

Abitare le fragilità della chiesa

di Serena Noceti



1. Quando la fragilità è di un soggetto collettivo

All'inizio del libro del profeta Daniele il lettore viene condotto a confrontarsi con il tema della fragilità delle istituzioni attraverso un'immagine potente, di forte spessore evocativo. Presentando il sogno di Nabucodonosor, il profeta dichiara:¹

Tu stavi osservando, o re, ed ecco una statua, una statua enorme, di straordinario splendore, si ergeva davanti a te con terribile aspetto. Aveva la testa d'oro puro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le cosce di bronzo, le gambe di ferro e i piedi in parte di ferro e in parte di creta. Mentre stavi guardando, una pietra si staccò dal monte, ma non per mano di uomo, e andò a battere contro i piedi della statua, che erano di ferro e di argilla, e li frantumò. Allora si frantumarono anche il ferro, l'argilla, il bronzo, l'argento e l'oro e divennero come la pula sulle aie d'estate; il vento li portò via senza lasciar traccia, mentre la pietra, che aveva colpito la statua, divenne una grande montagna che riempì tutta quella regione.

Il grande impero del re babilonese, apparentemente invincibile, è in realtà segnato dalla vicina e possibile distruzione: i suoi piedi, ciò che lo sostiene, sono, infatti, frutto dell'unione di ciò che è solido e resistente, il ferro, e di ciò che invece è sommamente fragile e frangibile, l'argilla. Con una immagine plastica estremamente efficace il libro di Daniele ci mostra che "fragile" non è ciò che è semplice-

¹ Dan 2,31-35: cf. B. MARCONCINI, *Daniele*, Queriniana, Brescia 1992, 15-20; ID., *Daniele*, Paoline, Cinisello Balsamo 2004, 60-71; J.E. GOLDINGAY, *Daniel*, Word Books, Dallas 1989, 29-62; N.M. PORTEOUS, *Daniele*, Paideia, Brescia 1985, 40-62; A. LACOCQUE, *Le livre de Daniel*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1976, 39-53.



mente descrivibile con l'aggettivo "debole", ma ciò che può rompersi, spezzarsi; è una realtà che porta con sé (magari nascosto e non evidente) un punto preciso di rottura e la possibilità di un frangersi che può avvenire attraverso l'azione di carichi gradualmente o attraverso urti improvvisi, ma che in ogni caso segna la fine dell'integrità di una realtà o di un soggetto.²

La riflessione, pastoralmente urgente, su "come abitare oggi le fragilità" come soggetto ecclesiale comporta quindi saper affrontare previamente due questioni: la prima, più immediata e forse evidente, legata all'individuare le fragilità presenti nella chiesa e nel contesto ecclesiale e orientata a offrirne un discernimento nell'orizzonte della fede cristiana; la seconda, ben più complessa, correlata alla motivazione che sostiene e orienta la stessa riflessione: perché la chiesa è fragile? e perché oggi ne siamo così consapevoli? Fin da un primo approccio appare evidente che ci sono fragilità che toccano le strutture organizzative e altre fragilità che toccano i processi organizzativi, alcune che toccano la coscienza e l'identità collettive, altre che riguardano alcuni soggetti ecclesiali (ad esempio, i ministri ordinati). Dietro l'espressione "fragilità ecclesiali" stanno quindi realtà molto diverse, fenomeni che germinano su differenti matrici, si sviluppano per fattori molteplici, difficilmente riducibili *ad unum*, e fanno presagire un esito ultimo fortemente diversificato.

2. Quali fragilità

La risposta all'interrogativo sul significato ultimo delle fragilità di chiesa e la questione oggi sentita relativa al modo di "affrontarle ed abitarle" non può essere univoca e chiede primariamente di determinare a quale fragilità ecclesiale si alluda. Due vie possono aiutare chi si ponga il compito di una chiarificazione dei confini della questione sul piano dell'identità e della vita ecclesiale: ripercorrere le

² Cf M. BENASAYAG, *Contro il niente. ABC dell'impegno*, Feltrinelli, Milano 2005, voce "fragilità".

immagini/metafore di cui si avvale il Nuovo Testamento per presentare la realtà di chiesa; interpretare il darsi delle figure ecclesiali a partire dall'iniziale fase neotestamentaria. Sono le due strade attraverso le quali il compito ecclesiologico si dispiega:³ accostarsi cioè all'oggetto-chiesa così come appare e come viene descritto e alluso per immagini oppure avvicinarsi ad esso per la via ardua dell'interpretazione del fenomeno nel suo darsi storico.

Si tratta di due percorsi complementari. Le metafore appaiono ricche di suggestioni evocative e ci rivelano in parte il segreto e la sapienza del vivere, ma non è possibile dedurre da esse niente sul piano immediatamente concettuale ed è estremamente pericoloso pensare di trarne elementi di carattere strutturale; il percorso interpretativo dell'oggetto nel suo darsi porta con sé l'innegabile merito di mostrare quali siano i principi costitutivi, i soggetti coinvolti, le dinamiche reali, iniziali e permanenti.

Le metafore più comuni nel Nuovo Testamento per parlare di chiesa sono quella architettonica (l'edificio, la casa, il tempio)⁴ e quella biologica e fisiologica del corpo (corpo di Cristo *in primis*).⁵ Due tratti diversi della fragilità ap-

³ S. DIANICH, *Sulle questioni di metodo in teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; Id., *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993; R. LADELFA, *Complexa realitas in ecclesiologia*, in LADELFA R. (ed.), *La chiesa tra teologia e scienze umane*, Città Nuova, Roma 2005, 437-468; J.A. KOMONCHAK, *Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay*, in «The Thomist» 45 (1981) 262-283.

⁴ Cf 1Cor 3,9-15; 1Pt 2,2,5-7; 2Pt 3,18; Ef 2,11.19-21; Col 2,7. Cf O. MICHEL, *Oikodoméo-oikodomé*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Paideia, Brescia 1972, 384-420; J. GOETZMANN, *oikodomeo*, in *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, 216-218; M.A. CHEVALLIER, *La construction de la communauté sur le fondement du Christ*, in L. DE LORENZI (ed.), *Paolo a una chiesa divisa*, Abbazia di S. Paolo, Roma 1980, 109-136.

⁵ Cf 1Cor 10,14-22; 11,27-29; 12,12-27; Rom 7,4; 12,4-5; Col 1,18; Ef 4,1-16; 5,23. Cf R.Y.K. FUNG, *Corpo di Cristo*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 332-340; J.D. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 520-549; A. LINDEMANN, *Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur demokratischen Ekklesiologie bei Paulus*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 92 (1995) 140-165; A. PERRIMAN, «His Body which is the Church»: *Coming to Terms with Metaphor*, in «Evangelische Quartalschrift» 62 (1990) 123-142; G. ROSSÉ, *La Chiesa Corpo di Cristo*, in *La chiesa nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1983, 82-125; G.L.

paiono evidenti quando ci si confronta con queste immagini: la fragilità di una costruzione è legata alle fondamenta, ai materiali utilizzati, a errori nella progettazione e realizzazione dell'edificio, mentre la fragilità di un corpo è data dalla sua debolezza intrinseca e dalla sua mortalità, come anche dalla incapacità di adeguarsi ai cambiamenti dell'ambiente. Le immagini bibliche ci rimandano per comprendere la fragilità da un lato a considerare il fondamento, dall'altro a prendere in esame la forma del vivere, le sue componenti, le sue relazioni. Un primo livello di interpretazione chiede quindi di chiarire quali siano gli spazi in cui la fragilità nasce e si dà e le forme con cui essa si manifesta. Le metafore ci permettono questa iniziale collocazione a partire dalla quale sviluppare una ricerca di natura sistematica.

3. Tre livelli dell'esperienza della fragilità per il soggetto chiesa

Le dinamiche della fragilità possono essere raccolte in tre livelli: un primo livello di carattere culturale, che porta a considerare la vicenda ecclesiale nel più vasto contesto dell'evoluzione culturale che l'Occidente sta vivendo; un secondo livello che coglie il tema della fragilità nel suo aspetto di limite e di resistenza alla chiamata a essere chiesa in pienezza; un terzo livello, infine, che guarda alla fragilità come chance per un nuovo volto di chiesa.

3.1. Primo livello: la fine del "sistema"

Gli anni '60 sono segnati, per il contesto europeo e per l'Italia, dall'affermarsi di un nuovo sentire che muta significativamente le forme del vivere associato, il sentire comune, i criteri di valutazione personali: entra in crisi l'idea che si possa vivere (a tutti i livelli) e si possano organizzare tutte le istituzioni (famiglia, scuola, sindacato, stato, chiesa) secondo un "logica di sistema". Il Vaticano II sul fronte della comprensione delle dinamiche costitutive di chiesa, che recupera una dimensione di realizzazione della

chiesa locale “dal basso”, e il ’68, per quanto riguarda il diffondersi di una nuova sensibilità culturale, segnano anche per la chiesa la fine dell’*“era del sistema”*.⁶ L’idea che ci sia un codice comune a tutti – usato nella discussione pubblica –, il fatto che ci siano una cultura forte da tutti condivisa, valori stabili, un’unità per omogeneità, una socializzazione forte, un sistema di ruoli definito (ad esempio in “famiglia”), un’economia regolata, una società dove si agisca in conformità a procedure e regolamenti stabili, sono sostanzialmente, seppur con un processo di venuta a coscienza abbastanza lento, considerati superati. La fragilità più profonda che la chiesa oggi sperimenta risiede forse a questo livello e va riferita a questo passaggio “epocale”. I sistemi omnicomprensivi e omnirisolventi, di cui l’umanità ha fatto esperienza per secoli, non esistono più e ci scopriamo fragili e inadeguati ad affrontare da soli la complessità che prima ci veniva mediata attraverso tali sistemi. I cristiani si scoprono partecipi e protagonisti di una società⁷ segnata da una cultura di base indebolita, contraddistinta da una forte frammentazione e da crisi di identità sociale, dal multiculturalismo e da una pluralità di codici compresenti. L’affermarsi della crisi della “razionalità sistemica” è evidente a tutti e di questo si dà esperienza a molteplici livelli, ma non sempre tale evoluzione è accolta come reale; si tende a negarla o a limitarne gli effetti ad alcuni soggetti sociali. La chiesa, in primo luogo, pur dando negative valutazioni dei sintomi e dei fenomeni complicati, solo raramente dichiara la sua consapevole e lucida avvertenza del cambiamento epocale e ancora più rara-

⁶ A. MESSERI, *Ricostituire la società. I. Ragione pubblica e comunicazione*, Franco Angeli, Milano 2003.

⁷ Cf U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001; Id., *La complessità culturale. L’organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna 1998; E. COLOMBO, *Le società multiculturali*, Carocci, Roma 2002; A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Saggiatore, Milano 1998; Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; Id., *La società sotto assedio*, Laterza, Bari 2005; R. DE VITA, *Incertezza e identità*, F. Angeli, Milano 1999; R. DE VITA - F. BERTI (edd.), *La religione nella società dell’incertezza: per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, F. Angeli, Milano 2001.

mente se ne sente coinvolta e segnata in prima persona.

Si tratta certamente di una “condizione scomoda”, da cui si vorrebbe fuggire, in un tempo in cui la “sicurezza e stabilità rassicurante” sono – per evidente contrapposizione – il *must* da perseguire sempre, in tutti i contesti dell’esistenza personale e sociale.⁸ Non può più essere negato il fatto che le *identità* – dei singoli, dei soggetti sociali, dei popoli – hanno perduto solidità, definitezza, continuità;⁹ esse non si danno più all’interno di un sistema, ma vanno faticosamente e continuamente costruite su altra base. I modelli e i codici comportamentali, a cui ci si poteva conformare e che potevano essere scelti come punti di riferimento per la costruzione di un’identità adulta da compiersi una volta per tutte, non esistono più. “Caducità”, “friabilità”, “provvisorietà” sono i nomi della fragilità anche dei soggetti collettivi (la coppia, la famiglia, le organizzazioni, le istituzioni).

Interruzione, incoerenza, sorpresa sono le normali condizioni della nostra vita. Sono diventate finanche dei bisogni reali per tante persone le cui menti non sono più nutrite che da mutamenti repentini e sempre nuovi stimoli. Non riusciamo più a sopportare nulla che duri. Non sappiamo più come mettere a frutto la noia.¹⁰

Le *forme di appartenenza* sono divenute labili: si cercano leaders forti, che possano indicarci la via sicura, mentre sperimentiamo il timore di coniugare identità e fragilità.¹¹ La matrice anti-istituzionale di tale processo appare ora, in questa tarda modernità, innegabile: si cerca senso e realizzazione al di fuori degli ambiti istituzionali. A. Touraine definisce sinteticamente il processo con il termine “de-istituzionalizzazione”.¹²

⁸ U. BECK, *La società del rischio: verso una nuova modernità*, Carocci, Roma 2000.

⁹ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari 2006.

¹⁰ P. VALÉRY, citato da *Modernità liquida*, Laterza, Roma 2006⁹, V.

¹¹ Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999; ID., *L'amore liquido*, Laterza, Roma 2004; ID., *Modernità liquida*, Laterza, Roma 2006⁹; ID., *La società sotto assedio*, Laterza, Bari 2005.

¹² A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Saggiatore, Milano 1998; cf anche Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

Come suggestivamente suggerisce Marco Belpoliti, il senso simbolico del nostro oggi è racchiudibile tra *due crolli*,¹³ entrambi imprevisi: il crollo del muro di Berlino, nel segno di una libertà vagheggiata, desiderata, ma in fondo insperata, e il crollo delle Torri gemelle nel 2001, simbolo della potenza, della ricchezza, della – apparente – solidità dell'economia e del sistema di vita occidentale. E se delle macerie (il simbolo di ogni fragilità) della prima si sono fatti souvenir, le macerie della seconda sono state nascoste, quale segno di una debolezza negata, da celare e occultare. Sono, in fondo, crollati due imperi e i loro simboli, e la nostra identità non può che esserne trasfigurata.

La *chiesa* cattolica romana si è presentata per secoli come una istituzione pervasiva, “iper-organizzata”, centralizzata (con un vertice in grado di prendere decisioni per tutti), standardizzata nelle sue procedure (uguali ovunque), rigida (non prevedeva il cambiamento di per sé);¹⁴ essa si trova dislocata, davanti al crollo del sistema e davanti ai crolli culturali di ciò che sembrava certo, stabile, sicuro, inamovibile. “Abitare la fragilità” significa in primo luogo accettare la sfida insita in questo tempo di permanente transizione eletta a orizzonte vitale; vuol dire capire e amare questa condizione con le potenzialità e le risorse nuove che porta con sé, accettando che sia finita un'epoca e che la nostra condizione sia irriconoscibile rispetto alle forme ereditate dal passato, anche recente.

3.2. *Secondo livello: il kairós che spinge al nuovo di una identità riscoperta*

Questo tempo connotato da una fragilità difficile e “faticosa” va interpretato e accolto, al di là di ogni timore e malinconia del passato, come un “tempo opportuno” per la chiesa, come un *kairós* che ci spinge a qualcosa di essenziale e insieme di dimenticato da secoli. Esso orienta (e rende di fatto possibile) in particolare una nuova forma di

¹³ M. BELPOLITI, *Crolli*, Einaudi, Torino 2005.

¹⁴ G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

cristianesimo che Albert Rouet,¹⁵ vescovo di Poitiers, definisce “*cristianesimo fragile*”, espressione ripresa anche da Hervieu-Leger.¹⁶ Davanti alla crisi del “sistema” tentare di percorrere la via del rafforzamento delle strutture (burocratiche e non solo) può risultare una tentazione fascinosa, tesa alla resistenza e alla riaffermazione di una identità in contrapposizione con le derive sociali, ma si rivela una “impossibile possibilità”; solo la via della riacquisizione profetica di identità, dei singoli credenti e del soggetto collettivo, può essere feconda di frutti, perché portatrice di una riscoperta necessaria di un tratto essenziale della vicenda cristiana: la salvezza non attraverso la potenza schiacciante e manifesta, ma attraverso la croce del messia sconfitto. Si tratta di porre un’opzione per un cristianesimo che non sta nella forma della “religione”, che parte da una “comprensione di sé omnicomprensiva” e onnirisolutiva davanti agli apriori religiosi e davanti a ogni “domanda di senso”, ma che si dà in quella radice che D. Bonhoeffer richiamava profeticamente con la formula “cristianesimo non-religioso”.¹⁷ Un cristianesimo che non sta nella forma del deposito delle verità, dell’infallibile affermazione del vero, ma nella faticosa storia di una ricerca verso la verità, un pellegrinaggio doloroso e incerto, segnato dal valore del dubbio e della domanda più che della risposta.¹⁸

Albert Rouet, al giornalista che chiedeva che cosa la chiesa dovrebbe fare per poter essere meglio accolta nell’attuale congiuntura culturale, indicava con *parrhesia* il suo sogno:

Rispondo alla domanda con un’utopia. Vorrei una chiesa che osa mostrare la sua fragilità. A volte la chiesa dà l’impressione di

¹⁵ A. ROUET, *La chance d’un christianisme fragile*, Bayard, Paris 2001.

¹⁶ D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d’un monde*, Bayard, Paris 2003; cf anche *Verso un nuovo cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1989; *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996.

¹⁷ Cf D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Scritti dal carcere*, Paoline, Cinesello Balsamo 1988, lettere del 30.4.1944; 29.5.1944; 16.7.1944; 18.7.1944.

¹⁸ R. REPOLE, *Il pensiero umile*, Città Nuova, Roma 2007; M. DE CERTEAU, *Debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città aperta, Troina 2006.

non aver bisogno di nulla e che gli uomini non abbiano nulla da darle. Desidererei una chiesa che si metta al livello dell'uomo senza nascondere che è fragile, che non sa tutto e che anch'essa si pone degli interrogativi.¹⁹

Una tale scelta porterebbe la chiesa "oltre la prigionia dell'onnipotenza",²⁰ che è oggi al centro del cristianesimo e che nega – di fatto – sul piano ecclesiale lo scandalo della croce quale rifiuto, fragilità di una morte accettata, sconfitta di un messia che non ha voluto imporre né fede, né appartenenza, ma le ha consegnate – nel coinvolgente messaggio del regno di Dio – alla libertà di ogni persona. Non possiamo non riconoscere che "onnipotenza" e "sistema" siano intimamente collegati. "Abitare la fragilità" vuol dire allora per la chiesa riconoscersi parte di questo mondo post-moderno, profondamente fragile, e "accettare la via della fragilità" riconoscendola come "evangelica" ed essenziale per "annunciare" il cristianesimo nel suo spessore di "fragilità umana".

Portare la riflessione sul cristianesimo e sulla necessità di un cristianesimo fragile non vuol dire però limitarsi a un'esperienza religiosa interiore, propria della coscienza dei singoli: il cristianesimo ha bisogno di una figura di chiesa, di un darsi istituzionale e istituzionalizzato, ma è necessario che sia una figura fragile di chiesa. Il futuro del cristianesimo è strettamente legato a un tale passaggio, verso l'accettazione di una chiesa "non infrangibile", una chiesa in riforma permanente.

L'opzione per un cristianesimo fragile contempla l'interrogativo su "quale cristianesimo": adoperarsi per la nascita di una "chiesa" fragile e non limitarsi a un generico religioso o a forme di religiosità individuali accorda già un riconoscimento di valore al dato istituzionalizzato, come necessario a un cammino comune e a un mantenimento della *memoria Jesu* nella sua complessità, senza riduzioni soggettivistiche che una idea "troppo semplice" di fragilità po-

¹⁹ ROUET, *La chance d'un christianisme fragile*, 57.

²⁰ Cf. M. MAGATTI, *Prigionieri della nostra onnipotenza*, in «Rivista del Clero Italiano» 85 (2004) 845-856.

trebbe portare con sé. L'evoluzione avvenuta negli ultimi decenni nelle chiese dell'Europa occidentale, in particolare la Francia, la sostanziale tenuta in Italia della forma parrocchiale e popolare di cristianesimo e il confronto con lo sviluppo rapido di chiese neopentecostali e chiese libere in America Latina e Africa chiede di chiarire questo punto con maggiore precisione.

3.3. Terzo livello: *una figura di chiesa fragile*

L'opzione delineata per l'attuale contesto culturale di tarda modernità o post-modernità si concentra sulla valutazione e rinnovamento della "figura"²¹ di chiesa, nel senso di "configurazione attuale" del Noi ecclesiale, e sull'esame del soggetto collettivo nelle sue componenti, relazioni, prassi, procedure, dinamiche costitutive. La disamina degli "artefatti" (prodotti visibili e decifrabili), dei valori espliciti, degli assunti di base (convinzioni profonde, spesso inesprese, che sono le più importanti) mostra che la fragilità tocca e definisce tanto i soggetti individuali coinvolti, quanto i legami, quanto ancora le relazioni e l'inserimento del Noi ecclesiale nel contesto. La figura che appare è quella di una "chiesa fragile", segnata anche da alcune fragilità, che devono essere superate perché contrarie alla vocazione e missione ultima del soggetto ecclesiale; realtà e dinamiche che sono "punti di rottura" possibili in quanto negatori di fatto dell'essenziale del soggetto ecclesiale o in quanto contraddittori con quanto esplicitamente affermato dal soggetto ecclesiale quale tratto suo proprio. Rinnovare il soggetto ecclesiale comporta discernere tra le forme di fragilità per individuare e superare quelle fragilità "colpevoli" di una chiesa non adeguata alla propria vocazione e all'oggi della storia dell'umanità che sperimenta la fragilità. Dove oggi la chiesa rischia di spezzarsi, di frangersi?

²¹ Sul concetto di "figura", cf R. BARTHES, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1979, 5.

3.3.1. Orfani, stranieri, vedove

- I. In questa fase di transizione, tra la fine della “civiltà tridentina”, con la sua forma *ecclesiae* monolitica e stabile, e l’affermarsi pieno sul piano strutturale del nuovo che il Concilio Vaticano II ha partorito, risultano particolarmente deboli i *contenuti di coscienza collettiva* riguardo alla natura e missione ecclesiale e più in generale inadeguato il modello complessivo di chiesa. È la fragilità di una chiesa “orfana”: i “genitori” da cui è nata non vivono più; il Concilio le avrebbe già consegnato una “carta di una identità” possibile, ma essa non sa come apprendere tale identità, come generarla, come darle forma, come farla crescere. Si tratta di una fragilità strettamente connessa alla mancanza anche nella chiesa di metanarrazioni, di grandi storie collettive, sia fondative sia tese a generare il futuro, senza le quali nessun corpo sociale può vivere, operare, crescere.²²
- II. Il *mancato accordo sugli obiettivi* da perseguire e l’assenza di una comunione di intenti tra i diversi soggetti ecclesiali, in particolare tra coloro che esercitano una autorità e ricoprono compiti di direzione, è diretta conseguenza di quanto prima affermato. Si dichiara, infatti, l’urgenza di ripartire dai principi fondativi dell’esperienza cristiana ed ecclesiale, ma non si perviene a un chiaro accordo su quali siano tali principi. Dietro la stessa espressione “evangelizzazione”, che appare negli ultimi due decenni quale *leit-motiv* imprescindibile per qualsivoglia rinnovamento ecclesiale, sono compresi elementi differenti e prospettive spesso discordanti; un più deciso movimento missionario delle comunità cristiane, che pur viene auspicato da tutti, non trova forme di reale attuazione per i diversi modelli di annuncio e di azione sottintesi. Così chi pensa all’evangelizzazione nel senso dell’annuncio verso una fede adulta e formata nella logica della scelta religiosa – e rifugge da forme di visibilità cristiana troppo marcate e smaccate –, pone la sua proposta semplicemente accanto a chi pensa come qualificante la ricerca di una influenza diretta sul piano sociale e talora anche politico. Convivono semplicemente giu-

²² Cf J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (or. 1979).

stapposte logiche, diverse se non contraddittorie le une alle altre, senza che vi sia confronto e dibattito, né integrazione delle differenti proposte in progetti complessivi di cui tutti gli agenti pastorali condividono l'obiettivo generale e il rapporto fini-mezzi. È una fragilità dovuta alla inadeguatezza della riflessione progettuale; la fragilità di chi pensa di dover trovare da solo la sua identità e non ne riconosce il carattere ricevuto e relazionale (da Dio e dal mondo).

- III. La chiesa cristiana dovrebbe vivere come un "sistema cooperativo" (Chester Barnard) in cui le motivazioni e gli obiettivi di tutti i singoli appartenenti entrano in gioco; va quindi posta particolare attenzione alle forme di *fragilità dei cristiani* che "sono" e "fanno" chiesa, sia sul piano della soggettività personale, sia sul livello strutturale dei ruoli e delle funzioni, nelle dinamiche partecipative e nei processi decisionali. L'*autocoscienza dei soggetti singoli* appare oggi fragile perché è propria di soggetti post-moderni, "fragili per natura", amanti delle appartenenze in divenire e nemici di forme istituzionali troppo definite e stabili, segnati dalla logica del cambiamento sempre possibile. L'appartenenza anche al Noi ecclesiale è vissuta in forme soggettive e declinata in rapporto alla libertà di scelta, valore nodale della costruzione dell'umano e della forma sociale. Il secondo tratto di debolezza è da cogliere nel basso livello di formazione biblica e teologica dei laici: una chiesa che vive senza garantirsi la fatica e la passione del *teologizzare* è una chiesa necessariamente fragile. Se è finito il tempo della "teologia come sistema", sarebbe giunto il tempo di una chiesa dalla "testa ben fatta",²³ come direbbe E. Morin, capace cioè di collegare saperi differenti e di arricchirsi di apporti e competenze provenienti da altri ambiti culturali. La paura diffusa del confronto con chi è altro da noi, che abita anche la chiesa, il timore di oltrepassare i confini del già definito e perciò certo e sicuro, il limitato spazio per una ricerca libera in teologia stanno limitando l'elaborazio-

²³ E. MORIN, *Una testa ben fatta*, Raffaello Cortina editore, Milano 2000.

ne di prospettive innovative su questo piano, come anche il diffondersi di una cultura teologica in tutto il popolo di Dio: “una teologia in esilio”,²⁴ che non interpella più, né dentro, né fuori la chiesa.

In questo orizzonte la fragilità dei “*laici*” è la fragilità dello “*straniero*” nell’ambito del Primo Testamento: è un soggetto umano, ma non gli è riconosciuta fino in fondo la soggettualità. Così pure i laici sono “*stranieri*” a una chiesa che non esiste certamente senza di loro, maggioranza silente, ma che non riconosce nella sua componente gerarchica fino in fondo la loro soggettualità reale e piena. I *ministri ordinati* sperimentano la fragilità delle “*vedove*” nel contesto dell’antico Israele, persone che con la morte del marito hanno perduto ogni ruolo sociale, e sono soggetti deboli per eccellenza, senza possibilità di autonomia economica, senza ruolo sociale, senza appoggi né difese. Molti presbiteri che cercavano e trovavano nel ministero anche un ruolo sociale definito e riconosciuto si trovano oggi in condizione di fragilità: il riconoscimento sociale è venuto meno in molti casi e le appartenenze sono divenute pesanti, per il carico di lavoro che comportano e le richieste poste, senza che siano dati identità e ruolo certi e appaganti. Questa ultima forma di fragilità è particolarmente grave perché correlata a una fase di passaggio di figura/modello ecclesiale non pienamente governata: stiamo, infatti, passando dal modello tridentino (societario) sviluppato sul principio di autorità delegata, che vede al centro i ministri ordinati a cui è deputato il potere di gestione e di trasformazione del soggetto collettivo, a forme nuove di comunità, parrocchia, diocesi che il Concilio ha delineato nei tratti principali sul piano orientativo ma che ancora stentano a essere generate in forma strutturata. Una leadership debole, poco formata culturalmente e teologicamente e poco dedita al pensare, selezionata con criteri non congrui al processo che deve gestire e che la coinvolge direttamente, fatica – in modo evidente – a gestire dina-

²⁴ C. DUQUOC, *La teologia in esilio. La sfida della sua sopravvivenza nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 2004 [or. 2002].

niche trasformative complesse quali quelle che la tarda modernità presenta e richiede.

3.3.2. Dove va la chiesa? Questione di comunicazione²⁵

In una situazione di equilibrio e di continuità culturale, per guidare le istituzioni e garantire prassi adeguate al loro fine, si ricorre a *procedure ormai consolidate*, che garantiscano la routine e il permanere del soggetto istituzionalizzato. Oggi le procedure ricevute dal passato non reggono più; anzi, ancora più profondamente, non è considerata più sostenibile l'idea che si possa strutturare e garantire il futuro di una realtà sulla base di procedure apprese e mantenute identiche nel tempo. Il futuro irrompe come paradigma di base per ogni realtà e infrange la stessa idea di procedura, nata come accumulazione codificata di norme e di esperienze vissute. Se il sistema non esiste più, anche su questo piano, la chiave di rifondazione di una ragione collettiva va oggi ricercata e ricreata sulla base di *negoziazioni comunicative*. Si tratta di generare una nuova "ragione pubblica" ecclesiale – collettiva e inclusiva – che si avvalga, grazie a dinamiche comunicative allargate, dell'apporto di tutti i soggetti ecclesiali.

Processi comunicativi unidirezionali, fondati sul principio di autorità delegata, ancora oggi operanti a diversi livelli, rendono fragile la figura di chiesa, perché non valorizzano, né permettono il riconoscimento di molteplici competenze, proprie in particolare di laici. È fragile il processo di *entitlement*²⁶ e di *empowerment*²⁷ per i laici e in particolare per le donne.

²⁵ M. KEHL, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998; C. DUQUOC, "Credo la chiesa". *Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001; F.X. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002.

²⁶ Cf B. MAJOR, *Gender Difference in Comparisons and Entitlement*, in «Journal of Social Issues» 45/IV (1989) 99-115; E. SINGER, *Reference Groups and Social Evaluations*, in M. ROSENBERG (ed.), *Social psychology*, Transaction, New York 1981, 66-93.

²⁷ Sul concetto di "empowerment", cf S. KREISBERG, *Transforming power: Domination, Empowerment and Education*, State University of New York Press, Albany 1992; J. FRIEDMANN, *Empowerment. Verso il potere di tutti*, Edizioni Qualevita, Torre dei Nolfi (AQ) 2004; N. WOLF, *Fire with Fire*.

Viviamo in «una chiesa che ha troppa paura, i cui responsabili vogliono che non ci sia alcun imprevisto, che tutto avvenga come essi hanno deciso, che non ci sia alcuno scarto»,²⁸ sostiene anche il vescovo Rouet, perché temono il dissenso e perdono il “senso del con-senso”. Troppi nella chiesa, tra i ministri ordinati e tra i laici, hanno paura di scoprirsi fragili, incapaci, non adeguati all’oggi. L’impossibilità di offrire una parola, che si sa necessaria ma che non vuole essere ascoltata da chi nella chiesa ha potere e pensa di sapere già tutto il necessario, è forse la forma di fragilità che fa soffrire maggiormente i laici oggi.

3.3.3. Tra immagine proiettata e attuazione reale

In un civiltà dell’immagine l’opzione – forse portante – della chiesa italiana degli ultimi quindici anni è stata quella di puntare su ciò che appare del soggetto ecclesiale (“siamo ciò che appariamo”): il richiamo al numero dei partecipanti a iniziative di massa e happening (Giornate mondiali della gioventù, viaggi papali, incontri di movimenti e associazioni), l’appello al deposito valoriale di cui la chiesa è custode, il rinvio a una storia passata di appartenenza definitiva, di cui si è nostalgici in un tempo complesso come il nostro, sono le realtà a cui maggiormente si guarda per valutare la realtà ecclesiale e per illustrarne la specificità.²⁹ Il dogma sociale accolto anche dalla chiesa è la *performance*:³⁰ siamo ciò che facciamo e ciò di cui parlano, con il rischio reale che i miti del successo e della vittoria si introducano surrettiziamente nel linguaggio e nella *mens* ecclesiale. Non si esercita così una *leadership* creativa, ma solo adattativa o reattiva all’ambiente. La figura di chiesa appare fragile a questo livello perché rischia continuamente il tradimento della sua identità profonda, che si dà in una

The New Female Power and How to Use It, Fawcett Books, New York 1994.

²⁸ ROUET, *La chance d’un christianisme fragile*, 181.

²⁹ Cf S. NOCETI, *Osare l’inedito: per una presenza responsabile e libera nel mondo e nella chiesa*, in «Incontro» 17/VI (2007) 12-30.

³⁰ Cf V. ROMANIA, *Identità e performance*, Carocci, Roma 2005; V. TURNER, *L’antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993.

vocazione missionaria mai proselitistica e in una missione profetica, che non sacralizza mai l'esistente, la potenza, la vittoria, il potere, e neanche la sua stessa realtà perché la riconosce relativa all'unico essenziale: Dio e il suo Regno. Ogni ecclesiocentrismo appare, dopo il Vaticano II, ingiustificato e ingiustificabile. Risuonano quale dura condanna le parole di Apocalisse alla chiesa di Sardi: «Conosco le tue opere; ti si crede vivo e invece sei morto. Svegliati e rinvigorisci ciò che rimane e sta per morire, perché non ho trovato le tue opere perfette davanti al mio Dio».³¹

La chiesa è fragile perché con la *scelta dei mezzi* della missione contraddice di fatto il suo fine: molti tra coloro che hanno responsabilità nella chiesa, in nome della sopravvivenza dell'istituzione (tale e quale), sembrano accettare progressivi scostamenti e allontanamenti dallo scopo ultimo e dallo spirito originario. Ignazio Silone³² mostra efficacemente il rischio insito in ogni piccolo compromesso, presentando la predilezione di Celestino V per l'asino e il suo rifiuto di andare a cavallo: «se iniziassi a usarlo ci vorrebbe poco per poi cominciare a pensare come quelli che vanno a cavallo, vivono nei salotti e banchettano...». La scelta di mezzi poveri e l'opzione per i poveri non rappresentano un optional per la chiesa, ma l'unica forma possibile di stile pastorale per coloro che hanno scelto la *sequela Christi*.

Le divisioni presenti sul piano dell'*ecumenismo*, che mostrano al mondo "una chiesa in frammenti",³³ abituata ad esserlo e forse rassegnata a questo stato di cose, contribuiscono di fatto all'inefficacia della missione di annuncio di un Regno di comunione con Dio e di unità tra persone e popoli. Chiese divise che non pensano di poter apprendere niente dalle altre e processi di riconoscimento reciproco di ecclesialità troppo spesso interrotti segnalano una situazio-

³¹ Ap 3,1-2.

³² I. SILONE, *Avventura di un povero cristiano*, citato da G. CANOBBIO, *Esigenze della missione e immagine di chiesa*, in «Rivista del clero italiano» 84 (2003) 185.

³³ *La chiesa in frammenti: verso quale unità*, in «Concilium» 33/III (1997).

ne ecclesiale critica e fragile, che non permette ai cristiani e alla chiesa di Gesù di offrire un contributo significativo e necessario alla «società moderna: conseguire e conservare l'unità senza eliminare il pluralismo».³⁴

L'ultimo elemento di fragilità da evidenziare è la resistenza a quei processi di *riforma* permanente che il Vaticano II ha richiamato quale tratto fondamentale di identità ecclesiale³⁵; più in particolare si avverte con sempre maggiore evidenza la necessità di una riforma che anche sul piano strutturale sia in grado di far maturare la visione ecclesiologica prospettata da *Lumen Gentium*.³⁶

4. L'opzione: una figura fragile di chiesa

Accettare la sfida che la fragilità ci pone sul piano culturale e auspicare un "cristianesimo fragile" non esclude la necessità di una istituzione ecclesiale; per non essere ridotto a privatistica esperienza di un religioso tutto interiore, richiede di per sé una "figura" di chiesa. È essenziale però – e qui si colloca la sfida vera – che tale figura di chiesa sia una figura fragile. La prova da affrontare sarà quindi quella di passare da una figura di "chiesa fragile", come quella che è stata delineata, seppur per sommi tratti, a una "figura fragile" di chiesa. Le fragilità presenti sul piano fondamentale dell'autocoscienza ecclesiale, nelle forme relazionali e nei processi di azione comune, devono essere superate. Ma, ancora prima e più profondamente, devono

³⁴ W. PANNENBERG, *Teologia e Regno di Dio*, Morcelliana, Brescia 1971, 113; ID., *Pluralismus als Herausforderung und Chance*, in *Kirche und Ökumene. Beiträge zur Systematischen Theologie*, III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 23-33.

³⁵ *Lumen Gentium* 8; *Unitatis Redintegratio* 6; M. LUTERO, *Risoluzione sulla tesi 89* [WA, I, 627 ed. 1966⁶, I, 145]: «ecclesia indiget reformatione». Sulla riforma della chiesa rimangono classici Y.M. CONGAR, *Vera e falsa riforma della chiesa*, Jaca Book, Milano 1972 [or. 1950]; K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come chance e come compito*, Queriniana, Brescia 1973 [or. 1972]. Cf C. DUQUOC, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001.

³⁶ G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

essere affrontate quelle ricorrenti tentazioni che porterebbero a negare la fragilità o a fuggirla come condizione da temere e da rifiutare: la tentazione di ripristinare il sistema (interno) e di riportare in auge una ragione sistemica di cui si ha troppa nostalgia; la tentazione di mostrarsi come condottieri potenti e forti davanti alle fragilità che tanti sperimentano; la tentazione del ritornare a contare, mostrandosi portatori di una cultura "forte", insistendo sui temi della verità, del riconoscimento, dell'appartenenza, annunciando un'antropologia e una *Weltanschauung* alternativa alla modernità e contrappositive con il divenire; la tentazione, infine, di garantire un ruolo pubblico al cristianesimo come *civil religion*, quale garanzia dell'identità sociale e dell'unità, in risposta al bisogno di identità e di memoria in una società ferita che soffre di dispersione e di perdita di punti di riferimento collettivi.

L'attuale configurazione ecclesiale, "colpevolmente fragile" nei suoi processi costitutivi, deve essere oltrepassata sulla base di una decisa opzione per una "figura fragile" di chiesa, che si realizzi sul piano empirico e fenomenico, dei poteri e delle strutture, nella logica espressa nella croce e nella risurrezione di Gesù: fragile perché capace di abbandonare la logica di "gusci" protettivi e "carapaci" sicuri, che non possono che rendere lento l'incedere, per accettare l'idea di uno scheletro apparentemente più fragile ma sicuramente più dinamico; una chiesa fragile non più incentrata nella sicurezza del potere delegato a pochi capaci di decidere e parlare per tutti con sicurezza della verità; una chiesa fragile perché capace di accettare il divenire, il plurale, il relativo, la possibilità di essere ferita. Una chiesa di uomini e donne, che vivono nella faticosa ricerca attraverso il confronto e il dialogo con l'altro della comunione sempre pluriforme (cf. Gal 3,26-28). Una figura fragile perché non punta primariamente sulle strutture e sulle condizioni della loro permanenza, ma sui processi del divenire, della riforma, della trasformazione continua e necessaria. Una figura fragile perché legata alla condizione del "non-essere-ancora".

A quali condizioni può reggersi, crescere, agire come fragile una istituzione complessa, come la chiesa cattolica?

Come può essere “fragile” un corpo sociale, senza finire per “frangersi in mille pezzi”? Alcuni nodi rimangono da sciogliere perché l’opzione per una figura fragile di chiesa non sia solo uno slogan.³⁷

I. *La fragilità della coscienza.* Prima di tutto si tratta di definire quale valore è da riconoscersi alla coscienza dei singoli davanti alla verità e quali siano le modalità reali per proporre a tutti percorsi di formazione della coscienza e opportunità di espressione di una fede consapevole; connesso a questo sta la possibilità di garantire spazi di libera adesione e l’opportunità di pensarsi come istituzione capace di supportare appartenenze differenziate. Infatti,

i nostri contemporanei non accettano più un discorso già preconstituito, in cui non è possibile cambiare nulla. Sono uomini e donne di parola, dei soggetti di libertà: non è possibile rivolgersi loro se non rispettando la loro autonomia di decisione e la loro capacità di riflessione.³⁸

Rimane ancora aperto, e in fondo poco discusso, in Italia il dilemma tra una “chiesa di popolo” e una “chiesa di libera scelta”. Se alcuni propendono per mantenere una chiesa di popolo solo intorno alla massa (con eventi emotivamente significativi, intorno a un leader) e intorno alla devozione, con la visione di appartenenze poco ragionate e consapevoli, l’unica opzione sostenibile, perché capace di riconoscersi nella modernità, appare quella di percorsi formativi per adulti, efficaci sul piano del rendere ragione della fede e della speranza. Dall’altro lato la ricerca di rapporti affettivamente ed emotivamente significativi in piccole comunità, sulla base di una intimità condivisa, rischia di produrre comunità fragili ed effimere, dal legame comunitario troppo debole davanti alla complessità della storia.

³⁷ Cf G. AMBROSIO, *Tra fragilità ed entusiasmo. Uno sguardo al cristianesimo che verrà*, in «Rivista del clero italiano» 85 (2004) 857-872; ID., *Forme di cattolicesimo nella post-modernità*, in «Rivista del clero italiano» 84 (2003) 652-678; M. BELLET, *La quarta ipotesi. Sul futuro del cristianesimo*, Servitium, Sotto il Monte (BG) 2003; PH. JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, Roma 2004 [or. 2002].

³⁸ ROUET, *La chance d’un christianisme fragile*, 44.

La sfida sembra essere quella di mantenere una forma di popolo, non sulla base della tradizionale socializzazione religiosa infantile, ma nella forma di accoglienza matura delle differenze, mettendo al centro le scelte personali nel divenire cristiani e il valore della libertà consapevole e matura capace di divenire. Essere “chiesa di popolo”, di per sé, non esclude la possibilità di proporre comunità significative, per la crescita, per la ricerca di fede, per il valore delle relazioni umane significative sul piano della comunicazione dell'essenziale.

II. *La fragilità del divenire*. La partita principale si gioca oggi su questa capacità di reggere la continuità e la storia nella fedeltà, divenendo e mutando,³⁹ non rimanendo sempre uguali a se stessi in una ripetizione dell'identico ricevuto dal passato, ma innovando sull'essenziale. Se – come mostra Bauman con una immagine efficace,

gli individui fragili condannati a vivere in una realtà porosa si sentono come chi pattina su uno strato di ghiaccio oltremodo sottile; e in tale condizione la salvezza sta nella velocità. [Se] la velocità balza al primo posto nell'elenco dei valori per la sopravvivenza e gli individui anelano la sicurezza, cercano sicurezza e tentano dunque con tutte le forze di tenere alta la velocità.⁴⁰

La sfida di oggi non si gioca tanto sul confronto escludente tra “grande-massa è forte” e “piccolo è bello”, ma sul confronto tra ciò che è veramente capace di garantire identità nel tempo: lo è non il più veloce, perché la velocità non rende possibile il pensare, ma il più capace di divenire, in permanenza, con una lentezza pensata e dolce.⁴¹ La chiesa deve accettare la sfida del divenire, senza limitarsi all'ora del presente, rivisitando le sue radici, laddove la sua identità è deposta e custodita, scoprendo che esse abitano sotto la logica escatologica che le impone il divenire: il suo penultimo è reale, ma è gestazione del definitivo. La

³⁹ Cf H. GARDNER, *Cambiare idee. L'arte e la scienza della persuasione*, Feltrinelli, Milano 2005 [or. 2004].

⁴⁰ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006, 248.

⁴¹ Cf il pensiero di Alex Langer; A. LANGER, *La scelta della convivenza*, E/O, Roma 1995.

chiesa deve accettare di oltrepassare l'apparente sicurezza che la "gerontocrazia", che segna il volto della nostra chiesa, le garantisce: essa pone ai margini la parola di futuro che i giovani, di per sé, apporterebbero e grava l'oggi ecclesiale della forza di gravità di un passato che sembra togliere ogni forza generativa di un futuro altro e diverso, fragile della fragilità dei giovani, ma necessario perché portatore del Regno.

III. *La fragilità dei mezzi.* L'ultimo interrogativo da sollevare concerne lo stile dell'azione pastorale: il rischio è che i mezzi scelti siano segnati da una "logica dell'onnipotenza", dal desiderio di "vincere a qualsiasi costo". È giunto il tempo di porre una netta opzione⁴² per ciò che è stato indicato dai padri conciliari in *Lumen Gentium* 8:⁴³

come Cristo ha realizzato la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la chiesa è chiamata a prender la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. [...] Cristo da ricco si fece povero: così anche la chiesa quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria sulla terra, ma per diffondere, anche con il suo esempio, umiltà e abnegazione.

⁴² Cf G. CANOBBIO, *Annuncio del vangelo e povertà della chiesa*, in «Rivista del clero italiano» 85 (2004) 246-260; E. BENVENUTO, *Il lieto annuncio ai poveri: riflessioni storiche sulla dottrina sociale della chiesa*, Dehoniane, Bologna 1997; M. NERI, *La rischiosa certezza dell'evangelo. Chiesa in Italia: povertà strutturale e progettazione pastorale*, in «Rivista del clero italiano» 85 (2004) 645-660; A. TORRESIN, *La provocazione dei poveri*, in *Annale de Il Regno*, Dehoniane, Bologna 2003, 99-115.

⁴³ J.M.R. TILLARD, *La salvezza mistero di povertà*, Queriniana, Brescia 1969 [*Le salut mystère de pauvreté*, Cerf, Paris 1968]; R. FABRIS, *La scelta dei poveri nella Bibbia*, Borla, Roma 1989; J. DUPONT, *La chiesa e la povertà*, in G. BARAUNA (ed.), *La chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418; Y.M. CONGAR, *L'application a l'Église comme tale des exigences evangeliques concernant la pauvreté*, in *Église et pauvreté*, Cerf, Paris 1965 [*La chiesa in quanto tale e le esigenze evangeliche della povertà*, in *Chiesa e povertà*, AVE, Roma 1968]; Y.M. CONGAR, *La chiesa povera*, in *La chiesa ai nostri giorni*, Paoline, Roma 1968, 69-83; Y.M. CONGAR, *Pour une église servante et pauvre*, Cerf, Paris 1963; cf anche gli articoli in «Concilium» 22/V (1986), dedicato a *L'opzione per i poveri, sfida ai ricchi*. Il testo nasce in seguito ad un intervento del card. Lercaro del 7.12.1962 ("il tema centrale del concilio dovrebbe essere la chiesa dei poveri").

5. Oltre la negazione e la rimozione, “abitare e costruire”

«Quanto sono spesse le mura di Gerico oggi?» si chiedeva nel 1993 B. Häring.⁴⁴ Dobbiamo cogliere in esse varchi e debolezze, per produrre un significativo cambiamento, da molti auspicato, desiderato, ricercato. Gli ingranaggi centrali, sui quali far convergere l'azione, sembrano individuabili su due livelli: da un lato il processo del divenire di chiesa, dall'altro l'autocoscienza (collettiva) “teologica” di chiesa. L'appello è allora ad assumere personalmente la propria, specifica, unica responsabilità, ma anche a favorire i percorsi trasformativi che viviamo insieme come corpo collettivo. Sarà essenziale individuare quale visione di chiesa possa essere capace di alimentare le azioni e i passi della speranza trasformatrice e insieme capire quali siano i canali, le occasioni, i soggetti capaci di trasmetterla. Sarà essenziale concentrare gli sforzi su quegli “ingranaggi”, su quegli snodi che sovrintendono ai processi di riforma e trasformazione collettiva autentica. Sarà essenziale imparare a discernere in una realtà complessa – quella della chiesa e quella della nostra cultura – l'essenziale che ognuno può servire e di cui ognuno è responsabile, e assumere una spiritualità adeguata a tale compito. Senza una tale spiritualità ogni prassi di rinnovamento rischia di negare nei fatti la scelta di una figura fragile di chiesa.

Quattro atteggiamenti interiori che si traducono in comportamenti costituiscono il quadrilatero di una nuova spiritualità ecclesiale e di una nuova attitudine pastorale. Si tratta di *accettare* la via della fragilità che l'oggi della storia ci apre: accettare di morire; accettare l'ignoto; accettare di essere sconfitti; accettare di abbandonare l'assoluto di una verità posseduta e codificata che ci preservava dalla fragilità. Si tratta di *annunciare* che siamo salvati nella debolezza:⁴⁵ non è più sufficiente la via della testimonianza e dell'esempio; i cristiani devono apprendere di nuovo le parole per rendere ragione della speranza nel tempo della fragilità, per annunciare la risurrezione del Crocifisso, il compi-

⁴⁴ B. HÄRING, *Perché non fare diversamente?*, Queriniana, Brescia 1994, 71 [or. 1993].

⁴⁵ 2Cor 13,2-4; 4,7.

mento del Regno, speranza e compimento di ogni desiderio umano. Dobbiamo abitare la contraddizione, facendo in modo che forza salvifica e fragilità, dubbio e certezza, si affidino l'uno all'altra e si custodiscano reciprocamente. Si tratta di *affrontare* le fragilità date dalla coscienza debole di chiesa e da una prassi inadeguata: quelle che riguardano la carente formazione adulta degli adulti, la mancanza di una "teologia per tutti", la debolezza della presenza laica nella società e il mancato riconoscimento della specifica ministerialità dei laici in ordine alla edificazione del soggetto ecclesiale e del compimento della missione, la limitata attivazione di forme e processi sinodali che realmente coinvolgono tutti i cristiani. Si tratta, infine, di "*attendere e affrettare*", secondo la felice e sintetica espressione di 2Pt 3,12, quella "figura fragile" di chiesa che desideriamo: una chiesa in forma di popolo, capace di sostenere appartenenze differenziate e parziali; una chiesa "madre dei liberi", che sappia rispettare e promuovere la libertà dei credenti; una chiesa vivente in comunità, dalle relazioni profonde e significative; una chiesa profondamente umana, capace di valorizzare lo spessore dell'autenticità di un *humanum* che travalica i suoi stessi confini.

Sarà così possibile *abitare* già – con fede escatologica – una forma fragile di chiesa per poterla costruire, come architetti che mentre stanno lavorando per il futuro già abitano i primi elementi della costruzione. La fragilità che cerchiamo è, prima di tutto, quella che si colloca davanti al definitivo creduto quale oggetto della promessa e davanti alla totalità futura, senza pensare che il "definitivo" sia un assoluto che noi – e solo noi – già possediamo. Siamo nel definitivo nella forma dell'anticipazione, del frammento anticipante. È all'interno della finitudine che va portata la fatica del processo.

Italo Calvino ne *Le città invisibili* ci porta davanti a due città: una che appartiene alle "città della memoria", Zora, e una "città sottile", Ottavia. La chiesa cattolica oggi deve scegliere, in fondo, tra questi due orizzonti di possibilità di esistenza.

La città di Zora ha la proprietà di restare nella memoria punto per punto, particolare per particolare, ma

mi sono inutilmente messo in viaggio per visitare la città – dice Marco Polo, il protagonista: obbligata a restare immobile e uguale a se stessa per meglio essere ricordata, Zora languì, si disfece e scomparve. La terra l'ha dimenticata.⁴⁶

Rimane possibile, con un atto coraggioso, *abitare e costruire una città fragile*,

Ottavia, città-ragnatela. Vi dirò come è fatta Ottavia. C'è un precipizio in mezzo a due montagne scoscese: la città è sul vuoto, legata alle due creste con funi e catene e passerelle. Si cammina sulle traversine di legno attenti a non mettere piede negli intervalli, o ci si aggrappa alle maglie di canapa. Sotto non c'è niente per centinaia e centinaia di metri: qualche nuvola scorre; s'intravede più in basso il fondo del burrone. Questa è la base della città: una rete che serve da passaggio e da sostegno. Tutto il resto, invece di elevarsi sopra, sta appeso sotto: scale di corda, amache, case fatte a sacco, attaccapanni ... vasi con piante dal fogliame pendulo. Sospesa sull'abisso, la vita degli abitanti di Ottavia è meno incerta che in altre città. Sanno che più di tanto la rete non regge.⁴⁷

SOMMARIO

L'individuazione delle fragilità presenti nella vita ecclesiale e delle ragioni ad esse sottese si giova della convergenza di due prospettive complementari: l'accostamento alla realtà della chiesa attraverso le metafore neotestamentarie (edificio, casa, tempio, corpo,...) e l'interpretazione del fenomeno chiesa nel suo darsi storico. Emergono dall'indagine tre livelli della fragilità: quello legato al contesto culturale odierno, quello della resistenza alla chiamata a essere chiesa in pienezza, quello che guarda alla fragilità come chance per un nuovo volto di chiesa. La sfida della fragilità non annulla la necessità dell'istituzione ecclesiale, ma domanda una "figura fragile" di chiesa, che, senza dissolversi e frantumarsi ("chiesa fragile"), si realizzi nella logica espressa dalla croce e risurrezione di Gesù. L'obiettivo intravisto si traduce nell'assunzione del compito di formare delle coscienze adulte, nel-

⁴⁶ I. CALVINO, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993, 15-16.

⁴⁷ *Ibid.*, 75.

l'accettazione della sfida di custodire fedelmente l'identità in rapporto serio col divenire della storia, nel coraggio di optare per uno stile pastorale "povero" (LG 8). Sarà così possibile abitare già escatologicamente una "forma fragile" di chiesa, mentre si partecipa alla sua costruzione e se ne intravede la forma futura.

ABSTRACT

The individuation of the ecclesial life's frailties and its reasons, benefits from the convergence of the complementary prospective: the combination to the reality of the Church through the new Testament metaphors (buildings, home, temple, body,...) and the interpretation of the church phenomenon in the historical context. In research emerge three levels of frailty: the one bounded to the today's cultural context, the one related to the resistance to the call to be church in fullness and the other that looks at the frailty as a chance for a new face of the Church. The challenge of the Church doesn't cancel the necessity of the ecclesiastical institution, but demand a "church frail figure", which, without dissolving and shattering ("fragile church"), could come about in the logic expressed by the cross and the Jesus resurrection. The purpose is the task of creating adult consciousness, in the accepting of the challenge regarding the faithfully-protect the identity in a serious relationship with the history emerging, in the courage of choosing a "poor" pastoral style (LG 8). It is so possible to live in an eschatological way a "fragile form" of the Church, while we take part to its construction and we glimpse its future form.