto della CEI (*Evangelizzazione e testimonianza della carità*), con riferimenti alla situazione diocesana»¹⁷.

Quanto alla struttura media dei piani pastorali diocesani, possiamo limitarci ad indicarne alcune componenti caratteristiche e ricorrenti. Ovvero: una più o meno lunga trattazione dell'argomento scelto, infarcita di una serie di citazioni “d'obbligo”: il concilio (sempre meno col passare degli anni), qualche testo del papa regnante (sempre in abbondanza), eventuali piani pastorali precedenti e contemporanei di livello nazionale o regionali... Di seguito a tale esposizione si traggono poi una serie di deduzioni/applicazioni, per inserire, infine, nel quadro tracciato, le “iniziative pastorali” della Chiesa locale, praticamente poco più di un calendario di appuntamenti.

Il piano pastorale, inoltre, assorbe in sé e supplisce qualunque altra iniziativa. Anzi, tali documenti diventano una sorta di “feticcio” per cui nessun discorso potrà più prescindere, anzi si redigeranno sussidi per la loro interpretazione e “traduzione”, si svilupperanno trattazioni più o meno complesse per definire il collegamento tra questi piani e altri precedenti o contemporanei; infine, di lì a qualche anno, se ne pubblicheranno antologie o raccolte più o meno encomiastiche... Ancora, mentre la comunità

¹⁶ R. TOMASI, *Il piano pastorale diocesano*, in «Orientamenti pastorali», 49/5 (2001), p. 80.

¹⁷ *Ibidem*, p. 81.

locale (ossia praticamente i laici con il clero "inferiore") è intenta all'"attuazione" del piano pastorale, il vescovo e i suoi collaboratori – responsabili di uffici diocesani, professori del seminario, forse anche qualche laico purché "scelto" (ossia attentamente selezionato, spesso secondo criteri di malleabilità) – sono già alle prese con la stesura del piano per l'anno successivo; e così sarà l'anno (o il triennio) che verrà... Neppure si aspetta di vedere se e come abbia "funzionato" il piano precedente: si sa, le scadenze, i tempi redazionali e tipografici non lasciano molta tregua...

Possiamo dunque affermare, in linea di massima, che i piani pastorali, almeno quelli fatti nel modo descritto, costituiscono una sorta di *disimpegno legalizzato delle comunità ecclesiali*. Non conta più vivere ed agire secondo il Vangelo di Cristo e le esigenze degli uomini: conta semplicemente *fare qualcosa e, soprattutto, far sapere* che si fa. Abbiamo poi qui un altro esempio del riflesso della prassi sull'idea di Chiesa: sembra, infatti, tornare in vigore una Chiesa "a due velocità", o a due livelli, che assomiglia tanto (sia pure con una certa caduta di stile) alla Chiesa "discente" e "docente" di memoria preconciliare.

Ciò che, tuttavia, in questa prassi, risulta maggiormente contraddittorio rispetto alle stesse motivazioni che l'hanno originata è il formarsi come di uno "schermo" che impedisce il contatto con la realtà. Infatti il piano pastorale, da mezzo per conoscere, valutare, e incidere nella situazione concreta, diventa normalmente l'inizio e la fine di tutto: l'"anno pastorale" (altra astrattezza: come se da giugno a settembre il mondo si fermasse...) comincia con la "presentazione" del piano pastorale, già bell'e pronto e confezionato; si svolge secondo gli appuntamenti previsti; si conclude, se va bene, con qualche verifica di forma, che pure non inciderà alcunché sulla programmazione successiva la quale, nel frattempo, è già in gran parte predisposta. Se poi dovessero emergere aspetti nuovi nella vita della società o della stessa comunità ecclesiale, sarà difficile anche soltanto accorgersene, così affaccendati attorno a programmi che, come già detto, seguono una *propria* logica.

Se la realtà va da un'altra parte o non entra negli schemi programmatici... peggio per essa! Insomma: assistiamo, anche nella "pastorale", a quel prevalere del "virtuale" sul "reale" che ormai tanto condiziona la vita e la mentalità del nostro tempo. Ecco, di nuovo, una evidente omologazione al postmoderno. E non è forse un caso – per anticipare alcuni rilievi che seguiranno, più avanti, sul linguaggio –, che la parola "realtà" sia diventata ormai di uso comunissimo, in ambito ecclesiale, per indicare appunto componenti di *questo* stesso ambito (le "realtà ecclesiali"). La "realtà", dunque, non è più quella dentro cui la Chiesa si pone, bensì quella che si riflette e si elabora al suo interno: siamo di nuovo nella linea dell'autoreferenzialità.

Significativa è anche la definizione che un protagonista del postconcilio torinese, don Peradotto, in un articolo degli anni '90, dava del «fenomeno della progettualità parrocchiale nella Chiesa italiana»: «Mi sono convinto che davvero la progettualità nelle parrocchie è un segno dei tempi, tra i più diffusi che la Chiesa oggi possiede»¹⁸. Ora, mi permetto di ricordare che i "segni dei tempi", quali hanno inteso sia Giovanni XXIII sia il concilio, sono fenomeni di ben più vasto orizzonte e, soprattutto, indicano la necessità, per la Chiesa, di «conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo» (*Gaudium et spes*, 4), non l'organizzazione della parrocchia.

Lo stile del "convenire"

I quattro convegni nazionali

Come già ricordato, al cuore di ogni decennio del postconcilio, pastoralmente pianificato secondo una tematica particolare, si colloca la celebrazione di quattro convegni della Chiesa italiana,

¹⁸ F. PERADOTTO, *Il fenomeno della progettualità parrocchiale nella Chiesa italiana*, in «Orientamenti pastorali», 44/2 (1996), p. 29.

rispettivamente a Roma (1976), Loreto (1985), Palermo (1995), Verona (2006).

In linea di principio, anche questa iniziativa caratteristica del postconcilio italiano esprime elementi importanti della figura di Chiesa delineata dal Vaticano II, in particolare nell'assumere un metodo di lavoro sostanzialmente coerente a tale idea di Chiesa, come osserva Luca Bressan:

La struttura della GS [= *Gaudium et spes*], il metodo in tre momenti del "vedere-giudicare-agire" viene assunta come lo strumento ordinario di lettura e di interpretazione dell'azione, come il metodo per una analisi teologica ed ecclesiale della situazione, come il punto di partenza per operare [un] discernimento comunitario [...]. I convegni ecclesiali hanno introdotto dentro la figura della Chiesa italiana un modello di partecipazione, di ascolto e di riconoscimento reciproco dei diversi ministeri e carismi¹⁹.

Ritroviamo le medesime, positive attenzioni che abbiamo visto caratterizzare la pianificazione pastorale: il confronto con la concreta situazione storica e il coinvolgimento attivo delle diverse componenti ecclesiali. D'altro canto, il medesimo studioso – uno dei maggiori esperti di teologia pastorale in Italia – constatava, alla vigilia del quarto convegno nazionale, quello di Verona, una successiva involuzione di tali prospettive ideali, indicandone anche alcuni principali elementi:

Quello che era un promettente inizio, chiede ora di essere riaccolto come una sfida: i segni di affaticamento di questo stile di essere Chiesa, di questo suo con-venire sono molteplici (una Chiesa italiana spesso appiattita sul ruolo e sulla figura delle sue gerarchie; una organizzazione degli organismi di partecipazione che rischia di sfociare nella burocrazia e nel corporativismo)²⁰.

¹⁹ L. BRESSAN, *Verso Verona, la Chiesa italiana a convegno*, in «La rivista del clero italiano», 87 (2006), pp. 88-95.

²⁰ *Ibidem*, pp. 95-96.

È stato recentemente osservato come tale involuzione si sia verificata già nel passaggio dal primo al secondo convegno: secondo Giorgio Campanini, a Roma (1976) si sarebbe avuta l'espressione di una «*Chiesa estroversa*», mentre a Loreto (1985) sarebbe prevalsa invece una «*Chiesa introversa*»²¹. È proprio in questo passaggio che padre Sorge individua l'inizio della «normalizzazione» del postconcilio italiano²², con particolare riferimento alla progressiva esclusione dei laici dalla corresponsabilità nell'analisi della situazione italiana e dalla progettazione delle iniziative pastorali e sociali da porre in campo. In questa visuale, che risulta dunque abbastanza condivisa²³, il primo convegno ecclesiale italiano viene a figurare come «una rosa d'autunno»²⁴, «un sentiero interrotto»²⁵.

In effetti, come è stato già accennato sopra, il convegno di Roma del 1976 appariva, per diversi aspetti, come «un'autentica novità nella vita della Chiesa italiana», nel senso di avere «tradotto in italiano il concilio Vaticano II»²⁶. Sono aspetti evidenziati già dal Consiglio permanente della Conferenza episcopale nella *Presentazione degli Atti* del convegno, a partire dal modo stesso in cui era stato organizzato e si era svolto il convegno:

²¹ G. CAMPANINI, *Chiesa e società italiana*, p. 22.

²² B. SORGE, *Tra profezia e normalizzazione*, pp. 121 ss.

²³ L'analisi di Sorge, apprezzata e approfondita da CAMPANINI, *Chiesa e società* (e in un altro articolo dello stesso autore, *Verso Verona. Un "senato" laicale nella Chiesa italiana?*, in «Aggiornamenti sociali», 56 [2005], pp. 703-712), viene ripresa, in maniera perfino pedissequa, da P.G. ACCORNERO, *Da Roma 1976 a Verona 2006 la marcia della Chiesa italiana*, in «Orientamenti pastorali», 54/9 (2006), pp. 70-86.

²⁴ A. ACERBI, *La Chiesa italiana dalla conclusione del concilio alla fine della Democrazia cristiana*, in *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, a cura di A. ACERBI, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 474.

²⁵ A. ACERBI - G. FROSINI, *Cinquant'anni di Chiesa in Italia. I convegni ecclesiali da Roma a Verona*, Dehoniane, Bologna 2006, p. 121.

²⁶ B. SORGE, *Sull'eco del convegno romano Evangelizzazione e promozione umana*, in «Orientamenti pastorali», 26/1 (1978), p. 28.

Erano presenti tutte le componenti ecclesiali [...] Si è ascoltato, si è dialogato e discusso francamente, si sono esaminate situazioni e proposti interventi come espressione di una Chiesa dove lo Spirito santo ha potuto lavorare, e dove la coscienza ecclesiale è in crescita. Si è pure sentito che il nostro rapporto con l'umanità si approfondisce come ascolto, come servizio e coscienza critica, come ricerca, offerta di aiuto e testimonianza. Questo modo di incontrarci, di parlare e di operare è veramente un nuovo fatto importante per la Chiesa in Italia e dovremo farne tesoro nella vita quotidiana delle nostre comunità²⁷.

I principali aspetti di metodo indicati sono dunque i medesimi sopra ricordati, sia pure in ordine rovesciato: l'attiva e responsabile partecipazione ecclesiale; l'attenzione alla società.

A riguardo del primo aspetto ora richiamato, si deve in effetti riconoscere come abbastanza significativa la stessa composizione del convegno, in sede sia di preparazione sia di realizzazione. Il comitato preparatorio vedeva, infatti, la presenza di molti laici, di tendenze diverse.

Quanto allo svolgimento del convegno, si ebbe la partecipazione «su un piano di formale parità», di un centinaio abbondante di vescovi (133), di oltre trecento sacerdoti e religiosi (309), di una quarantina di suore (43) e di ben oltre mille laici²⁸. La presidenza, poi, accanto al cardinale Poma, allora alla guida della Conferenza episcopale, comprendeva tre vicepresidenti, uno dei quali almeno – a fianco di un vescovo (Maverna) e di un religioso (Sorge) – era laico (Lazzati); il comitato di presidenza (coordinato da un vescovo) era composto quasi interamente di laici, con un solo prete. Ma soprattutto, in sede di conclusioni, padre Sorge aveva proposto, come “voto finale” del convegno, la costituzione di «una struttura permanente di consultazione e di collaborazione tra vescovi, rappre-

²⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. CONSIGLIO PERMANENTE, *Presentazione*, in *Evangelizzazione e promozione umana*. Atti del convegno ecclesiale. Roma, 30 ottobre – 4 novembre 1976, A.V.E., Roma 1977, p. 8.

²⁸ L. ACCATTOLI, *Prima del convegno: tra cronaca e storia*, in «Il Regno. Attualità», 21 (1976), p. 466.

sentanti delle varie componenti della comunità ecclesiale ed esperti provenienti da tutti i movimenti di ispirazione cristiana operanti in Italia», e ciò al fine di offrire «alla vastità dei problemi e alla loro complessità» una «risposta pastorale» che non poteva più essere «affidata alla stesura di un documento fatta da alcuni esperti, né alla decisione dell'una o dell'altra componente del popolo di Dio»²⁹.

Ora, se si confrontano i dati sopra riferiti del convegno del 1976 con quelli relativi al successivo raduno ecclesiale, svoltosi a Loreto, si nota subito un netto cambio di orientamento: il comitato preparatorio è ristretto a un cardinale (Martini) e quattro vescovi; la presidenza del convegno vede schierati addirittura tre cardinali, coadiuvati da due vescovi; alcuni laici compaiono solo nel “comitato di coordinamento”, in numero di quattro, ma a fronte di sette chierici (un cardinale, cinque vescovi, un prete)³⁰. Quanto alla proposta ufficialmente avanzata alla fine del convegno di Roma, essa «cadde nel vuoto»³¹: e pensare che era stata definita come «urgente»³²! Tanto urgente da essere subito accantonata: ma è questa soltanto una delle palesi contraddizioni che possiamo ritrovare nel postconcilio italiano; carattere tipico anche questo, come visto, proprio nella sua apparente non-problematicità, della mentalità postmoderna.

Oltre alla marginalizzazione dei laici – ossia della componente ecclesiale più strettamente in contatto con le “realità terrene” –, c'è da rilevare anche un modo diverso di considerare il rapporto tra Chiesa e società nei due ricordati convegni. Nel primo, come poteva constatare nella sua relazione conclusiva Bartolomeo Sorge, l'atteggiamento assunto era ancora quello stesso del concilio:

Abbiamo fatto nostro il metodo del concilio; siamo partiti dalla rilevazione dell'evoluzione socio-culturale più recente del paese, lascian-

²⁹ *Evangelizzazione e promozione umana*, p. 339.

³⁰ *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*. Atti del 2° convegno ecclesiale Loreto 9-13 aprile 1985, A.V.E., Roma 1985, p. 496.

³¹ B. SORGE, *Tra profezia*, p. 120.

³² *Evangelizzazione e promozione umana*, p. 339.

doci interrogare e mettere in questione dalle situazioni reali, situandoci all'interno dei problemi e delle tensioni con i quali oggi l'azione evangelizzatrice è chiamata a misurarsi in Italia. Ne è risultata così l'immagine d'una Chiesa italiana in ricerca che, sebbene portatrice di certezze, partecipa tuttavia insieme con il paese di quella dinamica del provvisorio non priva di ambiguità, di rischi e di imprevisti, che caratterizza il corso storico degli eventi in cui siamo immersi³³.

Alla fine del secondo convegno nazionale, quello di Loreto, l'ispirazione principale a cui ci si riconduce è piuttosto quella di Giovanni Paolo II, intervenuto con vigore nel merito stesso dei lavori del convegno:

La fede è in grado essa stessa di produrre cultura, cioè un'esistenza e una storia ispirate e impregnate della Parola che si è fatta carne. Ne deriva, nel nostro contesto italiano, la necessità di una chiara proposta della fede cristiana e un coerente impegno a sanare la frattura oggi esistente tra vangelo e cultura, proprio sul terreno dei fondamentali valori morali, senza mai appiattire la verità cristiana [segue citazione del discorso di Giovanni Paolo II al convegno]³⁴.

Si noti il netto cambiamento di prospettiva: dalla impostazione "bidirezionale", caratteristica della *Gaudium et spes*, per cui c'è un reciproco scambio di apporti tra la Chiesa e la società (o la cultura) contemporanea, si passa ad una tendenza "unidirezionale": appare in primo piano, anzi esclusivamente, il contributo che la Chiesa deve dare, non quello che può ricevere. Così, se al convegno di Roma si era espressa, come visto, una Chiesa «in ricerca», partecipe «insieme con il paese di quella dinamica del provvisorio non priva di ambiguità, di rischi e di imprevisti»³⁵, la figura ecclesiale delineata a Loreto è quella che non ritiene di condividere le incertezze della situazione storica; bensì è pronta «a dare un deciso "contributo di

³³ B. SORGE, *Una Chiesa in ricerca, in servizio, in crescita*, in *Evangelizzazione e promozione umana*, p. 316.

³⁴ *Riconciliazione cristiana*, p. 17.

³⁵ B. SORGE, *Una Chiesa in ricerca*, p. 316.

valori, di idee e di forze, che la Chiesa italiana attinge al messaggio evangelico ed alla significativa e ricca tradizione religiosa, che ha segnato pagine luminose della storia di questa nazione»³⁶. Le conclusioni che, dal confronto tra i due primi convegni ecclesiali, trae Bartolomeo Sorge sono molto nette:

È difficile evitare l'impressione che dopo quello del 1976 i successivi incontri ecclesiali siano stati concepiti più come un'occasione offerta alla Gerarchia per orientare autorevolmente il cammino del Popolo di Dio che come occasione data alle diverse componenti della comunità ecclesiale per far udire la propria voce e coinvolgere l'intero popolo di Dio nella programmazione pastorale³⁷.

Si conferma, così, non solo quel passaggio tra un "primo" e un "secondo" postconcilio che già abbiamo rilevato ma, più in generale, una chiara involuzione di tutta la pastorale postconciliare rispetto all'apertura iniziale verso le istanze della concreta situazione storica.

All'altezza del terzo convegno, quello di Palermo del 1995, si constatavano già segni di stanchezza come se anche questa iniziativa, analogamente a quella dei piani pastorali, si avviasse ormai a diventare una semplice prassi ripetitiva. Ne sono segnali, da un lato, l'affrettata preparazione (iniziata soltanto un anno prima) e lo scarso coinvolgimento della base ecclesiale³⁸; del resto, incombeva ormai il Grande giubileo del 2000 con la sua distesa preparazione. Si accentuavano, peraltro, le tendenze involutive già apparse nel passaggio dal primo al secondo convegno. Innanzitutto, una scarsa valorizzazione del laicato: infatti, all'aumento complessivo dei partecipanti (si passa dai circa 1800 di Loreto agli oltre 2200

³⁶ *Riconciliazione cristiana*, p. 11. Le parole citate sono ancora di Giovanni Paolo II, tratte dal Discorso per lo scambio delle ratifiche degli accordi concordatari con la Repubblica italiana, nel febbraio 1984.

³⁷ B. SORGE, *Tra profezia*, p. 123.

³⁸ L. PREZZI, *Appunti per Palermo*, in «Il Regno. Attualità», 40 (1995), p. 398.

di Palermo), corrispose un netto calo della percentuale di laici (dal 70% di Loreto al 58% di Palermo)³⁹.

Si è giunti, così al quarto e, finora, ultimo convegno ecclesiale. In merito al quale ci limitiamo ad osservare che l'impostazione di fondo, fin dal titolo stesso assegnato al convegno e già nella traccia preparatoria (*Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*), evidenziava chiaramente quella unidirezionalità (dalla Chiesa al mondo) che abbiamo già visto emergere, in contrasto con l'impostazione conciliare. Il testo era infatti pressoché esclusivamente centrato su ciò che i cristiani sono, sanno e sanno fare; del mondo si parla, qua e là, solo per evidenziare le oscurità e le "attese" di luce che sembra possano venire solo dalla testimonianza dei cristiani.

Una pratica diffusa e crescente

Convenire, incontrarsi, programmare, coordinare... Tutto ciò sembra essere diventato la quintessenza dell'attività (se ancora così si può chiamare) pastorale; forse è proprio per questo che si usa con tanta facilità il verbo "lavorare" in riferimento a incontri e conversazioni. Salvo poi rendersi conto che tutto ciò che c'è da programmare e da coordinare non sono attività o iniziative bensì, semplicemente, date, programmi e calendari.

Si arriva a vantare, ad esempio, il fatto che, in un solo biennio (1988-1989), «i convegni ufficialmente promossi dalla stessa CEI erano stati ben 17»⁴⁰. Ovvero, una media di due convegni ogni tre mesi. Sembra onestamente difficile conciliare una simile densità di scadenze con un adeguato lavoro di preparazione e, soprattutto, di assimilazione. A meno che per molti di questi convegni non interessino i contenuti quanto, semplicemente, il fatto di essere celebrati: in altri termini, siano sostanzialmente fine a se stessi.

³⁹ L. PREZZI - G. BRUNELLI, *Vangelo della carità progetto culturale*, in «Il Regno. Attualità», 40 (1995), p. 688.

⁴⁰ E. FRANCHINI, *Il rinnovamento*, p. 202.

A volte, per rimarcare il valore di questo stile diffuso nella pastorale postconciliare, si evoca il modello sinodale, quello di una antica e caratteristica prassi ecclesiale. Anche a proposito di sinodi, si deve tuttavia rilevare l'insorgere di aspetti involutivi. Spesso, ad esempio, i tempi di iniziative ritenute di per sé importanti, anzi decisive, sono talmente lunghi che smentiscono nel loro stesso trascinarsi la dichiarata e ricercata aderenza alla situazione storica concreta la quale, infatti, cambia con velocità assai superiore. Senza ricorrere (anche se risulterebbe indubbiamente istruttivo) ad una statistica dei sinodi locali celebrati in Italia nel postconcilio, possiamo limitarci ad un esempio: il sinodo regionale sardo, indetto nel 1986, è giunto in porto, con la promulgazione dei testi sinodali, soltanto nel 2001, ossia quindici anni dopo, quasi la metà dei quali trascorsa tra il primo avvio dell'iniziativa e l'approvazione del regolamento dell'assemblea⁴¹! Naturalmente, come osservava un commentatore, «le frequenti interruzioni, il prolungarsi nel tempo [...] hanno consumato la parte propulsiva del concilio [regionale] prima della sua conclusione»⁴².

Infine, se in qualche modo conviene certamente convenire, si dovrà pure convenire che oggi convengono un po' tutti, e pure in massa (le domeniche, allo stadio; nei frequenti e affollati ritrovi giovanili; nelle grandi manifestazioni indette per i più svariati motivi). Tutto ciò per un esito spesso essenzialmente identico: quello di provare «una grandissima emozione», come si esprimono, normalmente, gli intervistati di turno all'uscita di ritrovi delle più diverse tipologie. Siamo dunque pienamente in quella enfasi dell'evento che favorisce la creazione di un "senso istantaneizzato" quale il coinvolgimento in "fenomeni collettivi" consente di realizzare, soprattutto se sostenuto da un adeguato impiego degli strumenti di comunicazione sociale. Anche quello ecclesiale, infine, non diversamente dai molteplici ambiti sociali, conviene sostanzialmente

⁴¹ L. PREZZI, *Il libro del concilio* [sardo], in «Il Regno. Attualità», 46 (2001), p. 436.

⁴² *Ibidem*.

su se stesso (secondo la dinamica dell'autoreferenzialità), e così, con gli altri, veramente non ci si incontra mai.

Volendo ora accennare, come abbiamo fatto per la pianificazione pastorale, anche alla prassi del convenire quale concretamente si attua nelle diocesi e nelle parrocchie, basterà osservare – e le occasioni non mancano certo – come molte delle principali iniziative a nient'altro si riducano che ad una serie di "incontri" nei quali, più che altro, si parla, anzi si ascolta qualcuno parlare. Si crea poi uno strano meccanismo: di fronte al parroco (o alla tale o tal'altra associazione) che organizza un incontro, come può il buon cristiano non fare tutto il possibile per partecipare, quantomeno per evitare di lasciare soli gli organizzatori e lo sventurato relatore? Si forma così il classico cane che si morde la coda (ecco, detta in termini grezzi, l'autoreferenzialità): gli incontri si fanno perché si debbono fare, poi qualcuno vi partecipa perché vi deve partecipare, dunque se ne fanno altri, visto che comunque qualcuno (anche se sempre pochi, e sempre gli stessi) partecipa... E così via, trotterellando.

Le Giornate mondiali della gioventù

Un caso a parte – per l'importanza acquisita nella pastorale post-conciliare e per l'imponente investimento di risorse economiche e di mezzi di comunicazione messi in campo – è costituito dalle Giornate mondiali della gioventù. Dalla prima indetta nel 1984 a Roma, si è proceduto, a cadenze periodiche e con la convocazione in diverse località di tutto il mondo: Buenos Aires (1987), Santiago di Compostela (1989), Czestochowa (1991), Denver (1993), Manila (1995), Parigi (1997), di nuovo Roma nell'anno del Giubileo⁴³, quindi Toronto (2002), Colonia (2005) e Sidney (2008), ora Madrid (2011).

Per quanto si sia cercato di esibire motivazioni profonde all'origine di tali giornate ed effetti mirabili seguiti ad esse per molti

⁴³ D. SIGALINI, *La giornata mondiale della gioventù. Un evento pastorale*, in «Orientamenti pastorali», 45/8 (1997), p. 29.

giovani⁴⁴, sono troppo evidenti le assonanze con la prassi dei grandi eventi mediante i quali, come visto nella sintetica presentazione delle tendenze postmoderne, si offre la possibilità di costruire "sen-si istantaneizzati" attraverso il coinvolgimento emotivo in grandi fenomeni di massa, supportati da imponenti sistemi di comunicazione. La valutazione di massima viene ad essere confermata dalle stesse espressioni con cui vengono talora esibiti i presunti valori e risultati di tali iniziative. Ciò che risalta in primo piano, infatti, è di nuovo il coinvolgimento emotivo (il "sentire"):

Per i giovani è necessario *sentirsi* credenti insieme a tanti che non fanno parte del loro giro di amicizie e di vita [...]; in queste occasioni sperimentano [...] una utopia che lascia nell'animo il sogno di un mondo diverso [...] la *percezione* che è possibile realizzare quello che da solo pensi e che tutti nel tuo ambiente bloccano. Si sperimenta una sorta di intesa comune, di "*ubriacatura*" delle proprie forze e possibilità [...] la *sensazione* che Dio esiste, ti parla, ti ascolta⁴⁵.

Le sottolineature al testo sono nostre, ed intendono evidenziare come quegli aspetti di emotività e di fragilità che spesso vengono denunciati nella mentalità e nel comportamento dei giovani risultino invece tranquillamente, quasi inconsciamente, recepiti come del tutto positivi nel momento in cui si esprimono nell'ambito di un'iniziativa ecclesiale.

Non si può negare, in ogni caso, il carattere fortemente clericale, addirittura "papale", delle Giornate della gioventù, aspetto che viene appunto vantato come qualificante il valore di tale iniziativa: «È lui [il papa] direttamente che vuole la giornata mondiale della

⁴⁴ Spesso l'entusiasmo conduce ad affermazioni di una superficialità impressionante. Ad esempio: «Spostare 7000 giovani [...] nella stessa settimana, per un soggiorno di almeno 7 giorni [...] è stato un fatto unico anche nella storia dell'aviazione civile italiana»; oppure: «Confutare le previsioni di uno sballo generale consumato sotto gli occhi di tutti alla faccia del Santo Padre, è stata la prima impreveduta testimonianza missionaria» (D. SIGALINI, *La pastorale giovanile italiana da Denver a Manila*, in «Orientamenti pastorali», 42/11 [1994], pp. 49-57).

⁴⁵ D. SIGALINI, *La giornata mondiale*, p. 35.

gioventù»⁴⁶; «[Le Giornate mondiali della gioventù] sono nate nella mente del Santo Padre»⁴⁷. Dal papa si scende quindi ai vescovi, abituali protagonisti delle catechesi rivolte ai giovani in occasioni di tali assembramenti: «I vescovi prendendo esempio dal papa diventano interlocutori diretti dei giovani e capaci di creare quella unità senza la quale oggi i giovani farebbero fatica a vivere un cristianesimo all'altezza delle sfide del mondo»⁴⁸. Ora, senza nulla togliere al valore di un dialogo tra vescovi e giovani (se tale può essere, concretamente, anche solo a motivo della quantità di giovani concentrati insieme, nonché della modalità "frontale" normalmente adottata in tali catechesi), si rimane quantomeno perplessi di fronte alla distorsione ecclesiologica che tale prassi esprime e incoraggia. I vescovi, infatti, appaiono sempre come protagonisti, anche in ambiti nei quali potrebbero (e dovrebbero) lasciare spazio ad altri (preti e laici); i giovani (laici) sono prevalentemente *destinatari* di catechesi, direttive, programmi, peraltro secondo uno schema piuttosto stereotipo (raduno, incontro con il papa, catechesi, eucaristia finale). Il necessario riferimento alla Santa Sede, data l'origine e la caratteristica tipica impressa a questa iniziativa, comporta inoltre una impostazione uniforme, dettata dall'alto. Altro che attenzione alla concreta situazione locale! Da Manila a Denver, da Parigi a Sidney è sostanzialmente l'unico modello romano ad essere applicato, sia pure con qualche "adattamento" marginale. Un'immagine di Chiesa che si direbbe tridentina, più che modellata sul Vaticano II. Eppure siamo in *questo* postconcilio. Ma siamo anche nel postmoderno dove, come visto, la coerenza non è d'obbligo e la contraddizione non fa problema.

⁴⁶ D. SIGALINI, *Una esperienza ordinaria nella sua straordinarietà. Le giornate mondiali della gioventù*, in «Orientamenti pastorali», 40/10 (1992), p. 25.

⁴⁷ D. SIGALINI, *La giornata*, p. 29.

⁴⁸ D. SIGALINI, *Una esperienza ordinaria*, p. 25.

III

Una pastorale di carte e di parole

Molte parole, poca Parola (di Dio)

Un problema di quantità

Uno dei fenomeni più evidenti e comunemente rilevati (e contestati) del postconcilio italiano è la quantità «strabocchevole»¹ di documenti "pastorali" pubblicati, sia in ambito nazionale, sia nelle comunità locali. La sola "produzione" della Conferenza episcopale, per il periodo dagli anni '70 alla fine del secolo, è stata calcolata in circa cinquemila pagine di testo². Tale «necessità di dire molto più di un tempo»³, in quanto sembra derivare da motivazioni «non scelte né dichiarate [...] da cercare in quelle circostanze di carattere generale che alimentano una sorta di inflazione della parola nella società contemporanea»⁴, risulta come uno degli aspetti tipici dell'omologazione culturale che stiamo cercando di evidenziare. «La necessità proporzionalmente maggiore delle parole nel rapporto pubblico – osserva Angelini – è legata alla "distanza" tra gli interlocutori, e rispettivamente alla "distanza" tra gli interlocutori della comunicazione e il suo oggetto». Di conseguenza, ogni affermazione va accompagnata con una serie di "istruzioni per l'uso" che ne forniscano il contesto, lo sfondo, il senso, ecc., e così «tale

¹ Riprendo l'aggettivo da E. FRANCHINI, *Il rinnovamento della pastorale*, p. 20.

² E. FRANCHINI, *I "progetti pastorali". Una nuova stagione pastorale per la Chiesa italiana?*, in «Credere oggi», 90 (nov.-dic. 1999), p. 47.

³ G. ANGELINI, *L'azione pastorale oggi*, p. 30.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

modo di procedere innesca un processo inflattivo che si autoalimenta: il "mercato" della comunicazione pubblica»⁵.

La grande quantità di documenti, inoltre, mentre rende impossibile una adeguata recezione⁶, provoca anche una reazione di rigetto, argutamente paragonata da Arturo Paoli a quella suscitata dalle famose "gride manzoniane" di epoca seicentesca: con «questo barocchismo normativo [...] la Chiesa non si copre di ridicolo proprio come l'allora governo di Spagna?»⁷.

Un problema di qualità

Oltre all'enorme aumento quantitativo, a tutti i livelli dell'istituzione, il linguaggio ecclesiastico del postconcilio italiano sembra essersi assimilato anche ad un altro elemento tipico della cultura postmoderna, quello – ricordato sopra – dei linguaggi "settoriali". Così, accanto al "burocratese" al "politichese" e all'"aziendalese", ecco apparire l'"ecclesialese". Tra i primi ad individuarlo, troviamo un giornalista cattolico a lungo occupatosi di vicende ecclesiali: Giovanni Fallani⁸. Nel *Piccolo dizionario della comunicazione*, da lui curato per il sito dell'agenzia SIR (Servizio informazione religiosa), egli propone una serie di esempi di tale linguaggio, non senza evidenziarne l'analogia con il lessico tipico di «ogni ambiente, ogni disciplina scientifica, ogni consorceria [...] un gergo che solo gli iniziati conoscono»⁹.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁶ Sembrano essersene resi conto, da tempo, gli stessi vescovi: G. BONICELLI, *Cambio di guardia alla CEI*, in «Orientamenti pastorali», 39/4 (1991), p. 9.

⁷ A. PAOLI, *Lettera su la pace, le grida, il regno*, in «Il Regno. Attualità», 42 (1997), p. 642.

⁸ Giovanni Fallani è stato tra i fondatori della Federazione italiana dei settimanali cattolici e dell'agenzia SIR (Servizio informazione religiosa), che diresse dal 1989 al 1997.

⁹ *Piccolo dizionario della comunicazione*, in <www.agensir.it>.

Ci sono termini puramente leziosi come: approccio, versante, valoriale, condivisione, valenza, stimolante, contenutistico. O addirittura "mostri" linguistici come: paradigmi semantici, intenzionalità antropologica, separatezza androcentrica, discernimento comunitario, tematiche emergenti, contesti comunicativi, ecc. In altri casi si prendono termini in uso da altre discipline scientifiche. Di qui il grande abuso di progetto e progettualità, dinamica, aree tematiche, 360 gradi [...] Dai linguaggi sociologici si attinge ampiamente, applicando alla pastorale ricadute, spaccati, ecc. Appartengono al concettuale puro episodicità, sostanziale, problematico, problematizzato¹⁰.

Nell'anno 2000, un altro giornalista cattolico, attivo nell'informazione religiosa, Roberto Beretta, ha pubblicato un lavoro più organico, addirittura un godibilissimo (e terapeutico) dizionario: *Il piccolo ecclesialese illustrato*¹¹. Si possono qui trovare in abbondanza esempi e riflessioni su taluni aspetti più caratteristici di questa specifica lingua settoriale: dalla tendenza all'eufemismo (per cui si parla di "non credente", così come nel burocratese il cieco viene definito "non vedente"¹²), all'amore per gli acronimi (es. SDOP per "Scuole diocesane per operatori pastorali"¹³), al frequente ricorso a perifrasi (per cui "annunciare il Vangelo" diventa "porsi come annunciatore del Vangelo"¹⁴). Il linguaggio "iniziatico" degli ambienti ecclesiali postconciliari rivela poi particolare affezione per il greco anziché per il latino: si parla dunque di "sinassi" piuttosto che di "messa"¹⁵; di "areopago" anziché di "ambiente" (rispettivamente della cultura, della politica, ecc.). Predilette anche le espressioni metaforiche: tipica quella di un "cammino" da fare (oppure, per essere più *à la page*, un "itinerario" o un "percorso", anzi un "per-corso"...); salvo poi,

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ R. BERETTA, *Il piccolo ecclesialese illustrato*, Ancora, Milano 2000.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴ *Ibidem*, p. 83.

¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

dopo aver fatto tanta strada, dover sempre “ripartire” da qualche parte¹⁶ (da Dio, dagli ultimi, da Palermo o da Verona...). Preferite, infine, le parole astratte, *in primis*, come già ricordato, quella di sorta di “concetto universale” che è l’espressione “realtà”, usata sia al singolare sia al plurale. Si assiste poi, nel postconcilio italiano, ad una ininterrotta produzione di “parole-chiave” o “parole d’ordine”: si tratta di «formule brevi, semplici, lineari che, in un modo o nell’altro riducano la complessità», senza peraltro poterla rimuovere¹⁷. Espressioni che – appunto all’interno di un “codice” linguistico esclusivo di un determinato ambiente – consentono di eludere alcune questioni di fondo, limitandosi ad un sintetico rinvio. Tale uso, adottato anche nel linguaggio ecclesiastico, risente piuttosto delle esigenze e dello stile della comunicazione contemporanea, spesso volutamente acritica e caratterizzata anche da una frequente mutazione: le “parole-chiave” sono soggette, infatti, a veloce consumo e logoramento¹⁸.

Importa rilevare, soprattutto, che il linguaggio “settoriale” esprime e provoca, nello stesso tempo, un meccanismo di “esclusione” e di “inclusione”, nel senso che l’utilizzo di alcune formule, anche (o soprattutto se) strampalate, consente ad una persona di farsi “riconoscere” come parte “informata” di un ambiente che rimane chiuso a chi non ne conosca il “codice”¹⁹. Abbiamo

¹⁶ *Ibidem*, pp. 98-99.

¹⁷ G. ANGELINI, “Progetto culturale”. *Il senso pertinente di una formula ambigua*, in «Teologia», 20 (1995), p. 211.

¹⁸ *Ibidem*, p. 212.

¹⁹ Basti come esempio, tra i molti, un testo sgrammaticato, tanto zeppo di frasi fatte quanto del tutto privo di senso. È tratto dalla relazione dell’ambito «Cultura e comunicazione sociale» (!) del Convegno di Palermo: «Che la tensione progettuale alla incarnazione storica del Vangelo della carità muova la richiesta di risposta alla domanda di senso che sale dal paese e che si esprime sia sul piano della ricerca condotta in spirito di comunione e di libertà e che valorizzi competenze, risorse, istituzioni, sia sul piano della comunicazione sociale, nei confronti della quale occorre che noi tutti, come chiesa comunità viva dei credenti in Cristo, acquisiamo una maggiore consapevolezza della sua centralità e della sua importanza» (*Convegno di Palermo. Relazione dei cinque ambiti di lavoro*, «Il Regno. Documenti», 40

dunque un “sistema” ecclesiastico perfettamente omologato ad uno dei molteplici sistemi autoreferenziali che caratterizzano la società postmoderna. Ciò rischia di estendere anche alla Chiesa quella incomunicabilità tra sistemi diversi che contraddice alla sua fondamentale esigenza di ascoltare l’uomo di oggi e di parlargli (facendosi capire). Pertanto, se un gergo settoriale «è tollerabile per altri ambienti, nella Chiesa il linguaggio dovrebbe essere sempre quello della lingua comune parlata da tutti»²⁰.

Un problema di contenuto

Al di là di alcune forme, effettivamente stucchevoli, del linguaggio ecclesiastico in uso nel postconcilio italiano, è possibile osservare fenomeni ancora più preoccupanti, in quanto comportano una pericolosa riduzione di contenuti, nell’uso stesso di alcune parole frequentemente utilizzate. Così, ad esempio, l’evangelizzazione rischia di essere identificata e ridotta a comunicazione di contenuti catechistici o di norme, anzi di regole morali²¹; la stessa parola “missione”, come è stato giustamente osservato²², ha una valenza profondamente diversa – per la stessa origine storica del termine, coniato nel contesto dell’espansione oltreoceano della cristianità europea – dall’evangelizzazione: è dunque riduttivo fare di quella un sinonimo di questa. Un altro esempio, abbastanza noto, di “riduzione” dei significati è la tendenza a identificare la comunione

(1995), p. 672. Chi avesse necessità, in futuro, di costruire altri testi simili, potrà farlo senza fatica, ricorrendo alla *Tabella per la costruzione automatica di discorsi in ecclesialese*, pubblicata in R. BERETTA, *Piccolo ecclesialese*, p. 135.

²⁰ *Piccolo dizionario della comunicazione*.

²¹ Si veda, per il secondo caso, quanto affermato da G. ANGELINI, *L’azione pastorale*, p. 54.

²² G. FORMIGONI, *Un nuova strategia*, p. 12: «Caposaldo di questa nuova volontà di presenza e di influsso sociale [della Chiesa italiana] diventa allora la nuova enfasi della missionarietà, che ha sostituito la centralità dell’evangelizzazione [...] La Chiesa non ha [più] come priorità quella di evangelizzare (dapprima se stessa), ma di mostrare all’esterno la consapevolezza di una identità dispiegata».

ecclesiale con la disciplina, in particolare «come subordinazione dei laici al clero»²³.

Preoccupante è soprattutto la riduzione subita, in un certo uso ecclesiastico tipico di questo postconcilio, dalla stessa Parola di Dio. Sembra di poter rilevare, ad esempio, un uso talora puramente “decorativo” della Parola, anzi, del *testo* biblico. Lo si impiega, infatti – anche in abbondanza, talora perfino in quantità eccessiva – nelle intestazioni di comunicati vescovili (ad esempio adattando taluni *incipit* paolini alla propria Chiesa locale...), o come motivazione di scelte peraltro strettamente funzionali e ampiamente arbitrarie. Invalso è pure l'utilizzo di brani biblici quali “icone”, peraltro limitate spesso, appunto, ad una funzione decorativa, ossia a complemento o a coronamento di un discorso che, normalmente, segue altre logiche. Un fenomeno che si può osservare, ad esempio, nelle “prolusioni” tenute dal cardinale presidente alle assemblee della Conferenza episcopale: ad un grande sfoggio di citazioni nei saluti iniziali segue un'assenza di ogni riferimento biblico nel momento in cui si entra a trattare il merito delle questioni in campo. D'altro canto, la stessa abbondanza estrema – come già ricordato – di parole umane, tra le quali vengono mischiate alcune citazioni dalla Parola di Dio, semplicemente funzionali ad un discorso già impostato, rischia di indurre l'idea di un'equiparazione tra la Parola di Dio e le parole ecclesiastiche, cioè umane, costituendo così un filtro, piuttosto che un tramite, tra l'ascoltatore, o il lettore, e la Parola biblica.

È questo un esempio, credo, molto chiaro, di quello che potremmo definire, più che una negazione aperta, uno “svuotamento” subito dal concilio nel postconcilio: la riscoperta della Parola di Dio, così determinante per la vita della Chiesa, pur continuando formalmente ad essere richiamata e confermata, viene come “disinnescata”, svuotata appunto della sua forza propulsiva.

²³ A. ACERBI - G. FROSINI, *Cinquant'anni di Chiesa*, p. 174.

Parlare con le immagini

È nell'uso, sempre più frequente, del linguaggio non-verbale, e nel crescente utilizzo dei grandi mezzi di comunicazione sociale, che la Chiesa italiana del postconcilio evidenzia ulteriormente le già indicate tendenze all'omologazione culturale. Dentro una società così frammentata, gli strumenti di comunicazione consentono alla Chiesa – come ad altre grandi istituzioni – di mantenere e rafforzare la propria presenza e il proprio influsso; diviene, allora, fondamentale essere in grado di ottenere una adeguata visibilità mediatica. Obiettivo perseguito, spesso, non senza pesanti costi. Non facciamo riferimento soltanto all'ingente impiego di risorse economiche necessario a costruire e mantenere una confacente immagine pubblica, bensì anche ai pesanti condizionamenti che tale ricorso, spesso acritico, ai grandi mezzi di comunicazione necessariamente comporta. Ad esempio, costringendo a creare continuamente “eventi” o “fenomeni di massa” in grado di “fare notizia”: si pensi, di nuovo, alla Giornata mondiale della gioventù o ad altre grandi celebrazioni. Ancora, è certamente un'esigenza di immagine a far privilegiare la figura del papa – con il connesso apparato scenografico costituito dalla grandiosità dei riti e degli stessi monumenti romani – rispetto a quella dei vescovi e, in generale, rispetto alla vita delle Chiese locali. Così come, nelle sempre più frequenti apparizioni televisive, richieste alla Chiesa cattolica (come ad altre “agenzie” religiose) dal dibattito pubblico, si privilegiano figure “riconoscibili” e “autorevoli” come quelle di preti o, meglio ancora, di vescovi e cardinali: i laici, infatti, normalmente non fanno immagine o, comunque, non un'immagine “ecclesiastica”.

Emblematici, come esempio «dell'abbraccio con ardore non sempre vigilato» con la quale la Chiesa si è spesso concessa ai *mass media*²⁴, sono gli *spot* realizzati per la pubblicità dell'8 per mille. Vi

²⁴ S. MAGISTER, *La religione telegenica*, in «Il Regno. Annale 1993», p. 121.

si possono, infatti, riscontrare alcuni elementi tipici della mentalità postmoderna. Innanzitutto, il primato dell'emozione, suscitata dalla presentazione di "casi umani" e dall'aiuto disinteressato offerto dalla Chiesa (anzi, dai preti) a tali situazioni difficili; in secondo luogo, il ricorso a "stereotipi", ossia l'adeguamento ad un immaginario generico e accettabile, tale cioè da rassicurare, ma senza far avanzare nella conoscenza, in quanto non "tocca" la realtà. Ora, il ricorso agli stereotipi, la cui «forza sulla mentalità comune è enorme, perché consente una assimilazione immediata»²⁵, diventa funzionale ad un maggiore impatto pubblico della Chiesa e, in questo caso specifico, ad un maggiore impegno per il suo sostegno economico. Senza voler entrare nel merito di quanto il capitolo della "solidarietà" sociale incida nell'effettivo impiego dei fondi dell'8 per mille, ne risulta comunque una evidente distorsione dell'idea stessa di Chiesa: essa viene infatti equiparata ad un'istituzione genericamente filantropica, come tale accettabile anche in contesti secolarizzati, in quanto utile per il suo ruolo sociale. Come vuole, appunto, uno stereotipo diffuso, che ci si guarda bene di mettere in discussione, preoccupandosi anzi di confermarlo. Ritorna poi, anche qui, la prevalente configurazione clericale, appunto nel presentare frequentemente i preti come protagonisti di tali iniziative sociali e assistenziali.

La burocratizzazione della pastorale

La Conferenza episcopale italiana e le sue contraddizioni

La Conferenza episcopale italiana, passata, con il primo Statuto del 1965²⁶, da periodici incontri tra soli cardinali e arcivescovi, quale era stata negli anni '50, ad un organismo effettivamente caratterizzato come luogo di riflessione e di azione comune di tutto

²⁵ L. CEDRONI - T. DELL'ERA, *Il linguaggio politico*, Carocci, Roma 2006, p. 170.

²⁶ *Enchiridion CEI*, vol. I, nn. 508-545.

l'episcopato, si può dire sia nata, in forma propria, subito dopo il concilio (la prima assemblea generale è del 1966²⁷). Come tale, essa guida e caratterizza tutto il postconcilio, e ciò anche nel senso di innescare alcune delle contraddizioni che hanno qualificato in senso "postmoderno" questa fase di vita della Chiesa italiana. Anzi, possiamo dire che la Conferenza episcopale italiana risulta in se stessa portatrice di contraddizioni, negli sviluppi seguiti all'idea originaria.

La Conferenza nazionale dei vescovi era nata, infatti, in Italia, come strumento di servizio e di coordinamento tra i pastori delle singole diocesi, non intendendo sostituirsi ad essi nell'esercizio del governo pastorale. Ancora nel 1996, nella prolusione alla XLI assemblea generale della Conferenza, l'allora presidente, cardinale Ruini, affermava che la Conferenza episcopale doveva rimanere «semplice "struttura di servizio" che opera nella logica e nello spirito della comunione e della precisa consapevolezza della responsabilità propria e inalienabile di ciascun vescovo per la chiesa che gli è affidata». Occorreva dunque vigilare affinché la crescita dell'organismo nazionale fosse limitata nella misura in cui fosse «veramente necessaria e vantaggiosa»²⁸. Ecco che, invece, già a partire dal 1991, la CEI aveva registrato un forte incremento nel suo organigramma; nel 1993 il personale risultava triplicato rispetto a quello di dieci anni prima²⁹. Ma è soprattutto dopo l'approvazione del nuovo Statuto, nel 2001, che la CEI diventa un enorme sistema burocratico: si rafforza soprattutto la segreteria generale, articolata in una lunga serie di uffici e "servizi" fino a coprire, grosso modo, tutti i principali ambiti dell'azione ecclesiale (la catechesi e la liturgia, ma anche i problemi sociali e del lavoro, della scuola; la cooperazione missionaria e gli interventi

²⁷ *Ibidem*, nn. 662-672.

²⁸ C. RUINI, Prolusione alla XLI assemblea CEI, in «Il Regno. Documenti», 41 (1996), p. 330.

²⁹ L. PREZZI, *I vescovi*, p. 82.

caritativi per il Terzo Mondo; la famiglia, i giovani, lo sport, la sanità; la cultura e le comunicazioni; e così via...). Vi sono poi le commissioni episcopali, a loro volta incaricate dei diversi settori della pastorale, nonché un'altra serie di comitati di vario genere e interesse (per gli istituti di scienze religiose, per gli enti e i beni ecclesiastici, per l'edilizia di culto, per la valutazione morale dei *film*, e così via...).³⁰ È stato osservato come tale ampliamento della struttura centrale abbia prodotto «l'effetto normale di tutti i progetti di burocratizzazione», ossia «un calo di importanza effettiva degli organi assembleari e un aumento di peso dei portatori di competenze specifiche e, soprattutto, del vertice dell'organizzazione burocratica»³¹. Ne è una riprova l'affastellarsi di pratiche che una tale quantità di uffici predispone per l'esame e l'approvazione da parte delle assemblee annuali, con prevedibili stanchezze e, soprattutto, una ridotta o nulla possibilità di approfondimento. Così veniva descritta, ad esempio, l'attività dell'assemblea del maggio 1990: «Su un calendario di lavoro che prevedeva 20 ore di attività assembleare, è stimabile in 12 ore il tempo richiesto per leggere senza interruzione le più di 200 cartelle accumulate dai 17 punti all'ordine del giorno»³².

Ora, che questa crescita delle strutture della Conferenza episcopale, «ben oltre quelli che erano gli intenti iniziali», sia semplicemente il risultato della «forza delle cose», come sostiene Enzo Franchini³³, appare sinceramente difficile da accettare. O, meglio, tali «cose» sono da chiamare per nome. In primo luogo, un simile ampliamento non sarebbe stato sostenibile senza l'aumentata capacità economica fornita dal gettito annuale dell'8 per mille (definita in occasione degli accordi di revisione del Concordato nel 1984)³⁴.

³⁰ G. MOCELLIN - M.E. GANDOLFI, *I riferimenti istituzionali*, in «Il Regno. Annale 2002», pp. 217-224.

³¹ A. ACERBI, *La Chiesa italiana*, p. 496.

³² L. PREZZI, *I vescovi*, p. 83.

³³ E. FRANCHINI, *Il rinnovamento*, p. 199.

³⁴ Vedi anche P.G. ACCORNERO, *Da Roma 1976*, pp. 79-80.

Si può rilevare, ancora, come lo stesso eccessivo sviluppo delle strutture organizzative corrisponda alla tendenza autoreferenziale dei sistemi sociali postmoderni: un massiccio contingente di forze è infatti destinato al mantenimento stesso del sistema.

Tale maggiore disponibilità economica permise anche alla Conferenza episcopale di assumere in proprio alcuni impegni prima sostenuti dalla Santa Sede, come il giornale cattolico «Avvenire» e l'Università cattolica³⁵. In questo modo aumentava concretamente anche quella autonomia della Chiesa italiana nei confronti del Vaticano che aveva significato «un salto di qualità» rispetto al tradizionale riferimento alla Santa Sede³⁶, costituendo forse la principale novità dell'istituzione di una Conferenza episcopale nazionale anche in Italia, come in altri paesi. Ma proprio a questo riguardo possiamo cogliere una seconda contraddizione nello sviluppo della Conferenza durante gli anni del postconcilio. Possiamo osservare, infatti, come ad una accresciuta autonomia sul piano giuridico ed economico, non abbia corrisposto una effettiva libertà nel campo propriamente pastorale. Risulta anzi crescente – come già osservato, ad esempio, per i convegni ecclesiali nazionali – il condizionamento delle direttive o degli interventi papali, così da dare la netta impressione che non si sia verificata appieno quella assunzione di responsabilità da parte dei vescovi che l'avvio della Conferenza episcopale aveva significato. E se si è potuto scrivere – non senza qualche ingenuità ecclesiologica – che «il governo pastorale dell'Italia è passato dalla Segreteria di Stato vaticana al presidente della CEI»³⁷, non si deve peraltro dimenticare che la nomina del presidente, nonostante una serie di proposte in senso contrario, è rimasta saldamente nelle mani della Santa Sede, come confermato nello Statuto del 2001; una scelta ancora più

³⁵ A. ACERBI, *La Chiesa italiana*, pp. 502-503.

³⁶ *Ibidem*, p. 460.

³⁷ G. BRUNELLI, *Il cambio. Da Ruini a Bagnasco*, in «Il Regno. Attualità», 52 (2007), p. 220.

determinante, nel momento in cui – come visto – l’organizzazione centrale della Conferenza diventa preponderante rispetto ad una autentica gestione collegiale da parte dei vescovi. Basterebbe ripercorrere, ad esempio, le prolusioni del cardinale presidente alle assemblee generali, per trovarle infarcite di citazioni papali, alle quali, peraltro, viene data enfasi tale da porle talora in alternativa alle stesse determinazioni degli organi collegiali dell’episcopato o della Chiesa italiana. Emblematico, fra i tanti, risulta questo passaggio dell’intervento del card. Ruini, durante il convegno di Verona: «Un pensiero di speciale gratitudine lo inviamo al Santo Padre [...] per il discorso che ci ha rivolto e che costituisce la *piattaforma fondamentale* per la vita e la testimonianza delle nostre Chiese nei prossimi anni»³⁸. Dunque, dopo un convegno nazionale che esprimeva, almeno nelle intenzioni, la volontà di rilanciare la riflessione e l’impegno della Chiesa italiana chiamata a raccolta in tutte le sue diverse componenti, a metà di un decennio già caratterizzato, come i precedenti, da uno specifico piano pastorale (*Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*), è un discorso del papa a tracciare la rotta... Mettiamo pure che il testo papale sia stato concordato tra la Conferenza episcopale e la Santa Sede: rimane comunque netta l’impressione che un piano pastorale decennale e un convegno nazionale passino in secondo piano prima ancora di concludersi, così rafforzando i dubbi sull’utilità stessa di simili programmi e raduni.

Sembra dunque effettivamente avanzata quella “normalizzazione” di cui parlava Sorge: dalla mancata corresponsabilità dei laici si passa ad una sminuita corresponsabilità perfino dei vescovi. Rimane solo la voce del papa, ripresa a cascata da vescovi, dai preti, dai laici; e riemerge di nuovo la piramide gerarchica della Chiesa preconciliare, sia pure in veste più banalmente burocratica.

³⁸ C. RUINI, *La missione della Chiesa, la vita della società* [Intervento conclusivo al convegno di Verona], in «Il Regno. Documenti», 51 (2006), p. 687. Il corsivo è nostro.

Il moltiplicarsi delle strutture in sede locale

Come già visto per i piani pastorali e la prassi del convenire, le involuzioni postconciliari verificatesi in sede nazionale si riproducono in ambito locale. Anzi, la moltiplicazione delle strutture burocratiche locali dipende ancor più direttamente dall’ingrandimento della “macchina” centrale, dal momento che ogni ufficio nazionale esige di avere un corrispettivo in ambito diocesano che recepisca e traduca localmente le linee assunte in sede romana. Siamo nuovamente di fronte ad un problematico rovesciamento: non sono più le diocesi a potersi giovare di una struttura di “servizio” che favorisca lo scambio e il coordinamento tra le diverse iniziative locali, ma è una struttura centrale che dirama le direttive alle sedi periferiche. Queste ultime devono, a loro volta, fornirsi di strutture almeno minimali, per poter recepire e attuare *in loco* le iniziative nazionali. Si pensi, ad esempio, all’istituzione – richiesta in tutte le diocesi, a seguito del *Direttorio sulle comunicazioni* (2004) – di un «animatore della comunicazione e della cultura», nonché di un ufficio stampa³⁹. Un ulteriore impegno, questo, difficilmente realizzabile per diocesi sempre più carenti di clero e non sufficientemente provviste di risorse economiche per poter assumere nuove figure professionali di laici. Viene soprattutto da chiedersi se tale nuova “struttura” corrisponda ad un’effettiva esigenza della pastorale o non sia piuttosto, banalmente, indotta dall’esistenza stessa di un ufficio nazionale dedicato a tale specifico settore. Saremmo, in questo caso, effettivamente di fronte a strutture che si autoriproducono, al sistema che genera se stesso; in una parola, di nuovo, ad un evidente meccanismo autoreferenziale.

Particolarmente a rischio, in questo senso, è la pastorale giovanile, quella che ci si aspetterebbe come la più aperta e fantasiosa. Quanto più calano i giovani raggiunti dall’azione ecclesiale, tanto più aumentano gli uffici, le organizzazioni, le commissioni: esse,

³⁹ *Enchiridion CEI*, vol. VII, nn. 1506-1723.

peraltro, assorbono praticamente buona parte degli stessi giovani disponibili. Pertanto, le diverse attività formative, caritative, ecc. rischiano di ridursi alla pura organizzazione di iniziative che non raggiungono se non gli stessi che le hanno organizzate. Avviene così, spesso, anche nelle associazioni: ci si ritrova talmente in pochi che si riesce, con quei pochi, giusto a coprire i “quadri” associativi. Ecco di nuovo il cane che si mangia la coda, rozza figura del processo autoreferenziale.

Il “progetto culturale”

Abbiamo volutamente evitato di entrare nel merito di uno degli aspetti forse più importanti e determinanti del postconcilio italiano, ossia il rapporto tra la Chiesa e la politica nazionale. Occorrerebbe, infatti, oltre ad una specifica competenza, un'approfondita analisi che ci allontanerebbe troppo dalla linea di riflessione scelta per questo contributo. Ricordiamo soltanto come, dopo una lunga difesa a oltranza dell'unità politica (o, meglio, partitica) dei cattolici – in palese contraddizione con il dettato conciliare⁴⁰ – all'indomani dell'ingloriosa “implosione” del partito cattolico, nel 1994, i vescovi italiani (almeno nelle loro posizioni ufficiali comuni) siano passati in tutta fretta, e con sorprendente disinvoltura, al riconoscimento della nuova situazione di fatto, salvo poi assumere essi stessi direttamente la gestione dei rapporti con la politica nazionale⁴¹. Si è così completamente smarrita, o comunque fortemente ristretta, la funzione di una presenza significativa e promozionale

⁴⁰ Cf *Gaudium et spes*, 43: «Molte volte (*pluries*) sarà la stessa visione cristiana della vita che orienterà [i credenti], in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia, altri fedeli, altrettanto sinceramente, potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente [...] A nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa». Vedi anche *Gaudium et spes*, 92.

⁴¹ Oltre al già citato contributo di A. ACERBI, *La Chiesa italiana*, si vedano la riflessione di A.C. MORO, *Il futuro è nelle nostre mani: appunti su un mondo in trasformazione*, in «Il Regno. Annale 2005», p. 187.

della Chiesa, nella varietà delle sue componenti (soprattutto di quella laicale), nella società, privilegiando di fatto una gestione giuridica dei rapporti tra istituzioni ecclesiastiche e politiche.

Credo si debba constatare come non abbia potuto rimediare, almeno finora, a tale orientamento involutivo nei rapporti tra Chiesa e società in Italia, neppure quel “progetto culturale” che venne avviato nel 1994 per decisione del Consiglio permanente della CEI. Accantoniamo pure l'interpretazione – anche se sostenuta da più parti, soprattutto a motivo della coincidenza cronologica con la fine del partito cattolico – che si sia trattato di un sostitutivo per la fine dell'influsso politico della Chiesa mediante la Democrazia cristiana, in una sorta di “arretramento tattico” dalla politica alla cultura⁴². Si dovrà, in ogni caso, ammettere come l'incidenza di tale iniziativa, nonostante i tre lustri abbondanti ormai trascorsi, sia stata sostanzialmente assai limitata. Lo riconosceva, nel 2000, lo stesso Gianni Ambrosio, che pure ne affermava l'ormai avvenuto radicamento all'interno della comunità ecclesiale: «Se nel progetto culturale vi è l'intento di “superare gli storici steccati” e di “entrare in dialogo con tutti” [...] si ha l'impressione che qui il terreno sia ancora da dissodare»⁴³; lo confermava implicitamente il Convegno di Verona, ancora auspicando – a distanza ormai di quindici anni dal varo dell'iniziativa – «un nuovo impulso al “progetto culturale” attraverso il suo consolidamento e radicamento»⁴⁴. Più ancora, l'impostazione di fondo del “progetto culturale” riflette – e finisce con il sancire ormai come pacificamente accettata – l'inversione

⁴² Cf L. PREZZI, *Contenitore per un'identità*, in «Il Regno. Attualità», 42 (1997), p. 591. Respingono, invece, tale interpretazione, tra gli altri, G. AMBROSIO, *Il progetto culturale orientato in senso cristiano. Cammino e prospettive*, in *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l'idea di cultura*, Milano, Glossa, 2000, p. 32, e G. ANGELINI, “Progetto culturale”. *Il senso pertinente di una formula ambigua*, in «Teologia», 20 (1995), p. 216.

⁴³ G. AMBROSIO, *Il progetto culturale*, p. 34.

⁴⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Testimoni del grande “sì” di Dio all'uomo* [Nota pastorale dopo il convegno di Verona], in «Il Regno. Documenti», 52 (2007), p. 436.

di marcia del postconcilio italiano rispetto alla *Gaudium et spes*, quella che abbiamo indicato come passaggio dalla bidirezionalità alla unidirezionalità. Il “progetto culturale”, infatti, è stato ufficialmente definito come un «processo teso a far emergere il contenuto culturale dell’evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del paese»⁴⁵. La direzione era dunque chiaramente tracciata nel senso di un contributo offerto *dalla* Chiesa alla società: «Incarnare e declinare nella storia, nelle vicende dell’Italia di oggi, l’interpretazione dell’uomo rivelata in Gesù Cristo»⁴⁶. Insomma, un dare senza aver nulla da ricevere.

Diversa appariva, ad esempio, in sede di discussione all’assemblea della CEI, la sensibilità del cardinal Martini il quale, relazionando sui lavori di gruppo dei vescovi, evidenziava un «comune anelito a un dialogo positivo con la modernità e la postmodernità [...] C’è dunque una fiducia fondamentale nel fatto che il fermento evangelico è più forte e non teme un contatto con la modernità»⁴⁷. Riappare, in questa breve ma densa affermazione, il termine “dialogo”, di conciliare e montiniana memoria, peraltro coniugato – in maniera interessante, tanto più quanto pressoché unica – anche con la postmodernità; d’altra parte, il riferimento all’immagine evangelica del “fermento” (certo non casuale in un esperto biblista come Martini) richiama la necessità dell’inserimento nella “pasta” della cultura e della società: siamo dunque nuovamente nella linea di una Chiesa *nel* mondo (secondo il dettato della *Gaudium et spes*), piuttosto che di una Chiesa *posta di fronte al* mondo, per offrire ad esso il proprio contributo. Si tratta, tuttavia, di una posizione che resterà isolata, mentre «preponderante» permane, nella Chiesa, «l’assuefazione al codice autoreferenziale del linguaggio ecclesia-

⁴⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA - PRESIDENZA [Prima proposta di lavoro per il progetto culturale], in «Il Regno. Documenti», 42 (1997), p. 213.

⁴⁶ G. AMBROSIO, *Il progetto culturale*, p. 48.

⁴⁷ C.M. MARTINI, *Un progetto pastorale con valenze culturali* [Sintesi dei gruppi di studio della XL assemblea generale della CEI, 25 maggio 1995], in C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Piemme, Casale M. 1996, p. 62.

stico [...] nei confronti della creazione di una lingua di pensiero e di scambio culturale capace di articolare l’originalità di una fede pensosa in modo aderente all’evidenza della realtà socialmente condivisa»⁴⁸. Ovviamente, tale dialogo o scambio culturale non è pensabile né attuabile senza una partecipazione responsabile dei laici, i quali invece appaiono, anche in questo già tardivo esperimento postconciliare, piuttosto ai margini. Semplicemente chiamati alla «testimonianza», e in questo ritenuti «essenziali per la realizzazione [...] di quelle istanze che sono alla base del progetto culturale»⁴⁹: invitati ad essere “operatori”, sembra da intendere, più che a riflettere e a contribuire responsabilmente alle decisioni. O, se coinvolti più direttamente, solo in misura limitata e dopo attenta selezione, come in «un cenacolo riservato a una *élite* di intellettuali (pochi, prudentemente selezionati, e più o meno sempre gli stessi)»⁵⁰.

Più in generale, si può osservare come anche il “progetto culturale” evidenzi alcuni limiti caratteristici di un certo modo riduttivo di intendere la Chiesa tipico del postconcilio italiano. Soprattutto, un’impostazione autoritaria e verticistica: si tratta infatti – non lo si dimentichi – di un’iniziativa della Conferenza episcopale; anzi, della sua presidenza. Non ci si dovrebbe, pertanto, meravigliare troppo nel «rilevare una difficoltà da parte delle comunità ecclesiali», soprattutto se si continua a pensare che ad esse debbano essere sempre e soltanto offerti «alcuni percorsi programmatici chiari»⁵¹. In questo modo si resta sempre nella vecchia impostazione piramidale, solo aggiornata (e banalizzata) dall’omologazione allo schema burocratico: il vertice pensa e decide, la periferia esegue (e, di conseguenza, si aspetta quantomeno di avere ordini chiari).

⁴⁸ P. SEQUERI, *Cristianesimo dell’intelligenza*, in «Il Regno. Annale 2003», p. 72.

⁴⁹ C. RUINI, *Prefazione*, in *Il progetto culturale della Chiesa italiana e l’idea di cultura*, p. 11.

⁵⁰ B. SORGE, *Tra profezia*, p. 125.

⁵¹ G. AMBROSIO, *Il progetto culturale*, p. 33.

Ciò corrisponde, d'altra parte, all'impostazione unidirezionale sopra evidenziata.

«[Se] la cultura non è intesa prevalentemente come orizzonte di ricerca e di dialogo, quanto come arena in cui dispiegare l'influsso di valori ritenuti certi e presupposti», è ovvio che i vescovi ritengano di doversi riservare il più possibile la guida e il controllo della "comunicazione" di tali principi certi, mentre «la libera comunicazione e la discussione nella Chiesa, sintomo di divisione e incertezza, [è] da esorcizzare il più possibile»⁵².

⁵² G. FORMIGONI, *Una nuova strategia*, p. 12.

Conclusioni

Raccogliamo innanzitutto alcuni dei principali esiti problematici del postconcilio italiano, in particolare quelli che delineano e confermano gli aspetti di omologazione alla cultura postmoderna sopra evidenziati. Indicheremo quindi quella che sembra la causa principale di tale esito, ossia l'insufficiente coinvolgimento di quel laicato che – secondo la corretta visione ecclesologica espressa e autorevolmente sancita dal Vaticano II – ha costitutivamente il compito di attuare quel dialogo con il proprio tempo che è atteggiamento ben diverso, anzi opposto, rispetto all'omologazione. Infine, ci limiteremo a suggerire un semplice spunto nella linea dell'attesa e auspicata uscita della Chiesa dall'attuale pericolosa situazione di "stagnazione" nelle sabbie mobili del postmoderno.

Esiti problematici del postconcilio italiano

Possiamo ridurli, in estrema sintesi, a due, peraltro strettamente correlati l'uno all'altro: la mancanza di "presa" sulla realtà, da un lato, e la perdita o la distorsione di elementi importanti dell'idea di Chiesa, dall'altro.

Quanto al primo aspetto, la valutazione è condivisa da autori di diversa formazione. Così Panizzolo, nel considerare ampiamente positivo il risultato complessivo della riflessione magisteriale della Conferenza episcopale italiana nel postconcilio, osserva tuttavia che «di fatto la gittata dell'evangelizzazione si è fermata alle parrocchie, rinunciando a penetrare negli ambienti più lontani dalla

federe»¹. Da un punto di vista completamente diverso, quello della presenza e dell'influsso della Chiesa nella società italiana, Giorgio Campanini vede profilarsi «per la comunità cristiana il rischio di una chiusura al mondo, come effetto di una visione negativa, per non dire catastrofica, della modernità»². Infine, un teologo acuto quale Pierangelo Sequeri liquida con sicurezza la questione in una sola frase: «L'impressione è che gli ecclesiastici, preti o laici che siano, sappiano oggi, a quarant'anni dal concilio, ben poco del mondo e di quello che in esso accade»³. Le tre osservazioni, diverse per il punto di vista adottato e anche per il contenuto espresso, concordano tuttavia su un punto essenziale, ossia la permanente condizione di "distacco", di "astrazione" della Chiesa italiana dalla società e dalla cultura contemporanea. È stato anche ripetutamente osservato come all'accresciuta importanza pubblica dei vescovi, in questi anni, abbia corrisposto una sostanziale irrilevanza sociale delle loro prese di posizione: «I vescovi diventano *leaders*, fanno opinione pubblica [...] L'impressione, però, è che gli interventi dei vescovi siano tanto più efficaci quanto più coincidono con certe tendenze già presenti nel corpo dei fedeli»⁴.

Tale costante "inefficienza" risalta ancora maggiormente se raffrontata alle tante enfatiche e velleitarie affermazioni autocelebrative, per cui quello che dice il papa è sempre la parola giusta al momento giusto; le scelte ecclesiali sono sempre provvidenziali; i vescovi sempre premurosi, sensibili, illuminati; i laici prudenti, vivaci, maturi; le comunità attente, impegnate, ecc. Tale contrasto, in realtà, finisce con l'alimentare abbondantemente un diffuso senso di frustrazione, all'interno stesso della Chiesa, e soprattutto tra i

¹ S. PANIZZOLO, *Coscienza di Chiesa*, p. 229. L'opinione è condivisa anche da G. BONICELLI, *Chiesa e società italiana nei documenti della CEI*, in «Orientamenti pastorali», 31/9-10-11 (1983), p. 45.

² G. CAMPANINI, *Chiesa e società italiana*, pp. 23-24.

³ P. SEQUERI, *Rileggendo l'"Apostolicam actuositatem"*, in «Il Regno. Annale 2007», p. 140.

⁴ A. ACERBI, *La Chiesa italiana*, pp. 517-518.

laici. Sensazione bene espressa da Paola Bignardi nel suo intervento al convegno di Verona:

Stanchezza di un modello pastorale articolato e complesso, ma non sempre in grado d'interpretare la vita e di accompagnarla in percorsi di unità [...] difficoltà a capire un mondo che cambia e la durezza del confronto con esso ha generato in molte comunità e in molti cristiani, soprattutto coloro che sono più impegnati nell'attività pastorale, frustrazione per il senso di inefficacia della propria azione; stanchezza, per un'attività che sfocia sempre più spesso nell'attivismo [...] Nell'odierno contesto socio-culturale, i cristiani si sentono estraniati⁵.

La conseguenza più diffusa a tale situazione di disagio ecclesiale è un imbarazzante silenzio:

Un impressionante e clamoroso silenzio: delle riunioni della Conferenza episcopale italiana si sa solo ciò che dichiara in principio il presidente; i teologi parlano solo quando sono perfettamente in linea con l'ufficialità, altrimenti tacciono; i laici non discutono né dibattono più tra di loro e se non sono d'accordo tacciono e si limitano ad operare come se i pastori non avessero parlato⁶.

In termini simili si era già espresso, dieci anni prima, Franco Garelli, intervenendo al convegno di Palermo: «Su molte questioni decisive [...] si è sovente prodotto nelle comunità ecclesiali una pratica del silenzio, un grande freddo, per evitare che il confronto e la dialettica interna mettessero in discussione la comune matrice religiosa»⁷.

Il divario tra Chiesa e società si riflette, dunque, all'interno stesso della comunità ecclesiale, in particolare tra l'apparato eccle-

⁵ P. BIGNARDI, *L'amore genera la speranza* [Intervento al convegno di Verona], in «Il Regno. Documenti», 51 (2006), p. 619. Quasi contemporaneamente, della medesima autrice appariva un polemico saggio, espressione del disagio diffuso tra i laici italiani: *Esiste ancora il laicato?*, A.V.E., Roma 2006.

⁶ A.C. MORO, *Il futuro è nelle nostre mani: appunti su un mondo in trasformazione*, in «Il Regno. Annale 2005», p. 189.

⁷ F. GARELLI, *Credenti e Chiesa nell'epoca del pluralismo. Bilancio e potenzialità* [Relazione al convegno di Palermo], in «Il Regno. Documenti», 40 (1995), p. 655.

siastico (con quella piccola parte di laicato che riesce ad integrarsi e ad assumere i "codici" linguistici di cui si diceva sopra: i cosiddetti "cattolici impegnati") e la stragrande maggioranza del "popolo" di Dio. Si dovrà riflettere, ad esempio, a questo riguardo, sulla proliferazione parallela di devozioni fortemente sentite e vissute da una fascia consistente di cattolici i quali, pur senza contrapporsi alle riforme conciliari, non trovano in esse alcuna corrispondenza alla propria sensibilità religiosa. Il fenomeno appariva rilevante già negli anni '80, evidenziando un'ampia componente ecclesiale che «non era stata intaccata, ma soltanto occultata alla vista dal riformismo conciliare e dalle proposte pastorali della CEI, e ora emergeva dall'oscurità, prendeva coscienza di sé»⁸.

Una Chiesa tendenzialmente ripiegata su se stessa, come quella che, da diversi punti di vista, abbiamo potuto individuare nel postconcilio italiano – assorbita prevalentemente da questioni intraecclesiali, preoccupata principalmente della propria autoconservazione –, si preclude, comprensibilmente, le possibilità di apertura e di dialogo con il mondo. Con ciò, essa smentisce la propria missione, anzi distorce la propria stessa natura: la Chiesa, infatti, «è fatta per spendersi, non per conservarsi [...] Essere a disposizione dell'uomo, e non della propria auto-conservazione, è la consegna che giustifica evangelicamente la promozione ch'essa è chiamata a compiere nel mondo»⁹. Se fa da schermo, anziché da tramite, fra il Vangelo e il mondo al quale esso è destinato, la Chiesa, secondo una interessante diagnosi del teologo Joseph Ratzinger, perde il motivo della propria esistenza:

La Chiesa [...] non può divenire fine a se stessa. Uno specchio che riflette solamente se stesso non è più uno specchio; una finestra che, invece di consentire uno sguardo libero verso il lontano orizzonte,

⁸ A. ACERBI, *La Chiesa italiana*, p. 507.

⁹ E. FRANCHINI, *Un progetto per la Chiesa italiana*, in «Il Regno. Attualità», 21 (1976), p. 476.

si frappone come uno schermo tra l'orizzonte e il mondo, ha perso il suo senso¹⁰.

Tale mutamento di prospettiva finisce inoltre con lo svuotare e contraddire il senso stesso della svolta conciliare: infatti, dal cristocentrismo affermato dal concilio, secondo cui la Chiesa è relativa a Cristo, che essa deve riconoscere presente nella Parola ma anche nella vita concreta dell'uomo, si passa ad un nuovo ecclesiocentrismo. Le specifiche direttive conciliari, per quanto letteralmente applicate, se poste in questa prospettiva rovesciata, finiscono coll'essere distorte. In particolare, come già visto, nel riaffermare la centralità della Chiesa e il suo compito di indirizzo nei confronti della società, si pone in atto un massiccio strumentario di elementi istituzionali, organizzativi, strutturali, tornando così ad una Chiesa qualificata più per le sue istituzioni giuridiche (o burocratiche) che per il suo contenuto vitale. Per di più, tale effettiva ma non dichiarata infedeltà alla figura conciliare della Chiesa finisce col proiettare una luce negativa sul concilio stesso, facendo tendenzialmente assimilare le grandi prospettive conciliari alle patetiche velleità postconciliari.

La principale lacuna

Volendo individuare la causa principale – o una delle principali – di questo duplice disagio ecclesiale, al proprio esterno e al proprio interno, credo non sia difficile individuarla in quella che costituisce, in ogni caso, la lacuna più clamorosa, il punto sul quale maggiormente il concilio è stato di fatto disatteso nella Chiesa italiana del postconcilio, ossia l'insufficiente responsabilità riconosciuta ai laici. Sono i laici, infatti, la componente ecclesiale che costituisce il nativo collegamento tra la Chiesa e la società; essi, peraltro, sono la parte di gran lunga preponderante del popolo di Dio, non solo

¹⁰ J. RATZINGER, *La Chiesa una comunità sempre in cammino*, San Paolo, Cinisello B. 1991, p. 104.

numericamente, ma anche nel senso di identificare il “soggetto” proprio dell’azione della Chiesa nel mondo, al cui servizio si pone il “ministero” ecclesiastico. Pertanto, il mancato pieno recupero della centralità del laicato nella Chiesa può ben spiegare sia il “divario” accresciuto, anziché ridotto, tra Chiesa e società, sia il diffuso senso di frustrazione interno alla comunità ecclesiale.

In effetti, la denuncia della mancata considerazione e soluzione della questione laicale è diffusissima, nel postconcilio italiano: è un limite riconosciuto fin dal primo piano pastorale del 1973¹¹, per essere poi motivo ricorrente in tutti i convegni ecclesiali¹², nonché apertamente dichiarato dalla stessa Conferenza episcopale in occasione del contributo presentato al Sinodo dei vescovi sui laici, nel 1987¹³. Anche quando il laicato è parso essere coinvolto e valorizzato, spesso si è trattato solo di una sorta di “cessione” ai laici di parte dei compiti tradizionalmente ritenuti appannaggio del clero, soprattutto a motivo del calo numerico di preti. Ancora scarsamente, invece, si è preso coscienza e si è operato nella consapevolezza del valore e «della rilevanza ecclesiale dell’azione *secolare* dei laici cristiani»¹⁴, ossia del fatto che un laico è veramente tale non quando insegna il catechismo o distribuisce la comunione, bensì quando vive la propria fede nel quotidiano e nei più diversi ambienti della società. All’interno della comunità cristiana, poi, i laici si trovano spesso in grande difficoltà, non dico a far valere la loro corresponsabilità nelle decisioni, bensì anche soltanto a far intendere la loro voce:

¹¹ E. FRANCHINI, *I “progetti pastorali”*, p. 49.

¹² G. BONICELLI, *Chiesa e società italiana nei documenti della CEI*, in «Orientamenti pastorali», 31 (1983), 9-11, p. 50.

¹³ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Contributo* [al Sinodo sui laici], in «Il Regno. Documenti», 32 (1987), p. 589: «Il lento cammino di diffusione della pari dignità di tutti i battezzati trova le sue ragioni nella carenza intorno allo statuto teologico del laico».

¹⁴ P. BIGNARDI, *L’amore*, p. 621. Il corsivo è nostro.

[I laici] non sempre riescono a stabilire una reale comunicazione con il parroco o con il vescovo. Sui problemi più rilevanti, essi hanno l’impressione che il loro parere non conti nulla, anche quando viene ufficialmente richiesto. Molti consigli pastorali [...] non sono altro che il luogo dove vengono notificate le scelte di fondo della guida della comunità e dove la discussione verte su questioni di dettaglio¹⁵.

D’altra parte, la consapevolezza del ruolo del laicato e la sua corrispondente valorizzazione risultano carenti anche in ambito nazionale, dove ha prevalso, come si è visto, l’impostazione burocratica di progetti e direttive calate dall’alto e dal centro verso la base e la periferia, con le comunità locali – e, in esse, soprattutto i laici – nel ruolo di “operatori”, ossia di semplici esecutori. Similmente – anzi peggio, data la competenza specificamente laicale di tali ambiti – è avvenuto in campo politico-sociale: i vescovi, come già ricordato, anzi gli organismi di vertice della Conferenza episcopale, si sono attribuiti un ruolo di intervento diretto sulle sfere politiche e governative. Neppure si è dato seguito alla proposta di un organismo consultivo in sede nazionale (come invece è avvenuto in altri paesi¹⁶), benché scaturita dal primo convegno della Chiesa italiana. Il “discernimento comunitario”, delineato da Paolo VI addirittura con il coinvolgimento delle comunità cristiane non cattoliche e in atteggiamento di dialogo con «tutti gli uomini di buona volontà» (*Octogesima adveniens*, n. 4), è rimasto dunque lettera morta o, se si preferisce, ha funzionato come una delle tante (e temporanee) “parole d’ordine”, utili solo per essere citate in qualche grande occasione (come al convegno di Palermo) e poi ripetute passivamente, non certo per affrontare le questioni, quanto precisamente per eluderle, come mostrato nell’analisi del linguaggio sopra accennata.

¹⁵ G. SAVAGNONE, *I nodi non risolti del progetto culturale*, in «Aggiornamenti sociali», 51 (2000), p. 143.

¹⁶ G. CAMPANINI, *Speranza e disincanto*, p. 15.

Non è solo questione di buona volontà: è un vero e proprio approfondimento teologico che nel postconcilio è stato in gran parte eluso:

[Quello che non si è riusciti a fare] è stato un affondo deciso, sul piano teologico, della specificità dell'essere laico nella Chiesa [...] A questo corrisponde un effetto di distorsione rispetto alla questione della dignità del laico; dignità rivendicata, ma poi poco esercitata effettivamente all'interno delle nostre comunità parrocchiali [...] La parola di chi va in avanscoperta e può dare dei consigli ed è ascoltato perché è sul campo, in presa diretta con la realtà del mondo proprio mentre parla all'interno della comunità parrocchiale¹⁷.

Possiamo dunque confermare, in conclusione, la tendenza della Chiesa italiana ad omologarsi alla cultura contemporanea, in particolare ad alcuni atteggiamenti della cosiddetta mentalità "post-moderna". In fondo, lo stesso clima di frustrazione e di sfiducia, che si registra oggi, in maniera così diffusa nella Chiesa italiana, costituisce la conferma più semplice ed evidente di una Chiesa che, nonostante la pretesa di offrire luci e certezze al mondo – o forse proprio per questo – finisce col riflettere in se stessa, se non l'oscurità, certo la penombra di una situazione incerta¹⁸.

Spunti per il presente

Smettere di baloccarsi

Di fronte a tale situazione generalizzata di sfiducia e di incertezza, poco giova, probabilmente, insistere in affermazioni di principio, del

¹⁷ P. SEQUERI, *Rileggendo*, pp. 142-143.

¹⁸ Riprendo l'acuta osservazione da F. DE GIORGI, *Una svolta neotolemaica della Chiesa?*, in «Appunti di cultura e politica», 27 (2004), p. 4. L'autore rileva come «la deriva verso la sfiducia, la paralisi, la caduta di entusiasmo, la demotivazione, lo stallo, il senso di impotenza, la depressione, il grigiore» risulti un fenomeno «omogeneo a una più generale propensione verso la delusione nelle nostre società postmoderne».

tipo di quelle assunte a tema dell'ultimo convegno ecclesiale, quello di Verona. Tantomeno risulta comprensibile continuare a disperdere energie in iniziative e attività che, nel loro ricorso a codici esclusivi e nella loro prevalente tendenza autoreferenziale, assomigliano ai "giochi" linguistici indicati dalla sociologia in merito ai molteplici "sistemi sociali" odierni. Sarebbe difficile, infatti, sfuggire al duro rimprovero che, in epoca e situazioni diverse ma a fronte di un'analogia estraneità della Chiesa ufficiale alle reali problematiche del tempo, formulava un uomo saggio quale padre Giulio Bevilacqua:

Si gioca al cristianesimo [...] Tutto si riduce a decorazione esterna, a modi di dire [...] È una cosa tremenda che nell'elenco delle eresie e degli scismi non figurì quella che è l'eresia più pericolosa di tutte: giocare al cristianesimo (Kierkegaard)¹⁹.

Ora, si smette di giocare quando si torna in contatto con la realtà, e si fa sul serio. Fare sul serio, per la Chiesa, come per ogni persona, significa "semplicemente" essere *se stessi*, aperti verso *l'altro*. Due aspetti che, secondo la mentalità biblica, vengono a coincidere: è la dedizione all'altro che costituisce l'autentica identità dell'uomo, creato a immagine di Dio.

Tornare all'essenziale

Per la Chiesa, in particolare, tale alterità (che fonda l'identità) si configura come duplice: l'Altro che è Cristo su cui essa si fonda e l'altro che è l'uomo, al cui servizio essa si pone. Si tratta, dunque, innanzitutto, di una mentalità, di atteggiamenti di fondo che vanno corretti e coltivati, e non di nuove, più o meno brillanti "strategie" pastorali da mettere in campo.

¹⁹ G. BEVILACQUA, *Laici e clero*, in «Humanitas», 8 (1953), pp. 1182-1183. Giulio Bevilacqua (1881-1965), prete dell'Oratorio della Pace di Brescia, quindi parroco alla periferia di quella città, fu guida spirituale per il giovane Giovanni Battista Montini, il quale, divenuto Paolo VI, lo fece cardinale, pur lasciandolo nella sua parrocchia, dove morì pochi mesi dopo.

L'apertura verso l'Altro da sé ci porta, come Chiesa, a recuperare continuamente – e con sincera convinzione – la centralità della Parola di Dio, in particolare la freschezza e la libertà evangelica. La gente è stanca, certo, di parole vuote, ma desidera quella Parola che, rivelando la grandezza di Dio fattoci conoscere da Gesù, assume e valorizza anche le più profonde esperienze umane.

Dall'apertura all'Altro si passa così all'accoglienza sincera anche dell'altro, ossia l'uomo, riconosciuto e rispettato come *altro*. Appena ci portiamo fuori dai nostri piccoli "mondi" virtuali (altrimenti dette "realtà ecclesiali"), scopriamo un campo straordinario di vita e di possibilità di condivisione reciproca. Appena guardiamo, ascoltiamo, rispettiamo la normale e comune esistenza umana (con i *suo*i momenti, non quelli che programiamo noi), scopriamo la profondità di quelli che sono i passaggi fondamentali di ogni vita: nascere, amare, gioire, soffrire, morire. Certo, tutto ciò esige, nella maniera più imprescindibile, la riattivazione di diretti, semplici e quotidiani rapporti umani: proprio quelli che anche nella Chiesa (analogamente, di nuovo, a quanto avviene nella società odierna) rischiano fortemente di essere soffocati dalle troppe complicazioni strutturali e organizzative.

Essenziale è che questa tensione all'altro da sé – che "definisce" la Chiesa – sia mantenuta costantemente tale, nella sua duplice polarità (verso Cristo, verso l'uomo). Ciò che invece non è accettabile, proprio perché nega tale costitutiva duplice tensione, è quel ripiegamento su di sé che risulta invece un atteggiamento molto diffuso nella Chiesa italiana, in questo postconcilio.

Riprendere fiducia

L'ottimismo viene alla Chiesa dalla stessa fede. Non nel senso di un vago spiritualismo, ma nel ricordare che Dio opera sempre, ma nella normalità e nel nascondimento, e su tempi lunghi. Pertanto, finché puntiamo sull'immagine e sull'efficienza, potremo vedere poco, e sta bene così. Ma sappiamo che, ogni giorno, molti operano

e hanno operato nel silenzio portando una crescita di consapevolezza della fede, attenzione e concreto aiuto a molte persone in difficoltà; molti sono all'opera – spesso non riconosciuti – perché il tessuto delle relazioni umane "tenga" ancora, anzi si rafforzi in forme nuove. Interessa sapere quanti di questi sono cristiani, o cattolici, magari ufficialmente "impegnati"? Certo che no: Il Regno di Dio non è "qui", o "là" (cf Mt 24, 23), ma è dovunque il seme buono germogli e dia qualche frutto.

L'ottimismo che viene dalla fede fa riconoscere anche in *questo* tempo della Chiesa un momento prezioso. Se il concilio è stata la riscoperta della missione originaria della Chiesa, la più importante verifica del concilio non è la sua "riuscita" in termini di efficienza, ma la sua conversione continua a quel senso originario della Chiesa che il concilio ci ha fatto riscoprire. Finché si pensa che il concilio abbia bisogno di essere confermato nella validità della sua impostazione da un migliore risultato della Chiesa nel mondo di oggi, non se ne può comprendere il senso e la novità, poiché si equivoca di nuovo la missione evangelizzatrice della Chiesa con una sua efficienza storica. Le accresciute difficoltà di un contesto culturale che «riconoscendo alla Chiesa la più completa libertà di evangelizzare [...] non le concede però né mezzi né ragione per poterla sostenere universalmente o anche solo socialmente come la forma "superiore" da preferire alle altre»²⁰, mettono a dura ma benefica prova le nostre stesse convinzioni di fede. Si tratta, insomma, di accettare anche questa ulteriore purificazione, rispetto alle nostre sicurezze di un tempo, e anche a quelle di questo tempo recente (come la pianificazione o i diversi espedienti messi in campo dalla "pastorale"), e quindi di assumere nuovamente il compito, più modesto ed essenziale, e tuttavia affascinante e gioioso, di farci tramiti, con stile evangelico, del Vangelo.

Evangelizzare, infatti, è sempre possibile, anche – o soprattutto – quando la Chiesa non avesse più alcuna importanza culturale

²⁰ G. COLOMBO, *Sull'evangelizzazione*, Glossa, Milano 1997, p. 87.

e sociale. Anzi, sono questi tempi di marginalità per la Chiesa i più preziosi: la bellezza del Vangelo infatti appare limpidamente quando esso non ha altro sostegno se non la propria, intrinseca fecondità.

Parte II

Alla riscoperta della categoria conciliare
di “popolo di Dio”

(Giorgio Campanini)

Introduzione
I laici nella Chiesa del postconcilio

Per il laicato cattolico gli anni del postconcilio (un postconcilio che è ancora lungi dall'essersi concluso, perché il Vaticano II non ha certo esaurito tutte le sue immense potenzialità) sono, insieme, quelli del disincanto e della speranza.

Le ragioni del *disincanto* sono, crediamo, sotto gli occhi di tutti. Il pieno riconoscimento del ruolo e delle responsabilità dei laici è ancora lontano; resta insufficiente il dialogo nella Chiesa; stentano a decollare e ad operare continuamente e fattivamente le strutture di consultazione (a partire dai consigli pastorali).

Si può, ancora, segnalare l'affermarsi di un cristianesimo eccessivamente "spiritualista" (altra cosa da spirituale!), spesso devozionistico o presenzialistico, amante dei grandi numeri e delle grandi manifestazioni di massa e insieme, nello stesso tempo, carente di senso della Chiesa e di reale attenzione al mondo ed alla storia; il tutto sullo sfondo di una scarsa consapevolezza, da parte dei laici, delle loro responsabilità e delle loro potenzialità.

Non mancano, tuttavia, nello stesso tempo, le ragioni della *speranza*. È cresciuta quella che, un poco paradossalmente, potrebbe essere chiamata la "laicità dei laici", e cioè la consapevolezza del loro pieno essere Chiesa. Va aumentando il numero di coloro che si accostano con una adeguata preparazione alla Scrittura e anche alla teologia: sia pure timidamente si affacciano importanti figure di teologi-laici, o meglio di laici-teologi. È finito certo "collateralismo" ecclesiale e la Chiesa, ed al suo interno i laici, hanno acquisito maggiore consapevolezza del loro ruolo di coscienza critica nei

confronti dei pubblici poteri (come attesta il forte coinvolgimento dei credenti nella lotta alla povertà e nell'opera di promozione della pace, anche al di là delle disattenzioni e delle sottovalutazioni della politica "ufficiale").

Si può affermare, in complesso, che il laicato in Italia negli ultimi trent'anni è *cresciuto*, anche se non con la rapidità che sarebbe stata auspicabile. Comincia, sia pure lentamente e faticosamente, a farsi strada la convinzione della universale chiamata dei credenti, nessuno escluso, alla missione evangelizzatrice della Chiesa, dopo una troppo lunga stagione di etero-dipendenza, di apatia, di passività. Sotto questo aspetto il Concilio non è passato invano.

Nuovi cammini di formazione

Il maggiore punto di debolezza di questo processo è tuttavia rappresentato dalla inadeguatezza della formazione (e, dunque, dell'acquisizione di una piena maturità) da parte del laicato. Le stesse difficoltà ad un reale dialogo fra laici e presbiteri sono almeno in parte riconducibili a questo "dislivello". Non si pretende, evidentemente, che, salvo casi particolari, i laici abbiano la medesima cultura teologica dei presbiteri, preparati alla loro missione da un lungo precedente cammino; ma si potrebbe e dovrebbe esigere dai laici un maggiore *senso della Chiesa*, una più forte consapevolezza di appartenenza, una più convinta presa di coscienza del loro insostituibile ruolo nell'evangelizzazione. E ciò non soltanto per i limiti dei presbiteri, sempre più evidenti a mano a mano che il loro numero decresce e la loro età media aumenta, ma anche e soprattutto perché vi sono nella Chiesa molte mansioni e molti ruoli di responsabilità, anche e soprattutto in ordine all'evangelizzazione, non riconducibili soltanto ad *una* delle componenti del corpo ecclesiale.

Si va ormai facendo strada la convinzione che una nuova stagione di evangelizzazione non si aprirà se non attraverso un lucido e consapevole impegno di laici cristiani adeguatamente preparati e

formati, in grado di operare in *tutti* gli ambienti di vita, anche in quelli di fatto preclusi ai presbiteri ed a coloro che hanno fatto la scelta di una speciale consacrazione. Vi sono forme di presenza, e di colloquio "faccia a faccia" negli ambienti più diversi e disparati, che solo i laici possono di fatto esercitare (a condizione, tuttavia, di avere acquisito quella piena maturità cristiana che è insieme opera della grazia e frutto di non semplici né brevi cammini di formazione).

Questa esigenza è stata indubbiamente avvertita dalla Chiesa italiana, come attesta la cura prestata all'elaborazione dei nuovi catechismi, l'impegno per un effettivo ritorno al gusto ed alla pratica della Parola, l'azione volta a rendere sempre più comprensibili, ed insieme evangelizzanti, le azioni liturgiche. Ma si deve constatare che questi cammini formativi hanno fin qui toccato soltanto limitate componenti del laicato: il confronto fra i praticanti domenicali e quanti continuamente partecipano a incontri di catechesi, a gruppi biblici e simili è impietoso, e inquietante.

L'individuazione di nuovi cammini di formazione, insieme con l'impegno a coinvolgere in essi tutti coloro che si dichiarano credenti (ma che spesso si limitano alla sola partecipazione alla liturgia e ai sacramenti) è indubbiamente una delle "nuove frontiere" della Chiesa italiana.

Una "nuova ministerialità"

Si colloca, in questo contesto, l'esigenza di una "nuova ministerialità", e di una "ministerialità" che non sia limitata quasi al solo campo della liturgia (come di fatto è avvenuto con gli attuali, sostanzialmente "umili", ministeri del lettorato e dell'accollato, per di più riservati soltanto agli uomini), ma si estenda al vasto campo del mondo, al lavoro ed alla cultura, alla politica ed alle diverse espressioni della fragilità e della sofferenza, attraverso forme di "ministerialità diffusa", non necessariamente formalizzate, tali da consentire ai credenti di essere presenti, in modo continuativo e

sulla base di adeguati cammini formativi, là dove si decide di fatto il futuro della Chiesa (occorre scuotere e sollecitare le coscienze prima di preoccuparsi di riempire le chiese).

La rivendicazione degli spazi di questa "nuova ministerialità", che non prende il posto dell'antica, ma la integra e la completa su quel "versante mondo" che è il necessario complemento del "versante Chiesa" (nella distinzione ma senza separatezze) sarà uno dei banchi di prova della "nuova maturità" del laicato e insieme della "nuova missionarietà" di una Chiesa in cui finisca di fatto l'identificazione fra evangelizzazione e figure presbiterali e religiose.

Lungi dal rappresentare il puro e semplice ritorno ad antiche, e sostanzialmente sterili, forme di contestazione dell'istituzione ecclesiastica, questa franca richiesta di partecipazione alla missione evangelizzatrice della Chiesa è tale da mettere di per sé in movimento l'intero apparato ecclesiastico, ad indurlo a rivedere in profondità il suo modo di essere e i suoi stili di vita (e di rapporti): condizioni, tutte, necessarie perché la comunità cristiana abbandoni la sindrome da "stato d'assedio" che talora l'attanaglia per riscoprire il suo strutturale orientamento al mondo. "Nuova evangelizzazione" non può che significare questa sorta di nuovo "passaggio ai barbari", questa capacità di non concentrarsi più esclusivamente sulla cura del "piccolo gregge", ma di rapportarsi con fierezza e con coraggio al nuovo corso della storia degli uomini, riprendendo a seminare a piene mani quella Parola che non può essere più confinata nelle pur ampie e splendide navate delle nostre chiese.

Ripensare la parrocchia

Si propone, in questo contesto, una specifica urgenza, esteriormente sollecitata dal sommarsi del fenomeno dello spopolamento (almeno riferito ai cattolici, e cioè prescindendo dai nuovi flussi migratori) di alcune zone montane e rurali, a quello della progressiva diminuzione del numero dei presbiteri (e dall'ancora inadeguata valorizzazione del diaconato); l'urgenza, cioè, di passare,

per quanto riguarda la parrocchia, *da una pastorale di conservazione ad una pastorale di evangelizzazione*. Non si tratta di una conversione "teorica" – perché mai nessuno ha teorizzato come compito della parrocchia la pura cura pastorale di quanti bussano alla porta della chiesa, senza preoccuparsi di quanti ne restano e ne resteranno fuori – ma di una conversione "pratica", perché, al di là delle dichiarazioni di intenti e talora anche del profondo desiderio di andare *ad extra*, di fatto la quasi totalità delle energie e delle forze pastorali si consumano *ad intra*: tipiche espressioni di quella che potrebbe essere considerata una "pastorale dell'attesa" sono la pastorale del battesimo e quella della preparazione al matrimonio di quanti richiedono il sacramento. Ma, appunto, "si attende" e raramente *si va*, raramente si esce dall'ambito della parrocchia, anche perché le energie pastorali (di fatto le energie dei soli presbiteri) tendono inevitabilmente a diminuire. Passare dall'attesa alla proposta, da una pastorale incentrata sul luogo ad una che affianchi alla permanente attenzione al territorio una coraggiosa immersione negli ambienti di vita – dalle fabbriche alle caserme, dalle discoteche alle università – richiede una non semplice né facile conversione; esige, soprattutto, l'individuazione di *nuove figure di evangelizzatori* che non potranno, di fatto, che essere i laici, uomini e donne.

In questo senso la comunità cristiana deve imparare a respirare – per riprendere in altra prospettiva una nota espressione di Giovanni Paolo II – *a due polmoni*, quello del radicamento territoriale e quello della presenza negli ambienti di vita. Ma ciò non potrà avvenire se l'evangelizzazione sarà incentrata pressoché esclusivamente sulle figure presbiterali. Importante potrà essere, in questa conversione pastorale, il ruolo dei religiosi, sollecitati a riprendere la loro tradizionale, e in parte dimenticata, opera di *evangelizzazione itinerante* (ciò che del resto altro non sarebbe, per la maggior parte di loro, che un ritorno alle origini).

Non si tratta dunque di operare una pura e semplice operazione di ristrutturazione organizzativa, rivedendo i confini e l'organiz-

zazione delle parrocchie in funzione del nuovo contesto culturale e sociale (e tenendo conto delle necessarie presenze presbiterali), ma di ripensare il ruolo della parrocchia nella prospettiva di una "nuova evangelizzazione" in cui la necessaria attenzione al territorio dovrà coniugarsi con un'attiva e permanente presenza negli ambienti di vita. Se la prima operazione, e cioè il ripensamento della rete delle presenze nel territorio, implica la permanente centralità delle figure presbiterali, la seconda – e cioè il passaggio da una pastorale dell'attesa ad una della ricerca – non potrà che coinvolgere le antiche figure dei religiosi e le relativamente nuove figure laicali, e cioè dei "nuovi evangelizzatori" postulati e richiesti dalla prospettiva del Vaticano II in ordine alla chiamata di tutto il popolo di Dio non soltanto alla santità personale ma anche alla testimonianza e all'annuncio del Vangelo.

Ritornare ai "mezzi poveri"

La riemergenza della figura dell'evangelizzatore laico si situa nel contesto di un rinnovato impegno a realizzare un'autentica povertà, della Chiesa e nella Chiesa. Assai avvertito e approfondito negli anni a ridosso del Vaticano II, il discorso sulla "povertà della Chiesa" si è andato, nei successivi decenni, un poco oscurando. Ma all'inizio del terzo millennio esso riemerge, e non poteva non riemergere, come avviene in tutte le epoche di svolta della storia della Chiesa.

L'esperienza storica delle Chiese dell'Occidente – esse pure attraversate od almeno lambite dall'impetuosa crescita economica che ha caratterizzato il mezzo secolo succeduto alla fine della seconda guerra mondiale – dimostra che la disponibilità di maggiori risorse economiche da parte della comunità cristiana non sempre e non necessariamente produce frutti in termini di evangelizzazione. Ci si potrebbe anzi domandare in che misura una Chiesa diventata "ricca", anche al di là delle sue intenzioni, sia stata appesantita nello svolgimento della sua missione evangelizzatrice; e certamente

nelle stagioni dell'opulenza le chiese non si sono riempite ma, al contrario, svuotate. Una sorta di *némese* storica sembra caratterizzare il cammino dell'evangelizzazione: tutte le volte che i "mezzi ricchi" prendono il posto dei "mezzi poveri" la Chiesa arretra; e sono necessari uomini e donne – da Francesco e Chiara di Assisi a Vincenzo de' Paoli, da Charles de Foucauld ai preti operai e Teresa di Calcutta – che ricordino e praticino il ritorno alla essenzialità e alla necessaria nudità del Vangelo.

Chi ripercorre la storia della Chiesa deve riconoscere che la Chiesa postconciliare (a differenza di quanto è avvenuto in molte stagioni del passato) ha recuperato, ai vertici come alla base, il senso e il valore della povertà, abbandonando antichi stili trionfalistici e soprattutto accantonando ogni tentazione temporalistica (o neotemporalistica). Ma periodicamente riappare l'esigenza di purificare la Chiesa da ogni forma di commistione con il potere o con il denaro, per ritornare, se non all'antica e irripetibile semplicità, almeno a stili di vita più vicini a quelli originari; in modo da dare, proprio nella società dell'opulenza (che tuttavia conosce sacche assai ampie, e forse in futuro sempre più ampie, di emarginazione e di povertà) la testimonianza del distacco dalle cose e del primato dei rapporti interpersonali. È, questo, il ricorrente paradosso cristiano, e cioè vivere nella povertà (per se stessi) per aiutare tutti gli uomini ad uscire dalla povertà subita per entrare nel mondo, e nel Regno, della povertà accettata e ricercata per amore del Cristo umile e povero.

In questo ritorno ad un'autentica povertà della Chiesa, ed al conseguente primato dei mezzi poveri, determinante sarà il ruolo dei laici. Essi hanno spesso rappresentato in passato il luogo del compromesso della comunità cristiana con la logica mondana. Si è infatti ritenuto a lungo che la povertà fosse una virtù dei religiosi e non anche una virtù dei laici, costretti, per essere fedeli alla loro stessa vocazione mondana, a radicarsi nei beni della terra (salvo spogliarsene in punto di morte ed entrando nella vita religiosa dopo una esistenza dedicata all'arricchimento e agli affari). A lungo

il discorso sulla "povertà della Chiesa" è stato ridimensionato a discorso sulla "povertà - esemplare - dei religiosi nella Chiesa". Ma nella Chiesa postconciliare, nella stagione di una Chiesa che intende essere povera *nella sua totalità e in tutti i suoi membri*, il tema della povertà dei laici diventa centrale, perché passa essenzialmente di qui la "esemplarità" di una Chiesa in cui i laici, appunto, sono non solo la grandissima maggioranza numerica, ma lo "specchio" che riflette gli stili di vita ad alla fine la stessa natura della Chiesa, quale essa è di fatto visibile e comprensibile dalla maggior parte degli uomini.

In questa prospettiva, nessuna reale povertà della Chiesa è possibile senza una reale povertà dei laici cristiani, essi stessi Chiesa nel mondo: per definire l'immagine di una Chiesa che vuole essere povera, gli stili di vita dei laici cristiani diventano decisivi e determinanti.

Di qui la necessità di recuperare le grandi indicazioni conciliari sulla povertà della Chiesa non soltanto, e non tanto, nella prospettiva degli stili di vita dei presbiteri e dei religiosi, e cioè dell'apparato ecclesiastico, ma in quella degli stili di vita dei laici, divenuti di fatto il "volto visibile" della Chiesa, il terreno sul quale essa è alla fine giudicata e valutata. In questo senso il recupero di adeguati e credibili stili di povertà dei laici appare un passaggio obbligato nel cammino della nuova evangelizzazione.

Abbandonati i "luoghi" di ieri - i sontuosi palazzi vescovili, le trionfalistiche processioni, le sostanziose prebende - la ricorrente tentazione della ricchezza frequenta i "nuovi luoghi" della società opulenta di oggi, assume il volto delle frenesie consumistiche, si esprime nella forma dell'assolutizzazione e del perseguimento, talora ad ogni costo, dei beni materiali; ed è su questo terreno che sono chiamati a misurarsi i laici cristiani, ricorrentemente tentati di ritenere che la povertà sia un "affare" dei religiosi e che vi siano nella Chiesa coloro che assumono per tutti, quasi in funzione vicaria, il compito e la responsabilità di vivere nella povertà, oscurando appunto la *universale chiamata alla povertà*. Ed invece nessuno è

escluso, quale sia il suo stato di vita, da questa chiamata, né alcuno può sottrarsi alla responsabilità di testimoniare la povertà come esigente ma nello stesso tempo luminosa e persuasiva forma di fedeltà al Vangelo, anche e soprattutto nella forma del servizio e della condivisione.

Una fede esigente

A lungo il giudizio sulla Chiesa è stato espresso prevalentemente in riferimento all'*istituzione ecclesiastica*. Dire Chiesa ha significato per molto tempo - e in parte ancora oggi, ma in sempre minor misura - fare riferimento a papa e vescovi, a presbiteri e a comunità religiose, e dunque alla Chiesa gerarchica e istituzionale. Ma nella nuova prospettiva che si è aperta dopo il Vaticano II, dire Chiesa ha significato, significa ed ancora più significherà in futuro, *dire laici*, dire cristiani (autentici e non autentici) sui quali sarà misurata l'autenticità o l'inautenticità della Chiesa. Nessuna nuova evangelizzazione sarà possibile senza la diffusa presenza di reali e genuini stili di vita cristiana laicale, modelli in qualche modo credibili in quanto espressi da uomini e donne comuni, viventi ed operanti come tutti gli altri e accanto a tutti gli altri nella città degli uomini.

Resta diffuso il bisogno di una "grande santità", di esemplari figure di uomini e donne interamente donati a Dio; ma si affaccia viva e forte anche l'urgenza di una "piccola santità", diffusa e "normale", che assume il semplice ed umile volto del compagno di strada che percorre le stesse vie, ma con uno stile diverso, e che guarda allo stesso mondo, ma con occhi diversi. È di questi nuovi stili, e di questi nuovi occhi, che un laicato cristiano responsabilmente consapevole della sua missione dovrebbe popolare le vie della Chiesa ed insieme le vie del mondo.

Il “popolo di Dio”, corresponsabilità nella comunione

L'ecclesiologia conciliare della Chiesa “popolo di Dio” appare tutta incentrata sulle fondamentali categorie della comunione e della corresponsabilità, con il definitivo superamento della separatezza tra “sacro” e “profano”. «Questo fatto – è stato autorevolmente notato – comporta l'assunzione di tutta la laicità dentro la sacralità della missione o, che è la stessa cosa, la dispersione della sacralità della missione in tutti gli spazi della laicità»¹. In questo senso la categoria di “popolo di Dio” è «la forma fondamentale della comunità cristiana»².

Non stupisce, dunque, che le categorie di comunione e di corresponsabilità siano state al centro della riflessione della Chiesa italiana sul ruolo dei laici nella Chiesa³.

Il problema ecclesologico al quale ci si trova di fronte, ormai a cinquant'anni dall'avvio del concilio Vaticano II, non è tuttavia quello della fondazione teologica della comunione quanto piuttosto

¹ S. DIANICH, *Chiesa in missione - Per un'ecclesiologia dinamica*, Paoline, Milano 1985, pp. 265-267.

² S. DIANICH, *Ecclesiologia - Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Milano 1993, p. 331.

³ Cf in particolare AA.Vv., *Una speranza per l'Italia* (Atti del 4° Convegno ecclesiale nazionale dell'ottobre 2006), Ediz. Avvenire, Milano 2006, con particolare riferimento a D. TETTAMANZI, *Prolusione*, pp. 41 ss. L'arcivescovo di Milano indica qui una «triade indivisibile di comunione-collaborazione-responsabilità»; una corresponsabilità che è di tutto il popolo di Dio. Anche se «sono diverse le competenze e diversi i ruoli dei vari membri della Chiesa», vi è sempre, nella comunità cristiana «un'autentica corresponsabilità» (p. 47).

della corresponsabilità; è appunto su questo aspetto del problema che si intende qui richiamare l'attenzione.

Episcopato e laicato nel percorso postconciliare della Chiesa italiana

Il ruolo dei laici nella Chiesa è stato definito in passato con due parole dietro le quali sta una lunga storia di dispute ecclesologiche e di scelte pastorali, quelle ora di "partecipazione" ora di "collaborazione": in questi termini è stato tradizionalmente inteso il contributo dell'apostolato dei laici alla missione evangelizzatrice della Chiesa⁴. Su questo terreno si è giocato in gran parte lo specifico ruolo svolto dal laicato cattolico nella società italiana⁵. Sullo sfondo stava, e sta, da una parte il corso stesso della storia, con le sue sollecitazioni alla revisione degli stili di azione ecclesiali, dall'altra l'insieme degli sviluppi dell'ecclesiologia, sempre più orientata al superamento dei modelli verticistici prevalenti sino alle soglie della postmodernità.

Sotto il profilo storico, il rapporto Chiesa-laici ha fortemente risentito, come sta ad attestare la storia stessa del Movimento cattolico, del dramma della "questione romana"⁶. Era in qualche modo inevitabile che il laicato cattolico, rimasto fedele alla

⁴ Nella prima metà del Novecento la questione è stata affrontata essenzialmente in relazione alla natura e ai compiti dell'Azione cattolica: cf M. CASELLA, *L'azione cattolica del Novecento*, AVE, Roma 2003, con ampia bibliografia. Cf inoltre T. TURI, *Nella Chiesa e nel Paese - L'azione cattolica italiana nel magistero di Giovanni Paolo II (1986-1995)*, La Scala, Noci 1998.

⁵ Un profilo di insieme in M. GUASCO, *Chiesa e cattolicesimo in Italia (1945-2000)*, Dehoniane, Bologna 2001. Sempre utile G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Studium, Roma 1977. Cf altresì F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007.

⁶ Ampi materiali in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, a cura di F. TRANIELLO e G. CAMPANINI (cinque voll., Marietti, Casale M. 1982-1984; *Aggiornamento*, Marietti, Genova 1997).

Chiesa nonostante l'orientamento anticlericale affermatosi con il Risorgimento, sia stato valorizzato essenzialmente in funzione difensiva, quasi come ultimo baluardo contro quel processo di allontanamento dal cattolicesimo del quale l'occupazione dell'antico Stato pontificio prima e la legislazione secolarizzatrice dopo erano considerati i segni emblematici. Soltanto successivamente, e non senza fatica, è stato riconosciuto al laicato anche un ruolo propositivo e collaborativo nella missione evangelizzatrice della Chiesa. Così, in una prima stagione della storia del laicato cattolico è prevalsa nella gerarchia la tendenza ad un severo controllo delle organizzazioni laicali, sino a pervenire allo scioglimento (avvenuto, come noto, nel 1904) della loro organizzazione più rappresentativa, l'Opera dei Congressi, mentre a partire dal Novecento, attenuatosi il timore del prevalere (soprattutto in ambito politico) di istanze autonomistiche del laicato, l'Azione cattolica in generale è stata sostenuta ed incoraggiata, anche se pur sempre in un'ottica di stretta dipendenza dalla gerarchia ecclesiastica. Sotto questo aspetto la questione della laicità – che pure si è posta in pressoché tutti i paesi europei⁷ – ha avuto in Italia connotazioni particolari. Il timore, ovunque avvertito dalla Chiesa del tempo, di interferenze e prevaricazioni del potere politico, si è saldato, nel particolare contesto italiano, con l'esigenza di conservare un dominio temporale ritenuto a lungo indispensabile per garantire la stessa libertà della Chiesa: con la conseguenza di spostare decisamente sul polo dell'obbedienza, piuttosto che su quello della libertà, le relazioni fra gerarchia e laicato (dell'obbedienza anche in materie di per sé assoggettate alla libera discussione, come avrebbero dovuto essere quelle riguardanti il futuro assetto politico dell'Italia).

⁷ Per uno sguardo di insieme cf F. DE GIORGI, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007. Una lucida sintesi del tema in R. REMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999.

Il lungo e spesso asperrimo «contenzioso», politico ed insieme ecclesiologico, che si è determinato in Italia fra Stato e Chiesa⁸ ha contribuito in modo determinante, e a lungo, a indurre le gerarchie ecclesiastiche a puntare sulla formazione di un laicato obbediente assai più che libero e dunque a lasciare nell'ombra la categoria di corresponsabilità, con la conseguente mortificazione di non pochi istituti di partecipazione dei fedeli che erano persistiti, nella fedeltà alle loro antiche origini medievali, anche nella stagione della modernità.

Gli anni del fascismo hanno rappresentato, sotto certi aspetti, un punto di svolta nel rapporto fra gerarchia e cattolicesimo organizzato: da una parte, infatti, la rigida organizzazione della società attuata dal regime imponeva, per contrapporsi ad esso, altrettanta compattezza dottrinale ed organizzativa; dall'altra, tuttavia, la constatata debolezza dello strumento concordatario come barriera contro la fascistizzazione della società poneva in evidenza la necessità di affidare ad un cattolicesimo di base maturo e responsabile quella diffusione nella società dei valori cattolici che i detentori del potere, al di là delle dichiarazioni ufficiali, consideravano pericolosamente alternativi rispetto all'ideologia dominante.

Proprio dalla constatata inadeguatezza degli strumenti concordatari e dalla consapevolezza della necessità di un'evangelizzazione di base, avente come necessario protagonista il laicato, derivava il forte sostegno che Pio XI prima e Pio XII dopo offrivano all'apostolato laicale, soprattutto nella forma dell'Azione cattolica. Permaneva tuttavia la tendenza a sottolineare fortemente la dipendenza dell'apostolato dei laici (e talora della stessa azione dei laici nella società) dalla gerarchia ecclesiastica: i rapporti talora difficili con l'Azione cattolica, ed in particolare con il suo ramo

⁸ Cf F. TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale*, Il Mulino, Bologna 2007. Un'essenziale messa a punto del tema nel nostro breve studio *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi 150 anni*, in «Appunti di cultura e politica», 2010, n. 5, pp. 39-44, cui rinviamo anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

giovanile maschile, e soprattutto con una Democrazia cristiana tendente a rivendicare un suo autonomo spazio, sono sotto questo profilo emblematici.

Una sollecitazione a ripensare il rapporto gerarchia-laicato e a valorizzare maggiormente l'autonomia dei laici proveniva dagli sviluppi dell'ecclesiologia già negli anni immediatamente precedenti il concilio Vaticano II, ma ancor più dopo il suo svolgimento. Si avviava a superamento la tesi del "mandato" (quasi che, per svolgere la loro missione apostolica, i laici avessero bisogno di una formale investitura da parte della gerarchia) e si apriva la via ad un apostolato laicale che scaturiva dallo stesso battesimo, elemento comune a tutti i *christifideles*, indipendentemente dal loro *status* e dalla funzione svolta. Così da una "ecclesiologia della dipendenza" si passava ad una "ecclesiologia della comunione", come quella affermata dopo il Vaticano II. Al di là della ricorrente disputa su categorie complesse e problematiche, come quelle di laicato e laicità⁹ si aprivano così nuove prospettive in ordine alla presenza dei laici nella Chiesa.

L'ecclesiologia di comunione, pienamente accolta anche dalla Chiesa italiana, ha faticato non poco, tuttavia, ad affermarsi nella realtà delle cose, per una serie di ragioni ricollegabili ad una lunga tradizione di gestione quasi monocratica dell'autorità, alla tendenza dell'episcopato all'autoreferenzialità, alla centralità accordata al momento finale, quello della *decisione*, piuttosto che al momento della *consultazione* che la precede. Così l'ecclesiologia di comunione, anche se affermata in linea di principio, ha avuto, per quanto riguarda il rapporto episcopato-laicato, una solo parziale traduzione operativa sul piano nazionale. Altra, e qui non esplorabile, la dinamica delle diverse Chiese locali, e soprattutto dei Consigli pastorali diocesani, in relazione allo stile pastorale dei singoli ve-

⁹ Il punto sulla questione in G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Bologna 2004². Ulteriori sviluppi in G. SAVAGNONE, *Dibattito sulla laicità - Alla ricerca di un'identità*, LDC, Leumann 2006.

scovi, e con esiti ora di larga partecipazione ora di consultazioni parziali se non addirittura quasi soltanto rituali¹⁰.

Il cammino della CEI

Ripercorrendo il cammino della CEI¹¹ si può constatare che, sullo sfondo della piena accettazione dell'ecclesiologia di comunione, non sono mancate le forme di collaborazione con il laicato. Senza pretesa alcuna di esaustività, è possibile indicare alcuni di questi "luoghi" di ascolto del laicato: luoghi "formali" che si aggiungono a quelli "informali", assai più numerosi e che si sono espressi nell'invito rivolto a laici a partecipare (talora anche con diritto di parola, come è avvenuto in alcune assemblee degli anni '70) ai periodici incontri della CEI; nell'utilizzazione di laici come esperti e consulenti per la stesura di importanti documenti episcopali; nella collaborazione prestata da laici qualificati, specialmente in ambito familiare, catechetico, sociale alle varie Commissioni e Uffici della CEI, e così via.

Il primo e più importante "luogo" di collaborazione e di ascolto sono stati indubbiamente i convegni ecclesiali, da Roma (1976) a Verona (2006), passando per Loreto (1985) e Palermo (1995). Nonostante la mancanza di un dibattito generale sui temi di volta in volta affrontati e l'impossibilità di pronunziarsi su mozioni ed ordini del giorno, i convegni ecclesiali – seppure in forme e con accentuazioni diverse – hanno indubbiamente rappresentato, in senso lato, una forma di esercizio di una diffusa "corresponsabilità" ecclesiale ed hanno avuto un'influenza notevole sulla vita e sulle scelte pastorali della Chiesa italiana.

¹⁰ Taluni esempi dell'articolata varietà delle linee adottate dalle diverse Chiese locali in AA.Vv., a cura di G. ALBERIGO, *Chiesa italiana e Concilio - Esperienze pastorali nella Chiesa italiana tra Pio XII e Paolo VI*, Marietti, Genova 1998 (ivi A. RICCARDI, *La CEI negli anni cinquanta e sessanta*, pp. 35-59).

¹¹ Cf F. SPORTELLI, *La Conferenza episcopale italiana (1952-1972)*, Congedo, Galatina 1994, nonché G. SANSOTTA, *La CEI nella storia d'Italia*, Dehoniane, Roma 1998.

Un secondo luogo di collaborazione è stato rappresentato dalla Consulta nazionale dell'apostolato dei laici (divenuta poi "delle aggregazioni laicali"), operante in stretto collegamento con la Commissione per il laicato della CEI, che ha prodotto nel corso del tempo una serie di documenti, anche se è stata limitatamente valorizzata in sede di consultazione (ad esempio per quanto riguarda i piani pastorali e i più importanti documenti della CEI). Attraverso la Consulta la CEI ha potuto mantenere un contatto con il laicato organizzato; con il limite, d'altra parte, di non potere fare altrettanto per quel laicato cattolico di base non aderente ad associazioni e a movimenti che continua ad essere largamente presente ed operante soprattutto a livello parrocchiale.

Spazi di ascolto e di collaborazione si aprono in ordine al rapporto, informale ma cordiale, fra la CEI, nelle sue varie espressioni, ed organismi a vario titolo interessati alla vita della Chiesa italiana. Si fa riferimento in particolare al Centro di orientamento pastorale, i cui periodici seminari e convegni annuali hanno spesso anticipato o ripreso le problematiche affrontate nei diversi convegni ecclesiali e nei principali documenti della CEI¹². Questi ed altri organismi, caratterizzati dalla contemporanea ed attiva presenza di vescovi, presbiteri, laici, hanno contribuito non poco a favorire la spinta ad una maggiore collaborazione delle varie componenti della Chiesa all'esercizio della funzione di guida dell'episcopato.

In una prospettiva analoga (anche se, in questo caso, con una maggiore "ufficialità", essendo il Comitato permanente che le coordina nominato dalla stessa CEI e presieduto da un vescovo) si pongono le Settimane sociali dei cattolici. Interrotte nel periodo 1971-1990, sono significativamente riprese nel 1991 e hanno visto i cattolici italiani affrontare importanti tematiche. Data l'autore-

¹² Si veda, ad esempio, in relazione al documento pastorale della CEI su *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (2004), il convegno promosso sullo stesso tema del COP e i cui atti sono stati pubblicati in AA.Vv., *Parrocchia, territorio, società*, Dehoniane, Bologna 2004.

volezza di queste assise, per la competenza dei relatori e la qualità dei partecipanti, questi incontri possono essere considerati un momento privilegiato di ascolto, da parte dell'episcopato, delle istanze e delle valutazioni dei cattolici impegnati nel sociale¹³.

Vanno infine segnalati – anche sotto il profilo del contributo che ne è pervenuto all'esercizio della collegialità episcopale – i periodici incontri del Forum del "Progetto culturale"¹⁴. La presenza in esso di vescovi, intellettuali, operatori pastorali, in una grande ricchezza e varietà di presenze e con una significativa rappresentanza femminile (solo in parte valorizzata in altre sedi), ha consentito un fecondo interscambio e ha fornito all'episcopato importanti indicazioni anche sulle esigenze maggiormente avvertite dal laicato cattolico.

Tenendo anche conto dell'ampia gamma di iniziative editoriali in atto in Italia, ed in particolare delle riviste – alcune delle quali di particolare autorevolezza – si deve riconoscere che non mancano all'episcopato gli strumenti per un esercizio della sua autorità sempre più aderente alle attese e alle istanze del popolo di Dio che è in Italia. Nello stesso tempo occorre riconoscere (come non ha mancato di fare l'opinione pubblica cattolica più attenta ed avvertita) che solo in parte il carisma dell'autorità e il carisma della presenza alla storia di cui sono, o dovrebbero essere, preferenzialmente portatori rispettivamente vescovi e laici, si sono effettivamente incontrati, dando luogo ad una guida episcopale esercitata in forme corrispondenti alle più valide istanze del corpo ecclesiale. Del resto la stessa vicenda dei Consigli pastorali diocesani (con le loro

¹³ Cf ad esempio, in ordine alla valutazione da dare dei mutamenti in corso del sistema politico, gli Atti della 44ª settimana sociale (Bologna, 2004), editi col titolo *Democrazia, nuovi scenari, nuovi poteri*, Dehoniane, Bologna 2005 (ivi, alla pp. 562-565, il quadro di insieme delle Settimane sociali dei cattolici dalla loro origine – Pistoia, 1907).

¹⁴ Inaugurati nel 2002, i Forum del "Progetto culturale" hanno dato luogo alla pubblicazione di volumi sulle varie tematiche di volta affrontate: cf da ultimo *L'emergenza educativa - Persona, intelligenza, libertà, amore*, Dehoniane, Bologna 2010.

spesso altalenanti inclinazioni ora ad una effettiva consultazione ora ad una semplice *routine* pastorale) conferma la difficoltà di un cammino che, se si guarda ai "tempi lunghi" della Chiesa, si può considerare appena iniziato. Per continuarlo occorrerà mediare fra le impazienze dei portatori di novità e gli allarmi dei difensori della tradizione. Ma una Chiesa che, anche statisticamente, sarà sempre meno clericale come quella che si annunzia, sullo sfondo della crisi delle vocazioni al presbiterato¹⁵, non potrà che riproporre in termini rinnovati il tema del rapporto fra episcopato e laicato.

Presupposto implicito – ma che, a questo punto, appare opportuno esplicitare – dell'intero discorso sin qui condotto è che l'avvio ad un'effettiva corresponsabilità del laicato nell'elaborazione delle grandi linee pastorali della Chiesa italiana sia non solo *ecclesiologicalamente sostenibile*¹⁶ ma anche *operativamente fruttuosa* in quanto eviterebbe il rischio di una sorta di centralismo ecclesiastico e consentirebbe un più continuativo rapporto tra chi ha la responsabilità ultima della decisione e coloro che, prima di essere chiamati ad attuarla, dovrebbero essere incoraggiati anche a prepararla. Né si può paventare oltre misura il rischio che in questo modo,

¹⁵ Cf il quadro obiettivamente critico, quale emerge da una seria indagine sociologica, della futura presenza dei presbiteri nella Chiesa Italiana offerto da L. DIOTALLEVI, *Il ruolo del prete nelle trasformazioni delle istituzioni e delle organizzazioni religiose*, in AA.VV., *Il prete e la sua immagine*, Dehoniane, Bologna 2005, pp. 23-47, con documentate proiezioni relative ai prossimi decenni. Vi è da domandarsi se la diminuzione numerica dei presbiteri non possa determinare inconsapevoli tendenze all'arroccamento e alla chiusura, rendendo ancora più difficile la realizzazione di una effettiva "comunione ecclesiale". Preoccupazioni analoghe erano state già espresse da M. KEHL, *Dove va la Chiesa? - Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, in ordine ad una «comunicazione disturbata» nella Chiesa, dopo la crisi del modello tridentino (pp. 67 ss).

¹⁶ Meriterebbero di essere rimediate le riflessioni proposte nel lontano 1859 da uno dei massimi rappresentanti della Chiesa dell'Ottocento: cf J.H. NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, a cura di P. SPINUCCI, Morcelliana, Brescia 1991. Nella linea della valorizzazione dell'intero corpo ecclesiale si era posto ancora prima Rosmini nelle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-48): cf G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia*, Dehoniane, Bologna 2006.

attraverso la moltiplicazione delle consultazioni, venga rallentato il necessario processo decisionale. Alla fine ci si potrebbe infatti domandare se una "responsabilità senza corresponsabilità" (quella di laici passivi esecutori di decisioni venute dall'alto) non possa essere non solo meno ecclesiale ma anche meno efficiente. Quando l'autorità è avvertita come astratta e lontana, le prese di posizione e i documenti – anche con il massimo dell'ufficialità – rischiano di scontrarsi col muro di gomma dell'indifferenza. Il cammino della partecipazione è più lungo ma, insieme, più produttivo. Non è un caso, del resto, che le Chiese locali più avvertite abbiano ormai consapevolezza della necessità di un più vasto coinvolgimento del popolo di Dio nella fase preparatoria dei processi decisionali: il carisma della decisione può essere meglio esercitato in un contesto di attiva partecipazione dei fedeli.

Senza riandare ad un'ormai antica *querelle* – ma partendo dal presupposto che il trinomio "comunione-collaborazione-corresponsabilità" non debba rimanere una mera affermazione astratta ma possa e debba essere rivestito di concrete strutture attuative – vi è dunque da domandarsi se forme più ampie e più larghe di consultazione dei fedeli non possano concorrere a migliorare il clima ecclesiale e a favorire quella più stretta collaborazione fra pastori e fedeli laici che appare necessaria in vista della nuova stagione di evangelizzazione che attende la Chiesa. Lo stile della consultazione comporta certo alcuni problemi e potrebbe anche determinare – in relazione ai tempi che di volta in volta si renderanno necessari – una minore agilità nell'assunzione delle decisioni. In compenso si eviterebbe di dare spazio alla diffusa sensazione di non pochi fedeli laici di essere semplici esecutori di "progetti" calati dall'alto sulla vita della Chiesa. Vi sarebbe da domandarsi, al riguardo, in quale misura indicazioni e documenti che vengono proposti dalla gerarchia siano conosciuti, valorizzati, fatti propri, da quei fedeli laici che in linea teorica dovrebbero esserne i primi destinatari.

In attesa che su questo problema – quello, cioè, della creazione di un Organismo consultivo nazionale – intervenga un aperto con-

fronto, appare importante valorizzare gli organismi di consultazione che già esistono, dal Forum del "Progetto culturale" al Comitato permanente delle Settimane sociali; ma un posto di particolare rilievo potrebbe avere un luogo, quale la Consulta nazionale delle aggregazioni laicali, che può essere considerata oggi in Italia la più rappresentativa espressione del laicato cattolico organizzato (che non coincide, tuttavia, come già è stato ricordato, con il laicato cattolico). Per questa via le stesse scelte pastorali, maturate nel dialogo con il laicato, potrebbero risultare più vicine al sentire dei fedeli e più attente alle loro istanze¹⁷.

Si tratta, in sostanza, di recuperare nella Chiesa la categoria di sinodalità, nonostante quelle che sono state definite la «debolezza teologica» e la «limitazione giuridica degli organismi sinodali», con la conseguente limitazione di quello che il concilio Vaticano II ha riproposto come *sensus fidelium* (cf *Lumen gentium*, n. 22) e che è stato spesso mortificato dal «progressivo esautorarsi delle strutture sinodali». Occorrerebbe, dunque, procedere con maggiore coraggio, e maggiore fantasia, verso una «Chiesa sinodale», e cioè in direzione di una «sinodalità effettiva, riguardante tutti, sia pure nei circoli diversi e variegati del carisma-ministero proprio a ciascuno. Sinodalità che deve investire l'episcopato tutto a livello universale e i fedeli tutti a livello locale e interlocale»¹⁸.

Conclusione

Invitare le aggregazioni laicali e, in generale, la comunità cristiana a riflettere sul trinomio "comunione-collaborazione-corre-

¹⁷ Sembra andare in questa direzione il punto dell'art. 3 del nuovo statuto del "Consiglio nazionale delle aggregazioni laicali" (CNAL) nel quale si indica fra i suoi compiti (evidentemente in una prospettiva di collaborazione e dunque di consultazione) quello di «elaborare proposte in ordine agli orientamenti e alle linee pastorali della CEI»; orientamenti e linee di cui ovviamente la Consulta dovrebbe essere preventivamente informata.

¹⁸ C. MILITELLO, *Il sogno del Concilio*, Dehoniane, Bologna 2010, pp. 22 e 35.

sponsabilità” non significa evocare i fantasmi di una contestazione ecclesiale che, pur rappresentando a volte un salutare pungolo al rinnovamento della Chiesa, alla fine si è rivelata sterile e controproducente; si tratta piuttosto di ritornare alla lettera ed allo spirito dei grandi testi del Vaticano II che concernono il ruolo dei laici nella Chiesa, senza dimenticare la forte ripresa del tema intervenuta con l’Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II, *Christifideles laici* (1989).

«Sarebbe una Chiesa imperfetta o malata – ha scritto una volta un grande laico del Novecento – quella nella quale i fedeli laici non fossero considerati quali membri vivi della Chiesa che concorrono, per la loro parte, al bene di tutta la Chiesa, e cioè all’attuazione del mistero di salvezza del mondo che è il fine della Chiesa e si raggiunge nella misura in cui tutti i fedeli, attraverso la santità della vita e l’impegno della loro specifica vocazione, collaborano nell’edificare il corpo di Cristo che è appunto la Chiesa»¹⁹. Come membra vive di una Chiesa che amano e nella quale, nonostante qualche amarezza, ancora si riconoscono, i fedeli laici – singoli ed associati – possono e devono operare perché la loro (e di tutti) sia una “Chiesa del dialogo” e non una “Chiesa del silenzio” (laicale).

Sembra dunque giunto il momento di mettere all’ordine del giorno, anche in Italia, il problema di un più concreto ed incisivo esercizio della “corresponsabilità” laicale, senza con questo dare luogo al rischio «di una “clericalizzazione” del laicato, o meglio di una “ritirata” dei laici religiosamente più motivati dall’impegno nel mondo, con conseguente diminuzione della capacità della fede cristiana di influire sul corso degli eventi»²⁰. Assumersi per intero le proprie responsabilità nella Chiesa non dovrebbe in alcun

¹⁹ G. LAZZATI, *Per una nuova maturità del laicato*, A.V.E., Roma 1986, p. 40. Cf. altresì G. LAZZATI, *Laici cristiani nella città dell’uomo*, a cura di G. FORMIGONI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009 (cf. in particolare le pp. 353 ss su «Secolarità e laicità»).

²⁰ C. RUINI, *Prolusione*, in AA.VV., *Di generazione in generazione - La difficile costruzione del futuro*, Dehoniane, Bologna 2004, p. 12.

modo implicare l’abbandono di quelle “realità mondane” che sono il luogo peculiare di esercizio del ruolo dei laici cristiani. Né una rinnovata riflessione teologica sul laicato, né una più penetrante attenzione ai ministeri laicali²¹ dovrebbero implicare quella “fuga dal mondo” che ha rappresentato una ricorrente tentazione dei cristiani di ogni epoca storica. Vi è infatti una “liturgia del tempo” alla quale dovrebbe sempre accompagnarsi una contemporanea “liturgia della vita”. Come ammoniva in anni lontani un uomo che ha esemplarmente vissuto in periodi diversi tanto la vocazione laicale quanto quella monastica, i laici cristiani, operando all’interno della società, sono ad un tempo adoratori di Dio e servitori dell’uomo: in questo senso coloro che esercitano il potere, anche al di là della loro esplicita consapevolezza, sono *leitourgòi Theou*²², e cioè “ministri” (e dunque “servitori”) di Dio in quanto amici dell’uomo. L’impegno nel mondo non è un allontanarsi da Dio ma un avvicinarsi all’uomo, “immagine di Dio”.

²¹ Sul tema cf. G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, pp. 209 ss («I ministeri laicali»).

²² G. DOSSETTI, *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno* (1951), in *Scritti politici*, a cura di G. TROTTA, Marietti, Genova 1995, p. 375. Dossetti fa qui riferimento al passo di Rm 13, 6.

Un "Consiglio dei laici" per la Chiesa italiana?

Il 18 novembre 1965 veniva emanato dal concilio Vaticano II il Decreto sull'apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem*, documento che segnava una vera e propria svolta nella considerazione della Chiesa cattolica nei confronti del laicato. In particolare veniva incoraggiata e valorizzata la collaborazione fra laici e gerarchia sia nella vita interna della Chiesa sia in ordine all'animazione delle realtà terrestri. Il grande impulso che la *Apostolicam actuositatem* ha dato all'apostolato dei laici è stato ampiamente documentato¹.

Tra le forme di collaborazione fra laicato e gerarchia il Decreto indicava l'istituzione di Consigli pastorali che aiutassero «il lavoro apostolico della Chiesa, sia nel campo dell'evangelizzazione e della santificazione, sia in campo caritativo, sociale e altri, nei quali collaborino convenientemente clero e religiosi con laici». E qui si faceva riferimento non solo ai Consigli pastorali diocesani ma anche ad eventuali strumenti di consultazione nazionali: «Consigli di tal genere vi siano pure, se è possibile, nell'ambito parrocchiale o interparrocchiale e interdiocesano, nonché a *livello nazionale* o internazionale»².

¹ Per un primo bilancio cf G. REGNIER, *L'apostolato dei laici*, Dehoniane, Bologna 1987; cf altresì G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel mondo*.

² *Apostolicam actuositatem*, 16 (sottolineatura nostra). Tale auspicio è strettamente collegato con l'indicazione di *Lumen gentium*, n. 12 in ordine alla valorizzazione degli specifici carismi laicali. La proposta d'istituzione di tale Consiglio, più volte avanzata (cf G. Campanini, *Verso Verona 2006 - Un "senato" laicale nella Chiesa italiana?* in «Aggiornamenti sociali», 2005, n. 11, pp. 703-712, saggio che qui riprendiamo con integrazioni e modificazioni), non ha tuttavia, fino ad ora, ottenuto il consenso dell'episcopato.

Il Decreto conciliare accordava un'attenzione prevalente ai Consigli pastorali diocesani, che sono stati quasi ovunque istituiti; ma non è mancata la recezione di questa indicazione del Vaticano II anche per quanto riguarda i Consigli *nazionali* dei laici, che effettivamente si sono costituiti e hanno positivamente operato in non pochi paesi (e tuttavia non in Italia)³. A quasi mezzo secolo di distanza dall'*Apostolicam actuositatem* non sembra fuori luogo ritornare sull'indicazione conciliare, per valutare se essa non meriti di essere ripresa, anche alla luce delle nuove problematiche che si aprono alla Chiesa italiana in questa fase iniziale del XXI secolo.

Le ragioni del mancato decollo

Una riflessione sul tema non può non partire da una rapida considerazione delle ragioni del mancato decollo. Perché in Italia, a differenza di quanto è avvenuto in altri paesi, non è mai stato costituito (né, in verità, è mai stato seriamente posto allo studio) un Consiglio dei laici? Qui di seguito si tenterà di indicarne alcune ragioni. Sono ragioni per molti aspetti non specifiche del nostro paese (non mancano, del resto, nazioni con forte presenza di cattolici che non hanno dato vita ad organismi di questo tipo), ma sembrano in parte legate anche al particolare ruolo che il Pontificato ha svolto in Italia, anche quando i suoi titolari sono stati papi non italiani. E ragioni almeno in parte riconducibili al dibattito assai limitato che – se si eccettuano alcune singole voci, a talune delle quali si farà in seguito riferimento – si è avuto su questo tema nel nostro paese, per molti aspetti meno di altri abituato all'esercizio

³ L'ultimo tentativo di bilancio di questa esperienza a nostra conoscenza è quello tracciato nel numero monografico di «Laici oggi», organo ufficiale del Pontificio Consiglio per i laici (cf *Consigli nazionali di laici - Criteri di discernimento - Modelli statutari*, in «Laici oggi», 1995, n. 38), che presenta una serie di esperienze di vari paesi e i relativi statuti. Di particolare interesse per l'Italia le note circa il «Comitato centrale dei cattolici tedeschi» (pp. 56 ss) e il «Forum» dei laici spagnoli (pp. 115 ss).

collegiale dell'autorità, come del resto attesta il tardivo e inizialmente non facile cammino del primo organo espressivo della specificità della Chiesa italiana, e cioè la Conferenza episcopale (affermatasi, come noto, solo a partire dagli anni '60 del Novecento).

I fattori che hanno in Italia ritardato dapprima un ampio dibattito, e quindi l'avvio di qualche forma di realizzazione dell'indicazione conciliare prima ricordata, erano in realtà presenti in altri paesi, ma altrove i laici cattolici sono apparsi più convinti e tenaci assertori della collegialità ecclesiale latamente intesa (e non della sola specifica collegialità episcopale) e nello stesso tempo hanno trovato interlocutori più disponibili ed aperti: anche perché, specialmente nei paesi di tradizione protestante, la presenza di laici negli organismi collegiali delle diverse Chiese si era sin dall'inizio affermata; né si può escludere che proprio questo fatto – gettando un'ombra di «protestantesimo» sulla richiesta di nuove forme di collegialità nella Chiesa – abbia contribuito ad alimentare la diffidenza verso forme di consultazione laicale ritenute lesive del principio di autorità. Né sono mancati al riguardo, nel talora aspro e conflittuale postconcilio italiano, eccessi e intemperanze che, come sempre accade, hanno sortito l'effetto di dar luogo, nella gerarchia, ad una vera e propria reazione di rigetto nei confronti di malaccorti tentativi di trasporre in ambito ecclesiale, e senza compiere il necessario salto di qualità, istituti tipici della democrazia politica.

Ecco dunque le motivazioni che, a nostro giudizio, hanno determinato il mancato accoglimento in Italia dell'invito del n. 16 della *Apostolicam actuositatem*.

1. È mancato un adeguato approfondimento, sia sul piano teologico sia sotto il profilo pastorale, del concetto di «collegialità» nella Chiesa, con particolare riferimento al ruolo non soltanto dei vescovi ma anche dei presbiteri, dei religiosi e soprattutto dei laici. Non era e non è in questione il problema della *titolarità della decisione*, dato che solo frange del tutto minoritarie del laicato cattolico prospettano una Chiesa «democratica» in senso stretto,

fondata sul principio, esteso al popolo di Dio, “una testa, un voto”, e dunque con il superamento del principio gerarchico; è invece in discussione il principio della *consultazione* dei fedeli laici in ordine alle questioni che toccano tutto intero il popolo di Dio e che, alla luce dell’ecclesiologia del Vaticano II, non sembra possano essere totalmente rimesse ai soli vescovi⁴. Anche chi ritiene – e si tratta della grande maggioranza dei fedeli – che la Chiesa non sia assimilabile ad una qualsiasi società, perché in essa l’autorità deriva da Cristo attraverso la successione apostolica e non sulla base di un voto di maggioranza, reputa tuttavia che nel concreto esercizio dell’autorità dei successori degli apostoli la voce dei laici debba essa pure essere ascoltata, soprattutto per quanto riguarda alcune fondamentali decisioni: dall’individuazione delle grandi scelte pastorali alla designazione dei vescovi.

Per evitare che il dibattito postconciliare sul ruolo e le responsabilità dei laici nella Chiesa si arenasse nelle secche della quasi sempre sterile contestazione degli anni ’60, sarebbe stata necessaria un’approfondita ricerca, che in larga misura è mancata, sul principio di collegialità nella Chiesa, sulla prassi della Chiesa antica ed ancor oggi di altre Chiese cristiane, ed in generale sul ruolo e le responsabilità dei laici nella vita della Chiesa⁵.

2. Dopo gli entusiasmi e le attese degli anni immediatamente successivi al Concilio, è subentrata una quasi generale perdita di fiducia negli organismi collegiali rappresentativi a livello ecclesiale,

⁴ Il tema è rimasto relativamente in ombra nell’ambito della stessa “teologia del laicato”. Per un quadro di insieme cf la puntuale ricerca di G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997². Per un essenziale profilo della questione cf M. VERGOTTINI, *Laico*, in *Teologia*, a cura di G. BARBAGLIO, G. BOF, S. DIANICH, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 776-87.

⁵ Meriterebbero di essere rimediate in questo contesto, alcune suggestioni delle *Cinque piaghe della S. Chiesa* (1848) di Antonio Rosmini (una ripresa del tema in G. CAMPANINI, *Politica e società in Antonio Rosmini*, A.V.E., Roma 1997, in particolare alle pagine su «I poteri dei laici», pp. 139 ss).

con particolare riferimento ai Consigli pastorali, spesso arenatisi di fronte alla difficoltà di conciliare il principio del potere decisionale del vescovo con il potere di proposta dei Consigli, con il risultato di determinare a volte incomprensioni e tensioni. La limitata capacità di incidenza dei Consigli pastorali diocesani (problema ancora oggi aperto nella comunità ecclesiale) ha rappresentato obiettivamente una ragione di freno anche nei riguardi di un ipotetico Consiglio nazionale dei laici⁶. Né vi è stato – nonostante qualche voce autorevole⁷ – un vasto e diffuso movimento di opinione in questa direzione. Da molti, infatti, si è ritenuto che l’istituzione di un organismo di consultazione laicale nazionale potesse dare luogo ad inutili appesantimenti, a sterili discussioni, a defatiganti mediazioni.

3. È sembrato che si potessero individuare altre forme e modalità di coinvolgimento dei laici nella definizione delle linee di azione della Chiesa, quali quelle indicate nel precedente capitolo, ed in primo luogo i periodici Convegni ecclesiali nazionali, concepiti quasi come gli «Stati generali» della Chiesa italiana (senza tuttavia considerare adeguatamente il limite rappresentato dalla periodicità decennale prevista per tali convegni dalla stessa CEI).

Si è trattato di forme varie e diverse di consultazione che sono state peraltro tutte caratterizzate da un limite: quello, cioè, di una accentuata autoreferenzialità della Conferenza episcopale italiana:

⁶ Questa “tiepidezza” si collega ad un clima ecclesiale talora caratterizzato, sotto lo specifico aspetto del riconoscimento del ruolo dei laici, dalla sfiducia: cf G. CAMPANINI, *Speranza e disincanto nel cammino dei laici*, in «Orientamenti pastorali», 2000, n. 4, pp. 7-21, e il successivo *Laici nella Chiesa a 40 anni dal Concilio* in «Orientamenti pastorali», 2005, n. 5-6, pp. 36-42.

⁷ Non hanno avuto seguito le sollecitazioni formulate da Bartolomeo Sorge in occasione del convegno ecclesiale del 1976, nonostante il fervido clima di quei giorni (per un bilancio cf GUIDO CAMPANINI, *Il magistero sociale della CEI [1956-1995]*, Vita e Pensiero, Milano 1998). Il problema di un “Consiglio dei laici” italiano, posto da padre Sorge nel 1976, non è stato più ripreso nei successivi Convegni ecclesiali.

vi sono stati infatti, ad esclusivo giudizio della CEI, o dei vescovi diocesani, i "chiamati" e gli "esclusi", mentre è mancata quasi del tutto ogni forma di ragionevole "pubblicità" e dunque di controllo – elemento essenziale, anche se indiretto, di partecipazione – da parte della comunità cristiana. Nessuno dei laici delle cui indicazioni e delle cui proposte la Chiesa italiana si è avvalsa (e tra i quali figura anche chi scrive, onorato di questa fiducia) ha potuto parlare a titolo diverso da quello strettamente personale né è stato chiamato a rispondere nei confronti di chicchessia: venendo così meno due fondamentali regole della "rappresentanza": essere espressione di una sottostante realtà; rispondere ad essa del proprio operato. Non si sono create dunque le premesse di quella che è stata definita «una partecipazione piena e responsabile alla vita della Chiesa»⁸.

In sostanza l'immagine complessiva che la Chiesa italiana ha dato di sé, a torto o a ragione, è stata quella di un episcopato forte ed autorevole, senza che però la voce dei laici cattolici sia stata adeguatamente valorizzata, avallando così implicitamente l'antica e preconciliare identificazione fra Chiesa e vertici ecclesiastici.

Deriva di qui un problema che non è solo organizzativo-pratico ma autenticamente *ecclesiologicalo*. Dopo il Concilio, e alla luce del Concilio, è possibile accettare una pura e semplice identificazione tra Chiesa italiana e Conferenza episcopale? Non affrontiamo qui il complesso problema di dare voce adeguata agli stessi religiosi e presbiteri, ma – limitatamente alla questione dei laici – non si può non prendere atto del fatto che l'immagine della Chiesa popolo di Dio non appare pienamente realizzata in una Chiesa in cui vi è una sorta di afasia del laicato non solo per quanto riguarda l'ambito delle decisioni, come è giusto, ma anche per ciò che concerne l'importante e non meno significativo aspetto che riguarda *la preparazione delle decisioni*; decisioni, che vengono prese dalla Conferenza episcopale, in un certo senso, "in solitudine", dato che

⁸ G. CASALE, *Gli anziani faranno sogni - Azione cattolica - Memoria e profezia*, Borla, Roma 2004, p. 114.

di fatto sono pochissimi i laici interpellati in ordine alle grandi questioni che concernono la vita della comunità cristiana. Sulle grandi scelte dell'episcopato non si apre quasi mai – all'esterno della CEI – un reale dibattito, né si dà spazio ad una reale "opinione pubblica" nella Chiesa.

Le ragioni di una riproposizione

In questa fase di limitata partecipazione del laicato cattolico all'elaborazione della strategia di insieme cui si ispira la Chiesa italiana – e in presenza di diffusi fenomeni di stanchezza e di apatia – ha ancora senso riproporre, nella linea dalla *Apostolicam actuositatem*, un "Consiglio dei laici" italiani? Crediamo di sì, per una serie di ragioni legate al nuovo contesto dei primi anni Duemila.

Vi è innanzitutto da tenere conto del profondo *mutamento generazionale* intervenuto da allora ad oggi. La generazione che, pur con tanta passione, ha vissuto la stagione conciliare proveniva dall'esperienza di regimi autoritari (e di una Chiesa, quella italiana, non esente da inclinazioni autoritarie). Al contrario, le nuove generazioni cristiane sono vissute all'interno di un sistema di governo democratico, sia pure con tutti i limiti ascrivibili al sistema italiano. Il metodo della consultazione sistematica dei cittadini, soprattutto a livello locale, si è largamente affermato. Vi è dunque una "opinione pubblica" nella società cui non corrisponde una parallela "opinione pubblica" nella Chiesa. In questo contesto appare oggi assai più stridente che in passato il contrasto fra quanto avviene nell'ambito della società civile e gli stili di governo della comunità ecclesiale. Non si tratta di ipotizzare una pura e semplice omologazione fra Chiesa e società civile, ma di inserire nel corpo ecclesiale, attraverso la sistematica consultazione, stili di reale partecipazione, corrispondenti alla stessa intima natura della Chiesa.

In secondo luogo l'assenza di un interlocutore laicale riconosciuto e autorevole determina inevitabilmente una sovraesposizione delle gerarchie ecclesiastiche. Chi, se non i vescovi e i loro organi-

smi, può avere il diritto di parlare a nome dei cattolici italiani? Non stupisce, in questo contesto, che si tenda (con stile preconciare...) a identificare la Chiesa italiana con la gerarchia⁹. I cattolici italiani, tanti e dispersi, danno l'impressione della varietà, e talora del vero e proprio guazzabuglio; i vescovi rappresentano l'immagine vivente dell'unità. Ma vi è da domandarsi a quale unità si guardi (soprattutto se si tratta di un'unità realizzata dall'alto piuttosto che raggiunta dal basso, con la fatica della necessaria mediazione).

Quando è necessario pronunziarsi su questioni politico-sociali e soprattutto etiche, la mancanza di un autorevole interlocutore laico costringe la gerarchia ecclesiastica ad esporsi in prima persona. Emblematico quanto avvenuto in occasione del referendum sulla procreazione assistita del giugno 2005, ove è apparsa evidente la diversa autorevolezza della Chiesa-gerarchia e della Chiesa-*"Comitato Scienza & Vita"*; un comitato frettolosamente costituito e che non aveva alle spalle una sua consolidata autorevolezza. Invece, in questa come in altre occasioni che si sono verificate in passato (ed in altre che certamente si verificheranno in futuro) un Consiglio o Forum nazionale dei laici, da tempo istituito, dotato di una sua rappresentatività, non facilmente accusabile di strumentali discese in campo, potrebbe dare voce ai cattolici italiani, non sostituendo ma integrando, ed eventualmente anche puntualizzando, la voce dei vescovi.

L'assenza di una qualche forma di rappresentanza laicale a livello nazionale ha determinato obiettivamente nella Chiesa italiana un vuoto – *teologico prima ancora che sociologico* – che appare oppor-

⁹ Ne consegue una parallela sovraesposizione massmediatica, dal momento che, tutte le volte che si vuole conoscere che cosa pensa "la Chiesa" è inevitabile ricorrere ai vescovi (o, al più, ai sacerdoti). Nessun laico, infatti, potrebbe arrogarsi la pretesa di esprimere il pensiero della Chiesa. Sennonché in questo modo si avvalora indirettamente la convinzione, o almeno l'impressione, che dire Chiesa e dire gerarchia sia la stessa cosa. Rappresentanti di un Consiglio nazionale dei laici avrebbero un'autorevolezza che altri laici, chiamati a titolo meramente personale, non potrebbero avere.

tuno colmare. Lo spazio giustamente e legittimamente accordato all'episcopato dovrebbe essere accompagnato da un adeguato spazio accordato ai laici (organizzati e no, evitando un monopolio di fatto del laicato ad opera di associazioni e movimenti), cosicché non vi sia da una parte un forte e autorevole organismo collegiale, la Conferenza episcopale, e dall'altra un coacervo frammentato di cristiani laici (anche autorevoli, ma operanti in ordine sparso). Di qui, dunque, la forza di una collaudata collegialità; di lì la debolezza di una variegata compagine. Di qui una voce unica, di lì *tot capita, tot sententiae*, anche quando vi sarebbe, attraverso l'esercizio della collegialità, il confronto ed il dialogo, la possibilità di raggiungere alla fine posizioni comuni: ciò che sarebbe appunto il compito di un autorevole Consiglio dei laici.

Si tratta, del resto, di un'istanza largamente condivisa, anche se con indicazioni in parte diverse. Di particolare rilievo la presa di posizione di Enzo Bianchi a favore dell'istituzione «*nello spazio ecclesiale, a livello regionale come a quello nazionale*» di «*un forum, un luogo in cui i semplici cristiani e i pastori – dunque le figure rappresentative della chiesa – potessero confrontarsi, riflettere, dibattere sui differenti temi che emergono nella società [...] Sarebbe lo spazio per un convivere organico dei credenti, una assemblea in cui fare soprattutto opera di discernimento dei problemi, delle situazioni critiche, delle urgenze presenti nella polis, per verificarle alla luce del Vangelo [...] Insomma, un'assemblea di credenti, ecclesiale nella sua natura e qualità, che insieme cercano, riflettono, discutono e tentano di giungere a una convergenza sulle esigenze dettate dal vangelo in un determinato luogo e tempo della storia degli uomini*»¹⁰.

¹⁰ E. BIANCHI, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009, p. 39 (sottolineature dell'autore). In precedenza, nella stessa linea, il priore di Bose aveva ricordato l'antico principio canonistico: «*Quod omnes tangit, ab omnibus adprobri debet*, "Ciò che riguarda tutti da tutti deve essere deliberato", il che significa che all'interno della chiesa occorrerebbe un confronto vero e partecipato, non degli ordini apodittici, calati impersonalmente dall'alto» (p. 16).

Proposta, invero, alquanto diversa da quella in precedenza da noi formulata – sia in quanto si tratterebbe di un organismo “misto”, di vescovi (e, presumibilmente, presbiteri e religiosi) e di laici – sia perché dovrebbe riguardare essenzialmente il rapporto Chiesa-società, e non anche (come personalmente riteniamo che dovrebbe avvenire) i problemi interni alla Chiesa, di cui i laici “popolo di Dio” sono parte essenziale; proposta, comunque, che dovrebbe essa pure essere presa in attenta considerazione da chi ha, in questa materia, responsabilità decisionali. Le formule potrebbero essere diverse, ma comune a tutte resterebbe il principio di dar voce alla Chiesa-laicato.

Rischi e opportunità di un’innovazione

Sullo sfondo rapidamente tracciato, dunque, non sembra inopportuno riprendere l’indicazione conciliare circa un “Consiglio dei laici”, almeno per valutarne insieme le opportunità ed i rischi, evitando un puro e semplice accantonamento di questa pur autorevolissima proposta. Ciò nella consapevolezza che tanto più forte sarà il senso dell’appartenenza ecclesiale dei laici se essi, a tutti i livelli, si sentiranno coinvolti nei procedimenti decisionali e di essi saranno partecipi. Troppo spesso i fedeli si sentono estranei rispetto ad una comunità cristiana alla quale pur aderiscono, nella quale si riconoscono, cui appartengono, ma che sembra talora considerarli come semplici e passivi esecutori di decisioni che calano dall’alto. Leggere sui giornali il nome del proprio nuovo vescovo, spesso sconosciuto perché venuto da lontano; apprendere dalla televisione quali saranno le scelte decennali della Chiesa italiana; sapere a pubblicazione ormai avvenuta quale sarà il “piano pastorale” cui tutti dovranno attenersi nell’anno che inizia, e così via: questa mancanza di consultazione previa, di dialogo, di riflessione comune sulle vie da seguire in vista della nuova evangelizzazione non favorisce l’attiva partecipazione dei fedeli alla vita della Chiesa. Essa rischia così di essere avvertita come una realtà astratta e lontana.

La creazione di un organismo nazionale di rappresentanza laicale non sarebbe certamente il toccasana per questo insieme di problemi, ma rappresenterebbe un importante segnale di partecipazione: anche perché dovrebbe inevitabilmente seguirne la vitalizzazione dei Consigli pastorali diocesani, che pure soffrono di una generale crisi di partecipazione, dato che dovrebbe essere una metodologia normale quella della collaborazione fra Consiglio nazionale e Consigli diocesani (ed eventualmente regionali) in vista delle decisioni da adottare, delle metodologie da proporre, delle priorità da individuare in modo da offrire alla Conferenza episcopale, ultima istanza decisionale, utili materiali di riflessione¹¹.

Accanto alle opportunità, inevitabilmente, i rischi: anche con essi occorre confrontarsi per potersi muovere nella giusta direzione.

Il primo rischio è quello di dar vita ad uno strumento puramente formale (al limite, burocratico) simile a non pochi altri di cui è dotata la comunità ecclesiale (e la stessa società civile). Perché questa eventualità non si avveri sarà importante da un lato la *qualità delle persone* che saranno chiamate a farne parte (e la loro capacità di autentica *parresia*, oltre le tentazioni del piatto conformismo o della permanente conflittualità), dall’altro la *convinta fiducia* dell’assemblea dei vescovi (ultimo luogo decisionale) in questo organismo, ricorrentemente richiesto di collaborazione e tenuto in attenta considerazione nelle sue indicazioni e proposte.

¹¹ Per un quadro di insieme dell’esperienza dei Consigli pastorali cf A. MONTAN, *I consigli pastorali*, in «Orientamenti pastorali», 2000, n. 1-2, pp. 29-57, con ampia bibliografia. Sul rapporto clero-laici cf inoltre AA.Vv., *Le relazioni nella Chiesa*, Ancora, Milano 1998. Va osservato, riguardo alla funzione dei Consigli pastorali diocesani che – se si eccettuano le pur utili ed importanti consultazioni effettuate ad opera della CEI in occasione dei periodici convegni ecclesiali – non risulta sia in atto lo stile della loro previa consultazione, almeno in ordine a problemi di particolare importanza per la Chiesa italiana (quale, ad esempio, la scelta dei temi e delle problematiche oggetto dei periodici “piani decennali”). Ovviamente non pochi vescovi si consultano con i loro diretti collaboratori e, non di rado, con i rispettivi Consigli pastorali anche su questi temi; ma questa è altra cosa.

Il secondo rischio è quello dell'esplosione di una conflittualità, occulta o palese, tra Consiglio dei laici ed episcopato. Se i suggerimenti e le indicazioni del primo fossero sistematicamente elusi o ignorati e se venisse meno un effettivo dialogo, si offrirebbe lo spettacolo, non edificante, di una Chiesa divisa al suo interno, con tensioni che inevitabilmente inciderebbero sulla vita delle comunità. Ecco perché avviare un Consiglio dei laici implica grande senso di responsabilità tanto da parte dei laici che ne faranno parte quanto dei pastori che lo promuoveranno e si avvarranno della sua consulenza.

Un terzo pericolo è che il Consiglio dei laici diventi semplicemente la "cassa di risonanza" degli orientamenti e delle indicazioni dei vescovi (come talora accade per gli stessi Consigli pastorali), al di fuori di ogni novità ed originalità di proposta e con l'accentuazione della tendenza, non di rado presente in Italia, ad un piatto conformismo ecclesiale (le voci critiche, pur se dettate da appassionato amore alla Chiesa, sembrano non avere buona udienza in non pochi ambienti ecclesiastici). In tale ipotesi, l'organismo a poco o a nulla servirebbe, perché non rifletterebbe la varietà e complessità di un corpo ecclesiale che esprime esigenze ed istanze non sempre adeguatamente recepite e raccolte dall'episcopato.

Dopo questa doverosa messa in guardia, non è tuttavia fuori luogo mettere in evidenza anche le nuove opportunità che un Consiglio dei laici italiano potrebbe offrire.

Il primo dato positivo sarebbe quello di una minore esposizione dell'episcopato. Per riferirsi ad una recente, e già ricordata, vicenda, certamente minori sarebbero state le critiche in merito alla posizione assunta dalla Chiesa italiana in ordine al referendum sulla procreazione assistita se la decisione dell'astensione dal voto fosse stata adottata, e ben motivata, da un autorevole e rappresentativo organismo laicale, piuttosto che assunta, quasi in solitudine, dall'episcopato. È prevedibile che in futuro occasioni di questo genere si moltiplicheranno e numerosi saranno i temi su cui i cristiani che sono in Italia potrebbero avere una autorevole parola da dire attraverso un loro organismo specifico.

Un secondo aspetto positivo può essere rappresentato dalla funzione esercitata dal Consiglio dei laici come strumento che consentirebbe all'episcopato, e a tutta la Chiesa italiana, di avere una maggiore conoscenza della realtà delle cose, entro e fuori la Chiesa. I vescovi e i loro collaboratori sono certo attenti alla realtà sociale; ma gran parte di queste conoscenze proviene da un *entourage* prevalentemente presbiterale, con il rischio che altre voci – soprattutto le voci problematiche, o anche critiche, seppur sanamente ed evangelicamente critiche – vengano lasciate fuori della porta. Comprendere quali siano le esigenze, le attese, le istanze del popolo di Dio non è facile; ma sforzarsi di calarsi più a fondo nella realtà è necessario, per l'efficacia stessa dell'azione pastorale.

Ancora, la collaborazione con il Consiglio dei laici consentirebbe all'episcopato di disporre di un utile strumento di consultazione in ordine alla pubblicazione dei periodici documenti della CEI, sia per quanto riguarda le priorità pastorali, e dunque i contenuti, sia per ciò che concerne *il linguaggio* dei documenti stessi.

Infine, la costituzione di un Consiglio dei laici italiano consentirebbe alla cattolicità italiana di disporre di un interlocutore non puramente gerarchico-ecclesiastico nei vari organismi sia pontifici sia internazionali (soprattutto in ambito ecumenico), ove il nostro paese è raramente rappresentato da personalità laicali. Si verrebbe inoltre a colmare il vuoto di rappresentanza in non pochi organismi internazionali ed ecumenici in cui i vescovi non sempre possono essere presenti. Anche i rapporti con vicine realtà ecclesiali di altri paesi, dalle *Semaines sociales* di Francia ai *Katholikentagen* tedeschi, verrebbero favoriti, e resi più organici, da un preciso collegamento con un organo di rappresentanza, per così dire ufficiale, del laicato italiano, relativamente omogeneo rispetto a questi organismi di altre nazioni.

Per un nuovo rapporto fra gerarchia e laicato

Compiti, strutture, modalità di lavoro dell'auspicato Consiglio dei laici italiano non possono essere in questa sede indicati né tanto meno definiti: non potranno che essere il risultato della riflessione di un apposito Gruppo di lavoro da costituirsi sotto gli auspici della Conferenza episcopale italiana e degli organismi rappresentativi del laicato già esistenti, nonché con l'apporto di autorevoli esponenti del laicato: se, come riteniamo auspicabile, si deciderà di raccogliere, a quasi mezzo secolo di distanza, il suggerimento conciliare. La questione più seria che si pone è quella delle modalità di scelta dei membri del Consiglio (che dovrebbe essere comunque un organismo relativamente ristretto, e non pletorico). Occorrerebbe garantire la presenza (attraverso la designazione delle varie associazioni) delle realtà laicali più rappresentative; ma, nello stesso tempo, valorizzare la competenza e la saggezza di figure laicali, maschili e femminili, particolarmente autorevoli; ed infine garantire il raccordo con i Consigli pastorali, attraverso l'indicazione di almeno un loro rappresentante per ogni regione (civile, augurabilmente, e non ecclesiastica). Un forte impegno dovrebbe essere posto per garantire al nuovo organismo presenze e competenze di alto profilo e di grande prestigio.

Quanto al ruolo del Consiglio, esso dovrebbe essere duplice: da un lato di *consultazione* da parte dell'episcopato su questioni ecclesiali e civili di particolare rilevanza; dall'altro di *proposta*, in relazione a problematiche e ad urgenze particolarmente avvertite dal laicato cattolico¹².

È comunque di essenziale importanza che si tratti di un organismo agile, vivace, in costante contatto sia con l'episcopato sia con il suo naturale entroterra ecclesiale, così da dare – finalmente, si potrebbe dire – al laicato cattolico una voce alta ed autorevole.

¹² Per alcune indicazioni di ordine organizzativo, cf il citato articolo *Verso Verona 2006. Un «senato» laicale nella Chiesa italiana?*, pp. 110-111.

Fondamentale importanza rivestirebbe il potenziale ruolo di un simile organismo al fine dell'individuazione delle priorità da decidere in ordine alla «nuova evangelizzazione», agli ostacoli da rimuovere per instaurare un migliore rapporto fra Chiesa e società italiana, all'adeguamento del linguaggio e degli stili della comunità ecclesiale nel suo complesso. Per questa via potrebbero aprirsi interessanti prospettive in vista di una ripresa e di un più fruttuoso radicamento dell'insegnamento conciliare nella società italiana.

Quale che sia la sorte che sarà riservata alla proposta qui avanzata si impone comunque l'instaurazione di un nuovo rapporto fra l'istituzione ecclesiale e i laici cattolici italiani. Non mancano, fra di essi, coloro che accettano apaticamente ed acriticamente una condizione di minorità, così come sono presenti alcune frange (eredi delle sterili contestazioni del passato) che rifiutano lo stesso principio di autorità in nome di una sorta di «Chiesa democratica», originata «dal basso» che non è la Chiesa di Cristo quale fondata sulla Scrittura e costruita attraverso una bimillennaria esperienza. In mancanza di un consesso che dia voce ai laici – ed a laici qualificati e rappresentativi delle diverse realtà ecclesiali – vi è tuttavia il rischio di una Chiesa sempre più autoreferenziale, che non ama il dibattito¹³, considera le consultazioni un'inutile lungaggine, non gradisce la sana e legittima critica interna: con il pericolo che il vasto corpo laicale, divenuto col tempo in parte immemore dell'evento conciliare, perda il gusto e la passione dell'essere con la Chiesa e la avverta soltanto come istituzione anchilosata e lontana. Che poi si preferisca la strada della lamentazione e della mormorazione, o addirittura quella del silenzioso abbandono, finisce per apparire inevitabile se non si creano nella Chiesa, a tutti i livelli – da quello

¹³ Fra le «cinque piaghe» del laicato cattolico italiano (ma, in sostanza, della Chiesa italiana) F. DE GIORGI, *Il brutto anatroccolo - Il laicato cattolico italiano*, Paoline, Milano 2005, pp. 101 ss, denuncia, giustamente sia la «carezza di libertà di parola nelle comunità ecclesiali» sia «un dissenso scismatico sommerso», sia un «consenso rassegnato», che non costruisce la Chiesa.

parrocchiale e diocesano a quello nazionale – luoghi di incontro e di dialogo.

Dovrebbero suonare ammonitrici le (quasi) ultime parole di un lucidissimo credente, Achille Ardigò, che in un'intervista a un quotidiano laico osservava: «Noto con dispiacere che vescovi e cardinali si fidano, lusingandoli, molto più dei cosiddetti "atei devoti", i Ferrara, le Fallaci, che dello spirito e della mente dei credenti. L'unica speranza è che il laicato cattolico ricordi di possedere un mandato, lo rivendichi e lo eserciti»¹⁴.

L'esercizio di questo "mandato" all'impegno nel mondo ed insieme alla costruzione di una Chiesa sempre più "popolo di Dio", e per questo più autentica e più credibile, può passare attraverso molte strade; ma quella di un "Consiglio dei laici" – che dia voce e spazio al "popolo di Dio" che è in Italia – potrebbe essere una via da percorrere, almeno a titolo sperimentale. Il Vaticano II, seppure in modo non prescrittivo, ha aperto una prospettiva che la Chiesa italiana potrebbe fare propria con lucidità e con saggezza.

¹⁴ A. ARDIGÒ, *La bussola della Chiesa* (intervista a cura di M. SMARGIASSI), in «La Repubblica», 7 luglio 2005, p. 45. L'intervista è evidentemente condizionata dalle vicende referendarie del giugno 2005, ma la sua indicazione di fondo circa una più schietta assunzione di responsabilità da parte del laicato si proietta assai al di là di quella specifica circostanza.

Povertà della Chiesa, povertà nella Chiesa

Una possibile chiave di lettura di quella che viene ricorrentemente chiamata una sorta di "afasia" del laicato italiano¹ è quella che fa riferimento alla tendenza al riaffacciarsi – nonostante la forte lezione, in senso contrario, del Vaticano II – di un'immagine forte, prestigiosa, ricca di Chiesa. Si ritiene che la compattezza del corpo episcopale, l'unità e non la dispersione delle voci, la costante unanimità (vera o presunta) sia la condizione necessaria perché la Chiesa possa svolgere la sua missione evangelizzatrice.

Vi è tuttavia da domandarsi se non sia la "Chiesa dei poveri", cara a testimoni come Helder Câmara², disegnata dal Concilio, quella da proporre al mondo «perché esso creda» (Gv 17, 21): e povertà è anche il franco e schietto riconoscimento delle diversità, delle pluralità di pareri, a volte anche della formazione di maggioranze e di minoranze. Se non si accetta la povertà, non si accetta la pluralità, e tanto meno il dissenso.

¹ Non sono mancati coloro che hanno segnalato questa troppa silenziosa presenza dei laici nella Chiesa italiana. Fra le voci più autorevoli quella di Paola Bignardi, già Presidente nazionale dell'Azione cattolica italiana: «Mai come oggi – scrive fra l'altro l'autrice – i laici cristiani sono presenti attivamente nella Chiesa e al tempo stesso [...] mai come oggi si registrano segnali di crisi e di disagio; si può dire che il Concilio Vaticano II è stato il Consiglio dei laici e insieme constatare come dal Concilio in poi la parabola evolutiva del laicato [...] ha visto uno spegnersi progressivo della significatività della presenza laicale nella Chiesa» (*Esiste ancora il laicato? Una riflessione a 40 anni dal Concilio*, A.V.E., Roma 2006, p. 14).

² Cf H. CÂMARA, *Roma, due del mattino - Lettere dal Concilio Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008. Cf in particolare le pp. 231 ss, tutte incentrate sulla necessità della riscoperta «del volto della Chiesa povera e serva».

In una Chiesa "trionfalistica" non vi è posto per il dibattito, per il dissenso, per la pacata e fraterna messa in discussione delle proposte di chi è investito dell'autorità. Né vi è un reale spazio per una vasta consultazione di base, necessariamente complessa e tale da richiedere tempi non brevi, motivo di un inevitabile rallentamento delle decisioni. Come avviene nelle aule parlamentari, tuttavia, vi è il tempo dei "decreti legge" da adottare in tutta fretta per ragioni ineludibili di urgenza, ma vi è anche il tempo dei "disegni di legge", che esigono una più ponderata analisi e richiedono dunque tempi più lunghi. Una Chiesa che operasse solo a livello di "decreti legge" non troverebbe mai, al suo interno, spazi per un dialogo, soprattutto per un dialogo che coinvolga, in quanto possibile, il popolo di Dio. In nessun corpo di vaste dimensioni la democrazia diretta è possibile; ma, in una Chiesa che non è e non vuol essere una "democrazia" in senso politico dovrebbe esservi spazio per un'attiva e responsabile partecipazione dei fedeli: chiamati non a detenere l'autorità ma ad ispirarla (e se necessario a correggerla), perché anche i semplici fedeli – popolo di Dio – operano sotto l'influsso dello Spirito.

È per queste ragioni che, a conclusione della riflessione sul laicato sin qui condotta, si propongono alcune pagine sulla povertà della Chiesa, intesa come condizione necessaria affinché si dia spazio ad una comunità cristiana fraterna e solidale, nella quale tutte le componenti del popolo di Dio abbiano voce. In una Chiesa chiusa e autoreferenziale, che intenda proporsi come una sorta di monolito nei confronti del mondo moderno, la presenza laicale non potrebbe mai trovare posto. Una Chiesa povera non può che essere una Chiesa dialogica, consapevole dei propri limiti e che si affida al soffio dello Spirito assai più che alla forza delle sue istituzioni.

Uno sguardo al passato

Un rapido sguardo al passato rivela che il problema della povertà della Chiesa, e nella Chiesa, è stato un tema ricorrente nel dibattito

ecclesiale. Già la Chiesa delle origini – come attestano gli Atti degli Apostoli – si era posta il problema della saggia utilizzazione dei beni materiali, sulla base dei grandi principi della condivisione tra i fratelli e della solidarietà fra le Chiese sorelle.

Il problema, tuttavia, si è posto con forza all'indomani della "svolta costantiniana". Da una parte, infatti, l'Impero ha cominciato a elargire risorse sempre più cospicue alla Chiesa (anche nell'intento di renderla "amica" e alleata); dall'altra sono entrati in maggior numero nella comunità dei credenti uomini e donne delle classi elevate e dell'aristocrazia, trasformando così profondamente la struttura sociologica della comunità cristiana, agli inizi costituita in buona parte da persone provenienti dagli strati popolari (e non di rado in condizione di schiavitù).

In questo contesto si sono delineate due "correnti" dialetticamente interagenti fra di loro e riconducibili da un lato alla "profezia" e dall'altro al "carisma": una "corrente fredda", interessata soprattutto alla salvaguardia dell'istituzione e dunque attenta agli aspetti organizzativi della vita ecclesiale; una "corrente calda" orientata all'affermazione e alla promozione di una spiritualità cristiana di tipo ascetico, e dunque diffidente nei confronti di ogni rischio di contaminazione mondana³. Queste tendenze si sono costantemente e sistematicamente confrontate nella Chiesa, sino ai nostri giorni, dando luogo a due diversi orientamenti: l'uno preoccupato delle strutture, dell'organizzazione, della vita concreta delle comunità ecclesiali; l'altro rivolto alla testimonianza della povertà, del distacco, del primato dei "mezzi poveri". L'uno e l'altro orientamento hanno talora convissuto all'interno della stessa realtà ecclesiale: tipico il caso del monachesimo, costituito

³ Alcuni spunti di riflessione su questo tema nel nostro studio *La Chiesa fra istituzione e carisma*, in AA.VV., *Le relazioni nella Chiesa*, Ancora, Milano 1998, pp. 119-129. Questa stessa dialettica attraverso la ricorrente tensione alla "riforma", è, ci sembra, posta alla base dell'affresco di S. XERES, *La Chiesa, Corpo inquieto - Duemila anni di storia sotto il segno della riforma*, Ancora, Milano 2003 (cf in particolare le pagine introduttive, pp. 9 ss).

alternativamente da grandi e potenti monasteri e da piccoli rifugi eremitici, da grandi istituzioni educative femminili e da poveri e appartati monasteri di clausura.

Vi è stata tuttavia una lunga stagione storica – quella che va dall'inoltrato Medioevo all'Ottocento – in cui la “corrente fredda” ha avuto la prevalenza, anche per le commistioni intervenute fra strutture ecclesiastiche e potere politico. È stata, questa, l'epoca delle imponenti costruzioni di splendide chiese, di eleganti palazzi vescovili, di monumentali abbazie e, insieme, quella della crescita esponenziale delle proprietà ecclesiastiche, terriere ed edilizie. Anche se non sono mancate tendenze mondanizzanti e veri e propri abusi, dietro la spinta che ha portato a popolare l'Occidente di imponenti costruzioni ecclesiastiche stava assai spesso un autentico e profondo sentimento religioso, che accomunava clero e popolo e ha consentito la creazione delle grandi cattedrali che ancora segnano, indelebilmente, il paesaggio del vecchio continente⁴.

Le ricchezze ecclesiastiche erano d'altra parte considerate di tutti (e utilizzate da tutti) e gran parte di esse veniva impiegata per il soccorso ai poveri, in forme che anticipavano l'allora assente “Stato sociale” dei secoli successivi. Occorre tuttavia riconoscere che la crescita esponenziale delle ricchezze della Chiesa ha determinato nel corso dei secoli vasti fenomeni di mondanizzazione del clero e dello stesso episcopato (anche perché, come ben noto, sempre più pesanti furono le ingerenze dei principi nell'elezione di vescovi e abati).

Le ripetute e dure spogliazioni del patrimonio ecclesiastico che si sono verificate in età moderna, e con particolare virulenza

⁴ In un passaggio di uno dei suoi più fini scritti, Emmanuel Mounier, evocando il particolare clima dell'anno Mille, ricorda come per i cristiani del tempo l'attesa di Dio si esprimesse anche nella costruzione di maestosi templi, dato che occorreva costruire, in vista dell'avvento del Regno, una Terra abitata dalla bellezza: «La speranza nell'aldilà [...] sollecitava la volontà di organizzare l'aldiquà» (E. MOUNIER, *La petite peur du XXème siècle* [1946], nuova traduzione italiana a cura di F. RIVA, Città Aperta, Troina 2006, pp. 78-79; ma si veda tutto il saggio «Per un tempo di Apocalisse», pp. 73 ss). Nulla di più lontano, in questa fase del Medioevo, dall'ostentazione del lusso tipica dell'epoca d'oro della borghesia.

a partire dal Settecento⁵, hanno in qualche modo, assai al di là dell'intenzione degli usurpatori di turno, riportato al centro un pendolo che si era troppo spostato in direzione dei beni materiali, riconducendo la Chiesa a una situazione, se non di povertà (salvo casi particolari), di decorosa sufficienza. In questo senso si può affermare che la Chiesa del Novecento ha sperimentato una povertà sconosciuta da molti secoli ed è stata, in qualche modo provvidenzialmente, ricondotta alle origini e “costretta” a subire una condizione di povertà (anche nella forma della fine della sua capacità di influenza politica) da molto tempo divenuta estranea alla sua storia. La Chiesa conciliare e postconciliare è stata riportata, sotto molti aspetti, alla Chiesa delle origini; ma vi sono alcuni tratti di strada ancora da percorrere in questa direzione.

Un problema aperto

Si potrebbe leggere la storia del travagliato rapporto fra la Chiesa e i beni della terra in termini di “corsi e ricorsi”, di stagioni di acquisizioni e di spogliazioni: ogni volta che la ricchezza e la potenza della Chiesa hanno superato un certo limite, puntualmente il potere laico (i re, la nobiltà, le classi borghesi, gli Stati moderni, a seconda delle varie epoche storiche) ha proceduto a ristabilire l'equilibrio, sia pure talora in modo traumatico e inaccettabile. Di qui una sorta di paradosso: nel momento in cui – grazie alle Costituzioni moderne che riconoscono e tutelano la libertà religiosa e rispettano l'autonomia delle Chiese – vengono meno gli

⁵ Sulle ripetute spogliazioni cui la comunità cristiana è stata assoggettata cf i classici studi di G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo*, Morcelliana, Brescia 1980¹ e *La Chiesa e il liberalismo*, Morcelliana, Brescia 1980²: «L'incameramento dei beni ecclesiastici in Francia nel 1789 – nota fra l'altro autore – fu il primo esempio [...] di un processo che si ripeté in seguito con frequenza» (p. 20). Non mancarono tuttavia, all'interno della stessa Chiesa, coloro che videro con favore questi interventi, come il futuro Leone XII che in tal modo vedeva la Chiesa liberata da una «sordida mandria di canonici che con le loro immense ricchezze [...] sono la peste della Germania» (*ibidem*, p. 21) (e non solo di essa).

interventi dall'esterno della comunità civile, è la Chiesa stessa, *dal suo interno*, che deve procedere a quest'opera di purificazione. È infatti insita nella natura stessa della Chiesa, anche per effetto delle ricorrenti donazioni attuate dai fedeli laici, la progressiva accumulazione di beni; con una particolare accentuazione, nell'ambito del cattolicesimo, in relazione alla regola del celibato ecclesiastico, che impedisce la trasmissione ereditaria da parte di un clero "possessore", ma non "proprietario", di una parte di questi stessi beni⁶.

Dal momento che, nello specifico contesto italiano, non sono prevedibili, e nemmeno auspicabili, atti di spogliazione frequentemente sperimentati in passato, ma oggi impossibili sia per l'esistenza di precise garanzie concordatarie e costituzionali, sia per la maturazione della stessa coscienza civile, non resta che la strada, tuttavia difficile, *dell'autoriforma*. Anche critiche ingiuste e spesso infondate – espressione di un vetero-anticlericalismo che si vorrebbe definitivamente superato⁷ – possono, al di là delle in-

⁶ Un aspetto del rapporto fra celibato e povertà, che qui è soltanto possibile enunciare in termini di problema, è quello che riguarda la funzione "compensativa", rispetto alla mancanza di una famiglia propria, che può avere per taluni chierici la tendenza a moltiplicare le acquisizioni di beni. «Il vuoto che la rimozione della propria affettività lascia – è stato notato – viene riempito da altro: l'attivismo, le cose, il potere, dal "mal del mattone" alla ricerca di gratificazioni e di ricchezze che sono indice di un vuoto spirituale e relazionale» (A. TORRESIN, *Celibato e radicalità nel Vangelo*, in AA.VV., *Il celibato per il Regno*, Ancora, Milano 2003, pp. 17-18). Anche per questo, per quanti nella Chiesa vivono il celibato si impone una costante vigilanza: la tentazione dell'accumulo, sia pure per nobili finalità, può sempre affacciarsi. Sulle radici profonde di questo atteggiamento cf le lucide notazioni presenti in E. MOUNIER, *Trattato del carattere* (1947), nuova ed. a cura di G. CAMPANINI, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, in particolare alle pp. 416 ss e 683 ss.

⁷ Cf ad esempio C. MALTESE, *La questua. Quanto costa la Chiesa agli italiani*, Feltrinelli, Milano 2007. La infondatezza di non poche delle critiche – e degli stessi dati forniti – emerge con chiarezza dalla puntualizzazione di U. FOLENA, *La vera questua. Analisi critica di un'inchiesta giornalistica*, Edizioni Avvenire, Milano 2007. La questione dei beni ecclesiastici non può tuttavia essere affrontata – come avviene in entrambi gli scritti – soltanto sotto il profilo dei rapporti Stato-Chiesa e del sostegno che, ai termini degli Accordi di revisione del Concordato del 1984, lo Stato italiano offre alla Chiesa cattolica (anche a compensazione delle vaste e prolungate spogliazioni effettuate nell'Ottocento e nel primo Novecento).

tenzioni di chi le pone in essere, concorrere alla purificazione della Chiesa, del resto da più parti avvertita come inderogabile esigenza di una comunità cristiana fedele al Vangelo⁸.

In questa prospettiva potrebbe essere modificato, per iniziativa della stessa Chiesa, il sistema di finanziamento delle attività religiose – in considerazione del loro significato sociale – fondato, come noto, sull'attribuzione alle varie comunità religiose (sulla base del consenso liberamente espresso) dell'otto per mille del gettito annuale dell'Imposta sulle persone fisiche (IRPEF). Come emerge dalla travagliata storia dei rapporti fra Stato e Chiesa, già nel 1929 (ma, per certi aspetti, in via di fatto anche in epoca preconcordataria, attraverso il versamento della "congrua" al clero cattolico) era stato previsto il contributo dello Stato alle spese per il culto e per il mantenimento del vasto e ricco patrimonio artistico della Chiesa: e ciò a partire dal riconoscimento, da parte dello Stato, della gravità degli atti di soppressione di enti ecclesiastici e del relativo incameramento dei loro beni compiuti dallo stesso Stato già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento.

Si può dunque individuare, negli stessi Accordi di revisione del Concordato del 1929 stipulati nel 1984, una *duplice intenzionalità* nel sostegno offerto dallo Stato italiano alla Chiesa cattolica: da un lato, una sorta di postumo "risarcimento" delle spogliazioni effettuate in passato; dall'altro il riconoscimento della funzione sociale della stessa Chiesa, sotto forma di attività assistenziali e umanitarie, di interventi a tutela del ricco patrimonio artistico del paese, di sostegno a iniziative a favore dei paesi in via di sviluppo. Di qui anche il concorso al sostentamento del clero⁹.

⁸ Il dibattito interno alla Chiesa su questi temi non è vasto e vivace come il problema meriterebbe. Cf tuttavia il quaderno monografico della rivista «Presbyteri» (*Beni ecclesiastici: scandalo o benedizione?*, 2009, n. 2) con contributi di G. Zizola, C. Ghidelli, G. Pasini e altri. Al contributo di Zizola (*Beni della Chiesa: un caso di coscienza*, pp. 91 ss) rinviamo per ulteriori approfondimenti bibliografici.

⁹ Sulla base dei periodici rendiconti pubblicati dalla Conferenza episcopale italiana, e riportati dai principali giornali, la quota dell'otto per mille impiegata per

Mentre questo secondo ambito di interventi ha una permanente continuità nel tempo, ci si potrebbe domandare se, con il passare degli anni, la componente “risarcitoria” dell’intervento statale non possa considerarsi superata dallo stesso scorrere del tempo.

La stessa Chiesa potrebbe dunque prendere l’iniziativa di proporre allo Stato – decorso un determinato periodo, e a titolo di esempio a trent’anni dagli Accordi di revisione del Concordato del 1984, e cioè a partire dal 2014 – di ridurre dall’otto al *cinque per mille* la quota di IRPEF a essa attribuita.

Si tratterebbe di una forte riduzione, di oltre un terzo, dell’erogazione statale; ma un tale atto presenterebbe un duplice vantaggio: da un lato, indurre la Chiesa e le sue organizzazioni a una maggiore sobrietà; dall’altro, incentivare nei fedeli il senso di partecipazione alla vita della Chiesa e la cultura della “corresponsabilità” anche in ordine alla vita quotidiana delle varie istituzioni ecclesiastiche, a partire dalle parrocchie. Finirebbe la stagione della “delega” di fatto allo Stato del mantenimento della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche e si aprirebbe una nuova fase del rapporto tra fedeli e istituzione, fondata sulla consapevolezza che *la Chiesa è di tutti* e che ciascun fedele, in base alle sue possibilità, ha il dovere di dare il

la remunerazione del personale ecclesiastico è di circa un terzo del totale. Negli auspici della stessa CEI, tuttavia, questa quota dovrebbe progressivamente ridursi, sin quasi a scomparire, se più diffusa sarà la risposta (attualmente alquanto limitata) all’invito rivolto dall’Istituto per il sostentamento del clero a fare ricorso alle “erogazioni liberali” destinate appunto a questo scopo e che, in base ai citati Accordi di revisione del Concordato del 1929, possono essere dedotte dalle annuali dichiarazioni dei redditi sino a una soglia massima attualmente fissata in misura non superiore a 1033 euro annui. Se tali offerte libere – che attualmente coprono solo una piccola parte degli oneri riguardanti il personale ecclesiastico – venissero congruamente aumentate, la quota dell’otto per mille potrebbe essere per intero destinata a finalità assistenziali e sociali. Un consistente incremento di tali “erogazioni liberali” sarebbe indispensabile per compensare almeno in parte l’eventuale riduzione, più oltre proposta, della quota dell’otto per mille (ulteriori indicazioni nel citato lavoro *La vera questua*, nonché nei periodici bilanci della CEI e dell’Istituto per il sostentamento del clero, che pubblica resoconti annuali tanto a livello nazionale quanto a livello diocesano).

proprio contributo per il soddisfacimento delle esigenze materiali della comunità cristiana: evitando di cadere in astratti angelismi e riconoscendo il fatto che ogni istituzione, e dunque anche la Chiesa, ha bisogno di un minimo di beni materiali per potere svolgere il proprio compito.

Se questa corale partecipazione dei fedeli non si verificasse, il rischio sarebbe – restando doveroso un decoroso mantenimento del personale ecclesiastico – quello di decurtazioni tanto nella cura del patrimonio artistico quanto negli interventi sociali e assistenziali in Italia e all’estero. Vi è tuttavia da ritenere che una comunità cristiana esattamente informata, e pienamente consapevole della coraggiosa scelta compiuta dalla Chiesa di rinunciare a parte del sostegno statale, non mancherebbe di fare sino in fondo la propria parte.

Un serio esame di coscienza

Si impone in ogni caso un serio esame di coscienza circa la situazione dei beni ecclesiastici nel loro complesso nell’ambito della comunità cristiana che è in Italia. È una verifica che dovrebbe riguardare non solo i beni delle diocesi e delle parrocchie, ma anche quelli degli Ordini e delle Congregazioni religiose: una sorta di “Stati generali” della Chiesa italiana per un pubblico e schietto confronto sull’uso dei beni della Chiesa nelle sue varie espressioni e articolazioni, anche per valutare se sempre, e coerentemente, vengono osservati i due fondamentali criteri che dovrebbero orientare le scelte in questo ambito: *l’attenzione ai poveri e le reali esigenze pastorali*.

Questo problema, anche per la sua complessità e delicatezza, non è mai stato affrontato nella sua globalità dalla Chiesa italiana: altra cosa è infatti l’informazione sulle forme di utilizzazione del contributo dell’otto per mille versato dallo Stato e in ordine al quale vi sono periodici rendiconti, che tuttavia, a nostro avviso, non dovrebbero essere semplicemente pubblicati sui principali

organi di stampa¹⁰, ma potrebbero formare oggetto di apposite conferenze stampa nel corso delle quali potere dare informazioni supplementari in ordine all'utilizzazione di queste risorse. Vi sono, nella Chiesa italiana, importanti flussi di denaro che passano attraverso la rete delle parrocchie, le organizzazioni di volontariato, le associazioni solidaristiche, il mondo missionario, la fitta rete degli Ordini religiosi. Non sono soltanto le diocesi e le parrocchie che formano il volto complessivo di una Chiesa che ora edifica ora, al limite, potrebbe scandalizzare. In tutti questi ambiti sarebbero auspicabili una puntuale informazione e un'assoluta trasparenza.

È tutta la Chiesa italiana nelle sue varie espressioni che dovrebbe dunque interrogarsi sul suo rapporto con i beni, sulle sue operazioni finanziarie, sulle modalità di investimento delle sue risorse, sulla vendita e l'amministrazione dei beni che possiede: avendo soprattutto la preoccupazione di individuare *le priorità*, e dunque i bisogni e le attese reali, senza indulgere al soddisfacimento di falsi bisogni o alla tentazione di forme rinnovate di "trionfalismo ecclesiastico", come potrebbe avvenire qualora si procedesse alla costruzione di faraonici santuari o di sontuose residenze di Ordini e di Congregazioni. Non sarebbe fuori luogo che, a cinquant'anni dal Vaticano II e riprendendo una sua fondamentale indicazione, ci si interrogasse seriamente sul senso del chiaro monito dei Padri conciliari: «Lo spirito di povertà e d'amore è [...] la gloria e la testimonianza della Chiesa di Cristo» (*Gaudium et spes*, n. 88). Altre sembrano, talvolta, le "glorie" dei "manager" di talune istituzioni ecclesiastiche.

In questo spirito ci si può domandare se sia ancora compatibile con l'immagine di povertà, che la Chiesa dovrebbe sempre offrire, la permanenza in edifici e strutture spesso venerabili e artisticamente suggestivi ma che danno oggettivamente – al di là dello spirito di povertà di coloro che li occupano – l'immagine di

¹⁰ Informazioni al riguardo nel citato e puntuale lavoro di U. FOLENA, *La vera questua*.

una Chiesa ricca e lontana dai poveri che sono ancora in mezzo a noi. Non sarebbe il caso di affidare alla cura della società civile un patrimonio d'arte che è oggettivamente, molto spesso, un peso e non una risorsa, e che per la sua stessa apparente opulenza può rappresentare un ostacolo all'evangelizzazione?

All'interno di questa profonda revisione degli stili di vita della Chiesa italiana, un posto centrale dovrebbe avere un chiaro e schietto confronto con il laicato cattolico, tale da concorrere al superamento della dicotomia che nel corso dei secoli, ma del tutto impropriamente, si è venuta determinando in ordine alla povertà. Troppo a lungo si è ritenuto che vi fossero, da una parte, i religiosi (e per certi aspetti anche i vescovi e i presbiteri) tenuti a testimoniare nella loro vita la povertà cristiana e, dall'altra parte, i laici che, in quanto tenuti a operare nel mondo e gravati di responsabilità familiari, avrebbero in un certo senso "mani libere" nell'uso dei beni. In realtà la testimonianza della povertà è richiesta, seppure in forme diverse, a tutti i cristiani, e dunque anche ai laici. Possono destare scandalo i "trionfalismi" ecclesiastici, ma altrettanto può dirsi per i "trionfalismi" dei laici: e ciò soprattutto di fronte al persistente scandalo della povertà¹¹.

Si tratta dunque di recuperare, per tutti i credenti, il significato fondamentale, e ineludibile, che per la vita cristiana ha la scelta della povertà, seppure in forme variabili rapportate alle diverse vocazioni e ai vari stati di vita. Non sono soltanto gli edifici ecclesiastici che possono arrecare scandalo, ma anche gli "edifici laici", gli stili di vita dei laici cristiani, gli sperperi, gli sfarzi, gli sprechi dei quali essi fanno sfoggio – salvo tranquillizzare la propria coscienza con periodiche "erogazioni liberali" – senza riflettere sulla dolorosa "contro-testimonianza" che essi rendono in tal modo alla Chiesa.

¹¹ Questo insieme di problematiche è ampiamente affrontato in una nostra ricerca alla quale ci permettiamo di rinviare: *La fatica del cammello. Il cristiano fra ricchezza e povertà*, Paoline, Milano 2002.

Tornare a Rosmini

Di fronte a questo insieme di problemi, che hanno un'immediata e profonda incidenza sulla stessa missione evangelizzatrice della Chiesa italiana, non appare fuori luogo riandare alla grande "profezia" rosminiana delle *Cinque piaghe*¹². Non a caso in quest'opera, rimasta a lungo ai margini dell'istituzione ecclesiastica (ma, nello stesso tempo, al centro delle coscienze più avvertite), l'ultima e conclusiva "piaga" riguarda – sullo sfondo della questione, attorno al 1848 assai avvertita, delle interferenze dei pubblici poteri nella vita interna della Chiesa – il corretto uso dei beni ecclesiastici. Vengono qui indicati tre fondamentali criteri ai quali attenersi in materia: che «le oblazioni siano spontanee», con l'esclusione, dunque, di decime, tasse, tariffe (è in questa logica che il Roveretano avrebbe certo legittimato la libera destinazione alla Chiesa, da parte dei fedeli, di una parte del gettito fiscale); che le offerte raccolte «non oltrepassino il limite dei bisogni», e dunque non si ceda alla tentazione dell'accumulazione; che i beni ecclesiastici siano posseduti e amministrati in comune, anche con la partecipazione dei fedeli laici. Il grande criterio al quale uniformarsi è, a giudizio di Rosmini, la destinazione preferenziale ai poveri di questi beni.

Non si tratta – confrontando questi criteri con la migliore tradizione della Chiesa – di orientamenti nuovi: assai opportunamente Rosmini cita una massima di Ambrogio: *Aurum Ecclesia habet non ut servet sed ut eroget*, e cioè «La Chiesa possiede oro non per servirsene ma per donarlo» e, sulla base di questo criterio, enuncia una regola che non è inopportuno riportare per intero:

¹² A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832-1848), ed. a cura di N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007. Le citazioni che seguono sono tratte dai n. 134, pp. 266-267, e n. 142, p. 271. L'intero capitolo su «Della piaga del piede sinistro: la servitù de' beni ecclesiastici», p. 263 e ss, merita di essere letto e meditato. Per una rilettura di questo aspetto del pensiero rosminiano cf G. CAMPANINI, *Antonio Rosmini fra politica ed ecclesiologia* (cui si rimanda anche per un inquadramento della vasta bibliografia su Rosmini).

Che l'uso dei beni della Chiesa sia fatto a dovere non basta: che se ne renda conto a' soli governi né pure è sufficiente alla soddisfazione del popolo cristiano che offerisce il fatto suo piamente alla Chiesa. Laonde sarebbe alla Chiesa d'incredibile giovamento in prima che a tutti i beni posseduti da lei, specialmente dagli ordini religiosi, fossero, con sapienti leggi della Chiesa medesima, determinati colla maggior precisione possibile gli usi [...] Si pubblicasse di poi un annuale rendiconto, sicché apparisse a tutto il mondo il ricevuto e lo speso [...] sicché l'opinione dei fedeli di Dio potesse apporre una sanzione di pubblica stima o di biasimo all'impiego di tali rendite¹³.

La Chiesa – a detta di Rosmini – «nulla ha da nascondere e il bene che essa fa non dovrebbe rimanere "sotto il moggio nascosto" ma essere conosciuto da tutti»¹⁴.

Elevato agli onori degli altari dopo una lunga e ingiusta emarginazione, Antonio Rosmini può rappresentare un'utile guida per la Chiesa in questa stagione postconciliare. Dalla sua lezione molto è possibile ancora attingere anche in materia di uso dei beni.

In verità molti di questi auspici si sono realizzati nella Chiesa del Vaticano II. Resta tuttavia da percorrere, anche in questo campo, una strada non breve per costruire in tutte le sue parti, al centro come alla periferia, una Chiesa "povera ma libera".

Come ha scritto un coraggioso vescovo emerito, «dobbiamo scuoterci di dosso i permanenti residui di strutture e di modi di pensare legalizzati, illeciti guadagni, scandalose forme di rifiuto degli emarginati e degli oppressi». «Dobbiamo rinunciare – aggiungeva il citato vescovo – ai *segni del potere* per potere testimoniare il *potere dei segni*; dobbiamo diventare *Chiesa del grembiule*»¹⁵.

¹³ *Le cinque piaghe*, p. 296. La precedente citazione di Ambrogio è a p. 291.

¹⁴ *Ibidem*, p. 296. Questa «trasparenza nell'uso dei beni», nota acutamente Rosmini, è il migliore antidoto contro possibili abusi «perché l'uomo, quando non può peccare di nascosto, non pecca, od almeno non pecca a lungo» (*ibidem*).

¹⁵ G. CASALE, *Per riformare la Chiesa. Appunti per una stagione conciliare*, La Meridiana, Molfetta 2010, p. 72. Il successivo riferimento alla "Chiesa del grembiule" riprende un'espressione del vescovo Tonino Bello. Nel capitolo intitolato «Chiesa

«Prima di essere Chiesa per i poveri» (così Enzo Bianchi) la comunità che riunisce tutti i cristiani deve essere essa stessa una «Chiesa povera», non nel senso di rifiutare di far uso degli strumenti necessari per l'assolvimento del suo compito, ma in quanto «Chiesa che sa discernere i mezzi da utilizzare e sa verificare che siano al servizio dell'evangelizzazione». È, questa, una domanda che non tutte le comunità cristiane si pongono: in quale misura l'uno o l'altro strumento, l'una o l'altra iniziativa, saranno autenticamente evangelizzanti? Avvicineranno o al contrario allontaneranno dal messaggio evangelico? Ancora una volta si impone alla comunità cristiana, ed *in primis* a quei laici che ne rappresentano il tessuto connettivo, il dovere del discernimento, che implica necessariamente la presa di distanza dagli stili del mondo, quegli stessi a cui appare facile e naturale omologarsi; ma «solo una Chiesa povera sarà spiritualmente a servizio dei poveri»¹⁶: di quelli che sanno e di quelli che non sanno di esserlo.

povera tra i poveri», dalla conclusione del quale è tratta la citazione riportata nel testo, Casale propone una soluzione ancor più radicale di quella da noi suggerita, e cioè il graduale superamento del sistema dell'otto per mille, sperimentando «il versamento libero della *decima*» e attivando una «effettiva partecipazione dei fedeli» (p. 71).

¹⁶ E. BIANCHI, *Le vie della felicità. Gesù e le beatitudini*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 35-36 (ma cf l'intero cap. I, «Beati i poveri nello spirito, perché loro è il regno di Dio»).

Conclusione

I laici cristiani fra Chiesa e mondo

Una forte ed insistente istanza riformatrice ha attraversato dall'inizio alla fine il Novecento. Dalle ambiguità del modernismo¹, attraverso il grido appassionato di uomini come don Primo Mazzolari², questa forte sollecitazione al cambiamento della Chiesa è confluita nel concilio Vaticano II. «Ogni rinnovamento della Chiesa – è scritto in uno dei suoi documenti – consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione [...] La Chiesa peregrinante è chiamata da Cristo a questa profonda riforma (*reformationem*) di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno»³.

¹ Cf AA.Vv., a cura di M. BENEDETTI e D. SARESELLA, *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, Ediz. Biblioteca Francescana, Milano, 2010: si veda in particolare il contributo di G. VIAN, *Riforma della Chiesa e crisi religiosa*, pp. 7 ss.

² «La riforma – scriveva Mazzolari negli anni '30 – non è una parola scomunicata e un desiderio biasimevole. I santi e gli spiriti cristiani d'ogni tempo l'hanno voluta, preparata, predicata» (cf G. CAMPANINI, *Un uomo nella Chiesa. Don Primo Mazzolari*, Morcelliana, Brescia 2010). Presente in pressoché tutta la sua opera, il tema della povertà è affrontato specialmente ne *La Via crucis del povero* [1939], nuova edizione: Dehoniane, Bologna 2001). L'istanza riformatrice è presente in particolare in *La più bella avventura* (1934) e in *La parrocchia* (1937). Di queste opere esistono ora edizioni critiche a cura rispettivamente di M. Margotti e M. Guasco (Dehoniane, Bologna, entrambe del 2008) con ampie introduzioni dei curatori.

³ *Unitatis redintegratio*, n. 6. Cf inoltre il *Motu Proprio* del 24 giugno 1969 di Paolo VI in cui – in un passaggio espressamente riferito agli Ordini e Congregazioni religiose ma con una valenza generale – si afferma che «il rinnovamento adeguato [...] non può essere realizzato una volta per tutte (*non semel pro semper*), ma deve essere attuato continuamente» (art. 19 / EV 2336).

Il concilio Vaticano II, dunque, non è una riforma *semel pro semper*, ma un processo che continua, una riforma che prosegue nel tempo e non può considerarsi conclusa con le pur importanti innovazioni conciliari in tema di liturgia, di ritorno alla Parola di Dio, di rinnovamento della Curia romana, di individuazione di nuove forme di sinodalità.

Fra i problemi che, a cinquant'anni dal Vaticano II, rimangono a nostro avviso aperti, ve ne sono due in particolare – la “corresponsabilità” dei laici e la povertà della Chiesa e nella Chiesa – che meritano dunque di essere affrontati e sui quali, in atteggiamento di amore e di servizio alla Chiesa, ci si è soffermati nelle pagine precedenti. L'uno e l'altro tema – come del resto sollecita la più avvertita coscienza ecclesiale⁴ – dovrebbero dunque essere posti all'ordine del giorno nella nuova stagione che si apre alla Chiesa, a XXI secolo ormai avviato, nel momento in cui essa si accinge a celebrare il Vaticano II nell'unico modo degno di una comunità cristiana consapevole della necessità di una costante autoriforma: verificando, cioè, quanto del messaggio del Concilio è passato e quanto invece rimane da attuare ad opera di una Chiesa sempre più consapevole del suo dovere di offrirsi al mondo – ma soprattutto allo sguardo del suo Signore – «senza macchia e senza ruga» (Ef 5, 27).

⁴ Si vedano al riguardo alcune indicazioni (non tutte, per altro, condivisibili) presenti in L. PEDRAZZI (a cura di), *Vaticano II in rete - Il nostro '58*, Il Mulino-Claudianiana, Bologna-Torino 2010.

Indice

INTRODUZIONE	Pag. 5
--------------------	--------

Parte I

LA CHIESA ITALIANA NEL PASSAGGIO CULTURALE DEGLI ULTIMI DECENNI (Saverio Xeres)

PREMESSE	» 11
I. POSTCONCILIO POSTMODERNO	» 15
Concilio moderno?	» 15
Dal moderno al postmoderno	» 18
La Chiesa italiana di fronte al passaggio culturale	» 25
II. CHIESA OMOLOGATA ALLA MENTALITÀ CORRENTE	» 31
La “pianificazione pastorale”	» 32
Lo stile del “convenire”	» 43
III. UNA PASTORALE DI CARTE E DI PAROLE	» 55
Molte parole, poca Parola (di Dio)	» 55
La burocratizzazione della pastorale	» 62
Il “progetto culturale”	» 68
CONCLUSIONI	» 73
Esiti problematici del postconcilio italiano	» 73
La principale lacuna	» 77
Spunti per il presente	» 80

Parte II
 ALLA RISCOPERTA DELLA CATEGORIA CONCILIARE
 DI "POPOLO DI DIO"
 (Giorgio Campanini)

Introduzione. I LAICI NELLA CHIESA DEL POSTCONCILIO	Pag. 87
Nuovi cammini di formazione	» 88
Una "nuova ministerialità"	» 89
Ripensare la parrocchia	» 90
Ritornare ai "mezzi poveri"	» 92
Una fede esigente.	» 95
I. IL "POPOLO DI DIO", CORRESPONSABILITÀ NELLA COMUNIONE.....	
Episcopato e laicato nel percorso postconciliare della Chiesa italiana	» 97
Il cammino della CEI.....	» 102
Conclusione	» 107
II. UN "CONSIGLIO DEI LAICI" PER LA CHIESA ITALIANA?	
Le ragioni del mancato decollo	» 111
Le ragioni di una riproposizione	» 112
Le ragioni di una riproposizione	» 117
Rischi e opportunità di un'innovazione	» 120
Per un nuovo rapporto fra gerarchia e laicato	» 124
III. POVERTÀ DELLA CHIESA, POVERTÀ NELLA CHIESA.....	
Uno sguardo al passato	» 127
Un problema aperto	» 128
Un serio esame di coscienza	» 131
Un serio esame di coscienza	» 135
Tornare a Rosmini	» 138
Conclusione. I LAICI CRISTIANI FRA CHIESA E MONDO.....	» 141

Saverio Xeres è professore straordinario di Storia della Chiesa presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale e l'Istituto di scienze religiose di Milano; docente della medesima disciplina nello Studio teologico del Seminario vescovile di Como e di Introduzione alla teologia presso l'Università Cattolica di Milano. Ha al suo attivo numerosi saggi su diversi momenti e figure della bimillenaria vicenda storica della Chiesa, con due tentativi di sintesi, entrambi pubblicati da Ancora, l'uno nella prospettiva della riforma (*La Chiesa Corpo inquieto*, 2003), l'altro in quella della missione (*Chiaro di luna*, 2008).

Giorgio Campanini, già professore di Storia delle dottrine politiche nell'Università di Parma, è stato altresì docente di Teologia del laicato nella Pontificia Università Lateranense e di Etica sociale nella Facoltà teologica di Lugano. Specialista del pensiero politico cattolico dell'Ottocento e del Novecento (da Rosmini a Dossetti), ha riflettuto a lungo sulla situazione della Chiesa nel nostro tempo a partire da *Il laico nella Chiesa e nel mondo* (EDB, 2004²), in particolare in *Quale fede nella stagione della post-modernità* (Portalupi, 2004) e *Il tempo della fede. Le nuove vie della testimonianza cristiana* (Paoline, 2007).