

Incontro di studio,
Bologna, 21 marzo 2009
Convento San Domenico

Piccolo viaggio nel cattolicesimo italiano: una promessa?

Primi interventi disponibili



A pag. 2, Domenico Cella, Saluto ai partecipanti.

*A pag. 2, Guido Mocellin, Eventi fondamentali
dal Concilio ad oggi, tornanti critici e svolte significative.*

*A pag.13, Fulvio De Giorgi, Ministeri
e tendenze nella Chiesa italiana.*

**Istituto Regionale di Studi sociali e politici
“Alcide De Gasperi” - Bologna**

Saluto ai partecipanti

di Domenico Cella
Presidente dell'Istituto De Gasperi

Benvenuti a questo "Piccolo viaggio nel cattolicesimo italiano", a questo tentativo (a questo nuovo tentativo di tenere sotto osservazione il cammino della comunità credente. Ma perché questo?

L'Istituto De Gasperi è una istituzione di cultura sociale e politica (altro è il Centro San Domenico, col quale abbiamo pure concepito l'incontro). Il nostro Statuto prefigura un rapporto speciale di attenzione alla vita della Chiesa e alle sue diverse espressioni (a cominciare dal Magistero), ma siamo indubbiamente una realtà profana. Da credenti, poi, sappiamo che la Chiesa non è degli uomini e che dunque è materia sensibile, assai sensibile che non è nella disponibilità delle normali relazioni sociali (certamente non di quelle segnate dallo scambio e dall'incontro strumentale tra le persone).

Tuttavia a momenti di particolare vivacità della Chiesa universale e delle chiese locali ci sembra abbiano spesso corrisposto sviluppi incoraggianti della storia civile nel mondo e nella stessa società italiana, quasi a segnalare misteriose ma effettive corrispondenze tra religiosità e civilizzazione. Naturalmente a momenti di stagnazione della comunità credente hanno spesso corrisposto involuzioni di quella civile e politica.

Eventi fondamentali dal Concilio ad oggi, tornanti critici e svolte significative

Introduzione
di Guido Mocellin

Nell'introduzione del libretto *Cinquant'anni di Chiesa in Italia* che *Il Regno* e le EDB hanno pubblicato in preparazione al IV Convegno ecclesiale nazionale (Verona 2006), e che ho utilmente riletto in questi giorni, si trova una sintesi che, con qualche integrazione, credo possa ben servire da sommario di questa mia breve introduzione all'incontro di oggi.

C'è una via italiana nella vicenda della Chiesa e del cattolicesimo come si è sviluppata dal concilio Vaticano II a oggi, vi si legge pressappoco, caratterizzata da alcuni tratti fondamentali, maturati nel succedersi dei pontificati di Paolo VI, Giovanni Paolo II e, ora, di Benedetto XVI, e degli uomini – penso in particolare alle figure di Bartoletti e di Ruini, ma anche a due vescovi diocesani come Del Monte e Martini – ai quali essi hanno affidato, in varie forme, la guida della Chiesa italiana:

- la tenuta della parrocchia come soggetto della pastorale ordinaria e la corresponsabilizzazione dei laici nella vita della comunità attraverso la promozione della ministerialità diffusa, la crisi dell'associazionismo tradizionale e l'emergere dei nuovi movimenti;
- la soggettività di alcune Chiese locali e dei loro pastori, in particolare in direzione della progettazione pastorale e dei processi sinodali di costruzione delle decisioni;
- la ridefinizione dei rapporti Chiesa-stato, in particolare in tema di sostentamento del clero, di insegnamento della

Tutto questo non è una novità e non dovrebbe essere una novità che, a concorrere a sviluppi importanti della storia religiosa (talvolta ad anticiparne le stesse visioni) siano stati proprio grandi credenti liberamente proiettati nella cultura e nell'agire sociale e politico. Non sono un problema storiografico ma la calda testimonianza di un dato di fatto alcune singolari assonanze tra un famoso discorso pronunciato da Luigi Sturzo a Caltagirone nel 1905 e alcune affermazioni fondamentali del Concilio Vaticano II!

Il cattolicesimo italiano è la realtà di vita associata e popolare più vasta, complessa, polivalente, pluralizzata e anche "governata" del nostro paese. Esso vive delicati problemi di riposizionamento nella società secolarizzata, multiculturale e democratica di questi anni, ma le frizioni che talvolta produce nello spazio comune sono compensate (e spesso suscitate) dalla sua stessa promessa: quanto più risulta vivace e profonda la vita spirituale che coltiva, quanto più si pone al servizio delle persone e delle povertà, tanto più diffonde costumi e sensibilità critiche disinteressate sui miti ed idoli del nostro tempo.

Il piccolo viaggio attraverso il cattolicesimo italiano che andiamo a cominciare (lo abbiamo visto nella documentazione distribuita nelle scorse settimane) coinvolgerà naturalmente profili quali sinodalità, diaconia, libertà di coscienza, messa in valore del "sensus fidelium" nella stessa elaborazione della dottrina morale, particolarmente in linea con le sensibilità dell'uomo moderno nella vita civile.

religione cattolica nella scuola pubblica e di beni culturali, conseguente all'Accordo di revisione del Concordato lateranense firmato da Italia e Santa Sede nel 1984;

- la crisi e poi la fine del partito di ispirazione cristiana quale modulo privilegiato nell'impostare i rapporti tra Chiesa e società e il proporsi, stante la suddetta crisi dell'associazionismo tradizionale, di nuovi protagonisti (alcuni movimenti, il volontariato) e di nuovi luoghi (le marginalità, i media).

Non stiamo parlando dunque, si badi bene, di come la Chiesa italiana ha attuato il Concilio; ma piuttosto di assumere, del tutto legittimamente, il Concilio come elemento di periodizzazione: prima di intraprendere questo «piccolo viaggio nel cattolicesimo italiano», che ancora non sappiamo se sarà un giro turistico o una faticosa migrazione, gli organizzatori hanno pensato che non fosse male sfogliare l'album delle fotografie, le annate dei vecchi giornali. E infatti, per accompagnarvi, hanno chiamato un giornalista.

Non sarà però inutile, vista appunto la periodizzazione scelta, e stante il riproporsi, spesso strumentale, di discussioni sulla portata di quel fondamentale evento della vita della Chiesa, non solo cattolica romana, del Novecento, rammentare a quelli di noi che hanno più di cinquant'anni, e segnalare a quelli che ne hanno di meno, un dato secondo me difficile da contestare: la Chiesa come la conosciamo oggi, come l'ha sperimentata ciascuno di noi nel suo pur vario vissuto di fede; la Chiesa di cui facciamo parte, in cui viviamo, con cui camminiamo, è così come è perché più di quarant'anni fa, dal 1962 al 1965, si è celebrato **il concilio Vaticano II**, e non c'è quasi nulla di ciò che ci è familiare nella vita della Chiesa oggi che sarebbe così come è se non ci fosse stato il Concilio, con le sue idee guida:

- la riforma liturgica nel senso di una partecipazione piena e consapevole di tutta l'assemblea alla messa in quanto

Ovviamente sono una sfida positiva alla società moderna anche tante affermazioni critiche ad essa rivolte dalla comunità credente (nei confronti della mercificazione del lavoro, dell'ostilità verso lo straniero, delle stesse derive individualistiche su alcuni temi, per alcuni aspetti, tra quelli eticamente sensibili).

Insomma, la vita della chiesa (e delle chiese) è piantata nel comune destino sociale e l'Istituto De Gasperi, con la sua visione non drammatica della modernità e della stessa secolarizzazione, vuole essere un serio strumento di reciproca conoscenza e comunicazione.

Abbiamo pensato per questo piccolo viaggio nel cattolicesimo italiano di rivolgerci non solo ad un pubblico di credenti, ma anche a non credenti e a credenti di altre religioni, sentendo come particolarmente appropriata in questi tempi la pratica del principio del "noi con gli altri".

In questo inizio millennio abbiamo conosciuto, proprio in Italia, una ripresa dell'opposizione clericalismo-laicismo. Non sappiamo se si tratta di un fuoco fatuo. Certo non è l'aria nella quale gente come noi riesce a respirare e nella quale, soprattutto, riesce a respirare una buona parte del popolo credente, preoccupato, in primo luogo, che l'annuncio cristiano sia reso possibile in un ambiente di libertà e di solidarietà.

incontro con il mistero della morte e risurrezione di Cristo, una partecipazione attuata in primo luogo attraverso la traduzione del messale dal latino nelle varie lingue moderne;

- l'idea di Chiesa come popolo di Dio in cammino, pellegrino di un nuovo Esodo, e quindi la riscoperta e la sottolineatura del sacerdozio comune dei fedeli, fondato nel battesimo, al di là della distinzione tra laici, chierici e gerarchia, insieme all'insistenza sulla condizione di dignità e di libertà che è propria di tutti i figli di Dio; e il riequilibrio tra il primato del papa, affermato al precedente concilio Vaticano I, e la collegialità dei vescovi;
- un diverso sguardo, grazie a questa ecclesiologia, verso i cristiani delle altre denominazioni, e dunque l'ingresso a pieno titolo della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico; uno sguardo radicalmente nuovo rivolto ai credenti delle altre religioni, ma soprattutto agli ebrei; e infine il riconoscimento del diritto alla libertà religiosa come diritto dell'uomo;
- la messa in luce della dimensione personale, dinamica, storica e salvifica della rivelazione, e di conseguenza la riproposta, in grande stile, della sacra Scrittura come nutrimento della vita di ciascun credente;
- la consapevolezza che fosse necessario superare l'atteggiamento fino ad allora difensivo assunto dalla Chiesa nei confronti del mondo moderno, così ben riflesso dal passaggio dal tema de «la Chiesa e il mondo» al tema de «la Chiesa nel mondo», un mondo apprezzato e guardato con simpatia e ottimismo.

Da queste idee discesero quelle conseguenze e quei mutamenti che oggi sono il contesto abituale, lo *standard* in cui si svolge la vita della Chiesa italiana e a partire dal quale essa si è rapportata ai processi di secolarizzazione:

- il modo di stare a messa, di parteciparvi e non di assistervi, e ugualmente il modo di condividere la vita

della parrocchia, di cui l'assemblea eucaristica vuole essere segno;

- la presenza, in quelle stesse assemblee e in quelle stesse parrocchie, di figure di laici, spesso sposati, con compiti particolari, che chiamiamo lettori, accoliti, diaconi, e che hanno ricevuto un'istituzione o anche un'ordinazione;
- la consapevolezza che la santità è per tutti i battezzati, da vivere ognuno nel proprio stato di vita, compreso il matrimonio, e nella propria condizione sociale e professionale, e non cosa esclusiva dei pochi che la praticano in grado eroico; e dunque il rapporto tra messa e devozioni popolari, il diverso modo di intendere il culto dei santi e della stessa Madre di Dio;
- il sentimento di appartenenza alla propria diocesi, e che questa, nelle sue varie articolazioni e radunata attorno al suo vescovo, è Chiesa, è la Chiesa;
- la rinnovata multiformità e direi libertà con cui si esprimono oggi le diverse forme di vita religiosa (monaci e monache, frati, congregazioni apostoliche... pensate solo alla questione dell'abito), e accanto a esse i cosiddetti movimenti;
- l'abitudine a vedere periodicamente la riunione a Roma con il papa di qualche centinaio di vescovi, per circa un mese, a discutere uno o più temi cruciali per la vita della Chiesa universale o della Chiesa di un determinato continente: parlo dei sinodi dei vescovi;
- l'abitudine a prendere direttamente in mano la Bibbia, l'apprendimento del gusto di leggerla e commentarla, da soli o in piccoli gruppi;
- la diversa percezione con cui vediamo considerare, e con cui noi stessi consideriamo, i credenti in Cristo di confessione ortodossa o dell'una o l'altra denominazione protestante, visti prima di tutto come fratelli nel battesimo e non più come eretici da ricondurre alla vera dottrina; il sentimento di fratellanza verso gli ebrei e i musulmani, di rispetto verso i credenti di altre fedi, di ascolto verso i non credenti;

- un approccio più consapevole a temi della morale personale come il matrimonio, la paternità e la maternità, e sociale, come quelli legati alla giustizia e alla pace, e più recentemente alla salvaguardia del creato.

Ma per la **vita pubblica della Chiesa italiana**, il mutamento più significativo, anche se ci vorrà molto tempo prima che venga percepito dall'insieme dei battezzati e non solo dalle *élites* più impegnate e dagli addetti ai lavori, consiste nel costituirsi, voluto dal Concilio e del tutto interno alla sua valorizzazione dell'episcopato e delle Chiese locali, della Conferenza episcopale italiana – la CEI – come soggetto unitario di pastorale, con i piani pastorali nazionali decennali e i relativi convegni ecclesiali come momento di verifica e di progetto complessivo e con il progressivo sviluppo degli uffici della Segreteria generale.

Ecco che, dunque, possiamo riprendere rapidamente in considerazione quei quattro tratti che ho indicato inizialmente come caratterizzanti la vicenda ecclesiale italiana di questi quarant'anni e vedere come la presenza e l'azione della CEI vi ha rappresentato, con differenti modalità, un elemento pressoché imprescindibile.

In riferimento alla **tenuta della parrocchia** come soggetto della pastorale ordinaria, l'azione della CEI si è manifestata in primo luogo attraverso il piano pastorale degli anni Settanta, *Evangelizzazione e sacramenti*, che trasmise al corpo ecclesiale la consapevolezza del dovere di ripresentare a ogni generazione che si affaccia alla vita la proposta che viene da Dio, non essendo più scontato che tale proposta venisse trasmessa integra dall'ambiente familiare e sociale, e forse ancor più attraverso il parallelo e convergente *Rinnovamento della catechesi*, cioè la redazione dei nuovi catechismi per la vita cristiana, che a sua volta affiancava l'introduzione dei nuovi libri liturgici riformati. È ancora dall'impegno profuso in questi primi anni che proviene la

spinta verso una Chiesa, come si diceva, «tutta ministeriale». I piani pastorali dei decenni successivi non smentiranno mai questo investimento sulla parrocchia, anche se la loro presa sarà, di volta in volta, sempre meno forte.

Quanto alla crisi dell'associazionismo tradizionale, la CEI dapprima lo ha difeso dagli «attacchi» dei cosiddetti movimenti (penso alla celebre nota sui criteri di ecclesialità, del 1981); poi ha prudentemente accompagnato l'istituzionalizzazione di questi ultimi attraverso lo strumento giuridico del riconoscimento (mediante l'esame degli statuti) e della conseguente ammissione nella Consulta nazionale delle aggregazioni laicali, da concedersi alla luce dei criteri, più elastici, nel frattempo messi a punto, a livello universale, dal Sinodo sui laici del 1987.

In merito alla **soggettività delle Chiese locali**, è forse l'ambito in cui il ruolo della CEI si è esercitato con minore intensità; ma mentre è facile osservare come moltissime diocesi si sono, a volte anche pigramente, affidate alla programmazione pastorale nazionale, è difficile ricordare una qualche azione della CEI positivamente rivolta a limitarne la libertà di azione pastorale, o a imporre un allineamento ai programmi e ai piani nazionali, sia che questa soggettività si esercitasse da parte di vescovi fortemente convinti del significato ecclesiologico delle conferenze episcopali come luogo di esercizio della collegialità, sia che si esercitasse da parte di vescovi fermamente convinti del contrario.

La differenza è che i vescovi del primo gruppo hanno esercitato una soggettività altrettanto pronunciata all'interno degli organi della CEI, assumendosi le responsabilità che i confratelli vescovi hanno via via affidato quando li hanno eletti nelle varie cariche, mentre quelli del secondo gruppo si sono autoemarginati dalla vita stessa della Conferenza.

Il tema del ruolo assegnato alla CEI dall'**Accordo di revisione del Concordato** e di come questa l'abbia interpretato, è particolarmente cruciale nel discorso che stiamo affrontando. In particolare la decisione, presa allora dalla Santa Sede e dallo Stato italiano, di affidare l'amministrazione dei fondi per il sostentamento del clero alla CEI, sia pure attraverso un sistema di integrazioni successive che ha il punto di partenza nell'ente parrocchia e nell'Istituto centrale per il sostentamento del clero solo il punto di arrivo (ma percentualmente quello più rilevante), e di finanziare tali fondi attraverso una libera scelta del contribuente, volendo rafforzata da una sua contribuzione volontaria fiscalmente agevolata, ha rappresentato di per sé la creazione di un meccanismo di molto maggiore equità nella remunerazione dei sacerdoti, e di potenzialmente alta responsabilizzazione da parte del singolo cittadino-battezzato, che si è trovato in mano due strumenti fortissimi attraverso i quali manifestare alla Chiesa il proprio consenso o eventualmente il proprio dissenso.

Negli anni seguiti all'introduzione del nuovo sistema (1988), una serie di meccanismi hanno modificato, in peggio, queste premesse: l'ammontare della percentuale del gettito IRPEF da destinare al sostentamento del clero era stata calcolata secondo una previsione molto prudente, per non dire pessimista, sulle scelte dei contribuenti, né aveva considerato gli effetti della rapida automatizzazione del meccanismo di presentazione delle denunce dei redditi, il che ha messo nelle mani della CEI delle somme via via molto più elevate di quelle necessarie per il solo «stipendio dei preti». La CEI si è inevitabilmente servita anche di questo strumento per governare, condizionare e influenzare la vita dell'intera Chiesa, mentre questo andamento ha del tutto scoraggiato la forma della contribuzione volontaria, che incide in misura modestissima sull'ammontare delle somme a disposizione. Ma anche il capitolo dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica, che col nuovo Accordo è

divenuto opzionale, rinvia alla CEI per la responsabilità di aver stretto, l'anno successivo, con il Governo un'Intesa che, delegando esclusivamente all'autorità ecclesiastica il giudizio d'idoneità sugli insegnanti – contraddicendo cioè per questa via la non confessionalità dell'insegnamento dal lato dei contenuti – è stata pesantemente contestata dai partiti allora d'opposizione e da alcuni segmenti della società civile, fino a ottenere, a colpi di sentenze della Corte costituzionale (l'ultima del 1991), una modalità di attuazione che ha fortemente contribuito a una sua progressiva, lenta ma a mio parere inesorabile irrilevanza.

Il capitolo della crisi del partito di ispirazione cristiana, e più in generale del **rapporto tra Chiesa italiana e politica**, è quello per certi versi più noto, proprio per il grande interesse che la vasta opinione pubblica, non senza pregiudizi, vi riserva, spesso anzi esaurendo in esso l'attenzione che è disposta a rivolgere alle realtà ecclesiali. Ma nondimeno sarà utile sottolineare i passaggi fondamentali. Lo spartiacque è naturalmente rappresentato dal biennio 1992-1994, che vede, per l'azione congiunta della magistratura, dei referendum di modifica della legge elettorale in senso maggioritario e dell'affermarsi sulla scena politica di nuovi soggetti come la Lega e Forza Italia, lo scioglimento della Democrazia cristiana e la diaspora del personale politico cresciuto nelle sue file tra i nuovi soggetti, sia i più grandi, con vocazione più o meno dichiaratamente "maggioritaria", sia alcuni altri più piccoli, con vocazione evidentemente "proporzionale".

Il ventennio precedente (1971-1991) aveva visto la CEI rimanere sostanzialmente favorevole all'unità politica dei cattolici nella DC, con un crescendo tuttavia, di presa di distanza critica che rispecchiava, con molta più prudenza, le elaborazioni e i sentimenti di alcune *élites* cattoliche e in qualche misura dello stesso papa Paolo VI. Il referendum sul divorzio del 1974, il primo (e il più importante, per il metodo partecipativo seguito nel celebrarlo) Convegno ecclesiale

nazionale di Roma 1976, la tragica fine di Aldo Moro e con lui dell'ipotesi di «compromesso storico» (1978), il referendum sull'aborto del 1981 e il famoso documento dello stesso anno *La Chiesa italiana e le prospettive del paese* sono stati i momenti esterni e interni alla vita ecclesiale nei quali si può verificare questo atteggiamento. Il partner più affidabile era individuato dalla CEI nell'Azione cattolica, malgrado la contrazione degli iscritti e dei simpatizzanti: era considerato il luogo privilegiato in cui il laicato poteva ritrovarsi a esercitare la propria responsabilità sia all'interno della realtà ecclesiale, sia nella società civile, condividendone la cosiddetta «cultura della mediazione» dei principi cristiani, dei valori evangelici, nelle diverse, concrete situazioni sociali e politiche il cui il laico cristiano si trova a operare.

Ma dal 1981 in poi comincia a sentirsi il peso della visione del rapporto Chiesa-politica del nuovo papa Giovanni Paolo II, e la parallela pressione del fiorente movimento di Comunione e liberazione, sulla base di una «parola d'ordine», quella della «presenza», che si contrappone, in un dibattito pubblico spesso aspro, a quella della «mediazione», guidata dalla convinzione che non si possa attribuire alla comunità cristiana una presenza sociale che non coincida, nella sua estensione, con l'intero spazio di tutta l'attività umana. È intervenendo al II Convegno ecclesiale nazionale di Loreto (1985) che il papa rompe gli indugi, come scrive Acerbi, con un passaggio che divenne uno spartiacque: sulla premessa dell'inseparabilità dell'identità storica del popolo italiano dal cristianesimo, la Chiesa è chiamata a operare «affinché la fede cristiana abbia, o recuperi, un ruolo guida e un'efficacia trainante verso il futuro», e i cattolici a impegnarsi «a far sì che le strutture sociali siano o tornino a essere sempre più rispettose di quei valori etici in cui si rispecchia la piena verità sull'uomo».

Sarà mons. Camillo Ruini, di lì a poco nominato dal papa segretario della CEI, e poi dal 1991 al 2007 presidente, a

interpretare con grande flessibilità e creatività «politica» questa linea, sempre sostenuto da Giovanni Paolo II fino al punto da far indicare allo stesso papa la Chiesa italiana come un modello per le altre Chiese dell'Occidente europeo nel confronto con la secolarizzazione. Quello che però né il papa né, ritengo, Ruini potevano prevedere all'inizio di questo altro ventennio (1986-2006) era che di lì a poco sarebbe venuto meno a questo «recupero di un ruolo guida» lo strumento del partito di ispirazione cristiana: un evento delle cui conseguenze lo stesso Ruini apparve subito ben consapevole: «Se il partito attuale a un certo punto decade, o se è già avviato vero il decadere, dobbiamo accettare l'idea che per un periodo abbastanza lungo non avremo alternative paragonabili. Non può il mondo cattolico, per quarantasette anni, avere occupato una posizione di grande rilievo attraverso uno strumento e poi, se viene meno quello strumento, pretendere di occupare egualmente una posizione di grande rilievo immediatamente attraverso altri strumenti. Ci vorrebbe senz'altro un tempo di maturazione» (maggio 1992).

Complessivamente mi pare corretto descrivere questa stagione come quella di una progressiva assunzione in prima persona, da parte della CEI, dell'interlocuzione con le istituzioni pubbliche (anche a costo di intaccare il quadro neoconcordatario) e con i soggetti politici, praticata tramite un sempre più forte processo di centralizzazione delle decisioni. Lo confermano da un lato i freni imposti a quei soggetti ecclesiali (la Caritas, ma anche i «vecchi» contendenti AC e CL) che stavano in pubblico «in proprio»; dall'altro la consapevolezza che altri soggetti (penso ad esempio ai vari Forum e Comitati) comparsi negli anni più recenti sono stati costruiti e sperimentati dentro il «laboratorio» rappresentato dal Progetto culturale, uno strumento interamente pensato dal card. Ruini e benedetto dallo stesso papa nell'intervento al III Convegno ecclesiale nazionale (Palermo 1995), e al quale risale anche il

contemporaneo, forte investimento che ha caratterizzato la CEI in quanto editore di mezzi di comunicazione di massa (*Avvenire*). Può ben essere assunto a simbolo dell'esito di questa parabola il fatto che, all'indomani del mancato raggiungimento del quorum nel referendum per l'abrogazione della legge sulla procreazione assistita (2005), il *Corriere della sera* intervistò in prima pagina appunto il presidente della CEI.

Ma su questa ultima fotografia del card. Ruini vincitore di una battaglia squisitamente politica mi devo fermare, come mi impone lo spazio di questa introduzione. Spero di aver fornito uno sfondo sufficientemente stimolante – esauriente non voleva e non poteva esserlo – ai successivi interventi e al dibattito che ne seguirà, dai quali naturalmente mi aspetto anche i necessari approfondimenti.

Bibliografia essenziale:

- A. ACERBI, G. FROSINI, *Cinquant'anni di Chiesa in Italia. I convegni ecclesiali da Roma a Verona*, EDB, Bologna 2006;
- *Chiesa in Italia. Annale 2007*, a cura della redazione de *Il Regno*, contenente gli «Atti» dell'Incontro di studio «Il futuro del cattolicesimo italiano» svoltosi a Camaldoli (AR) il 14-16.12.2007;
- G. BETORI, *Che cosa è la CEI. Storia e identità*, in *Il Regno-documenti* n. 17, 1.10.2008, pp. 546ss.

Ministeri e tendenze nella Chiesa italiana

relazione finale
di Fulvio De Giorgi *

1. Il grande scenario storico: il materialismo dei vissuti

Cercherò di affrontare il tema affidatomi con un respiro storico.

Fin dal secondo Ottocento, con la progressiva trasformazione in senso capitalistico industriale dell'economia europea e con il diffondersi dei costumi e delle mentalità individualistiche borghesi nella società europea, si è progressivamente radicato un *materialismo pratico* che ha eroso in modo 'mite', 'dolce' e invisibile la 'roccia evangelica' nel cuore di un numero sempre più grande di uomini e di donne. All'inizio del Novecento ciò diveniva abbastanza chiaro in coloro che erano in grado di compiere, con acuta intelligenza, puntuali analisi pastorali: si vedano, per esempio, gli scritti del card. Alfonso Capecehatro e di don Romolo Murri.

Murri, con gli articoli su "Cultura sociale", nel cruciale periodo dal 1898 al 1906, cercò di analizzare insieme cultura e società. Ciò che egli soprattutto stigmatizzava - e tanto più, dunque, cercava di comprendere e studiare - era non tanto il diffondersi dell'incredulità militante, dell'ateismo, dell'anticlericalismo laicista e massonico (fenomeni che non sottovalutava, ma che considerava non egemoni nell'Italia del tempo) quanto piuttosto di un certo antropomorfismo pseudoreligioso, che cominciava a formare le abitudini

sociali in modo estraneo o contrario al cristianesimo: "Il mondo moderno va, con impulsi tutti suoi, verso una civiltà sempre meno cristiana, che, benché sembri ricca di bellezza umana, nasconde nel suo seno tutti i vizî e le piaghe di un nuovo paganesimo" (1).

Non si trattava, dunque, della persistenza di un antico materialismo superstizioso - ancora forte nel Mezzogiorno d'Italia - ma di un fenomeno nuovo, tipico dell'evoluzione borghese dell'età contemporanea: lo svilupparsi, cioè, di una "forma pagana, ideali divinizzanti l'umano, la carne, la forza, la vita d'ora e di qui" (2).

Anche se "non per questo veniva in mente ad alcuno di domandarsi se il mondo avesse mutato religione o se ne avesse ancora una" (3), tuttavia, per Murri, si trattava proprio di un fenomeno religioso, di una religione profana: "sale l'apoteosi alla nuova divinità che occupa tutti i cuori: il godimento sensuale, la carne" (4).

Murri dava una lettura, insieme, sociale e culturale di tali processi: "si accomodano con una lenta evoluzione alle norme del piacere o del tornaconto individuale. E la forza crescente di questo, come di molla direttrice dell'attività umana, segna i progressi del nuovo paganesimo moderno, nel quale paganesimo i cattolici medesimi vivono, subendolo assai spesso e imbevendosi e lasciandosi quindi dirigere più o meno da esso nella vita" (5).

Il sacerdote esprimeva chiaramente la sua preoccupazione non già per l'aperta lotta ideale che poteva venire da un radicale ateismo militante, ma invece da un'indistinta confusione, mediocre e comoda, tra l'atmosfera pagana reale e un presunto cristianesimo ideale: "quel che ci occupa è proprio questo difetto di contrasti e questa penetrazione reciproca della religione in una società così pagana e della irreligione in una vita di cattolici così fiacca" (6).

(1) Murri, *Battaglie d'oggi*, III. *La vita cristiana al principio del secolo XX*, cit., p.9

(2) *Ibid.*, p. 12

(3) *Ibid.*, p. 11

(4) *Ibid.*, p. 15

(5) *Ibid.*, pp. 137-138.

(6) *Ibid.*, p.17

Questa reciproca commistione di religione nel paganesimo e di irreligione nel cristianesimo nasceva da un'evoluzione socio-culturale che - nel corso del secondo Ottocento e fino ai primi anni del Novecento - era stata permeata dalla concomitante presenza e interazione di novità e persistenze, generando numerose ambiguità.

Tali ambiguità della vita sociale - considerate sul piano della psicologia individuale e collettiva - davano uno spessore nuovo a fenomeni culturali come lo scetticismo filosofico e il relativismo etico.

Emergeva così una duplicità dell'identità sociale, tale da poter far parlare di "falsa coscienza": "Per molti l'educazione e la forza viva del principio religioso non bastano più a sorreggere la vita. Essi rimangono fedeli a quel principio, che amano ancora, ma lo sentono inoperoso, in sé stessi, e cercano di acquietare la coscienza con delle pratiche e delle forme esterne di religiosità. Intanto le norme secondo le quali si regolano in quasi tutte le contingenze della vita sono attinte ad altro spirito e ad altri principî, sono prese inconsapevolmente dalla società circostante. Si formano essi stessi delle coscienze nelle quali, accanto alla fede morta o mortificata, stanno i pregiudizî e i vizî del tempo; coscienze *false*, che sentono vagamente la falsità in cui sono ma non sanno liberarsene e durano in essa; pronti a lasciare definitivamente la fede il giorno in cui un impulso più forte ve li spinge ed a tornare momentaneamente ad essa, in una disgrazia, a un discorso, a una lettura. [...]. Oggi, molti non sanno credere intimamente alle dottrine religiose cristiane, per lo scetticismo e il relativismo dei quali è impregnata la nostra cultura, ma d'altra parte non sanno rinunciare intieramente agli usi ed alle osservanze religiose, perché sentono che esse hanno, in fondo, un valore certo e rispondono a un dovere e ad una necessità morale vagamente intravisti" (7).

(7) *Ibid.*, pp.94-95

Preoccupato per questa "fede morta o mortificata", Murri rifiutava tanto quella sorta di laicizzazione del cristianesimo, operata dal protestantesimo liberale, quanto quella sorta di secolarizzazione che prospettava nuove religioni civili, caricature più o meno profane o pagane della fede cristiana: egli sperava "che nel seno stesso dell'attività intellettuale e sociale del tempo insorgesse una volta la coscienza nostra a riconoscere tutto quel che non è suo e spogliarsene" (8).

La radicalità critica di Murri, rispetto al dominio pratico di un nuovo paganesimo, non derivava dal suo provenire dalle fila dell'intransigentismo. Anche il cardinale filippino Alfonso Capececiattolo, da sempre più vicino alle posizioni transigenti o, meglio, conciliatoriste, non era meno netto e radicale nella critica a quella che chiamava la "indifferenza religiosa" (9).

Affermava infatti: "Senonché gl'indifferenti in fatto di religione, i quali popolano le nostre città e i nostri paesi, danneggiano grandemente quella stessa religione, che mostrano di non curare. Le arrecano anzi un danno, di cui non si può concepire il maggiore; perciocché, quanto è da loro, la discreditano pessimamente [...] presso molti [...]. [i quali] Vedono in cotal indifferenti una mescolanza di vita pagana con qualche esterna pratica di religione; sanno che essi si chiamano ancora cattolici, che lasciano battezzare i loro figliuoli, che dicono di tempo in tempo qualche parola riverente pel Cristianesimo; e (che volete?) si confermano nell'inganno in cui erano caduti. Ne ho veduto io stesso taluni di questi ingannati, dichiarare, che il Cattolismo moderno, come essi dicono, ha finito con rendersi indulgente a tutte le umane passioni, col tergiversare, e transigere, e contentarsi di poco o nulla. Se il Cattolismo non avesse altri seguaci che questi indifferenti (ciò è impossibile dopo le promesse di Cristo), esso sarebbe già morto. No, non è questo il Cattolismo vero, non è questa la religione, che Gesù Cristo ci ha data, morendo con infinita carità su la Croce per noi; ma è, se m'è lecito così esprimermi, una religione tutta umana, un

(8) *Ibid.*, p. 18.

(9) Capececiattolo, *La indifferenza religiosa. Lettera pastorale per la Quaresima del 1901*, in *Id.*, *Problemi moderni*, cit. pp. 200-243.

corrompimento della religione vera, e una mescolanza di paganesimo e di superstizione, onde si discredita la fede di Gesù Cristo e si tenta di renderla spregevole" (10).

Vi era, dunque, ai primi del Novecento, almeno in alcuni più acuti osservatori, una precisa percezione dei processi di radicamento di un materialismo pratico borghese che paganizzava, dall'interno, il cristianesimo, senza esplicitamente rinnegare la fede e senza assumere atteggiamenti atei ed anticlericali.

Tuttavia, con la Prima Guerra Mondiale e con la Rivoluzione bolscevica, iniziò quello che è stato chiamato il "secolo breve", caratterizzato da una preminenza delle ideologie politiche 'totali' e dai totalitarismi, cioè da un *materialismo dogmatico e ideologico* che portò ad una persecuzione cruenta dei cristiani. La Chiesa cattolica ovviamente si impegnò a contrastare questo totalitarismo (più nella sua forma comunista e nazista, meno in quella fascista). La presenza del *materialismo pratico borghese*, già abbastanza 'invisibile', divenne – in questo nuovo contesto – sempre più carsica o sotterranea, ma non meno potentemente agente e dissolutrice dello spirito evangelico nei cuori, nei comportamenti, nelle mentalità, nei vissuti.

Nel contrasto con le ideologie totali e con i regimi totalitari, la Chiesa cattolica andò, da una parte, via via sottolineando l'aspetto ideologico e dottrinale – così, per esempio, l'insegnamento sociale divenne una vera 'dottrina sociale' che indicava un'ideologia cattolica da 'terza via' – e, dall'altra, si compaginò sempre più come un esercito schierato in campo, ponendo l'accento sull'unità e sulla disciplina, sull'autorità e sull'obbedienza. Ci fu una più accentuata centralizzazione romana – accompagnata da una esaltazione del ministero petrino, quasi un 'culto della personalità' del papa - e, insieme, uno slancio attivistico impresso a tutta la Chiesa e, in particolare, al laicato: con le organizzazioni di massa dell'Azione Cattolica, con la

(10) *Ibid.*, pp.228-229

precisazione del concetto di ‘apostolato dei laici’, con l’orizzonte teologico-spirituale della regalità di Cristo, intesa come regalità sociale su tutto l’uomo, su tutta l’umanità, su tutti gli aspetti della società. Il modello militante e massimalista che padre Agostino Gemelli, Armida Barelli, Francesco Olgiati avevano promosso a Milano fu allora esteso a tutta l’Italia (e, tendenzialmente, a tutto l’orbe cattolico).

Una cifra esteriore, ma emblematica, di questa tensione totalitaria, che allora caratterizzò quasi tutti gli ambiti ecclesiali, fu il ricorso vastissimo alla metafora militare per indicare i vari aspetti della Chiesa e della sua azione. Omelie e lettere pastorali, articoli della stampa cattolica e motti episcopali, canti e sussidi catechistici rigurgitavano, fino al parossismo, di crociate e di combattimenti, di nemici e di armature, di ‘soldati di Cristo’, di ‘sante battaglie’ e di ‘falangi di Cristo redentore’(11).

In tal modo, vi fu l’attivizzazione di massa di laiche e laici cattolici, resi, attraverso l’Azione Cattolica, partecipi di quello che veniva chiamato ‘apostolato gerarchico’, con un’implicita alternativa al totalitarismo fascista e alle sue organizzazioni di massa: il laicato veniva, dunque, fortemente valorizzato, sul piano pastorale e teologico, e, insieme, legato strettamente alla guida della gerarchia.

Questa pastorale della Chiesa-esercito fu adeguata, opportuna e necessaria nei contesti totalitari, come l’Italia e la Germania, molto meno in altri ambiti, anche se dappertutto il ‘secolo breve’ è stato il secolo delle ideologie totali. Ma in Francia, per esempio, dove i processi di radicamento del materialismo pratico erano evidenti nella classe operaia e nella piccola borghesia, emergeva progressivamente la sostanziale inefficacia e l’inadeguatezza di questa pastorale e nasceva l’esigenza di nuovi indirizzi.

La seconda guerra mondiale portò alla fine dei totalitarismi nazifascisti, ma non del comunismo, che anzi estese il suo

(11) Cfr. F. DE GIORGI, *Linguaggi totalitari e retorica dell'intransigenza: Chiesa, metafora militare e strategie educative*, in L. PAZZAGLIA (a cura di), *Chiesa, cultura e educazione in Italia tra le due guerre*, Brescia, La Scuola, pp. 55-103. Per un’eco di questo lessico nel La Pira di “Principi” (ma ciò continuò anche oltre) cfr. M. TOSCHI, *Giorgio La Pira e il volto della pace*, Firenze, Associazione Don Giulio Facibeni, 2007, pp.10-13.

dominio su paesi cattolici, come la Polonia. Nel secondo dopoguerra, pertanto, la Chiesa cattolica continuò il preminente impegno ideologico, cioè della lotta ideologica in senso anti-totalitario e anti-comunista. La pastorale della Chiesa-esercito fu ancora quella egemone. Ma intanto – anche sulla spinta dell'*American way of life*, del cinema americano, del costume americano – si diffondeva sempre più nel popolo cristiano europeo occidentale la 'secolarizzazione interna' data dal *materialismo pratico borghese* con il suo individualismo, che del cristianesimo manteneva pratiche esteriori, ma le svuotava di forza evangelica comunitaria e di testimonianza personale autentica delle Beatitudini evangeliche: sradicava lentamente le 'radici ebraico-cristiane' dai cuori, lasciandole nelle ideologie.

In Francia ci si rese conto dell'emergere di questi processi. Si parlò della Francia come paese di missione e si lanciò la "Mission de France". Il Card. Suhard, proprio sulla scorta della situazione d'oltralpe, nella pastorale per la Quaresima 1947, indicava una nuova analogia con i primi secoli del cristianesimo per riflettere sulle nuove condizioni per l'evangelizzazione:

“Ora, sin dall'inizio, un fatto resta evidente: queste condizioni differiscono in tutto e per tutto dai metodi tradizionalmente impiegati ai tempi della cosiddetta «cristianità». Nel medioevo, in pratica, ed anche sino al XIX secolo, il cristianesimo aveva una sua particolare localizzazione, sul globo, e l'apostolato missionario si definiva “geograficamente”. I Missionari «uscivano» dalla cristianità per andare a predicare alle «nazioni infedeli». Il paganesimo era al di fuori della società cristiana, mentre oggi, al contrario, le due «città» non sono più esterne, ma interne l'una all'altra e strettamente intersecate. La società pagana penetra d'ogni parte nella vita quotidiana dei cristiani. Una «società cristiana», al coperto dalle influenze pagane, è diventata, ci pare, attualmente impensabile. Non la Francia sola s'è ridotta a «paese di missione»: il fenomeno è da noi

più sensibile, ma è latente dappertutto, e, con ogni verosimiglianza, andrà sempre più manifestandosi. Un tale stato di cose assolutamente nuovo in queste proporzioni mondiali, trae con sé [...] conseguenze. “

Non una pastorale di scontro e di polemica ideologica ci voleva, dunque, ma di dialogo, di misericordia e di testimonianza di vita. Insomma una nuova missionarietà, senza integralismi, per una nuova evangelizzazione. L'idea chiave era quella del 'fermento', del 'lievito': di un'azione cioè dall'interno delle realtà umane, mescolandosi alla pasta.

In Italia a rendersi conto della necessità di una svolta culturale e pastorale, furono soprattutto i laici cattolici impegnati, nell'Assemblea Costituente, a trovare – nel dialogo paziente e impegnativo – un accordo sui valori fondamentali della Repubblica con esponenti di altro indirizzo ideologico e culturale. Si trattava di uomini come Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira, Giuseppe Lazzati, Amintore Fanfani, Aldo Moro. Ma pure Alcide De Gasperi era ben convinto dell'inutilità dell'integralismo confessionale, anche per contrastare in modo democratico il comunismo. Ma la presenza, appunto, in Italia del maggiore Partito Comunista dell'Occidente alimentava le logiche di scontro e la pastorale della Chiesa-esercito, soffocando sul nascere indirizzi pastorali rinnovatori.

Giuseppe Lazzati, che aveva compreso la necessità di un nuovo approccio, nel 1948 scrisse: "il Cristianesimo è essenzialmente missionario. Non credo sia esagerato il dire che l'espressione è per lo più intesa in senso esteriore, geografico, senso che non esaurisce quello più appropriato dell'espressione. [...] Ma questo deriva da due cause: anzitutto dal non aver ancora acquisito, con sufficiente evidenza, una visione realistica della società nella quale viviamo. In essa i cristiani e i pagani (anche se cristiani di nome) vivono insieme in proporzione diversa secondo le

regioni, ma in tale misura, ad ogni modo, da modificare la realtà del tempo passato e costituire una condizione che avvicina alla primitiva età cristiana. [...]. C'è un secondo aspetto da osservare; l'averlo dimenticato è una delle cause della sclerosi della vita cristiana in genere, e quindi della Parrocchia. Il Cristianesimo è missionario nel senso che esso va verso tutti, non solo per portare il dono suo proprio, ma anche per arricchirsi degli apporti di tutti, al fine di fare compiuto il mistero dell'Incarnazione. Probabilmente non abbiamo abbastanza meditato sul fatto che non solo il mondo ha bisogno di Cristo ma che Cristo ha bisogno del mondo" (12).

E nel 1957, alla conclusione ormai del pontificato di Pio XII, Lazzati aggiungeva: "il lievito è una piccola cosa che, posta nella farina, si disperde dentro e la fermenta tutta. Ecco l'idea. Voi vedete subito che l'idea di animazione del mondo, di lievitazione non è un'idea di dominio del mondo. Qualche volta per la nostra testa passa forse l'idea che la Chiesa sia fatta per dominare il mondo. Voi non trovate questa parola nel Vangelo. [...] *L'azione della Chiesa deve perciò essere una azione che penetra con l'amore che rispetta la libertà* ed ottiene il suo successo non con la forza, ma con la carità che è la vera forza. [...]. Ecco in qual senso si può parlare dell'«ora dei laici», delle grandi responsabilità dei laici. Vi ripeto che questa animazione cristiana o la facciamo noi o non la fa nessuno" (13).

Non mancavano, dunque, nella Chiesa italiana, nei laici ma anche nel clero, giovani intelligenze che avvertivano la forza dei profondi e più antichi processi di scristianizzazione e che cercavano più adeguate e nuove risposte pastorali, ma la maggioranza era – per comprensibili motivi – impegnata sul versante ideologico, rischiando peraltro di giungere ad analisi parziali e di corto respiro.

(12) G.LAZZATI, *Tecnica cristiana per la conquista del mondo*, in "Cronache Sociali", 2 (1948), n.3, 15 febbraio, poi in ID., *Chiesa, laici ed impegno storico. Scritti (1947-'65) riediti in memoria*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, pp.59-60.

(13) ID., *La nostra vita nella Chiesa, ibid.*, pp. 257-258.

Un documento molto chiaro delle differenze di mentalità pastorale e del travaglio del cambiamento è dato da una pagina di *Esperienze pastorali* di don Lorenzo Milani, pubblicato nel 1958, ma in realtà frutto di osservazioni e riflessioni - nel contesto del suo ministero di cappellano a S. Donato di Calenzano - che partivano dalla fine degli anni '40. Siamo cioè all'inizio di quella che lo storico Hobsbawm ha chiamato "l'età d'oro del capitalismo" (1950-1970 circa) con lo sviluppo dell'economia, con l'aumento dei consumi e con la diffusione della ricchezza.

A proposito delle "tendenze dei preti di S. Donato quando fossero chiamati a dare un giudizio sulla fede del loro popolo e sulla natura del suo comunismo", don Milani scriveva: "IL CAPPELLANO (30 anni) è portato a considerare l'attuale situazione un ateismo ormai completo e già da generazioni. Non nota poi una concezione meno materialistica della vita nei democristiani che nei comunisti del luogo. Né vede un'interiore differenza fra i cristiani delle feste e gli apostati dichiarati (cioè chi non vien mai). Per questo considera il facile diffondersi del comunismo (ateo) *non la causa ma la conseguenza* di un materialismo che da generazioni era già ben radicato anche sotto le forme religiose (e forse tra il clero stesso). [...] IL PROPOSTO (78 anni) invece, pur condividendo molte pessimistiche constatazioni, non si rassegna a credere che la «religione delle feste» sia ormai vuota di ogni valore religioso («Qualcosa si attacca sempre» dice lui a proposito delle feste) né si rassegna a credere che i «lontani» abbiano perso del tutto la fede («Un'Ave Maria la sera o sotto i bombardamenti la dicono ancora tutti» dice lui). Per questo considera il comunismo il portatore di tutti i mali e la *principale causa* dell'allontanamento del popolo dalla chiesa" (14).

La capacità di comprendere i processi profondi e di più lungo periodo portava don Milani ad avvertire l'esigenza di una pastorale missionaria più aperta verso i 'lontani'.

(14) L. MILANI, *Esperienze pastorali*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1958, p. 118.

Commentando due fotografie del 1940 che ritraevano la processione del Corpus Domini, don Milani scriveva: “PASSA IL SIGNORE. Serenata di fiori, veli bianchi, festa di paese. Trionfo della fede? Ma il gruppo d’uomini che segue il Signore non è la parrocchia, è solo una chiesuola senza peso. La parrocchia si gode lo spettacolo e si tiene a dovuta distanza. DUE PREGHIERE: Identico è il pensiero dei due preti in processione: le 93,2% pecorelle che restano fuori. Ma diverse son le loro preghiere. *Proposto*: Perdonali perché non son qui con te. *Cappellano*: Perdonaci perché non siamo là con loro” (15).

2. La risposta dello Spirito attraverso il Concilio Vaticano II

Ecco: in questo contesto, il Concilio Vaticano II, aperto nel 1962 dal Beato Giovanni XXIII – elevato al soglio pontificio nello stesso anno della pubblicazione del libro di don Milani – rappresentò soprattutto una chiara presa di coscienza della necessità di una profonda svolta pastorale, in fedeltà al Vangelo e per radicare nuovamente il Vangelo nei cuori: priorità dunque dell’evangelizzazione e della promozione umana. Non chiusure, ma apertura verso tutti e dialogo simpatetico e misericordioso: per presentare, con serenità gioiosa, l’universale chiamata alla santità e l’indole escatologica della Chiesa.

Con il Vaticano II non ci fu una frattura epocale, una discontinuità totale nella storia della Chiesa. In realtà, si andò alla Grande Tradizione della Chiesa, oltre le paure del tradizionalismo, che voleva gessificare l’ultimo pezzo di storia ecclesiastica considerandolo intoccabile. Finì, dunque, la modalità pastorale della Chiesa-esercito e si inaugurò la pastorale del dialogo e della testimonianza. Per i laici si immaginava una grande e fondamentale missione: animare le realtà temporali, come lievito e fermento; far fiorire il sacerdozio comune in forme ministeriali nuove.

(15) *Ibid.*, p. 96.

Dunque non più una Chiesa trionfale ma umile; un Popolo di Dio, comunione dei battezzati, arricchito dallo Spirito di doni gerarchici e carismatici, che valorizza i ministeri laicali e l'indole secolare dei laici; non una pastorale orientata allo scontro dottrinale-ideologico, ma attenta ai comportamenti e ai sentimenti del cuore; non un egoismo individualistico della salvezza ma un'esperienza di fede veramente comunitaria.

Mi limito a ricordare qualche passaggio della Costituzione *Lumen gentium*:

“Uno è quindi il popolo eletto di Dio: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (Ef. 4,5): comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la vocazione alla perfezione, una sola salvezza, una sola speranza e indivisa carità. [...]. Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo” (16).

“I laici, radunati nel Popolo di Dio e costituiti nell'unico Corpo di Cristo sotto un sol capo, chiunque essi siano, sono chiamati come membri vivi a contribuire con tutte le loro forze, ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all'incremento della Chiesa e alla sua continua ascesa nella santità. [...] Hanno inoltre la capacità per essere assunti dalla Gerarchia ad esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici. [...] Sia perciò loro aperta qualunque via affinché, secondo le loro forze e le necessità dei tempi, anch'essi attivamente partecipino all'opera salutare della Chiesa” (17).

“I laici quindi, anche quando sono occupati in cure temporali, possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo. Che se alcuni di loro, in mancanza di sacri ministri o essendo questi impediti in regime di persecuzione, suppliscono alcuni uffici sacri

(16) *Lumen gentium*, n. 32

(17) *Lumen gentium*, n.33

secondo le loro facoltà; e se pure molti di loro spendono tutte le loro forze nel lavoro apostolico: bisogna tuttavia che tutti cooperino alla dilatazione e all'incremento del Regno di Cristo nel mondo" (18).

Naturalmente molto altro e in modo più organico potrebbe essere richiamato. Senza dimenticare la cospicua bibliografia di studi sul Concilio. Ma qui non si vuole tanto proporre una ricostruzione storica a tutto tondo quanto piuttosto un discernimento storico-pastorale.

3. Dopo il Concilio: molte luci e qualche ombra

Cosa è successo *dopo* il Concilio (conclusosi nel 1965)? Nel 1966, Vittorio Peri, uno studioso laico, vicino a Lazzati (e che sarebbe stato poi il co-postulatore della causa di beatificazione di La Pira), pubblicava un libro – con prefazione di Chenu, grande teologo del Concilio – dal titolo *Laicato ministero apostolico*, con un primo paragrafo, che ricordava le parole di Lazzati del 1957 e che perciò si intitolava: *L'ora dei laici*.

Quasi cinquant'anni dopo Lazzati ed esattamente quarant'anni dopo Peri, nel 2006, al Convegno ecclesiale di Verona, il card. Tettamanzi ha affermato che bisogna accelerare l'ora dei laici. Evidentemente c'è stato qualche problema...

Innanzitutto sono continuati e anzi sono emersi sempre più chiaramente gli effetti di quella secolarizzazione interna, operante – come si è visto – da molto prima del Concilio e alla quale il Concilio ha cercato di dare risposta. Ma, paradossalmente, tali effetti sono stati da alcuni attribuiti proprio al Concilio, come se fosse stato lo stesso Concilio ad essere responsabile della secolarizzazione! Questa visione pessimistica – da 'profeti di sventura' – si è unita, via via senza molte distinzioni, con la visione dei pochissimi che avevano rifiutato il Concilio da un punto di vista

(18) *Lumen gentium*, n.35

tradizionalista: assumendo cioè come assoluto e immutabile l'ultimo 'pezzo' di storia della Chiesa (da Pio VI o da Pio IX o da Pio X a Pio XII), come se esso fosse staccato – con una recisa rottura – dalla Grande Tradizione della Chiesa, risalente all'età apostolica. Questa crescente disaffezione rispetto al Concilio, talvolta questo reale abbandono delle vie conciliari, non ha portato da nessuna parte e ha rappresentato, pastoralmente, quanto meno una grave perdita di tempo.

In realtà tuttavia, i papi, la grandissima parte dei vescovi e la maggioranza del Popolo di Dio hanno avviato la grande 'riforma conciliare', senza rotture e con ottimistica responsabilità. Questo ha consentito alla Chiesa cattolica di rispondere nel modo più adeguato alle 'sfide' della modernità: senza rese e senza arroccamenti; senza adeguamenti 'borghesi' e senza crociate 'integralistiche'. Ciò porta al 'paradosso vivente' che è sotto i nostri occhi, non in America Latina o in Africa, ma in Italia e, più in generale, in Europa: il paradosso della *permanenza del cristianesimo comunitario*. I caratteri del vissuto individualistico della società borghese contemporanea sono, infatti, tali che molti si aspettavano e si aspetterebbero un tramonto del cristianesimo, almeno nella sua forma non individualistica (cioè ecclesiale). Quando la domenica si entra in una chiesa cattolica e si vedono ancora tante persone a Messa, nonostante forti dinamiche sociali e di costume ne scoraggino la partecipazione, si rimane dunque meravigliati: è il paradosso cristiano; è il miracolo dello Spirito Santo; è il frutto del dono che lo Spirito Santo ci ha fatto con il Concilio! Senza Concilio, sì, che ci sarebbero state chiese vuote e oggi ormai disabitate!

La riforma conciliare ha di molto migliorato la qualità evangelica e la coerenza religiosa del 'fedele medio': basti rileggere, appunto, *Esperienze pastorali* di don Milani per rendersi conto del cammino compiuto in appena un cinquantennio.

Tra tante luci, qualche ombra. Nell'attuazione del Concilio non sono, infatti, mancate le lentezze: fino ai primi anni '90 vi erano ancora i regimi comunisti nell'Europa orientale ed era inevitabile che molti cattolici – pastori e laici – fossero ancora presi dalla priorità dell'impegno anti-comunista. Ciò ha fatto sì che alcuni tratti della Chiesa-esercito permanessero indenni, in maniera residuale, ma non insignificante o impercettibile. Le gessificazioni derivate da paradigmi di 'cristianità', ormai ingiustificabili e pastoralmente inservibili, rallentavano però il fresco slancio conciliare, zavorravano le comunità, inducevano via via o delusioni paralizzanti o estremistiche fughe in avanti, a loro volta generatrici di contraccolpi nel segno della pura conservazione.

Proprio il crollo del comunismo, peraltro, ha reso chiaro che il vero rischio secolarizzatore non veniva da lì. Altrimenti, finito il comunismo, si sarebbe vista dappertutto un'esplosione trionfale delle comunità ecclesiali. In realtà non è stato così: finché c'era il comunismo, anzi la dura persecuzione comunista, le chiese polacche erano piene; oggi nel trionfo della libertà, ma anche della sfida borghese, le chiese si svuotano... Si rende ormai chiarissimo che la sfida viene da un materialismo pratico che lentamente conquista i cuori.

Del resto, conclusosi il "secolo breve", si avviava una svolta profonda sul piano mondiale. Dagli anni '80 diveniva egemone e, progressivamente, sempre più forte un neoliberalismo che esaltava il mercato come valore assoluto e avviava una *de-regulation* selvaggia.

Ciò faceva entrare in sofferenza il "legame sociale disinteressato" e perciò tutte le realtà sociali che si fondavano, appunto, su un legame di questo tipo, caratterizzato dal disinteresse, dalla generosità, dalla 'donazione' volontaria, dalla solidarietà: la famiglia, la parrocchia, i partiti, i sindacati, la scuola, gli stessi gruppi amicali spontanei. La conseguente crisi della partecipazione e

della corresponsabilità, che caratterizzava le difficoltà della democrazia, aveva, dunque, pure contraccolpi all'interno della Chiesa: aumentavano le difficoltà per la partecipazione ecclesiale e per la corresponsabilità laicale, gli stessi organismi di partecipazione collegiale, come i Consigli Pastoral, subivano un certo declino (come, per esempio, gli organismi collegiali-partecipativi nella scuola).

In Italia, poi, dagli anni '90 si aggiungeva la fine del sistema politico del dopoguerra e l'incerto e faticoso avvio di un nuovo sistema, bipolare: con i cattolici divisi tra destra e sinistra. I timori di possibili spinte disgregatrici all'interno della stessa comunità ecclesiale, inducevano i vertici della CEI ad assumere un 'ruolo di supplenza', ponendo nel contempo l'accento sull'unità e sulla disciplina, più che sulla partecipazione libera, sulla collegialità episcopale e sulla corresponsabilità laicale. Ciò aveva il merito di evitare alla Chiesa italiana, nel suo insieme, polemiche intestine, con il rischio di una deriva integralistica pesante. Ma aveva pure alti costi pastorali: oltre alla centralizzazione, si avevano inevitabili dinamiche di ri-clericalizzazione e si metteva da parte il primato dell'evangelizzazione e della promozione umana.

4. Oggi: nuove chance per una ripresa forte del Concilio

Il contesto storico oggi sta vivendo nuovi cambiamenti di notevole portata. Le grandi immigrazioni extra-comunitarie nei Paesi europei hanno sempre più condotto ad una società multiculturale e multireligiosa. Il laicismo ottocentesco – omogeneo all'individualismo borghese – appare chiaramente uno strumento antiquato e inservibile per gestire al meglio la nuova situazione, senza costi per la democrazia. L'idea aperta di laicità (19), proposta dal Concilio, appare invece la prospettiva più adeguata.

D'altra parte, la crisi economica mondiale, che sembra sempre più grave, ha spazzato via i dogmi del neoliberalismo

(19) Ho approfondito questo tema in *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Brescia, Morcelliana, 2007.

e il 'pensiero unico' fondato sul mercato e sul profitto. Oggi il neoliberalismo è quantomeno in difesa: mentre prima Novack spiegava ai cattolici che *dovevano* essere liberali; oggi Pera si accontenta di dire che i liberali devono essere cristiani (e il Papa incoraggia questa 'conversione', senza ovviamente abbracciare le dottrine liberali).

La vittoria di Barak Obama nelle presidenziali americane e il suo discorso di insediamento, il 20 gennaio 2009, rappresentano un ulteriore passo verso la fuoriuscita dall'egemonia neoliberale. In questo contesto l'insegnamento sociale della Chiesa, in gran parte segnato profondamente dal Concilio e dal magistero pontificio post-conciliare, riacquista una pregnante attualità.

Ma è soprattutto la consapevolezza che la sfida viene oggi dalla 'secolarizzazione del cuore' a spingere, sempre più chiaramente, verso una ripresa forte della prospettiva pastorale del Concilio Vaticano II.

Mi pare che il quadro pastorale di fondo sia stato splendidamente riassunto da Benedetto XVI nella sua Lettera ai Vescovi del 10 marzo scorso:

“Nel nostro tempo in cui in vaste zone della terra la fede è nel pericolo di spegnersi come una fiamma che non trova più nutrimento, la priorità che sta al di sopra di tutte è di rendere Dio presente in questo mondo e di aprire agli uomini l'accesso a Dio.

Non ad un qualsiasi dio, ma a quel Dio che ha parlato sul Sinai, a quel Dio il cui volto riconosciamo nell'amore spinto fino alla fine (cfr *Gv* 13, 1) – in Gesù Cristo crocifisso e risorto.

Il vero problema in questo nostro momento della storia è che Dio sparisce dall'orizzonte degli uomini e che con lo spegnersi della luce proveniente da Dio l'umanità viene colta dalla mancanza di orientamento, i cui effetti distruttivi ci si

manifestano sempre di più. Condurre gli uomini verso Dio, verso il Dio che parla nella Bibbia: questa è la priorità suprema e fondamentale della Chiesa e del Successore di Pietro in questo tempo. Da qui deriva come logica conseguenza che dobbiamo avere a cuore l'unità dei credenti. La loro discordia, infatti, la loro contrapposizione interna mette in dubbio la credibilità del loro parlare di Dio.

Per questo lo sforzo per la comune testimonianza di fede dei cristiani – per l'ecumenismo – è incluso nella priorità suprema.

A ciò si aggiunge la necessità che tutti coloro che credono in Dio cerchino insieme la pace, tentino di avvicinarsi gli uni agli altri, per andare insieme, pur nella diversità delle loro immagini di Dio, verso la fonte della Luce – è questo il dialogo interreligioso. Chi annuncia Dio come Amore «sino alla fine» deve dare la testimonianza dell'amore: dedicarsi con amore ai sofferenti, respingere l'odio e l'inimicizia – è la dimensione sociale della fede cristiana, di cui ho parlato nell'Enciclica *Deus caritas est*".

Un crinale fondamentale, in questo senso, è dato dal rilancio del ruolo del laicato.

Avanzo, allora, alcune suggestioni per una riflessione aperta e sincera che miri ad una ripresa forte del Vaticano II.

Innanzitutto, come premessa 'metodologica', occorre lavorare con costanza e con impegno per fare emergere e irrobustire una vera 'opinione pubblica' intra-ecclesiale. Lo stesso Pio XII, parlando della Chiesa, aveva sostenuto: "Mancherebbe qualcosa alla sua vita, se l'opinione pubblica le venisse a mancare; la colpa di questa carenza ricadrebbe sui pastori e sui fedeli".

Ma era soprattutto l'Istruzione *Communio et Progressio* che, recependo il magistero del Vaticano II, chiariva: "La Chiesa è un corpo vivo e ha bisogno dell'opinione pubblica, che è alimentata dal colloquio fra le diverse membra. Solo a questa

condizione essa può diffondere la sua dottrina e allargare il cerchio della sua influenza. Perciò è necessario che i cattolici siano pienamente coscienti di avere quella vera libertà di parola e di espressione, che si fonda sul «senso della fede» e sulla carità” (20).

L’Istruzione chiedeva perciò ai Pastori di “intensificare nella comunità il libero scambio di parola e di legittime opinioni”, nella giusta convinzione che “Questo libero dialogo nella Chiesa non nuoce certamente alla sua saldezza e unità; anzi, con la rapida circolazione dell’opinione pubblica, il dialogo può favorire la concordia di intenti e di opere” (21).

Non voglio dire, soltanto, che ci deve essere libertà di parola nella Chiesa. Voglio dire che la libertà di parola non si ottiene facilmente, bisogna lavorare molto per questo, educare, formare, incoraggiare: insomma farne un obiettivo pastorale esplicito.

Benedetto XVI, nella sua Lettera del 10 marzo e in relazione alla revoca della scomunica ai vescovi lefebvriani, ha notato che la “amarezza” della “valanga di proteste”, che il solo sospetto di rinnegare il Concilio ha scatenato, “rivela ferite risalenti al di là del momento”. C’è evidentemente un disagio molto vasto all’interno della Chiesa. Giova negarlo? Ha senso semplicemente ignorarlo? È pastoralmente opportuno non cercare di comprendere, non ascoltare, non dialogare? È misericordioso non lenire queste “ferite”?

No. Non è la via migliore. Se si segue un atteggiamento di pura autorità si pongono le premesse per fratture più dolorose e polemiche. Se la libertà di parola nella Chiesa non diventa uno dei primi *obiettivi pastorali* di tutti i vescovi cattolici si giungerà a sempre più scomposte polemiche “espressione di una libertà mal interpretata”. No: non si deve reprimere la libertà e riaffermare l’autorità. La pastorale dell’autoritarismo prepara disastri (e l’eventuale selezione dei candidati all’episcopato sulla base del criterio dell’autoritarismo si

(20) *Communio et Progressio*, nn. 115-116.

(21) *Communio et Progressio*, n. 117.

ritorcerà contro la Chiesa: vedi il caso del successore di Helder Camara in Brasile...).

La vera, grande, urgentissima priorità pastorale ha due volti: la *libertà* autentica e profonda, usata secondo giustizia, e la *carità*. Come dice Benedetto XVI: “dobbiamo imparare sempre di nuovo l’uso giusto della libertà”; “dobbiamo imparare la priorità suprema: l’amore”.

Ciò premesso, mi pare si possano indicare alcuni utili ambiti di approfondimento:

1) *Uscire dal clima di depressione da malato terminale*. I preti si incontrano: sono sempre meno e sempre più anziani. Si diffonde così – proprio a partire dal clero – una sensibilità di depressione: come se la Chiesa fosse in via di esaurimento.

Saremo sempre di meno. Ci saranno sempre meno preti, sempre meno giovani a sposarsi in chiesa, sempre meno bambini al catechismo, sempre meno fedeli a Messa... Insomma pessimismo che si palpa, anche se talvolta è occultato.

Giuseppe Dossetti ha proposto una lettura liberatoria rispetto a questa mentalità plumbea e soffocante (che paralizza preventivamente ogni entusiasmo e ogni slancio pastorale): la *kenosis* della Chiesa (22).

Perché dovremmo immaginare la storia della Chiesa come un continuo allargamento numerico? Dove sta scritto?

Forse, invece, il Dio della Croce sta chiedendo alla sua Chiesa la testimonianza povera e umile di spogliare se stessa assumendo la condizione di serva: uno svuotamento: una *Kenosis*, appunto, a imitazione di Cristo e come vera sequela di Cristo.

Noi non dobbiamo essere né ottimisti, né pessimisti: ma credenti. E prendere sul serio il Vangelo. È inutile che ci

(22) Ho sviluppato questa prospettiva in *Educare Caino. Per una pedagogia dell’eschaton*, Brescia, La Scuola, 2005.

lamentiamo di un mondo che non prende sul serio il Vangelo, se noi cristiani, per primi, non mostriamo di prendere davvero sul serio il Vangelo come nostro programma di vita.

2) *Rilanciare il binomio clero-laicato.* Dopo il Concilio la ricerca ecclesologica più approfondita (penso, per esempio, a Bruno Forte, ma non solo a lui) ha proposto di passare dal fondamentale binomio clero-laicato (sul quale ancora insisteva Giuseppe Lazzati, naturalmente in uno spirito conciliare) al binomio comunità-ministeri. Certamente questo è l'obiettivo. Ma dobbiamo evitare corto-circuiti controproducenti o scorciatoie fuorvianti.

Può servire un esempio: quando si parla di parità femminile in Parlamento, c'è chi propone le 'quote rosa', altri le contestano affermando che non sono veramente rispettose della donna e di una autentica parità, ma intanto senza quote rosa ci sono sempre più maschi. Voglio dire che va bene parlare di comunità-ministeri, ma se prima non si passa veramente dalla fase clero-laicato (in senso conciliare) si rischia in realtà un nuovo clericalismo, magari dissimulato.

Fase clero-laicato significa vera uguaglianza in dignità, vera fraternità, vera comunione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune.

3) *Creare nuove forme di responsabilità pastorale.* Oggi, in situazione di scarsità di clero, il prete rischia il cumulo degli uffici: gli si chiede di fare da solo quello che prima facevano molti. L'azione pastorale, così, inevitabilmente si frammenta e il suo livello qualitativo scade. Inoltre c'è un concreto rischio di una clericalizzazione del laicato e di una sua mera utilizzazione per tappare i buchi. Si avrebbe così una logica aziendalistica: taglio dei rami secchi; chiusura delle filiali minori; il sacerdote come amministratore-unico; i laici come capi-reparto.

Occorre invece investire, con convinzione e sulla linea del Concilio, in una creatività pastorale che porti a immaginare e sperimentare nuove forme di responsabilità, ma con una precisa configurazione giuridica (di diritto canonico e forse anche di diritto civile): si pensi alle antiche Fabbricerie o agli organismi Confraternali.

In molte diocesi si stanno sperimentando le ‘Comunità pastorali’, cioè l’accorpamento di parrocchie: perché questo non si risolva in maggiore distanza tra parroco e fedeli e, dunque, ancora in un esito clericale, si potrebbero immaginare, in ciascuna delle vecchie parrocchie, forme strutturate di comunità ecclesiali di base (23) o ‘Fraternità popolari’, ma non in modo spontaneo e volontaristico, bensì con statuti approvati, secondo il profilo canonico delle Associazioni pubbliche di fedeli (una sorta di Condominio ecclesiale o di Cooperativa pastorale che si prende in carico sia la gestione delle strutture fisiche sia la cura pastorale, per quanto possibile, della comunità).

Sarebbe poi il caso di rilanciare la corresponsabilità laicale, riscoprendo con determinazione e creatività innovativa il carisma dell’azione cattolica, cioè di un laicato formato che, comunitariamente, media la pastorale dei vescovi e i vissuti esistenziali reali. Se crescerà la collegialità episcopale, crescerà la corresponsabilità laicale. I vescovi italiani devono avere il ‘loro’ laicato.

** Testo provvisorio*

(23) Da intendersi nel senso di PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 55.