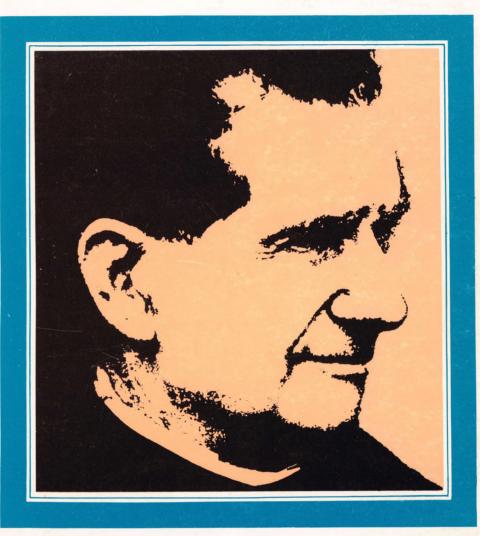
IL COOPERATORE NELLA SOCIETA' CONTEMPORANEA

COLLANA COLLOQUI SULLA VITA SALESIANA

6

ELLE DI CI LEUMANN (TORINO)



IL COOPERATORE NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA

FRIBURGO (SVIZZERA) 26-29 AGOSTO 1974

ELLE DI CI LEUMANN - TORINO 1975 Hanno curato la presente edizione Francis Desramaut e Mario Midali

Visto, nulla osta: Torino, 7.4.75: Sac. F. Rizzini Imprimatur: Sac. V. Scarasso, Vic. gener.

ME 0920-75

Proprietà riservata alla Elle Di Ci, Colle Don Bosco (Asti)

La vitalità della Chiesa postconciliare Riflessioni sociologiche*

Comunicazione ENRICA ROSANNA, FMA

Premessa

Il contenuto di questa comunicazione prende l'avvio dalle conclusioni di un mio recente studio sulla secolarizzazione della

* BIBLIOGRAFIA

- S. S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Milano 31971.
- P. L. Berger, The Social Reality of Religion, London 1969.
- ID., Il brusio degli angeli, Bologna 1970.
- R. CAPORALE, The dynamics of Hierocracy: Processes of Continuity-in-Change of the Roman Catholic System During Vatican II, in «Sociological Analysis» 28 (1967) 59-68.
- G. DE ROSA, Chiesa in crisi, in AA.Vv., Come interpretare la crisi della Chiesa d'oggi?, Roma 1972, p. 5-23.
- ID., Una Chiesa nuova per i tempi nuovi, Bologna 1974.
- R. DULONG, Une Église cassée. Essai sociologique sur la crise de l'Église catholique, Paris 1971.
- A. Dumas, Prospective et prophétie. Les Églises dans la société industrielle, Paris 1972.
- N. GREINACHER, Aspetti sociologici della autorealizzazione della chiesa, in AA.Vv., Chiesa, uomo e società, Brescia 1970.
- F. HOUTART, L'Église et le monde. À propos du schéma 17, Paris 1964.
- In., La sfida dei tempi nuovi. Chiesa e mondo moderno, Alba 1968.
- In., L'undicesima ora. La Chiesa tra istituzione e rinnovamento. Bologna 1969.
- F. HOUTART-F. HAMBYE, Conseguenze socio-politiche del Vaticano II, in « Concilium » it. 4 (1968) 6, 102-115.
- F. HOUTART-J. REMY, Milieu urbain et communauté chrétienne, Tours 1968.
- Id., Église et société en mutation, Tours 1968.
- F. HOUTART-A. ROUSSEAU, L'Église et les mouvements révolutionnaires, Paris 1972.
- ID., L'Église force contre-révolutionnaire?, Paris 1973.
- TH. LUCKMANN, La religione invisibile, Bologna 1969.
- TH. O'DEA, The Catholic Crisis, Boston 1968.

religione nella società contemporanea ¹ e si propone di sviluppare alcuni spunti del quarto capitolo, intitolato *La trasfunzionalizzazione come alternativa alla secolarizzazione*. È mio intento, infatti, approfondire alcune conclusioni sulla situazione di dipendenza/indipendenza della religione *tout-court* — e implicitamente della religione cattolica — dalla società in cambiamento, che offrono la possibilità di una valutazione differenziata e realistica della posizione e funzione della Chiesa, oggi, e di una previsione cauta e il più possibile obiettiva sul suo futuro.

La trattazione verrà condotta con un metodo sociologico ben delimitato e preciso, e di conseguenza approderà a un ventaglio di interpretazioni e proposte parziali e necessariamente frammentarie che, per essere comprese nella loro globalità, necessiterebbero di un'integrazione interdisciplinare adeguata. Un metodo, quindi, che permette di indagare soltanto la realtà terrena della Chiesa e non

- ID., Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion in « Journal for the Scientific Study of Religion » 1 (1961) 30-39.
- ID., Società e riforma della Chiesa in prospettiva evoluzionistica, in « Concilium » it. 8 (1972) 3, 23-38.
- ID., Patologia e rinnovamento dell'istituzione, in « Concilium » it. 10 (1974) 1, 165-174.
- PAOLO VI, *La Chiesa come Popolo di Dio*, in «L'Osservatore Romano» 113 (6 settembre 1973) 1.
- ID., Le condizioni della Chiesa e del mondo alla vigilia e alla luce dell'Anno Santo, in «L'Osservatore Romano» 114 (3 giugno 1974) 1.
- J. Schasching, La Chiesa e la società industriale, Roma 1963.
- L. Shiner, The Concept of Secularization in Empirical Research, in « Journal for the Scientific Study of Religion » 6 (1967) 207-220.
- R. Spiazzi, Oltre la crisi, in «L'Osservatore Romano» 113 (7 febbraio 1973) 2.
- ID., Secolarizzazione e valori evangelici, in « L'Osservatore Romano » 113 (24 marzo 1973) 5.
- P. Tufari, La Chiesa tra ideologia e utopia, in Ph. Land [ed.], La teologia di fronte al progresso, Roma 1972, p. 239-279.
- A. VERGOTE, La secolarizzazione richiede una diversa presenza della Chiesa, in « Regno-Documentazione » (1970) 15, 408-411.
- M. YINGER, The Scientific Study of Religion, New York 1970.
- VARI, Come interpretare la crisi della Chiesa d'oggi?, Roma 1927.
- ID., La Chiesa come istituzione, in « Concilium » it. 10 (1974) 1, 17-213.
- ¹ Cfr E. Rosanna, Secolarizzazzione o trasfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione, Zürich 1973.

riesce ad affondare le sue radici nell'essenza della stessa. Infatti — come afferma J. Schasching —, « il sociologo, che indaga un ente sociale religioso che, per propria definizione, non deriva il proprio intimo essere e il proprio intimo principio vitale dalla socievolezza e dalla razionalità umana, ma dalla soprannatura e dalla grazia; un ente sociale che, a motivo dei suoi duemila anni di storia, può dimostrare coi fatti come questa sua intima forza, pur in una debolezza sociale esteriore che sa di paradosso, possa dargli stabilità e condurlo verso la perfezione [...], al termine della sua fatica si piega dinanzi a questa più grande realtà! ».²

La trasfunzionalizzazione della religione

Come ho sopra accennato, il contenuto di questa comunicazione si aggancia a uno studio sulla secolarizzazione della religione tout-court nella società contemporanea, esaminata alla luce delle intuizioni dei classici della sociologia (A. Comte, E. Durkheim, K. Marx, M. Weber) e delle teorie di quattro tra i più quotati sociologi contemporanei: Th. Luckmann, M. Yinger, S. S. Acquaviva, P. L. Berger. La scelta di questi autori, che con le loro teorie mi hanno permesso di poter affrontare lo studio del « concetto » e del « fatto » della secolarizzazione, è stata determinata da una serie di motivazioni, tra le quali mi pare opportuno sottolineare: la rigorosità scientifica dell'approccio metodologico, la feconda e originale definizione di religione, il tentativo di risalire alle origini del cambiamento religioso, la presa di posizione contro le previsioni predeterminate sulla sorte futura della religione e sull'irreversibilità della secolarizzazione e il superamento dell'identificazione religione = Chiesa. Sono questi elementi, infatti, che mi pare abbiano favorito la messa in crisi di tutte le prospettive ideologiche che avevano identificato il cambiamento

² J. Schasching, La Chiesa e la società industriale, Roma 1963.

³ Nonostante questi pregi, di indubbio valore scientifico nel campo della sociologia della religione, mi pare di dover evidenziare che gli autori hanno sottolineato troppo le incidenze della società sulla religione (trascurando di prendere in esame la religione come variabile indipendente) e hanno espresso una concezione piuttosto soggettiva di società moderna, di religione tout-court, di religione istituzionale e di esperienza religiosa soggettiva.

religioso *o* come un processo di lenta emancipazione delle Chiese *oppure* come un processo di progressiva disintegrazione delle stesse, favorendo così una visione pluridimensionale del problema, aperta sia alla previsione della crisi della religione, come alla possibilità della sua revitalizzazione, cioè alla cosiddetta « trasfunzionalizzazione ».

Il primo autore preso in esame è Th. Luckmann, il quale definisce la religione come la capacità dell'uomo di trascendere il biologico attraverso la costruzione di universi di significato e interpreta la secolarizzazione come il verificarsi di una sempre maggiore asimmetria tra le oggettivazioni ufficiali delle istituzioni religiose e ciò che è soggettivamente significativo per l'identità delle singole persone. Nasce così nella società moderna — secondo Th. Luckmann — una nuova forma di religione: quella « invisibile », che mentre permette un certo progresso di secolarizzazione della società, rende assurdo ogni discorso sulla secolarizzazione della persona.⁴

Per M. Yinger, la religione è invece definita come lo sforzo dell'uomo per relativizzare il problema del male, della sofferenza, della morte, interpretandoli come facenti parte di una realtà più grande; è cioè il fattore integrante per eccellenza, a livello personale e sociale. Questa costatazione fa sì che il problema della secolarizzazione venga spiegato come « cambiamento religioso », cioè come il processo per cui i simboli religiosi tradizionali e le forme religiose, più o meno lentamente, vanno perdendo la loro attrattiva e sono rimpiazzati da « sostituti » religiosi e secolari più aderenti alle necessità sociali e individuali di oggi.⁵

S. S. Acquaviva formula una definizione sostantiva di religione, individua il nucleo dell'esperienza religiosa nell'esperienza del sacro come pura intuizione di un « radicalmente altro » e focalizza in particolare lo studio della secolarizzazione individuale e della coscienza. La società moderna — egli dice — crea e creerà difficoltà sempre maggiori all'esperienza soggettiva del « radicalmente altro », senza però riuscire a sradicarlo totalmente. Esso

⁴ Cfr soprattutto Th. Luckmann, La religione invisibile, Bologna 1969.
⁵ Cfr soprattutto M. Yinger, The Scientific Study of Religion, New York 1970.

rimarrà almeno come « archetipo » nella mente umana, e potrà, forse, tornare alla luce in condizioni più favorevoli.⁶

Il sociologo statunitense P. L. Berger, infine, pur condividendo lo sforzo antropologico di Th. Luckmann nel concepire la religione come il superamento del biologico, amplifica la definizione di religione in senso sostantivo, presentandola come l'impresa con cui l'uomo stabilisce un cosmo sacro che dà significato e legittima le strutture della società. La secolarizzazione viene così interpretata come la rimozione del dominio dei simboli e delle istituzioni religiose da settori della società e della cultura, e culmina con la rottura delle definizioni tradizionali di religione che un tempo provvedevano le strutture di plausibilità per fronteggiare l'anomia. Egli è quindi propenso ad accettare una secolarizzazione in senso ampio a livello strutturale, culturale e personale.⁷

I risultati raggiunti dai quattro autori, confrontati fra loro e sottoposti al vaglio della critica, mi hanno offerto spunti interessanti per capire la situazione della religione nel mondo contemporaneo e mi hanno portato a formulare una domanda, a mio parere fondamentale, per lo studio del discusso problema della secolarizzazione della religione cattolica. Essa si può così esprimere: qual è oggi il posto e la funzione di una religione che non si presenta soltanto come una risposta a specifici bisogni sociali e personali, ma come un fatto rivelato? E più radicalmente: nella società attuale in cambiamento c'è ancora un posto e una funzione per le religioni storiche? E di conseguenza: si possono avanzare previsioni sulla permanenza e sullo status futuro della religione cattolica?

Per rispondere a questi interrogativi mi sono permessa di affiancare alle interpretazioni dei sociologi menzionati un'ulteriore alternativa che è nata dalla semplice costatazione dell'esistenza di fatti storici religiosi che non solo rispondono ai bisogni della persona e della società, nel senso sottolineato dai nostri autori, ma sono più che una risposta, sono superfunzionali, cioè hanno una vitalità interna che crea, ridimensiona, suscita domande nelle

⁶ Cfr soprattutto S. S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Milano ³1971.

⁷ Cfr soprattutto P. L. Berger, The Social Reality of Religion, London 1969; In., Il brusio degli angeli, Bologna 1970.

persone e nella società. Ed è proprio questa indipendenza, creatività, vitalità della religione (nelle Chiese — inclusa quella cattolica — essa poggia sulla consapevolezza di avere un « messaggio » da diffondere) che — a mio avviso — ridimensiona i vari concetti di secolarizzazione, stimolando previsioni più caute e più realistiche sul futuro della religione. Di conseguenza, l'aver sottolineato l'aspetto di dipendenza/indipendenza della religione, mi ha condotto alla formulazione del concetto di trasfunzionalizzazione e, conseguentemente, a una valutazione più differenziata e realistica della posizione e funzione della religione nella società attuale in cambiamento.

La trasfunzionalizzazione, cioè la possibilità sia della crisi come della revitalizzazione della religione, metterebbe in questione le conclusioni di Th. Luckmann, per il quale le religioni storiche (egli si riferisce in particolare al cristianesimo) continueranno ad esistere, ma con cambiamenti radicali tematici e di funzione; quelle di M. Yinger che prospetta un adeguamento totale delle religioni al cambiamento dei bisogni individuali e sociali causato dalla società moderna; quelle di S. S. Acquaviva che sottolinea la gravità attuale della crisi religiosa soprattutto a livello personale, per sostenere invece — anche se non totalmente — le impostazioni di P. L. Berger. Infatti, dato per scontato che il cambiamento socio-culturale ha senz'altro influito sulle religioni istituzionalizzate, e avendo messo in luce che i movimenti ideologici hanno avuto tutto l'interesse a far interpretare il cambiamento religioso come decadenza progressiva della religione, si potrebbe forse affermare che, se la fede nel Dio delle religioni storiche è diventata oggi libera adesione, non è però del tutto certo che tale libertà sia davvero « barattabile » — secondo l'espressione di P. L. Berger — come una merce qualsiasi in una situazione di mercato, che dovrebbe condurre, con l'andar del tempo, a un individualismo religioso.8 Si può essere sì d'accordo nell'ammettere la sottrazione di determinate aree o campi dell'azione umana da un prius, in cui rientravano nel campo religioso, a un posterius, in cui sono andate e andranno sempre più scomparendo, ma non si può ignorare l'esistenza di fenomeni di incoerenza positivi e negativi che sempre accompagnano la normale traiettoria storica

⁸ Cfr P. L. Berger, op. cit, p. 141ss.

delle religioni che si dicono rivelate. Tali religioni, proprio perché sono più che una risposta ai bisogni umani e sociali concreti, subiscono nel tempo anche notevoli processi di adattamento e di evoluzione interni, che possono essere il frutto di una sempre più profonda riflessione sulla natura del messaggio ad esse affidato e sulla possibilità attuale della sua diffusione; inoltre, data l'alternativa proposta, questo impegno di autocomprensione, che mira a creare una nuova presenza, si manifesta anche attraverso la capacità di risposta ai problemi che si pongono concretamente alle persone e alla società.

Ammessa perciò la necessità di un certo cambiamento, si ripresenta il problema del tipo e della misura di esso, dato che le religioni storiche, in questo periodo di fluidità, si trovano di fronte ad una situazione del tutto nuova. Il problema può essere affrontato risalendo alle loro origini, ed evidenziando in esse la coesistenza di elementi essenziali e accidentali, ambedue impliciti nello stesso atto di fondazione. Ora, grazie a questa distinzione, si può parlare in dette religioni di immutabilità (che non deve essere confusa con immobilità), nonostante siano immerse in una sociocultura in cambiamento; si può cioè evidenziare la continuità dei principi, che non dovrebbe impedire alla religione, incarnata in una Chiesa, di rendersi conto delle condizioni contingenti nell'applicazione degli stessi. E ciò è come dire che tale continuità non dovrebbe ostacolare il cambiamento. Di fatto, però, non si può neppure negare il pericolo di una sempre possibile immobilità, di un cultural lag, insito nel dinamismo delle Chiese, che potrebbe creare problemi di alienazione oltre che di aggiornamento. Ciò può essere determinato anche dal fatto che la tendenza di continuità è molto più forte nei valori religiosi che in quelli extra religiosi, in quanto essi sono strettamente legati al messaggio che la religione storica ha ricevuto dal di fuori e non può e non vuole cambiare. È questa un'ulteriore precisazione che rende problematiche le previsioni esclusivamente bipolari riguardanti le religioni storiche: per esempio quella di S. S. Acquaviva, il quale offre alla Chiesa la possibilità di diventare come il mondo o di

⁹ Cfr R. CAPORALE, The Dynamics of Hierocracy: Processes of Continuity-in-Change of the Roman Catholic System During Vatican II, in « Sociological Analysis » 28 (1967) 59.

restare ghetto, e quella di P. L. Berger, il quale parla di Chiesa aperta al mondo o adattata alla società. La realtà non è così chiaramente bipolare nel senso dei nostri autori; sarebbe per di più un giudizio di valore relegare le religioni storiche, in futuro, al campo della non significatività. Infatti, anche la secolarizzazione, interpretata come rimozione a tutti i livelli, potrà domani essere irreale, perché nella religione stessa c'è una vitalità, un rinnovamento e una continuità capaci di creare una nuova risacralizzazione. Non si vuol intendere con questa parola una sacralizzazione che permei tutti i simboli della natura e neppure una nuova cristianizzazione, ma una risacralizzazione rispondente sia alla funzione della religione nella società moderna come alla vitalità religiosa.

Si potrà forse, piuttosto, parlare per il futuro di « Chiesa di minoranze », ma non soltanto nel senso restrittivo di P. L. Berger, il quale lega strettamente questa situazione alla sopravvivenza; e per gli stessi motivi non si potrà neppure verificare una sparizione totale della religione istituzionalizzata a favore di una religione diffusa, nel senso espresso da Th. Luckmann. Al di là della crisi si potrà sempre ammettere la possibilità di uno sviluppo positivo della religione, in modo tale che anche una religione istituzionalizzata, pur conservando la sua identità di base, potrà essere sorgente continua di rinnovamento di fronte alla società civile, attraverso la proposizione di finalità che sorpassano costantemente i limiti delle tecniche e delle razionalizzazioni. Si potrebbe cioè parlare — come è già stato sottolineato — più che di secolarizzazione, di trasfunzionalizzazione, cioè di un rapporto intermedio che fa spazio sia alla crisi come alla vitalità, cioè alla sorpresa storica.

La riscoperta della Chiesa come « Popolo di Dio »

Lo studio fatto sulla religione *tout-court* e sulle religioni storiche mi ha portato a sottolineare implicitamente che anche il cattolicesimo, dal punto di vista sociologico, è una religione storica che si presenta non solo come un prodotto umano che esprime e soddisfa i bisogni religiosi, le ansie e le angosce degli uomini di una determinata epoca, ma anche come una realtà « divina », cioè al di sopra delle forze e delle esigenze dell'uomo. In altre

parole: la religione cattolica, pur evidenziandosi come impregnata di elementi socio-culturali, si autodefinisce e si comprende come depositaria di un « messaggio » da annunciare agli uomini, che è la sorgente prima, anche se non unica, della sua vitalità. Tale vitalità si è espressa in vari modi lungo i secoli (fioritura di ordini religiosi, missioni, ecc.) e ultimamente ha trovato le sue più felici espressioni nel Concilio Vaticano II e nella proclamazione dell'Anno santo.

Il Concilio, aperto a Roma l'11 ottobre 1962 da papa Giovanni XXIII, è stato per i sociologi della religione un avvenimento senza precedenti, poiché li ha stimolati ad iniziare studi teorici e ricerche (purtroppo ancora troppo limitati!) sulla Chiesa e sulle sue relazioni con il mondo. Questi studi si sono orientati sulla linea seguita dallo stesso Concilio: approfondimento della natura della Chiesa, della sua missione nel mondo e della conseguente instaurazione di un dialogo con gli uomini di oggi. Tale impostazione conciliare è stata portata avanti in quest'ultimo decennio da papa Paolo VI e si è andata maturando in un clima di « aggiornamento » (caratteristico del Concilio e dell'immediato postconcilio), di « conversione e riconciliazione » (caratteristiche dell'Anno santo) sotto lo stimolo del cambiamento socio-culturale e del ripensamento dell'essenza e della funzione della Chiesa. 11

La realtà ecclesiale che è stata maggiormente recepita dai sociologi è quella relativa all'accezione di « Chiesa come Popolo di Dio », cioè Chiesa nel suo stato peregrinante, ossia nel suo di-

Off soprattutto R. Caporale, art. cit.; R. Dulong, Une Église cassée. Essai sociologique sur la crise de l'Eglise catholique, Paris 1971; F. Houtart, L'église et le monde. À propos du schéma 17, Paris 1964; Id., L'undicesima ora. La chiesa tra istituzione e rinnovamento, Bologna 1969; F. Houtart-F. Hambye, Conseguenze sociopolitiche del Vaticano II, in « Concilium » it. 4 (1968) 6, 102-115; Th. O'Dea, The Catholic Crisis, Boston 1968.

¹¹ Dal punto di vista sociologico la « chiesa » viene definita (o meglio descritta) come un'istituzione che ha lo scopo di portare un messaggio al mondo. Più precisamente, si deve sottolineare con R. Dulong che: « L'Église serait susceptible de deux lectures, l'une qui éclairerait par la Révélation le mystère de l'Église éternelle, l'autre qui analyserait, à l'aide des outils que l'homme se donne aujourd'hui pour ce genre de travail, le fonctionnement particulier de cette institution humaine » (Dulong, *Une Église cassée*, cit., p. 29).

namismo storico, nel suo attuarsi nel tempo, nel suo penetrare tra i vari popoli per stabilirvi il Regno di Cristo e nel suo faticoso e tribolato cammino verso la terra promessa. Questa Chiesa nasce con la Nuova Alleanza, ha per capo Cristo glorioso in cielo, per condizione la dignità e libertà dei figli di Dio, per legge l'amore sull'esempio di Cristo, per fine il Regno di Dio. Di questo Popolo fanno parte pienamente i cattolici, i cristiani non cattolici benché non pienamente e i non cristiani. 12 Sotto questa espressione è delineata — secondo Paolo VI — « la sintesi dell'ecclesiologia cattolica, in ordine alla realtà divino-umana propria della Chiesa, in ordine al disegno storico in cui essa si attesta nel corso dei secoli, prima, durante e dopo Cristo, e in ordine anche alla mentalità moderna circa i fatti sociali ». 13 Sotto un'altra angolatura, di carattere più propriamente sociologico, definire la Chiesa come Popolo di Dio significa sottolineare che la sua missione appartiene a ciascuno dei suoi membri e che la partecipazione alla vita e all'azione della Chiesa non è un privilegio, ma un diritto e un dovere. Significa inoltre rendersi conto che il modo diverso con cui la Chiesa percepisce la sua identità richiede necessariamente dei mutamenti nelle strutture e nella fisionomia esterna della stessa Chiesa, perché essa sia fedele al nuovo modo di intendere la sua missione verso l'uomo contemporaneo. Il maturarsi di questa nuova identità ha provocato, però, come ogni mutamento nel travaglio della sua istituzionalizzazione, sconcerti. perplessità, indifferenza, conflitti, crisi,14 e non solo a livello di Chiesa totale, ma anche a livello personale, in quanto il credente

¹² Cfr LG 9-17.

¹³ PAOLO VI, La Chiesa come Popolo di Dio, in « L'Osservatore Romano » 113 (6 settembre 1973) 1.

¹⁴ Paolo VI afferma: « [È necessario ripensare la Chiesa nella sua nuova identità] se vogliamo superare innanzi tutto lo scetticismo, di cui ordinariamente è imbevuta la mentalità profana la quale, di per sé, è all'oscuro dei veri e supremi destini dell'umanità, e solo intravede qualche bagliore, che emana dall'esperienza naturale circa le mète superlative, a cui la civiltà è incamminata: l'unità, la fratellanza, la giustizia, il dominio della creazione, la pace [...]. [Sottolinea inoltre che è necessario difendersi] dalla tentazione di costruire da noi stessi col nostro cervello, o con la nostra cultura, un tipo nuovo di Chiesa, uno schema artificiale di società religiosa, diverso dal concetto evangelico ed apostolico [...] » (PAOLO VI, La Chiesa come Popolo di Dio, cit., p. 1).

che appartiene al Popolo di Dio ha bisogno di essere gradualmente educato a concepire la Chiesa in conformità alla nuova definizione che il Concilio ha fatto propria. Anzi, proprio questo cambiamento molto complesso nelle sue cause, nella sua struttura, nelle sue conseguenze, troppo spesso ha condotto a generalizzazioni pessimistiche sull'avvenire della Chiesa: si sono fatte avanti le teorie della crisi della Chiesa, della sua secolarizzazione, della sua disfunzionalità sociale, della sua emarginazione dalla sociocultura, della sua orizzontalizzazione, della sua deistituzionalizzazione, per menzionarne soltanto alcune tra le più conosciute.

G. De Rosa, prendendo in esame la situazione di crisi religiosa contemporanea, a proposito della religione cattolica, distingue tra « crisi della Chiesa » e « crisi nella Chiesa ». Con la prima espressione intende sottolineare lo stato di crisi in cui si trovano i cristiani che formano la Chiesa, i movimenti di apostolato, le forme di vita e di espressione della fede cristiana; con la seconda vuol invece indicare la crisi delle strutture portanti e costitutive della Chiesa.¹⁵

R. Dulong, invece, dopo aver descritto la crisi sociale come « un changement de la société, ou d'une partie de la société qui manifeste l'ébranlement — sinon l'anéantissement — d'un certain ordre social »,¹6 mette in evidenza che tra le manifestazioni di questa crisi, due tratti sembrano caratterizzare la situazione attuale della Chiesa. Essi sono: « la passivité du peuple chrétien à l'égard de ce bouleversement et la contestation surgie de l'extérieur au nom de l'Evangile. [... Les] deux symptômes renvoient au problème de l'institution, le premier en manifestant sa défaillance, le second en la remettant explicitement en cause. [...] La passivité de la communauté tout entière conduit à s'interroger sur les changements intervenus en son sein, changements qui amèneraient certains à ne plus se sentir concernés par les difficultés rencontrées par tout ou partie de ses membres ».¹7

La secolarizzazione della Chiesa viene invece generalmente identificata dai sociologi con la progressiva sottrazione di settori socio-culturali della vita sociale alla sua influenza diretta.

17 Ivi, p. 24-25.

¹⁵ Cfr G. De Rosa, Chiesa in crisi, in Aa.Vv., Come interpretare la crisi della Chiesa d'oggi?, Roma 1972, p. 5.

¹⁶ R. Dulong, Une Église cassée, cit., p. 22.

Tale sottrazione che è stata caratterizzata in un primo momento dal fatto che settori come le scienze, l'educazione, l'assistenza ospedaliera, la vita politica, ecc. non si sono più trovati soggetti alle concrete direttive della Chiesa, pur continuando a restare determinati da valori religiosi, ha portato in seguito ad una fase di vera e propria secolarizzazione, in cui anche la determinazione dei valori da parte della religione è stata messa in secondo piano. La stretta interdipendenza della Chiesa con gli altri settori socio-culturali si è così lentamente ma progressivamente rallentata, e la Chiesa è andata assumendo il carattere di cultura più o meno autonoma, mentre i rimanenti settori socio-culturali hanno gradualmente raggiunto la propria indipendenza.¹⁸ Secondo altri sociologi la Chiesa è andata perdendo terreno soprattutto nel campo etico, politico e sociale, poiché ha faticato con la sua dottrina in proposito a riunire i credenti in movimenti influenti, e va sempre più emarginandosi anche dal campo del sapere, poiché rischia di restare alla periferia dei centri di elaborazione della cultura, mentre l'interesse del sapere rappresenta una delle tendenze peculiari dell'umanità contemporanea.19

Altri studiosi parlano di disfunzionalità sociale della Chiesa, e concludono che il suo àmbito specifico è quello dell'interiorità e della vita privata, oppure sottolineano lo slittamento verso il conformismo con il mondo o l'orizzontalismo.²⁰

Altri infine — come rileva Th. O'Dea — parlano di deistituzionalizzazione, 21 cioè vedono le istituzioni semplicemente come

¹⁹ Cfr A. VERGOTE, La secolarizzazione richiede una diversa presenza della Chiesa, in « Regno-Documentazione » 15 (1970), 408-411.

²⁰ Sono illuminanti, in proposito, le tendenze esposte nell'articolo L. Shiner, *The Concept of Secularization in Empirical Research*, in « Journal for the Scientific Study of Religion » 6 (1967) 207-220.

²¹ Per istituzionalizzazione della religione si intende il processo nel quale si sviluppano o si modificano le sfere intermediarie, in cui deve esprimersi l'originaria esperienza religiosa; sorgono determinate dottrine religiose fisse e riconosciute da un gruppo, si sviluppano determinati riti, norme etiche, funzioni e sorgono così ruoli e posizioni tramite i quali le norme e i valori vengono trasmessi alle nuove generazioni. Più semplicemente si potrebbe dire che l'istituzionalizzazione della religione non è altro che la cristallizzazione di un determinato modo in cui si svolge la vita religiosa (cf. N. Greinacher, Aspetti..., cit., p. 59s.).

¹⁸ Cfr N. Greinacher, Aspetti sociologici della autorealizzazione della Chiesa, in Aa.Vv., Chiesa, uomo e società, Brescia 1970, p. 71s.

costrizioni e come esterne interferenze nella vita dello spirito, oppure non riconoscono la « serietà delle tensioni » che esistono tra lo spirito e le vie istituzionali create nel passato.²² Th. O'Dea stesso, benché non sia d'accordo con la deistituzionalizzazione, mette in evidenza cinque pericoli o dilemmi della istituzionalizzazione della religione. Il primo dilemma — la motivazione mista consiste nel fatto che nella religione istituzionalizzata i motivi religiosi si mescolano a motivi egoistici: bisogno di prestigio nell'assegnazione di determinate funzioni, bisogno di potere, di sicurezza, ecc. Il secondo dilemma — la simbolizzazione — può portare invece dall'oggettivazione delle forme culturali all'alienazione: le forme culturali possono diventare routine per cui scompare ogni rapporto tra i simboli esteriori e l'atteggiamento interiore. Il terzo dilemma — l'amministrazione — rischia di complicare la vita organizzativa della Chiesa, con la conseguenza che al perfezionamento e alle finezze dell'amministrazione corrisponda una scarsa efficienza. Il quarto dilemma — la delimitazione porta a fronteggiarsi: la necessaria definizione concreta delle verità di fede e la sostituzione dello spirito con la lettera. L'ultimo dilemma — il potere — pone l'intima e sincera conversione di fronte alla pressione politica, fisica o morale.²³

Purtroppo, in tutte queste interpretazioni, pur essendoci spunti molto validi per comprendere la posizione e la funzione del cattolicesimo oggi, non si è presa in considerazione la realtà della Chiesa, Popolo di Dio in cammino nella storia, e si è studiata la Chiesa quasi esclusivamente come variabile dipendente dalla società, dimenticando di sottolineare quella vitalità che le conferisce anche una certa indipendenza dalla socio-cultura in cui è inserita. Di fatto, non si può negare che anche gli sviluppi della dottrina conciliare, soprattutto del concetto di Chiesa Popolo di Dio, abbiano contribuito a creare l'attuale situazione di crisi « globale » che ha investito la struttura e la vita della Chiesa e ha messo in questione non solo questo o quel punto della dottrina e della missione, ma tutta la dottrina e tutta la missione, e ab-

²² Cfr Th. O'Dea, Patologia e rinnovamento dell'istituzione, in Concilium it. 10 (1974) 1, 165-174.

²³ Cfr Th. O'Dea, Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion, in « Journal for the Scientific Study of Religion » 1 (1961) 30-39.

biano stimolato la formulazione di teorie pessimistiche e unilaterali sul futuro della Chiesa, tanto da far ritenere che essa stia oggi passando attraverso una crisi « radicale » che tocca i punti essenziali dell'insegnamento cattolico.²⁴

Tale crisi però, benché non debba essere sminuita nella sua portata, indica che ogni società, nel suo sviluppo storico, sperimenta una certa evoluzione nelle sue istituzioni, nei suoi ruoli, nei suoi modelli di comportamento, nei suoi membri, nell'insieme della sua cultura e dei suoi valori; evoluzione che è anche e soprattutto un segno di vita. Le tensioni e i conflitti — realtà intrinseca all'esistenza umana — evidenziano che anche la Chiesa sta conoscendo quella sofferenza e quelle difficoltà che sono il sottoprodotto necessario di un autentico rinnovamento. Un'istituzione in cui non ci sono tensioni, o è già morta o sta per morire; viva è un'istituzione che è capace non solo di incanalare e comporre le tensioni, ma anche di generarle per conservarsi, adattarsi, svilupparsi, integrarsi. Le tensioni sono un meccanismo necessario per il raggiungimento dei fini dell'istituzione.

Il mutamento che sta avvenendo nella Chiesa Popolo di Dio e nelle sue relazioni col mondo è quindi faticoso, ma anche normale e necessario. È perciò estremamente importante che i cristiani sappiamo accettare sia le incertezze e le frustrazioni, sia le immense possibilità di una vita cristiana adulta offerte da una Chiesa che cambia in seno a un mondo in trasformazione. Essi devono rinunciare all'illusione delle soluzioni definitive e imparare a vivere con un equilibrio dinamico in una Chiesa incarnata nella quale, come in ogni istituzione, ci sarà sempre un ritardo tra il tempo in cui si avverte la necessità dei mutamenti e quello della loro attuazione. Questo distacco, però, potrà diminuire considerevolmente se i valori promossi dal Concilio: partecipazione, collegialità, responsabilità, personalizzazione e libertà diventeranno lo spirito animatore di tutte le riforme di struttura della Chiesa. Sono questi i valori dell'autentica maturità del Popolo di Dio, e nella Chiesa postconciliare costituiscono il compito di tutti, se è vero che tutti hanno il dovere di crescere nel Cristo e raggiungere la maturità di « Popolo ».

²⁴ Su questo punto cfr soprattutto G. De Rosa, Una Chiesa nuova per i tempi nuovi, Bologna 1974.

Due sono i campi che hanno un'importanza cruciale nella realizzazione di questa maturazione: la Chiesa e il mondo, o meglio, tutto ciò che riguarda la vita interna della Chiesa e le sue relazioni con la socio-cultura in cui è concretamente inserita.²⁵

Il cammino del Popolo di Dio nella società in cambiamento

La Chiesa Popolo di Dio sta percorrendo il suo faticoso cammino nel mondo e con il mondo per offrire all'uomo il suo messaggio di salvezza. Essa guarda all'uomo concreto della società della tecnica dilaniato dai conflitti, premuto dai mass-media, schiavo di una società consumistica o di un voluto ritardo economico-sociale, all'uomo che — come afferma Paolo VI — è totalmente assorbito da una concezione alienante della vita che lo proietta al di fuori della vera dimensione umana che è libertà, autodeterminazione, vita intellettuale e spirituale, gioia di vivere. L'uomo di oggi — continua il Papa — è soprattutto condizionato da un'atmosfera materialistica, dalla quale non riesce a liberarsi: visione della storia, concezione della vita, tempo libero, svago e spettacolo sono non di rado totalmente pieni di edonismo, di determinismo, di materialismo.²⁶

Il fatto che la Chiesa voglia rispondere alle necessità dell'uomo, non vuol dire però che essa debba limitarsi a svolgere le funzioni psicologiche e sociali proprie della società. Essa — come abbiamo già sottolineato — offre una risposta totale che va al di là e al di sopra di tutte le necessità concrete, immediate e particolari, riferendosi al « trascendente » che dà un senso generale alla vita e la certezza, non ancora frutto di esperienza, di una risposta finale. In questa risposta sono inclusi il significato della morte, il senso degli insuccessi personali e collettivi e l'aspetto drammatico della storia dell'umanità. Il modo con cui la Chiesa risponde a tutte le necessità degli uomini trova il suo luogo privilegiato nella trasmissione della Parola di Dio, nel processo di socializzazione ai valori e al comportamento cristiano, nel culto e

²⁵ Cfr F. Houtart, L'undicesima ora..., cit., p. 163s.

²⁶ Cfr PAOLO VI, Le condizioni della Chiesa e del mondo alla vigilia e alla luce dell'Anno Santo, in «Osservatore Romano» 114 (3 giugno 1974) 1.

nell'offerta che essa fa dell'appartenenza a una comunità che già prepara il « Regno »,²⁷ quel Regno che sarà costituito, in qualche modo, anche da ciò che il Popolo di Dio avrà fatto in questo mondo, impegnandosi liberamente e responsabilmente. In altre parole, la Chiesa cerca di riconoscere le legittime e più profonde aspirazioni degli uomini, in un mondo che si trasforma e si diversifica, per dare orientamenti concreti capaci di portarli all'unità interiore e sociale nella pace e nella giustizia.

Essa, nel Concilio Vaticano II, ha rivisto la sua posizione rispetto al mondo e di conseguenza rispetto a tutte le « creature » dell'uomo, e questa revisione ha determinato non solo un diverso atteggiamento mentale riguardo alle realtà terrene, ma anche un modo diverso di accostarle per poter trasmettere efficacemente il messaggio evangelico. Ha riscoperto che tale accostamento dovrebbe essere fatto particolarmente con la « parola », con le « opere », con l'« essere » e che esso è tanto più efficace quanto più la Chiesa si autocomprende e quanto più si rende capace di leggere e valorizzare i segni dei tempi. Ed è proprio da questa autocomprensione, dalla conoscenza più profonda della realtà socio-culturale e dalla valorizzazione della dipendenza/indipendenza dei rapporti Chiesa-mondo, come ho già sottolineato, che la Chiesa ha preso l'avvio per sviluppare tutto quel processo di « aggiornamento » e di « rinnovamento » che è la condizione per il suo essere viva e operante in un mondo di mutamenti e di conflitti. Non è però sufficiente, per questa vitalità, che la Chiesa Popolo di Dio abbia la libertà di proclamare il suo messaggio; essa deve anche possedere la capacità effettiva di trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni. Deve cioè riuscire a stabilire un legame significativo tra azione nel mondo e attesa di una forma trascendente di esistenza, tra una visione non utilitaria della vita e un impegno operativo inteso a risolvere ciò che al presente sembra utile e possibile a beneficio degli uomini.

Uno studio sociologico della Chiesa ad intra mi stimola, a questo punto, a focalizzare i punti nevralgici delle tensioni che stanno scuotendo la struttura ecclesiale e che devono essere tenuti in considerazione perché il rinnovamento intrapreso sia va-

²⁷ Cfr F. Houtart, L'undicesima ora..., cit., p. 170s.

lido ed efficace. Essi riguardano soprattutto la Chiesa come istituzione e sono legati ai nuovi valori emergenti nella Chiesa Popolo di Dio: partecipazione, collegialità, responsabilità, Con il Concilio, infatti, il senso della corresponsabilità dei cristiani si è risvegliato e ha fatto emergere chiaramente l'equivocità di ciò che potrebbe significare per molti vita cristiana: passività, immobilismo, quietismo, cristianesimo inconscio e culturale più che personale, per proporre invece una vita cristiana di « stile » nuovo. Di questo stile fanno parte appunto i valori della partecipazione, della responsabilità, della libertà, della tolleranza, del servizio e del dialogo. Ma tutti questi valori, nella società attuale, non possono più essere prescritti e tanto meno imposti — soprattutto dalla Chiesa — devono essere proposti e testimoniati dai cristiani perché tutti gli uomini arrivino a interiorizzarli. E finché tali valori non saranno parte integrante della vita di tutti i cristiani, si conoscerà, purtroppo, una situazione di confusione, di ansietà, di frustrazioni e di tensioni, simile a quella che travolge la Chiesa oggi. È utopico pretendere, però, che l'interiorizzazione di questi valori possa essere immediatamente e definitivamente raggiunta; essa è destinata a crescere e a diventare più profonda man mano che il cristiano realizza la sua identità alla luce del messaggio divino di salvezza. Anzi, tale realizzazione diventerà tanto più facile e soddisfacente quanto più si realizzerà nella Chiesa quella coesione che è postulata dalla sua natura di Popolo di Dio e che è uno dei suoi fini permanenti. I cristiani, infatti, non sono chiamati solo a una professione di fede individuale, ma a formare un'assemblea. Se quindi la Chiesa Popolo di Dio dev'essere un'assemblea visibile, necessariamente si dovrà avere una qualche istituzionalizzazione che le consenta di tenere il gruppo unito come popolo e di conservare questa peculiare identità. 28 L'esistenza della Chiesa, in quanto organizzazione, è perciò legata alla sua esistenza come Popolo di Dio; l'una e l'altra realtà sono aspetti della stessa Chiesa, sacramento dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Questo implica che, mentre da una parte la Chiesa (nel suo aspetto istituzionale) tende a fissare tutto: modelli di azione, credenze, ecc., frenando così il mutamento, dall'altra la stessa Chiesa (nel suo aspetto carisma-

²⁸ Cfr *ivi*, p. 58.

tico) è sempre spinta alla creatività per lottare contro gli eventuali aspetti paralizzanti dell'istituzione. Infatti, anche se la Chiesa progredisce nella storia sotto la guida dello Spirito Santo, essa percorre le vie normali che gli uomini perfezionano vivendo insieme in collettività.

I sociologi, interessandosi del problema della secolarizzazione della Chiesa, soprattutto dopo le innovazioni del Concilio Vaticano II, hanno studiato in modo particolare il suo aspetto istituzionale, evidenziando le tensioni tra la religione e istituzione, istituzione e messaggio, istituzione e carisma e, sotto la spinta delle tendenze deistituzionalizzanti della società, sono anche arrivati a confermare una certa e ormai prossima morte dell'istituzione (anche su questo punto il già citato libro di Th. Luckmann è molto esplicito).

Già per definizione, religione e istituzione — secondo alcuni autori — si vengono a trovare in una certa tensione l'una rispetto all'altra. Infatti, se la religione è l'espressione del sacro (nel senso di R. Otto), essa deve sempre difendersi dal pericolo insito in ogni istituzionalizzazione, il pericolo cioè che la sua natura trascendente venga soffocata dalle categorie istituzionali, che si serva l'istituzione anziché il Dio vivente, il quale è sempre indicibilmente superiore a ogni religione istituzionalizzata e a tutta la creazione, per quanto d'altro lato, la religione abbia bisogno dell'istituzione affinché possa venir realizzata in modo pienamente umano e tale esperienza possa venire trasmessa.²⁹

Il cattolicesimo, a confronto delle altre religioni, determina sulla base della propria autocomprensione un grado di istituzionalizzazione relativamente elevato e dà grande importanza al carattere comunitario e all'interessse per il prossimo e quindi per la
società. Se si tien conto della volontà di Cristo, infatti, è impossibile un comportamento cristiano del tutto individualistico e un
totale isolamento dalla società. Sotto questo profilo il cattolicesimo
esiste quindi come comunità religiosa e come società, ed è necessariamente istituzionalizzato, anche se nello stesso tempo permane
in esso l'elemento carismatico. A sua volta, proprio questo elemento carismatico che si manifesta in senso lato nella conoscenza
religiosa, nella vita di pietà, nella compenetrazione religiosa della

²⁹ Cfr N. Greinacher, Aspetti..., cit., p. 60.

vita profana, esige una concretizzazione e una durata istituzionali. « La scuola di teologia, gli ordini religiosi, le confraternite, gli istituti secolari, le forme di pietà tradizionali, ecc. hanno sempre, se fondati sulla legittimità, un'origine carismatica che non è stata iniziata dal ministero ufficiale ».³⁰

Tutto questo deve portare a confutare le tendenze che identificano la Chiesa con il suo apparato istituzionale, per mettere in luce come istituzione e carisma devono coesistere e collaborare per un migliore adeguamento della religione alla società moderna. perché la Chiesa sia sempre più vicina allo spirito nel quale Cristo l'ha concepita, e contemporaneamente la dottrina dev'essere continuamente purificata da sedimentazioni sorpassate, perché il messaggio divino sia attualizzato, pur rispettandone la perenne validità e continuità, in rispondenza ai segni dei tempi.³¹

È chiaro, dopo queste precisazioni, che le tensioni che esistono nella Chiesa oggi, potrebbero essere sia tensioni normali di crescita e di adeguamento tra i fini e l'istituzione, ed è pure ovvio che le tensioni potrebbero portare alla secolarizzazione intesa come conflitto: in questo caso è l'istituzione che deve cambiare perché si possano raggiungere i fini, cioè perché si possa mettere l'uomo in rapporto con Dio attraverso la mediazione della Chiesa, mediazione che nelle sue modalità dev'essere mutata e adattata ai tempi.

Strettamente legato al travaglio del problema dell'istituzione è quello della « tradizione » ³² che in questi anni ha impegnato la

³⁰ Ivi, p. 66s.

³¹ In ogni istituzione c'è un determinato sistema di norme che le conferisce la sua specificità e senza il quale essa non può esistere. Nella Chiesa la norma fondamentale sulla quale è basata l'intera istituzione è il Vangelo, il grande orientamento dato da Cristo alla sua Chiesa. Esso è il quadro di riferimento di tutta la sua azione e organizzazione. Ogni qualvolta la Chiesa ha finito per essere eccessivamente integrata in una cultura o in un sistema sociale, l'unico modo per riformarla è stato un ritorno al Vangelo.

³² Le « grandi religioni » sono di per sé conservatrici di ciò che di meglio lo spirito umano ha scoperto, pensato, sperimentato, sofferto, purificato, espresso nei secoli: dunque di un patrimonio che anche nei suoi elementi accidentali esse si preoccupano di trasmettere intatto a coloro che, nelle nuove generazioni, più che ad inventare dottrine e cammini nuovi, mirano a collegarsi a ciò che viene da lontano, portando con sé la garanzia di una grande tradizione di pensiero e di vita, e la conferma sperimentale dei secoli.

Chiesa nello sforzo di trovare un giusto equilibrio tra le esigenze della fedeltà ai valori immutabili di cui è portatrice e interprete. e la necessità di liberare la tradizione da frange anacronistiche. inutili o addirittura ingombranti: un giusto equilibrio, dunque, fra tradizione e modernità. Anzi, forse si può prevedere che in un prossimo futuro si imporrà alla Chiesa la necessità di non poche revisioni e il recupero di molti valori oggi disattesi e compromessi. Nel suo sforzo di adattamento e aggiornamento la Chiesa si propone di distinguere fra valori essenziali ed ineliminabili della tradizione cristiana, implici nel messaggio: cioè la verità, le norme, le istituzioni che vengono da Cristo, e altri elementi legati pure al messaggio, ma di origine umana: la dottrina, i costumi, le leggi e i riti che formandosi e manifestandosi nei secoli hanno costituito come un contorno, un rivestimento, un veicolo dei dati divini e formato un patrimonio di sapienza umana e divina insieme, che il cristianesimo presenta all'attenzione degli uomini come fatto storico e come risorsa di spiritualità, eticità, cultura, civiltà.33

Da quanto detto fin qui, è ormai evidente che si può concluè soggeta alle mutevoli congiunture e alle leggi delle comunità storica, in quanto erede del popolo eletto che ne fu il modello. è soggetta alle mutevoli congiunture e alle leggi delle comunità umane.34 Pertanto anche la Chiesa conosce una crisi, un cambiamento, una sofferenza che si realizzano nella sua vita intima e nei rapporti con la società in cui vive e opera, una sofferenza, cioè, che non è sempre sinonimo di miglioramento e che può rischiare, sotto la pressione di forme estremiste interne od esterne. di tradursi in formule particolari e illusorie di trasformismo filosoficostrutturale, generando ulteriori tensioni, crisi, fratture. Un efficace miglioramento nella Chiesa e della Chiesa dev'essere sempre l'egida di due realtà: fedeltà alle origini e adattamento alle necessità e istanze dei tempi moderni, in modo da realizzare quella risposta « superlativa » ai bisogni dell'uomo che solo una religione rivelata può offrire.

³³ Cfr R. Spiazzi, *Oltre la crisi*, in «L'Osservatore Romano» 113 (7 febbraio 1973) 2.

³⁴ Cfr E. Suhard., Agonia della Chiesa?, Milano ³1961, citato in N. Greinacher, Aspetti..., cit., p. 69.

La Chiesa nel suo rinnovamento deve impegnarsi in una triplice fedeltà: continuare il passato, conservarlo, aprirsi al fututro, senza rinnegare alcun obiettivo essenziale della sua missione. E per non rinnegarsi deve operare un adattamento attivo che non ha niente a che fare con la rassegnazione, cioè con un passivo adeguamento allo sviluppo della società, a cui il singolo e la Chiesa starebbero di fronte come impotenti e dove si tratterebbe soltanto di avanzare seguendo la corrente, per ricavare il meglio della situazione. Adattamento non è sinonimo di concessione, e non vuol dire sostituzione sistematica dell'antico con il nuovo, e tanto meno mutilazione del messaggio cristiano, ma completa e intelligente incarnazione di tale messaggio nella società concreta in cui la Chiesa è inserita. Forse si può asserire che il più essenziale comandamento dell'apostolato è l'incarnazione.

Ma questo adattamento dev'essere contemporaneamente un dis-adattamento, che si realizza — come afferma P. Tufari — nel continuo oscillare della Chiesa tra ideologia e utopia, 35 perché in ultima analisi il significato della storia per il cristiano andrebbe scoperto in questa oscillazione continua tra un polo e l'altro. Ogni momento dell'oscillazione prepara, accelera, a tratti fa deviare l'andamento, stimolando, contemporaneamente, progresso e ritardi. È un'evoluzione a spirale che rischia ad ogni momento di sfuggire per la tangente, oppure di risolvere in un movimento circolare tanto sterile quanto monotono. « Per mantenere il movimento orientato verso la polarità utopica bisogna procedere costantemente al dis-adattamento della Chiesa rispetto alle situazioni concrete, evitando che la Chiesa stessa si identifichi con l'una o l'altra istituzione temporale, poiché la forma del tempo che passa diventa subito nostalgia del tempo passato. Questi meccanismi di dis-adattamento sono forse necessari alla vita della

³⁵ Le ideologie sono idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai de facto ad attuare i progetti in esse impliciti. Anche le utopie trascendono la situazione totale, in quanto orientano verso elementi che la realtà presente non contiene affatto. Ma esse non sono ideologie nella misura e fino a quando riescono a trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni (queste definizioni di K. Mannheim sono riportate in P. Tufari, La Chiesa tra ideologia e utopia, in Ph. Land [ed.], La teologia di fronte al progresso, Roma 1972, p. 243).

cristianità più ancora che tanti sforzi di inserimento nella realtà contemporanea ». 36

Conclusione

Concludendo, su quanto detto fin qui, vorrei risottolineare ancora una volta che nell'arco degli ultimi dieci anni tutti gli aspetti della Chiesa istituzionale sono stati rimessi in questione, o direttamente dal Concilio, o indirettamente, a causa della sottolineatura data alla Chiesa come Popolo di Dio, con la conseguenza di favorire sia la vitalità come la crisi. Questa definizione ha ottenuto come risultato un modo completamente nuovo di intendere l'azione del cristiano nel mondo, le manifestazioni della comunità cristiana e le previsioni sul futuro della missione della Chiesa. Oggi si sta acquistando una sempre maggiore consapevolezza del fatto che impegnandosi ad operare cristianamente nel mondo si incontra Dio e si contribuisce all'unità del genere umano. Perciò il vecchio concetto di « azione cattolica », intesa come partecipazione alla missione della Chiesa gerarchica è diventato obsoleto. Si è più chiaramente in grado di vedere che la responsabilità della missione della Chiesa nel mondo appartiene a ciascun membro del Popolo di Dio e non alla sola gerarchia. La rivalutazione della potenzialità creatrice di ogni membro del Popolo di Dio apre così alla Chiesa l'immensa prospettiva della necessità di stimolare ogni fedele - anche se consapevole dell'alto costo umano e comunitario che tale stimolazione richiede — a collaborare con tutte le proprie capacità per rendere l'ordine presente più conforme ai grandi principi del cristianesimo. Il pericolo di questo tipo di apertura che fa spazio alla sorpresa storica potrebbe consistere: nell'incapacità e nella difficoltà di ipotizzare che direzione prenderanno tali processi una volta messi in moto, e soprattutto nell'impossibilità di calcolare quali reazioni a catena essi saranno in grado di generare, specialmente nel caso in cui la Chiesa « universale » diventasse su larghissima scala fonte di ispirazione per soggetti sparsi in tutto il mondo, evocando in ciascuno di essi l'esigenza e il coraggio di inventare nuove strade

³⁶ P. Tufari, La Chiesa..., cit., p. 278.

per il rinnovamento della società. Vista in questa prospettiva, la realtà futura della Chiesa rimane completamente aperta alla sorpresa storica, resta cioè per definizione imprevedibile. Non è però importante sapere se il cattolicesimo avrà un avvenire, ma piuttosto se lo costruirà. « Il cristiano non può dominare l'avvenire, perché l'avvenire supera la sua attività creatrice e quella degli altri uomini: il cristiano lo sperimenta sempre in un contesto provvisorio; ma dalla fede egli attinge la certezza che l'avvenire sarà dominato da "colui che viene" ». ³⁷