



Formazione del Clero, 1° appuntamento

23-24 settembre 2009

«IL CHIAROSCURO DEL CATTOLICESIMO ITALIANO»

Di don Antonio Facchinetti, direttore dell'Ufficio Catechistico di Cremona

1) Una gradita sorpresa: il ritorno della figura del cattolicesimo popolare in Italia

Durante il Convegno di Verona dell'ottobre 2006, non senza sorpresa¹, si è assistito al ritorno sulla scena di una figura del cristianesimo che i più ritenevano ormai superata, se non già tramontata: la figura del cattolicesimo popolare. Presentata dalla relazione teologico-pastorale di Mons. Franco Giulio Brambilla, ripresa dal Discorso al Convegno del Papa Benedetto XVI, questa figura è divenuta man mano oggetto di studio sotto tanti punti di vista. Prima di prendere direttamente in considerazione i due interventi di indubbia grande importanza, è opportuno sostare sul significato della "figura" del cattolicesimo popolare.

Pur nella diversità degli stili e delle argomentazioni, queste voci appaiono concordi nell'affermare che proprio questa figura storica - che il cristianesimo ha assunto in Italia - ha permesso nel recente passato alle nostre Chiese locali di conoscere una curva evolutiva ben diversa e più positiva di quella vissuta da altre Chiese dell'Europa occidentale; permettendo di conseguenza di ipotizzare anche un futuro diverso, uno sviluppo diverso del cristianesimo e delle sue istituzioni dentro la nostra società e la nostra cultura. Semplificando e riassumendo lo sviluppo del loro pensiero, agli occhi di queste riflessioni il cattolicesimo popolare si è cioè presentato come uno strumento in grado di descrivere il volto del cristianesimo italiano non soltanto nel suo momento descrittivo e analitico, ma anche in quello proiettivo e progettuale, ovvero il volto del cristianesimo italiano non soltanto così come appare (il presente) ma anche così come potrebbe essere (il suo futuro).

Ci troviamo così di fronte ad una lettura di questa figura storica del cristianesimo che ne propone una analisi non più e non soltanto in termini concessivi - piuttosto che niente ci facciamo andar bene anche un simile modello di cristianesimo - (ed è questo l'aspetto di novità); ci troviamo di fronte ad un pensiero che tenta di fare del cattolicesimo popolare una figura culturale del cristianesimo da giocare come carta per lo sviluppo di un modello di fede capace di abitare in modo positivo e interattivo il momento di cambiamento con il quale il mondo ecclesiale italiano si trova a misurarsi ormai da qualche anno.

In che termini è possibile un simile pensiero? È davvero immaginabile un futuro per questa figura di un cristianesimo di popolo, un cristianesimo ordinario, diffuso e a basso coefficiente di rivendicazione di identità, in un momento in cui invece sembra prendere sempre più piede il modello di un cristianesimo identitario e di differenziazione, un cristianesimo di conversione capace di motivare e di dare energia a gruppi di persone, gruppi certamente minoritari ma altrettanto capaci di presenza e di visibilità sulla scena pubblica delle nostre società? È possibile e ha senso accettare la sfida di sostenere e sviluppare una simile figura di cristianesimo?

Come è facile intuire, la risposta a simili domande non è sicuramente semplice. Infatti, è giocoforza confrontarsi con due modelli complementari e simmetrici elaborati dal cristianesimo per superare la sua figura di religione di popolo: il modello o paradigma della secolarizzazione e quello della religione forte.

¹ Cf. L. BRESSAN, "Un cristianesimo di popolo. La forza del meticcio" in *La Rivista del clero Italiano*, 2 88, febbraio 2007, pp. 86-99.

2) Il paradigma della secolarizzazione

In ordine cronologico, il primo modello a cui il cristianesimo europeo occidentale si rifà, nella seconda metà del secolo scorso, per ridisegnare la sua figura, l'immagine e le funzioni delle sue istituzioni, è quello che è stato definito come «paradigma della secolarizzazione»².

La *Mission* e il confronto con la cultura operaia e marxista in area francese, le traduzioni pastorali, ecclesiali e sociali di una teologia dialettica riletta alla luce della filosofia esistenziale prima e della teoria critica della Scuola di Francoforte poi in area tedesca, possono essere indicati come gli episodi più salienti capaci di evidenziare l'assunzione e la presenza di questo paradigma dentro le diverse confessioni cristiane. A questi luoghi e a queste esperienze guardano un po' tutte le diverse realtà cristiane (cattolicesimo italiano incluso), convinte di vedere in esse l'anticipazione di quello che sarà il volto della fede del domani, una fede finalmente più libera e matura, purificata da quelle incrostazioni tradizionali e sacrali che segnano il volto delle Chiese storiche.

L'impiego di termini chiave – i concetti di riforma e di missione – diviene il segnale per indicare l'avvio dentro le rispettive Chiese di una grande operazione di revisione delle strutture, delle figure, delle azioni sociali e rituali per mezzo delle quali esprimere l'identità cristiana, i suoi spazi e le sue funzioni dentro la società. Da questa revisione esce una immagine di cristianesimo ben differente da quella tradizionale e classica, una figura di cristianesimo tutta centrata attorno al primato della evangelizzazione e al compito – antecedente o conseguente, in ogni caso intrinsecamente annodato all'annuncio cristiano – di liberazione e di emancipazione dell'umanità da ogni possibile forma di dominio e di asservimento che ne impedisca la maturazione e l'affermazione della propria identità libera e creatrice. Delle comunità cristiane povere e solidali, capaci di esibire come testimonianza la qualità dei legami tra i propri membri, tutte intente a ridare vita nel presente al proprio mito fondatore tramite forme di annuncio ed esercizi di rilettura ideologica della realtà; delle comunità pronte a rifiutare forme di visibilità sacrale e di esposizione sociale del proprio potere, e tese invece a confondersi dentro la massa per lavorare alla sua trasformazione, in sintonia con i movimenti sociali di protesta e di rivoluzione, come il lievito che fa maturare la pasta: questa è la Chiesa immaginata e progettata dal paradigma della secolarizzazione.

Il cattolicesimo popolare, una figura popolare del cristianesimo – e, più in generale, ogni forma di religione popolare – viene vista proprio come la cultura popolare: forme di sapere volte non alla maturazione dell'uomo ma al suo dominio; forme di sapere da cui affrancarsi, per poter invece vedere l'emersione della genuina fede cristiana. Una fede finalmente liberata dalla religione è il progetto e insieme il sogno di questo cristianesimo, convinto in questo modo di essersi attrezzato in modo adeguato contro il rischio di una sua esclusione da una società e da una cultura che si ritengono adulte e libere dagli influssi di quel mondo poco logico e così primitivo che è la sfera del religioso. Un cristianesimo secolarizzato è la sola via per evitare quel destino di exculturazione a cui sembrano invece condannate tutte le sue forme religiose.³

3) Il paradigma della religione forte

Accanto a questo primo modo di intendere il rapporto tra cristianesimo e religione dentro la nostra società, a partire dagli anni '80 del ventesimo secolo si fa strada una seconda maniera di rileggere questo rapporto. Reagendo agli evidenti segni di logoramento manifestati dalle pratiche e dalle istituzioni ecclesiali, volendo operare per contrastare l'indebolimento dell'identità di molti luoghi abituali di visibilità e di presenza del cristianesimo, ampi settori delle diverse Chiese cristiane sentono il bisogno di rilanciare la propria figura e il proprio ruolo dentro la società e la cultura. Questo rilancio viene attuato operando una nuova e diversa lettura della situazione culturale, una nuova comprensione del processo di secolarizzazione in atto; e riaffermando in positivo un ruolo pubblico e forte della religione, al quale riagganciare l'immagine del cristianesimo: in un momento

² Cf. S. DIANICH. – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2002, pag. 181.

³ D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2004.

in cui dentro le società occidentali si sente nuovamente il bisogno di una identità forte attorno alla quale raccogliersi per far fronte alle incertezze e agli indebolimenti dei miti e delle ragioni che stanno alla base della nostra cultura, a parecchi cristiani non pare vero poter rivendicare nuovamente per il cristianesimo il ruolo e la forma di una religione pubblica. Un fenomeno, questo, che sicuramente interessa il cattolicesimo, italiano e non solo (il pontificato di Giovanni Paolo II viene infatti letto in questa chiave); un fenomeno che attraversa tutte le confessioni cristiane.⁴

Al cristianesimo viene assegnato il ruolo di punto identitario certo, il ruolo di serbatoio del senso collettivo del tessuto sociale, di custode della memoria; al cristianesimo, alle sue pratiche, ai suoi valori, ai suoi simboli e ai suoi riti, viene chiesto di garantirci dal rischio di vedere dissolta la nostra identità specifica dentro una società che, proprio per la moltiplicazione degli spazi di significato, sta togliendo valore e importanza a molti tradizionali punti di appoggio. Di fronte a questa domanda di identità e di memoria, il cristianesimo si sente da più parti spinto ad assumere e fare proprio questo compito di rappresentanza dell'identità collettiva dell'occidente, della sua memoria, dei suoi valori. Il cristianesimo in soccorso al tessuto sociale indebolito e in crisi; il cristianesimo come antidoto al logoramento dell'identità occidentale: è questo il nuovo modo di rivendicare un ruolo e un futuro alla religione cristiana, intesa come religione dell'occidente.

Declinata con gradi diversi di accentuazione, questa logica della religione forte a partire dalla quale re-istituire l'identità cristiana ha dato origine a forme diverse di intendere l'istituzione religiosa: c'è chi, di questo paradigma della religione forte, sottolinea la dimensione emozionale e affettiva (una Chiesa sullo stile delle nuove comunità, dei grandi movimenti); chi al contrario ne sottolinea il tratto culturale, la sfida etica e sociale che essa comporta (una Chiesa fondata sul ruolo magisteriale delle sue autorità, una Chiesa tutta concentrata nella sua funzione di custode della verità dell'uomo); chi ne esalta la dimensione istituzionale, riorganizzando la propria esperienza attorno a strutture ecclesiali capaci di esibire meglio e con più forza la dimensione di visibilità del cristianesimo (una Chiesa pronta a ritentare il modello di conquista della società e della cultura, una Chiesa che lavora per il ritorno di una *societas christiana*). Queste diversificazioni di modelli ecclesiali hanno conosciuto – stanno conoscendo – diversità anche a livello di gradazione e di intensità, che hanno dato origine a derive di stampo fondamentalista pure dentro la galassia delle confessioni cristiane.⁵

Che ne è del cattolicesimo popolare, che ne è più in generale di una figura popolare di cristianesimo in un contesto simile, è presto detto: ritenuta troppo debole e sincretista, incapace di difendere l'identità cristiana dalle contaminazioni con la cultura ambiente e le sue debolezze, un simile modo di vivere il cristianesimo non può che essere sopportato, additato come uno dei nemici contro i quali condurre la buona battaglia della riaffermazione della genuina religione allo stato originario, quella cristiana.

4) L'inculturazione della fede

Nonostante le forti differenze che manifestano – e nonostante l'opposizione polare che li anima, rendendoli quasi complementari – i due paradigmi appena descritti sembrano condividere il medesimo atteggiamento strutturale di funzionamento: sembrano infatti due paradigmi fondati sulla convinzione della perfetta autosufficienza del cristianesimo rispetto alla cultura e alla società che è chiamato ad abitare. Entrambi i modelli immaginano il rapporto che il cristianesimo istituisce con la cultura come un rapporto di semplice inserzione, di semplice sovrapposizione. Immaginano cioè l'esperienza cristiana come un sistema già completo in sé, un sistema pienamente istituito ed organizzato – con i suoi linguaggi, i suoi valori, i suoi riti, le sue figure di autorità, le sue simboliche

⁴ Cf G. KEPEL, *La rivincita di Dio: cristiani, ebrei e musulmani alla riconquista del mondo*, Rizzoli, Milano, 1991; J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000; R. STARK – M. INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato, 2003.

⁵ G.A. ALMOND – R. SCOOT APPLEBY – E. SIVAN, *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, Il Mulino, Bologna, 2006.

e le sue rappresentazioni, le sue leggi e i suoi codici di comportamento –, che necessita soltanto di una pura e semplice inserzione nel contesto sociale che intende abitare.

Una simile operazione, binaria, non rende ragione però della complessità dell'operazione di trasmissione del cristianesimo; non rende ragione in ultima analisi della complessità dell'operazione di evangelizzazione. Non ne rende ragione anzitutto ad un livello strategico, perché l'operazione di annuncio del messaggio cristiano non può essere spiegata in un modo così semplice e poco elaborato – la storia dell'evangelizzazione ci mostra che le cose non sono mai andate così –; ma soprattutto non ne rende ragione ad un livello più profondo e strutturale, perché non riesce a raggiungere il nocciolo del problema, la posta in gioco che custodisce, l'intenzione originaria che la rende attiva e che la fa funzionare. Il cristianesimo non può essere trasmesso come qualcosa di già definitivamente istituito, come una esperienza già realizzata e definita, completa e chiusa in se stessa. Nella sua identità profonda, il cristianesimo non è riducibile alle forme istituite che lo rendono presente e visibile nelle nostre culture e società. Potremo sì osservare queste forme, potremo cogliere i veicoli sociali attraverso i quali il cristianesimo è trasmesso – gesti, parole, testi, edifici, istituzioni, assemblee, cerimonie, fedi, luoghi, tempi, persone, gruppi: tutto può designarlo, senza tuttavia fissarlo in modo definitivo – per studiarli e comprenderne le modalità di trasmissione, arrivando anche a darne un giudizio. Ma non potremo permetterci di pensare che queste forme coincidano ed esauriscano in se stesse la totalità dell'esperienza cristiana, la profondità della sua memoria e della sua identità.

Per sua natura il cristianesimo dall'origine si presenta come un composto, come il risultato di una prima ed originaria operazione di inabitazione dentro una cultura determinata – e in evoluzione, in seguito alla riflessione sviluppata al suo interno e ai contatti e agli scambi con altre culture – di quell'esperienza unica ed originaria che è stata la progressiva rivelazione del Dio di Gesù Cristo dentro la storia degli uomini. Questo composto è inseparabile dalla prospettiva che lo anima, la prospettiva della evangelizzazione, e incredibilmente instabile. Il Magistero ha espresso questo modo di intendere il cristianesimo quando nel Concilio Vaticano II ha affermato che il gruppo cristiano, la Chiesa «fin dagli inizi della sua storia imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: e ciò allo scopo di adattare il Vangelo, nei limiti convenienti, sia alla comprensione di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione. Così, infatti, viene sollecitata in ogni popolo la capacità di esprimere secondo il modo proprio il messaggio di Cristo, e al tempo stesso viene promosso uno scambio vitale tra la Chiesa e le diverse culture dei popoli». (GS 44)

L'operazione di evangelizzazione si dimostra così una operazione complessa, che chiede di essere strutturata non semplicemente nei termini di una comunicazione binaria di un sapere, ma nei termini almeno ternari di una inabitazione dentro una cultura. In altre parole si evangelizza quando si opera perché il cristianesimo si incontri con una cultura determinata; e proprio grazie allo scambio che ne è nato, sia reso possibile, avvenga, che il messaggio di rivelazione che abita il cristianesimo stesso – ciò che sinteticamente amiamo definire con il termine «vangelo» – sia comunicato alla nuova cultura incontrata. L'evangelizzazione va concepita di conseguenza non come una semplice operazione di trasmissione intellettuale di un sapere, ma come una molto più complessa operazione di «contaminazione» tra culture; e il cristianesimo va pensato non tanto come un sistema culturale completo e chiuso in se stesso, quanto piuttosto come un principio attivo di “lievitazione”, un complesso insieme di strumenti pensati per abitare in modo attivo e trasformatore, trasfiguratore, le culture degli uomini.⁶

⁶ Si vedano al riguardo, le riflessioni di J.M. DONEGANI e di C. THEOBALD, ospitate gli scorsi anni da questa stessa rivista. Più in generale rimando a M. DE FRANÇA MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Queriniana, Brescia, 2002; C. THEOBALD, « C'est aujourd'hui le moment favorable. pour un diagnostic théologique du temps present », dans ID. – PHILLIPE BACQ (edd.), *Une nouvelle chance pour l'évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, pp. 47-72; C. THEOBALD, *La rivelazione*, EDB, Bologna, 2006.

5) Una grammatica per abitare l'evangelizzazione

La riflessione fatta sino a questo punto ci ha mostrato la necessità, perché il processo di evangelizzazione si realizzi, che il cristianesimo apprenda ad abitare le culture dentro le quali intende introdurre il suo messaggio. Di queste culture elemento fondamentale è la dimensione religiosa: attraverso di essa viene infatti realizzato un processo di sacralizzazione dei principi che istituiscono e sostengono il vivere civile, il vivere insieme di quel determinato gruppo di persone, permettendone il riconoscimento e il funzionamento.

Secondo la definizione ormai ampiamente condivisa nella riflessione antropologica, una religione può essere definita come un sistema di simboli capace di trasmettere alle singole persone i principi fondamentali che regolano la comprensione del reale e consentono la risposta alle questioni del senso ultimo; un sistema di simboli che agisce generando dentro le persone diffuse e durevoli emozioni e motivazioni che influenzano le azioni e la vita sociale; e questo attraverso la formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza trasmessi grazie ad una dimensione rituale che rende questi concetti così realistici da trasformarli in leggi e regole di esistenza universalmente accettate e condivise. Ogni società elabora una simile dimensione religiosa come fondamento del proprio stare insieme; ogni cultura elabora concetti, miti e riti per sostenere una simile dimensione.

Se per religione popolare intendiamo non tanto forme di devozione individuale o privata, quanto piuttosto questa idea di religione, ovvero questi sistemi di credenze, rituali, cerimonie, devozioni e preghiere che vengono praticate in modo diffuso e condiviso da gruppi di persone se non addirittura da intere popolazioni, e che concorrono alla costituzione dell'identità collettiva e simbolica di questo popolo, intuiamo perché il cristianesimo non può esimersi dall'incontro e dal confronto con la religione popolare. Se vuole che il suo messaggio venga davvero assimilato da una cultura; se vuole che la sua potenzialità trasfiguratrice sia messa nelle condizioni di operare; se vuole che la sua pretesa di verità sia ascoltata, accolta e riconosciuta, il cristianesimo non può che accettare l'incontro, il confronto e lo scambio con le varie figure di religione popolare che abitano le diverse culture.

Una sorta di grammatica dell'abitare, che può anche essere definita anche la grammatica della evangelizzazione, può essere strutturata attorno a questi passi:

1) per annunciare il messaggio cristiano occorre come primo passo identificare nella cultura che si intende abitare, le esperienze religiose fondamentali, attraverso le quali le singole persone e il gruppo sociale simbolizzano la propria identità e il senso dell'esistenza (il senso della vita: l'esperienza della nascita, della morte, della sofferenza...; il senso del tempo: la fatica maturante del lavoro, la gioia della festa, le celebrazioni della memoria...; il senso della relazione: la trepidazione dei momenti di passaggio, delle tappe della crescita, l'esperienza dell'amore e degli affetti, la forza istitutiva del costume e della legge; il significato identitario della memoria collettiva, dei riti e dei valori che la esprimono...);

2) in secondo luogo, occorre imparare ad abitare queste esperienze, attivando trame di relazioni profonde e significative, capaci di entrare in risonanza con la promessa di vita buona e felice e con la ricerca di senso che abita come una speranza il cuore di ogni uomo, ancorandosi agli elementi fondanti l'esperienza umana, alle sue dinamiche istitutiva;

3) è a questo punto che si potrà far entrare in gioco, nel processo comunicativo attivato, la memoria cristiana come terreno linguistico in grado di dischiudere il senso profondo delle esperienze vissute e condivise, strumento paradigmatico capace di attivare dinamiche trasfiguratrici dell'esperienza e dei significati che ne definiscono l'identità;

4) questa operazione di condivisione della memoria cristiana potrà fungere da ingresso all'incontro e all'esperienza di quei luoghi e di quegli elementi che per noi costituiscono il luogo istitutiva la nostra identità: le Scritture (la Parola), l'Eucaristia come luogo e codice che custodisce la verità delle parole dette, e l'esperienza ecclesiale prova e testimonianza dell'esperienza vissuta.

Una simile grammatica dell'abitare può assumere diversi nomi capaci di spiegarla. Può essere indicata come la pratica della "lievitazione": il cristianesimo accetta di lasciarsi "fermentare" dalle

forme religiose che intende abitare, nella convinzione che il processo avviato permette ai principi costituenti che porta in sé di attivarsi e di generare nella cultura abitata nuovi modi per vivere e comunicare l'identità cristiana. Un simile processo non lascia immutato nessuno degli elementi che si sono messi in gioco: non resta immutata la religione popolare, che al termine del processo risulta arricchita e trasfigurata dall'incontro con la memoria cristiana; non resta immutato nemmeno il cristianesimo, che si scopre arricchito di una nuova forma attraverso la quale comunicare la sua identità profonda, la sua natura originaria dentro la storia degli uomini.

APPROFONDIMENTI

a) La Chiesa come comunità di popolo e il posto di tutte le vocazioni ed i ministeri

Mons. Franco Giulio Brambilla nella sua Relazione teologico-pastorale del 17 ottobre 2006, dal titolo *Un cristianesimo popolare dentro la vita quotidiana*, a proposito del nostro tema, si esprimeva direttamente così:

“I primi passi della Chiesa italiana in questo inizio del duemila si sono mossi concordemente in prospettiva missionaria... La scelta prioritaria della missionarietà della parrocchia, con l'accento posto sul primo annuncio, l'iniziazione cristiana e la domenica, va collocata dentro l'orizzonte di grande respiro per dare un volto evangelizzatore alla testimonianza ecclesiale. Per fare questo, la Chiesa italiana di questi anni ha deciso di privilegiare e coltivare in modo nuovo e creativo la caratteristica “popolare” del cattolicesimo italiano. Potremmo dire che tutto questo si riassume in un'unica indicazione: la Chiesa si sta prendendo cura della coscienza delle persone, della loro crescita e testimonianza nel mondo.

Occorre che questi gesti delle comunità cristiane favoriscano una cura amorevole della qualità della testimonianza cristiana, del valore della radice battesimale, dei modi con cui gli uomini e le donne, le famiglie, i ragazzi, gli adolescenti, i giovani e gli anziani danno futuro alla vita e costruiscono storie di fraternità evangelica. “Popolarità” del cristianesimo non significa la scelta di basso profilo di un “cristianesimo minimo”, ma la sfida che la tradizione tutta italiana di una fede presente sul territorio sia capace di rianimare la vita quotidiana delle persone, di illuminare le diverse stagioni dell'esistenza, di essere significativa negli ambienti del lavoro e del tempo libero, di plasmare le forme culturali della coscienza civile e degli orientamenti ideali del paese.

Popolarità del cristianesimo è allora la scelta della «misura alta della vita cristiana ordinaria» (Novo Millennio Ineunte, 31), che deve servire alla coscienza dei singoli e al ministero pastorale per acquisire una maggiore sapienza evangelica di ciò che è in gioco nelle forme quotidiane dell'esperienza cristiana. Così potrà dare volto a una sapienza cristiana evangelicamente consapevole e culturalmente competente. Perciò la Chiesa italiana ha privilegiato la dimensione di trasmissione (primo annuncio, iniziazione, volto della comunità credente) e la dimensione culturale (progetto culturale, comunicazione massmediale). In estrema sintesi, bisogna favorire le soglie di accesso alla fede e aprire le finestre sul mondo della vita, perché ci si occupi soprattutto del destino della coscienza cristiana. Credenti maturi e testimoni saranno così il miglior contributo alla causa della civiltà del nostro tempo. [...]

Nell'ottica della testimonianza si potrà meglio mettere a fuoco la figura del laico. La vocazione laicale raccomanda la cura della formazione, il riconoscimento dei doni di ciascuno, la creazione di nuovi ministeri, la responsabilità che deve essere richiesta e riconosciuta, l'autonomia per l'impegno nel mondo, nella professione, nel terziario, nella polis, nell'agone politico, negli spazi culturali, nella missione ad gentes. Il laico, come testimone, dovrà “immaginare” un triplice spazio di cura di sé, in particolare la sua vocazione formativa, comunionale e secolare.

Bisogna ritornare prima di tutto a riscoprire la vocazione formativa delle comunità cristiane. L'accento di novità del Convegno ecclesiale è quello di una formazione che abbia una forte armatura spirituale, che sappia rinnovarsi ai fondamenti della vita battesimale (la parola, il sacramento, la comunione), la radice che alimenta tutte le vocazioni e le missioni nella Chiesa...

In secondo luogo, si dovrà coltivare la vocazione comunionale del laico. Mai come oggi, il laico deve partecipare al carattere corale della testimonianza, parlare i molti “linguaggi” della testimonianza. Essere testimoni non è un atto isolato, ma si dà solo nella comunione ecclesiale. Il NT non conosce dei

profeti isolati, ma semmai pionieri che fanno da battistrada e trascinano dietro di sé la comunità credente. Non si dà testimonianza separata dalla trama di relazioni della comunione ecclesiale. Si profila al nostro orizzonte un tempo dove la Chiesa o sarà la comunità dei molti carismi, servizi e missioni, o non esisterà semplicemente.

E, infine, è urgente riattivare il genio cristiano del laico in Italia. Potremmo dire che il genio cristiano del laico si esprime nell'opera di uomini e donne che sono uno spazio personale e associato di discernimento vivo del Vangelo, dove avviene quel "meraviglioso scambio" tra le esperienze della vita e le esigenze del Vangelo. Questi uomini e donne possono assumere nella comunità credente la figura del "cristiano vigilante", della sentinella del mattino, quella che prevede il sole luminoso attraverso i bagliori dell'aurora. Si tratta di un credente che unifica in sé le forme del cristianesimo incarnato e, insieme, escatologico, capace di mostrare l'altra faccia del Vangelo che non è ancora realizzata nel frammento presente. È un credente che non abbandona la terra per guardare le cose di lassù, ma vede quelle di lassù abitando la terra."

b) Il servizio della Chiesa in Italia alla Nazione, all'Europa e al mondo

La ripresa del tema del *cattolicesimo popolare* diventava commovente appello sulle labbra del Santo Padre Benedetto XVI nel suo *Discorso al Convegno* del 19 ottobre 2006: vale la pena riascoltarlo senza troppe annotazioni, se non di accento:

"L'Italia di oggi si presenta a noi come un terreno profondamente bisognoso e al contempo molto favorevole per la testimonianza cristiana. Profondamente bisognoso, perché partecipa di quella cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita. Ne deriva una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in Lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo anzi estraneo. In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha così un autentico capovolgimento del punto di partenza di questa cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà. Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per se stesso. Non è difficile vedere come questo tipo di cultura rappresenti un taglio radicale e profondo non solo con il cristianesimo ma più in generale con le tradizioni religiose e morali dell'umanità: non sia quindi in grado di instaurare un vero dialogo con le altre culture, nelle quali la dimensione religiosa è fortemente presente, oltre a non poter rispondere alle domande fondamentali sul senso e sulla direzione della nostra vita. Perciò questa cultura è contrassegnata da una profonda carenza, ma anche da un grande e inutilmente nascosto bisogno di speranza.

L'Italia però, come accennavo, costituisce al tempo stesso un terreno assai favorevole per la testimonianza cristiana. La Chiesa, infatti, qui è una realtà molto viva, - e lo vediamo! - che conserva una presenza capillare in mezzo alla gente di ogni età e condizione. Le tradizioni cristiane sono spesso ancora radicate e continuano a produrre frutti, mentre è in atto un grande sforzo di evangelizzazione e catechesi, rivolto in particolare alle nuove generazioni, ma ormai sempre più anche alle famiglie. È inoltre sentita con crescente chiarezza l'insufficienza di una razionalità chiusa in se stessa e di un'etica troppo individualista: in concreto, si avverte la gravità del rischio di staccarsi dalle radici cristiane della nostra civiltà. Questa sensazione, che è diffusa nel popolo italiano, viene formulata espressamente e con forza da parte di molti e importanti uomini di cultura, anche tra coloro che non condividono o almeno non praticano la nostra fede. La Chiesa e i cattolici italiani sono dunque chiamati a cogliere questa grande opportunità, e anzitutto ad esserne consapevoli. Il nostro atteggiamento non dovrà mai essere, pertanto, quello di un rinunciatario ripiegamento su noi stessi: occorre invece mantenere vivo e

se possibile incrementare il nostro dinamismo, occorre aprirsi con fiducia a nuovi rapporti, non trascurare alcuna delle energie che possono contribuire alla crescita culturale e morale dell'Italia. Tocca a noi infatti - non con le nostre povere risorse, ma con la forza che viene dallo Spirito Santo - dare risposte positive e convincenti alle attese e agli interrogativi della nostra gente: se sapremo farlo, la Chiesa in Italia renderà un grande servizio non solo a questa Nazione, ma anche all'Europa e al mondo, perché è presente ovunque l'insidia del secolarismo e altrettanto universale è la necessità di una fede vissuta in rapporto alle sfide del nostro tempo.”