

Esigenze e prospettive dell'evangelizzazione nella società di oggi

S. E. Mons. Filippo Franceschi

INTRODUZIONE

Considero mio compito riproporre, in questa conversazione, non tanto la dottrina sulla Chiesa e la sua missione — documenti ufficiali anche recenti e la stessa riflessione condotta al riguardo nelle diverse comunità locali me ne esonerano — quanto piuttosto indicare a quali condizioni, con quale metodo e, coerentemente, con quale proposta la missione della Chiesa nel mondo di oggi o, meglio ancora, come preciserò, la Chiesa presente nel nostro paese, può concorrere efficacemente all'opera di promozione dell'uomo.

Così ho già, almeno in parte, dichiarato la natura ed i limiti del mio intervento. E, del resto, se non ho mal compreso, è questo che ci si attende: nella speranza che l'attesa non sia del tutto delusa.

Ciò domanda che, innanzitutto, quasi a modo di necessaria premessa, pur senza indulgere ad analisi di sapore semantico, si introducano alcuni chiarimenti sul tema o, almeno, si dia un'interpretazione dei due termini « evangelizzazione » e « promozione umana » che rappresentano l'asse della nostra ricerca e il motivo centrale non solo del nostro convegno ma, quel che più vale, un orientamento che ispira l'azione pastorale della nostra Chiesa. Intendo, dunque, il tema come: « presenza della Chiesa e progetti di promozione umana », cercando subito di dar ragione di questa scelta: una scelta che chiaramente ripete come l'evangelizzazione sia compito di tutta la Chiesa, nella variegata molteplicità dei suoi componenti, con la diversità dei loro doni, dei loro carismi, dei loro ministeri.

Una è la missione della Chiesa, pur essendo diversi i compiti. Tutti responsabili nella Chiesa, anche se non tutti allo stesso titolo e nella stessa maniera.

Ma la ragione ancor più profonda è nel fatto che tale scelta sottolinea l'unità che esiste tra la natura della Chiesa e la sua missione; in breve, tra l'essere della Chiesa ed il suo operare: unità non intenzionale soltanto ma effettiva e da rendere perciò operante e significativa.

La distinzione « Chiesa ad intra » e « Chiesa ad extra » ha un suo valore e rivela la sua utilità soprattutto sul piano metodologico, al fine cioè di specificarne e di portarne in evidenza gli aspetti e i diversi momenti di vita; ma in realtà la Chiesa è « popolo da Dio eletto e perciò missionario »; è — come ricorda il libro degli Atti — « parola di Dio che cresce e si diffonde » e come tale l'annuncia e la manifesta; è profezia e quindi adempie ad un proprio compito profetico, inteso come « discernimento ed anticipazione »; è segno privilegiato della presenza salvifica del Signore e così lo testimonia; è « servizio e parola di riconciliazione » e in tal modo segno di unità di tutto il genere umano. Ognuna di queste affermazioni ha un valore dinamico, dice cioè l'essere e il dovere della Chiesa o, per riprendere la terminologia giovannea, il suo « già » e il « non ancora », evoca la condizione di pellegrinaggio della Chiesa, ma ne richiama la dimensione più vera.

Il Concilio, dicendo che « la Chiesa è in Cristo come un sacramento, ossia un segno ed uno strumento della unione degli uomini con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (LG 1), conferma tutto questo dandone le motivazioni più profonde.

La nozione di sacramento, che traduce la densità del termine greco « mistero », applicata alla Chiesa non è nuova nella Tradizione; ha anzi radici remote e porta in luce l'aspetto visibile e invisibile della Chiesa, la sua dimensione storica e metastorica. Ha una sua rilevanza storica, umana, sociologica la Chiesa; e come tale è oggetto di analisi sociologiche, politiche ecc.; questa realtà umana tuttavia rivela e realizza la salvezza che Dio dona agli uomini nel suo Figlio Gesù Cristo per la potenza dello Spirito. Non solo, ma la nozione del sacramento, riferita alla Chiesa, sottolinea l'unità dinamica che esiste tra il suo essere e la sua missione. La Chiesa, in altri termini, non può ripiegarsi su se stessa né restare attenta alla sua vita interna: essa prende coscienza del suo essere, in tutta la sua ricchezza, nell'accoglienza e nell'esercizio della propria missione. E, a sua volta, non è fedele alla propria missione che nella misura in cui vive il suo mistero di comunione col Cristo. Una Chiesa troppo attenta ad essere segno nel mondo, troppo preoccupata del volto col quale si presenta agli uomini, rischierebbe di

non essere la sposa premurosa della sua fedeltà al Signore.

Ancora la nozione di sacramento, riferita alla Chiesa, indica nella Chiesa non solo il luogo privilegiato della trascendenza, ma anche il valore salvifico che ha la trascendenza nella storia. La storia non è soltanto lo scenario nel quale si svolge il disegno di salvezza, ma entra essa stessa nel disegno salvifico.

Infine, affermare che la Chiesa è sacramento del Cristo è riconoscere che non c'è una identificazione del Cristo e della Chiesa. Essa tende a vivere il mistero del Cristo e, vivendolo, annunciarlo; ma l'espressione che ne dà non ne esaurisce il mistero, così come nessuna formula lo dice in modo adeguato: il mistero non cessa di poter essere approfondito e sempre più pienamente vissuto.

Quando, dunque, qui parliamo della Chiesa la intendiamo come il « mondo riconciliato », quella parte cioè dell'umanità che si riferisce al Cristo, vive in comunione con lui, resta protesa verso il Regno che viene e sarà realizzato in pienezza alla fine del tempo; e partecipa alla costituzione del sacramento.

Non è la Chiesa un'entità astratta, né si distingue dal mondo se non nel senso in cui « mondo » indica gli uomini che nella loro vita non si riferiscono al Cristo.

Precisato, almeno in parte, un termine, cerchiamo ora di portare qualche chiarimento anche sull'altro termine, quello di « promozione umana ». Nella generale accezione e nell'uso corrente, dice il proposito dell'uomo e degli uomini di realizzare se stessi, dare una risposta alle proprie profonde aspirazioni e per questo creare forme sempre nuove e più adeguate al vivere sociale, progredendo sul terreno del sapere scientifico e tecnico per meglio conoscere il mondo nel quale vive; prevede quindi, oltre il progetto, la scelta dei mezzi per suscitare condizioni favorevoli all'uomo sicché possa esprimersi liberamente, dare il proprio apporto al fine di raggiungere con la padronanza di sé, in un tessuto di rapporti solidaristici e pacifici con gli altri, il dominio delle cose. Si può dire che la promozione umana è il « programma dell'uomo volto ad un continuo perfezionamento » personale e comunitario.

Se la storia umana, nel suo svolgersi, confermi questo continuo progresso e di fatto segni sempre un passo avanti — come appunto il mito del progresso vuol far credere — questo è assai dubbio. Abbiamo conosciuto e conosciamo tornanti storici che segnano momenti di sosta se non proprio di involuzione o di arretramento. E neppure siamo in grado di dire se, date le nuove possibilità ed energie, il nostro presente o l'immediato futuro sia immune da processi involutivi o

catastrofici. Ma, al di là di questo, appare evidente che, pur restando immutato il significato primo di « promozione umana » come progetto di compimento e di liberazione dell'uomo e di tutti gli uomini, le modalità di attuazione e, in parte, gli stessi contenuti variano col variare delle situazioni storiche, della cultura e con la crescita della stessa coscienza dell'uomo.

Oggi il problema si ripropone in termini nuovi ed è divenuto di bruciante attualità. I motivi sono molteplici e di diversa natura. Sembra di poterne, fra i molti, individuare tre di primaria e immediata rilevanza, correlati fra loro se non proprio da un nesso di causalità, almeno da uno stretto rapporto di dipendenza.

Il primo lo indicherei nel progresso scientifico e tecnico, che ha consentito all'uomo, proprio per il coordinamento dei risultati della ricerca scientifica con le possibilità offerte dalla tecnica, di estendere, in breve tempo in modo fino a poco fa insperato, il proprio dominio sulla natura tanto da poterla modificare e manipolare nelle sue strutture piú intime.

L'artificiale tende a prevalere sul naturale e può presentarsi persino come piú perfetto. Si parla di civiltà tecnologica definendo, credo per la prima volta, una civiltà non a partire dall'uomo, ma dalla sua scienza e dalla sua tecnica.

Il secondo motivo è da vedersi nella nuova coscienza solidaristica e partecipativa che gli uomini vanno acquisendo, che vede nella democrazia, o nei vari modelli di democrazia, l'ordinamento sociale e giuridico che meglio ne consenta la espressione.

Il terzo motivo è dato da quella che si dice « svolta antropologica » la quale è, dei primi due, ad un tempo, la conseguenza e un tentativo di organica interpretazione e sistemazione.

Sembra potersi ritenere acquisito e comunque difficilmente controvertibile, che il nostro tempo segna il passaggio da una visione cosmologica del mondo ad una visione antropologica e, coerentemente, da una forma di pensare cosmocentrica ad una forma antropocentrica; il passaggio da una visione del mondo nel quale si ricercavano « i segni di Dio » ad una visione del mondo nel quale si ricercano solo « i segni dell'uomo »; il passaggio dalla « contemplazione del mondo » — per dirla in termini marxiani — alla « trasformazione del mondo ». « La realtà del mondo — così J. B. Metz — diventa visibile, in questo moderno modo di pensare, nel suo apice antropocentrico. La comprensione del mondo si muta dalla comprensione del mondo come natura a quella come storia ». Il mondo, in altri termini, non è piú considerato come ciò che sta di fronte all'uomo e lo domina; il mondo è piut-

tosto visto come ciò che è prodotto dall'uomo e che esprime l'uomo; in particolare esprime il suo futuro.

Questi i motivi principali per cui alla promozione umana, diventata oggi la parola d'ordine, si aprono nuove inattese possibilità. Essa si colora così di significati nuovi e tende a traguardi sempre più alti.

Da parte di alcuni se ne esalta soprattutto la dimensione sociale e politica, fino a considerarla non solo primaria ma esclusiva. Promuovere l'uomo significherebbe liberarlo da ogni forma di condizionamento sociologico, economico, culturale e via dicendo. Promozione, in breve, come sinonimo di liberazione.

È un'interpretazione diffusa e plausibile, ma riduttiva, se non si precisa ulteriormente che cosa implichi liberazione, o almeno non se ne espliciti tutto il contenuto. Non sembra infatti che una vera promozione dell'uomo possa esaurirsi in un superamento o in una promozione, peraltro sempre precari, dai veri condizionamenti dell'essere nel tempo e del vivere storico. Occorre qualcosa (o molto) di più oltre la « libertà da » — premessa necessaria ma insufficiente per essere liberi —; occorre la « libertà di », intesa come autodeterminazione e capacità di scegliere e, quel che più vale, occorre la « libertà per », nel senso di orientamento verso un traguardo e di impegno per perseguirlo.

Appare, anche dal poco che si è detto, come la promozione umana possa essere interpretata, a seconda della visione che si ha dell'uomo, della sua esistenza storica, del suo futuro.

La visione antropologica, in altre parole precede e fa luce sui contenuti della promozione umana.

Se, per fare un esempio, si considera la vita e il destino dell'uomo nell'ambito chiuso del divenire storico, senza aperture sul trascendente, alcuni valori finiscono con l'essere ignorati, sottaciuti o ritenuti irrilevanti; mentre sono esaltati e considerati primari e fondamentali se l'uomo è compreso nel suo rapporto non solo ad una generica trascendenza, ma ad un Dio personale, al Dio che si è manifestato e che abbiamo riconosciuto in Gesù Cristo.

Tutto ciò ci induce a dire, guardando anche la realtà del nostro paese, che sono oggi presenti progetti diversi di promozione umana che si confrontano e si scontrano, in corrispondenza delle varie antropologie che la cultura, il costume, le stesse forze di aggregazione politica propongono. Assistiamo, infatti, ad un « conflitto di umanesimi » (usiamo qui il termine non in riferimento ad una precisa esperienza storica, ma come sinonimo di concezione dell'esistenza umana).

Senza entrare nel merito del problema, che ci porterebbe lontano, sembra di potersi rilevare come alcune di queste concezioni dell'uomo appaiano chiaramente riduttive, per il fatto stesso che esaltano fino ad enfatizzarlo un aspetto della vita umana, quasi fosse comprensivo della sua totalità, la parte per il tutto; e inoltre — è anche questa una caratteristica che ne accomuna alcune — si presentano come dottrine di salvezza, nel senso quanto meno che presumono indicare un itinerario verso l'umano compimento.

Ad un'attenta analisi queste diverse antropologie mostrano più di un punto di convergenza e, quindi, i vari progetti di promozione — e non potrebbero essere diversamente — concordano su alcuni obiettivi immediati, ma permangono anche forti divergenze non facili a comporsi.

Di qui il problema del loro rapporto e scontro; di qui anche il problema che si apre per la Chiesa e la sua opera evangelizzatrice. Non si tratta cioè solo di riaffermare il nesso strettissimo che intercorre tra presenza evangelizzatrice della Chiesa e promozione umana, nesso e correlazione che tutti riconoscono, come è dato verificare anche dai lavori condotti nelle diverse Chiese locali, sebbene con articolati accenti. Esiste infatti la tendenza in alcuni ad attenuare il rapporto per sottolineare di più la alterità tra evangelizzazione e promozione — la fede avrebbe poco da dire nel merito della promozione —; in altri, al contrario, la evangelizzazione dovrebbe risolversi in promozione umana.

Non si tratta — dicevo — di riaffermare il nesso tra le due (questo già è detto in modo conciso ma inequivoco nel Documento-base) ma — ed è il vero problema — di indicare come la presenza evangelizzatrice della Chiesa si pone nei confronti dei vari progetti di promozione e, più ancora, quali nuovi apporti la Chiesa può dare a tali progetti e se e quale proposta di promozione è sottesa all'evangelizzazione.

Sono tre, dunque, i problemi che, a nostro avviso, attendono se non una risposta, almeno qualche chiarimento e comunque meritano, perché lo esigono, un serio esame.

PARTE PRIMA

Per chiarire il primo punto può essere utile, con un procedimento un po' semplificatore ma, a mio avviso, corretto, confrontare i due termini: i progetti di promozione umana sottesi alle moderne antropologie, ed il messaggio cristiano, per vedere quale rapporto inter-

corra e quali condizioni siano richieste alla Chiesa che evangelizza perché la sua presenza e la sua opera conseguano la propria efficacia.

Il primo dato che emerge dal confronto sembra questo: l'evangelizzazione come tale è qualcosa di diverso dai progetti di promozione. E ciò per una diversa origine e per diversi contenuti.

La Chiesa ha la sua origine dall'alto: è termine del disegno salvifico di Dio attuato nel Cristo e reso continuo ed efficace nel corso della storia per l'azione dello Spirito che anima la Chiesa. Il messaggio cristiano non è il risultato di umane ricerche né l'ultima parola di una riflessione filosofica. La « parola di Dio » è gratuito e originale intervento di Dio nella storia: è un evento unico. Per essa Dio, con parole e con gesti, si rivela e comunica all'uomo, inizia con lui un'alleanza, rendendolo partecipe della propria vita.

In breve, la fede, inizio di salvezza — nella quale si risolve la piena e integrale promozione dell'uomo e degli uomini — è dall'ascolto. Si parla, perciò, di « obbedienza » della fede.

I progetti di promozione umana debbono la loro origine all'uomo: sono il risultato della loro ricerca, rivelano le loro aspirazioni e attese, documentano, a volta a volta, il loro grado di maturità morale e di coscienza, lo stadio del loro progresso, mentre indicano in quale direzione essi intendono volgere il proprio impegno e consumare la propria fatica. Sono, in genere, l'espressione più nobile e consapevole, oltre che dello sforzo umano e della umana riflessione, di quella tensione che dal di dentro spinge l'uomo a superare il divario tra la propria realtà effettuale e la propria verità, tra il grado di libertà possibile e la piena libertà, senza aggettivi.

L'evangelizzazione e i progetti di promozione umana, quali gli uomini perseguono, sono fra loro diversi. Diversi sí, ma non alternativi: non sono fra loro omogenei e dunque non alternativi. L'una non si oppone agli altri, in modo pregiudiziale. Il rapporto è perciò possibile e non è un rapporto dialettico, che suppone la riduzione mortificante dell'uno e dell'altro termine, in funzione sia pure di una nuova sintesi, nella quale, in ogni caso, l'uno e l'altro finirebbe col perdere la propria identità.

Meglio è precisato il rapporto in termini di dialogo, inteso non come « astuzia » o « sterile gioco ambiguo » ma, secondo l'etimo, metodo di confronto e di ricerca in vista di una verità più grande e di un reciproco arricchimento. Il dialogo, infatti, suppone la diversità, l'alterità; così come riconosce la possibilità di una reciproca correzione e integrazione, ed ha, come fine, di consentire agli uomini una conoscenza migliore e di avviare una esperienza nuova. In breve, la Chiesa

non può considerarsi in alcun modo estranea ai progetti di promozione quali si profilano nella storia e, oggi, nel nostro paese. Sembra superfluo insistere su questo punto, tanto è evidente.

Si può semmai rilevare che quando questo esercizio del dialogo è mancato, quando per le difficili condizioni che la cultura dominante riservava alla Chiesa oppure quando nella Chiesa hanno prevalso, sia pure non senza qualche perché, ragioni di diffidenza o di ostilità, e al dialogo si è preferita la polemica, l'apologetica, la nuda confutazione dell'avversario, il rigore delle posizioni acquisite; quando cioè è venuta meno la fiducia e la serenità necessarie per il dialogo, si è accentuato quel processo di divaricazione tra il messaggio e i progetti di promozione. Il danno più grande che anche le eresie — è l'opinione di H. De Lubac — infliggono alla Chiesa non consiste tanto in ciò che affermano, ma nelle coartazioni che impongono allo sviluppo, in ciò che impediscono alla Chiesa di dire e di fare.

Il dialogo è per sua natura storico, dinamico, ed esige una reciproca disponibilità delle parti.

Storico, perché avviene nella storia ed assume modalità e forme proprie nel corso della storia; dinamico, nel senso che è da ricostruirsi di continuo e come tale variabile anche all'interno di orientamenti assunti: il dialogare stesso suscita variazioni di stile e di atteggiamento, perché prevede e suppone, provocandoli, un reciproco ascolto e quindi, pur nella rigorosa coerenza nella tutela di ciò che è essenziale, una migliore intelligenza delle diverse posizioni. Questo per la disponibilità reciproca richiesta.

Nel caso nostro pare indubbio il contributo che la Chiesa offre ai progetti di promozione, presentando una visione dell'uomo e della storia coerente con la fede e quindi una propria gerarchia di valori; ma è altrettanto innegabile l'aiuto che essa riceve, anche per la stessa comprensione della fede, dai vari progetti di promozione, soprattutto quando — ma avviene sempre — essi pur esasperandoli fermano l'attenzione su alcuni aspetti dell'esistenza umana e del divenire culturale e sociale. Può anzi vedersi nell'acquisizione di nuovi valori, o nella intelligenza nuova di valori conosciuti, un apporto alla stessa azione evangelizzatrice. Sempre, con i problemi che tali progetti pongono e gli interrogativi che sollevano, aiutano la Chiesa a ricomprendere la propria presenza e il messaggio per rilevarne aspetti rimasti nell'ombra. Per non dire che quando tali progetti indicano un itinerario di reale promozione dell'uomo, possono costituire il terreno favorevole alla evangelizzazione, essere considerati come una condizione e un momento di quella che si dice la preevangelizzazione.

Sembra opportuno, a questo punto, anche per accogliere quesiti posti dall'indagine fatta nelle Chiese locali, e per valutare meglio, chiarendole se è possibile, alcune riserve e, talvolta, critiche, anche severe e impietose, che si avanzano nei confronti della Chiesa e del suo modo di presenza ai problemi del paese, ricordare quali, a nostro avviso, sono le condizioni, o alcune condizioni, richieste alla Chiesa, perché la sua presenza nel mondo e nel nostro paese possa essere significativa in ordine ai progetti di promozione; e perché si faccia essa stessa promozione, sapendo accogliere quanto di valido, di positivo c'è nei progetti che gli uomini vanno proponendo.

Non si tratta di riesporre la dottrina sulla Chiesa, ma semmai di dire quale immagine essa debba presentare di sé per rispondere alle attese che emergono e per rendersi più agevole la via del dialogo e in tal modo facilitarsi quel servizio, per il quale essa è nel mondo e di cui il mondo avverte, magari in maniera non del tutto consapevole, il bisogno.

1. - La prima condizione la indicherei, usando il vocabolario del Concilio Vaticano II, nella coscienza che la Chiesa ha di essere del Signore e quindi nel suo dovere di rendersi a lui conforme. È un motivo ricorrente, questo della « Ecclesia semper reformanda » o, come preferirei con un termine più evangelico, « semper conformanda ». La Chiesa, si diceva all'inizio, « è » e « deve divenire »; « è » ma « non ancora compiutamente ».

Santa e peccatrice insieme, essa è di continuo invitata a modellare la propria vita su quella del Cristo: anche della sua « unità » può dirsi che è, ad un tempo, un dato e un compito, una realtà ed un traguardo. In breve, la Chiesa è « pellegrina ». Pellegrina nel tempo e nella storia fra le consolazioni di Dio, come diceva S. Agostino, e le tribolazioni degli uomini; non solo, ma pellegrina, in movimento cioè verso la santità; pellegrina verso tutta intera la verità.

Lo Spirito, in lei presente e sempre all'opera, è l'origine prima di questo dinamismo interiore e missionario; dona Cristo alla Chiesa e la Chiesa a Cristo per un processo che mira a renderla non solo sempre più significativa della presenza del Signore e della salvezza in lui compiuta, ma sempre più a lui conforme. Per questo la Chiesa sente la condizione di umiltà come la propria e in questo vive la sua più feconda passione: quella che qualcuno ha definito « l'inquietudine di non essere del tutto santa ». Parlo di Chiesa ed intendo tutti coloro che per la fede e il Battesimo si riferiscono al Cristo: perché di tutti, senza eccezione e senza privilegio, è la vocazione alla santità.

Le rughe e le macchie della Chiesa, da spianare e da cancellare, non

sono solo quelle di alcuni, ma le nostre di credenti. Nel moto di rinnovamento e conversione dobbiamo tutti sentirci coinvolti. L'umiltà, la povertà non sono dovere di alcuni, ma di tutti. Per questo la Chiesa si manterrà attenta agli apporti e, qui meglio è dire, alle provocazioni che le vengono dal mondo; persino alle critiche nella misura in cui sollecitano a revisione di vita e, perché no!, ad un processo di spoliazione e purificazione di incrostature che il tempo può aver accumulato sul suo corpo.

Qui le attese degli uomini, aspiranti alla promozione, possono fare sentire il loro peso, sollecitando la Chiesa a dare il proprio apporto e a darlo nei modi che più le sono congeniali, assumendo, sempre, come il suo Signore, le forme del « servo ».

2. - La Chiesa è da Cristo; la Chiesa è per la comunione degli uomini con Dio, per l'unità di tutto il genere umano. Congiunta al Cristo come alla sua origine e alla sua sorgente permanente, la Chiesa è proiettata in avanti verso il ritorno del Signore e, fin da ora, già vive e annuncia la risurrezione. Come tale essa, la Chiesa, non esiste che in un ascolto continuo del suo Signore e in una totale dipendenza da lui. Non ha il suo centro in se stessa, ma nel Cristo del quale riconosce la Signoria su di sé e sul mondo. Il Cristo è il suo principio, la sua via, la sua guida; la sua speranza e il suo fare, per ripetere le parole di Paolo VI alla apertura della seconda sessione del Concilio. La Chiesa non esiste che nell'obbedienza al Cristo: è la « serva » del Signore per il servizio degli uomini.

Verso gli uomini essa fa proprio l'atteggiamento del Cristo « venuto per servire ». E in questa sua condizione di « dipendenza » dal Cristo e di « servizio » ai fratelli, la Chiesa vive la ragione della sua presenza nel mondo.

Il « servizio » poi essa lo esplicita annunciando la parola di Dio, celebrandone la piena attuazione nei sacramenti che la ratificano, testimoniandola in quelle forme e quei modi che la vita e la parola suggeriscono. Possiamo perciò dire che la Chiesa è comunione di vita, per un servizio da rendere mediante la testimonianza. Oggi soprattutto questo sembra atteso: in un mondo secolarizzato, nel quale l'uomo rivela la propria esigenza religiosa nella ricerca del senso da dare alla sua esistenza, al mondo, alla storia dell'umanità e quindi al suo avvenire, il punto di immediato riferimento molto spesso non è né l'annuncio del messaggio, né il sacramento, ma soprattutto l'esistenza cristiana, la vita delle comunità, la Chiesa nel suo insieme.

Per molti nostri contemporanei la parola di Dio e i sacramenti diventano significativi per la mediazione dei cristiani e delle comunità

che vivono la fede e la testimoniano. È la vita dei cristiani, delle comunità, di tutta la Chiesa che può riportarli ad interrogarsi sulla parola, sui sacramenti e, in tal modo, a riscoprire il « senso che dà senso ad ogni cosa ».

Quando parliamo del « servizio » che la Chiesa rende a Dio nei fratelli non ci riferiamo soltanto né primariamente ad iniziative e ad intraprese, per generose che esse siano, ma ad un modo e ad uno stile di vita della Chiesa. Stile di vita che, se per un verso deve confermare la fedeltà al Signore e l'obbedienza allo Spirito, per altro verso non può disattendere le condizioni, le attese e gli interrogativi degli uomini.

Se il discorso non fosse un po' logoro, per l'abuso che se n'è fatto, potremmo parlare di doverosa attenzione ai « segni dei tempi ». Ci limitiamo solo ad usare l'espressione nel senso che ad essa attribuisce il noto passo dell'Evangelo di Matteo (16, 3), nel quale il segno e i segni dei tempi si identificano con la presenza e l'azione del Signore, per dire che la Chiesa, i suoi gesti, le sue parole debbono essere per l'uomo moderno segni rivelatori del tempo di salvezza: segni che identifichiamo nella privilegiata attenzione e nell'annuncio del Vangelo agli umili, ai poveri, ai bisognosi. Senza alcuna indulgenza retorica, ma con sincerità e verità.

3. - In sintesi, le condizioni richieste per una presenza efficace della Chiesa e per una evangelizzazione che si faccia promozione dell'uomo potremmo ricondurle ad una: la fedeltà alla memoria del Signore. La parola « memoria » qui è assunta in tutta la densità che essa ha nel vocabolario biblico e nella liturgia. Memoria non come ricordo o nostalgia, ma come presenza nell'oggi della storia di un evento di salvezza che, pur datato nel tempo, mantiene per il ministero della Chiesa tutta la sua efficacia.

Non possiamo tuttavia ignorare che il termine, in senso lato, è suscettibile anche di interpretazioni un po' differenziate. C'è chi lo intende come semplice fedeltà al passato: un passato da custodire nella sua integrità e da trasmettere, una memoria ripetitoria e una custodia quasi meccanica. La interpretazione è indubbiamente riduttiva, anche perché è intesa talvolta come riproposta di una esperienza storica della vita della Chiesa: esperienza che per ricca e feconda che possa essere stata, non può essere privilegiata come esemplare.

Ci sembra più corretto e coerente intendere « memoria » come fedeltà creativa che, senza mai prescindere da un riferimento al passato, radicandosi anzi nelle matrici originarie della vita della Chiesa, si mantiene disponibile al nuovo: si fa cammino in avanti. È, del resto, questo il valore e la grandezza della Tradizione, con la T maiu-

scola, della Chiesa: la quale è « memoria e attualità » delle origini, è custodia dell'esperienza di fede del popolo di Dio, si iscrive senza soluzione di continuità nella lunga serie — nel nuvolo, dice l'autore della lettera agli Ebrei — dei credenti ma arriva fino a noi ed avanza verso i tempi nuovi che il Signore riserva alla sua Chiesa. Senza rimpianti e nostalgie, se qualcosa di epidermico o se scorie accumulate nel corso dei secoli, cadono. È un processo fisiologico, che non intacca, né lo potrebbe, la vitalità della Chiesa e la sua capacità di essere antica e sempre nuova.

Memoria creativa che oggi può significare capacità da parte della Chiesa di entrare in dialogo, in modo originale e senza perdere nulla della propria identità, con quel processo di revisione culturale e antropologica in corso, con le prospettive che gli uomini indicano come loro possibili traguardi. È questo uno dei compiti — qualcuno parla di sfida — che la Chiesa deve mostrare di saper assumere, vincendo paralizzanti paure ed insieme consolidando il suo radicamento nel Cristo e la sua obbedienza allo Spirito.

E non per il timore di restare altrimenti emarginata, ma con la coscienza di dover offrire all'uomo di oggi quel suo aiuto che valga a sottrarlo alle facili mitizzazioni ed a confermarlo nel suo sforzo, quando è retto e nobile, di promozione e di ricerca di una libertà e di una giustizia più grandi.

Tutto ciò domanda però che la Chiesa mostri di sapersi sottrarre a due tentazioni ricorrenti e che, oggi, appaiono, anche se in forme non sempre palesi, assai insidiose.

La prima è la tentazione dell'integrismo (anche qui spiace usare un termine frustrato, ma non ne troviamo di migliori). I modi in cui esso si presenta, sembrano riducibili a tre.

Integrismo come tendenza a vedere e far funzionare le realtà terrene come sostegno di quelle spirituali: il rischio, latente ma non troppo, è quello di ideologizzare la fede in funzione di un potere indebito. Integrismo come pretesa di dar direttive al mondo in tutti i campi della sua espansione — e quindi rifiuto di quella giusta autonomia del temporale — creando la logica della continuità tra grandezze umane e motivi cristiani; mentre la legge è quella della continuità e della rottura. Fra storia e Regno c'è continuità, ma anche rottura: il Regno è irruzione gratuita, è dono.

Integrismo, infine, come tendenza a far discendere dalla fede una cultura autosufficiente: la fede ha ispirato e può di fatto ispirare una o più culture, ma in necessario dialogo con altre espressioni culturali e quindi dinamicamente aperte a possibili e continui arricchimenti e

revisioni. Ogni cultura conserva come connaturale la dimensione storica e della storia conosce i limiti e la legge.

L'altra tentazione è quella di « secolarizzare » la Chiesa e il messaggio.

Se la prima tentazione trova sostegno in coloro che, con una semplificazione di comodo, vengono indicati come conservatori, questa seconda sembra incontrare più consensi, anche se variamente motivati, in coloro che vengono detti progressisti.

« Secolarizzare » la Chiesa, significherebbe farle perdere la propria identità e quindi renderne irrilevante la presenza. Ridurla negli schemi della cultura o avviarla verso un processo di mondanizzazione, sia pure col generoso proposito di presentarla più accettabile, comporterebbe un attenuare fino a dissolverlo il suo essere « diversa », con una funzione particolare, dal mondo nel quale essa vive. Nel caso invece in cui si intendesse — e non sono mancate proposte in questo senso — « secolarizzare » il messaggio, il rischio sarebbe non solo quello, già di per sé gravissimo, di essere infedeli al messaggio stesso ma, alla fine, di negarne il contenuto originale e di assoluta novità. La tendenza che vuol fare della « prassi » un criterio interpretativo della rivelazione, non sfugge a questo rischio: lo esaspera anzi, nella misura in cui sottopone la parola di Dio ad un proprio giudizio, invece di considerarla essa stessa giudizio critico.

« L'integrismo e il progressismo — scrive un autore non sospetto, Charles Wackenheim, — una volta analizzati, appaiono per ciò che sono: delle ideologie politiche travestite in dottrine teologiche ». E continua. « I due sistemi sono rigorosamente esclusivi l'uno dell'altro perché procedono da schemi identici » (1).

Ci siamo dilungati, forse un po' troppo, nell'elencare le condizioni richieste alla Chiesa per un fruttuoso dialogo con i vari progetti di promozione umana, ma riteniamo che esse siano di non poco rilievo. Il problema del confronto tra Chiesa e progetti di promozione non è infatti soltanto e neppure prevalentemente di metodo: non si tratta di elaborare metodologie nuove o di avviare semplicemente delle procedure più adeguate; si tratta piuttosto di verificare se la fedeltà la più coerente della Chiesa al suo Signore e quindi al servizio cui è destinata, non sia la condizione e il modo migliore, perché liberante, di compiere la sua missione nel mondo d'oggi.

(1) *Christianisme sans idéologie*, p. 93.

PARTE SECONDA

Indicate alcune condizioni richieste, vediamo ora quali note debba avere il dialogo per essere costruttivo e non ridursi a gioco astuto e sterile.

Innanzitutto, il dialogo deve essere da parte della Chiesa condotto con franchezza e apertura e con la disponibilità a riconoscere quanto di positivo, di nobile o di nobilmente utopico c'è nei progetti di promozione. È un dialogo aperto e incoraggiante. A questo dispone la Chiesa la stessa visione che ha della storia, nella quale riconosce operante il disegno di Dio.

La salvezza si attua nella storia, sicché la stessa è coinvolta e vi concorre, anche se la piena rivelazione della salvezza, di « ciò che saremo », del Regno, si avrà al ritorno del Signore.

L'economia della rivelazione obbedisce alla legge della incarnazione; quindi, pur non confondendosi in alcun modo e, ancor meno, risolvendosi col divenire storico, è lungo quella linea che si muove con originalità e come novità. Qui ha la sua legittimazione la ricerca e la lettura dei segni dei tempi. Quanto, perciò, avviene nella storia non lascia indifferente la Chiesa, né lo potrebbe. All'opera è sempre lo Spirito di Dio e — se il luogo di privilegio, la via maestra della sua azione, è la Chiesa — spira tuttavia dove vuole.

La Chiesa sa che gli eventi della storia sono, a loro modo, portatori di un senso che, un giorno, sarà pienamente rivelato e realizzato. Riconosce perciò che tutti gli sforzi compiuti per la promozione e liberazione dell'uomo hanno un valore anche per il regno di Dio; ogni vero progresso compiuto, ogni passo verso una comunione reale e una pacifica collaborazione fra gli uomini e i popoli sono, a loro modo, promessa e segno della liberazione integrale e della comunione universale, che è dono di Dio.

Nei confronti del progressivo affermarsi del dominio dell'uomo sul mondo e delle conquiste scientifiche e tecniche, la Chiesa non solo non ha riserve, ma vi vede l'attuarsi del comando di Dio: « Dominate la terra », pur continuando a ricordare che l'uso dei nuovi mezzi acquisiti, e le nuove conoscenze debbano essere ordinate al vero bene dell'uomo. Così essa guarda con simpatia alla crescita della coscienza umana e alle nuove acquisizioni di valori, quali la libertà, la solidarietà, la pace ecc.: soprattutto quando tali valori non siano solo affermati ma vissuti e concretamente riconosciuti.

Ci sono delle primavere storiche — epoche, diceva Péguy — dei momenti di magnifica crescita umana, e la Chiesa deve prevedere, se-

guire e orientare questo slancio. E ci sono delle ore nelle quali le civiltà declinano: la Chiesa che è loro legata deve sapersi distogliere da ciò che muore, al fine di salvare ciò che sta per nascere. Con la forza dello Spirito, la Chiesa deve affrontare nella speranza i tempi dell'uomo per farne tempi di salvezza. Nel presente questo compito appare particolarmente difficile e grave insieme, e ne conosciamo le ragioni.

La convinzione che l'umanità cambia e si fa; il senso della storia diffuso nella coscienza collettiva; il dominio della materia e della vita, che la civiltà tecnica realizza e che sembra bloccare la coscienza umana sullo splendore delle conquiste materiali; la stessa ricerca di affettività compensatrice, non compensata da alcuno slancio spirituale, ingenera di fatto l'angoscia, la paura, gli squilibri psichici, l'esplosione sessuale spesso incontrollata; la planetizzazione dell'esistenza umana che fa sí che tutti dipendano da tutti, che i popoli a forte sviluppo tecnico tendano a uniformarsi, mentre i popoli sottosviluppati si ribellano contro il proprio stato di inferiorità e la propria miseria, sono altrettanti segni che un mondo nuovo nasce sotto i nostri occhi. Senza prevederne i possibili sviluppi.

Né possiamo sottacere il fenomeno dell'indifferentismo religioso e quello, piú grave, dell'ateismo, non solo come una forma di pensiero, ma un modo di esistenza, che implica un totale rovesciamento di valori e, appoggiato da organizzazioni tecniche, si rivela capace di occupare in modo silenzioso masse intere di uomini.

La Chiesa non può disattendere tutto questo, è anzi provocata ad un supplemento di sforzo, di evangelica vigilanza, di un totale impegno per Cristo.

Il suo dialogo deve quindi farsi critico e liberante. Liberante appunto perché critico. Deve cioè comprendere, discernere, valutare: « Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono » (1 Ts 5, 21).

Riaffermando l'assoluto di Dio, confessando la propria fede in Cristo il Signore, la Chiesa relativizza con ciò stesso i falsi assoluti — compie opera demitizzante — e così mette in guardia nei confronti delle ideologie totalizzanti, quelle che presumono di assorbire l'uomo in tutte le sue dimensioni, rifiutando l'ipotesi stessa della trascendenza, intesa qui nel suo senso piú ampio: come apertura e realtà oltre il tempo e la storia.

E, pur riconoscendone, come si diceva, i positivi aspetti e onorando l'impegno degli uomini, la Chiesa denuncia il carattere limitato, provvisorio della promozione e liberazione dell'uomo, proposta e perseguita dai vari progetti. Introduce, per dirla con P. de Certeau⁽²⁾,

(2) *Politica e mistica*, p. 400.

una rottura instauratrice: cercando di aprire ogni progetto ad un « senso » ulteriore e di disporre all'accoglienza di una liberazione altrimenti vissuta.

Dialogo critico quello della Chiesa anche nel senso pedagogico, come promozione di una conoscenza critica, capace di discernere e quindi di sottrarsi alla presa spesso avvolgente dei « persuasori occulti » e ad ogni forma di manipolazione dell'intelligenza.

Lo sviluppo stesso dei mezzi di « comunicazione di massa », se deve considerarsi una conquista e uno strumento di diffusione culturale e come tale un servizio, quando manchi un'attitudine ed una educazione al discernimento, può risolversi in un'insidia compromissoria della libertà.

Un terzo aspetto del dialogo della Chiesa con i progetti di promozione umana è quello propositivo. Pur necessario e doveroso, il dialogo aperto e critico non esaurisce la missione della Chiesa né il senso della sua presenza nel mondo.

La Chiesa è testimone e annuncio di un messaggio nuovo: la buona novella della salvezza, l'amore di Dio Padre che si è manifestato nel Cristo; né può in alcun modo rinunciarvi. È questo anzi il suo servizio: la sua ragione di essere. La Chiesa è da Cristo: la Chiesa è per il mondo.

La tentazione di invertire questo movimento, chiudendo i cristiani nelle loro comunità, anziché inviarli agli uomini, è una tentazione sempre ricorrente e può farsi pericolosa nei momenti difficili, quando più duro è il confronto col mondo. Dietro il pretesto di mantenere la Chiesa nella sua purezza, un tale atteggiamento la spingerebbe a collocarsi in uno spazio artificiale, fuori del mondo o in un mondo che essa considera proprio, ma che non è il mondo; al quale, invece, verrebbe in tal modo sottratto quell'apporto necessario perché esso possa superare i limiti intrinseci ai propri progetti di promozione.

Così il dialogo della Chiesa si fa proposta, offerta, partecipazione di verità e di esperienze che il mondo non in tutto conosce, perché esse traggono origine e ispirazione dalla parola di Dio, pienamente rivelata dal Cristo, dalla sua vita e dal suo insegnamento. Nei confronti perciò del cruciale problema che affatica ed ha affaticato gli uomini di tutti i tempi e che oggi si presenta in modo nuovo e spesso drammatico: il problema cioè del come superare lo scarto — la alienazione — tra l'uomo fattuale e la propria verità, tra la reale condizione e il limite della sua libertà e la aspirazione ad essere compiutamente libero: nei confronti del problema, in altri ter-

mini, della sua integrale liberazione o, con parola piú propria, della salvezza, la Chiesa ha molto da dire. Essa onora quanto le religioni, dette naturali, o la ricerca filosofica, hanno in varie epoche insegnato; ma indica anche una dottrina e una prassi o, con parola piú biblica una via per la quale l'uomo può efficacemente tendere alla propria verità e libertà. La via che la rivelazione, la storia della salvezza dall'antica alla nuova Alleanza, dal primo esodo agli esodi successivi, fino all'ultimo nel Cristo, dalla prima Pasqua alla Pasqua del Cristo e ora della Chiesa, propone come percorsa e annunciata.

Ai fini di quel confronto propositivo di cui si parla, sembra a me di poter compendiare in tre punti la proposta illuminante o liberatrice della Chiesa: una proposta, superfluo ripeterlo, che non può essere esaurita in semplici enunciati teorici ma che rivela tutta la sua efficacia e verità nell'essere stata vissuta dal Cristo e nell'essere impegno di vita per la Chiesa e per gli uomini: una proposta che tende a farsi prassi.

La rivelazione fornisce i presupposti di una antropologia — o piú antropologie, ma convergenti nei contenuti essenziali —: una antropologia come visione dell'uomo, e senso della sua esistenza, come visione e senso della storia; una antropologia che ha, nel riferimento al Cristo, uomo nuovo e nuova creazione, il punto di partenza e il suo modello. « In realtà — si legge nella *Gaudium et spes*, che in questo come in altri punti ricalca una costante e tradizionale dottrina — solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, primo uomo era la figura di quello futuro, e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo, e gli fa nota la sua altissima vocazione » (n. 22, 1). « La rivelazione vera dell'uomo — annota J. Mouroux — è la rivelazione del vero Dio; e le due annodate in Gesù Cristo, Dio fatto uomo »⁽³⁾.

La parola di Dio è quindi rivelazione, oltre che di Dio, dell'uomo: pedagogia alla conoscenza che l'uomo può avere di sé. L'uomo, creato da Dio, è posto al vertice della creazione, tutta immediatamente a lui soggetta. Quale immagine — icona — di Dio, ha il dominio sulle cose: ad esse, quasi sigillo del proprio dominio e, prima, della propria conoscenza, dà un nome. È chiamato a collaborare con Dio stesso perché tutta la creazione sia portata a compimento. Ha uno statuto fragile di libertà e, quindi, è esposto alla possibilità dell'er-

⁽³⁾ *L'Eglise dans le monde de ce temps*, II, Commentaires, Ed. du Cerf, Paris, 1967, p. 249.

rore e del peccato. Redento nel Cristo, l'uomo è in lui restaurato in un rapporto di comunione e figliolanza di Dio: introdotto nel mistero stesso della vita trinitaria è reso partecipe della vita di Dio, e così della stessa legge di vita propria della Trinità Santa. Rinnovato col dono dello Spirito, è posto in condizione e reso capace di vivere un rapporto di alleanza e di comunione con Dio e con tutti gli uomini fratelli: rapporto che si esprime adeguatamente nel servizio reciproco. L'uomo è destinato al Regno; e di continuo per l'annuncio della parola di Dio vi è convocato. La via indicata è quella della sequela del Signore, che si inizia con l'obbedienza della fede: libera e gioiosa accettazione della parola di Dio che chiama a salvezza e a collaborare con l'azione dello Spirito perché l'uomo possa pervenire alla sua verità e libertà.

Il Dio della rivelazione, manifestatosi nel Cristo, è il geloso custode e garante della libertà dell'uomo, in nessun modo ne è un limite: una libertà che tocca il suo vertice non solo nella liberazione dai condizionamenti del vivere storico (l'espressione più radicale è la liberazione alla morte) ma nella libertà di autodeterminarsi e quindi farsi responsabile partecipe della propria salvezza (Dio non salva l'uomo senza l'uomo); più ancora, nella libertà per l'amore e il servizio. Definire il cristianesimo come « religione » che proibisce, vuol dire non averlo compreso: il cristianesimo si definisce come « fede » e quindi sequela del Signore: scelta positiva che prevede, per ciò stesso, il rifiuto di quanto non è sulla via e nella logica della sequela.

L'uomo perviene alla propria realizzazione non isolato, ma in un plesso o tessuto di relazioni con Dio, con gli uomini, col mondo nel suo insieme. Nella rivelazione la prospettiva in cui l'uomo è visto è quella della « comunione ». Non senza ragione essa è indicata come antica e nuova Alleanza.

Il progetto che può dedursi dalla parola di Dio è quello di una comunione fra gli uomini e i popoli; ha come fondamento la pari dignità di ogni persona e, quindi, la condanna di ogni egoismo, di ogni asservimento dell'uomo da parte dell'uomo e di un popolo da parte di un altro. La diversità tra le persone, per condizione o doti, per cultura o esperienza, è ordinata alla reciproca integrazione, come quella fra i popoli ad una collaborazione costruttiva, e non può mai farsi criterio o anche solo occasione per discriminazioni. È evidente, perciò, che ogni sforzo teso a rendere effettivo non solo il rispetto della dignità di ognuno, ma il superamento di ogni condizione di squilibrio e di ingiustizia, è da ritenersi doveroso e giusto. Sia che si tratti di

ascesi personale per vincere il proprio egoismo, sia di norme regolatrici di umana convivenza, sia di strutture o intraprese che rendano tali norme operanti e promuovano un progetto di solidaristica intesa fra uomini e popoli.

È semmai da chiedersi se a tal fine sia sufficiente la giustizia del tanto-quanto, la giustizia legale del pari; o non si debba, come il cristianesimo suggerisce, ricercare una giustizia piú grande, quella, per intenderci, che apre lo spazio alla carità ed alla misericordia. La proposta cristiana va oltre la solidarietà, oltre l'essere gli uni con gli altri, per insegnare una sapienza nuova, quella dell'essere per gli altri. Questo resta un traguardo e il tendervi — malgrado il permanere del male — esalta quel movimento interiore che spinge l'uomo a mete sempre piú alte e nobili.

Infine la rivelazione fa luce sul futuro dell'uomo e della storia: dà all'uomo una speranza che ha nella risurrezione del Cristo l'evento che la fonda e nell'attesa del Regno il suo termine. Fra le componenti della moderna cultura si annovera, e giustamente, il primato del futuro. Si è passati da una visione statica ad una dinamica del mondo: il mondo è visto come storia, processo e sviluppo: una realtà da creare. E l'uomo vuol esserne il responsabile: pensa il presente in funzione dell'avvenire. Lo stesso privilegiare termini come « contestazione », « creatività », « progresso », « utopia » ne è indice.

Non possiamo qui non avvertire il divario che intercorre fra la speranza cristiana e le moderne utopie e lo stesso « principio speranza ». Esse incarnano ed esprimono progetti, motivano e sorreggono tensioni: sono autonomamente gestite: appartengono al mondo delle ipotesi, pur nobilissime; mentre la speranza cristiana ha come suo riferimento il Cristo. Ciò che la speranza attende è, a partire dal Cristo risorto, l'avvento del regno di Dio, che è altro dal « regno dell'identità dell'uomo ».

Possiamo se mai chiederci come cristiani se l'esplosione delle moderne utopie non sia un segno rivelatore di profonde esigenze: se non sia una denuncia di reticenza da parte dei cristiani nell'annuncio e nella testimonianza del messaggio della Speranza; non sia un invito ad accogliere le aspirazioni emergenti nella coscienza dell'uomo moderno e aprire, anche qui, un dialogo tra la virtù di speranza e le altre forme nelle quali gli uomini esprimono le loro prospettive sul futuro. Credere in Cristo è non solo affermare che c'è un futuro dell'uomo, ma anche mantenersi aperti e liberi, vincendo ogni timore.

Non ho preteso nucleare i contenuti del messaggio, ma richiamarne tre punti: visione dell'uomo, progetto di comunione, speran-

za. Essi costituiscono il nucleo della proposta cristiana e sono un contributo, un apporto, originale e nuovo, che la Chiesa deve offrire all'uomo contemporaneo. Non solo annunciandolo, ma testimoniandolo.

PARTE TERZA

Veniamo all'ultima parte nella quale sebbene per brevissimi cenni, vorrei toccare alcuni problemi piú particolari: i responsabili del dialogo; il valore delle istituzioni; il pluralismo. Una pretesa presuntuosa da parte mia se mi proponessi di trattare questi temi. Ma come ho detto: vi accenno. Altra è la sede per la ricerca e l'approfondimento in questo stesso convegno.

Il primo quesito, relativo ai responsabili del dialogo, ha già avuto una risposta orientativa: intendendo evangelizzazione come Chiesa che annuncia, riconosciamo che tutta la Chiesa, in tutte le sue diverse componenti, è impegnata e coinvolta nel dialogo. I modi diversi sono indicati dalla diversità stessa dei ministeri e dei carismi. Lungi dall'intralciare la comunione ecclesiale, tali diversità la specificano e caratterizzano, rendendola comunione gerarchica e disponendola ad un piú articolato servizio. C'è infatti un compito proprio a coloro che « Dio ha posto a reggere il suo popolo »; ed è quello di confermarlo nella fede, di orientarlo nel suo cammino, indicando, a volta a volta, come affrontare e con quale spirito i problemi che la storia pone; sollecitando la riflessione e la ricerca; sostenendo, con la luce che riceve dall'alto, nella fedeltà alla parola di Dio, letta nella Chiesa, gli spiriti e le coscienze. I documenti del Magistero ordinario sono altrettanti aiuti offerti ai fedeli, da non potersi perciò disattendere.

Ma c'è anche un compito dei fedeli laici che, soprattutto nell'ambito dello storico e del contingente, così come in quello della ricerca, nell'ambito del sociale e del politico, in quelli perciò della promozione dell'uomo, è di grandissimo rilievo. Compito dei laici e quindi loro responsabilità. Da esercitarsi nel concreto delle situazioni e nei limiti che esse presentano.

Non si tratta di rivendicare un diritto, ma di rendere un servizio esigito dall'essere con tutti partecipi della fatica di dar vita ad una piú giusta società; e richiesto come atto di coerenza con la fede. La condizione stessa della loro vita familiare e professionale, l'esperienza quotidiana consumata nei tessuti piú vivi della società, il confronto continuo con i problemi sempre nuovi, la condivisione piú immediata delle situazioni in cui gli uomini vivono e lavorano, gli appelli

che raccolgono, il loro doveroso impegno di ricerca, raccomandano i fedeli laici quali principali attori in questo dialogo.

La strategia della attenzione e della sperimentazione deve in loro coniugarsi con la verifica della autenticità della fede e del loro senso ecclesiale. Deve, in altri termini, coniugarsi con l'ascesi, anche perché il loro essere cristiani, mentre nulla toglie, fornisce anzi titoli nuovi, alla pienezza della solidarietà e della condivisione, non è disgiungibile dal loro dovere di essere e di restare testimoni del Regno e come tali presenza di quella novità che in Cristo si è pienamente manifestata. Lo stesso Camus chiedeva per un dialogo sincero e costruttivo che « i cristiani rimanessero cristiani ». La responsabilità nell'impegno di evangelizzazione e promozione umana dei fedeli laici si articola con modalità loro proprie e deve potersi anche esprimere in scelte contingenti e concrete sul piano storico e politico.

Si apre qui una delle questioni — vexata quaestio ai nostri giorni — più delicate e forse più difficili: quella del pluralismo. Le difficoltà sono oggettive alcune, altre invece sono legate, in parte, alla moderna sensibilità e, in parte, al fatto che oggi certe parole acquistano un valore paradigmatico, o, per l'abuso, finiscono con l'essere usurate e, quindi, confusamente significative. Una di queste è « pluralismo ».

Più che la rilevazione di un dato, sembra indicare un programma. L'aver privilegiato il termine « pluralismo » invece di pluralità, ne è un indice. E motiva qualche sospetto. È dubbio, innanzitutto, che il pluralismo sia da tutti ugualmente voluto. La tendenza odierna sembra volgersi in senso contrario — verso cioè una massificante socializzazione. Inoltre, si rischia di dimenticare che il pluralismo è un momento significativo sull'itinerario di un'intesa concorde, nel rispetto pieno della libertà.

Il fenomeno, così come si presenta, ha origini remote: tre, in ordine cronologico, i fatti che l'hanno suscitato, le tappe del suo cammino: la dissoluzione del Medio Evo e dell'ideologia che lo sosteneva; la frattura religiosa dell'Occidente; l'illuminismo e l'epoca post-illuministica.

L'epoca nostra — anche nell'ambito ristretto del nostro paese — non è caratterizzata da idee e istituzioni spirituali, etiche, religiose, di stampo unitario, da un'atmosfera e da una tradizione ovunque riscontrabili, o da un ambiente impostato su basi comuni; bensì da una molteplicità variegata di orientamenti e di idee, da un accentuato pluralismo di concezioni del mondo e della storia.

Tale pluralismo sembra, a me, manifestarsi a vari livelli e su

diversi piani. Innanzitutto sul piano ideologico (per ideologia intendo una interpretazione della storia e dell'esistenza organica e totalizzante). Potremmo parlare di un confronto-conflitto di umanesimi. La parola forse non piace, ma qui è assunta nel senso più ampio e senza riferimenti letterari: come ipotesi diverse dell'essere dell'uomo, del suo futuro.

In questo quadro, la concezione cristiana non pare esercitare di fatto un ruolo di unificazione: entra in dialogo con altre, talora come presenza minoritaria.

Il pluralismo si rivela inoltre sul piano assiologico e dei valori. Con gli stessi termini non si indicano più le stesse realtà o comuni obiettivi. Ciò è vero anche sul piano etico, relativo cioè al dover essere dell'uomo e ai valori morali.

Infine, c'è un pluralismo sul piano politico, sul piano cioè operativo e della prassi. Usiamo politico sia in senso generale — ogni atto ha una sua rilevanza pubblica, politica — sia in senso più specifico, di perseguimento di un progetto storico, concreto. Le forze di aggregazione politica — i partiti — traducono e propongono programmi in parte complementari, in parte alternativi. Anche per il loro carattere ideologico più o meno marcato. Non prendiamo in esame il pluralismo nella Chiesa. Esso ha altre matrici: l'unità e la diversità nella Chiesa, e quindi il rifiuto della uniformità e della divisione, sono opera dello stesso Spirito, che unifica nel corpo di Cristo e distribuisce variamente i suoi doni per l'utilità comune.

Il pluralismo nella Chiesa ha inoltre come norma, che lo esige e ad un tempo ne segna il limite, la fedeltà alla propria missione, la quale, dati i diversi contesti umani e culturali, in cui si attua, si manifesta di fatto in forme e modi diversi, promuovendo in tal modo, anche una articolata riflessione teologica, che può concorrere non poco ad una più piena intelligenza e manifestazione dell'unica e identica fede.

Guardiamo invece ai cristiani e alle loro scelte storico-concrete: esse sono spesso assai diversificate.

Le ragioni sono di varia natura: alcune oggettive e legittimanti; altre personali e contingenti. Fra le prime è da riconoscere che la fede non suggerisce di necessità un solo progetto di promozione umana, né un'identica opzione: ne può animare diversi, anche in un ambiente culturale assai omogeneo. Fra le seconde esercitano un loro influsso il grado e il tipo di conoscenze, la condizione di vita, l'esperienza, l'ambiente e persino il temperamento delle persone.

Tale pluralismo di scelte può rappresentare un elemento di comune crescita; è un'occasione di confronto; e, quel che più vale, di ulteriore comune approfondimento culturale. La questione che a noi si pone è di indicare alcuni criteri per un pluralismo opzionale corretto. È chiaro che qui il nostro discorso viene condotto sul presupposto della consapevole e voluta appartenenza alla Chiesa. Così come ci sembra opportuno rilevare che nell'opzione non di necessità è implicita una carica ideologica: data anche la distinzione — riconosciuta — tra ideologia e movimenti storici: la prima, in sé rigida anche se revisionabile; i secondi, invece, in modo più immediato, risentono del mutamento storico.

I criteri, sembra, possono essere ricondotti a questi quattro. Mi scuso di procedere in modo enunciativo, cosciente che ogni affermazione meriterebbe approfondimenti: possibili, peraltro, in diversa sede.

Il primo è « la coerenza con la fede ». Il riferirsi cioè continuo e consapevole a Cristo: il restare fedele alla « memoria del Signore » e alla prospettiva-promessa del Regno. Senza questo il cristiano non è più tale e quindi il problema cambia i suoi termini essenziali. La coerenza con la fede opera in un duplice senso: negativo, come rifiuto di ideologie immanenti e totalizzanti (l'affermazione « Dio è l'unico »: « Cristo è il Signore » relativizza tutto il resto: la testimonianza dei primi cristiani, per richiamarne una fra le molte, è esemplare); positivo, come ricerca e promozione di quei valori che conseguono ad una visione antropologica e storica cristianamente ispirata.

Il secondo criterio è il rapporto con la comunità cristiana, considerata sia come punto di riferimento sia come luogo di confronto. Nel primo caso emerge il problema del rapporto tra coscienza personale e coscienza ecclesiale o, in altri termini, tra coscienza cristiana e norma ecclesiale; un rapporto non dialettico, ma dialogico e integrativo. La coscienza ecclesiale ha come suo contenuto essenziale « il senso della fede del popolo di Dio »; la coscienza personale vive tale senso della fede secondo i doni e le doti che lo Spirito concede ad ognuno. Per cui la priorità, spesso affermata, della coscienza personale non esclude, esige anzi sempre, di riferirsi alla coscienza ecclesiale. Da questo dinamico e vitale rapporto si ha anche un approfondimento della fede e una sua crescita. Nel secondo caso, la « comunità » è luogo di incontro, di confronto per una maturazione personale e comune e per il dialogo costruttivo.

Come terzo criterio ricorderei la ricerca del « bene comune ».

L'espressione è arcaica; qui la assumiamo come superamento di ogni visione individualistica, di chiusi interessi di ceti sociali e di classi: bene comune dell'uomo e del cittadino; bene comune non in astratto ma nel concreto storico: non utopico, ma possibile; bene comune in senso integrale. Come « categoria storica » il bene comune e la sua ricerca, se per un verso è un criterio per un legittimo e corretto pluralismo, per altro verso incentiva il pluralismo invocando e riconoscendo la diversità dei mezzi e dei metodi per raggiungerlo.

Potremmo chiederci se un criterio per un sano pluralismo non sia anche suggerito da un impegno che il cristiano deve esprimere per il superamento dello statu quo. In coerenza con la propria condizione di pellegrino, il cristiano è tenuto a « custodire le cose acquisite e cercare le nuove ». Il « nuovo » vorrei intenderlo con la densità che ha nel vocabolario biblico: vi si parla di « alleanza nuova », « cieli nuovi e terra nuova », « nuova creazione », « uomo nuovo »: nuovo quindi anche come inedito, atteso: dono di Dio e ricerca.

Nessuna condizione storica esaurisce per il cristiano la speranza, né può essere considerata ideale. La prospettiva del Regno rende relative le esperienze storiche; non consente perciò di « cristallizzarle » o di ritenerle in tutto esemplari; mentre motiva l'impegno e la tensione verso traguardi sempre più alti. Non c'è continuità tra realizzazioni storiche e avvento del Regno, ma ogni realizzazione positiva ne è, a suo modo, promessa e professi.

Virtù cristiana è la vigilanza che significa sí vittoria sul torpore e la rinuncia, mantiene aperti, senza timori al nuovo, ma è anche coscienza di vivere i giorni della vigilia, nell'attesa del ritorno del Signore.

Altri criteri possono essere aggiunti, ma sembra possano ritenersi, almeno indirettamente, implicati in questi a cui ho alluso più di quanto non abbia esposto.

Vorrei ora richiamare l'attenzione su un altro problema: quello della presenza delle istituzioni promosse dalla Chiesa o che con la Chiesa hanno un privilegiato rapporto. Non per porre in causa le ragioni della loro presenza: ragioni peraltro valide ed apprezzabili, ma per vederle nel quadro di un impegno di promozione dell'uomo.

In una società pluralistica, la presenza di tali istituzioni è riconosciuta e può essere persino esigita: del pluralismo, in ogni caso, sono un'espressione. Non unica, ovviamente. Il pluralismo può esprimersi anche — e di fatto così avviene — con la partecipazione dei cattolici alla vita delle istituzioni esistenti nella società: sono modi diversi e di per sé non alternativi. Le istituzioni promosse dalla Chiesa pos-

sono assolvere dei ruoli di non poco rilievo sia come reale servizio, sia come strumenti di mediazione culturale, sia come sostegno per cambiare situazioni difficili in situazioni liberanti. Per questo occorre non solo controllare la tendenza, insita in tutte le istituzioni, al consolidarsi, ma saperle di continuo sottoporre al vaglio critico sí da rivederle ed adeguarle al mutare delle esigenze delle persone e delle situazioni storiche, disposti a lasciarle cadere, quando sono diventate superflue, e a crearne di nuove dove la necessità lo esiga. Come tutti i mezzi, anche le istituzioni portano con sé un margine di ambiguità: possono essere usate a sostegno di progetti egemonici o di privilegio e possono, al contrario, divenire un modo con cui si rende un servizio. La missione della Chiesa è in linea solo con la seconda ipotesi.

In merito, infine, al problema della presenza dei cattolici nella società civile, se cioè essi debbano raccogliersi in gruppi e formazioni unitarie o non piuttosto obbedire alla logica della diaspora (sempre per concorrere con propri apporti alla promozione dell'uomo) non sembra si possa dare una risposta di tipo teologico o dogmatico: il giudizio e la valutazione è di ordine storico e contingente: giudizio alla cui formazione cooperano gli orientamenti che il Magistero della Chiesa stesso propone e che non possono essere disattesi.

Per suggestivo che possa apparire l'invito alla « diaspora », come si ama dire, non pare rifletta piú che un'opinione. I limiti di una esperienza storica, anche quando fossero accertati, non si risolvono o correggono con indicazioni di esperienze semplicemente alternative.

Quello che resta certo è che i cristiani, in forza della loro fede, oltre ai motivi a tutti comuni, non possono disattendere (debbono al contrario impegnarsi alla loro soluzione col massimo di rigore morale e di severa competenza) i problemi che l'aspirazione diffusa alla promozione dell'uomo pone. È loro preciso dovere sia partecipare al chiarire che cosa esiga e in che cosa consista la reale promozione dell'uomo in un preciso momento storico, sia offrire quell'apporto che, alla luce della fede, aiuti gli uomini a comprendere che gli stessi rapporti sociali, la ricerca culturale, il retto ordine della vita civile, la giustizia e la pace, e via dicendo, sono altrettanti valori che trovano il loro pieno significato se riferiti all'uomo, visto nella sua vocazione a figlio di Dio. Il richiamo alla trascendenza non è infatti per loro una semplice proiezione nel futuro, in un « oltre » l'oggi, ma è invito a riferirsi a Dio che si è manifestato in Gesù Cristo ed ha insegnato che esiste una « giustizia » piú grande di quella del pari, della giustizia legale. È aprire, come ci si esprime talvolta, uno spazio per l'invocazione: che significa coscienza del proprio limite e disponibilità al dono e all'amore.

CONCLUSIONE

Concludo con tre indicazioni.

1. - Uno dei compiti che si pongono alla Chiesa oggi è proseguire sulla via, aperta dal Concilio e richiamata con maggiore coerenza di quanto spesso si voglia riconoscere dal Magistero, della purificazione della fede, non tanto nel senso di una sua reinterpretazione, quanto in quello di liberarla da una veste culturale quando, invece di favorirne la mediazione, può rappresentarne un diaframma. Molti ostacoli all'evangelizzazione hanno qui, piú che in altri motivi, la loro origine.

2. - Occorre inoltre che si intensifichi da parte della Chiesa e si renda piú incisiva la sua presenza missionaria, rivelando dell'annuncio cristiano tutta la forza che esso ha in ordine alla promozione dell'uomo. In questi ultimi anni acceso si è fatto il dibattito all'interno della Chiesa: la sua utilità, anche se non sempre la si avverte, è stata grande, come grande è la sofferenza e la fatica. Il modo migliore tuttavia per superare difficoltà anche gravi non è quello del semplice ripiegarsi in un dibattito e in un confronto interno, ma prendere coscienza delle attese e delle richieste degli uomini, specialmente delle nuove generazioni, esposte al rischio di usura interiore e quindi alla tentazione di fughe evasive. La Chiesa, come il suo Signore, è per gli uomini e la loro salvezza. Un supplemento, dunque, di fede nella efficacia propria della parola di Dio, che è salvezza e liberazione integrale, perché chiama alla libertà; libera dalla paura e, prima, dal peccato e dalla morte; libera per la vita e la carità.

3. - È necessario, infine, che le comunità cristiane, oltre una riflessione culturale, o una rifondazione della cultura, come qualcuno ama dire, presentino e propongano modelli reali di vita cristiana: la Chiesa come comunità di servizio. Il riferimento ai primi secoli può rivelarsi illuminante: il problema dei cristiani fu allora non quello di darsi una cultura, ma di vivere secondo la fede. La riflessione sull'esperienza di fede si fece in seguito proposta culturale la cui incidenza fu grande.

Per questa via supereremmo anche il conflitto, oggi acuto, fra teoria e prassi. Il cristianesimo è sí una dottrina, ma è prima una « via »; l'esperienza cristiana è camminare sulla via di Dio, che è via della libertà, alla quale Cristo ci ha liberati: è camminare secondo lo Spirito che è carità e libertà insieme. In questa linea appare, forse, piú immediato ed evidente anche il nesso strettissimo fra l'annuncio della Buona Novella per l'uomo e la sua promozione storica.