

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

49

**AUTOBIOGRAFIA
DI UNA DIOCESI**

La recezione del concilio Vaticano II
nella Chiesa di Fermo

2009/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù, Viviana De Marco,
Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi, Gabriele Miola,
Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci, Osvaldo Riccobelli, Emilio
Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni, Giordano Trapasso

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	Pag. 7
Saggi	» 11
ENRICO BRANCOZZI <i>La priorità della chiesa locale nella recezione di un concilio</i>	» 13
STEFANO RICCI <i>Il Concilio allora ed ora: mutamenti del contesto territoriale fermano e marchigiano</i>	» 27
VINICIO ALBANESI <i>Il Concilio Vaticano II e la Comunità di Capodarco</i>	» 59
DUILIO BONIFAZI <i>Momenti della teologia fermana dal preconcilio al postconcilio</i>	» 87
CARLO TOMASSINI <i>La visita pastorale in due parrocchie della diocesi di Fermo</i>	» 99
Testimonianze	
LUIGI ALICI	» 121
VINCENZO ANTINORI	» 127
MICHELANGELO CHIURCHIÙ	» 135
PAOLO CIARROCCI	» 143
GALLIANO MICUCCI	» 151
GABRIELE MIOLA	» 155
FRANCESCO MONTI	» 169
VITTORIO ROSSI	» 175
NAZZARENO SCARABOTTO	» 179

Associazioni e movimenti	Pag. 183
FRANCESCO CHELLI <i>Il Cammino Neocatecumenale nella Diocesi di Fermo: le origini</i>	» 185
LUIGI TRAINI <i>Comunione e Liberazione</i>	» 191
ADA BONAIUTI <i>I Corsi di Cristianità a Fermo</i>	» 195
LEANDRO NATALONI <i>Testimonianza sugli inizi del Movimento dei Focolari (Opera di Maria) nella Diocesi di Fermo nella sua diramazione del Movimento Diocesano</i>	» 199
ANDREA ANDREOZZI <i>La Gi.O.C nell'Arcidiocesi di Fermo</i>	» 203
TERESA FRATINI <i>Il Rinnovamento nello Spirito</i>	» 207
PAOLO CIARROCCHI L'U.N.I.T.A.L.S.I.	» 211
Recensioni	» 213
<p>M. KIRWAN, <i>Girard and Theology</i>, T&T Clark Publ., London 2009 (F. Pignotti); R. BODEI, <i>Paesaggi sublimi</i>, Bompiani, Milano 2008 (V. De Marco); J. ECKERT, <i>Lebe, was du bist! Klug, gerecht, tapfer, massvoll. Ein Brevier der Tugenden</i>. Kösel Verlag, München 2008; <i>Piccolo breviario delle virtù</i>, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009 (Trad. ital. di Viviana De Marco) (V. De Marco); M. GOODMAN, <i>Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche</i>, Bari, Laterza 2009 (P. Petruzzì); F. CLEMENTI, <i>Città del Vaticano</i>, Bologna, Il Mulino 2009 (P. Petruzzì); R. PERTICI, <i>Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)</i>, [Dibattiti storici in Parlamento. Collana dell'Archivio Storico del Senato della Repubblica 3], Bologna, Il Mulino 2009 (P. Petruzzì); R. BRAGUE, <i>Du Dieu des chrétiens et d'un ou des autres</i>, Edition Flammarion, Paris 2008; tr. it. di Milena Sori, <i>Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?</i>, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009 (G. Trapasso).</p>	

PRESENTAZIONE

Il prossimo 11 ottobre 2012 ricorrerà il cinquantesimo anniversario della solenne apertura del concilio Vaticano II. Tale appuntamento costituisce indiscutibilmente l'occasione per interrogarsi sull'eredità dell'assise conciliare consegnata alla chiesa del nostro tempo. Appare indispensabile, infatti, tornare a chiedersi che cosa sia stato recepito del concilio, come esso abbia inciso nella vita della chiesa e, soprattutto, quale futuro abbiano le sue intuizioni nell'esistenza concreta delle comunità cristiane di oggi. La discussione sulla recezione conciliare, in realtà, non si è mai interrotta o sopita. Al contrario, essa è tornata ad occupare l'interesse degli studiosi (ma anche quello più generale di coloro che seguono con interesse i percorsi ecclesiali) con cadenza costante ad ogni anniversario cronologico. Indicativi di questo percorso sono gli atti dei convegni tenutisi a venti, trenta o quarant'anni dal concilio. Si tratta di strumenti particolarmente utili anche riletti ad una certa distanza, sebbene in essi sia evidente il fatto di rappresentare ogni volta un'interpretazione storicamente condizionata, una lettura, cioè, che risente in maniera decisiva degli eventi legati alla stagione in cui essa è operata. Tale fenomeno, d'altra parte, ha condotto a prendere atto che per il Vaticano II, come per ogni altro concilio o grande evento ecclesiale, non può darsi alcuna interpretazione avulsa dal contesto in cui essa matura e che – come nel nostro caso – ogni approccio presume un legittimo, ma pur sempre parziale punto di vista.

Un'altra occasione in cui, anche recentemente, si è tornati a riflettere sul concilio è scaturita in seguito ad alcuni pronunciamenti magisteriali, che per molti rappresentavano una discontinuità troppo evidente con le conclusioni del Vaticano II. In questi casi, si è assistito ad una discussione animata a diversi livelli, con la quale si è espressa una certa perplessità per la negazione, o quanto meno il ridimensionamento, di alcuni principi ritenuti ormai assodati

e, per giunta, anche parzialmente recepiti dalla comunità credente. Da queste reazioni si è avuta l'impressione che alcuni contenuti del concilio abbiano permeato la chiesa molto al di là di quello che si può percepire ad uno sguardo superficiale e che i fedeli abbiano a cuore questo grande evento del Novecento molto più di ciò che si potrebbe accademicamente supporre. A distanza di cinquant'anni si può dire che la maggior parte dei cristiani abbia fatto proprio, più o meno consapevolmente, il modello ecclesiologico del Vaticano II. Esaurita, tuttavia, la spinta propulsiva della criticità, il concilio torna ad essere generalmente un deposito piuttosto ignoto o, come è stato detto, semplicemente il XXI concilio della storia della chiesa. Per la generazione che si è formata dopo la sua conclusione, esso è stato un avvenimento epocale, di cui però spesso si possiede solo l'immagine forzosamente sfuocata della divulgazione. Per i giovani esso è quasi del tutto sconosciuto. La generazione che ha vissuto il passaggio tra il "prima" e il "dopo" del concilio è l'unica che possiede una certa consapevolezza, sebbene essa si sia spesso polarizzata tra i difensori strenui della tradizione, che vedevano nel Vaticano II la protestantizzazione del cattolicesimo, e coloro che, talvolta ideologicamente, hanno percepito con lucidità che qualcosa era realmente accaduto, rendendo però il concilio una sorta di "manifesto" del progressismo ecclesiale. L'equilibrio di analisi è stato un obiettivo non sempre pienamente raggiunto da coloro che hanno animato la vita ecclesiale degli anni Sessanta e Settanta. In tutti i casi, questa generazione di protagonisti è oggi, anche solo per motivi anagrafici, quella meno vocale e numerosa. La testimonianza orale di laici e preti che hanno vissuto direttamente il concilio sarà tra qualche anno non più disponibile. Tutto questo spinge ancora di più a rinnovare l'interrogativo di fondo da cui muoveva la nostra riflessione: che cosa rimarrà del concilio quando a parlare saranno solo i testi scritti ed esso sarà un evento definitivamente consegnato alla storia?

Gli studiosi ritengono che il modo di percepire il concilio nella chiesa sia stato segnato da almeno due fondamentali fasi. La prima è stata quella immediatamente seguente l'8 dicembre 1965 e che è durata fino al termine degli anni Settanta. Si tratta di una stagione di grande euforia per il cambiamento di strutture secolari nella chiesa cattolica. Lo stile ecclesiale veniva ridiscusso e ci si confrontava per la prima volta con la modernità in un clima di apertura e di dialogo, rigettando scomuniche e polemiche dei secoli precedenti. Anche solo rispetto a cento anni prima, il concilio rappresentava una novità

dirompente che era destinata a provocare un sisma ecclesiologico vero e proprio. Se si confrontano il *Sillabo* e la *Gaudium et spes* si ha l'impressione che a parlare siano non due epoche diverse, ma due fedi diverse. Era dunque ovvio accogliere il concilio con entusiasmo e aspettarsi dalla sua recezione una nuova primavera ecclesiale. La seconda fase è relativa agli anni Ottanta e Novanta e raccoglie la disillusione delle speranze coltivate in precedenza. "Tutto è cambiato, ma nulla è cambiato", sembravano dire gli attori di questa epoca. In effetti, dai grandi slanci del concilio non è seguita con immediatezza una traduzione concreta di questi impulsi. Il terremoto tanto atteso, dunque, non si è verificato. Al contrario, per molti si è avuta l'impressione che si sia modificata la superficie delle strutture per lasciarne intatto il contenuto. C'è chi ha parlato di «futuro mancato» del concilio o di «tradimento», lamentando l'enorme scarto sia nei tempi di attuazione sia nelle spinte ideali che avrebbero dovuto segnare il processo di recezione. Questa seconda stagione, che per certi versi continua ancora oggi nonostante si avverta con sempre maggiore chiarezza la necessità di un suo superamento, non ha elaborato un'ermeneutica omogenea del concilio. Accanto a voci esclusivamente critiche, sono emerse quelle di coloro che vedevano nelle lacune del postconcilio una fase necessaria e tipica della vita della chiesa, comune a tutti i concili della storia, i quali, specie nell'antichità, sfociavano spesso in un nuovo concilio che precisava le questioni lasciate irrisolte dal precedente. Del resto, la stessa assise del Vaticano II presentava al proprio interno profonde divergenze nell'approccio teologico, ecclesiale e pastorale. Le contrapposizioni tra maggioranza e minoranza conciliare, come è noto, furono dirompenti e fecero sfiorare più volte la rottura. Esiste una radicale differenza anche tra le intenzioni di Giovanni XXIII e quelle di Paolo VI rispetto al concilio. Sebbene non sia un discorso che si possa esaurire in questa sede, occorrerebbe chiedersi se sia stato legittimo immaginare una recezione applicativa e indolore del concilio in tutta la chiesa universale, fino a stabilire una sorta di tempistica, o se in realtà non sia stato inevitabile un certo differimento nel merito e nel metodo nella comprensione del Vaticano II.

Oggi la chiesa è probabilmente entrata in una terza fase ermeneutica del concilio. Dopo l'euforia e la delusione, è il tempo di una speranza realista. Come per i giubilei precedenti, anche il cinquantesimo anniversario del Vaticano II sarà preceduto e accompagnato da numerosi e autorevoli studi. Con il presente numero anche *Fir-*

mana vorrebbe dare inizio ad un percorso che vada ad inserirsi in questo dibattito. Il fulcro della riflessione verrà proposto mediante alcuni studi tematici sui contenuti veri e propri del concilio. In una fase iniziale, tuttavia, si è pensato di tentare una ricognizione storico-pastorale che scaturisse dalla viva testimonianza dei credenti. L'intenzione di questo volume è dunque quella di offrire uno spaccato della vita dell'Arcidiocesi di Fermo nei cinquant'anni trascorsi dalla celebrazione del Vaticano II ad oggi. Siamo naturalmente consapevoli che il progetto di ricostruire il profilo biografico di una chiesa locale è ambizioso ed inevitabilmente soggetto ad una certa parzialità. Non potendo dare risalto all'intero vissuto di una comunità credente locale, per sua natura inesprimibile, ci si è chiesti a chi dare voce, quali esperienze sottolineare, quali segmenti ecclesiali riportare in primo piano, quali atteggiamenti profetici richiamare. Ma anche quali discontinuità ed inerzie affrontare, per capire, eventualmente, dove la comprensione del concilio si sia interrotta o abbia manifestato maggiori resistenze.

Nel tentativo di cogliere tale complessità, abbiamo strutturato il numero in tre sezioni. Nella prima si raccolgono alcuni saggi tematici, che, a partire dalla comprensione della chiesa locale come tale nel Vaticano II, tentano una ricognizione generale delle modificazioni sociali ed ecclesiali del territorio fermano. Nella seconda presentiamo, in ordine alfabetico, alcune testimonianze di protagonisti del vissuto ecclesiale di questi anni, con una particolare attenzione rivolta ai processi storici che traducevano il concilio nella realtà concreta delle comunità e dei singoli credenti. La diocesi di Fermo, infine, si è da sempre caratterizzata per la grande apertura alle associazioni laicali, movimenti ecclesiali e cammini di fede. Pionieristica è stata ad esempio l'esperienza fermana dei Corsi di Cristianità, come anche singolare è stata la diffusione del Cammino neocatecumenale, che ha nella diocesi di Fermo un centro di riferimento internazionale. Tale fermento è stato talvolta faticoso e controverso, ma ha indubbiamente portato una stagione di straordinaria effervescenza spirituale e pastorale. La terza sezione raccoglie le intenzioni profonde di questo fenomeno. Ci auguriamo che questo studio, lungi dall'essere un'autocelebrazione fervorosa o una critica senza appello, possa testimoniare con speranza il «già» e il «non ancora» del perenne divenire ecclesiale.

SAGGI

ENRICO BRANCOZZI

LA PRIORITÀ DELLA CHIESA LOCALE NELLA RECEZIONE DI UN CONCILIO

1. IL RECUPERO DELLA CHIESA LOCALE NELL'ECCLESIOLOGIA CONTEMPORANEA

La valorizzazione della chiesa diocesana come chiesa locale, prescindendo dai primi secoli di cristianesimo, è una conquista ecclesiologicalamente relativamente recente. In epoca moderna tale tema inizia a suscitare l'interesse degli studiosi intorno alla fine dell'Ottocento grazie all'opera di Adrien Gréa, *De l'Église et de sa divine institution* (Parigi 1985; trad. it. *Della chiesa e della sua divina costituzione*, Libreria Pontificia Friderici Pustet, Roma 1904). Le intuizioni di Gréa, che si rifacevano alle fonti patristiche e liturgiche della chiesa antica e sottolineavano il significato della diocesi come realizzazione della chiesa «in un luogo», ebbero una ricaduta positiva e una ricezione originale sia in ambito cattolico che in quello ortodosso. Per gli orientali, i maggiori contributi provengono da N. Afanasieff, considerato il primo autore di rilievo che ha posto tale accento nella teologia ortodossa, A. Schmemmann, J. Meyerdorff e ultimamente I.D. Zizioulas. Tali autori ritengono decisivo il fatto che nei primi tre secoli di cristianesimo la chiesa locale si identificasse con l'assemblea eucaristica, in cui il popolo di Dio presente in una città o in un territorio si riuniva «in un medesimo luogo», attorno alla stessa mensa e sotto la presidenza di un unico vescovo circondato dal collegio dei presbiteri e dei diaconi. Si trattava dei primi embrionali tentativi di ripensare teologicamente la chiesa locale sul modello della «comunità eucaristica»¹.

¹ Cfr. lo studio di M. SERENTHÀ, *Gli inizi della teologia della chiesa locale: "De l'Église et de sa divine constitution" (1885) di dom Adrien Gréa, un "hapax dans la théologie de l'époque*

In ambito cattolico, lo sviluppo di questo tema ha avuto un'accelerazione qualitativa e quantitativa in seguito ai pronunciamenti del Vaticano II². Il fatto che il concilio abbia inteso valorizzare le chiese locali è un'acquisizione indiscutibile per la maggioranza degli studiosi. Se lo abbia fatto in modo sufficiente ed efficace è invece un interrogativo sul quale non c'è unanimità di giudizio. Il concilio, in effetti, non è pervenuto ad una formulazione organica della chiesa locale e non ha modificato sostanzialmente il ripensamento ecclesio-logico rispetto all'impianto preconciliare. I motivi sono complessi. Il tema della chiesa locale era estraneo agli schemi preparatori ed è stato aggiunto nel corso dei lavori, fatto che ha condotto ad una trattazione dell'argomento piuttosto disomogenea. La chiesa locale è stata affrontata in relazione all'eucaristia, nel quadro della dottrina dell'episcopato, nella teologia della missione, ma sempre all'interno di una prospettiva di carattere universale precedentemente definita. Nel complesso ed estenuante confronto tra maggioranza e minoranza conciliare, sebbene si avvertisse la portata epocale che avrebbe comportato l'introduzione di questa prospettiva, i padri riuscirono ad imporre solo la visione misterica della chiesa universale.

Ciò nonostante, il concilio offre alcuni elementi preziosi che troveranno uno sviluppo nell'approfondimento successivo e che tuttora nutrono il dibattito teologico. L'elaborazione di una teologia della chiesa locale è dunque una realtà ancora in fieri e su cui non

(Y.M. Congar), Facoltà Teologica Interregionale, Milano 1973; Id., *Valutazione e utilizzo di "De l'Église et de sa divine constitution" (1885) di dom A. Gréa dall'anno della pubblicazione a oggi*, in "La Scuola Cattolica" 104 (1976) 339-359.

² Una bibliografia ragionata è offerta da: D. VALENTINI, *La cattolicità della chiesa locale*, in Id. (ed.), *L'Ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, 69-133; per una buona sintesi cfr. H. LEGRAND, *La realizzazione della chiesa in un luogo*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia* 3, Queriniana, Brescia 1986, 147-185; J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della chiesa*, in G. ALBERIGO – J.P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 107-125; A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesio-logici e la sua missione nella teologia postconciliare*, LEV, Città del Vaticano 2003; inoltre, gli atti del convegno di Salamanca del 1991: H.M. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA, *Chiese locali e cattolicità. Atti del colloquio internazionale di Salamanca (2-7 aprile 1991)*, EDB, Bologna 1994; essenziali i contributi di Tillard, in particolare, l'ormai classico: J.-M. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989; inoltre: H.M. LEGRAND, *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. Fondamenti teologici e riflessioni istituzionali*, in "Cristianesimo nella storia" 2 (1981) 129-164; S. DIANICH, *Chiesa locale e chiesa universale nello sviluppo storico dell'ecclesiologia*, in *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive*, Dehoniane, Roma 1995, 7-35.

mancano contributi recenti³. Va osservato che negli ultimi anni la discussione ha seguito soprattutto l'articolazione del rapporto tra chiesa locale e chiesa universale, che si è particolarmente vivacizzata dopo la pubblicazione della *Communio notio* da parte della Congregazione per la dottrina della fede⁴. Il documento è stato accolto da ampi settori della critica con alcune perplessità perché presenta un'ecclesiologia fondata sul primato della chiesa universale su quella locale. Il dibattito che ne è seguito ha visto la polarizzazione di posizioni distinte attorno alle tesi dei due maggiori interpreti di questa discussione: Joseph Ratzinger e Walter Kasper⁵. La prospettiva teologica di Ratzinger – coerentemente con quanto affermato dalla *Communio notio* – lo porta a sostenere il primato ontologico e temporale della chiesa universale su quella locale. Al di là della opinabilità di questa tesi, ciò che più ha allarmato i critici è che essa sarebbe dedotta dall'interpretazione di *Lumen gentium*, che ai più non è sembrata quella più fedele alle intenzioni del Vaticano II. La visione di Kasper procede invece in direzione opposta. In un primo saggio sull'argomento egli asserisce che l'ermeneutica

³ Cfr. i saggi con lo stesso titolo di: D. VALENTINI – D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Glossa, Milano 2005; G. CANOBBIO, *Il vescovo tra Chiesa locale e Chiesa universale*, in "Firmiana" 38/39 (2005) 153-172; H. POTTMEYER, *Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen*, in A. FRANZ (ed.), *Was ist heute noch katholisch?*, Freiburg-im-Bresgau 2001, 291-310.

⁴ Cfr. CDF, *Communio notio. Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, in EV 13, 1774-1807; A. MELLONI, *Note sul lessico della «Communio notio»*, in "Cristianesimo nella storia" 16 (1995) 307-319; H.J. POTTMEYER, *Kirche als Communio*, in "Stimmen der Zeit" 210 (1992) 579-589.

⁵ I primi studi ecclesiologici di Ratzinger sono i saggi raccolti ne *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1992⁴; in particolare: *La collegialità episcopale dopo il concilio Vaticano II*, 187-219; *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, 221-245; più specificamente cfr. J. RATZINGER, *Chiesa universale e chiesa particolare. Il compito del vescovo*, in ID. (ed.), *La chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello B. 1991, 55-74; il saggio che postula la priorità ontologica della chiesa universale: ID., *L'ecclesiologia della Costituzione 'Lumen Gentium'*, in R. FISICHELLA (ed.) *Il Concilio Vaticano II*, San Paolo, Roma 2000, 66-81; uno dei primi interventi critici che denunciava lo squilibrio ecclesiologico della chiesa universale a scapito di quella locale in: W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in W. SCHREER – G. STEINS (edd.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*, München 1999, 32-48; successivamente, il più "amichevole": ID., *Das Verhältnis von Universal-kirche und Ostkirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in "Stimmen der Zeit" 210 (2000) 795-804; i termini del dibattito sono richiamati in K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches*, in "Theological Studies" 63 (2002) 227-250.

proposta dalla *Communio notio* rispetto a LG «costituisce più o meno un'inversione»⁶. Il documento della Congregazione, prosegue il teologo tedesco, critica a ragione la tesi secondo la quale la chiesa particolare rappresenta in sé un soggetto autosufficiente e la chiesa universale una sorta di “confederazione” di chiese locali, tesi che tuttavia nessun teologo cattolico potrebbe seriamente sostenere. A fronte di questa osservazione, però, la *Communio notio* opera un passo ulteriore in senso opposto, presenta cioè la chiesa universale come detentrica di un primato ontologico e temporale su quella locale. Tale affermazione è per Kasper infondata dal punto di vista storico, giacché la chiesa si è costituita da sempre essenzialmente come comunità locale e si è dipanata geograficamente e culturalmente solo a partire da questa località. Kasper vede piuttosto nelle affermazioni della Congregazione la «giustificazione teologica» di un certo atteggiamento centralista da parte della curia romana⁷. Per una visione più ampia delle diverse posizioni in campo su chiesa locale/chiesa universale esistono numerosi testi di approfondimento⁸. Quello che interessa in questa sede è capire in che senso la chiesa locale possa e debba essere il primo termine di riferimento nella ricezione di un concilio ecumenico dalle prospettive così ampie come il Vaticano II.

⁶ «[Tale ermeneutica] praktisch mehr oder weniger eine Umkehrung bedeutet»: W. KASPER, *Zur Theologie*, cit., 43.

⁷ «Vollends problematisch wird die Formel, wenn die eine Universalkirche unter der Hand mit der römischen Kirche, de facto mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muss es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein. Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten»: *ibid.*, 44.

⁸ Cfr. A. CATTANEO, *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in “Antoniano” 77 (2002) 503-539; H.M. LEGRAND, *L'articolazione tra le Chiese locali, Chiese regionali e Chiesa universale*, in “Ad Gentes” 3 (1999) 7-32; S. PIÉ-NINOT, *Ecclesia ed Ecclesiae: nota breve sul dibattito sulla chiesa universale e le chiese locali*, in “Gregorianum” 83 (2002) 4, 761-766; *Id.*, *Iglesia local/particular*, in C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT (edd.), *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001; P. WALTER, *Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche*, in G. WASSILOWSKY (ed.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae 207), Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 116-136.

2. LA CHIESA LOCALE NEI TESTI DEL VATICANO II

Prima di indagare il contenuto vero e proprio dei documenti, può essere di aiuto un rapido raffronto linguistico⁹. La terminologia usata dal Vaticano II per qualificare il rapporto tra chiesa universale e chiesa locale è eterogenea ed è il più delle volte legata alla diversità dei contesti tematici cui i testi del concilio fanno riferimento. Il termine «chiesa» viene qualificato 45 volte con l'aggettivo greco «cattolica», 25 volte come «universale» (*universalis*) e 23 volte come «intera» (*universa*). La formula «chiesa locale» viene impiegata 8 volte in tutti i testi del Vaticano II: in quattro casi si riferisce alla diocesi, in uno alla diocesi nel suo contesto sociale-culturale, in due ad un raggruppamento di diocesi e in un solo caso è applicata alla parrocchia. La formula «chiesa particolare» viene citata invece 24 volte: in dodici essa designa la diocesi e in altre dodici la chiesa nel suo ambiente sociale-culturale¹⁰. Il concilio sembra dunque privilegiare la forma «chiesa particolare», scelta che in modo esclusivo qualifica la diocesi nel *Codice di diritto canonico* del 1983 e che permette di considerare realtà ecclesiali in qualche modo ad essa assimilate le prelature e le abbazie territoriali, i vicariati apostolici, le prefetture e le amministrazioni apostoliche¹¹. Numerosi teologi, al contrario, preferiscono l'impiego di «chiesa locale» o «diocesi» perché ritengono tale formula più antica, più legata alla tradizione e soprattutto più esplicativa del fatto che la diocesi appartiene in quanto tale alla struttura essenziale della chiesa¹².

Sebbene non siano numerosi i passi in cui viene descritta la «chiesa locale» e qualificata la sua natura in rapporto alla «chiesa universale», è tuttavia possibile rintracciare alcune istanze che il concilio Vaticano II ha inteso promuovere mostrando la rilevanza di alcuni elementi costitutivi che il *Codice di diritto canonico* ha tentato di recepire nei canoni 368-374.

Già nel decreto sui vescovi il concilio precisa l'esercizio del ministero episcopale a livello universale e a livello locale: i vescovi sono

⁹ Cfr. D. VALENTINI, *La cattolicità della chiesa locale*, cit., 71-90.

¹⁰ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia, 2008, 354.

¹¹ Cfr. *ibid.*, 354-355.

¹² Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), n. 5.1, in EV 9, 1711.

chiamati al loro servizio «come singoli, nei riguardi della porzione del gregge del Signore a loro assegnata, ciascuno avendo cura della chiesa particolare a lui affidata, oppure talvolta provvedendo congiuntamente alcuni di loro a qualche necessità comune a diverse chiese» (CD 3). Poco oltre il medesimo decreto definiva la natura della chiesa locale nel suo rapporto con il vescovo: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali di un vescovo coadiuvato dal presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da lui, per mezzo del Vangelo e dell'eucaristia, riunita nello Spirito Santo, costituisca una chiesa particolare, nella quale è veramente presente e opera la chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11). E *Lumen gentium* aggiunge: «Reggendo bene la propria chiesa come porzione della chiesa universale, essi [i vescovi] contribuiscono efficacemente al bene di tutto il corpo mistico, che è anche un corpo di chiese» (LG 23).

Il primo elemento fondamentale della diocesi, secondo *Christus Dominus* 11, è quello di essere una «porzione del popolo di Dio», espressione preferita dal concilio a quella di «parte». Si trattava del tentativo di evitare il rischio di una concezione frammentaria di chiesa, nella quale la «parte» avrebbe mostrato inevitabilmente la sua incompletezza e incompiutezza senza il «tutto». Il termine «porzione» appare invece una formulazione più adeguata perché esprime che nella chiesa locale si realizza pienamente e interamente la chiesa di Dio. In altre parole, la diocesi non è un frammento della chiesa intera bensì una realtà proporzionale alla sua totalità, una parte che tuttavia conserva le proprietà della chiesa intera. È questo il motivo per cui definire le diocesi come «chiese particolari» può contenere una duplice ambiguità: da un lato, l'aggettivo particolare deriva da «parte», termine superato dal concilio mediante l'impiego di «porzione». Inoltre, è meno evidente il fatto che si applica alla diocesi la categoria (universale) di popolo di Dio.

Oltre ad essere porzione del popolo di Dio, la chiesa locale si qualifica per la presenza di alcuni elementi strutturali: la provenienza spirituale della chiesa, il suo essere radunata dal Vangelo e dall'eucaristia, l'elemento ministeriale costituito dal vescovo con il suo presbiterio con i compiti di pastore descritti in *Christus Dominus* 11.

L'elemento decisivo della chiesa locale è quello territoriale. Ciò che qualifica infatti la vita e l'essenza di una diocesi è il fatto che in essa si gioca l'esistenza della chiesa in un dato territorio. L'aspetto determinativo della località è quasi del tutto assente in *Christus Do-*

minus 11 e nel *Codice di diritto canonico* del 1983. In realtà, la territorialità della chiesa locale è questione centrale perché solo la diocesi comporta necessariamente il ministero di un vescovo. Il territorio è da un punto di vista teologico l'elemento determinante per esprimere la realtà e le caratteristiche di una determinata porzione del popolo di Dio. Come scrive Tillard, «il "locale" – con tutto ciò che comporta di culturale, di contestuale, di geografico, di religioso, di storico – appartiene al materiale in cui si incarna nella sua verità la *ekklēsia tū theû*. L'inculturazione o "contestualizzazione" non può costituire un processo *a posteriori*. Essa appartiene al momento stesso in cui la chiesa di Dio sorge. È tessuta nella cattolicità»¹³.

L'ecclesiologia contemporanea ha riscoperto la località della chiesa, oltre che come un luogo teologico imprescindibile, anche come una risorsa irrinunciabile per qualsiasi ricentramento ecclesologico. La riflessione teologica del postconcilio ha fatto della località della chiesa uno dei suoi nuclei ermeneutici più significativi¹⁴. Essa è maturata anche in seguito alla sempre crescente migrazione dei singoli individui e dei popoli che ha conosciuto la storia negli ultimi cinquant'anni. Le grandi migrazioni estere, ad esempio, pongono un nuovo problema di caratterizzazione della località. Ma anche i semplici spostamenti di lavoro, la contemporanea co-appartenenza di una persona a più luoghi per motivi di studio, professionali, familiari pongono la territorialità della chiesa in una continua ricomprensione culturale. Il contesto sociale odierno presenta una dimensione della territorialità profondamente diversa rispetto a quella che ha conosciuto la secolare tradizione rurale precedente l'urbanizzazione delle città. Quando si parla di località, dunque, si intende primariamente una relazione interpersonale, più che il legame con uno specifico e circoscritto luogo fisico. L'identità propria di un territorio «proviene sempre dalla cultura costituita da un insieme di molteplici relazioni sociali e personali, e non tanto da una rigida localizzazione fisica, la quale è sempre conseguenza di una storia personale, familiare, lavorativa, sociale, politica, religiosa»¹⁵.

Sempre in *Christus Dominus* è presente l'esortazione rivolta ai vescovi a condurre «a santità le chiese loro affidate così che in esse

¹³ J.-M. TILLARD, *Chiesa di Chiese*, cit., 24.

¹⁴ Cfr. H. LEGRAND, *La realizzazione della chiesa in un luogo*, cit., 147-185; G. SILVESTRI, *La chiesa locale, «soggetto culturale»*, Dehoniane, Roma 1998, 121-153.

¹⁵ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, cit., 362-363.

risplenda il senso della chiesa universale di Cristo» (CD 15). Tale compito è legato anche alla collaborazione dei parroci e dei cooperatori pastorali. Essi «svolgono il loro ministero di insegnare, santificare e governare in modo che i fedeli e le comunità parrocchiali si sentano realmente membri non solo della diocesi, ma anche della chiesa universale» (CD 30).

Il compito della testimonianza e della missione delle chiese locali è sviluppato soprattutto in *Ad gentes*. Al n. 37 si afferma: «Poiché il popolo di Dio vive nelle comunità, specialmente diocesane e parrocchiali, e in esse in qualche modo appare in forma visibile, tocca anche a queste comunità testimoniare Cristo di fronte alle genti» (AG 37). Il concilio riconosce che la chiesa si rende esplicita nella sua localizzazione e che tale realtà non è qualcosa da tollerare, bensì un'esigenza legata alla logica dell'incarnazione. Questo presume una legittima libertà delle singole chiese nel potersi organizzare, in comunione con il romano pontefice, tenendo presente la propria storia, la cultura in cui esse sono immerse, i propri bisogni e le proprie priorità:

«Indubbiamente, come si verifica nell'economia dell'incarnazione, le giovani chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, in un meraviglioso scambio assumono tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità. Esse dalle consuetudini e dalle tradizioni, dalla sapienza e dalla cultura, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli mutuano tutti gli elementi che valgono a render gloria al Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore e a ben organizzare la vita cristiana» (AG 22).

Tale principio vale ancor più per le chiese antiche, per le quali il concilio dichiara che «hanno il diritto e il dovere di reggersi secondo le proprie discipline particolari, poiché si raccomandano per veneranda antichità, sono più corrispondenti ai costumi dei loro fedeli e sono ritenute più adatte a provvedere al bene delle anime» (OE 5). Si trattava in fondo di incarnare una certa sussidiarietà, che non era mai stata negata ufficialmente nella tradizione passata, ma che era di fatto scomparsa di fronte all'exasperata centralizzazione liturgica e disciplinare operata da Roma negli ultimi secoli.

3. LA CHIESA LOCALE IN *LUMEN GENTIUM*

Un concetto analogo è stato espresso anche nella stessa *Lumen gentium*, dove esso è motivato a partire dalla comunione ecclesiale. È la *communio* infatti che deve orientare ogni scelta disciplinare e relazionale tra le chiese. Lo sviluppo di una certa autonomia delle chiese locali si fonda non su una concessione esercitata dal centro verso la periferia, bensì sul vitale rapporto di reciprocità che lega tra loro le singole chiese. Per questo motivo il concilio afferma che «nella comunione ecclesiale esistono legittimamente le chiese particolari, che godono di tradizioni proprie, salvo restando il primato della cattedra di Pietro che presiede alla comunione universale della carità» (LG 13).

Il testo centrale in riferimento alla chiesa locale espresso da *Lumen gentium* è la celebre affermazione contenuta nel n. 23:

«I singoli vescovi invece sono il principio visibile e il fondamento dell'unità delle loro chiese particolari, le quali sono formate a immagine della chiesa universale: in esse e a partire da esse esiste l'una e unica chiesa cattolica (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*). Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria chiesa, mentre tutti, insieme col papa, rappresentano la chiesa intera nel vincolo della pace, dell'amore e dell'unità» (LG 23).

La chiesa cattolica è data secondo il concilio da una doppia dimensione: da una parte la chiesa universale esiste concretamente solo nel suo realizzarsi nelle chiese locali. Dall'altra, «è costituita in quanto realtà concreta e storica a partire (*ex quibus*) dalle chiese locali»¹⁶. Questo vuol dire che la chiesa universale non è pensabile platonicamente come un «universale *ante res*» e neppure come il prodotto dell'unione corporativa delle singole chiese locali. Il rapporto tra universale e locale è fondato attraverso una struttura di immanenza reciproca secondo il principio aristotelico-tomista dell'«universale in rebus».

Chiarito il termine di reciproca interazione, il concilio formula esplicitamente il riconoscimento della dignità delle realtà locali e del-

¹⁶ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesia ed Ecclesiae*, cit., 762; Id., 'Ecclesia in et ex ecclesiis' (LG 23), in F. CHICA – S. PANIZZOLO – H. WAGNER (edd.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis. Omaggio al Prof. Dr. A. Antón*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 276-288.

le chiese di un'area geografica, sul modello dei patriarcati antichi. Si trattava dell'assunzione delle conferenze episcopali locali come istanze intermedie per l'applicazione concreta della *communio*:

«Per divina provvidenza poi è avvenuto che varie chiese, fondate in vari luoghi dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si siano costituite in molti gruppi organicamente uniti, i quali, salve restando l'unità della fede e l'unica costituzione divina della chiesa universale, godono di una propria disciplina, di una propria consuetudine liturgica, di un patrimonio teologico e spirituale proprio. Alcune fra di esse, segnatamente le antiche chiese patriarcali, come matrici della fede, ne hanno generate altre quali loro figlie, con cui restano fino ai nostri tempi legate da più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto di diritti e di doveri. Questa varietà di chiese locali in concorde armonia dimostra con più evidenza la cattolicità della chiesa indivisa. In modo simile le conferenze episcopali possono oggi dare un contributo molteplice e fecondo, perché lo spirito collegiale passi a concrete applicazioni» (LG 23).

Al n. 26 LG compie un altro passo in avanti descrivendo le chiese locali come realizzazione della chiesa di Cristo. Esiste una continuità tra la costituzione della chiesa nel Nuovo Testamento e la realizzazione storica della chiesa fino al tempo presente. Nelle singole chiese è presente la chiesa di Cristo al di là del numero di fedeli, della ricchezza di mezzi, degli strumenti sociali e culturali di cui quella chiesa dispone. Al contrario, «in queste comunità, anche se spesso piccole e povere o viventi nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26). Sarebbe una forzatura, come abbiamo accennato, individuare nel Vaticano II un'ecclesiologia della chiesa locale sviluppata e matura. Ciò è dovuto soprattutto al fatto che lo schema *De Ecclesia* non assume la chiesa locale come criterio ermeneutico fondamentale. È scorretto dunque affermare che la visione del «locale» si impone sull'«universale» fin dall'inizio dei lavori perché storicamente la dimensione locale si è affermata solo gradualmente. Dai brevi passaggi appena richiamati, però, è altrettanto innegabile l'intenzione del concilio di restituire piena dignità alla chiesa locale e di manifestare in termini espliciti che la *communio* è realmente possibile solo come *communio ecclesiarum*. Dopo il Vaticano II non è più pensabile una dimensione universale della chiesa avulsa da quella locale.

4. LA RICEZIONE LOCALE DEL VATICANO II

La ricezione di un concilio viene generalmente ricostruita a più livelli. Uno di essi è il piano universale, che può essere dedotto dal complesso dei pronunciamenti magisteriali e dalle strutture disciplinari che costituiscono la manifestazione esplicita del pensiero della chiesa in un dato periodo storico. Si tratta indubbiamente di un livello autorevole e indispensabile, comune peraltro a tutti i grandi concili della storia, mediante il quale si manifestano gli orientamenti, le priorità e le urgenze, ma anche i ridimensionamenti e gli aspetti frenanti che conducono la chiesa universale di volta in volta a percorrere il sentiero tracciato dal concilio che si è celebrato. Su questo versante può essere utile ricordare che la ricezione dei concili antichi è stato un fenomeno talmente complesso e controverso che molti di essi si sono effettivamente conclusi sfociando in un nuovo concilio. In molti casi non c'è una vera e propria soluzione di continuità tra un concilio e l'altro, anche quando storiograficamente e dogmaticamente li si considera in modo distinto.

Un altro fondamentale livello di analisi del processo ricettivo è lo studio delle realtà locali, di come cioè un dato concilio abbia permeato le diocesi modificandone le strutture, il modo di vivere il Vangelo e di trasmetterlo alle generazioni successive. Questo tipo di approfondimento è per il Vaticano II quello che dovrebbe avere la precedenza su altri tentativi ermeneutici. Esso è anche un compito in molti casi ancora inevaso. Mentre infatti non mancano gli studi sulla ricezione contenutistica del concilio, come ad esempio sul rapporto tra Vaticano II e magistero recente, soprattutto in riferimento a Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, lo studio delle realtà locali ha attirato in forma minore l'attenzione degli autori. Sintomaticamente questo potrebbe essere già letto come un dato che depone in favore di una certa irrilevanza della chiesa locale su quella universale, motivo per cui non interesserebbe più di tanto conoscere come la chiesa di una precisa area geografica abbia accolto e sviluppato gli impulsi del concilio. In realtà, la dimensione locale della ricezione di un concilio deve a nostro avviso precedere quella universale. Ancora oltre, di un concilio si può dire che sia stato recepito e accolto in pienezza quando la chiesa nel suo complesso ne ha fatto un vissuto concreto. Questo dato è tanto più vero nel caso del Vaticano II.

La necessità di un approccio del genere è spiegata semplicemente dal fatto che l'ultimo concilio ecumenico non ha riformulato dog-

maticamente la fede della chiesa, né ha dovuto affrontare questioni eccezionali, come era invece consueto nei secoli passati. Come il concilio di Trento, il Vaticano II è stato certamente un evento dal quale è scaturita una grande riforma della chiesa, ma con l'enorme differenza che non si era consumato uno scisma e non vi era alcuna necessità veritativa a livello dogmatico. Il Vaticano II non aveva eretici da confutare, né scismi da comporre, né doveva riaffermare un qualche principio intraecclesiale offuscato dalla modernità. Il concilio non aveva "verità forti" da riaffermare in chiave antimoderna, non contenuti infallibili da opporre agli errori del nostro tempo, né sistemi di pensiero politico verso i quali sostenere ancora la dottrina delle "due spade". Anche se postulare una qualche forma di religione civile è stata una tentazione presente ben oltre il concilio, la fine dello stato pontificio costrinse la chiesa a prendere atto di una nuova epoca storica e di una nuova stagione di rapporti con il mondo. A differenza dei concili del passato, inoltre, il Vaticano II si è celebrato senza ingerenze da parte del potere civile, in un clima di relativo disinteresse da parte delle istituzioni statali rispetto a quanto si discuteva nella basilica di San Pietro. Anche questo è un aspetto inedito nella tradizione ecclesiale. Dunque, si è trattato di un concilio "diverso". Secondo le parole dello stesso Giovanni XXIII nella celebre allocuzione di apertura, il Vaticano II non avrebbe dovuto occuparsi di questioni dogmatiche, bensì della riformulazione in termini adeguati al tempo presente dell'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo a tutte le genti:

«Lo scopo principale di questo concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un concilio. [...] Lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi [...] è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. [...] Gli errori spesso appena sorti svaniscono quale nebbia dinanzi al sole. Sempre la chiesa si è opposta a questi errori. Spesso li ha anche condannati con la massima severità. Ora tuttavia, la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità»¹⁷.

¹⁷ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del concilio*, in EV 1, 55-57.

Giovanni XXIII intendeva affermare la natura pastorale del concilio, termine interpretato in modo riduttivo dalla minoranza conciliare, ma che in realtà rivelava la lucida esigenza percepita da Roncalli di “aggiornamento” del linguaggio e dello stile ecclesiali. È questo il motivo per il quale il grado di ricezione del concilio può essere correttamente valutato primariamente a partire dai processi di traduzione nella prassi tipici della chiesa locale. In altre parole, è proprio la natura pastorale del Vaticano II che rende la sua ricezione un compito affidato alle singole comunità e ai singoli soggetti ecclesiali.

Il processo ricettivo è un fenomeno permanente dell’agire ecclesiale. Esso è ricostruibile anche nei casi in cui la chiesa è nella necessità di affermare o ribadire una posizione dogmatica o morale. Potremmo chiederci, ad esempio, in che misura un assunto dogmatico è creduto universalmente da tutti, oppure se una data norma morale è recepita in modo universale e ritenuta adeguata al nostro oggi. Anche in questo caso si può parlare di una ricezione, o non-ricezione, di un’istanza ecclesiale. Tale passaggio è così cruciale nella storia della chiesa da essere considerato *conditio sine qua non* per la validità della stessa norma. Il centralismo degli ultimi secoli ha condotto a sostenere una serie di principi con una percezione spesso inadeguata della reale sensibilità ecclesiale. Nella tradizione antica, al contrario, le norme non recepite decadevano da sole. Nel caso di affermazioni di carattere pastorale e di aggiornamento ecclesiale tutto ciò appare ancora più evidente. Non si può ad esempio verificare in linea di principio la ricezione della riforma liturgica senza conoscere il modo in cui la singola comunità cristiana celebra concretamente il mistero di Cristo. Né sarebbe possibile dedurre a priori la comprensione di una chiesa che è tutta intera popolo di Dio senza verificare il grado di corresponsabilità degli organismi di partecipazione.

Generalmente questa analisi conduce a mostrare gli elementi lacunosi e di discontinuità tra le idealità del concilio e le mediazioni storiche del tempo presente. Soprattutto non è difficile individuare i ridimensionamenti – anche magisteriali – che ha subito il concilio in questi cinquant’anni. È probabilmente inevitabile sottolineare con maggiore evidenza ciò che è mancato, e manca tuttora, rispetto a ciò che invece è stato felicemente accolto e ha generato frutti: la riforma liturgica, la valorizzazione della Scrittura, la comprensione della chiesa come popolo di Dio, una certa modernizzazione di stili, il mistero pasquale come centro dell’esperienza di fede del cristiano, il progressivo oblio di pratiche devozionali. Alla generazione attuale

è affidato il compito di rinnovare il processo di riforma della comunità cristiana. La chiesa ha vissuto e vive la profonda crisi della secolarizzazione. Pur godendo alla base di un generale atteggiamento di fiducia da parte delle persone, si è trovata in Europa nel giro di pochi anni ad essere minoranza culturale, ad essere quasi irrilevante nelle scelte etiche dei singoli, a perdere la sacralità e la ieraticità del passato. Da queste perdite, ha avuto molti guadagni. Questi processi hanno imposto un ripensamento della comunità credente rispetto a se stessa e al mondo. In questa ricerca di identità è centrale il ruolo della chiesa locale come primo luogo nell'incontro con gli uomini di buona volontà del nostro tempo. Per molti osservatori questo processo è appena iniziato, e, guardando al resto d'Europa, non sembra una previsione irrealistica. Quello che conta, tuttavia, è fare di questa fase di crisi una chance di crescita e un'occasione per ridiscutere le priorità della chiesa. È questo il compito più impegnativo, ma anche più affascinante, consegnatoci dal concilio.

STEFANO RICCI

IL CONCILIO ALLORA ED ORA:
MUTAMENTI DEL CONTESTO TERRITORIALE
FERMANO E MARCHIGIANO

PREMESSA

Il Concilio Vaticano II si è inserito in una fase storica di grandi cambiamenti storici, economici e sociali¹ che hanno probabilmente contribuito a decidere della sua convocazione e che, a loro volta, sono stati influenzati dalla sua celebrazione.

Le ripercussioni locali di questi mutamenti epocali sono state diverse rispetto: ai tempi e all'organizzazione della vita personale, familiare e sociale; ai vissuti dei territori, delle idee e delle tendenze culturali, economiche, politiche... Le stesse indicazioni del Concilio vanno calate in un contesto locale ed in una prospettiva temporale per tentare di comprendere le relazioni e i nessi, temporali e causali, che si intrecciano e concorrono a determinare scelte e comportamenti, concezioni e condizioni di vita.

Il contributo di queste pagine vuole tratteggiare l'andamento di alcuni fenomeni interconnessi con l'applicazione delle scelte del Concilio su un territorio come quello della Diocesi di Fermo e, più in generale, della regione Marche.

L'obiettivo non è fornire una lettura sociologica, ma piuttosto quello di favorire una "percezione consapevole" di alcuni dei muta-

¹ "L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa" (GS, 4).

menti demografici, economici, sociali... che in questi cinquant'anni dalla convocazione Concilio hanno interagito e interagiscono ("allora ed ora") con i cambiamenti della Chiesa e della vita religiosa di questo territorio.

La tematizzazione delle questioni proposte tiene conto sia dei principali fenomeni che il Concilio ha trattato che dei dati statistici disponibili.

Rispetto ai dati vanno evidenziati alcuni limiti oggettivi che però non dovrebbero penalizzare eccessivamente il senso del contributo:

- difficoltà a trovare informazioni dagli anni '60 agli anni '80 "utilizzabili" e confrontabili con quelle relative agli anni successivi;
- sostanziale mancanza di riferimenti diocesani in quanto l'aggregazione dei dati disponibili è prevalentemente regionale e anche quando fosse provinciale non sarebbe sovrapponibile alla situazione della Arcidiocesi di Fermo che è la più popolosa delle diocesi marchigiane, articolata in 123 parrocchie, ubicate in 58 comuni nelle 3 province di Ascoli Piceno, Fermo e Macerata.

Per questi motivi i dati e gli indicatori presentati sono quasi esclusivamente marchigiani², ma d'altra parte la stessa diocesi di Fermo, per estensione e conformazione, non ha una struttura omogenea rispetto a popolazione, geografia, attività economiche... e nella prospettiva di leggere i cambiamenti socio-economici in relazione ad alcune tematiche conciliari sarebbe limitante e probabilmente inopportuno mantenere una visione circoscritta ai confini diocesani³.

Temi conciliari e mutamenti sociali

Per orientare l'organizzazione di queste pagine, che riguardano i mutamenti sociali e i nuovi stili di vita⁴, il documento centrale del

² I dati raccolti nelle tabelle presentate provengono dai siti del Sistema Informativo Statistico Regionale delle Marche (<http://www.sistar.marche.it/>) e dal Sistema di Indicatori Territoriali dell'Istituto nazionale di statistica ISTAT (<http://sitis.istat.it/sitis/html/index.htm>). Le tabelle si riferiscono a queste fonti se non specificate altrimenti.

³ Altra questione è invece l'auspicabile promozione e consolidamento non tanto di un Ufficio Statistico Diocesano quanto di un Osservatorio permanente sulle condizioni vita e sui mutamenti a livello diocesano per orientare e favorire l'azione pastorale.

⁴ "Nuovi stili di vita - Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, sono profondamente cambiate, così che è lecito parlare di una nuova epoca della storia umana. Di qui si aprono nuove vie per perfezionare e diffondere più largamente la

Concilio Vaticano II è, necessariamente, la costituzione su Chiesa e mondo di oggi (*Gaudium et Spes*), ma anche la *Lumen Gentium*, sulla Chiesa (in particolare con i capitoli III sulla “costituzione gerarchica” e IV sui “laici”) offre elementi utili di confronto.

Altri argomenti sono stati individuati con riferimento ai decreti: sull’apostolato dei laici (*Apostolicam Actuositatem*), sulla vita sacerdotale (*Presbyterorum Ordinis*) e sulle comunicazioni sociali (*Inter Mirifica*). Spunti per ragionare sul fenomeno delle migrazioni (che recentemente ha avuto una notevole evoluzione anche sul nostro territorio) vengono anche dalla dichiarazione su Chiesa e non cristiani (*Nostra Aetate*).

Alcune citazioni da questi documenti, collocate come note alla presentazione e all’analisi dei dati, vogliono accompagnare e orientare la “narrazione”.

Popolazione

L’evoluzione demografica delle Marche nella seconda parte del XX secolo non si è caratterizzata tanto per le dimensioni quantitative quanto per una “dinamicità” collegata a:

- distribuzione per genere, età e luogo di residenza,
- declino di fecondità e mortalità,
- incremento della popolazione straniera.

cultura. Esse sono state preparate da un grandioso sviluppo delle scienze naturali e umane, anche sociali, dal progresso delle tecniche, dallo sviluppo e dall’organizzazione degli strumenti di comunicazione sociale. Perciò la cultura odierna è caratterizzata da alcune note distintive: le scienze dette «esatte» affinano al massimo il senso critico; i più recenti studi di psicologia spiegano in profondità l’attività umana; le scienze storiche spingono fortemente a considerare le cose sotto l’aspetto della loro mutabilità ed evoluzione; i modi di vivere ed i costumi diventano sempre più uniformi; l’industrializzazione, l’urbanesimo e le altre cause che favoriscono la vita collettiva creano nuove forme di cultura (cultura di massa), da cui nascono nuovi modi di pensare, di agire, di impiegare il tempo libero; lo sviluppo dei rapporti fra le varie nazioni e le classi sociali rivela più ampiamente a tutti e a ciascuno i tesori delle diverse forme di cultura, e così poco a poco si prepara una forma di cultura umana più universale, la quale tanto più promuove ed esprime l’unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture.” (GS, 54)

Tabella 1 – Regione Marche – Popolazione Residente, Famiglie, Abitazioni e Numero Medio Componenti per Famiglia per Anni Censimento e aggiornamento 31/12/2008

Anni	Popolazione Residente	Maschi	Femmine	Famiglie	Abitazioni	Numero Medio Componenti per Famiglia
1961	1.347.489	659.432	688.057	n.d.	n.d.	n.d.
1971	1.359.907	664.974	694.933	377.286	417.924	3,56
1981	1.412.404	687.292	725.112	451.121	537.081	3,11
1991	1.429.205	695.649	733.556	486.688	616.615	2,92
2001	1.470.581	713.872	756.709	549.474	672.785	2,66
2008	1.569.578	763.741	805.837	630.955	n.d.	2,49

L'aumento di poco più di 200 mila abitanti in quasi 50 anni corrisponde ad un incremento annuo inferiore al 2 per mille, ma le variazioni nella struttura della popolazione marchigiana risultano essere particolarmente significative (Tabella 1).

Rispetto alla distribuzione per genere va rilevato come il rapporto fra maschi e femmine è superiore a uno alla nascita e nelle età infantili, ma diventa inferiore a uno per le classi di età superiori a 50 anni a causa di una maggiore mortalità degli uomini; per cui la distribuzione per età delle donne è più “vecchia” di quella degli uomini⁵ (Tabella 2).

Tabella 2 – Regione Marche – Popolazione residente per genere e fasce di età – valori percentuali sul totale – anni 1999-2008

Anni	Genere	Classi di età		
		età 0-14 anni	età 15-64 anni	età 65 anni e più
1999	Tutti	12,89	65,75	21,37
	Maschi	13,66	67,69	18,65
	Femmine	12,15	63,92	23,93
2000	Tutti	12,90	65,48	21,62
	Maschi	13,68	67,47	18,84
	Femmine	12,16	63,60	24,25
2002	Tutti	12,98	64,98	22,03
	Maschi	13,75	67,15	19,10
	Femmine	12,26	62,94	24,81

⁵ “Sicuramente, non tutti gli uomini sono uguali per la varia capacità fisica e per la diversità delle forze intellettuali e morali. Ma ogni genere di discriminazione circa i diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della razza, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio.” (GS, 29)

2004	Tutti	13,04	64,59	22,38
	Maschi	13,82	66,72	19,46
	Femmine	12,30	62,57	25,14
2006	Tutti	13,13	64,28	22,59
	Maschi	13,91	66,39	19,70
	Femmine	12,38	62,28	25,34
2008	Tutti	13,14	64,37	22,49
	Maschi	13,94	66,42	19,64
	Femmine	12,38	62,43	25,19

La tendenza nazionale all'invecchiamento della popolazione assume dimensioni particolarmente significative per le Marche (e quindi anche per la Diocesi di Fermo) in quanto, per effetto del declino di natalità e mortalità di cui si scriverà fra poco, la struttura per età del nostro territorio è sensibilmente più vecchia rispetto a quella media italiana. Infatti l'indice di vecchiaia è significativamente più alto nelle Marche che in Italia, e in crescita, con un indice di dipendenza degli anziani particolarmente incisivo, per cui il ricambio della popolazione è molto più lento in questa regione piuttosto che nel Paese (Tabella 3). Corrispondentemente l'indice di dipendenza dei giovani delle Marche è più basso di quello nazionale e segnala come i giovani marchigiani siano meno numerosi rispetto al valore medio dell'Italia.

Quello dell'invecchiamento è un fenomeno che riguarda molti paesi europei, ma in Italia (e particolarmente nelle Marche) assume caratteri peculiari sia per la tipologia del luogo di residenza che per le politiche ed i servizi (per la salute, il sociale, la previdenza, l'assistenza...) attivate sul territorio per dare risposte ai bisogni della popolazione anziana.

Tabella 3 – Indici di popolazione – Confronto Italia e Regione Marche – anni 1999-2006

	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
	<i>Indice di vecchiaia</i>							
Italia	126,59	129,25	131,39	133,79	135,87	137,84	139,94	141,71
Marche	165,82	167,66	168,38	169,70	170,89	171,64	172,69	172,13
	<i>Indice di dipendenza dei giovani</i>							
Italia	21,173	21,182	21,212	21,290	21,235	21,263	21,309	21,329
Marche	19,599	19,698	19,803	19,981	20,009	20,184	20,312	20,420
	<i>Indice di dipendenza degli anziani</i>							
Italia	26,802	27,379	27,870	28,484	28,853	29,308	29,819	30,225
Marche	32,499	33,026	33,345	33,907	34,192	34,643	35,076	35,149

	<i>Indice di dipendenza totale</i>							
Italia	47,974	48,561	49,082	49,774	50,088	50,570	51,128	51,554
Marche	52,097	52,725	53,148	53,888	54,201	54,827	55,387	55,568
	<i>Indice di ricambio della popolazione</i>							
Italia	79,00	77,37	76,11	74,74	73,60	72,55	71,46	70,57
Marche	60,31	59,64	59,39	58,93	58,52	58,26	57,91	58,10

In relazione alla distribuzione per luogo di residenza il fatto che la popolazione marchigiana vive per lo più in comuni di piccola o media dimensione è un elemento generale, ma particolarmente accentuato nella parte meridionale della regione (e quindi nel territorio della diocesi di Fermo). In questo contesto si è inserito un progressivo fenomeno di spopolamento che ha riguardato prevalentemente i comuni montani, ma anche quelli collinari, a favore dei centri costieri. Questo processo, iniziato già nel primo '900, ha subito una brusca accelerazione dopo il 1951, ed è proseguito durante gli anni '80, rallentando in questi ultimi 20 anni.

Grafico 1. Diocesi di Fermo –
Spopolamento dei comuni
(1871-2001)

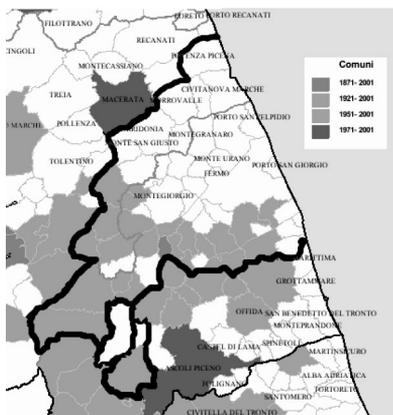
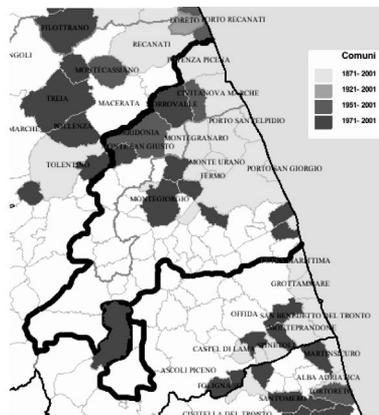


Grafico 2. Diocesi di Fermo –
Comuni in crescita sistemica
di popolazione (1871-2001)



Tratto da: <http://dawinci.istat.it/daWinci/jsp/dawinci.jsp?q=pl01000101132000>

I due grafici presentati evidenziano come, anche nel territorio della Diocesi di Fermo, la distribuzione territoriale della popolazione si è modificata profondamente. Lo spopolamento dei comuni montani si è concentrato nel periodo 1951-2001 e i comuni in crescita

sistemica (addirittura dal 1871) sono tutti quelli costieri, con quelli nell'immediato retroterra che crescono a partire dal 1971⁶.

Il declino della fecondità e della mortalità nel territorio marchigiano è evidenziato dalla Tabella 4 ed è ancor più evidente se raffrontato con i valori del tasso di natalità di anni precedenti: 1961 = 18,4; 1971 = 16,8; 1981 = 11,0; 1987 = 9,6.

Più che il tasso di mortalità per le Marche è rilevante la "speranza di vita", che indica il numero medio di anni che una persona può aspettarsi di vivere a partire dalla sua nascita. Nel 2008 era di 79,6 anni per i maschi e di 84,9 anni per le femmine: la più alta in Italia. È evidente che il suo valore dipende dallo stato sociale, ambientale e sanitario in cui vive una popolazione ed è quindi un indicatore utile per analizzarne le condizioni.

Sempre dalla Tabella 4 si rileva come il saldo naturale, cioè la differenza tra il numero di nati ed il numero di morti in un dato periodo, a partire dagli anni '80 è costantemente negativo per la popolazione marchigiana, con valori sensibilmente più alti rispetto al dato nazionale. Conseguenza di ciò è che il saldo positivo totale, cioè la crescita complessiva della popolazione, è determinato esclusivamente dall'aumento della immigrazione (nazionale ed internazionale) nella regione Marche. D'altra parte la crescita del tasso di fecondità totale (numero medio di figli per donna in età feconda) che si registra a partire dalla seconda metà degli anni '90 (nel 2008 in Italia risulta pari a 1,41) è dovuta principalmente al contributo delle donne straniere e a una leggera ripresa delle fecondità delle donne italiane, anche se a livello comparato europeo rimane su un livello molto basso.

⁶ "Non va sottovalutato che moltissima gente, spinta per varie ragioni ad emigrare, cambia il suo modo di vivere. In tal modo, senza arresto si moltiplicano i rapporti dell'uomo coi suoi simili, mentre a sua volta questa «socializzazione» crea nuovi legami, senza tuttavia favorire sempre una corrispondente maturazione delle persone e rapporti veramente personali, cioè la «personalizzazione»." (GS, 6)

Tabella 4 – Tassi di natalità, mortalità, crescita naturale e totale della popolazione – Confronto Italia e Regione Marche – anni 1999-2007

	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
	<i>Tasso di natalità</i>								
Italia	9,44	9,54	9,39	9,42	9,44	9,67	9,45	9,50	9,50
Marche	8,38	8,52	8,26	8,62	8,63	8,86	8,82	8,98	9,11
	<i>Tasso di mortalità</i>								
Italia	10,04	9,84	9,62	9,75	10,18	9,40	9,68	9,47	9,61
Marche	10,53	10,61	10,15	10,30	10,96	10,14	10,21	10,32	10,35
	<i>Tasso di crescita naturale della popolazione</i>								
Italia	-0,60	-0,30	-0,23	-0,34	-0,74	0,27	-0,23	0,04	-0,12
Marche	-2,15	-2,09	-1,89	-1,68	-2,33	-1,27	-1,39	-1,34	-1,25
	<i>Tasso di crescita totale della popolazione</i>								
Italia			1,98	5,73	9,85	9,87	4,94	6,44	8,22
Marche			4,94	9,12	13,53	9,23	6,58	4,76	10,98

L'incremento della popolazione straniera per la Regione Marche, comunque da sempre – anche nel nome – terra di frontiera, è un fenomeno relativamente recente, iniziando a occupare un ruolo non marginale a partire dalla prima metà degli anni '90 (1993 = 0,8%; 1995 = 1,1%; 1997 = 1,5%; 1999 = 2,0%; 2003 = 4,7%). L'accelerazione del fenomeno negli ultimi 10 anni, con la significativa crescita della incidenza quantitativa e la diversificazione delle provenienze, rappresentano per le Marche (con quasi 2 punti percentuali in più rispetto al dato nazionale) un elemento particolarmente rilevante per comprendere l'articolata situazione, i comportamenti e gli sviluppi possibili⁷. Anche il territorio della Diocesi di Fermo è in linea con i valori indicati dalla Tabella 5 che, tra l'altro, evidenzia come la nostra non sia più una terra (solo) di passaggio (cfr. valori percentuali: di nati stranieri su totale dei nati e di stranieri nati in Italia).

I cambiamenti che hanno riguardato la struttura della popolazione europea ed italiana negli anni dal Concilio Vaticano II ad oggi, nel nostro territorio presentano elementi comuni e peculiari che,

⁷ "Fraternità universale – Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. (...) Viene dunque tolto il fondamento a ogni teoria o prassi che introduca tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni in ciò che riguarda la dignità umana e i diritti che ne promanano." (NA, 5)

oltre ad aver contribuito a determinare le condizioni di vita attuale, hanno necessariamente segnato anche il recepimento delle idee del Concilio.

Tabella 5 – Popolazione straniera residente al 1° gennaio 2009 – Marche e Italia – Alcuni indicatori

	valore assoluto e % su popolazione residente	% di nati stranieri su totale dei nati	% di donne	% di minori	% di stranieri nati in Italia	Prima comunità (% su tot.)	Seconda comunità (% su tot.)	Terza comunità (% su tot.)
Marche	131.033	17,4	50,9	23,1	13,2	Albania	Romania	Marocco
	8,3					16,4	15,0	10,7
ITALIA	3.891.295	12,6	50,8	22,2	13,3	Romania	Albania	Marocco
	6,5					20,5	11,3	10,4

Il progressivo invecchiamento della popolazione, la diminuzione della natalità e del numero di giovani, lo spopolamento dei paesi montani e collinari, il vivere prevalentemente in comuni piccoli, la presenza crescente di immigrati stranieri che, in genere, si stabiliscono qui... al di là del fatto che possono rappresentare causa o esito di altre variabili, sono fenomeni che hanno fortemente influito, e condizionano ancora, gli atteggiamenti, i comportamenti e molti aspetti della vita nel nostro territorio.

Famiglia

Un'altra dimensione che ha subito mutamenti epocali negli ultimi cinquanta anni è quella della vita coniugale e familiare. Su questo tema, rispetto all'Italia, il "caso Marche" (e, per certi versi, a maggior ragione la zona del fermano/maceratese) ha dei tratti specifici che vale la pena di riportare, seppure per sintesi.

La serie storica 1999-2007 dei matrimoni celebrati nelle Marche e in Italia, con l'indicazione della percentuale di quelli di rito civile (Tabella 6), permette di cogliere due aspetti:

- la tendenziale diminuzione dei matrimoni nel corso del tempo, che per le Marche risulta più accentuata rispetto al valore medio nazionale (anche se negli ultimi anni i dati sono altalenanti);
- la crescita costante della percentuale dei matrimoni celebrati con rito civile rispetto al totale; ed in questo caso le Marche

evidenziano un progressivo avvicinamento alla media nazionale⁸.

Tabella 6 – Numero matrimoni e percentuale celebrati con rito civile – Marche e Italia – 1999-2007

	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
	<i>Matrimoni</i>								
Italia	280.330	284.410	264.026	270.013	258.580	250.764	247.740	245.992	250.041
Marche	6.318	6.599	6.255	6.282	5.896	5.637	5.867	6.084	5.785
	<i>Matrimoni celebrati con rito civile per 100 matrimoni</i>								
Italia	23,04	24,67	27,07	28,89	28,54	31,17	32,82	34,00	34,99
Marche	20,18	21,23	24,19	27,44	26,22	29,48	29,91	30,33	32,67

Quella di un rapporto con il rito del matrimonio che si è molto modificato nel tempo è una tendenza che viene da lontano, come si rileva dalla Tabella 7 che riporta i valori del tasso di nuzialità tra il 1971 e il 2002, e che prosegue nel tempo fissandosi per le Marche a 3,8 e per l'Italia a 4,3 nel 2005. Come per molte altre variabili demografiche, anche nella tematica matrimonio e famiglia, le Marche si collocano, non solo geograficamente, come “cerniera” tra il nord ed il sud del Paese.

Il tasso di nuzialità segna una stabilizzazione della progressiva riduzione registrata nel corso degli ultimi decenni (il dato nazionale per il 2008 si attesta al 4,2, in linea con il biennio precedente); certo è che ci si sposa molto meno, con numeri per le Marche che si mantengono al di sotto della media nazionale (che risente, come già sottolineato, di valori del nord molto più bassi e di dati sensibilmente più alti per le regioni del sud).

La separazione coniugale e la divorzialità sono pratiche in aumento in Italia, ma meno che nel resto d'Europa. Mentre per le separazioni le Marche presentano valori crescenti, ma al di sotto della media nazionale, la serie storica della divorzialità è particolarmente significativa per le Marche in quanto, partendo da valori molto più bassi del livello italiano (meno della metà nel 1971), si è

⁸ “Il bene della persona e della società umana e cristiana è strettamente connesso con una felice situazione della comunità coniugale e familiare. (...) Perciò il Concilio (...) si propone di illuminare e incoraggiare i cristiani e tutti gli uomini che si sforzano di salvaguardare e promuovere la dignità naturale e l'altissimo valore sacro dello stato matrimoniale.” (GS, 47)

arrivati a superare il valore medio nazionale. Verrebbe da dire che nelle Marche ci si separa meno, ma la rottura è risolutiva in un maggior numero di casi. Riprendendo anche il riferimento al minor numero di matrimoni celebrati rispetto al passato, le proporzioni della disgregazione del modello coniugale nelle Marche appaiono rilevanti: per ogni 100 matrimoni celebrati in un anno si ha un valore pari quasi ad un terzo di separazioni e un dato per i divorzi che arriva quasi ad un quinto.

Come contributo all'interpretazione del fenomeno sembra utile rilevare come, a livello nazionale, ci sia una concomitanza tra i tassi di occupazione regionali ed i tassi di separazione: le regioni in cui i tassi di occupazione superano il 50% sono quelle del Centro-Nord, in cui i matrimoni appaiono meno stabili. Questo ovviamente non è indicativo di una diretta relazione tra tassi di occupazione e tassi di separazione, ma vanno tenuti presente: da un lato che gli oneri economici potrebbero rappresentare un deterrente allo scioglimento del matrimonio e, dall'altro, che la possibilità di essere autosufficiente pone la donna in una posizione paritaria rispetto al coniuge anche rispetto alla scelta di rompere il legame matrimoniale.

Tabella 7 – Matrimoni, separazioni e divorzi – Marche e Italia – Alcuni indicatori – Vari anni

	1971	1981	1987	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005
	<i>Tasso di nuzialità (il rapporto tra il numero di matrimoni celebrati nell'anno e l'ammontare medio della popolazione residente, moltiplicato per 1.000)</i>									
Italia	7,50	5,50	5,30	4,93	4,99	4,63	4,72			
Marche	6,90	5,20	4,70	4,34	4,52	4,26	4,25			
	<i>Separazioni per 100 matrimoni</i>									
Italia				23,16	25,30	28,74	29,50			
Marche				26,59	25,90	27,87	28,73			
	<i>Divorzi per 100 separazioni</i>									
Italia				52,90	52,21	52,78	52,53	53,99	54,22	57,16
Marche				46,67	48,33	46,99	53,02	49,24	46,38	62,27
	<i>Tasso di separazione coniugale</i>									
Italia				1,14	1,26	1,33	1,39	1,41	1,43	1,40
Marche				1,15	1,17	1,19	1,22	1,33	1,38	1,33
	<i>Tasso di divorzialità</i>									
Italia	0,32	0,20	0,47	0,60		0,70		0,76		0,80
Marche	0,14	0,12	0,19	0,54		0,56		0,65		0,83

Rispetto alla famiglia un primo dato va ripreso dalla Tabella 1 che riporta il numero di famiglie e il numero medio di componenti tra il 1971 e il 2008. Il dato rilevante è l'aumento "esponenziale" delle prime (quasi il 70% contro un aumento della popolazione del 15%) a cui corrisponde una impressionante riduzione del secondo (nel periodo considerato i componenti sono diminuiti di un terzo). Questo significa che è cresciuto il numero delle famiglie monocomponente e, ancora per la questione della denatalità, diminuito il numero di figli per famiglia. Oltre alla numerosità e alle dimensioni è anche cambiato il "profilo" delle famiglie marchigiane.

La Tabella 8 riporta una brevissima serie storica (2002-2006) di dati che riguardano le diverse tipologie di famiglie in Italia e nelle Marche, ma è sufficiente a tratteggiare un percorso di trasformazione che è cominciato da una quarantina di anni.

Si riportano alcuni commenti sintetici alla tabella e, successivamente, si delineano le tendenze in atto:

- diminuiscono in Italia le famiglie estese (con membri aggregati o più nuclei), anche se nelle Marche il valore rimane al di sopra della media nazionale;
- è in leggera diminuzione il numero delle famiglie numerose;
- è in leggera crescita il numero dei nuclei familiari con un solo genitore;
- diminuiscono lievemente le coppie con figli e, parallelamente, crescono le coppie senza figli (mantenendo comunque un rapporto di circa 2 ad 1), con una tendenza che è più accentuata nelle Marche, anche se i valori sono inferiori alla media nazionale;
- cresce il numero delle famiglie monocomponente (più in Italia che nelle Marche, che si mantengono al di sotto della media nazionale);
- nell'ambito delle coppie con figli rimane abbastanza costante il rapporto "per numero di figli": per le Marche circa la metà ha un figlio, il 40% ha due figli, poco più del 10% ha 3 o più figli.

Un importante elemento conoscitivo aggiuntivo riguarda l'età media al parto della madre, che in 25 anni è passata, per le Marche, da 27,2 anni nel 1980 a 31,1 anni nel 2004 (superando spesso il valore medio nazionale che nel 2008 era di 30,9).

**Tabella 8 – Famiglie, nuclei familiari e figli – Marche e Italia – 2002-2006
– Valori percentuali**

		2002	2003	2005	2006
Famiglie con membri aggregati o più nuclei per 100 famiglie	Italia	5,2	5,3	5,1	4,9
	Marche	8,4	8,8	7,8	7,2
Famiglie di oltre 4 componenti per 100 famiglie	Italia	6,9	6,8	6,5	6,5
	Marche	6,8	6,4	6,1	6,8
Nuclei familiari monogenitore per 100 nuclei familiari	Italia	11,9	11,9	12,3	12,6
	Marche	11,0	10,9	11,2	12,4
Nuclei familiari-coppie con figli per 100 nuclei familiari	Italia	59,8	58,9	57,6	57,2
	Marche	58,8	58,0	58,0	56,9
Nuclei familiari-coppie senza figli per 100 nuclei familiari	Italia	28,2	29,2	30,2	30,2
	Marche	30,2	31,2	30,8	30,8
Single per 100 famiglie	Italia	24,8	25,3	25,9	26,1
	Marche	22,5	22,9	23,1	23,5
Coppie con un figlio per 100 coppie con figli	Italia	45,9	45,1	45,8	46,0
	Marche	51,1	52,1	51,0	48,8
Coppie con 2 figli per 100 coppie con figli	Italia	42,8	43,4	42,9	42,8
	Marche	41,5	39,6	39,6	42,5
Coppie con 3 o più figli per 100 coppie con figli	Italia	11,3	11,5	11,3	11,2
	Marche	7,4	8,3	9,4	8,7

Un riepilogo degli scenari attuali sul tema della famiglia può essere il seguente:

- nelle Marche la tipologia prevalente di nucleo familiare è quella tradizionale rappresentata dalla coppie con figli;
- rispetto al dato nazionale la tipologia dei nuclei della nostra regione è simile a quella delle regioni del Nord-Est (coppie con figli leggermente sotto al 60% e coppie senza figli attorno al 30% – dati censimento 2001);
- la percentuale di coppie con figli delle Marche si colloca a metà della graduatoria dei valori rilevati nelle regioni italiane (58,8% nel 2001) a conferma dell'immagine della “cerniera” tra nord e sud;
- la tipologia di famiglia estesa, seppure maggiormente frequente nelle Marche rispetto alle altre regioni italiane, è sempre meno presente;
- tra le tipologie familiari emergenti, anche nelle Marche, vanno considerate le famiglie monocomponenti (i cosiddetti “single”, prevalentemente donne) e le famiglie monogenitore, cioè quelle costituite da una madre (in più dell'80% dei casi) o un padre e

- uno o più figli di qualsiasi età; in circa il 60% di queste famiglie il capofamiglia è vedovo/a;
- la famiglia “lunga”, con la permanenza dei giovani all’interno della famiglia, è un’altra tendenza generale particolarmente accentuata nelle Marche (nel 2001 il 63% dei giovani vivevano in famiglia mentre la media nazionale era del 60%); la tendenza a rimandare l’uscita dalla famiglia di origine è maggiormente cresciuta nella fascia di età 25-34 (per le Marche: 49,6% nel 2001, 42,1% nel 1998);
 - nell’ambito della famiglia “lunga” la peculiarità delle famiglie marchigiane (comune anche in questo caso ad alcune regioni del Nord-Est) la maggior parte dei giovani che restano a vivere in famiglia sono occupati (57,3%), a differenza delle altre regioni dell’Italia centrale e della media nazionale; è invece inferiore al dato italiano la percentuale di giovani in cerca di occupazione che vivono in famiglia⁹.

Istruzione

Il sistema scolastico italiano ha vissuto delle trasformazioni strutturali negli anni '60 e '70, determinate dalla necessità di rinnovare un’articolazione inadeguata e sollecitate dal generale clima riformatore di quegli anni. Un’altra accelerazione verso il cambiamento è in corso da una decina di anni, ma nel frattempo la dinamica scolastica non è rimasta certo ferma, se non altro per gli aspetti demografici. La Tabella 9 tratteggia l’evoluzione della consistenza di allievi, classi e unità scolastiche di ogni ordine e grado dal 1988 al 2005, confrontando la situazione marchigiana con quella nazionale.

Un primo elemento rilevante riguarda la progressiva flessione dei bambini, degli alunni e degli studenti, che si arresta attorno all’anno 2000, grazie agli aumenti degli ultimi anni determinati, almeno per la regione Marche, dalla crescita della popolazione minorile straniera (sia per le nascite prevalenti nelle famiglie “non italiane” che per i ricongiungimenti familiari).

Altro aspetto che va sottolineato è la costante “concentrazione” di Unità scolastiche e Classi, dalle Scuole dell’infanzia alle Scuole

⁹ “La famiglia, nella quale le diverse generazioni si incontrano e si aiutano vicendevolmente a raggiungere una saggezza umana più completa e ad armonizzare i diritti della persona con le altre esigenze della vita sociale, è veramente il fondamento della società.” (GS, 52)

secondarie di primo grado (in misura sostanzialmente analoga a livello nazionale e marchigiano). I progressivi accorpamenti di istituti scolastici e la diminuzione del numero di classi sono determinati da ragionevoli e comprensibili percorsi di razionalizzazione della spesa e delle risorse, per i quali vanno considerati anche i possibili effetti collaterali rispetto, ad esempio, al rapporto tra scuola e territorio, tra scuola e mondi vitali.

Tra le conseguenze di questa duplice tendenza c'è l'aumento della composizione media delle classi che è particolarmente evidente nelle Scuole primarie.

**Tabella 9 – Scuole di diverso ordine e grado – Unità scolastiche/Sezioni-
Classi/Allievi – Marche e Italia – 1988-2005**

			1988	1990	1992	1994	1996	1998	2000	2002	2004	2005
Scuole dell'infanzia	Unità scolastiche	Italia							25044	25097	24889	24845
		Marche	791	766	750	709	682	668	638	631	632	632
	Sezioni	Italia							68195	70543	72041	72624
		Marche	1752	1731	1668	1618	1638	1615	1640	1656	1677	1701
	Bambini	Italia							1575860	1630784	1654833	1662139
		Marche	38653	36745	36690	36984	37286	36945	37957	38938	39874	40359
Bambini/sez.	Marche	22,1	21,2	22,0	22,9	22,8	22,9	23,1	23,5	23,8	23,7	
Scuole primarie	Unità scolastiche	Italia							18771	18577	18351	18218
		Marche	783	731	664	607	572	530	507	493	487	487
	Classi	Italia							153831	151115	151062	151399
		Marche	5472	5058	4649	4224	3871	3822	3644	3569	3623	3624
	Alumni	Italia							2805310	2759937	2771247	2790254
		Marche	76158	70636	67205	64321	62954	63285	64767	64535	66359	67223
Alumni/classe	Marche	13,9	14,0	14,5	15,2	16,3	16,6	17,8	18,1	18,3	18,5	
Scuole secondarie di primo grado	Unità scolastiche	Italia							7910	7885	7890	7886
		Marche	270	270	269	263	248	241	223	226	225	228
	Classi	Italia							85330	85772	85811	83871
		Marche	2884	2808	2582	2328	2132	2032	1920	1972	1980	1952
	Alumni	Italia							1776925	1796953	1792244	1764230
		Marche	57284	54176	49488	44016	42267	40855	39717	41508	42090	41798
Alumni/classe	Marche	19,9	19,3	19,2	18,9	19,8	20,1	20,7	21,0	21,3	21,4	
Scuole secondarie di secondo grado	Unità scolastiche	Italia							6532	6544	6577	6565
		Marche	210	207	206	206	205	202	174	171	172	170
	Classi	Italia							121391	125357	126739	129317
		Marche	3372	3567	3660	3547	3404	3202	3186	3282	3269	3395
	Studenti	Italia							2565369	2616618	2654222	2691713
		Marche	69212	72066	73865	73402	70596	67685	66647	66952	67862	69169
Studenti/classe	Marche	20,5	20,2	20,2	20,7	20,7	21,1	20,9	20,4	20,8	20,4	

La scolarizzazione di massa, conseguente alle riforme dei primi anni '60, ha trovato successivamente corrispondenza nell'ampliamento dell'offerta e dell'accesso all'istruzione universitaria. I recenti cambiamenti normativi (solo nel 2008 vanno citati: la legge 6 agosto 2008, n. 133; la legge 30 ottobre 2008, n. 169 – la cosiddetta “legge Gelmini” – e il decreto legge sull'università – n. 180 del 10 novembre 2008 –) nell'ordinamento universitario stanno determinando modificazioni di cui è difficile valutarne la portata.

Nelle Marche, come nell'intera nazione, sono in crescita i tassi: di passaggio dalla scuola superiore all'università¹⁰ (aumentato di 6 punti percentuali in 5 anni) e di iscrizione all'università (quasi 5 punti in più nello stesso periodo, e con un livello superiore al dato nazionale) (Tabella 10). Stesso trend di incremento per il numero di laureati tra le persone di 25 anni, con le Marche che hanno un valore di circa tre punti superiore al dato nazionale, grazie soprattutto ai dieci punti in più in 5 anni delle femmine. Per questa evoluzione hanno sicuramente giocato un ruolo importante la riforma dei corsi universitari, cosiddetta del “tre più due”, e la diffusione sul territorio delle sedi universitarie (il numero di città italiane con almeno una sede universitaria è quasi triplicato rispetto all'inizio degli anni '90); anche la nostra regione è stata interessata da questo fenomeno. La riflessione su queste modificazioni è in corso, anche se è abbastanza diffusa l'opinione che il decentramento ha prodotto risultati non omogenei e comunque complessivamente poco rilevanti, non riuscendo ad assicurare la legittimazione della crescente importanza riconosciuta all'università come strumento per lo sviluppo locale e fonte di apprendimento per le imprese¹¹.

Anche se la scuola, in quanto tale, non è stato uno degli argomenti affrontati direttamente dal Concilio Vaticano II, le dimensioni collegate alla tematica dell'istruzione e, più in generale, della “sfida educativa” hanno attraversato questi decenni ed oggi più che mai rappresentano un fattore determinante per accompagnare la vivacità e la contemporaneità dello spirito del Concilio¹².

¹⁰ Immatricolati per 100 diplomati di scuola secondaria superiore dell'anno scolastico precedente.

¹¹ Samuele Animalì, Paolo Seri, *Diffusione geografica delle sedi universitarie e sviluppo locale. Knowledge impact nel caso delle Marche*, EUM – Edizioni Università di Macerata, 2009.

¹² “Oggi vi è più difficoltà di un tempo di ridurre a sintesi le varie discipline e arti del sapere. Mentre infatti aumenta il volume e la diversità degli elementi che costituiscono la cultura,

Tabella 10 – Università – Diversi indicatori – Marche e Italia – 2000-2004

			2000	2001	2002	2003	2004
Corsi di laurea triennali	Immatricolati	Italia	–	289747	307544	311964	306713
		Marche	–	8217	8875	8580	8240
	Iscritti	Italia	–	476291	761925	971248	1102939
		Marche	–	15528	23768	28759	31575
Tasso di passaggio dalla scuola superiore	Maschi e Femmine	Italia	62,64	68,91	72,26	72,29	70,68
		Marche	64,49	69,59	72,47	67,30	70,98
	Maschi	Italia	59,12	64,35	67,31	66,55	64,52
		Marche	60,51	65,29	65,85	62,74	64,60
	Femmine	Italia	65,83	73,13	76,97	77,87	76,58
		Marche	68,24	73,61	78,62	71,65	77,14
Tasso di iscrizione all'università	Maschi e Femmine	Italia	33,28	35,14	37,33	38,48	39,33
		Marche	37,60	39,98	41,75	41,53	42,09
	Maschi	Italia	28,94	30,43	32,33	33,48	33,78
		Marche	32,30	34,42	35,84	35,99	35,99
	Femmine	Italia	37,74	39,99	42,51	43,65	45,13
		Marche	43,06	45,72	47,86	47,27	48,46
Laureati per 100 persone di 25 anni	Maschi e Femmine	Italia	17,22	19,68	21,83	22,84	23,44
		Marche	18,99	23,05	23,82	24,05	24,77
	Maschi	Italia	15,19	16,99	18,56	18,87	18,95
		Marche	16,62	19,59	19,24	18,62	18,45
	Femmine	Italia	19,29	22,41	25,17	26,90	28,10
		Marche	21,41	26,61	28,39	29,70	31,35

Lavoro

Un recente e significativo studio sull'economia nella nuova Provincia di Fermo¹³ può aiutare ad interpretare correttamente i profondi cambiamenti che hanno segnato le dinamiche del lavoro e la struttura economica del territorio e che ne influenzano l'evoluzione; se ne riporta un collage di stralci particolarmente chiarificatore.

diminuisce nello stesso tempo la capacità per i singoli uomini di percepirla e di armonizzarla organicamente, cosicché l'immagine dell'«uomo universale» diviene sempre più evanescente.” (GS, 62)

¹³ Innovare per crescere: una strategia della conoscenza per la Provincia di Fermo – a cura di Annalisa Franceschetti e Luca Romanelli – Centro Studi “G.B. Carducci”, Fermo – Andrea Livi Editore, Fermo – Maggio 2009.

«Come per le altre caratteristiche (estensione e popolazione) la provincia di Fermo è anche la più piccola delle Marche in termini di valore aggiunto¹⁴ prodotto annualmente. (...)

Ben il 61% del valore aggiunto prodotto nel 2005 è stato generato dal settore servizi, settore che occupa il 49% degli addetti e forma il 43% dell'intero sistema imprenditoriale.

Per l'industria i pesi sono invertiti, con un maggior peso degli addetti (46,6%) ed uno meno consistente del valore aggiunto. (...) Infine, l'agricoltura rappresenta una quota consistente delle imprese del territorio (23%), ma genera, per contro, soltanto il 3% del valore aggiunto (105.6 milioni di euro nel 2005) ed occupa soltanto il 4,3% degli addetti provinciali.

Il valore aggiunto pro-capite della Provincia di Fermo è di € 20.487, valore che la pone all'ultimo posto tra le province marchigiane. (...)

La ragione principale del gap in termini di valore aggiunto della nostra provincia, anche rispetto agli standard europei ed anche altre zone delle Marche, sta nel basso livello di produttività del lavoro, sia pur temperato da un buon tasso di occupazione della forza lavoro. (...)

Importante risulta anche il dato della densità imprenditoriale che risulta di ben 3 punti percentuali superiore al dato nazionale (11,85 contro l'8,72 nazionale, anno 2006) e posiziona la provincia tra le primissime nella graduatoria decrescente delle 113 province. Le imprese artigiane sono circa 7.449 unità (dato 2006) pari al 36,3% delle attività totali, anch'esso di notevole importanza rispetto a dati nazionali e regionali. La dinamica imprenditoriale mostra un tasso di evoluzione non brillante, invariato rispetto al periodo precedente ma pur sempre superiore al dato nazionale (1,61). Le ditte individuali sono il 68,4% delle aziende, dato superiore al riferimento italiano di quasi due punti percentuali.

Le localizzazioni della provincia di Fermo sono sempre cresciute nel corso degli ultimi 10 anni, passando da 22.531 del 1999 a 24.049 del 2008. La dinamica è però stata inferiore a quella nazionale e regionale. (...)

Inoltre, malgrado la preponderanza delle imprese calzaturiere, sono emerse negli ultimi decenni realtà di estremo interesse per:

¹⁴ Il valore aggiunto corrisponde da un lato alla somma dei margini di contribuzione di tutte le imprese (ricavi - costi di produzione) e dall'altro alla somma di tutti i tipi di redditi percepiti dai fattori produttivi (redditi da lavoro dipendente e redditi da impresa + trasferimenti). Sul piano macro-economico, il valore aggiunto è assimilato all'aggregato del PIL (prodotto interno lordo).

- la rilevanza sul mercato di riferimento,
- la presenza in settori tecnologicamente avanzati,
- la qualità degli imprenditori e del management.

(...) Il manifatturiero è stato per i passati quattro decenni il motore fondamentale dell'economia italiana e lo è stato forse ancor di più per quella fermana, che presenta una concentrazione di imprese ed addetti nel settore dell'industria, in senso stretto, molto più alta che nel resto d'Italia. Con l'inizio del nuovo millennio, tuttavia, si sono verificati numerosi eventi che hanno accelerato e, in molti casi, sconvolto le tendenze in atto nello scenario sociale, politico ed economico mondiale. La profonda crisi che non sta risparmiando nessun settore dell'economia e della società mondiale, nata a partire dai problemi finanziari dell'economia americana, sta ora coinvolgendo in maniera sempre più grave tutti i comparti produttivi della piccola provincia di Fermo.

(...) In conclusione, le principali considerazioni da trarre sono le seguenti:

- a prima vista l'industria manifatturiera della provincia di Fermo ha mantenuto uno stock di unità locali piuttosto stabile,
- in realtà, sono avvenute profonde modificazioni nella struttura imprenditoriale provinciale:
 - le componenti del comparto moda si sono ridotte (...),
 - il comparto “altro” bilancia completamente il calo in “moda” (...),
 - in discreta crescita è anche la metalmeccanica sia nella componente produzioni in metallo che in quella prettamente meccanica,
- in entrambi i raggruppamenti si osserva la tendenza al rafforzamento della struttura giuridica delle imprese (...),
- soltanto nel settore industriale è presente un numero consistente di imprese con una dimensione rilevante (...).

Nel medio-lungo periodo, quindi, nel nostro sistema economico si sta realizzando quello che gli economisti auspicavano, vale a dire un lento processo di diversificazione e ribilanciamento settoriale che vede ridurre il peso del settore calzaturiero ed aumentare quello di settori con cicli di breve e medio periodo opposti a questo, abbassando così il livello di vulnerabilità del nostro sistema rispetto alle crisi settoriali di domanda.»

Tabella 11 – Tassi di attività, occupazione e disoccupazione – Marche e Italia – 1999-2003

			1999	2000	2001	2002	2003
Tasso di attività	Maschi e Femmine	Italia	47,91	48,19	48,45	48,76	49,08
		Marche	49,38	49,31	49,74	50,31	50,90
	Maschi	Italia	61,48	61,57	61,45	61,66	61,97
		Marche	59,64	59,95	59,55	59,91	60,28
	Femmine	Italia	35,33	35,78	36,38	36,78	37,10
		Marche	39,82	39,40	40,59	41,35	42,12
Tasso di occupazione	Maschi e Femmine	Italia	42,44	43,09	43,83	44,37	44,82
		Marche	46,36	46,86	47,47	48,08	48,97
	Maschi	Italia	56,09	56,56	56,94	57,37	57,77
		Marche	57,46	58,00	57,74	58,12	58,81
	Femmine	Italia	29,78	30,60	31,66	32,29	32,79
		Marche	36,00	36,46	37,88	38,70	39,78
Tasso di disoccupazione	Maschi e Femmine	Italia	11,43	10,58	9,53	9,02	8,68
		Marche	6,13	4,99	4,57	4,43	3,78
	Maschi	Italia	8,78	8,13	7,34	6,96	6,78
		Marche	3,65	3,24	3,04	2,98	2,45
	Femmine	Italia	15,71	14,49	12,97	12,22	11,62
		Marche	9,60	7,46	6,67	6,40	5,57

La crisi economico-finanziaria (e non solo) di quest'ultimissimo periodo, con la perdita di molti posti di lavoro, mette in sempre più grave difficoltà tante persone e famiglie fragili del nostro territorio (l'incremento di domanda alle strutture caritative diocesane anche da parte di cittadini italiani ne è un indicatore diretto) e pone delle questioni sostanziali anche rispetto al futuro: alle caratteristiche e alla governabilità di un'evoluzione che sia nel segno della sostenibilità e del rispetto della dignità umana¹⁵.

D'altra parte, in un'ottica complessiva, va tenuto in conto che la situazione marchigiana rimane "privilegiata" rispetto ad altri territori del Paese. I dati della Tabella 12, anche se danno la misura di una quantificazione della povertà relativa di famiglie e individui che deve preoccupare, rispetto all'incidenza permettono di rilevare che nel

¹⁵ "In un tempo in cui lo sviluppo della vita economica, orientata e coordinata in una maniera razionale e umana, potrebbe permettere una attenuazione delle disparità sociali, troppo spesso essa si tramuta in una causa del loro aggravamento o, in alcuni luoghi, perfino nel regresso delle condizioni sociali dei deboli e nel disprezzo dei poveri." (GS, 63)

periodo 2003-2006 il dato delle Marche è costantemente inferiore: al dato medio nazionale, attestato sempre al di sopra del 10%, e al dato riferito all'insieme delle regioni del Centro-Italia (Toscana, Umbria, Lazio e Marche). Anzi, con riferimento all'anno 2006, le Marche risultano in una posizione molto elevata nella graduatoria ordinata per diffusione crescente di povertà tra le famiglie residenti: sono al quarto posto della graduatoria, dopo Emilia Romagna, Lombardia e Veneto e precedono tutte le altre regioni del Centro.

Grafico 3. Unità locali nell'industria e servizi - Provincia di Fermo - anni 1971-2001

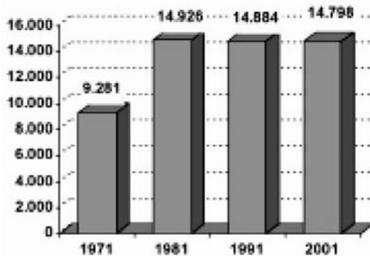
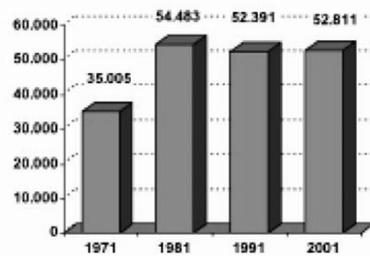


Grafico 4. Addetti alle unità locali nell'industria e servizi - Provincia di Fermo - anni 1971-2001



Tratto da: *Innovare per crescere: una strategia della conoscenza per la Provincia di Fermo* - a cura di Annalisa Franceschetti e Luca Romanelli - Centro Studi "G.B. Carducci", Fermo - Andrea Livi Editore, Fermo - Maggio 2009

Tabella 12 - Stima del numero di famiglie e di individui in situazione di povertà relativa nel periodo 2003-2006 - Marche - Valori assoluti e incidenza percentuale

		2003	2004	2005	2006	2003-2006
Famiglie in situazione di povertà relativa (migliaia)	limite inferiore	23	31	24	25	31
	limite superiore	41	58	39	45	39
	valore centrale	31	44	32	35	36
Individui in situazione di povertà relativa (migliaia)	limite inferiore	56	80	60	76	80
	limite superiore	102	152	100	128	100
	valore centrale	79	116	80	102	94
Incidenza (%)	Famiglie				5,9	6,2
	Individui				6,7	6,3

Tratto da: *Le povertà nelle Marche: bisogni, politiche e prospettive d'intervento* - Regione Marche: SIS Sistema Informativo Statistico - Osservatorio Regionale Politiche Sociali; Delegazione Caritas Marche; Centro Servizi Volontariato - 2008

Salute

Se è vero che nelle Marche “si sono aggiunti anni alla vita”, vista la presenza di tanti e longevi anziani, va analizzato anche se si “sta aggiungendo vita agli anni”, cioè quanto la questione “salute” è stata, ed è, al centro delle preoccupazioni e delle attenzioni della nostra comunità territoriale, per gli anziani e le persone fragili in particolare, ma anche per tutti i cittadini.

Per capire come è cambiata negli anni e sta cambiando la condizione di salute dei cittadini marchigiani sarebbe utile e necessario utilizzare molti indicatori¹⁶, ma per lo scopo del presente contributo possono essere sufficienti alcuni spunti.

Seppur circoscritta a pochi anni la serie storica presentata nella Tabella 13 suggerisce come si stanno modificando le cause di morte: nelle Marche, più che in Italia, il maggiore tasso di mortalità si ha per le malattie cardiocircolatorie, che risultano in leggera crescita nel periodo 1999-2003 (e presumibilmente anche negli anni successivi); al secondo posto c'è la mortalità per tumore, anch'essa in crescita e con i valori per le Marche superiori a quelli medi nazionali; con numeri sensibilmente più piccoli seguono le malattie respiratorie.

Tabella 13 – Tassi di mortalità per tipologia di causa – Marche e Italia – 1999-2003

		1999	2000	2001	2002	2003
Tasso di mortalità per tumore	Italia	274,34	279,64	286,97	283,78	288,81
	Marche	293,28	301,81	302,74	288,32	312,90
Tasso di mortalità per malattie del metabolismo	Italia	37,70	37,17	37,48	37,19	43,63
	Marche	33,82	30,46	31,82	31,33	40,01
Tasso di mortalità per malattie cardiocircolatorie	Italia	425,08	419,04	409,80	412,01	417,07
	Marche	464,08	472,54	449,31	463,30	470,79
Tasso di mortalità per malattie respiratorie	Italia	67,61	65,91	59,01	62,52	70,54
	Marche	72,51	70,37	62,96	69,83	76,67
Tasso di mortalità per malattie dell'apparato digerente	Italia	44,37	43,66	43,64	42,92	41,37
	Marche	39,59	39,02	37,14	36,54	36,60
Tasso di mortalità per cause esterne	Italia	45,92	44,25	45,14	44,93	49,84
	Marche	50,59	54,08	54,37	47,57	57,00

¹⁶ Il profilo di salute delle Marche, Agenzia Regionale Sanitaria delle Marche, 2007.

I motivi possono essere diversi e non tutti collegabili ad una migliore condizione di salute, ma dalla Tabella 14 emerge come i cittadini marchigiani, rispetto al dato medio nazionale, ricorrono meno alle strutture sanitarie di tipo ospedaliero (pronto soccorso e ricovero), con una tendenza generalizzata alla diminuzione dei vari indicatori presentati.

Tabella 14 – Ricorso alle strutture sanitarie – Dati diversi – Marche e Italia – 1999-2004

		1999	2000	2001	2002	2003	2004
Istituti di cura: Tasso di ospedalizzazione	Italia	172,87	165,86	165,28	159,77	146,50	142,34
	Marche	176,46	168,77	163,25	150,59	134,01	139,46
Istituti di cura: Giornate di degenza per abitante	Italia	1,34	1,27	1,25	1,21	1,12	1,09
	Marche	1,32	1,28	1,22	1,13	1,02	1,06
Istituti di cura: Posti letto per 1.000 abitanti	Italia	4,93	4,72	4,62	4,44	4,16	3,99
	Marche	4,99	4,88	4,70	4,57	3,76	4,03
Ricoveri dal pronto soccorso per 100 ricorsi al pronto soccorso	Italia	23,62	22,72	21,31	20,11	19,23	18,39
	Marche	22,99	20,09	16,66	15,63	15,70	15,75
Tasso di ricorso al pronto soccorso per 1.000 abitanti	Italia	416,02	415,77	414,92	398,21	394,25	386,61
	Marche	412,77	403,46	415,40	360,39	381,45	371,67

Rispetto al taglio specifico di queste pagine si ritiene utile centrare l'attenzione su due indicatori di salute con implicazioni sui cambiamenti della concezione della vita che si sono determinati negli anni del post Concilio.

Negli anni tra il 1999 ed il 2003 (Tabella 15) il tasso di interruzione volontaria di gravidanza (IVG) delle donne marchigiane è stato più basso di quello nazionale, ma mentre quello, nel periodo considerato, è diminuito, il dato marchigiano è cresciuto. Un elemento di preoccupazione aggiuntivo riguarda le classi di età delle donne per cui questo valore è cresciuto: dai 20 ai 29 anni (in linea con il dato nazionale) e tra i 35 e i 39 anni (in controtendenza rispetto all'Italia); anche se andrebbero fatti degli approfondimenti specifici, verrebbe da associare questo fenomeno alla "avanzata" età media al parto delle donne marchigiane, per porsi il problema delle cause del ricorso all'IVG. I dati sui tassi di abortività spontanea per classi quinquennali di età possono aiutare ad integrare il quadro conoscitivo.

Tabella 15 – Tassi di interruzione volontaria di gravidanza (IVG) e di abortività spontanea per classi quinquennali di età – Marche e Italia – 1999-2003

<i>Tasso di interruzione volontaria di gravidanza (IVG)</i>		1999	2000	2001	2002	2003
Generale	Italia	9,59	9,40	9,18	9,22	9,10
	Marche	7,52	7,36	7,34	7,65	7,76
Donne in età 15-19 anni	Italia	7,19	7,11	6,98	7,21	7,31
	Marche	5,11	5,34	4,99	5,62	5,17
Donne in età 20-24 anni	Italia	14,27	14,27	14,32	14,69	15,06
	Marche	11,05	11,78	10,83	11,66	12,48
Donne in età 25-29 anni	Italia	13,75	13,59	13,47	13,93	14,27
	Marche	10,61	10,66	11,29	11,70	12,48
Donne in età 30-34 anni	Italia	13,09	12,76	12,49	12,54	12,47
	Marche	11,19	10,17	10,35	10,42	10,41
Donne in età 35-39 anni	Italia	11,30	10,70	10,24	10,31	9,95
	Marche	8,17	8,34	8,22	8,71	8,77
<i>Tasso di abortività spontanea</i>		1999	2000	2001	2002	2003
Generale	Italia	4,88	4,82	4,97	5,09	5,05
	Marche	4,46	4,17	4,52	3,91	4,44
Donne in età 15-19 anni	Italia	0,90	0,88	0,88	0,87	0,94
	Marche	0,73	0,63	0,50	0,57	0,87
Donne in età 20-24 anni	Italia	3,34	3,28	3,40	3,38	3,30
	Marche	2,25	2,33	2,58	2,65	2,10
Donne in età 25-29 anni	Italia	7,33	6,96	7,01	7,04	6,85
	Marche	6,17	6,16	6,42	4,86	5,66

La mortalità per suicidio e autolesioni (Tabella 16) può essere considerato un altro indicatore della condizione di salute di una popolazione, soprattutto quando si analizza per genere e classi di età. Una serie storica di tre soli anni è insufficiente per cogliere l'andamento di un fenomeno che, come il suicidio, dipende dai fattori più svariati, personali e contingenti, ma il dato viene presentato per porre la questione della necessità di un'attenzione particolare e per suggerire piste di ricerca e approfondimento. In questa prospettiva è interessante rilevare come il dato relativo alla fascia di età 15-19 anni dei cittadini marchigiani, maschi e femmine, è inferiore a quello nazionale, mentre i maschi tra i 50 ed i 54 anni e le femmine in età di 85 e più anni presentano valori più alti, in qualche caso sensibilmente, di quelli riscontrati a livello nazionale.

Tabella 16 – Tassi di mortalità per suicidio e autolesioni per genere e classi quinquennali di età – Marche e Italia – 2001-2003

<i>Tasso di mortalità per suicidio e autolesioni</i>		2001	2002	2003
Popolazione in età 15-19 anni	Italia	2,21	2,33	2,42
	Marche	2,85	1,45	1,46
Femmine in età 15-19 anni	Italia	0,89	1,33	1,00
	Marche	2,92	0,00	0,00
Maschi in età 15-19 anni	Italia	3,47	3,27	3,78
	Marche	2,78	2,81	2,83
Popolazione in età 50-54 anni	Italia	8,42	7,46	7,71
	Marche	7,19	8,23	11,34
Femmine in età 50-54 anni	Italia	4,38	3,74	4,06
	Marche	6,10	4,09	2,05
Maschi in età 50-54 anni	Italia	12,59	11,29	11,48
	Marche	8,29	12,43	20,75
Popolazione in età 85 anni e più	Italia	18,58	16,85	17,87
	Marche	34,83	15,13	20,85
Femmine in età 85 anni e più	Italia	6,70	5,00	7,08
	Marche	10,89	3,64	11,25
Maschi in età 85 anni e più	Italia	46,63	45,36	44,16
	Marche	87,04	40,94	42,70

Le indicazioni che vengono dai dati, non solo quelli presi in considerazione qui, sono relativamente positive rispetto sia alle condizioni generali della salute della popolazione marchigiana, che all'attività sanitaria in senso stretto.

L'inadeguatezza dell'approccio centrato sulla malattia per spiegare morbosità e mortalità viene ampiamente riconosciuto, insieme al ruolo che, per mantenere e recuperare la salute, hanno cause di ordine economico, sociale, culturale, ambientale e i comportamenti e gli stili di vita delle persone ("determinanti di salute"). L'"asse", anche nella nostra regione, si è spostato dalla "cura" alla "promozione" e dall'"ospedale" al "territorio", ma con un processo che fa fatica a superare resistenze e abitudini dei diversi attori del sistema integrato della salute, a livello regionale e locale.

In questo senso nelle Marche si colgono carenze e inadeguatezze del sistema di assistenza sanitaria e sociale (programmazione, organizzazione, gestione), con particolare riferimento al territorio (cure primarie, domiciliarità, accoglienza residenziale e semiresidenziale) e alle categorie deboli (infanzia e adolescenza, anziani

non autosufficienti, disabili, salute mentale, dipendenze patologiche...).

Il persistere di questa situazione condizionerebbe negativamente l'evoluzione della salute dei marchigiani¹⁷.

Altre dimensioni dei cambiamenti

Molti potrebbero essere i temi che potrebbero integrare gli scenari di cambiamento dal Concilio Vaticano II ad oggi presentati in queste pagine. Ne sono stati scelti alcuni ritenuti utili a integrare alcune questioni affrontate e a illustrare nuove dimensioni.

Il titolo di godimento dell'abitazione (Tabella 17) è collegato sia ai dati demografici che a quelli sul "benessere" nella regione Marche ed è significativo rilevare come la percentuale delle famiglie marchigiane che vivono in un'abitazione di proprietà è sensibilmente più alta di quella nazionale.

Anche il tema delle pensioni va messo in relazione con i dati demografici, economici e di salute. Il dato puntuale (2002) presentato dalla Tabella 18 fotografa i valori assoluti distinguendo tra "pensioni previdenziali", classificate per funzione economica in base al rischio prevalente che esse coprono e "pensioni assistenziali" in cui rientrano le prestazioni erogate senza un precedente versamento contributivo e legate all'accertamento di determinati livelli di reddito o ad altri indicatori di bisogno.

Al di là dell'incidenza del fenomeno marchigiano rispetto al dato nazionale, risultano importanti, se non altro per il carico sanitario e assistenziale che comportano per l'intera collettività, i numeri delle Marche relativi a: pensioni previdenziali di invalidità, che vengono corrisposte in presenza di una ridotta capacità di lavoro o per infortuni sul lavoro e malattie professionali (più di 35.000); pensioni previdenziali di vecchiaia, che vengono corrisposte per effetto dell'attività lavorativa svolta dalla persona protetta al raggiungimento di determinati limiti di età anagrafica e di anzianità contributiva (oltre 400.000 unità); pensioni assistenziali, conferite agli invalidi civili, ai cittadini sprovvisti di reddito o con reddito

¹⁷ "Bisogna garantire la sussistenza e la dignità umana di coloro che, soprattutto per motivi di salute e di età, si trovano in particolari difficoltà." (GS, 66)

insufficiente al compimento dei 65 anni di età (per quasi 100.000 cittadini marchigiani)¹⁸.

Tabella 17 – Famiglie per titolo di godimento della abitazione in cui vivono, per 100 famiglie – Marche e Italia – 2002-2007

		2002	2003	2005	2006	2007
Famiglie che vivono in un'abitazione di proprietà per 100 famiglie	Italia	71,1	71,5	72,1	72,1	81,5
	Marche	78,4	76,4	75,2	75,2	87,1
Famiglie che vivono in un'abitazione in affitto per 100 famiglie	Italia	19,2	19,1	18,0	18,8	18,5
	Marche	10,8	12,4	13,6	15,1	12,9

Tabella 18 – Pensioni per tipologia – Marche e Italia – anno 2002

Assistenza: pensioni ai superstiti	Italia	5997614
	Marche	194139
Assistenza: pensioni di invalidità	Italia	40764
	Marche	1788
Assistenza: pensioni di vecchiaia	Italia	1331698
	Marche	33362
Pensioni assistenziali	Italia	3409578
	Marche	98193
Previdenza: pensioni di vecchiaia	Italia	14219800
	Marche	405516
Previdenza: pensioni ai superstiti	Italia	993430
	Marche	23971
Previdenza: pensioni di invalidità	Italia	1128527
	Marche	35213

Se in un territorio si vive bene o male dipende anche dal livello di conflittualità tra i cittadini. Il tasso di delittuosità è un indicatore calcolato sulla base delle denunce presentate all'Autorità Giudiziarica dalla Polizia di Stato, dall'Arma dei Carabinieri e dal Corpo della Guardia di Finanza. Dalla serie storica dal 1999 al 2003 di questo in-

¹⁸ “Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene all'uso di tutti gli uomini e di tutti i popoli, e pertanto i beni creati debbono essere partecipati equamente a tutti, secondo la regola della giustizia, inseparabile dalla carità. Pertanto, quali che siano le forme della proprietà, adattate alle legittime istituzioni dei popoli secondo circostanze diverse e mutevoli, si deve sempre tener conto di questa destinazione universale dei beni.” (GS, 69)

dice (Tabella 19) emergono alcuni elementi di riflessione che andrebbero analizzati in una prospettiva di tendenza e di medio periodo: gli indici marchigiani sono inferiori a quelli nazionali per tutto il periodo considerato e per le diverse tipologie (tranne gli “altri delitti” nel 2003); la “criminalità violenta” nelle Marche si attesta attorno ai due terzi del valore nazionale, mantenendosi costante nel periodo; l’indice relativo ai “furti” nelle Marche cresce, anche se di poco, discostandosi leggermente dalla tendenza nazionale. Rispetto alla dimensione giustizia le Marche sono ancora un territorio di relativa tranquillità, collocandosi tra il 12° ed il 13° posto nella graduatoria decrescente per regioni dei delitti commessi¹⁹, ma le relazioni tra i cittadini stano peggiorando se alcuni fenomeni sono in aumento o l’azione di contrasto è meno efficace per reati non gravissimi, ma indicativi, quali: lesioni dolose, percosse, minacce, ingiurie, danneggiamenti, rapine, estorsioni; deve preoccupare pure la crescita di reati come la corruzione di minorenni e lo sfruttamento della prostituzione e della pornografia minorile²⁰.

Tabella 19 – Indici di delittuosità – Marche e Italia – 1999-2003

		1999	2000	2001	2002	2003
Indice di delittuosità – Totale	Italia	4170,98	3873,73	3797,70	3904,22	4265,08
	Marche	2637,44	2816,04	2475,28	2881,05	3427,81
Indice di delittuosità – Criminalità violenta	Italia	142,01	138,50	141,91	141,48	147,48
	Marche	96,16	98,09	88,31	90,94	97,54
Indice di delittuosità – Furti	Italia	2601,67	2401,06	2287,50	2283,60	2305,98
	Marche	1430,58	1571,42	1153,05	1436,60	1476,20
Indice di delittuosità – Altri delitti	Italia	1427,30	1334,16	1368,29	1479,14	1811,63
	Marche	1110,70	1146,53	1233,93	1353,51	1854,07

Il Concilio Vaticano II non poteva prevedere la rivoluzione della Tecnologia dell’Informazione e della Comunicazione (ICT è l’acronimo inglese) e neanche la velocità dei cambiamenti successivi²¹. Se è vero che passano 10 anni dal via “ufficiale” ad Internet, con la

¹⁹ <http://www.marchesicure.it/>

²⁰ Ibidem.

²¹ “Tra le meravigliose invenzioni tecniche che, soprattutto nel nostro tempo, l’ingegno umano è riuscito, con l’aiuto di Dio, a trarre dal creato, la Chiesa accoglie e segue con particolare sollecitudine quelle che più direttamente riguardano le facoltà spirituali dell’uomo e che

definizione (1981) dei protocolli di connessione (TCP e IP) tra reti, alla nascita del World Wide Web (1991), la diffusione planetaria e le evoluzioni dei sistemi informatici e telematici hanno subito e stanno avendo una accelerazione inimmaginabile venti anni fa.

In questo senso le dimensioni della tecnologia collegata alla informazione e alla comunicazione rappresentano il più recente cambiamento epocale che ha delle conseguenze (ancora poco analizzate e prevedibili) sulla vita quotidiana di persone e famiglie, anche nel nostro territorio. I dati della Tabella 20 pongono semplicemente la questione, senza entrare nel merito delle conseguenze della diffusione di una serie di beni tecnologici nelle famiglie marchigiane (in confronto con il dato nazionale). Da un'analisi superficiale si può ipotizzare che la nostra regione si attesta sui livelli nazionali per informatica e telematica e li supera nell'ambito dei beni tecnologici per l'intrattenimento.

Tabella 20 – Famiglie che posseggono beni tecnologici per 100 famiglie – Marche e Italia – 2006-2008

	2006		2007		2008	
	Marche	Italia	Marche	Italia	Marche	Italia
TV color	95,60	93,90	95,90	95,90	96,2	95,4
Antenna parabolica	28,60	25,00	32,50	28,60	37,8	30,7
Decoder digitale terrestre	17,80	15,20	21,30	19,30	22,3	23,8
Lettore DVD	51,40	50,70	52,40	56,70	55,5	59,7
Video-registratore	65,20	63,00	62,70	62,00	59,8	58,1
Cellulare	83,70	82,30	83,00	85,50	88,0	88,5
Console per video-giochi	16,60	16,80	18,60	17,50	20,9	18,1
Personal computer	48,20	46,10	47,60	47,80	50,9	50,1
Accesso ad internet	38,80	35,60	40,30	38,80	42,8	42,0
Connessione a banda stretta	23,90	18,70	16,20	14,70	9,4	9,1
Connessione a banda larga	13,80	14,40	25,20	22,60	27,6	27,6
Video-camera	29,80	24,80	26,60	26,10	27,8	26,8

Il decreto conciliare “Inter Mirifica”, che già ai tempi dell’approvazione non entusiasmò gli ambienti ecclesiali progressisti, non presenta alcuna analisi specifica, ma alcuni passaggi relativi agli atteg-

hanno offerto nuove possibilità di comunicare, con massima facilità, ogni sorta di notizie, idee, insegnamenti.” (IM, 1)

giamenti da avere sul tema della “comunicazione” mantengono, forse ora più di allora, una sostanziale validità²².

Chiesa

Il tema della chiesa, con particolare attenzione a quella ferma, nel dopo Concilio viene sviluppato ed approfondito nei successivi contributi della rivista e dal punto di vista “sociologico” sarebbe necessario sviluppare ben altri studi ed approfondimenti quantitativi e qualitativi delle poche righe che seguono. Sarebbe interessante studiare le motivazioni, le connessioni e le conseguenze rispetto allo sviluppo dell’organizzazione e della strutturazione ecclesiale locale (anche per le implicazioni di scelte della Chiesa italiana del post Concilio non direttamente collegate alla pastorale, ma che influenzano la vita dei cristiani e i rapporti con la società; basti pensare al “nuovo concordato” firmato il 18 febbraio 1984 e alla nascita degli Istituti Diocesani per il Sostentamento del Clero – L. n. 222/85), ai cambiamenti nella vita, nel ruolo e nella percezione collettiva dei Sacerdoti, alle questioni poste dalla ministerialità laicale...

D’altra parte può essere utile, anche se non sufficiente, far emergere qualche piccola riflessione a partire dall’analisi della semplice Tabella 21.

La percentuale dei battezzati sui cittadini della diocesi di Fermo in quasi 60 anni non è molto diminuita (siamo ancora sopra al 98%), ma altro sarebbe il ragionamento da fare sull’accesso ai sacramenti (oltre i tre dell’iniziazione cristiana che più resistono) e, soprattutto sulla frequenza alla Messa domenicale, o su altri indicatori della diffusione sul nostro territorio di una cristianità sostanziale e non formale.

Rispetto ai sacerdoti secolari la diminuzione è costante (per i sacerdoti regolari la variabilità della presenza può dipendere da fattori dipendenti dagli ordini religiosi cui appartengono) a partire dal 1980

²² “È perciò inerente alla società umana il diritto all’informazione su quanto, secondo le rispettive condizioni, interessa gli uomini, sia come individui che come membri di una società. Tuttavia il retto esercizio di questo diritto esige che la comunicazione sia sempre verace quanto al contenuto e, salve la giustizia e la carità, completa; inoltre, per quanto riguarda il modo, sia onesta e conveniente, cioè rispetti rigorosamente le leggi morali, i diritti e la dignità dell’uomo, sia nella ricerca delle notizie, sia nella loro diffusione.” (IM, 5)

(nel 2006 si erano ridotti di circa un terzo), con la corrispondente crescita della media di battezzati per sacerdote²³.

Tabella 21 – Diocesi di Fermo – Battezzati – Sacerdoti – Diaconi – Religiosi – Parrocchie – 1950-2006

Anno	Popolazione			Sacerdoti				Diaconi	Religiosi		Parrocchie
	Battezzati	Totale	%	Numero	Secolari	Regolari	Battezzati per Sacerdote		Uomini	Donne	
1950	225.250	225.500	99,9	377	304	73	597	-	90	920	152
1969	n.d.	250.360	n.d.	202	85	117	n.d.	-	147	809	178
1980	260.000	270.000	96,3	363	261	102	716	-	121	401	217
1990	255.715	272.500	93,8	328	238	90	779	-	111	237	123
1999	261.284	264.710	98,7	277	202	75	943	10	90	412	123
2000	267.918	273.016	98,1	274	194	80	977	10	99	385	123
2001	269.227	274.397	98,1	265	192	73	1.015	12	91	391	123
2002	268.302	273.963	97,9	274	194	80	979	13	107	365	123
2003	268.500	276.373	97,2	268	191	77	1.001	14	96	366	123
2004	269.953	275.589	98,0	263	179	84	1.026	15	97	366	123
2006	278.086	283.423	98,1	247	175	72	1.125	17	98	302	123

Tratto da: <http://www.fermodiocesi.it/>

Il fatto che il numero di parrocchie della diocesi (123) sia rimasto costante in questi ultimi 20 anni pone comunque la questione dalla “copertura dei posti” di parroco con i sacerdoti a disposizione e dell’integrazione della loro attività con quella dei diaconi (che si mantengono su valori molto bassi) e/o dei religiosi (compatibilmente con i carismi dei diversi ordini). In questo senso si ripropone con forza anche il ruolo dei laici nella Chiesa, visto che la ministerialità laicale²⁴ è uno dei frutti dell’ecclesiologia del concilio ecumenico Vaticano II: l’ecclesiologia di comunione.

²³ “I presbiteri sono stati presi fra gli uomini e costituiti in favore degli uomini stessi nelle cose che si riferiscono a Dio, per offrire doni e sacrifici in remissione dei peccati vivono quindi in mezzo agli altri uomini come fratelli in mezzo ai fratelli.” (PO, 3)

²⁴ “I nostri tempi poi non richiedono minore zelo da parte dei laici; anzi le circostanze odierne richiedono assolutamente che il loro apostolato sia più intenso e più esteso. Infatti l’aumento costante della popolazione, il progresso scientifico e tecnico, le relazioni umane che si fanno sempre più strette, non solo hanno allargato straordinariamente il campo dell’apostolato dei laici, in gran parte accessibile solo ad essi, ma hanno anche suscitato nuovi problemi, che richiedono il loro sollecito impegno e zelo.” (AA, 1)

Orizzonti

Su tutti gli argomenti trattati in questo contributo si sarebbe potuto, e probabilmente dovuto, proporre dati più specifici e analisi più approfondite, ma la “modestia” delle informazioni fornite e la “superficialità” delle riflessioni proposte, oltre che dai “limiti” dell’autore, sono state determinate dall’ampiezza dei temi e dalla limitatezza delle pagine. D’altra parte si è cercato di rimanere fedeli al mandato di tratteggiare la cornice dei cambiamenti delle condizioni di vita sul nostro territorio nel post concilio; una cornice in cui si collocano i contributi della rivista, che affrontano diversi aspetti e modi del recepimento del Concilio Vaticano II nella diocesi di Fermo.

I cambiamenti in atto, nel mondo come nel nostro territorio, da un lato rischiano di divaricare ulteriormente le distanze tra le persone e le comunità²⁵ e, dall’altro, ripropongono con sempre più urgenza l’esigenza della ricerca e la costruzione del bene comune²⁶.

Certamente il Concilio impegna ancora, ora più di allora, a guardare e capire i segni dei tempi²⁷ per un annuncio cristiano fedele, adeguato, profetico, vicino all’umanità²⁸; in questo senso è indispensabile che il Concilio “viva”²⁹.

²⁵ “E mentre il mondo avverte così lucidamente la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà, violentemente viene spinto in direzioni opposte da forze che si combattono; infatti, permangono ancora gravi contrasti politici, sociali, economici, razziali e ideologici, né è venuto meno il pericolo di una guerra capace di annientare ogni cosa.” (GS, 4)

²⁶ “Dall’interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero deriva che il bene comune – cioè l’insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente – oggi vieppiù diventa universale, investendo diritti e doveri che riguardano l’intero genere umano.” (GS, 26)

²⁷ “È dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico.” (GS, 4)

²⁸ “Ovunque vi è chi manca di cibo, di bevanda, di vestito, di casa, di medicine, di lavoro, di istruzione, dei mezzi necessari per condurre una vita veramente umana, ovunque vi è chi afflitto da tribolazioni e da malferma salute, chi soffre l’esilio o il carcere, la carità cristiana deve cercarli e trovarli, consolarli con premurosa cura e sollevarli porgendo loro aiuto. E quest’obbligo si impone prima di tutto ai singoli uomini e popoli che vivono nella prosperità.” (AA, 8)

²⁹ www.vivailconcilio.it

VINICIO ALBANESI

IL CONCILIO VATICANO II E LA COMUNITÀ DI CAPODARCO

1. IL QUADRO RELIGIOSO, POLITICO E SOCIALE DI RIFERIMENTO

Per comprendere il clima, nel contesto del quale la Comunità di Capodarco è nata e quale connessione ha avuto con la ricezione del Concilio nella nostra Diocesi, è opportuno riassumere, anche se brevemente, i fatti significativi di quell'epoca.

Primo fra tutti l'evento del Concilio stesso. Giovanni XXIII l'aveva indetto, inaspettatamente, il 25 Gennaio del 1959. Seguirono tre anni di preparazione, per essere aperto l'11 Ottobre del 1962. Nel discorso di apertura il Papa dirà: «Occorre che questa nostra dottrina certa e immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto richiesto ai nostri giorni». Giovanni XXIII morirà il 3 Giugno 1963 e il Concilio, continuato da Paolo VI, sarà chiuso l'8 Dicembre 1965, con otto messaggi al mondo.

Il secondo grande evento, all'epoca, era rappresentato dai tre personaggi che hanno dominato la scena mondiale, avendo attivato un clima collaborativo diverso dalla guerra fredda: J. Kennedy, N. Krusciov e papa Giovanni. Il pianeta viveva la sfida tra i blocchi: ciascuno dei tre personaggi attivò, nel proprio ambito, una diversa concezione dei rapporti internazionali, più tesa alla ricerca di una coesistenza pacifica. Le conquiste spaziali, cominciate nel 1957 con il lancio del primo satellite sovietico (Sputnik) e continuate con una gara tecnologica tra URSS e USA, potenziarono l'iniziativa tecnico-scientifica dei due paesi. Il pericolo di una guerra totale impose alle grandi potenze la ricerca di una politica più cauta e conciliante. Nel 1962 fu superata una pericolosa crisi internazionale, apertasi dopo l'installazione a Cuba, unico paese socialista del continente americano, di missili sovietici. Dopo alcuni giorni di ansie e di incertezze le

rampe missilistiche vennero smantellate, ma le relazioni tra Cuba e gli USA rimasero difficili.

Una terza circostanza favorevole al nuovo clima culturale e di politica internazionale fu la dissoluzione degli imperi coloniali della Gran Bretagna, della Francia, del Belgio, dell'Olanda. Furono molte le cause che determinarono questo processo di decolonizzazione. Si era formata una più solida coscienza nazionale in molti paesi che avevano accolto i principi di libertà e uguaglianza tra i popoli, per cui gli alleati avevano dichiarato di combattere durante il conflitto. Dall'altra parte, in concorrenza fra loro, Americani e Sovietici favorirono i nuovi movimenti di indipendenza, mentre Francia, Inghilterra, Belgio e Olanda, consapevoli di non poter più mantenere la vecchia politica coloniale, non si opposero, salvo alcuni casi, all'emancipazione. Fra i paesi che conquistarono l'indipendenza dopo la seconda guerra mondiale l'India merita un posto di rilievo per la vastità del territorio, per il numero degli abitanti e per l'importanza dell'antichissima civiltà indiana, che seppe sempre opporre al dominio inglese una forte resistenza, alimentata col tempo da una classe dirigente che nelle università europee aveva assimilato la cultura e le idee politiche dell'occidente. La lunga lotta per l'indipendenza, di cui Gandhi fu per circa trent'anni animatore, ebbe il suo epilogo nel 1947, quando il governo britannico concesse l'indipendenza all'India. Con la conquista dell'indipendenza l'India, si divise in due Stati, la Repubblica indiana e il Pakistan, caratterizzati dal predominio del gruppo religioso induista il primo, dei musulmani il secondo, ma neppure questa divisione riuscì a placare gli odi religiosi, che portarono India e Pakistan a un conflitto che costò la vita a un milione di persone.

L'emancipazione dei paesi coloniali fu rapida, ma più volte diede luogo a lotte che si protrassero anche per anni. In Asia, l'Olanda dopo un conflitto con le forze nazionali indipendentiste, si rassegnò nel 1949 a riconoscere la Repubblica Indonesiana. Assai più dura e sanguinosa fu la lotta nell'Indocina francese, dove il movimento di liberazione, guidato dal capo comunista Ho Chi-Minh si oppose al ritorno della Francia dopo la fine della guerra. Il conflitto che ne seguì si protrasse per otto anni (1946-1954); alla fine la Francia dovette abbandonare la sua colonia asiatica. L'Indocina venne smembrata tra gli Stati sovrani del Laos, della Cambogia e del Vietnam. Per quest'ultimo si stabilì che, in attesa di libere elezioni, il territorio fosse diviso in Vietnam del Nord, retto da un regime comunista, e in Vietnam del Sud, dove si instaurò un regime dittatoriale, sostenuto dagli America-

ni. Dopo la conferenza di Ginevra del 1954, nel Vietnam, la situazione fra il Nord, appoggiato dai Sovietici e dalla Cina popolare, e il Sud si fece sempre più tesa e impedì lo svolgimento delle elezioni generali decise a Ginevra. Nel Vietnam del Sud, tra il 1957 e il 1959, si organizzò un movimento di guerriglia contro la dittatura, appoggiato dal governo comunista del Vietnam del Nord. Ne nacque una sanguinosa guerra civile, in breve tempo complicata dall'intervento militare degli USA nel sud del paese. Nonostante l'impiego di ingenti forze terrestri e aeree, gli USA non riuscirono a risolvere il conflitto con la forza e la lotta si trascinò per anni, fino al 1974, quando con la vittoria della parte comunista, il Vietnam poté unificarsi sotto un unico governo filosovietico. Oltre a seminare lutti e miserie fra la popolazione civile, la guerra del Vietnam ha avuto conseguenze negative sull'equilibrio politico mondiale e ha suscitato, in numerosi paesi e negli stessi Stati Uniti, aspre critiche.

In Africa, i due punti caldi della decolonizzazione furono l'Algeria e il Congo. Nell'Africa settentrionale francese, mentre il Marocco e la Tunisia ottenevano pacificamente l'indipendenza (1956), in Algeria le richieste del Movimento di Liberazione venivano contrastate dalla consistente minoranza francese che viveva nel paese ormai da generazioni. I "Francesi d'Algeria", appoggiati dalle correnti nazionaliste e conservatrici della madrepatria, trascinarono la Francia in una guerra non meno accanita e sanguinosa di quella d'Indocina che provocò gravi crisi politiche nel paese. Dopo otto anni, anche questa lotta si concluse con il riconoscimento della piena indipendenza dell'Algeria. Nei trent'anni successivi alla seconda guerra mondiale tutte le colonie africane ottennero l'indipendenza. Nel Congo, dopo una serie di gravi disordini, il governo belga nel tentativo di mettere in difficoltà il paese, concesse l'indipendenza (1960); funzionari, tecnici, ufficiali furono costretti a lasciare precipitosamente il paese che piombava nel caos.

Meno proclivi a cedere le loro posizioni di privilegio si dimostrano però le società europee che sfruttavano le ricchezze minerarie del Katanga e che all'indomani dell'indipendenza provocarono la secessione di questa provincia congolese. Ne nacque una guerra civile, complicata da interventi stranieri più o meno diretti, che si estese anche ad altre province, provocando una triste catena di rappresaglie e massacri.

Ottennero comunque la piena indipendenza nel 1960 molti territori: Alto Volta (Burkina Faso), Camerun, Centrafrica (già Oubangui-

Chari), Ciad, Congo, Costa d'Avorio, Dahomey (poi Benin), Gabon, Madagascar, Mauritania, Niger, Senegal, Sudan (poi Mali), Togo. Nello stesso anno raggiunsero l'indipendenza anche il Congo belga (poi Zaire), la Somalia (unione di quella britannica e di quella ex italiana) e la Nigeria, seguiti dalle altre colonie britanniche: Sierra Leone e Tanganica (poi Tanzania) nel 1961, Uganda nel 1962, Zanzibar (poi federatosi al Tanganica) e Kenya nel 1963, Malawi (già Nyasaland) e Zambia (già Rhodesia del nord) nel 1964, con la rottura della Federazione dell'Africa centrale (la Rhodesia del sud proclamò unilateralmente la propria indipendenza nel 1965, sotto il controllo della locale minoranza bianca), Gambia, Botswana e Lesotho nel 1965-1966. Ruanda e Burundi, già belgi, divennero indipendenti nel 1962 e nel 1968 fu la volta di Guinea equatoriale (spagnola), Mauritius e Swaziland (britannici). Verso la metà degli anni Settanta si ebbe la conclusione della lotta di liberazione nelle colonie portoghesi, condotta da movimenti che operarono scelte di tipo marxista-leninista, attivamente sostenuti dai paesi socialisti: la Guinea Bissau nel 1974, Angola e Mozambico nel 1975. In quell'anno la Spagna abbandonò il suo possedimento del Sahara, aprendo una crisi internazionale per la contrapposizione delle aspirazioni indipendentistiche della popolazione locale alle mire dei paesi vicini. Nel 1977 la Francia concesse l'indipendenza al Gibuti, mentre nel 1980, a conclusione di una lunga guerra civile condotta dalla popolazione nera contro i coloni bianchi, la Rhodesia del sud abrogò la propria dichiarazione unilaterale d'indipendenza del 1965 e, nell'ambito del Commonwealth, varò un nuovo governo di maggioranza e ottenne l'indipendenza col nome di Zimbabwe. L'ultimo paese africano ad acquistare la propria indipendenza fu la Namibia, nel 1990.

Gli elementi di politica internazionale e gli eventi universali della Chiesa cattolica, con il Concilio, generarono attese, aperture di nuovi scenari, non soltanto internazionali, ma anche locali. I concetti di oppressione-liberazione, di autodeterminazione, di realizzazione di sé, di tutela dei deboli diventarono patrimonio comune, soprattutto a livello giovanile. Non a caso, il movimento giovanile attraverserà l'Europa nel 1968.

2. LA NASCITA DELLA COMUNITÀ DI CAPODARCO

Elementi di disagio personale, di riferimenti nazionali e internazionali determinarono le condizioni per la nascita della Comunità.

Per i dettagli è utile riportare un'intervista del 2001, a firma di Marco Damilano, di don Franco Monterubbianesi che ha fondato la Comunità, in occasione dei suoi settant'anni, nella quale narra le vicende dell'inizio¹:

E con gli handicappati che rapporti avevi mantenuto?

La comunità è partita nel 1966. Dal 1960 c'è stata una lenta incubazione, arrivarci è stato un travaglio. Io sono stato il primo a portare gli handicappati di Fermo al Centro volontari della sofferenza, anche Marisa era del Centro volontari della sofferenza: è un'associazione che esiste ancora, fanno una rivista, hanno una casa di esercizi per i volontari. In me si creò la consapevolezza di un'alternativa. Il Centro comunitario Gesù Risorto, che ho fondato, era un grido di battaglia che si contrapponeva al dolorismo dei volontari della sofferenza dove si parlava solo di croce: «Poverini, portate la croce», dicevano, e questo era anche il clima dell'Unitalsi. Non si predicava altro che sofferenza, però ideologizzata. Per me giovane prete non erano malati, ma handicappati, vivevano la condizione del limite, ma non della malattia.

Ma qual era il posto degli handicappati nella società degli anni Cinquanta? Quali erano le condizioni di partenza?

Praticamente per loro non c'era posto. La riabilitazione è cominciata con l'istituto Don Gnocchi e con l'Aias. Prima c'erano istituzioni chiuse, ricoveri, istituti; degli invalidi civili si è cominciato a parlare dopo, nel 1968.

Erano dei senza diritti?

Senza diritti. E nella Chiesa c'era in più questo pesante aspetto dolorifico.

Com'è stata l'incubazione del tuo gruppo?

Sono partito dai pellegrinaggi a Loreto che io avevo continuato da seminarista e poi da prete, sempre facendo il barelliere.

¹ *La Comunità di Capodarco*, Capodarco di Fermo, Maggio 2002, 24-29, 38-44.

Non avevi mai smesso?

Mai. Sono entrato nel Centro volontari della sofferenza, poi ho accompagnato per la prima volta gli handicappati delle Marche che andavano a fare gli esercizi spirituali a Re di Novara con il Centro volontari della sofferenza. Un'avventura: feci vedere loro il Duomo di Milano durante una pausa alla stazione di Milano, avevamo pochissimo tempo, stavamo in treno, mi avventurai con un gruppo di malati, handicappati, più o meno sciancati. Una pazzia. Però è stata un'esperienza unica di amicizia su cui io sono stato dalla parte degli handicappati giovani.

E a Re di Novara c'erano i predicatori?

Soprattutto silenzio. Noi ci ritrovavamo sopra i tetti a parlare. Siccome ero anch'io del collegio Capranica a mons. Novarese chiedo di fare una gita in Svizzera a 7 chilometri, oppure andare giù al fiume, insomma, allora giovane prete non mi poteva dire di no. Però mugugnava perché era costretto a dirmi sì, ma portavo la rivoluzione. Tornando avevo conosciuto alcuni di Forlì, c'era un giovane handicappato con la sclerosi a placche, la mamma non vedente, una situazione terribile. Avevamo fatto amicizia, ci ritrovavamo da Milano, dalle Marche, a Forlì, a casa di questi due, però il centro volontari della sofferenza non mi aveva aiutato. Le chiacchiere arrivarono al vescovo di Fermo che mi fece chiamare: «Ma che vai a fare a Forlì? Dicono che organizzi balli». «Organizzo i balli in carrozzina eccellenza!», gli risposi. Però nella sua saggezza il vescovo mi capiva. Con l'istituzione per fortuna ho trovato questo vescovo, perché io ero in bilico dal 1960 al 1966, se lavorare con gli handicappati o lavorare con i giovani.

Prima di raccontare la nascita di Capodarco, mi sembra interessante conoscere le motivazioni di questi preti. Qual era la loro cultura? Assistevano gli handicappati per santificare se stessi?

Era un cristianesimo di mortificazione. La via stretta, la via del dolore, la via della rinuncia. Leggevo tempo fa di quando alle suore si diceva che dovevano rinunciare alla loro femminilità, ai loro sentimenti. In questi ragazzi malati ci vedevano quasi la perfezione del loro discorso: «Portate la croce, pregate per noi, soffrite per noi».

Quando questi discorsi astratti calavano sulle persone erano una specie di macigno. Per questo dicevo che i contrasti con il Centro volontari della sofferenza mi hanno formato. Mi sono chiarito lungo strada. Ricordo quando leggemmo il libro di Jean Guilton *Saggio sull'amore umano*. Lui già cinquant'anni fa parlava dell'integrazione sessuale possibile tra i sessi.

La Comunità però è nata dopo i viaggi a Lourdes?

Sì, sono andato nel 1965, con una ventina di giovani provenienti da varie parti, soprattutto da Porto Potenza Picena dove c'erano gli spastici. Eravamo un gruppo di una forza straordinaria. Sono tornato da Lourdes con il progetto, il messaggio di Lourdes, perché nel frattempo avevo scelto la collina ideale dove cominciare la comunità. La comunità doveva cominciare su una collina dell'Istituto Lauretano, vicino Loreto, doveva essere un'alternativa al mondo del dolore.

Anche fisicamente ... un bel posto, molto visibile ...

La chiesa come tenda, i laboratori doveva essere il villaggio di Gesù Risorto, una cosa fortissima. Però a Loreto, non a Fermo.

Cos'era questa casa che avevate trovato?

Non era neppure una casa, era una collina, non c'era niente. Poi però successe il fatto del vescovo.

Aveva deciso provvedimenti contro di te?

Il seminario era arrivato a non poterne più di me, quindi il vescovo mi chiamò, io tornai da Lourdes nel 1965 con questo documento-appello e mia madre mi disse che il vescovo mi cercava. Già in aprile mi aveva avvertito: «Se non cambi mentalità, don Franco, io ti mando via dal seminario», e io gli avevo detto: «Eccellenza, la mentalità è questione di coscienza». Quando mi ha richiamato ad ottobre mi sono messo in tasca il documento di Lourdes e sono andato da lui. Così appena mi ha detto che mi cacciava dal seminario gli ho risposto che il seminario era un posto dove non c'era libertà, dove la gente si nascondeva, dove si faceva allarme su ogni cosa. Ma lui era deciso: «Don Franco, anche Roma vuole che io ti mandi via». Allo-

ra io tirai fuori dalla tasca il progetto: «Eccellenza, mi lasci lavorare qui». Il vescovo rimase colpito: «Ah, ma questo non è stato mai fatto da nessuno». Io mi sentii tutto felice perché gli amici preti che mi conoscevano così intraprendente mi raccomandavano: «Don Franco lavora con la Chiesa».

Tu ci tenevi a restare all'interno? Ti sentivi un prete del dissenso?

No, volevo rimanere nella Chiesa. Adesso avevo questi ragazzi cui dedicarmi. Marisa stava in preghiera trepidante, da quando mi aveva sentito dire «basta» a Lourdes. Avevo detto ai barellieri: voi non fate altro che sfruttare questi ragazzi, non li vedete fino in fondo come sono. Anch'io ero nella tensione: nasce o non nasce questa comunità? Mi butto o non mi butto? E quella mattina, dopo un travaglio notturno, ho detto quel «basta», ho annunciato che sul treno sarebbe circolato un messaggio, l'ho buttato lì così senza tanti discorsi: aderite! Quando il vescovo mi ha dato il permesso sono uscito gongolante, perché mai avevo rinunciato all'idea di lavorare con i giovani, però dentro di me pensavo che i giovani avrebbero aiutato gli handicappati. Il vescovo mi approvò, mi sostenne. Mi voleva bene, era il nostro grande padre, lo chiamavamo "il nonno", perché si fermava a parlare con i ragazzi. Una lettera pastorale del 1968 sulla famiglia lui l'ha scritta ispirandosi a Capodarco, all'aria di famiglia di Capodarco.

[L'intervista prosegue narrando gli episodi della venuta a Capodarco dei primi disabili]

Per Natale l'operazione è stata conclusa?

Avevamo fatto una bellissima messa improvvisata con gli amici di Fermo che sapevano della nostra comunità. Fu una notte fantastica perché il tam-tam funzionò. Tutti i miei amici vennero a fare la messa di mezzanotte con noi, a fare il battesimo della casa. La chiamammo Casa Papa Giovanni, perché era il nome del Papa "buono". Venne anche il vescovo, il primo gennaio, inaspettato, subito. Ci riempirono di doni, non avevamo più una lira. Fino all'Epifania abbiamo campato sui regali. Il 13 gennaio già lavoravamo. Il nostro settore era il calzaturiero: ricoprivamo i tacchi delle scarpe da donna di pelle. La sala da pranzo si trasformò in laboratorio. Nel frattempo da 13 siamo diventati 20 poi 30, e già nel 1970 eravamo 100 e più.

E per i problemi di assistenza?

Li abbiamo risolti con il volontariato. Era il tempo del servizio civile internazionale, del movimento cristiano della pace che facevano venire dall'Europa giovani che facevano il volontariato a tempo pieno. Avevamo assistenti giapponesi, danesi; per esempio Rosemary: era portiere di calcio femminile, questa è venuta da noi dopo il terremoto del Belice e poi è divenuta la nostra infermiera ed ora è diventata paraplegica. Poi c'era Maria, la donna di cui parlavo prima. Dopo un po' è andata via, alla fine per sostituirla abbiamo pensato a un vecchietto, lo zio di Marisa, mugnaio, abituato ad alzare i sacchi di grano, però vecchio, le donne si fidavano di lui, per alzarle dal bagno etc.

E chi cucinava all'inizio?

Annarita è una delle vecchie, è rimasta. C'era Ida, che era terribile, perché andava a simpatia, se tu gli entravi in simpatia, bene. Cercavamo di cambiare il posto delle persone, però dovevamo sistemare le persone secondo le carrozzine, e quindi era tutto uno studio per accoppiare la gente. Io dovevo proteggere poi questa Ida, una ex suora che aveva sofferto, la proteggevo, però capivo anche i suoi limiti, era una battaglia. In cucina facevano miracoli. Andavo dal mio amico pollivendolo che mi regalava le ossa scarnificate da cui ricavavamo la carne che ci rimaneva per fare le polpette.

I problemi più urgenti erano pratici, di sopravvivenza.

Nel 1967 abbiamo scelto di diventare ente morale e costruirci come ossatura politica. Poi nel 1969 abbiamo cominciato il dibattito con il governo, cioè sono venuto a Roma, mi sono fatto riconoscere dal ministero della sanità come centro autogestito; è venuto nel 1970 il ministro Ripamonti in visita e abbiamo detto: «Noi siamo quelli dell'autogestione», e ci hanno riconosciuto. Il dottor Radio Save, un omonimo alto venuto dall'Africa che dirigeva la direzione degli ospedali, ci disse: «Io sono un pioniere, voi siete dei pionieri, vi aiuterò». Così abbiamo potuto realizzare le trasformazioni che stavamo facendo della villa di Capodarco. Tutto passava attraverso le mie tasche, anche le sigarette da dare.

E il lavoro?

Abbiamo cominciato subito e ci siamo perfezionati. Ho qui un articolo del 1968: «Si avvia a diventare un centro professionale la casa per giovani invalidi Papa Giovanni». Nel luglio 1967 eravamo passati dal settore calzaturiero al settore elettronico, ci siamo messi a fare i cablaggi elettrici degli organi elettronici, per questo nel 1968 abbiamo fatto la formazione di radio montatore riparatore tv. I primi corsi in Italia di formazione professionale per gli handicappati fisici li abbiamo fatti noi.

C'era un clima molto duro?

Era un clima bellissimo, di entusiasmo. Insomma, c'era il lavoro, c'era la sopravvivenza, però c'era altro: la piazza di Capodarco è diventata la piazza dei volontari, prima c'erano le scale e abbiamo fatto uno scivolo, poi abbiamo alzato tutta la piazza e abbiamo pareggiato, prima era più bassa. Abbiamo trasformato la vecchia fattoria che era un rudere, neanche si passava, il pavimento ballava. Nel 1970 abbiamo finito e abbiamo aperto a un fiume di giovani. 250 persone che in estate venivano, si mettevano nelle loro tende, mangiavano allo stesso orario, discutevano fino a notte della società diversa.

Chi erano questi giovani? Erano quelli del volontariato internazionale?

Venivano dal servizio civile internazionale, dal movimento cristiano della pace, dai movimenti antimilitaristi. Venivano con i loro preti, che io neanche riconoscevo, fino a quando la domenica mi dicevano: «Voglio venire a celebrare messa anch'io».

Come entravano in contatto con Capodarco?

Capodarco era diventata un punto di riferimento. Il servizio civile andò a Genova a fare il congresso internazionale sul modello di Capodarco.

Quindi fin dall'inizio Capodarco era un modello?

Poi molti dei giovani del 1968 presero le strade della rivolta. L'impronta di Capodarco era crescere insieme nella società giovani, studenti, lavoratori. Però c'era un grande dibattito: alcuni di noi si

separarono, andarono a vivere a Milano dicendo che noi eravamo morti e loro erano vivi perché credevamo a un processo profondo nella società. Io replicavo che non eravamo maturi per una società alternativa rivoluzionaria, che la classe operaia non era pronta al cambiamento. Mi difendevo dai facili oltranzismi che serpeggiavano tra noi, anche perché rifiutavano quell'atteggiamento religioso profondo che era al centro del valore comunitario. Dicevo che la Comunità non era la facile rivendicazione di diritti.

Voi eravate il 1968 comunitario e non il 1968 individualista.

Per noi il cambiamento era davvero radicale. C'era un facile trionfalismo, si credeva che la rivoluzione fosse a un passo. Venne il famoso Francesco Santanera, un agitprop di quel tempo che dirigeva l'associazione per la difesa dei minori ed era un promotore delle leggi sociali. Io l'avevo conosciuto a Bologna, lui mi diceva: «Capodarco si deve disseminare nel territorio, deve fare il processo rivoluzionario insieme con gli operai etc.». Io rispondevo che non era vero, che la nostra vera caratteristica era credere nella crescita insieme, non isolare i più deboli.

Ma in anni così turbolenti, tra un problema pratico da affrontare e l'altro, tu che facevi? Continuavi a girare?

Certo, diventare 100 nel Settanta significava che avevamo seguito a raccogliere altri ragazzi, ad andare negli istituti. Ero andato persino verso Salerno dove c'erano sei ragazzi che stavano a vegetare nell'istituto di Campolongo, di Eboli.

E continuavi anche a studiare, a leggere?

Non avevo tempo, però ho approfondito questo patrimonio quando sono tornato a Fermo, con le riviste, le letture, ero orecchiante. Il mio è stato soprattutto un discorso di prassi, credevo molto nel valore comunitario, lo vedevo come una vera alternativa.

Quando è partita l'idea di fare anche ai giovani volontari la proposta comunitaria?

Si trasformavano da volontari in comunitari. Alcuni venivano per una settimana e rimanevano sempre, tipo Alberto Bastiani, il marito

di Ruth, un mio ex alunno, ha lasciato i genitori ed è venuto a vivere con me. I primi giorni venivano per convincerlo a ritornare! Nel frattempo si rafforzava l'esperienza di comunità: nel 1969 per esempio venne l'Abbè Pierre a portarci il modello della Comunità Emmaus.

Un modello che si ispirava alla chiesa comunità.

Sì, al personalismo comunitario di Mounier, per esempio, e soprattutto al profondo senso religioso del Concilio, a papa Giovanni. Prendi queste donne della cucina che erano terribili sotto tanti aspetti, però esse si donavano nel senso religioso del termine, davano il meglio di sé.

Le prime famiglie quando sono partite?

L'8 agosto 1970 si sposarono insieme Michele Rizzi e Emma, Lucio e Natalia, Memmo e Milli. Doveva venire anche il vescovo, poi si sentì male. Molti preti vedevano come uno scandalo i tre matrimoni di handicappati, invece era l'affermazione di questo patrimonio e dei sentimenti più belli, l'integrazione dei sessi vissuta nella sensibilità dell'handicappato che trasformava la sessualità in accoglienza, in tenerezza reciproca. I gruppi famiglia nascevano da questa sessualità trasfigurata che si faceva con la comunità. La comunità dava a loro la possibilità di far nascere la famiglia e la famiglia rafforzava la comunità. Una vera attenzione dentro ai sentimenti, realizzando anche l'aspetto sessuale che per loro era proibito, lo trasformavano in valori umani, di accoglienza. Trasfigurazione della società. Io credo al messaggio profondo della trasfigurazione, il messaggio di Gesù risorto che era stato all'inizio il nostro pensiero, era realizzato anche nella trasfigurazione, quindi la fabbrica alternativa sul piano del lavoro, sul piano della famiglia, la famiglia aperta, e dal volontario il comunitario. Tutti i valori della trasfigurazione della realtà.

Perché hai deciso di venire a Roma? Come nacque quest'altro salto?

L'avevo in testa fin dall'inizio. Pensavo: entro due anni starò a Roma. Era un sogno che non potevo esprimere, ma c'era. Dovevamo venire a Roma per fare il villaggio, nella zona dei Castelli oltre Velletri. Nel 1969 siamo andati nella parrocchia di Montesacro in cui stavano Augusto Battaglia e don Vinicio Albanesi, e avevamo detto

che venivamo a Roma già nel 1969. Poi nel 1970 è nato nel quartiere dello Statuario, sull'Appia, l'ufficio nazionale che già un anno dopo diventò CRIC (Centro Ricerche Inserimento Handicapati).

[...]

Dall'intervista, pur nelle note di esemplificazione fino a sfiorare l'ingenuità, si evidenziano le caratteristiche fondamentali che la Comunità, nel tempo, renderà più organiche.

3. I VALORI SU CUI SI FONDA LA COMUNITÀ DI CAPODARCO

In occasione dei quarant'anni di vita della Comunità, ho tentato di riassumere in forma teorica i valori fondamentali su cui poggia tutta la filosofia del suo agire. Sono sostanzialmente tre i pilastri della sua filosofia: il concetto e il valore della persona, lo stile di vita comunitario, l'orientarsi verso il futuro, come dimensione strutturale e non solo funzionale della vita della comunità². A proposito della concezione della persona e della sua valorizzazione:

Uno dei capisaldi della storia di Comunità è la concezione della persona. Si potrebbe obiettare che questo è ovvio per ogni movimento e gruppo. Con la differenza che, nel caso di Capodarco, eravamo e siamo di fronte a persone considerate allora ed ora svantaggiate. All'inizio gli svantaggi consistevano nella disabilità fisica, oggi in quella mentale, psichiatrica, nell'età minorile, nelle condizioni di precarietà fisica, economica, culturale. Condizioni che, nel pensiero di epoche trascorse, ma anche attuali, portano a considerare le persone disabili con una dignità non piena. La parola recentemente introdotta di "diversabili" nasconde ancora, nonostante le buone volontà, il concetto di svantaggio. La storia dello "stigma", del segno che bolla chi è diverso, è una teoria ben conosciuta. E sostanzialmente vera. La storia di Capodarco ha innescato una novità assoluta: ha detto che i disabili sono persone, senza altri aggettivi e determinazioni. La categoria usata quarant'anni fa, innovativa a quel tempo, è stata quella dei "risorti", quasi a voler dire che non c'era nulla di nuovo da

² V. ALBANESI, *Fare Comunità, La comunità di Capodarco*, Capodarco di Fermo 2007.

inventare, ma solo qualcosa da riscoprire. Se ciò può sembrare abbastanza ovvio per le disabilità fisiche, diventa novità assoluta di fronte a disabilità mentali e psichiatriche e ad oggettive condizioni di non autosufficienza. Il ragazzo disabile gravissimo ha un percorso di vita simile a quello di tutti i ragazzi, anche se soggettivamente non è in grado di esprimere aspirazioni e di attuare progetti. Sembra faticoso ammetterlo, eppure la storia di Capodarco dice che ciò è possibile e fa la differenza. Un simile approccio ha portato, a cascata, una serie di conseguenze. La prima è la liberazione delle energie che ciascuno vive. Le novità del lavoro, della famiglia, dell'impegno sociale non sono state tali perché sono stati i disabili che hanno cercato lavoro, hanno formato famiglia, si sono impegnati in imprese, in politica, si sono laureati o sono diventati preti. La novità è consistita nella realizzazione dei sogni che sono "normali" nella vita delle persone, a prescindere dalle condizioni di salute. Simile percorso è gestito direttamente – ed è ovvio – da chi è responsabile delle proprie decisioni, ma si applica anche a chi non ha autonomia di decisione. In questo caso il processo è affidato a chi "accompagna" il ragazzo disabile o minore; la logica del rispetto è sempre uguale: considerare tutti con una storia propria e un progetto da realizzare. Simile impostazione può sembrare oggi acquisita e scontata, ma non lo era quarant'anni fa. Non solo: ho fondati dubbi che "la normalità" sia oggi effettivamente riconosciuta alla disabilità mentale e psichiatrica o anche a quella minorile. La seconda conseguenza è stata lo smantellamento di ogni schema assistenziale. Se ognuno ha una vita da vivere, non ha senso che qualcuno gestisca la vita dell'altro. Lo schema assistenziale ha radici dure da sconfiggere. Parte a volte dalla benevolenza: pensiamo a quanti genitori, pur nella tragedia e nella donatività, di fatto sono assistenti dei propri figli disabili. Può nascere, in altri casi, dal "mestiere" inteso in senso tecnico, in quanto l'operatore si sente in dovere di svolgere la propria funzione di gestore della vita altrui. La sottolineatura del protagonismo di tutti nella Comunità di Capodarco, ha messo a dura prova addirittura la parità tra disabili e sani, quasi che l'esser sano, a rovescio, significasse menomazione. Simili pensieri non erano molto esportabili fuori dalla comunità, in ambienti che rimanevano ostili a simili sintesi, ma hanno costituito un "problema" all'inizio della comunità e se ne riscontrano tracce ancora nella vita di oggi. Ritorneremo sul tema, quando affronteremo il capitolo della comunità. L'equilibrio resta quello della gestione della vita con il rispetto vero di tutti. Non è cosa semplice, considerata la

“parità” teorica e non pratica di tutti, in quanto le risorse non sono uguali in ognuno. Esempio limpido di tale impostazione è la partecipazione agli organi decisionali della comunità, senza distinzione. Le assemblee sono a partecipazione democratica, le elezioni avvengono liberamente, a scrutinio segreto e viene eletto chi è ritenuto capace di gestire la cosa comune a nome degli altri. Il riconoscimento della dignità, senza discriminazioni e senza distinzioni, ha prodotto la valorizzazione della propria identità, con l’assenza di ulteriori attese di riconoscimento. Un passaggio delicato da comprendere. Se una persona che è ritenuta da molti come limitata, bisognosa di aiuto e in qualche modo commiserata, viene finalmente lasciata libera nelle proprie aspirazioni e non ha più bisogno di giustificare alcunché, in quanto disabile o comunque diversa, ha la vita cambiata radicalmente. È come se acquistasse per la prima volta la sua identità. Riesce a sognare e a progettare la sua vita indipendente. Gli altri possono concorrere a realizzare il sogno, in quanto suppliscono alle carenze puramente fisiche, quali trasporto, assistenza, aiuti esterni, ma la propria vita è ritmata dalle proprie scelte. A partire dunque dal rispetto delle persone si delinea un primo quadro di originalità di Capodarco. Può essere sintetizzato come l’esperienza di persone che pongono il rispetto reciproco alla base delle relazioni. Un rispetto che va oltre la definizione tecnica e giuridica dei “diritti”, ma coinvolge la persona nella sua identità. Si può dire che il rispetto della storia di ciascuno arriva nei meandri dei sentimenti, delle emozioni, delle aspirazioni, non limitandosi a realizzare quanto lo Stato moderno ha stabilito per tutti, ma andando oltre, perché ciascuno possa sentirsi “se stesso”³.

In questi brevi passaggi è sintetizzata una verità ovvia, ma che nella storia umana spesso si offusca. Il rispetto della persona prima a prescindere dalle sue condizioni di salute, di istruzione, di censo. Le discriminazioni che lungo i secoli sono state create e mantenute nella vita sociale, dimostrano quanto sia difficile rimanere fedeli al rispetto della persona. Nel tempo le discriminazioni vagano nei tratti di diversità; rimangono pur sempre come negazione del valore assoluto della persona. Tale concezione non esclude quanto, per ogni essere vivente, si auspica e si contribuisce a costruire: non si tratta solo di affermare principi, ma di creare le condizioni per viverli. A partire da

³ Ivi, 21-27.

tali premesse deriva, a cascata, una serie di conseguenze che vanno a influire sulle forme di vita individuali e collettive.

L'obiettivo dunque della comunità è il benessere. Un concetto oggi troppo legato alle condizioni fisiche ed economiche delle persone. Il benessere nella nostra comunità è l'insieme di condizioni che portano felicità: condizioni fisiche, relazionali, ambientali, culturali, sociali, economiche, religiose. La spinta al benessere deriva dal bisogno naturale a star bene, comune sentimento di ogni essere vivente. Nelle condizioni di comunità è ancor più impellente perché la vita di chi è in comunità è oggettivamente provata. Salute fisica, lontananza da casa, abbandoni, vita collettiva sono di per sé penalizzanti: non si possono aggiungere altre insoddisfazioni. La tolleranza che ne deriva è a volte interpretata come privilegio: in alcune circostanze può essere vero. Resta il fatto che se non è possibile liberare dai limiti fisici, personali, relazionali può esser fatto di tutto perché la vita, nella sua integrità, sia la migliore possibile. Il clima dunque all'interno della comunità non può essere mai freddo, autoritario, tecnico, lontano. Non si ricreerebbero le circostanze di vivibilità. È difficile indicare passaggi dettagliati che inducono benessere generale: si possono però misurare i risultati delle condizioni poste. Al di là del volto che le singole comunità assumono, si può garantire uno stile che, partendo dalla dignità dell'abitazione, passa alla sicurezza dell'assistenza, al cibo gradevole, per arrivare a una vita relazionale viva e solare. Ma non basta: l'ascolto delle persone, l'accoglimento dei loro desideri, l'intuizione delle aspirazioni creano indubbiamente almeno le precondizioni di benessere. Il quadro si completa se l'attenzione è posta agli interessi culturali, sociali, spirituali. Si obietta a tale visione il rischio di capricciosità al quale la comunità educerebbe. Tale rischio si azzerava se la partecipazione è responsabile e piena e se si ha l'ardire di porre limiti che la realtà stessa suggerisce. Nessuno, al mondo, ha realizzato tutti i suoi desideri; nessuna organizzazione ha garantito tutte le possibili varianti di interesse e di soddisfacimento. Lo stile rimane comunque quello della ricerca attuabile delle condizioni di benessere. Il clima è quello familiare nel senso migliore del termine. Attenzione assoluta alla salute, rispetto dei livelli diversi di cultura, rispetto della *privacy*, moderazione negli stili di vita, attenzione agli entroterra familiari, sociali e culturali delle persone. Non si tratta di un piccolo lembo di Eden, ma lo sforzo di metter insieme quanto è possibile per la serenità delle persone: sane e invalide, giovani e

anziane, acculturate e senza cultura, del nord e del sud d'Italia e del mondo. Lo stile di accoglienza è uno dei punti nevralgici dello stile di comunità. La tentazione di imporre schemi è sempre fortissima. La coesione nasce anche dal pensare comune e da scelte dei compagni di strada. Non avviene così a Capodarco: che rispetto sarebbe quello che discriminasse in base a orientamenti, a condizioni fisiche, culturali, religiose? Si sente spesso ripetere la domanda "chi siete?", "da che parte state?". Un gruppo coeso ha il vantaggio dello schieramento e dell'appartenenza. La comunità di Capodarco rispetta gli orientamenti ideali e spirituali di chi vi appartiene. Il valore supremo è quello della coabitazione di radici e orientamenti diversi. L'accoglienza diventa dunque estremamente difficile: se gli schermi sono a maglie molto larghe infatti, spesso nel tempo, è indispensabile rifissare i principi della coabitazione. Da questo punto di vista il primo impatto con la comunità risulta difficile, proprio perché gli orientamenti sono diversi e anche contraddittori⁴.

Il rispetto della persona non può prescindere dal contesto nel quale questa persona vive e si orienta. Soprattutto, trattandosi di persone non completamente autonome, lo stare insieme influisce direttamente sugli obiettivi da raggiungere:

Il secondo quadro di riferimento della storia di Capodarco è stato indubbiamente quello di "fare comunità". L'inizio è stato contraddistinto dalla vita di un gruppo molto coeso. Non soltanto per le incombenze quotidiane della sopravvivenza: l'inizio infatti è stato povero e precario (cfr. l'intervista di don Franco). Ma si instaurò fin da subito un sistema di vita intenso, con decisioni prese collettivamente, quasi quotidianamente. Non bisogna dimenticare che le risorse umane ed economiche erano provvidenziali; l'esperienza iniziale, molto innovativa, esigeva una forte unità. Ugualmente importante il clima culturale e sociale di quel tempo. Il valore della "comune" aveva una sua valenza positiva e un suo fascino come modello di vita "alternativo". La precarietà veniva combattuta con la partecipazione e l'adattamento alle non abbondanti e sicure risorse e alla quasi totale assenza di organizzazione, anche nelle forme elementari di vita quotidiana: il cibo, l'assistenza, i trasporti. Il secondo

⁴ Ivi, 28 e ss.

principio irrinunciabile dunque della proposta comunitaria è la condivisione. La comunità è nata per dare risposte di vita alle difficoltà derivanti dalla condizione di disabilità, di isolamento e di emarginazione. La risposta pensata ed attuata è stata quella di condividere le difficoltà per il loro superamento. Il principio motore della vita comunitaria è dunque da una parte l'accoglimento delle difficoltà, dall'altra la prospettiva di un definitivo superamento. Se storicamente le difficoltà derivavano dalla condizione di *handicap*, nel trascorrere degli anni l'attenzione è stata posta nei confronti di altri disagi: l'abbandono per i minori, la dipendenza da sostanze nocive quale la droga e l'alcool per i giovani, la sofferenza psichiatrica. Il principio universale della condivisione vale per qualsiasi storia, anche se concretamente la comunità non è sempre in condizione di dare tutte le risposte. Esso consiste nel farsi carico della storia disagiata, per andare incontro alla realizzazione della vita. Il primo in assoluto è la presa in carico. Il rispetto della persona, la sua accoglienza, la condivisione esigono la presa in carico di chi è accolto. Prendere in carico significa accettare la persona nelle sue potenzialità e nei suoi limiti, sempre con la prospettiva di risultati positivi. Sarà il tempo a dire quante energie saranno necessarie e quali gli esiti. L'obiettivo, da questo punto di vista, è senza limiti. Le attenzioni, le occasioni saranno maggiori proprio per chi ha più difficoltà. Anche la persona meno autonoma si renderà conto di questo atteggiamento e risponderà, sicuramente, mettendo in campo le migliori risorse. Sembrerà strano a dirsi: il ragazzo disabile gravissimo, non in condizioni di seguire alcunché, avvertirà il clima di accoglienza che lo circonda. L'affettività, il rispetto, la pazienza saranno da lui percepiti come elementi di sicurezza. Questo atteggiamento dovrebbe essere alla cieca: nel senso di essere dato senza calcoli. Una specie di fiducia infinita, con la certezza che i risultati verranno. La presa in carico non ha nulla in comune con l'ingenuità e la dabbenaggine. È tutt'altro. Si tratta dell'atteggiamento di adulti benevoli verso chi, minore di età o di condizione, dovrà crescere. La presa in carico, inoltre, non ha termini temporali: è un atteggiamento costante nel tempo. Qualcuno obietterà che il destinatario della presa in carico potrebbe approfittarsi di questa condizione di privilegio. Si può rispondere: a nessuno piace essere guidato e se qualcuno è costretto a esserlo, lo farà nei limiti possibili. Ma anche chi si attiva nei confronti dell'altro saprà ben distinguere il bene che vuole raggiungere e i ritardi e i capricci delle resistenze.

4. OFFERTA DI LIBERTÀ

La seconda qualità del clima di condivisione è l'offerta di libertà. Può sembrare strano che in ambito di limiti, di crescita, di accoglienza si possa parlare di libertà. Eppure godere della libertà è una condizione di benessere. Libertà significa prima di tutto avere la possibilità di realizzare i propri sogni. Progetti e prospettive nelle condizioni di limite rimangono sempre difficili, spesso addirittura inespri. Offrire non solo la sensazione, ma la condizione di libertà significa contribuire all'equilibrio delle persone. Per offrire libertà occorre coraggio e lungimiranza. Significa saper leggere, tra le pieghe delle attese, le vie di realizzazione della vita dell'altro. La libertà è un bene che vale per tutti e sempre. È fatica maggiore garantire libertà per chi non è in condizione di autonomia. Eppure rimane il dovere di creare le condizioni perché chiunque, in qualsiasi circostanza, possa sentirsi libero. In molti casi si tratta di interpretare tutte le circostanze che rende la vita gradevole. Si entra nel delicatissimo mondo della gestione della vita altrui, senza aver confronti e riscontri. Credo che solo la lettura attenta delle situazioni possa suggerire ciò che rende liberi: da certi punti di vista le esigenze sono espresse con molta più evidenza proprio da chi non ha strumenti di mediazione e, alla fin fine, di forza di convinzione. La difficoltà vera è leggere sintomi, cenni, venature di esigenze, senza l'esplicitazione chiara dei bisogni. Il problema irrisolto, non avendo riscontri, è la propria onestà a voler perseguire un simile risultato. Le pigrizie, le grossolanità, i qualsiasi possono tranquillamente coesistere con metodi definiti educativi eppure di non qualità. Quasi un perenne scrupolo deve guidare chi gestisce la vita di persone impossibilitate a discutere, ad obiettare e a giudicare.

5. SPERANZA E CLIMA DI GIOIA

Una terza qualità della vita di condivisione può essere indicata con le caratteristiche di speranza e di clima di gioia. È importante vivere le condizioni positive della vita. Potrebbe sembrare insolito che nelle comunità dove sono condensati problemi di salute, di *handicap*, di crescita, di autonomia si possa insistere sul clima positivo di convivenza. Eppure esso è indispensabile per dare senso alla vita. Il clima di speranza è la proiezione verso il futuro per il superamento

dei limiti. Spesso la filosofia dell'efficienza impedisce di guardare al futuro con fiducia. Se l'*handicap* è grave e irreversibile, se la speranza di guarigione è nulla, come è possibile continuare ad avere speranza? È l'obiezione dei più. Ebbene, il clima di comunità, pur prendendo atto delle irreversibilità dei limiti, va alla ricerca degli interstizi dove il senso della vita conserva valore. La filosofia del dolore fu combattuta già dall'inizio della comunità, proprio perché solo la fiducia e la speranza possono offrire futuro. Le condizioni di limite sono sufficienti da sé a ricondurre alla concretezza di vita. Insisterci oltre il dovuto sarebbe farsi del male. Il clima di gioia significa godere delle occasioni di vita, senza esagerare certamente, ma senza essere ossessionati dai limiti, con il rischio che essi diventino il centro dell'attenzione. Non è raro incontrare persone che hanno fatto della propria malattia il motivo di vita: un narcisismo difficile da gestire e impermeabile al dialogo e alla relazione. Il clima di gioia serve a rendere dolce e accettabile la vita. Importanti sono le occasioni di incontro, di apertura, di festa. Nella vita di comunità tali momenti hanno il duplice scopo di garantire un clima aperto di relazioni e di non perdere contatto con la realtà. Gli amici, giovani che vengono per i campi di lavoro, le occasioni di partecipazione culturale, sociale religiosa sono momenti di grande apertura e di benefici gradevoli. Le occasioni di riflessione e di proposta sono congeniali alla vita di comunità. Guai a quella comunità che si chiudesse in se stessa, tetragona al territorio e alla vita di relazione sociale. Rischierebbe lo sradicamento dalla realtà, creando un clima chiuso e alla fin fine asfittico. Le case aperte, come sono spesso le nostre comunità, costringono anche a un po' di fatica, nel senso che la vita privata è messa a dura prova. Ma non c'è paragone tra una casa accogliente e una casa diffidente. Le nostre case da sempre sono aperte alla relazione e al dialogo⁵.

Il secondo principio ha voluto sottolineare la dimensione collettiva entro la quale il rispetto della persona è possibile. La comunità infatti tende a rendere esigibile quel rispetto di ognuno, perché la dichiarazione non rimanga l'affermazione di un principio. Nell'età moderna sono state molte le attenzioni sulle dichiarazioni dei diritti delle persone: meno efficaci gli strumenti di vita attenti al rispetto.

⁵ Ivi, 35-54.

Applicando una prassi idonea, lo stile di vita collettivo tende a rendere efficace il principio di uguaglianza. Il rispetto, l'accoglienza, l'aspirazione al benessere non possono chiudersi in ambiti ristretti del proprio gruppo. Fa parte integrante del patrimonio della comunità essere sempre attenti ai bisogni che l'umanità nel suo complesso invoca.

Il terzo principio irrinunciabile della proposta comunitaria, è quello che, con linguaggio un po' speciale, abbiamo chiamato progettualità. Con questa parola, nella storia della comunità, si è voluto indicare la volontà di non volersi fermare mai. Una lunga strada che non termina con la realizzazione di un obiettivo, ma che si apre continuamente nello spirito, prima che nelle cose concrete, ai mali del mondo. Una specie di desiderio di vedere realizzato ogni essere dell'universo. Le creature svantaggiate prima di tutto, ma anche ogni essere vivente. Non esistono, in questa prospettiva, priorità, categorie di intervento, ma il vasto mondo dove infelicità e ingiustizia sono ancora presenti. Non a caso, anche con grande fatica, la comunità si è aperta ai problemi vasti del mondo. La progettualità esige lo sporcarsi le mani: non si tratta solamente di essere vicini con il pensiero a chi sta male, ma impegnarsi concretamente con soluzioni che, se non fanno scomparire i mali del mondo, in qualche modo ne attenuano gli effetti. Il costruire concretamente le cose significa confrontarsi con tutti i problemi economici, istituzionali, di relazioni che ogni progetto concreto esige. Solo la fatica di ogni giorno può far sperare nel superamento delle difficoltà. Il partire da chi, lungo gli anni, si è mostrato più in difficoltà, perché abbandonato o compreso, ha spinto la comunità a considerare situazioni all'inizio non pensate. Se la storia della comunità inizia con la disabilità fisica, nel tempo ha incontrato la disabilità mentale, la sofferenza psichiatrica, il disagio giovanile, quello minorile, recentemente le sofferenze del terzo mondo. Tutto ciò è sembrato logico: man mano che le situazioni raggiungevano livelli di insopportabilità, la comunità si è impegnata. L'impegno si è modulato secondo i territori, secondo le risorse umane e anche economiche. La comunità così ha assunto, a seconda delle circostanze, dei luoghi e delle risorse, volti che sembrano diversi, ma che hanno come unico riferimento quello della progettualità, intesa come non appagamento delle cose raggiunte, ma volontà di portare benessere là dove è richiesto. Dalle politiche locali e nazionali, il passaggio all'attenzione internazionale non

è stato difficile. Anche per questa sensibilità siamo molto debitori all'occasionalità. Aver incontrato comuni amici che ci hanno fatto conoscere direttamente le condizioni di invivibilità dei disabili del terzo mondo ha spinto la comunità dapprima ad occuparsi di aiuti pratici e poi a creare un'apposita organizzazione non governativa attenta ai problemi del terzo mondo. Che si chiami "Comunità internazionale di Capodarco" è significativo. Si esprime nel nome la continuità con l'opera di Capodarco, nel rispetto dei suoi principi basilari. Nell'interesse internazionale, lo sguardo è stato sempre attento alla parte più debole della popolazione: chi ha un minimo di esperienza di paesi in via di sviluppo sa bene che i disabili, i minori, spesso minori disabili è la parte di popolo senza futuro. Chi vive nella povertà ha poco o nulla da offrire a chi ha bisogno di attenzioni e di cure. La povertà spinge all'autodifesa e alla sopravvivenza: a chi non riesce a sopravvivere, incombe la morte. Semplicemente: senza drammi, perché nella lotta alla vita, lo stesso dolore è un lusso. Negli otto paesi del terzo mondo nei quali siamo presenti ci occupiamo sostanzialmente delle persone più svantaggiate, tentando di esportare la storia di riscatto e di rispetto propria di Capodarco. I problemi, come è facile da immaginare, si sono moltiplicati: alle esigenze comuni delle condizioni di disabilità e di età minorile si sono aggiunte le difficoltà di cultura, di risorse economiche, di relazioni difficili tra saperi molto diversi. Abbiamo intercettato tutte le risorse possibili: private e pubbliche. In denaro, in presenze, in competenze, creando centri di accoglienza e sanitari, occasioni di lavoro, case. Uno strumento molto utile è stato quello delle adozioni a distanza che alleviano la fame e la povertà di molti ragazzi. Contemporaneamente è stata attivata tutta la sensibilità possibile degli adulti e dei giovani per far loro comprendere non solo le esigenze pratiche di aiuto, ma l'attenzione e la sensibilità necessarie perché migliorino le condizioni del terzo mondo. Un'opera grande di impegno, con collegamenti ai temi dello sviluppo sostenibile, delle risorse da rispettare, degli equilibri da ristabilire. Non si dica che una piccola organizzazione come la nostra abbia la pretesa di occuparsi di cose che non le competono. Conosciamo in verità molto bene le organizzazioni di categoria che si occupano dei problemi dei propri soci. Non sono un grande esempio da imitare perché senza il cambiamento di mentalità, senza la sensibilità di tutti, le categorie possono strappare piccoli lembi di risorse che non incidono negli equilibri del mondo. Ci viene chiesto spesso di ritornare nell'alveo del nostro specifico. È un suggerimento non proprio gratuito, ispira-

to più dall'avversità agli orizzonti ampi di solidarietà necessari a tutti noi, che da un'autentica solidarietà. Abbiamo coscienza dei nostri limiti. Il mare è fatto di gocce d'acqua: noi siamo gocce insieme a molte altre che desiderano giustizia, fratellanza e pace⁶.

6. LA COMUNITÀ E IL CONCILIO

Non è facile collegare un avvenimento locale, quale il sorgere della Comunità – solo in seguito diventato nazionale e internazionale – con le vicende del Concilio. Eppure, con attenta riflessione si possono scoprire analogie: un sentore che pone in essere una serie di orientamenti, caratteristici della dottrina conciliare. Non bisogna però forzare la storia. Il Concilio non è stato l'evento esplicito della filosofia comunitaria. Ha contribuito a indirizzare una convivenza che poteva, anche allora, prendere altre direzioni.

Il Concilio è stato punto di riferimento in quanto ha condizionato, allargato, indirizzato il pensiero della costruzione del gruppo. Ciò è dovuto anche ai molti sacerdoti presenti in comunità, i quali, pur non costituendo un gruppo religioso, sono stati determinanti nel sentire comune.

Metodologicamente è opportuno non seguire uno schema esegetico: da una parte le affermazioni conciliari, dall'altra le realizzazioni della comunità. Sarebbe un lavoro improbo e, per certi versi, anche non idoneo. Si andrebbe a ricostruire un pezzetto di storia, non rispettando la natura dei fatti. È possibile e doveroso, invece, andare a scoprire vicinanze e assonanze che teoricamente nel Concilio e praticamente nella comunità si richiamano. Al di là di questo non è possibile fare: si scoprirà invece che, nonostante tutto, le assonanze sono molto più intense di quanto si possa immaginare. Il metodo che utilizziamo è quello di far emergere i principi generali di orientamento della vita di comunità, con l'attenzione ai principi ispiratori del Concilio. Non possiamo determinare quantità e qualità degli influssi. Di fatto la vita comunitaria è vicina alla dottrina conciliare, senza per questo esaurirla. Sicuramente il documento di riferimento conciliare più congruo è la *Gaudium et Spes*, anche se non unico.

⁶ Ivi, 57-68.

La persona: dignità, rispetto, libertà. Un primo blocco di riferimenti riguarda la concezione della persona e della sua dignità⁷. Il primo caposaldo del rispetto della persona è chiaramente indicato da GS 29. Nell'azione creatrice di Dio e nella redenzione a tutti concessa dalla morte e risurrezione di Cristo si situa la dignità di ogni essere vivente, senza esclusioni e senza discriminazioni. Pur avendo ciascuno funzioni diverse nella società non possono essere avallate differenze in ragione di età, sesso, appartenenza, fede religiosa. Da cui lo sforzo per abbattere ogni disuguaglianza.

Un messaggio conciliare chiaro a cui la comunità, attivando il riscatto dei disabili, risponde con l'azione concreta del loro rispetto, della realizzazione dei loro sogni, della creazione delle condizioni di vita che diano speranze per il futuro. Un punto questo qualificante che esige una grande rivoluzione culturale, prima che pratica. Se infatti è facile invocare uguaglianza quando si è emarginati, molto più difficile vincere tutte le forme di pregiudizio nei confronti di persone che sono state giudicate inferiori nel tempo. È la condizione, presente ancora oggi, nei confronti di persone che hanno uno "stigma", un marchio che li rende diversi, rispetto alla maggioranza della popolazione. Alcuni marchi rimangono nel tempo, nonostante gli sforzi di liberazione. Che una persona abbia difficoltà motorie e/o di autonomia (si pensi ai paraplegici, agli spastici) non dovrebbe portare a negare altre facoltà che pure hanno: intelligenza, sensibilità, cultura etc. Eppure, nonostante razionalmente sia così, di fatto, di fronte a una carrozzina scatta una serie di pregiudizi che, alla fin fine, nega la dignità di quella persona. È lo sforzo che in oltre quarant'anni la comunità ha fatto nei confronti di chi ha accolto. Il lavoro, la famiglia, la libertà di pensiero e di espressione hanno costituito le linee di azione nei confronti della disabilità. Tutto ciò in linea con quanto il Concilio ha indicato; non soltanto affermando principi, ma rimuovendo le cause di marginalità. Un lavoro lungo, faticoso, quotidiano: «Le umane istituzioni, sia private che pubbliche, si sforzino di mettere al servizio della dignità e del fine dell'uomo, nello stesso tempo combattendo strenuamente contro ogni forma di servitù sociale e politica e difendendo i fondamentali diritti degli uomini sotto qualsiasi regime politico». (GS 29). Tutto lo sforzo è quello di offrire uguale dignità

⁷ Per questa parte seguiamo lo studio fondamentale sulla *Gaudium et Spes*: AA.VV., *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1966.

in termini concreti, attivando risorse e occasioni capaci di rendere la dignità un bene fruibile.

Comunione, comunità

Un secondo punto di contatto con l'insegnamento conciliare, per la vita di comunità, può essere riassunto nei valori di comunione e di comunità. La *Gaudium et Spes* insiste molto sulla concezione non individualistica della vita umana: «Come Iddio creò gli uomini non perché vivessero individualisticamente, ma destinati a formare la unione sociale, così a lui piacque [...] di costituirli in popolo, che lo conoscesse nella verità e santamente lo servisse» (32). Il concetto di comunione è alla base del valore che il Concilio sottolinea prima di tutto interno alla Chiesa, riscoprendo la virtù di popolo di Dio, ridefinendo anche la dimensione collettiva dei cristiani, legati a Cristo, nel vincolo del Battesimo, ma anche ricollocando i legami tra le persone e le genti nell'unico popolo della terra.

La comunità dei cristiani e quella dei popoli sono collocati in un *continuum* che ha il fondamento nella teologia della creazione e della redenzione. Lo stesso concetto di cattolico richiama l'universalità dell'unico e complessivo disegno di Dio su tutte le creature. La Comunità di Capodarco ha interiorizzato la necessità del vivere insieme, costituendo una comunione di vita, per due esigenze: la prima materiale, la seconda spirituale. Materialmente era necessario aiutarsi in modo reciproco: per motivi fisici (assistenza, accompagnamento, aiuto concreto). Solo la condizione di stare insieme tra sani e invalidi, tra disabilità diverse, poteva permettere quella realizzazione di sé a cui tutti aspiravano. Nelle solitudini delle famiglie o, peggio ancora, delle vite singole, era impensabile realizzare le condizioni di autonomia e di libertà premesse necessarie a dare senso alla vita.

Un secondo motivo, spirituale questa volta, era incombente perché si potesse superare il *gap* che la disabilità aveva procurato. Nella realizzazione di sé i passaggi verso la socialità era un elemento ineludibile. Solo una società attenta ai bisogni dell'emarginazione poteva suggerire un futuro migliore per tutti. Essere solidali infatti impedisce le disparità, ma soprattutto alimenta la reciprocità.

Da sempre la Comunità è vista come uno dei pochi esempi di vita comune, nonostante non sia fondata su vincoli di sangue o di appartenenze scelte, siano esse religiose o ideali. L'assoluto rispetto della persona, senza gli impedimenti derivanti da condizioni sociali,

fisiche, culturali, religiose alimenta il dialogo, la corresponsabilità, la permanenza in un'unica struttura in clima di fiducia e di pace. Un passaggio della propria vita che se è difficile da iniziare, alla lunga porta tali benefici da non creare rimpianti per la vita singola. Da questo punto di vista la vita comunitaria è di esempio anche all'interno del mondo cristiano che pur apprezzando la dimensione comunitaria, stenta a trovare modelli di concreta vita comunitaria: si pensi alle difficoltà di vita comune tra presbiteri. Il rispetto della persona porta anche a non discriminare le accoglienze, neppure in nome di una comune fede che non è esigita, ma che fa appello alla libertà religiosa che indica nel rispetto della libertà di fede i confini del dialogo e della coabitazione, come lo stesso Concilio ricorda (AG 2).

La solidarietà internazionale

Una terza grande direttrice dello spirito del Concilio è stata l'attenzione ai temi caratteristici delle povertà del mondo. La GS nella sezione II del capitolo III, con il titolo "Alcuni principi relativi all'insieme della vita economico-sociale" tratta espressamente delle condizioni economiche e sociali di molti popoli nel mondo che soffrono fame, oppressioni, ingiustizie. Né poteva essere diversamente; il rispetto della persona, la socialità delle persone uguali in dignità porta alla giustizia, alla solidarietà, al disarmo e al rispetto di ogni popolo e cultura.

La comunità è stata attenta alle povertà del mondo. Avendo sofferto nel proprio ambiente discriminazioni e disagi non le è stato difficile immaginare che cosa potesse succedere in territori più poveri e meno sviluppati. È stata creata la Comunità internazionale di Capodarco: attualmente è presente con proprie missioni in America Latina, nei paesi dell'est europeo e in Africa. Nelle missioni sono due le attenzioni: verso le persone disabili e verso i minori. Mondi fragili tra fragili, nei confronti dei quali l'esperienza comunitaria è stata utile ad attivare aiuti concreti. Lo spirito di Comunità in qualche modo si è allargato al mondo: in termini ideali e anche concreti.

IN CONCLUSIONE

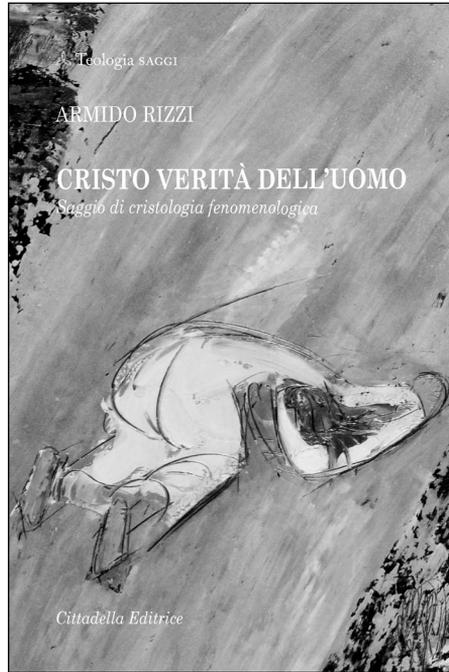
Abbiamo respirato lo spirito del Concilio: in modo sostanziale e vitale. L'attenzione all'uomo, nelle sue esigenze di rispetto, di liber-

tà, di solidarietà, di realizzazione di sé ha alimentato la nascita e la crescita della comunità. Nella dimensione laica, di battezzati attenti a realizzare il regno nel rispetto e accanto a chi chiedeva sostegno, senza appartenere alla stessa fede.

Un percorso difficile nel mondo e all'interno della Chiesa. Nel mondo perché le logiche di separazione spesso sono più forti di quelle di inclusione. Nella Chiesa perché si preferiscono schemi chiaramente orientati a soggetti appartenenti all'unica fede. Vivere fianco a fianco nel rispetto e nell'aiuto reciproco, provenienti da mondi e fedi diverse è difficile se non si rispettano parità, stima e solidarietà.

Lo schema comunitario, nel suo piccolo, indica la strada che oggi, per necessità si è costretti a vivere, nella dimensione della globalizzazione. In scala mondiale, ma anche come problematica italiana, i problemi dell'interculturalità, del dialogo, della coesistenza delle diverse fedi è divenuta necessità. La storia insomma impone una vicinanza diventata indispensabile per la sopravvivenza pacifica tra le persone. Gli stessi interrogativi di fede affrontano teoricamente temi che la comunità, nella sua vita ha dovuto affrontare da decenni. Tutto ciò non per proprio merito, ma per essere stata costretta a vivere circostanze che le imponevano di trovare soluzioni. Tutto ciò nel solco del Concilio: dell'evento significativo della Chiesa che ha anticipato teologicamente i problemi che il nostro mondo è chiamato ad affrontare.

Un senso di sicurezza invade l'indirizzo comunitario intrapreso, coscienti di essere sulla scia della ricerca della verità che mai si interrompe, a contatto con i problemi delle persone, guidati dalla certezza che lo spirito di Dio agisce nel mondo e nella sua Chiesa.



Armido Rizzi
CRISTO VERITÀ DELL'UOMO
Saggio di cristologia fenomenologica
Presentazione di Carlo Maria Martini
pp. 488 - € 35,00

Collana: Teologia saggi

«Lo scopo dell'Autore è di mostrare che cosa sta dietro al problema della storicità in genere e quindi anche della storicità dei Vangeli: è il problema del conoscere umano (...). Proprio lo studio del *kerigma*, così come esso è presentato dai vari autori del Nuovo Testamento, permette all'Autore di mostrare che oggetto di questo *kerigma* è la storia di Gesù in senso proprio, e non un'istanza atemporale di salvezza, un generico appello alla decisione esistenziale» (dalla *Presentazione* del Card. Carlo Maria Martini).

Armido Rizzi è membro della redazione di *Servitium*, della, *Rivista di Teologia Morale*, e della direzione di *Filosofia e Teologia*.

DUILIO BONIFAZI

MOMENTI DELLA TEOLOGIA FERMANA DAL PRECONCILIO AL POSTCONCILIO

1. MEMORIE DI 50 ANNI DI INSEGNAMENTO DI TEOLOGIA DAL PRECONCILIO AL POSTCONCILIO

Il contenuto di queste note è tratto dalle memorie di chi scrive, che ritiene doveroso precisare che esse per ora intendono rimanere ricordi frammentati specialmente nel settore della teologia sistematica dogmatica, senza pretesa di ricostruzione organica e completa. Una certa coloritura soggettiva è inevitabile, e chi scrive ne è perfettamente consapevole. Perciò il presente scritto può essere benissimo integrato e corretto dalle memorie di altri protagonisti della teologia fermana e marchigiana di questi anni. Aggiungo anche marchigiana, poiché negli ultimi decenni i contatti teologici tra il fermano e l'intera regione sono stati, e sono tuttora, molto ampi, sia a livello dei due centri di studio teologico, quello regionale di Fano e poi di Ancona e quello di Fermo, sia a livello di contatti ecclesiali, anche se poi, nella prassi pastorale, la collaborazione tra le varie diocesi è stata, ed è ancora, piuttosto scarsa. Questo quadro non cambia molto anche dopo il Convegno Ecclesiale Regionale del 1993 sul tema "La nuova Evangelizzazione nelle Marche", ricco di contributi teologici da tutta la regione, Fermo compresa, come è ricco di molti progetti pastorali unitari a livello regionale, rimasti poi quasi completamente lettera morta¹. Per meglio comprendere i rapporti teologici ed ecclesiali di Fermo con l'intera regione nell'epoca postconciliare può essere opportuno ricordare che negli ultimi decenni l'esistenza della sede teologica di Fermo è stata talvolta oggetto di discussione da parte di va-

¹ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE MARCHIGIANA, *La nuova Evangelizzazione nelle Marche*, I Convegno Ecclesiale Regionale, Atti del Convegno, Loreto 1993.

rie realtà ecclesiali regionali favorevoli ad una sede unificata, che dal 1993 è stata collocata in Ancona. Un momento di questa discussione, ad esempio, si è avuto quando si è costituita la sede dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose anche a Fermo, oltre che a Loreto, ottenuta dopo varie peripezie come sede distaccata della sede centrale di Loreto, mentre la Conferenza Episcopale Marchigiana obbligava Fermo a versare un contributo alla sede centrale. Anche per la sede di Fermo dell'Istituto Teologico Marchigiano la Conferenza Episcopale Marchigiana ha acconsentito all'affiliazione (1969) e poi all'aggregazione (1995) alla Pontificia Università Lateranense con la condizione che fosse sede distaccata rispetto alla sede centrale dell'Istituto Teologico Marchigiano, che era prima a Fano, poi in Ancona. Ricordiamo questi fatti anche perché girava qualche voce, in verità piuttosto rara, che fomentava la discussione vedendo in alcuni teologi fermiani un insegnamento troppo progressista nell'interpretare il Concilio.

Le eventuali e auspiccate integrazioni e correzioni alle presenti memorie possono venire dalla lettura delle due riviste: "Firmana", della sede di Fermo, e "Quaderni di scienze Religiose", poi "Sacramentaria e Scienze Religiose", della sede di Ancona. Purtroppo, l'Annuario dell'Istituto Teologico di Fermo si ha solo dall'anno accademico 1972/73. È importante anche la lettura del 37° Sinodo dell'Arcidiocesi di Fermo sul tema "Vita e missione della Chiesa Fermana verso il terzo millennio", concluso nel 1995². Integrazioni e correzioni possono venire anche da chi, con colui che scrive, ha svolto l'insegnamento teologico dall'epoca conciliare ad oggi, anche se non nell'epoca preconciliare. Mi riferisco a Gabriele Miola, che insegna Sacra Scrittura a Fermo dal 1962, e a Romolo Illuminati, che insegna storia della Chiesa a Fermo dal 1961. L'insegnamento di Dogmatica di colui che scrive è frutto anche di ripetuti scambi di idee con loro. Per quanto riguarda la teologia morale ampi scambi di idee ci sono stati con mons. Gaetano Michetti, docente a Fermo fin dall'epoca preconciliare e poi protagonista della diffusione capillare del Concilio nella diocesi di Fermo quando ne è diventato vescovo ausiliare, nonostante la freddezza verso il Concilio da parte dell'Arcivescovo mons. Norberto Perini, che ha lasciato libero campo all'attività di mons. Michetti e degli altri docenti di teologia favorevoli alla diffusione del messaggio conciliare. In seguito,

² Cf. ARCIDIOCESI DI FERMO, *37° Sinodo. Vita e missione della Chiesa Fermana verso il terzo millennio*, Fermo 1995.

questa attività di diffusione del Concilio è continuata durante l'episcopato del nuovo vescovo, mons. Bellucci. Preziosi contributi possono venire anche da mons. Angelo Fagiani, che ha insegnato teologia morale secondo le nuove linee del Vaticano II. Interessanti note potrebbero venire anche da mons. Rolando Di Mattia, la cui esperienza va dal preconcilio ad oggi, sia per quanto riguarda l'insegnamento nella sede di Fermo, sia per quanto riguarda la teologia diffusa nelle dinamiche pastorali concrete della diocesi fermana, di cui egli è stato riconosciuto protagonista per vari anni. Mi riferisco particolarmente ai ripetuti incontri e convegni teologico-pastorali che nell'epoca postconciliare si sono tenuti nella nostra diocesi, con discussioni spesso molto vivaci riguardanti il concilio e la sua applicazione nella pastorale. In questo contesto sarebbero preziosi anche interventi di sacerdoti e laici che a quegli incontri e convegni hanno partecipato. Mons. Vinicio Albanesi e tanti altri docenti attuali di teologia a Fermo, che hanno iniziato l'insegnamento fermano in varie epoche postconciliari, potrebbero egualmente intervenire per quanto è di loro esperienza.

Per chiarire la caratteristica di queste memorie si ritiene opportuno ricordare che chi le scrive ha insegnato teologia sistematica dogmatica per cinquantadue anni, dal 1956 al 2007, a Fermo, prima al Seminario arcivescovile, poi all'Istituto Teologico affiliato e successivamente aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, nella quale, per venti anni, nella Licenza in Ecclesiologia, ha tenuto corsi sulla Chiesa nel mondo d'oggi alla luce della *Gaudium et Spes*. Dal 1959 ha svolto anche la funzione di preside dell'Istituto Teologico Fermano, mentre dal 1993 al 2001 ha svolto la funzione di preside dell'Istituto Teologico Marchigiano. Nel suo insegnamento a Fermo e nelle Marche ha utilizzato, in varie circostanze, tre testi del suo insegnamento a Roma, pubblicati dall'Editrice della Pontificia Università Lateranense: *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea; Filosofia e cristianesimo. Discussioni recenti; Cristianesimo e Chiesa nella civiltà contemporanea*³. Come pure ha utilizzato, in varie circostanze, molti articoli pubblicati su "Lateranum", rivista della stessa Università. Inoltre, per meglio cogliere la situazione della teologia fermana nel quadro della teologia marchigiana, è opportuno tenere presente che chi scrive ha insegnato Dogmatica

³ Cf. D. BONIFAZI, *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea*, Roma 1959; ID., *Filosofia e cristianesimo. Discussioni recenti*, Roma 1968; ID., *Cristianesimo e chiesa nella civiltà contemporanea*, Roma 1978.

anche nel Seminario Regionale Marchigiano, poi Istituto Teologico Marchigiano. Qui ha condiviso l'insegnamento della Dogmatica con mons. Benedetto Testa, che nell'interpretazione del Vaticano II e nel metodo teologico segue criteri in parte diversi da quelli di chi scrive: di lui si può vedere il testo utilizzato nel corso di Sacramentaria: *I Sacramenti della Chiesa*⁴. Così, per meglio cogliere la situazione della teologia fermana nel quadro della teologia italiana, può essere opportuno ricordare che chi scrive, per vari anni, nell'epoca postconciliare, è stato membro del Consiglio Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, ai cui lavori, aventi sempre riferimenti con la teologia conciliare, ha costantemente partecipato. I suoi interventi ai Convegni dell'Associazione Teologica Italiana, pubblicati negli Atti, sono stati utilizzati dal suo insegnamento postconciliare a Fermo, a Fano, in Ancona.

Ci sembra ovvio notare che aver vissuto, durante il proprio insegnamento della teologia, sia la fase preconciliare, sia il periodo conciliare, sia l'epoca seguita al Concilio fino ad oggi può mettere in una situazione particolarmente felice per cogliere il cammino della teologia.

2. LA TEOLOGIA FERMANA PRIMA DEL CONCILIO NEI MANUALI TRADIZIONALI E NEI PRELUDI CONCILIARI

Prendo come punto di partenza il 1956 per fare meglio riferimento alla mia esperienza personale. In quell'anno, infatti, ho assunto l'insegnamento di Dogmatica nel triennio teologico di Fermo, in forma ciclica, comprendente perciò tutti i trattati di dogmatica, eccetto i due trattati di apologetica, o teologia fondamentale, sulla Rivelazione e sulla Chiesa, che venivano svolti nel biennio, ma solo dal punto di vista apologetico. Ciò significa che non esisteva una trattazione specificamente dogmatica dell'ecclesiologia. Il trattato dogmatico di ecclesiologia a Fermo fu introdotto nel triennio ciclico nel 1974, quando io ne presi l'insegnamento e lo portai avanti per oltre trent'anni, così come è avvenuto nell'Istituto Teologico Regionale prima a Fano e poi in Ancona. Nell'insegnamento di Dogmatica sono succeduto a mons. Marconi, mentre nel biennio teologico veniva insegnata l'apologetica, o teologia fondamentale, affidata a mons. Marinozzi, cui, in parte, successivamente sono subentrato io. Marconi godeva di una grande stima da parte

⁴ Cf. B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 1995.

degli alunni per la chiarezza del suo insegnamento e per la organicità delle sue esposizioni. Tuttavia, il suo insegnamento era quasi esclusivamente dedicato alla parte speculativa sistematica dei vari trattati, mentre nella parte biblica e patristica, come era abituale fare allora, si limitava ad alcune citazioni di testi biblici e di tesi patristiche attinenti la tesi dogmatica trattata. Seguiva manuali già in uso nella Pontificia Università Gregoriana: Billot, Lennerz, Boyer, anche se ufficialmente consigliava i testi di Parente e di Piolanti. Conosceva *Umanesimo integrale* di Maritain, lo apprezzava per le sue novità dottrinali, ne parlava con i laici cristiani impegnati nel politico. Tuttavia, anche se può sembrare strano, questa conoscenza di Maritain non entrava mai nel suo insegnamento teologico, che si manteneva sempre strettamente legato al metodo dei manuali sopra citati. Altrettanto si può dire del fatto che conosceva qualcosa del pensiero di Teilhard de Chardin, della teologia di Congar e di Chenu, degli orientamenti di De Lubac e di Rahner, ma di questi autori non c'era traccia nel suo insegnamento teologico, rimasto ai manuali tradizionali. Marinozzi rimase sempre legato all'esposizione dei manuali tradizionali, che, per la teologia fondamentale, o apologetica come allora si preferiva dire, seguivano lo schema dei trattati di Garrigou-Lagrange, per il tema della rivelazione, e di Zapelena per ecclesiologia. Marinozzi seguiva i manuali di Van Noort o di Tanqueray. Questi trattati venivano svolti nell'ambito del biennio teologico e sotto l'angolatura apologetica. La fedeltà di Marinozzi ai trattati tradizionali è rimasta nel suo insegnamento durante l'epoca conciliare, senza mutamenti introdotti da ciò che stava maturando nel Concilio. Nell'insegnamento teologico di Marinozzi non c'erano spunti provenienti da Maritain, Congar, De Lubac, Rahner anche perché la sua conoscenza di questi autori era molto limitata. Bisogna invece dire che già nel decennio che precede il Concilio all'interno della vita ecclesiale fermana giravano vari spunti, che oggi chiameremmo preludi conciliari, anche se essi stentavano ad entrare nell'insegnamento ufficiale della teologia nel seminario fermano. Questi spunti provenivano dalle aggregazioni ecclesiali, in particolare dall'Azione Cattolica. Inoltre, provenivano anche da alcuni ambienti che incominciavano a coltivare il rinnovamento liturgico e il contatto con la Bibbia. L'insegnamento di Sacra Scrittura di mons. Cardenà, già nel decennio preconconciliare, era molto innovativo rispetto alla manualistica in uso. Per liturgia, invece, nelle mani di Bernacchia, l'insegnamento rimase esclusivamente esposizione delle "rubriche" sia nel decennio preconconciliare, sia durante il Concilio stesso. Si pensi che anche nel 1964 Bernacchia insegnava la liturgia attinente

la S. Messa, nell'ultimo anno del corso teologico, esponendo le "rubriche" riguardanti la celebrazione eucaristica. Il rinnovamento dell'insegnamento di liturgia a Fermo avviene solo nell'epoca postconciliare.

Quando presi l'insegnamento di Dogmatica nel triennio ciclico, nel 1956, ufficialmente continuai a seguire i testi di Parente e di Piolanti. Però incominciai subito a dare spazio alle problematiche provenienti dal pensiero di Maritain, di Congar, di Chenu, di Rahner, di de Lubac, di Teilhard de Chardin, degli autori della *théologie nouvelle*, di von Balthasar. Posso citare alcuni esempi di questo mio modo di procedere. Uno fu l'introdurre il tema della immutabilità e relatività del dogma, seguendo il testo citato, *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea*, pubblicato nel 1959. Altro esempio fu il dedicare ampio spazio ad una presentazione globale della teologia biblica e della teologia patristica all'inizio di ogni trattato dogmatico. Inoltre, introdussi esplicitamente il confronto con il pensiero contemporaneo, andando oltre l'esclusiva teologia tomista, come era allora in uso⁵. Iniziai ad introdurre questi modi di procedere fin dall'inizio del mio insegnamento, mentre li potenziavo ed ampliavo durante il periodo conciliare e postconciliare, in cui lasciai i manuali scritti in latino ed esposti per "tesi", per impiegare testi in italiano, spesso non elaborati in forma di manuale teologico. Debbo confessare che nel seguire questi metodi innovatori mi trovai subito in sintonia con Michetti, che già insegnava morale nel triennio teologico prima del Concilio con metodo simile a quello da me usato.

3. LA CHIESA FERMANA DI FRONTE AL CONCILIO

All'annuncio dell'apertura del Concilio incominciano a delinearsi nel mondo della chiesa fermana, come altrove, vari orientamenti connessi alla diversa sensibilità teologica, pastorale, culturale dei loro protagonisti, che sono persone di fede collaudate nell'impegno pastorale.

C'è un gruppo di cattolici – non molto numeroso, ma attivo – ben formato dal punto di vista teologico secondo la manualistica tradizionale, con le sue profonde certezze acquisite nella formazione teologica e spirituale ricevuta nella Chiesa preconciliare, con una mentalità organica e sistematica forgiata da quel tipo di formazione, con una prassi

⁵ D. BONIFAZI, *Correnti del pensiero contemporaneo e Cristianesimo*, Roma 1974.

pastorale ben collaudata nei decenni, se non nei secoli precedenti. Questo gruppo non sente nessuna esigenza di aggiornarsi e di aggiornare la Chiesa e la propria prassi pastorale. Quando sente annunciare un nuovo Concilio Ecumenico, o non ne sente alcun bisogno, o lo accetta solo come riconferma solenne della teologia acquisita e come condanna dei vari errori moderni. Quando, durante i lavori conciliari, vede che il Vaticano II sta assumendo una linea di aggiornamento e di rinnovamento, questo gruppo si sente distaccato dal Concilio nella mente e nel cuore. È la linea che a Roma è autorevolmente espressa dal card. Ottaviani e dal gruppo che lo segue all'interno del Concilio e fuori di esso. È la linea espressa a Fermo dal prof. Ugo Lattanzi, sacerdote fermano, parroco e, per qualche anno, docente di questioni ecclesiologiche presso l'Università Lateranense. Su questa linea si ritrovavano alcuni sacerdoti – venerandi, ma non numerosi – che ripetevano: «Fatemi morire nella fede tridentina» quando noi, nuovi e giovani docenti di teologia, venivamo mandati dall'arcivescovo a tenere iniziative di aggiornamento sul Vaticano II per sacerdoti e laici. Costoro non erano lefebvriani, poiché erano fermamente intenzionati ad essere all'interno della Chiesa cattolica romana, ma avevano idee a loro simili. Tra i sacerdoti di questo gruppo ricordiamo tre venerande figure di parroci: mons. Luigi Lorenzetti a Grottazzolina, mons. Eugenio Verdini a Morrovalle, mons. Tommaso Mariucci a Fermo.

Per opposto, prevalente era l'atteggiamento di entusiasmo per il Concilio della speranza, dell'aggiornamento, del rinnovamento. Questi sono termini che più frequentemente ricorrevano tra coloro che erano entusiasti del Concilio. È bene, però, precisare che queste finalità del Vaticano II si sono chiarite progressivamente nel corso del Concilio stesso, mentre non erano chiare al momento della convocazione da parte di Giovanni XXIII, né erano chiare nella stessa fase iniziale dei lavori conciliari. Altrettanto avveniva a Fermo.

Ricordo bene che tra noi fautori entusiasti spesso si discuteva sugli obiettivi e le finalità del Concilio. All'inizio la formula sopra riportata era quella sostenuta da molti di noi, mentre altri auspicavano un Concilio di definizioni e precisazioni ritenute indispensabili a livello dottrinale e di riforma della Chiesa, ma in profonda continuità con le tradizioni preconciliari. Questo orientamento ebbe la sua maggiore espressione nei 2821 postulati preparatori e negli *schemata* preparati all'inizio del Vaticano II. Nel fermano tali *schemata* ebbero una certa accoglienza favorevole, ma gran parte di coloro che aspettavano un Concilio vide in essi un tradimento delle speranze e delle aspettative.

Durante il periodo conciliare dovevo dedicare molta parte delle mie lezioni a spiegare cosa stava avvenendo nei lavori conciliari e come il Vaticano II si stava delineando come il Concilio del rinnovamento dottrinale e pastorale, con finalità specificamente pastorali. Altrettanto facevano Miola, Illuminati ed altri docenti favorevoli a questa interpretazione. Simile atteggiamento era quello di Cardenà, che, tuttavia, si connotava per una certa insistenza nel non considerare il Vaticano II come un Concilio di “rottura” con la Chiesa preconciliare: cosa però sostanzialmente condivisa anche da noi. Invece, indifferente verso il Vaticano II e i suoi lavori rimase Marinozzi, che continuò nel suo insegnamento come aveva fatto nell’epoca preconciliare. Altrettanto si deve dire di Bernacchia.

4. DALL’ECCLESIOLOGIA FERMANA PRECONCILIARE ALL’ECCLESIOLOGIA POSTCONCILIARE

Riportiamo ora due esempi del rinnovamento postconciliare della teologia insegnata a Fermo. Mettiamo a confronto il programma preconciliare di ecclesiologia di Marinozzi e il programma postconciliare di ecclesiologia seguito da noi. Poi metteremo a confronto il programma del *De Sacramentis in genere* di Marconi del 1955 con il programma di sacramentaria generale elaborato da noi durante il periodo conclusivo conciliare, e poi portato avanti nel postconcilio, quando sostituimmo il manuale di Piolanti con l’opera di Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, che, benché scritta nell’immediato preconcilio, presentava prospettive e impostazioni che entrarono nel Vaticano II.

Riportiamo il programma di ecclesiologia di Marinozzi del 1959, continuato durante il periodo conciliare, elaborato all’interno dell’apologetica e collocato nel secondo anno del quinquennio teologico: il mandato della Chiesa; la fondazione della Chiesa da parte di Cristo; l’istituzione dell’ufficio apostolico da parte di Cristo; l’istituzione del primato da parte di Cristo; la continuazione nella Chiesa indefettibile del potere conferito agli Apostoli ed a Pietro; l’origine della primitiva Chiesa cristiana: fonti e teorie; la Chiesa primitiva ed il primitivo ufficio ecclesiastico; il primato della Chiesa di Roma nei primi secoli; le caratteristiche della vera Chiesa di Cristo: il problema delle note; la trasmissione della rivelazione divina da parte della Chiesa; il magistero infallibile della Chiesa come organo della trasmissione della rivelazione (oggetto e ambito della infallibilità della Chiesa); il deposito della rivelazione nella Scrittura e nella tradizione.

Accanto al programma di Marinozzi riportiamo il programma da noi elaborato nel postconcilio in modo progressivo dal 1974, quando a Fermo iniziò l'insegnamento di ecclesiologia come trattato dogmatico inserito nel triennio ciclico e non più come trattato di apologetica nel secondo anno del quinquennio. È doveroso, però, ricordare che già negli anni postconciliari l'ecclesiologia veniva trattata nel secondo anno del quinquennio da Miola e Canali inserita nel corso "La storia della salvezza", con ampi riferimenti alla *Lumen Gentium*. Un po' faticoso e travagliato fu il passaggio di ecclesiologia dal secondo anno al triennio, come trattato dogmatico. Nell'annuario 1973/74 (33) Miola presentava ecclesiologia nel secondo anno, all'interno del corso "La storia della salvezza": «Per il trattato sulla Chiesa si seguirà in linea di massima la costituzione *Lumen Gentium* capp. 1-3, contemperando aspetti di teologia fondamentale e di teologia dogmatica: il trattato di ecclesiologia va ripreso alla fine dei corsi teologici». Nel 1974/75 io iniziai la collocazione di ecclesiologia nel triennio, come trattato dogmatico, avvertendo nell'annuario (41) che, nella fase transitoria del passaggio, veniva svolto un «completamento della trattazione dell'ecclesiologia fatta nel biennio». Nel programma di quell'anno posi questi problemi: senso e significato della missione salvifica della Chiesa; missione della Chiesa nel mondo contemporaneo; approfondimento delle proprietà della Chiesa e delle loro implicazioni; dimensione escatologica della Chiesa: ecclesiologia ed escatologia; Cristo – Chiesa – sacramenti: la prospettiva di Rahner e di Schillebeeckx; evangelizzazione e sacramenti.

Simile era il programma di ecclesiologia maturato nel nostro trentennale insegnamento a Fermo, a Fano e in Ancona. Precisiamo che nello svolgimento del programma seguivamo direttamente la *Lumen Gentium*, con ampie integrazioni dalla *Gaudium et Spes* e da altri documenti conciliari (ampio spazio abbiamo sempre dato a *Mysterium Salutis*)⁶: problemi di metodologia in ecclesiologia; problema dell'origine della Chiesa e della ecclesiogenesi; Gesù fondatore della Chiesa. Predicazione del Regno di Dio e Chiesa; l'ecclesiologia negli autori del Nuovo Testamento: unità e pluralità dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento; l'ecclesiologia nell'età della patristica; sviluppo dell'ecclesiologia fino al Vaticano II: il quadro portante della LG e della GS. Gli sviluppi postconciliari: oltre il cristocentrismo, la gerarcologia,

⁶ Cf. J. FEINER – M. LOHRER (a cura di), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, IV/I, Brescia 1972.

l'ecclesiocentrismo; Chiesa Mistero e Sacramento di salvezza; Chiesa Corpo di Cristo. Lo Spirito e la Chiesa. Chiesa e Regno di Dio; Chiesa Popolo di Dio. Ecclesiologia di comunione; lo schema dei *tria munera* in ecclesiologia; il *sensus fidei*. Sacerdozio comune e sacerdozio gerarchico. Carismi e ministeri nella Chiesa; l'universalità del Popolo di Dio. La necessità salvifica della Chiesa: la salvezza nell'appartenenza alla Chiesa e nell'essere ordinati verso di essa; Chiesa particolare/locale e Chiesa universale; la costituzione gerarchica della Chiesa. La apostolicità della chiesa. Il collegio apostolico. La successione apostolica. Il collegio episcopale. Il ministero dei vescovi. Il presbiterato. Il diaconato; il ministero petrino. Il primato del vescovo di Roma. La collegialità. Il magistero nella Chiesa. L'infallibilità. Il ruolo del dogma e il suo sviluppo storico; i cristiani laici: dalla LG alla AA, alla GS, alla ChL. La categoria laico-laicità nella evoluzione storica e nelle discussioni attuali. Lo schema dei *tria munera*. Carismi e ministeri laicali. L'indole secolare propria della missione dei laici; i religiosi: i consigli evangelici e la vita consacrata nella Chiesa. Forme recenti di vita consacrata; le proprietà della Chiesa: la teologia delle "note" e il suo sviluppo. La Chiesa una, santa, cattolica, apostolica; la missione della Chiesa nel mondo. La teologia della missione nel Concilio dalla AA alla GS. Gli sviluppi postconciliari della teologia della missione nelle teologie della prassi. Evangelizzazione e liberazione dell'uomo. Missione e dialogo.

5. DAL *DE SACRAMENTIS IN GENERE* PRECONCILIARE

ALLA TEOLOGIA SACRAMENTARIA GENERALE POSTCONCILIARE
NELL'ISTITUTO TEOLOGICO FERMANO

Passiamo al confronto tra il programma del trattato del *De sacramentis in genere* di Marconi del 1955 e il programma di sacramentaria generale elaborato da noi durante il periodo conciliare e portato avanti nel postconcilio.

Ecco il programma di Marconi del *De sacramentis in genere*: la natura dei sacramenti; il concetto di sacramento: segno efficace della grazia istituito da Gesù Cristo; le parti costitutive del segno sacramentale: materia e forma; l'efficacia oggettiva dei sacramenti: l'efficacia *ex opere operato*; teorie teologiche intorno alla causalità dei sacramenti; effetti dei sacramenti. La grazia. Il carattere: teologie del carattere; istituzione dei sacramenti per opera di Gesù Cristo: il dogma. Le interpretazioni teologiche; il numero settenario dei

sacramenti; la necessità dei sacramenti; il ministro dei sacramenti: condizioni minimali e ottimali; il soggetto dei sacramenti: condizioni per la valida recezione e per una recezione degna; la reviviscenza dei sacramenti; i sacramentali.

Accanto al programma preconciare di Marconi riportiamo il programma di sacramentaria generale da noi elaborato al momento della conclusione del Concilio, precisamente nel 1965, e portato avanti nel postconcilio con ulteriori arricchimenti successivi. L'innovazione del 1965 fu rappresentata dal fatto che il trattato manualistico tradizionale *De sacramentis in genere* fu sostituito con l'opera di Schillebeeckx: *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*⁷, facendo vari riferimenti alla teologia sacramentaria di Rahner. L'opera di Schillebeeckx era stata scritta nel 1957 e rielaborata nel 1960, ma le sue prospettive entrarono in pieno nel Vaticano II e, quindi, sono legittimamente da considerarsi conciliari. Noi integrammo il testo con ampi sguardi di sacramentaria biblica, patristica e storica, che nell'opera di Schillebeeckx erano minimali. Quando uscì *Anamnesis*, il cui primo volume aveva come titolo "La liturgia momento nella storia della salvezza"⁸, i docenti che continuarono la trattazione di sacramentaria generale inserirono varie prospettive di Schillebeeckx nelle prospettive liturgiche di *Anamnesis* con riferimenti a Casel, portando avanti una forte integrazione tra l'insegnamento di sacramentaria e di liturgia, anche se, talvolta, questo metodo tolse spazi adeguati alla sacramentaria: spazi che, in seguito, furono restituiti. Nell'annuario 1974/75, contemporaneamente all'inizio dell'introduzione di ecclesiologia nel triennio come trattato dogmatico, appare, per la prima volta, il corso di liturgia con la denominazione "liturgia sacramentaria", comprendente battesimo, confermazione, eucaristia dal punto di vista della liturgia e della sacramentaria. In quel momento e per alcuni anni l'insegnamento di sacramentaria per molta parte veniva svolto all'interno dell'insegnamento di liturgia. Successivamente questa sfasatura fu corretta reintroducendo gli specifici trattati di sacramentaria accanto agli specifici trattati di liturgia sacramentaria. Riteniamo giusto ricordare che, a postconcilio avanzato, nel settore dell'insegnamento fermano della liturgia e nella pastorale liturgica divenne protagonista don Filippo Concetti, prematuramente scomparso.

⁷ Cf. E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ Sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris 1960. Trad. it. *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1965.

⁸ S. MARSILI (ed.) *La liturgia momento nella storia della salvezza*, in AA. VV., *Anamnesis*, vol. I, Torino 1974.

Riportiamo il programma di Sacramentaria generale quale fu da noi introdotto quando scegliemmo di seguire l'opera *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*: Teologia della sacramentalità come dimensione di tutta l'economia della salvezza. Teologia sacramentaria del settenario sacramentale; fenomenologia dell'incontro e dell'incontro personale con Dio; l'umanità in cerca del sacramento di Dio; la sacramentalità e i sacramenti nella Bibbia: il "principio sacramentale" nella tradizione ebraico-cristiana; la sacramentalità e i sacramenti nella patristica. Storia della sacramentaria e della liturgia; *Mysterion* e *Sacramentum*; Cristo sacramento primordiale/originario; la Chiesa sacramento fondamentale; la Chiesa sacramento terrestre del Cristo celeste; i sacramenti come celebrazioni dei misteri della vita del Cristo; l'efficacia infallibile di grazia dei sacramenti: i sacramenti danno la grazia che significano; prospettiva settiforme dell'unico mistero della redenzione: il settenario sacramentale nella Chiesa. Sacramento fondamentale; il carattere ecclesiale dei sacramenti: i sacramenti come liturgia della Chiesa, la presenza di Cristo nella liturgia. I sacramenti mistero di culto santificante; azioni simboliche della liturgia come mediazione della presenza di Dio; la duplice struttura liturgica dei sacramenti: sacramento/gesto e parola. Il segno nell'azione e nella parola; il ministero ecclesiale dei sacramenti: l'intenzione nel ministro. Funzione e carisma. La rottura tra funzione e carisma. Sacramenti della fede; l'intenzione del soggetto che incontra la Chiesa o che riceve; l'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo. L'istituzione dei sette sacramenti implicita nella fondazione della Chiesa come sacramento fondamentale. L'indicazione dell'orientamento sacramentale settiforme da parte di Cristo. Immutabilità e mutabilità dei sacramenti nella storia della Chiesa; piena verità dell'essenza dei sacramenti: la loro fecondità: la reciprocità dell'incontro con Cristo; sacramento di desiderio. Reviviscenza dei sacramenti; l'incontro ecclesiale con Cristo come sacramento dell'incontro con Dio: gli effetti dei sacramenti; effetto religioso di grazia dei sacramenti; il carattere come effetto ecclesiale di tre sacramenti; l'incontro con Cristo nei sacramenti come vertice della vita cristiana ecclesiale; La mistica sacramentale; il dinamismo escatologico dei sacramenti.

È opportuno ricordare che questa impostazione della sacramentaria generale, con vari aggiornamenti e integrazioni, è diventata propria del corso di specializzazione per la Licenza in Teologia Sacramentaria, quando, nel 1995, l'Istituto Teologico Marchigiano è stato aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense.

CARLO TOMASSINI

LA VISITA PASTORALE IN DUE PARROCCHIE DELLA DIOCESI DI FERMO

Il presente saggio tenta di ricostruire uno spaccato della visita pastorale condotta da mons. Bellucci attraverso il vissuto di due comunità cristiane dell'entroterra fermano: le parrocchie di San Marco in Servigliano e di Santa Maria delle Piagge a Curetta. La visita pastorale fu avviata nel 1978 e nel 1979 mons. Bellucci chiariva il senso della propria iniziativa con una lettera pastorale che già nel titolo richiamava lo schema metodologico che avrebbe seguito il suo itinerario: «Parrocchia – Comunità di fede, lode, servizio». Abbiamo potuto consultare il questionario e le risposte delle due parrocchie di Servigliano¹, dove il clima di serenità è ricordato dai parrochiani e leggibile nelle locandine diffuse allora. Ci riferiamo soltanto a queste due parrocchie per motivi di documentazione, benché non siano le più rappresentative del territorio diocesano. I quesiti per la Visita, stampati nel 1978², precedettero di un anno l'edizione della lettera pastorale dello stesso arcivescovo che lasciò tempo per le risposte. Eccone lo schema essenziale che numeriamo nella seconda parte, per facilitarne le successive citazioni.

¹ Ringraziamo il parroco per la consultazione. Non sono disponibili le osservazioni dei visitatori in riscontro delle risposte dei due parroci, rispettivamente di Santa Maria delle Piagge a Curetta di Servigliano (citata C) di 430 anime e di San Marco, collegiata (citata CC) con 1700 parrochiani.

² ARCHIDIOCESI DI FERMO, *Sacra Visita Pastorale. Questionario. Parrocchia*, Fermo (La Rapida) 1978, pp. 38.

Parte prima: Situazione economico-giuridica della Parrocchia

I – La Parrocchia; II – La chiesa parrocchiale; III – Beni mobili ed immobili della Parrocchia; IV – Amministrazione (contabilità, gestione autonoma, dipendenti e simili).

Da questa prima parte non estraiamo risposte perché squisitamente locali.

Seconda parte: Descrizione analitica della situazione pastorale della Parrocchia

1. Rilevamento sociologico, clero, popolazione, mutamenti.

2. La Parrocchia comunità della fede; I – Preevangelizzazione o dialogo con tutti gli uomini di buona volontà; II – Annunzio o kerigma o evangelizzazione; III – Catechesi o educazione alla fede; IV- Catechesi delle diverse età: A. Catechesi dei bambini fino a sei anni; B. Catechesi dei fanciulli (età delle scuole elementari) C. Catechesi dei preadolescenti (età delle scuole medie inferiori) D. Catechesi agli adolescenti e ai giovani (oltre i 14 anni) E. Catechesi agli adulti; V Formazione dei catechisti; VI Mezzi di comunicazione sociale;

3. La Parrocchia come comunità di lode; I- La liturgia; II – Sacramenti ed i sacramentali: A. Battesimo; B. Cresima; C. Celebrazione eucaristica; II Messa di prima comunione; D. Penitenza; E. Unzione degli infermi; F. Sacramento dell'Ordine e pastorale vocazionale; G. Sacramento del Matrimonio; H. Liturgia dei defunti; I. Vita di pietà;

4. La Parrocchia comunità di servizio; I. Spirito di servizio nella comunione; II. Servizio alla Chiesa universale; III. Servizio nella Chiesa Locale – Diocesi; IV. Servizio nella Parrocchia: A. Partecipazione alla vita della parrocchia; B. Gruppi ecclesiali esistenti in Parrocchia; C. Contributo dei cristiani alla promozione umana; D. Carità e giustizia sociale; E. Mondo del lavoro; F. Scuola e cultura; G. Turismo e tempo libero.

Scrivendo l'arcivescovo: «Vorrei che la Visita Pastorale realizzasse nei cristiani più consapevoli del dono ricevuto, *una forte ripresa della loro fede*, della loro vita di preghiera, di testimonianza, di servizio ai fratelli, perché in tutti coloro che appartengono ad una comunità parrocchiale ci sia una riscoperta della importanza e della bellezza di seguire il Cristo; della gioia e del coraggio che dona per vivere la propria storia, per trasformarci veramente in una comunità, anche

civile, che vive la responsabilità di generare una società che sappia amarsi, aiutarsi, creare più giustizia e progresso, non solo nella propria nazione, ma anche nelle altre: *Tutti nostri fratelli*»³.

Nelle considerazioni sulla Parrocchia si osservano, tra l'altro, le mentalità correnti, l'avvento della cultura operaia, la civiltà industriale, le forme partecipative, le tensioni all'autonomia, le espressioni di relativismo, la promozione umana della donna. Va tenuto presente che da poco erano editi gli atti del convegno nazionale *Evangelizzazione e promozione umana* diretto dal card. Poma, coadiuvato dal prof. Giuseppe Lazzati, rettore dell'università Cattolica e da padre Bartolomeo Sorge, gesuita della *Civiltà Cattolica*.

Quesiti del questionario per la sacra Visita Pastorale

Le risposte (R) servigianesi⁴ in due rinvii: C = Curetta; CC = Collegiata

– Se i sacerdoti hanno riscontrato l'avvento della cultura della “civiltà industriale”.

R-C: I sacerdoti lo hanno riscontrato in minima parte.

CC: Si avvertono i sintomi dell'avvento della civiltà industriale. Lo si avverte abbastanza.

– Di fronte a queste innovazioni c'è stata una revisione dello stile pastorale?

R-C: C'è stata una revisione dello stile pastorale

CC: Qualcosa si muove nello stile pastorale, ma non ancora adeguato.

– In particolare si è compreso che l'autorità deve essere esercitata con spirito di servizio?

R-C: Si è compreso che l'autorità deve essere esercitata con spirito di servizio.

CC: Si avverte certamente che l'autorità deve essere esercitata come servizio.

³ C. BELLUCCI, *Parrocchia – Comunità di Fede, di Lode, di Servizio*, pp. 9-10.

⁴ *Questionario* p. 17. Le domande delle pagine precedenti sono state omesse per brevità.

– Si cerca di mettere in rilievo nella predicazione e nella catechesi in genere che il piano di Dio è tutto per il bene dell'uomo?

R-C: Sì, si cerca di metterlo in rilievo.

CC: Si mette abbastanza in rilievo che il piano di Dio è per l'uomo.

– Si cerca di presentar l'essenziale del cristianesimo e di fissare su di esso l'attenzione dei credenti?

R-C: Sì. Si cerca di presentarlo

CC: Si punta sull'essenziale.

– Si sente il bisogno che i cristiani affrontino con coraggio i problemi del nostro tempo, secondo il piano di "Evangelizzazione e Promozione umana"?

R-C: Si sente il bisogno di affrontare i problemi del nostro tempo.

CC: È avvertito il bisogno della promozione dell'uomo come esigenza del Vangelo.

– L'inserimento della donna nel lavoro di fabbrica in quale misura è effettuato? Con quali conseguenze?

R-C: L'inserimento della donna nel lavoro di fabbrica è quasi totale.

CC: La donna si è inserita nel mondo del lavoro in modo notevole. Le conseguenze non possono mancare nel campo morale, religioso, civile.

– È rilevante l'attività e il proselitismo dei "Testimoni di Geova"?

R-C: Non è rilevante e non mi risulta che alcuno vi abbia aderito.

CC: Ci sono testimoni di Geova, una o due famiglie. Si cerca di contrastarli con opuscoli, volantini; ma non c'è impegno organico, come invece richiederebbe la situazione.

– È rilevante il fenomeno dell'ateismo? Ci sono forme di propaganda?

R-C: No.

CC: Il fenomeno dell'ateismo esiste, ma non è rilevante. Esiste invece un ateismo pratico abbastanza diffuso.

– I seguaci dei partiti marxisti diventano facilmente anche atei teorici?

R-C: No.

CC: I seguaci dei partiti marxisti si allontanano più facilmente dalla chiesa e dalla pratica cristiana.

– Tradizioni

(F-1) Le manifestazioni religiose pubbliche e di massa (processioni, feste ecc) quale incidenza hanno a livello di fede? Aiutano la visione nuova della Chiesa?

R-C: Se fatte in chiave biblica hanno una certa incidenza. Non aiutano la visione nuova.

CC: Non credo che abbiano incidenza a livello di fede e aiutino una visione migliore della Chiesa.

Comunità di fede

(I.) Preevangelizzazione, kerigma e catechesi

(1) Sono molti in parrocchia quelli che non credono? Sono miscredenti convinti o soltanto nella pratica della vita?

R-C: Non sono molti e lo sono nella pratica della vita.

CC: Non sono molti quelli che non credono, anzi saranno pochissimi. Sono molti invece gli atei pratici.

(2) Perché alcune persone si allontanano dalla comunità ecclesiale? Rifiutano il messaggio o le forme esterne, le strutture, le persone?

R-C: Perché rifiutano le strutture e le persone.

CC: Alcuni si allontanano per aver interrotto, da piccoli, il contatto con la Parola di Dio, per la mancata continuazione della catechesi.

(3) La comunità parrocchiale è composta di persone preparate e credibili per un dialogo (su un piano umano) che prepari l'annuncio del messaggio?

R-C: Non ci sono persone sufficientemente preparate.

[CC: Non ha risposto]

(4) La nostra pastorale mira all'acquisizione di una fede dinamica che abbia influsso nella vita singola e nella società?

R-C: Sì.

CC: La nostra pastorale mira all'acquisizione di una fede dinamica che abbia influsso nella vita singola e nella società.

(5) Chi sono i lontani dalla parrocchia: i giovani? Gli uomini impegnati socialmente, gli operai?

R-C: Sono in generale gli uomini impegnati socialmente, gli operai.

CC: Giovani, operai.

(6) Quali rapporti esistono con la realtà civica? (quartiere; emarginati; problemi sociali)

R-C: Esistono rapporti umani e di fede con la realtà civica a livello di parrocchia, emarginati e problemi sociali.

[CC: non ha risposto]

(7) Si collabora con quelli che non hanno fede, per l'affermazione dei diritti umani: libertà e giustizia ecc. che la fede salvaguarda e potenzia?

R- C: Sì.

(II.1) Siamo convinti che, nell'attuale situazione, i nostri fedeli hanno bisogno di evangelizzazione con la ripresentazione del mistero di Gesù morto e risorto, per risuscitare una fede perduta o molto illanguidita?

R-C: Sì.

CC: Sono convintissimo che i nostri fedeli hanno bisogno di evangelizzazione e pertanto urge istituzionalizzare la Catechesi permanente.

(2) Quale annuncio viene realizzato: con l'omelia domenicale, con la celebrazione della Parola di Dio, con cicli di predicazione, con sacre missioni?

R-C: Con l'omelia domenicale e con cicli di predicazione nelle contrade.

C: L'annuncio viene realizzato con l'omelia domenicale, con catechesi, sacre missioni: una fatta recentemente, molto riuscita in occasione della riapertura della Chiesa parrocchiale.

(3) Il linguaggio usato nell'annuncio è adatto alle esigenze ed alla mentalità delle persone che l'accolgono?

R-C: Sì, è adatto.

CC: Il linguaggio usato penso sia adatto all'uditorio.

(4) Siccome l'annuncio è contenuto nella Parola di Dio, quali iniziative si prendono perché essa venga conosciuta dai battezzati?

R-C: Tentativo di una comunità che si riunisca ogni sabato.

CC: Esiste in parrocchia un gruppo di neocatecumeni ... alle celebrazioni si è una ventina.

(7) Per una più efficace evangelizzazione si tengono incontri con le famiglie a domicilio?

R-C: Sì, si tengono.

CC: Durante le recenti Missioni si è divisa la parrocchia in nove punti di ascolto, con una buona partecipazione di famiglie. Stiamo pensando seriamente a dar vita a gruppi di preghiera e catechesi per famiglie.

Comunità di lode

(3.I) Liturgia (sacramenti, Eucaristia, vita di pietà)

(1) Fino a che punto la comunità parrocchiale è convinta che la Liturgia è l'esercizio del sacerdozio di Cristo, il quale 'associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima' e che con essa 'viene resa a Dio una lode perfetta e gli uomini vengono santificati' (SC 10-11); che di conseguenza essa 'è il culmine cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù' (SC 16)?

(2) Fino a che punto la comunità parrocchiale è convinta che 'prima gli uomini possano accostarsi alla Liturgia bisogna che siano chiamati alla fede e si convertano (SC 14) e che quindi l'evangelizzazione e la catechesi debbono assolutamente precederla?

(3) C'è la ferma convinzione che 'le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa ...; che perciò tali azioni appartengono all'intero corpo della Chiesa, lo manifestano, lo implicano', che 'ogni volta che i riti comportano, secondo la particolare natura di ciascuno, una celebrazione comunitaria, caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli ... questa è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale o quasi privata' (SC 42)?

R-C: Non esiste la coscienza e la convinzione che la Liturgia è l'esercizio del sacerdozio di Cristo. Solo un piccolo gruppo incomincia a sentire il bisogno primario della conversione. Non c'è ancora la ferma convinzione, però ci si sta avviando verso azioni liturgiche comunitarie.

CC: A parte alcune persone particolarmente formate, non credo che la comunità in quanto tale, sia consapevole di quanto affermato nei punti 1,2,3.

(4) I fedeli tengono presente che 'la vita spirituale non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia' e che 'il cristiano, benché chiamato alla preghiera in comune, è sempre tenuto ad entrare nella sua stanza per pregare in segreto il Padre' (SC 14) e che quindi ci deve essere la preoccupazione di alimentare la pietà con altri mezzi?

R-C: È difficile avere spazio e tempo per la pietà individuale dopo la vita frenetica e schiacciata dal lavoro; in modo particolare sto inculcando la devozione alla Madonna attraverso il Rosario.

[CC: non dà risposta]

(5) Le riforme postconciliari della Liturgia hanno suscitato presso i fedeli una reazione positiva o negativa? Per quali motivi?

(6) Si è notato un miglioramento nella presa di coscienza e, di conseguenza, nella partecipazione attiva alla celebrazione dei sacramenti ed in particolare della Messa?

R-C e CC: i fedeli hanno manifestato una reazione positiva alle riforme in quanto la liturgia è meglio compresa, con un grosso miglioramento nella partecipazione attiva.

(3.II) SACRAMENTI:

Battesimo.

(3) Quali motivi inducono i genitori a chiedere il battesimo dei figli?

R-C: In prevalenza motivi di tradizione.

CC: la tradizione, una esigenza sociale, un vago senso di religiosità, salvo alcune eccezioni.

(5) Gli incontri in preparazione del Battesimo: ci si serve del ministero dei laici e in particolare di coppie di sposi?

R-C: Non ci sono ancora laici formati.

CC: Non mi sono ancora servito di laici.

(8) Ci sono stati casi limite in cui il battesimo è stato negato o differito?

R-C: No.

CC: Non ci sono stati ... ma non so fino a che punto questo è positivo. Forse dipende da mancanza di coraggio da parte nostra.

– Vocazioni

(F.8) Quali possono essere i motivi della grave diminuzione degli alunni del Seminario?

R-C: Il benessere, crisi dei valori ecc.

CC: Lo scadimento della fede, il materialismo diffuso.

– Matrimonio

(G.3) Incontri necessari di preparazione al matrimonio.

R-C: Si tiene un vero e proprio corso di catechesi.

CC: Nel corso preparatorio, più che toccare argomenti 'tecnici', si cerca di far fare un cammino di fede, che credo sia il più urgente, dato che spesso i fidanzati mancano 'di fundamenta' al matrimonio cristiano. Durante l'incontro c'è sempre un momento di preghiera.

(G.14) Le nuove famiglie vengono inserite nella comunità?

R-C: MANCA LA COMUNITA' PARROCCHIALE (maiuscole del redat.)

(G.17) Riguardo alla visite alle famiglie per la benedizione annuale.

R-C: Si fanno.

CC: Ho tentato di fare visite a poche famiglie di sera, ma poi ho smesso perché faticoso, di scarso risultato e perché vogliono molto tempo, che è difficile trovare

(II,i) VITA DI PIETÀ

(i.4) Momenti di adorazione dell'Eucaristia, Quarant'ore, con predicazione.

R-C: Si celebrano le Quarant'ore.

CC: Durante le Quarant'ore si fa una predicazione appropriate e si dà modo, facendo venire qualche confessore (religioso...) di ricevere il sacramento della Penitenza.

(5) La pietà Mariana alla luce del Concilio e della "Marialis cultus".

R-C: La pietà mariana è molto valorizzata. Sto insistendo molto per il ritorno del Rosario in famiglia.

CC: Il santo Rosario non è molto sentito se non in poche famiglie, nonostante le nostre insistenze. In chiesa si recita ogni giorno prima della Messa. Durante il mese di maggio (...) viene ancora frequentato con buona partecipazione.

La parrocchia comunità di servizio

(4.I) Spirito di Comunione.

(1) Si insiste nella predicazione e nella catechesi sulla necessità per il cristiano di mettersi al servizio dei fratelli, credenti e non credenti?

(2) Si fa comprendere che per ogni battezzato il servizio è un diritto-dovere, proveniente dai doni che lo Spirito Santo gli comunica?

R-C: Si insiste per la disponibilità al servizio. Si cerca di far comprendere che i doni dello Spirito Santo impregnano l'uomo e lo chiamano al servizio.

CC: Si insiste nella predicazione che ogni cristiano deve mettere a servizio della comunità i suoi doni, che ciascuno ha qualcosa da dare per la comune edificazione, che siamo una comunità in cui ciascuno deve essere un membro attivo e per la evangelizzazione e per la promozione umana.

(3) Si fa in modo che cresca nei fedeli il convincimento che il bene deve essere fatto in spirito di comunione con gli altri, non tanto perché cresca quanto perché così si agisce secondo lo spirito di Gesù, che ci lega e ci spinge ad agire uniti?

R-C: Sì, si cerca di alimentare questa crescita.

(4) Si spiega quindi insistentemente il pensiero del Vaticano II sulla Chiesa 'popolo di Dio' in cui ogni battezzato è partecipe del 'Sacerdozio di Cristo' e 'perciò per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo vengono consacrati a formare un tempio spirituale ed una sacerdotio santo'?

R-C: Sì, ma il concetto tarda ad essere assorbito.

(5) Comprendono i nostri fedeli che il campo d'azione è duplice: all'interno della Chiesa e nel mondo con un impegno di evangelizzazione, santificazione, apostolato di animazione dell'ordine temporale e di azione caritativa? (AA 9 ss)

R-C: Ancora no, occorrono tempi lunghi.

(4.II) Servizio nella Chiesa universale.

(1) Come viene alimentato in parrocchia lo spirito missionario? Con la 'giornata missionaria'?

R-C: Con tutte le occasioni dell'anno.

CC: Lo spirito missionario viene sollecitato in diverse occasioni, come la giornata missionaria mondiale, la Giornata dell'Infanzia missionaria, quella dei lebbrosi. Abbiamo poi trenta abbonati al 'Ponte d'oro' che alimenta tra i fanciulli questo spirito.

(2) C'è il gruppo missionario che si preoccupa di sensibilizzare i fedeli su questo problema?

R-C: Non esiste; la parrocchia è piccola.

CC: Non c'è un gruppo missionario propriamente detto, però specialmente attraverso il gruppo neocatecumenale teniamo vivo collegamento con alcuni missionari.

(3) Vengono interessati i fedeli al lavoro missionario dei nostri sacerdoti missionari in Brasile?

R-C: No, anche se viene spiegato loro tale lavoro in varie occasioni.

(4) Vengono seguiti anche gli altri missionari di origine diocesana con rapporti epistolari ed offerte?

R-C: No.

CC: Con alcuni missionari in Brasile, in modo particolare con P. Claudio che è stato coadiutore in parrocchia e padre Damiano teniamo una regolare corrispondenza che viene letta in comunità e inviamo anche somme di denaro.

(5) L'eventuale lavoro dei diversi Istituti missionari in parrocchia viene svolto d'accordo con il Centro Missionario Diocesano?

R-C: Non c'è altro lavoro.

(6) Il problema della divisione dei cristiani viene presentato nei giusti termini ai fedeli, in modo che ne vengano sensibilizzati ed impegnati?

R-C: Ogni qualvolta se ne presenta l'opportunità, questo problema viene discusso con i fedeli nei termini più adatti.

(7) È celebrato in parrocchia l'ottavario di preghiere per l'unione dei credenti in Cristo? Con quali risultati?

R-C: Sì.

CC: L'ottavario di preghiere per l'Unione delle Chiese viene celebrato senza nessuna partecipazione particolare dei fedeli, ma solamente nell'ambito della Messa giornaliera.

(8) Se ci sono in parrocchia persone appartenenti ad altre denominazioni cristiane, vengono avvicinate con cordialità dai sacerdoti e dai fedeli più sensibili?

R-C: In questa parrocchia non ci sono persone appartenenti ad altre denominazioni cristiane.

(9) In particolare nei riguardi dei ‘Testimoni di Geova’ si usano sempre rispetto e cordialità, mentre si cerca di far comprendere ai fedeli il loro errore?

R-C: Non da tutti.

CC: C'è in parrocchia una famiglia aderente ai ‘Testimoni di Geova’ Si cerca, anche con qualche volantino, di far comprendere ai fedeli la inconciliabilità di tale setta con la dottrina cristiana.

(10) Si evitano discussioni pubbliche le quali risultano poco utili se non proprio controproducenti?

R-C: Si evitano, per quanto possibile.

(11) In quale modo si portano a conoscenza dei parrocchiani il magistero, i documenti conciliari, la loro applicazione, l'attività della Chiesa in genere?

R-C: Con l'evangelizzazione.

CC: I documenti conciliari, l'attività della Chiesa sono portati a conoscenza attraverso la predicazione domenicale, le riunioni di gruppi e la stampa. Qui però, sulla stampa, siamo molto carenti a livello diocesano.

(III) Servizio nella Chiesa locale – Diocesi

(1) I fedeli hanno idee chiare sulla diocesi ‘come porzione del popolo di Dio, affidata alla cura pastorale del Vescovo ... nel quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica ed apostolica’? (CD 11)

D-2- Come è visto il Vescovo nella diocesi? Si ha viva la fede che nella sua persona ‘è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice sommo’? (LG 21)

R-C: Una certa idea. Il ruolo del Vescovo nella diocesi non è capito ancora nel suo pieno significato, fatta eccezione per una minoranza.

CC: Dubito che i fedeli abbiano, in genere, idee chiare sulla diocesi ed anche sul vescovo.

(3) Si presentano ai fedeli nei debiti modi le iniziative, le raccomandazioni, le idee intorno alla fede e ai costumi che provengono da lui?

R-C: Sì.

CC: Ai fedeli si presentano sempre le direttive del vescovo, anche se si desidererebbe che questi interventi del vescovo non avvenissero

soltanto in occasione delle grandi feste, ma con ritmo regolare, mano a mano che durante l'anno si presentano problemi e temi importanti della pastorale.

(4) Alle attività diocesane partecipano i sacerdoti secolari e regolari e i fedeli?

R-C: Sì, i fedeli in numero esiguo.

(5) Vengono dati annualmente i contributi finanziari per le attività della diocesi?

R-C: Sì.

CC: La nostra parrocchia versa puntualmente i contributi per le attività della diocesi.

(IV.A) Servizio alla parrocchia: partecipazione

(1) Viene curato un programma pastorale annuale? Chi lo prepara?

R-C: Sì. Viene adottato quello diocesano.

CC: Viene curato il programma annuale della catechesi. Il programma viene preparato dal parroco.

– È più opportuno un programma che interessi più parrocchie (tutto dello stesso paese o anche di più paesi)? Nella sua preparazione sono interessati i fedeli più sensibili?

R-C: Sarebbe più opportuno, ma ci sono difficoltà pratiche. Ancora non sono maturi i tempi.

(2) Esiste il Consiglio Pastorale? Se ne è fatto qualche tentativo? Con quale criterio e con quale esito?

R-C: Si sta facendo un tentativo.

CC: Il Consiglio pastorale è esistito in passato ed ha fatto qualcosa di buono; attualmente è inattivo. Sto lavorando in questi giorni a ricostituirlo perché ne vedo la necessità. Per la sua ricostituzione debbo sostituire persone che non hanno risposto all'impegno, con altre più disponibili.

(3) Esiste un Consiglio di Amministrazione? I laici che ne fanno parte sono impegnati, attivi, disinteressati? (4) Il bilancio finanziario della parrocchia è pubblico e i fedeli possono sapere, con precisione, quanto rende il beneficio, quanto è offerto dai parrocchiani, quanto

percepiscono i singoli sacerdoti? (5) I fedeli sentono i problemi economici della parrocchia e vengono incontro alle necessità con i loro contributi?

R-C: Ancora non esiste (questo consiglio). Le offerte dei parrocchiani e le spese sono pubbliche. (Vengono incontro) Abbastanza

CC: Non c'è un consiglio di amministrazione; il bilancio della parrocchia non è pubblico. I fedeli rispondono abbastanza ai bisogni della parrocchia.

(III.B) Gruppi ecclesiali

(1) Si dia l'elenco esatto con denominazioni precise, nomi degli iscritti e dei dirigenti; in particolare dei gruppi di A.C. Di ogni gruppo si descriva il contributo che esso dà alla attività pastorale della parrocchia. Ogni gruppo, anche se svolgesse una attività strettamente di pietà, deve essere sensibile ai bisogni pastorali della parrocchia.

R-C: Non esistono gruppi ecclesiali.

CC: Esiste il gruppo Donne di A.C. con 15 iscritte, per lo più anziane. Si svolge, nelle riunioni quindicinali, il Testo di A.C.

Esiste inoltre il gruppo neocatecumenale con circa 30 membri di cui partecipano [assidui] una ventina. Questo gruppo dà un forte contributo alla catechesi sia ai fanciulli che ai preadolescenti ed anche un aiuto nello svolgimento liturgico.

Ancora esiste l'associazione Apostolato della Preghiera, con le zelatrici che diffondono capillarmente la devozione al S. Cuore.

Esiste una sezione femminile di "Gioventù Mariana" che ha il suo centro a Roma ed è assistita dai padri Vincenziani e dalle suore della Carità. Conta una ventina di iscritte. (...) Ha lo scopo di formare alla vita cristiana, dietro il modello che è Maria ss.ma In parrocchia anima specialmente il mese di maggio.

Esiste un piccolo gruppo giovanile parrocchiale, che si riunisce settimanalmente, al sabato. L'anno scorso ha riflettuto sul testo del catechismo dei giovani "Non di solo pane" (CEI). Si riunisce anche nel campo scuola estivo di formazione cristiana.

(IV.C) Contributo alla promozione umana

(1) I fedeli cominciano a convincersi che 'l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono come una dimensione integrante del Vangelo'? (Sinodo dei Vescovi 1971, 6).

R-C: Non ancora.

(2) La Comunità 'perché tutta evangelizzante' si sente tutta intera soggetto attivo di promozione umana nella diversità delle funzioni? (Doc. orientamento per il post convegno ecclesiale 9).

R- C:No, purtroppo.

(3) La parola del Papa affermando che 'non esiste opposizione né separazione, ma complementarietà tra evangelizzazione e progresso umano, i quali pur distinti e subordinati tra loro, si richiamano vicendevolmente per la convergenza verso lo stesso scopo: la salvezza dell'uomo' (introduzione al Sinodo "Evangelizzazione nel mondo contemporaneo") mette fine nell'anima dei fedeli ad ogni dubbio, sicché appare chiaro che il progresso è frutto anche di una piena evangelizzazione?

R-C: Non è ancora così chiaro.

(4) C'è interessamento per i problemi sociali, politici, culturali della comunità umana: la pace, la giustizia, la libertà dei popoli?

R- C: Ancora poco interessamento.

(5) Che ripercussione ha nella celebrazione eucaristica l'impegno per il temporale?

R- Non molta.

IV.D Carità e giustizia sociale

(1) In che modo i fedeli vengono educati alle responsabilità sociali?

R-C: Attraverso contatti comunitari e individuali.

(2) Ci sono state circostanze concrete in cui la comunità parrocchiale ha dovuto prendere posizione a difesa dei deboli, denunciando evidenti situazioni di ingiustizia?

R-C: Non ci sono state occasioni.

(3) Quali iniziative la parrocchia favorisce ed anima per lo sviluppo sociale della zona (comitato di quartiere, doposcuola gratuito ecc.)

R-C: Niente.

(4) Esiste la 'caritas parrocchiale'? Come funziona?

R-C: Non ancora.

CC: Non esiste la 'caritas' parrocchiale, anche se ci proponiamo di costituirla presto.

(5) Esiste il gruppo delle dame della carità? Hanno cambiato un po' di stile e fanno vedere che il loro volontariato scaturisce da un'anima profondamente cristiana? (6) Le nostre opere e le nostre istituzioni danno l'esempio dell'osservanza delle leggi sociali (contributi assicurativi, salario secondo tariffa)?

R-C e CC: Non esiste

(7) C'è in parrocchia una particolare attenzione per gli emarginati?

R-C: Ci si sta muovendo.

(8) Quali attività sono state promosse a favore degli anziani?

R-C: Visite a domicilio e giornate per loro.

(9) Che si fa in favore del Terzo Mondo?

R-C: Coscientizzazione.

CC: Iniziative particolari non ce ne sono, salvo le giornate che si tengono puntualmente a favore dei bisogni dell'umanità, mano a mano che vengono segnalati.

(IV.E) Mondo del lavoro

(1) Quali sono in parrocchia le preoccupazioni specifiche per il mondo del lavoro?

R-C: Avvicinare gli operai.

CC: Le preoccupazioni del mondo del lavoro sono quelle di un parroco che sente, con tutta la Chiesa 'lo scandalo' del mondo del lavoro staccato dalla Chiesa.

(2) Si è fatta in parrocchia un'analisi seria dei motivi per cui la classe lavoratrice si sente abbandonata dalla Chiesa?

R-C: La classe operaia non si sente abbandonata.

(3) Si fanno gesti concreti per diventare credibili?

R-C: Condivisione.

CC: Non essendoci in parrocchia disoccupazione, ma buon livello economico, discreto benessere, la classe operaia non preoccupa se non dal lato religioso.

(4) Quanti sono attualmente gli emigrati che hanno conservato la residenza in parrocchia e si presume vogliono ritornare? Si ha di essi un indirizzo continuamente aggiornato?

R-C: Non ritornano.

CC: Non ci sono oramai emigrati.

(5) Si hanno forme di contatto con gli emigrati, bollettino o foglio di collegamento, visite del parroco, contatti con il missionario o con la parrocchia del luogo di emigrazione?

R-C: L'emigrazione è interna e in genere nei paesi vicini.

(6) Quale assistenza si presta alle famiglie degli emigrati?

R-C: Stanno meglio di noi.

(7) Com'è realizzata la presenza pastorale nei luoghi di lavoro (campi, cantieri, fabbriche, botteghe artigiane, uffici)?

R-C: C'è contatto.

(8) Sono vive le organizzazioni ad ispirazione cristiana (Acli, Col-diretti) che operano nel mondo del lavoro? Quali sono i principali servizi che rendono? Vi sono gruppi di lavoratori cristiani?

R-C e CC: Non esiste la sezione Acli o la Coldiretti.

(9) Viene curata la formazione di gruppi di operai che devono animare cristianamente l'ambiente?

R-C: No.

(IV.F) Scuola e cultura

(1) Si tengono riunioni, almeno occasionali, anche per i professori della scuola media inferiore e superiore? (2) Si organizzano incontri con i genitori dei ragazzi, che frequentano la scuola media inferiore ed eventualmente le scuole medie superiori allo scopo di sensibilizzarli e di formarli alla attiva partecipazione alle strutture democratiche della scuola? (3) Le scuole dipendenti dall'autorità ecclesiastica, comprese le materne, sono nell'ambiente 'un segno' sia per l'aspetto pedagogico, sia per la gestione partecipata?

R-C: Non mi risulta di riunioni per i professori, né di genitori delle varie scuole, per sensibilizzarli alla partecipazione democratica della scuola.

(4) Sono vive le nostre associazioni che lavorano nell'ambito della scuola (Aimc, Uciim, Laureati di A.C., Fuci, C.L.)?

R-C: Non esistono.

(5) Con quali iniziative la zona fa sentire la sua presenza nel mondo della cultura?

(7) In che modo si cura la formazione di gruppi di studenti per l'animazione cristiana dell'ambiente? In parrocchia? In zona?

R-C: Attraverso le esperienze di Villa Nazareth.

CC: Penso che il piccolo gruppo giovanile, formato in gran parte da studenti influisca nella animazione cristiana dell'ambiente.

(IV.G) Turismo e tempo libero

(1) Sono state prese iniziative particolari per i turisti e i villeggianti, presenti nella parrocchia? (2) Cosa si fa per la formazione all'uso del tempo libero? (3) Come si affrontano questi problemi a livello super parrocchiale (zone marine, zone montane)? (4) Sarebbe opportuna una iniziativa in sede diocesana?

R-C: Non ci sono turisti. Non c'è tempo libero.

CC: Non ci sono iniziative particolari per il turismo, dato che il paese accoglie d'estate solo le famiglie che ritornano per un po' di ferie, al paese natio. Credo che sia opportuno in sede diocesana una iniziativa per la pastorale del turismo, visto che nella nostra diocesi ci sono vaste zone interessate a questa attività.

Condivisione

Nel periodo di Paolo VI si intuì che le virtualità racchiuse nel cuore dei contemporanei sono opposte e ambigue. Il papa presentò la Chiesa come amica che comprende l'animo umano e si sforza di dare soluzioni ai rapporti tra gli uomini⁵, incoraggia alla prosperità,

⁵ Paolo VI il 21 novembre 1964 affermava che il Concilio era proteso, «a meglio confortare lo sforzo dell'uomo moderno verso la sua prosperità, la sua libertà e la sua pace». È ben nota la prima espressione della costituzione pastorale su "La Chiesa nel mondo contemporaneo":

alla libertà, condivide le sofferenze e le aspirazioni. La Chiesa non vive per se stessa, ma per servire. L'esempio di Paolo VI ha reso il magistero altamente pedagogico.

Nel difendere la giustizia, sostiene la solidarietà. Incoraggia a coadiuvare il mondo del lavoro, della cultura e della politica. I cristiani, nello spirito del concilio, vivono mezzo alla gente per l'ascolto, per l'ospitalità, l'adozione, l'accompagnamento educativo, la formazione professionale, l'amministrazione onesta, la pace. Tutto ciò non per l'ideologia, ma per il Vangelo del Cristo⁶ che opera la salvezza. Il Concilio è una poderosa sintesi di ragione amore. La fede non si nasconde di fronte alla ragione, la difende, arricchendola di senso. Un mondo senza Dio negherebbe insieme la razionalità. La Chiesa, organismo vivente nel mondo, è presente, agisce e diviene nell'incontro con i contemporanei, come famiglia di Dio nel mondo. Per donare il Vangelo entra in condivisione delle esperienze umane sorreggendone il valore con le ragioni dell'intelletto e del cuore. Il cristiano è orientato a guardare il mondo con fiducia e speranza per facilitare l'entusiasmo nella collaborazione e nell'uso delle risorse a vantaggio di tutti.

L'integrazione dei carismi e dei doni divini serve al bene altrui, nel lavoro, nella festa, nella fragilità, nella cultura, nella cittadinanza. C'è un ruolo che il laicato svolge in sinergia con il clero per una Chiesa tutta ministeriale, amica di ogni popolo. La dinamica di condivisione porta al confronto, all'ascolto, alla programmazione, alle verifiche dell'unico obiettivo: essere collaboratori di Cristo a gloria del Padre. Per una testimonianza autentica, la madre Chiesa non si stanca di esortare «i suoi figli alla purificazione, e al rinnovamento, perché il segno di Cristo risplenda ancor più chiaro sul volto della Chiesa» (GS 43). Mai giunge a termine l'attuazione del Vaticano II, sempre si aggiorna.

Localmente, nella vicaria pastorale e nella comunità parrocchiale si integrano le risorse spirituali tra gruppi, movimenti, associazioni e fedeli partecipi. La vita comune dei presbiteri è segno della presenza

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri, soprattutto di coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo» (GS 1).

⁶ Giovanni Paolo II parlando al citato Convegno sull'attuazione del Concilio, il 27 febbraio 2000 precisava la necessità della redenzione: «Nessun incontro con il mondo sarà fecondo, se il credente cesserà di fissare lo sguardo sul mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio».

dello Spirito Santo che rende efficaci la Parola, ed i sacramenti. Strumenti occasionali di un coordinamento, che fa incontrare e conoscere le persone, sono i centri di ascolto, i campi scuola, i ritiri, le iniziative di volontariato nel cammino quotidiano con i piccoli, con i giovani e con gli altri, senza esclusione.

Il Concilio ha offerto risorse per i rinnovamento epocale dell'umanità a cominciare dalla Liturgia, la prima delle costituzioni approvate (SC) ed inoltre con la Divina rivelazione (DV) che presenta la salvezza realizzata dal Cristo Liturgo, Verbo rivelatore del Padre. Come la fede non è per se stessi, la Chiesa non vive per se stessa. La Liturgia e i sacramenti sono fatti per Dio, e servono ad accogliere il dono che viene dall'alto perché è Dio che viene a farsi uomo per illuminare menti e cuori e per donare se stesso nell'Eucaristia. Dono capace di trasformare le menti e i cuori all'altruismo. Nel dicembre 1988 Giovanni Paolo II, dopo la visita pastorale a Fermo, pubblicava la sua Esortazione postsinodale⁷ su vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo che concludeva con questa preghiera:

*Vergine Mare,
guidaci e sostienici perché viviamo sempre
come autentici figli e figlie
della Chiesa del tuo Figlio,
e possiamo contribuire a stabilire sulla terra la civiltà
della verità e dell'amore,
secondo il desiderio di Dio e per la sua gloria.
Amen*

⁷ *Christifideles laici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, pp. 187 (30 dicembre 1988).

TESTIMONIANZE

LUIGI ALICI

Quando è avvenuto il Concilio eri adolescente. Quali ricordi personali hai? Quale attenzione c'era nelle persone che ti erano intorno, con cui ti trovavi a vivere?

Quando il Concilio fu aperto avevo dodici anni. Gli echi di quell'evento straordinario che potevano giungere, in un piccolo paese, ad un ragazzo che frequentava da pendolare la prima media, a Fermo, erano davvero pochi. Qualche immagine carpita da un televisore che troneggiava nella locale sezione della Democrazia Cristiana; i titoli di prima pagina su "L'avvenire d'Italia", che si potevano leggere nei due *bar* del paese, dove il giornale arrivava ogni giorno perché l'abbonamento era offerto dalla parrocchia, ma soprattutto le informazioni e i commenti del cappellano, nel gruppo aspiranti di Azione Cattolica. "È giunta l'ora dei laici", ci ripeteva spesso ed io non capivo il senso di quelle affermazioni.

Per molti versi, il Concilio era già cominciato in molte parrocchie: grazie soprattutto all'Azione Cattolica, la soggettività del laicato cattolico era viva e, per certi aspetti, più autonoma di oggi, nella catechesi e nell'animazione cristiana della vita sociale e civile. Nella mia comunità parrocchiale, nonostante fosse guidata da un sacerdote molto severo che non avrebbe esitato a denunciare aspramente da lì a qualche anno le eccessive "aperture" conciliari, da tempo tutti i fedeli potevano seguire la liturgia – anche se in latino – su un libretto stampato a cura della parrocchia e la partecipazione era veramente corale. Mi sembrava, insomma, che lo spazio dei laici nella Chiesa fosse un dato ormai acquisito. Evidentemente non coglievo ancora le motivazioni teologiche che il Concilio ne avrebbe offerto. In ogni caso, avvertivamo confusamente che quanto stava avvenendo nella Chiesa era molto di più che una riforma liturgica e un appello all'impegno dei laici. La gente avvertiva, con un misto di curiosità e di

stupore, che nella comunità cristiana si stavano aprendo le finestre e stava entrando davvero aria nuova. La riforma liturgica fu il primo risultato che segnalò in modo tangibile questo cambiamento.

Il mondo stava cambiando in fretta. In che misura l'esperienza del Concilio, così come veniva recepita nella tua Chiesa locale, ti ha aiutato a vivere la fede in un mondo in rapido cambiamento?

Siamo soliti dire che la Chiesa giunge sempre in ritardo nei grandi appuntamenti della storia, e qualche volta, purtroppo, questo è vero. Non nel caso del Concilio, però: quando arriverà, nel 1968, il vento della contestazione, il concilio si era ormai concluso da tre anni! E non si può certo condividere il giudizio storico di mons. Lefebvre e dei suoi seguaci, che attribuiscono all'assise conciliare quelle trasformazioni profonde del costume (non tutte negative, peraltro), che debbono invece essere attribuite in larga misura ai cambiamenti culturali e sociali dei primi anni Settanta. Dovremmo invece chiederci quanto sarebbe stata ben più devastante l'onda d'urto della contestazione se si fosse abbattuta su una comunità cristiana che non aveva celebrato il Concilio! La rivendicazione estremistica del vissuto individuale, che si accompagnava ad una sistematica delegittimazione nei confronti di istituzioni consolidate (dallo Stato alla scuola, dalla Chiesa alla famiglia), era figlia di nuove idee, di una nuova visione della società e della vita; il bisogno di affrancamento da ogni forma di controllo esterno, il rifiuto aggressivo di scendere a patti con il potere costituito stavano modificando in profondità i modi di pensare e di vivere. La bandiera di un'antropologia radicalmente alternativa sventolava ormai sul mondo giovanile, e denunciava i limiti alienanti de *L'uomo a una dimensione*, invocando un nuovo incontro di *Eros e civiltà*, per ricordare due titoli fortunati di Herbert Marcuse. La ventata della contestazione sorprende la vita ecclesiale in un momento delicato di attuazione dei decreti conciliari, costringendo la corrente del Concilio, come è stato osservato, ad adagiarsi in un letto che non era quello previsto dai suoi padri.

Nel 1968 frequentavo l'ultimo anno di Liceo, don Gabriele Miola era succeduto a don Duilio Bonifazi come insegnante di religione; l'ora di religione era un luogo di dibattiti roventi e appassionati, spesso incentrati su alcune grandi encicliche: *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, *Populorum progressio* (1967) e *Humanae vitae* (1968) di Paolo VI. Stava ormai franando il principio di autorità, era sempre

più difficile accettare passivamente affermazioni del magistero. Su ogni singola posizione si accendeva il fuoco di una polemica interminabile. Eppure avvertivamo che la Chiesa era lì, aveva accettato la sfida: non era disposta a fare sconti al Vangelo e non aveva paura di dialogare con tutti. La fede cristiana non era una devozione mummicata e gerarchica, da tenere sprangata in chiese sempre più vuote, ma un fermento, un lievito, una provocazione, un messaggio; la Parola di Dio scendeva dalla celebrazione liturgica per venirci incontro ed essere spezzata, ascoltata, meditata anche in un piccolo gruppo; il mondo doveva essere riconosciuto nella legittima autonomia delle sue realtà e contemplato come una dimensione creaturale abitabile e positiva, non come una trincea dove logorarsi in una interminabile guerra di posizione.

Avvertivamo che negli ultimi decenni l'edificio ecclesiale era cresciuto più in altezza che in larghezza: scale strette e ripide rendevano difficile salire ai piani alti, in alcuni casi troppo alti. Erano necessari interventi strutturali, non bastava una mano di vernice. Grazie al Concilio, si stava ricostruendo un edificio ecclesiale su un unico piano, collocando al centro la stanza più importante, alla quale tutti potessero accedere senza fare troppe scale, senza suonare troppi campanelli. Non era più necessario un piano nobile. C'era bisogno di luoghi freschi, vivibili, ariosi. I lavori erano da poco iniziati, quando il terremoto arrivò, improvviso e travolgente; nel cantiere appena aperto, le impalcature erano in via d'allestimento, molte precauzioni non ancora consolidate. Era appunto il 1968. Se i lavori non fossero stati iniziati, il terremoto avrebbe fatto danni ben più gravi; una volta tanto, i custodi della casa si erano mossi in tempo. Ma il tempo, forse, non era bastato. Si susseguirono scosse violente, seguite da folate di vento furiose. Si aprì una discussione accesa: alcuni dissero senza mezzi termini che era stato un errore cominciare dei lavori non necessari e pericolosi per la stabilità dell'edificio; era meglio sorvegliare le entrate finché l'uragano (uno dei tanti, in fin dei conti) non fosse passato. Si poteva – tutt'al più – fare qualche lavoretto di ristrutturazione interna, a porte chiuse. Secondo altri, invece, i lavori andavano troppo a rilento e quella tempesta forse era stato un evento providenziale, che aveva accelerato uno smantellamento altrimenti troppo timido e stentato. Finirono, in questo modo, con il rimproverare chi si attardava a riparare le lesioni vecchie e nuove; bisognava piuttosto uscire subito, senza rimpianti, all'aria aperta. Alcuni ci provarono, ma il vento li trascinò via, non si sa dove. Altri ancora, infine, – per for-

tuna la maggior parte – non mollarono: l'impresa era troppo grande per essere lasciata a metà; il lavoro da fare era tanto, ma in ognuno stava nascendo una responsabilità, una passione, una competenza, perfino un gusto per quella che appariva una stupefacente avventura comune. Nacquero nuove aggregazioni ecclesiali: fantasiose, creative, piene di energie incontenibili, anche se all'inizio un po' troppo competitive e insofferenti nei confronti di chi era al lavoro da anni e mostrava qualche comprensibile segno di cedimento e di stanchezza. L'Azione Cattolica di Bachelet aveva accolto l'evento conciliare come occasione preziosa per ripensare in profondità il proprio servizio alla Chiesa e al Paese; per questo avrebbe avuto un ruolo non secondario nel "tradurre il Concilio in italiano", senza interrompere mai un rapporto vitale, intenso, sotterraneo con i testi conciliari, grazie al quale è obiettivamente cresciuto, nei soci e in tutta la comunità cristiana, il grado di autocoscienza ecclesiale e conciliare. Il Concilio cominciava a dare i suoi primi frutti.

Ormai siamo a più di quarant'anni dal Concilio. Secondo te, come è stato recepito dal laicato della diocesi di Fermo? Quali slanci, quali passi indietro, cosa ancora va riscoperto?

Dopo la laurea e i primi passi nel mondo universitario, ho avuto la fortuna di tenere dei corsi di Filosofia contemporanea in alcuni Istituti teologici, a Fermo, ad Assisi e a Firenze. Ho stretto amicizia con figure significative del mondo ecclesiale, ho potuto conoscere diverse generazioni di studenti. Alcuni confronti erano inevitabili: spesso avvertivo che la nostra Chiesa fermana poteva disporre di competenze, di energie intellettuali e spirituali di prima grandezza; eppure, molto spesso, queste presenze non riuscivano a trovare un punto di coagulo, a volte quella che doveva essere una somma aritmetica si trasformava in una somma algebrica: c'era spesso un "più" e un "meno" che si elidevano a vicenda e impedivano quella sintesi capace di trasformarsi in autentico fattore di comunione nella vita delle nostre comunità. In questi quarant'anni la nostra Chiesa ha "consumato" (e spesso dilapidato) una mole impressionante di iniziative, di riunioni, di percorsi, di progetti. Ho assistito alla crescita e alla diffusione di tanti movimenti ecclesiali; ho vissuto, a livello diocesano, i primi risultati della "scelta religiosa" dell'Azione Cattolica, che si qualificherà sempre più come primato della fede e del Vangelo. Ricordo, nella Chiesa fermana, la ricerca faticosa di una sintesi, grazie agli

Uffici pastorali, e la nascita del Consiglio pastorale diocesano, fino alla celebrazione del 37° Sinodo, nel 1995. Certamente nulla è inutile nella vita cristiana, quando viene affidato allo Spirito con generosità pastorale e in autentico spirito di servizio; eppure resta l'impressione di una recezione conciliare rimasta a metà strada anche nella nostra Chiesa: il fervore delle iniziative non ha raggiunto quel livello capace di trasformarlo in massa critica e di rigenerare in modo profondo e diffuso il vissuto cristiano; forse è mancata una saldatura, una sintonia, una corresponsabilità, una voglia di progettare e di camminare insieme, che sono condizioni necessarie – anche se non sufficienti – per rigenerare la ordinarietà della pastorale offrendole un ancoraggio sicuro in una comunione ecclesiale radicata e convinta.

Progressivamente lo slancio che aveva animato la nascita degli organismi pastorali di partecipazione si è spento e burocratizzato; oggi la soggettività del laicato conosce regressioni preoccupanti, mentre l'appello al Concilio suona molto spesso del tutto strumentale e inautentico, sia quando vorrebbe trasformarsi ideologicamente in una bandiera progressista, sia quando – al contrario – si cerca improvvisamente di demonizzarlo come un *vulnus* pericoloso alla tradizione. Nel frattempo, però, molta acqua è passata sotto i ponti, alcuni muri sono caduti, trasformazioni radicali hanno cambiato in profondità e in estensione la fisionomia della società, nella cultura e nel costume, nella politica, nell'economia e negli scenari internazionali. Globalizzazione e complessità, multiculturalismo e ambientalismo, biotecnologie e neuroscienze sono alcuni nomi delle nuove sfide, che la Chiesa conciliare non poteva conoscere né prevedere. Dinanzi a queste sfide, le grandi tesi conciliari andrebbero verificate e aggiornate, a cominciare dal rapporto tra Chiesa e mondo. Meglio ancora: a cominciare dal modo d'intendere la Chiesa nel mondo. Ho invece la sensazione che nel momento in cui la comunità cristiana avrebbe più bisogno di rinnovare la profezia conciliare, anche attraverso un reale esercizio di discernimento comunitario e di rinnovata progettualità culturale e pastorale, serpeggiano atteggiamenti di paura e di assedio, e ci si illude di supplire ad un *deficit* di evangelizzazione inalberando nervosamente sempre e solo il cartello dei no. Il Concilio invece ci ricorda che il tempo del Vangelo è adesso, e che non esistono tempi sfortunati per annunciare che Gesù Cristo è l'unico Salvatore del mondo. Una Chiesa con il futuro alle spalle non appassiona nessuno, meno che mai le giovani generazioni. Anche oggi, quindi, è tempo di dire: "il Concilio è davanti a noi".



Ugo Vanni

Il tesoro di Giovanni
Un percorso biblico-spirituale
nel Quarto Vangelo

Cittadella Editrice

Orizzonti biblici

Ugo Vanni
IL TESORO DI GIOVANNI
Un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo
A cura di Luca Pedrolì
pp. 272 - € 17,00

Collana: Orizzonti biblici

Un percorso biblico-spirituale attraverso le pagine più intense del Vangelo di Giovanni. L'intento è quello di far luce sulle ricche dinamiche che animano l'esperienza di fede, anzitutto del discepolo amato e, poi, della sua comunità cristiana. Un affresco luminosissimo e affascinante che padre Ugo Vanni, maestro di Bibbia e di Spirito, consegna alla comunità cristiana di oggi.

Ugo Vanni ha dedicato tutta la vita allo studio e all'insegnamento della Scrittura, in particolare presso la Pontificia Università Gregoriana e il Pontificio Istituto Biblico.

VINCENZO ANTINORI

Sono diventato prete nel 1961 e sono ora arrivato all'età di 73 anni, con esperienze pastorali in diversi ambiti parrocchiali e diocesani. Vorrei rileggere la mia storia di prete nell'arco di 48 anni di ministero. L'inizio del mio ministero ha coinciso con il grande evento ecclesiale del Vaticano II, che ha avuto ripercussioni nella vita della chiesa e nei suoi rapporti con il mondo. La mia vita di prete è stata attraversata dallo spirito del concilio, che, dopo un'alba piena di nuove prospettive, ha avuto un percorso difficile e controverso con luci ed ombre. Questa mia riflessione vuole essere solo il tentativo di cogliere quanto il Signore mi ha fatto sperimentare e quanto mi pare di aver maturato come cristiano e sacerdote, in un tempo di grandi cambiamenti nella società e nella chiesa.

Ho trascorso il periodo di formazione e di studi nel seminario di Fermo fin dagli anni della scuola media. Ricordo volentieri questo tempo, soprattutto gli anni di liceo e di teologia, in cui ho incontrato persone significative, che hanno segnato la mia vita di giovane e di credente. La formazione teologica non è stata molto soddisfacente: troppo scolastica, dottrinale, arida, senza forti agganci biblici e pastorali, a scapito di una preparazione dei futuri sacerdoti, chiamati soprattutto ad essere educatori della fede, per rispondere alle attese sempre nuove della gente sul piano religioso. Questa lacuna a livello teologico e formativo ha suscitato in me, quasi come rivalsa, una grande passione, quella per la ricerca e l'approfondimento del problema teologico religioso. Superando me stesso, diventato prete, ho partecipato a numerosi convegni, corsi di studio, a livello biblico e pastorale, organizzati seriamente e con continuità in diverse parti d'Italia per entrare nello spirito nuovo suscitato dal concilio.

Debbo ringraziare il Signore perchè non mi sono lasciato "affogare" dalle iniziative per lo più organizzative, ma mi sono aperto a quanto stava avvenendo nella chiesa per inserirmi meglio nei proble-

mi dell'uomo e della storia che stava cambiando. Mi pare di avere acquisito una dimensione della vita del prete più essenziale nel confronto con la parola di Dio e con i segni dei tempi.

Bibbia e giornale: è stata una grande affermazione fatta da tanti studiosi che mi è rimasta dentro e che circolava nell'immediato dopo concilio. L'atmosfera nuova creata dal Vaticano II favoriva l'attenzione a varie esperienze che stavano nascendo. Ciò avveniva sia all'interno della chiesa che tra sacerdoti e laici sensibili all'esigenza di un rinnovamento teologico-pastorale per una nuova presenza della chiesa nel mondo e per un'impostazione più aggiornata della pastorale.

Il primo impatto con la parrocchia è stato piuttosto deludente rispetto all'entusiasmo e alle attese piene di speranza: parrocchia spenta e chiusa in se stessa, un laicato quasi inesistente o molto limitato, l'Azione Cattolica che stava agonizzando, liturgie con pochissima partecipazione e in latino, catechesi nozionistica fatta solo dal parroco che aveva il monopolio su tutta la vita della comunità, giovani desiderosi di qualcosa di nuovo, stanchi di una chiesa vecchia e incapace di dialogo. Ho tentato di essere vicino alla gente, ai giovani, ai malati senza troppe pretese e aspettative di risultati, solo preoccupato di pre-evangelizzare. Questo preparare il terreno prima di seminare mi ha accompagnato fino ai nostri giorni. Ho considerato tutto questo non come una tecnica per fare proseliti, ma come una priorità da tenere presente per una buona evangelizzazione. Dopo quattro anni di impegno parrocchiale sono stato chiamato in seminario come padre spirituale nella scuola media e ginnasiale.

L'essere stato in parrocchia, negli anni dello svolgimento del concilio, prima di andare in seminario, mi ha molto aiutato come guida dei seminaristi. Capivo che il problema più importante non era che tutti diventassero preti (sarebbe stato impossibile, del resto), ma che facendo un cammino di fede potessero scoprire, per come è possibile in quella età, la gioia di essere cristiani, perché la fede ci fa essere, come diceva il concilio, "più uomini". Questo mio modo di educare faceva sì che quelli che lasciavano il seminario ricordassero il tempo passato con i preti come un tempo bello e un'opportunità in più rispetto ai coetanei, per crescere come persone e come credenti. Profetiche si sono rivelate le parole che Carlo Carretto ha detto a proposito dei seminari: «Non mi preoccupo di quelli che se ne vanno dai seminari, dai monasteri. Mi preoccupo di quelli che restano senza nessun interesse, senza amore, senza spirito, senza fuoco». Anche in questo servizio nella chiesa non era estraneo l'evento conciliare che

stava suscitando un rapporto più aperto e dialogico con il mondo e le varie realtà, per prime quelle educative.

Mentre svolgevo la missione di guida spirituale ho avuto l'incarico di seguire in Diocesi un movimento di evangelizzazione per adulti, l'esperienza dei *Cursillos* di cristianità. Lo conoscevo dai primissimi anni di sacerdozio e ha segnato la mia vita perché ho scoperto, per esperienza diretta, una chiesa che annuncia e testimonia ai fratelli lontani la buona notizia del Vangelo in un clima di condivisione e di amicizia tra i partecipanti. Si trattava di un'esperienza di primo annuncio per una presa di coscienza della fede come "adesione a Cristo nella Chiesa". Lavorando nel movimento dei corsi di cristianità, che ho lasciato come guida da diversi anni, mi sono convinto che nella pastorale ordinaria manchi un aspetto fondamentale, quello del primo annuncio in vista di una conversione iniziale che poi continua per tutta la vita.

Questa esperienza, non unica né esclusiva nella chiesa, mi ha fatto capire il primato dell'evangelizzazione sottolineato con forza dal Vaticano II, attraverso la ricerca di itinerari e cammini di fede che non prescindano dall'esistenza di un'effettiva comunità cristiana, anche piccola, in ogni parrocchia, da una vita di preghiera, dall'ascolto della Parola, dall'Eucaristia fonte di comunione e di slancio missionario e da una testimonianza della carità (cfr. At 2, 42-47). È questo il periodo in cui c'è stato, a diversi livelli, nelle comunità parrocchiali, un tentativo di impostare la pastorale in modo nuovo, nonostante il clima di indifferenza e di disaffezione alla chiesa che si stava constatando. Ho trovato queste difficoltà a Porto Sant'Elpidio dove sono diventato parroco negli anni Settanta. Il primo problema che ho dovuto affrontare è stato quello di incontrare la gente e stabilire un rapporto di amicizia con le persone del quartiere provenienti dall'entroterra venute in una zona calzaturiera in forte espansione, alla ricerca di un lavoro più sicuro e remunerativo. Che fare? La scelta è stata quella di provare a vivere come loro, lavorando almeno 4-5 ore al giorno in una fabbrica di scarpe per guadagnarmi il necessario per vivere e stare più vicino al mondo operaio, tipico del territorio; ovviamente senza lasciare indietro il ministero pastorale che ho cercato di curare soprattutto con gli adulti, le famiglie e i catechisti attraverso incontri settimanali in un clima di amicizia per confrontarci con il Vangelo e leggere i problemi del territorio. E così far maturare una piccola comunità cristiana più cosciente e responsabile. Questa scelta mi è stata suggerita oltre che dal concilio anche dall'esperienza vissuta, periodicamente, con i

Piccoli Fratelli del Vangelo presenti in Italia, fondati da Charles de Foucauld. Questo nuovo modo di vivere la fede si richiama alla vita di Gesù a Nazareth, che ha condiviso per trent'anni la vita della gente offrendo amicizia e dialogo senza alcuna pretesa di conversione. L'intuizione dei Piccoli Fratelli di Charles de Foucauld ha trovato eco in un documento di Paolo VI scritto in occasione del decimo anniversario della chiusura del concilio, l'8 dicembre 1975, *l'Evangelii nuntianti*, in cui il pontefice, dopo aver ribadito la priorità dell'annuncio del Vangelo, sottolinea il valore di una presenza silenziosa dei cristiani nel mondo come forma di pre-evangelizzazione:

Un cristiano, o un gruppo di cristiani in seno alla comunità degli uomini nella quale vivono, manifestano capacità di comprensione e di accoglienza, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti per tutto ciò che è nobile e buono. Ecco: essi irradiano, in maniera molto semplice e spontanea, la fede in alcuni valori che sono aldilà dei valori correnti e la speranza in qualcosa che non si vede e che non si oserebbe immaginare. Allora con tale testimonianza, senza parole, questi cristiani fanno salire nel cuore di coloro che li vedono vivere domande come queste: perchè sono così? Perché vivono in tal modo? Che cosa li ispira? Perché sono in mezzo a noi? Tale testimonianza è già una proclamazione silenziosa molto forte ed efficace del Vangelo» (Paolo VI).

Questa testimonianza silenziosa è affidata ad ogni battezzato chiamato ad essere vero evangelizzatore, prima di tutto nella quotidianità della vita. Il cammino della chiesa, nell'immediato dopo concilio, è stato contrassegnato da una costante, il filo rosso della pastorale: il primato dell'annuncio rispetto ai sacramenti e alla liturgia.

Evangelizzare in vista di una presa di coscienza della fede come conversione al Signore e alla chiesa. Questo aspetto della missione ecclesiale, dato quasi sempre per scontato, è stato richiamato dai pontefici e dall'episcopato italiano in diverse occasioni dopo il concilio. Merita una particolare attenzione il documento sul rinnovamento della catechesi, uno dei frutti del Vaticano II, preparato e presentato come la pista più completa ed efficace per un'iniziazione alla fede di bambini, adolescenti e giovani attraverso proposte di vari cammini con il coinvolgimento di tutta la comunità in un contesto di partecipazione alle celebrazioni liturgiche nel corso dell'anno per aiutare a scoprire la novità del cristianesimo, radicato all'interno di una storia,

la storia della salvezza di cui si fa memoria nella liturgia. Catechesi si attorno ad un tavolo, ma anche catechesi attorno all'eucaristia domenicale e dentro la vita di una comunità cristiana concreta e visibile. Un'impostazione nuova rispetto al catechismo prevalentemente dottrinale, che non coinvolgeva tutti gli ambiti della vita di una persona inserita nella famiglia e nella società. Questo modo di impostare la pastorale è stato, anche se timidamente, un tentativo di offrire un volto nuovo della chiesa: popolo di Dio più credibile, più accogliente, più aperto al dialogo con tutti e attento ai segni dei tempi. Qualcuno ha intravisto negli anni postconciliari quasi una nuova primavera della chiesa che lasciava presagire un futuro nuovo.

Ho sperimentato insieme a tanti fedeli laici la gioia di essere cristiani e membri di una grande famiglia che è la chiesa dove non si è soli, ma in comunione con carismi e ruoli diversi, pellegrini nel tempo per costruire una storia nuova che avrà il suo compimento alla fine dei tempi. Le intuizioni del concilio e le nuove indicazioni pastorali mi hanno aiutato a capire l'attualità della *Lettera a Diogneto* dei primi secoli in cui si parla della vita e della missione dei cristiani in un mondo pagano: presenti nel mondo, ma senza essere del mondo. È stato anche questo il motivo che mi ha fatto sentire l'esigenza di una sosta, dopo diciotto anni di ministero, chiedendo un anno sabbatico da vivere presso la fraternità dei Piccoli Fratelli del Vangelo a Spello, dove molti giovani e adulti ritrovavano un'opportunità per ripensare la propria vita a livello di fede e di vocazione personale in un clima di preghiera, di lavoro e di vita fraterna guidata dalla saggezza e spiritualità di Carlo Carretto. È stata una bella esperienza che mi ha fatto capire più da vicino Charles de Foucauld che aveva avuto una grossa intuizione: garantire in piccoli gruppi (fraternità e non conventi) una presenza dei cristiani tra la gente condividendone la vita nella quotidianità.

Dopo questa esperienza sono tornato in parrocchia con più slancio e gioia, ho rivisitato il mio stile di prete e pastore. Ho confidato al vescovo, l'allora mons. Cleto Bellucci, un nuovo progetto di vita sacerdotale: fare il parroco in un piccolo paese, con pochi impegni pastorali dove si potesse creare una fraternità di preghiera in una casa di accoglienza per offrire, a giovani o meno giovani, la possibilità di una pausa per una ricerca interiore, aiutati dalla Bibbia, rimessa al centro dal concilio, e attraverso piccole esperienze di lavoro, nei campi o in fabbrica, per condividere la vita della gente comune ponendo al centro di ogni giornata l'Eucaristia. Il vescovo mi ha permesso di

andare in un paese della Valdaso dove è nata una piccola realtà, con alcuni eremi per gruppi e singoli. Sono passate tante persone, soprattutto giovani, un po' disorientati nel periodo di contestazione dal 1968 al 1978, ma animati da una grande ricerca a livello di fede e di lavoro alternativo. È stato un bel periodo che ha dato anche al paese una visione nuova della chiesa. Ma è durato poco per sopraggiunti impegni pastorali in altre piccole parrocchie rimaste senza prete: mi sono dovuto adattare trascurando la cura della casa di accoglienza per le molteplici attività parrocchiali. Si cominciava già a notare il ritorno dei vescovi, e in ultima analisi della chiesa, ad uno stile pre-conciliare preoccupato prevalentemente di soddisfare le richieste della gente: liturgia, catechismo, sacramenti a scapito della priorità dell'annuncio. La novità portata dal concilio cominciava a farsi sentire sempre meno fino a sviluppare una specie di nostalgia del passato con qualche atteggiamento nuovo, ma scarso e isolato. Siamo negli anni Ottanta e Novanta. Questo fenomeno stava manifestandosi non solo a livello parrocchiale, ma anche nelle diocesi. A mio avviso sono venuti a mancare formazione e aggiornamento del clero e del laicato e hanno prevalso gli orientamenti di molti vescovi di fronte a un diffuso malcontento nei presbiteri e nei fedeli laici più legati alle tradizioni e alla pastorale pre-conciliare. Le forti provocazioni del Vaticano II sembravano minacciare l'integrità della fede con possibili cedimenti sul piano dottrinale: gli uomini di chiesa hanno avuto una sorta di paura (forse mancanza di fede e di speranza) di fronte a ulteriori sviluppi e conseguenze delle affermazioni conciliari, per cui si è arrestato lo sforzo che inizialmente era quello di approfondire gli orientamenti del Vaticano II.

Si è scelta la linea più facile per ridare alla chiesa un'immagine di vitalità, di maggiore splendore e prestigio quasi per far colpo sulle masse che manifestavano sempre di più un'indifferenza religiosa e una scarsa domanda etica. Il richiamo al concilio negli ultimi decenni è stato molto limitato e per lo più rivolto ad alcuni documenti. È il periodo delle grandi manifestazioni e delle grandi adunate a Roma e nelle varie parti del mondo di giovani, famiglie, gruppi e movimenti.

Ma l'uomo postconciliare stava in una profonda crisi di identità a tutti i livelli, distratto da una situazione economica di benessere che consentiva di evadere dai reali problemi della vita attraverso forme di divertimento e comportamenti spesso trasgressivi, che lasciavano grandi spazi ad una crisi esistenziale con un accentuato senso di smarrimento e povertà di valori. In questo periodo mi è stata data

una nuova parrocchia sul mare, abbastanza grande. Ho accettato nella prospettiva di privilegiare nel mio ministero quanto avevo attinto dalle esperienze precedenti: siamo nel 1992. Entrato all'inizio del nuovo anno pastorale ho trovato una realtà parrocchiale dove lo spirito del concilio era quasi assente: la comunità, portata avanti nello stile degli anni Cinquanta, era gestita da pochi addetti ai lavori con una scarsa partecipazione laicale a livello liturgico, catechistico, pastorale ed economico quando già dal 1984 erano in atto, anche nelle piccole parrocchie, gli organismi di partecipazione laicale previsti dal concilio e dal sinodo diocesano. Era favorita al massimo una pastorale sacramentale con ampi spazi al devozionalismo.

A trent'anni dal concilio nessuna ventata di chiesa come popolo di Dio aperta al dialogo con le realtà del territorio. La preparazione ai sacramenti era ridotta all'osso nel tempo estivo fuori dal contesto dell'anno liturgico, nozionistica, con pochissime presenze educative, con scarsa o nulla partecipazione di catechisti. Tutto un lavoro da fare e un'impostazione nuova da dare in un contesto sociale complesso e difficile. Si può dire, al di là della mia ultima esperienza parrocchiale, sia nelle comunità che in diocesi eravamo entrati, già dagli anni Ottanta, nel dopo concilio in senso negativo. Stavano venendo meno tante cose nuove suscitate dal Vaticano II: la corresponsabilità laicale nella vita della chiesa stava cedendo il posto alla centralità del presbitero, che di fronte alla scarsa domanda religiosa stava ritornando ad essere (forse lo è sempre stato) il ministro del culto, l'amministratore dei sacramenti a scapito di uno sforzo più grande per favorire una fede più adulta, matura e comunitaria. Questo clima di nuova scristianizzazione ha favorito nella chiesa il ricorso alle soluzioni più sicure e più comode, oppure a esperienze apparentemente risolutive, come i movimenti, attualmente in crisi, o forme devozionali, (pellegrinaggi nei più diversi santuari).

Mi sembra di percepire che il dopo concilio, in cui tuttora viviamo, sia caratterizzato da un tentativo di restaurazione: si pensa che ridando ai fedeli l'integro patrimonio della fede e organizzando la vita comunitaria più alla luce del diritto canonico che del Vangelo si possa rinnovare la chiesa e la sua presenza nel mondo. Tuttavia non dobbiamo aver paura del futuro che Dio prepara nel tempo anche attraverso il seme del Vaticano II: già possiamo leggere, illuminati dalla fede, con ottimismo cristiano, gli attuali segni dei tempi.



Paola Bignardi
PRETE E LAICI
L'ora della corresponsabilità
pp. 112 - € 9,50

Anno sacerdotale - Collana: La stola e il grembiule

Attingendo alla grande "bussola" dei testi conciliari e alla sua personale esperienza di un lungo e intenso impegno nell'associazionismo laicale, l'Autrice invita la comunità ecclesiale a un pacato e serrato confronto sul tema della corresponsabilità. Solo attraverso un rinnovato slancio corale, in una più vera comunione perché irrorata dall'accoglienza della diversità dei carismi e dei ministeri, preti e laici possono dare nuovo splendore e vigore al volto missionario della Chiesa.

Paola Bignardi è stata presidente nazionale dell'Azione cattolica italiana. Dal maggio 2008 è membro del Comitato per il Progetto culturale promosso dalla Chiesa Italiana.

MICHELANGELO CHIURCHIÙ

Quali ricordi personali hai del Concilio?

Avevo compiuto da poco dieci anni ed ero appena entrato nel Seminario di Fermo quando si concluse il Concilio. Ho avuto quindi la rara fortuna di osservare e vivere i fenomeni della Chiesa precociliare che sopravvivevano nella quotidianità e nelle esperienze dei preti e negli adulti che avevo come riferimento, che trasparivano nell'ambiente nel quale stavo vivendo (le regole del seminario, i contenuti educativi, l'approccio formativo, le liturgie) e allo stesso tempo ho potuto osservare e vivere il cambiamento che il Concilio aveva provocato insieme a quel grande fenomeno di rinnovamento sociale e culturale – il '68 – che stava attraversando l'Italia, l'Europa e il mondo occidentale.

Prima ancora che i contenuti riferiti ad un evento ecclesiale, quindi, ricordo la percezione netta di qualcosa di molto serio che stava cambiando; percezione tanto più radicata quanto più era riferita non solo alla Chiesa quanto a tutto ciò che riuscivo a intravedere nel mondo esterno a partire da quell'angolo di realtà che era il seminario della fine degli anni '60. Certo sensazioni, percezioni di echi lontani perché comunque il seminario restava ancora una struttura chiusa, molto autocentrata, orgogliosamente separata sulla collina.

Tra i fenomeni che riuscirono a "filtrare" e dare il senso del cambiamento ci fu senz'altro la nascita della Comunità di Capodarco, ad appena sette chilometri di distanza. Ne parlò una mattina il nostro professore di lettere in II media. Per darci il senso dell'attualità della coerenza e del coraggio delle persone che credono in certi valori anche se sono "minoranza" citò l'esperienza appena nata di questo gruppo di "spastici" (così si diceva allora) guidati da un prete che non avevano timore di rischiare di saltare i pasti se non

ci fossero state persone di buona volontà che li avessero sostenuti. A conferma di questa “novità” di cui pure si parlava, qualche giorno dopo venne l’ordine dai “superiori” che i seminaristi dovessero fare la “passeggiata” mensile a Capodarco. Andammo a gruppi, classe per classe, per aiutare gli “spastici” a fare dei lavori destinati all’automantenimento della comunità nascente: ricordo le migliaia di perline da infilare negli appositi fili per una ditta della zona... E l’anno successivo, quando si cominciò a dare un timido segnale di apertura all’organizzazione interna, offrendo una certa autonomia ai “gruppi-classe” per programmare le proprie attività (era appena stato nominato rettore del seminario minore don Giuseppe Trastulli), la nostra classe – su mia esplicita proposta – scelse di andare a piedi a Capodarco per fare una visita ai ragazzi e portare in dono non ricordo bene che cosa.

Ricordo anche la visita in seminario dell’Abbè Pierre per una serie di incontri a cui non fecero partecipare noi ragazzi della scuola media. Me ne rammaricai e lessi avidamente i resoconti che furono ciclostilati (c’era il ciclostile ad alcol con le lettere azzurrine) tradotti dal francese magistralmente da don Armando Monaldi. Frutto di questo clima di apertura fu senz’altro la proposta di letture “spirituali” assolutamente inusuali. Chi l’avrebbe detto che a proporci il libro (fresco di stampa) “Lettere di don Lorenzo Milani priore di Barbiana” fosse il pacato e certo non-rivoluzionario don Armando Marziali? Certo, di don Dilani, don Armando ci sottolineava l’assoluta “obbedienza”, ci raccomandava di non scandalizzarci della parolacce che avremmo trovato nel libro. Ma ebbi comunque l’occasione e la fortuna di leggere (e meditare) pagine che hanno costituito il fondamento della mia formazione culturale: la lettera a Pipetta, («quel giorno che avremo sfondato insieme il cancello dei ricchi, ricordati Pipetta quel giorno ti tradirò») la Lettera ai Giudici a difesa dell’obiezione di coscienza («occorre ricordare ai giovani che l’obbedienza non è ormai più una virtù ... che ognuno si senta l’unico responsabile di tutto») non solo hanno segnato il mio percorso intellettuale ma hanno inserito questo percorso all’interno di un orizzonte vasto e assolutamente stimolante che mi permetteva di entrare in dialogo con la cultura “laica” di quegli anni e mi rendeva “competente” a parlare e dibattere con tanti miei coetanei che pure fruivano di stimoli maggiori e più variegati dei miei.

I contenuti del Concilio, frutto di una attenzione matura, ci vennero proposti da don Gabriele Miola negli anni del liceo. Ricordo ancora

la lunga riflessione sulla “*Dignitatis Humanae*” il “primo nuovo” documento conciliare. Ci spiegò a lungo la portata rivoluzionaria dell’impostazione che emergeva da quello scritto: come cioè la Chiesa che Cristo ha fondato non si identifichi con la Chiesa cattolica e che la Chiesa voluta da Cristo non è prerogativa unica ed esclusiva della Chiesa cattolica di Roma: «Il diritto alla libertà religiosa si fonda sulla stessa dignità della persona umana” (DH 2,a); «Gli imperativi della legge divina l’uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente ... Non si deve quindi costringerlo ad agire contro la sua coscienza» (DH 3,b).

A quella riflessione e a quei contenuti devo sicuramente la mia ricerca sulla laicità dell’impegno nella storia come credente, il superamento dell’integralismo religioso, la ricerca ossessiva, direi, di un dialogo con tutti gli uomini di buona volontà in nome del comune servizio all’uomo superando steccati religiosi e ideologici.

Non era poco. Avevo avuto il tempo di interiorizzare nel catechismo, nelle manifestazioni pubbliche della Chiesa, persino nella “maestosità” dei canti che avevo imparato e che ascoltavo entusiasta nelle processioni accompagnati dalla banda musicale (ho ancora nelle orecchie l’inno “Noi vogliam Dio” con l’accompagnamento della grancassa e dei piatti) che l’identità cristiana andava anzitutto difesa, ma poi anche riaffermata con orgoglio davanti ai “nemici” perché ne andava di mezzo la salvezza della propria anima e la possibilità di veder trionfare la verità stessa.

In che modo il Concilio ti ha aiutato a vivere la fede in un mondo che cambiava rapidamente?

La riflessione sulla laicità e l’apertura serena e fiduciosa della fede nei confronti della società e di quanto stava evolvendo in quegli anni sono stati per me come una forma di liberazione dalla cappa che pesava sull’esperienza religiosa. Non avrei resistito a lungo a questa impostazione chiusa. Hanno contribuito poi all’approfondimento di questa fede liberante, oltre ad alcune figure significative del seminario e della mia parrocchia, anche le letture e gli incontri con testimoni significativi: Fratel Carlo Carretto, Padre Ernesto Balducci, Giulio Girardi, Dom Franzoni. Alcune di queste figure oggi sono dimenticate e tenute ai margini della memoria storica della Chiesa. Posso invece testimoniare che senza di loro, la forte spinta al rinnovamento e all’apertura ai movimenti presenti nella società avrebbe orientato

molti di noi giovani verso altre esperienze e altri approcci culturali, probabilmente fuori dall'ambito ecclesiale.

La Chiesa dei poveri a cinquant'anni dal Concilio è un'intuizione ancora valida o un motto del tempo conciliare?

Ricordo nel merito un episodio che provocò in me una riflessione approfondita e che risuona dentro come una "partita" non ancora chiusa del tutto. Si parlava dunque della Chiesa dei poveri e il nostro padre spirituale ci disse: «La Chiesa e il prete nella parrocchia – come voi sarete se arriverete alla meta – non può pensare solo ad alcuni: deve pensare a tutti!». Fui turbato. Avvertii in queste parole una frattura profonda tra quello che avevo interiorizzato a partire dalla formazione nel corso di questi anni tutti "speciali" e le esigenze di una struttura ecclesiastica che aveva una sua logica e una sua tradizione.

Eppure per me la scelta delle persone non garantite, un impegno speciale per la loro promozione era (ed è) un tutt'uno con l'esperienza religiosa. Non riesco a staccare la mia esperienza di fede dalla lettura del Vangelo centrata sull'impegno fattivo e radicale a favore dei poveri. Ma era proprio questo che mi turbava e direi che mi turba ancora: vedere confinata questa scelta dei poveri, la stessa scelta di una Chiesa povera che sta realmente dalla loro parte come una scelta propria di quel tempo storico (il tempo del Concilio) e tutto sommato legittimata e legittima per quell'ala "sinistra" della Comunità ecclesiale. In fondo se nella Chiesa tutti hanno diritto a trovare la loro casa possono legittimamente permanere al suo interno coloro che prendendo sul serio il Vangelo di Matteo 25 ("Avevo fame...") si mettono a servizio di quelli che hanno fame, sete, sono in carcere ecc., e coloro che ritengono di svolgere la propria attività pastorale negli Eserciti o nei circoli aristocratici e interclassistici.

Che l'annuncio della buona novella abbia nelle persone deboli la chiave ermeneutica più evidente e che in primo luogo e in modo privilegiato la Chiesa si debba mettere a loro servizio mi sembra di una chiarezza così cristallina da non riuscire a capire ed accettare altre priorità ed altre interpretazioni. Questa scelta "interclassista" della Chiesa mi è sembrata sempre una forzatura; la perdita da parte della Chiesa della sua carica profetica e la perdita della sua fedeltà al Vangelo. Attenzione, non volevo negare che la Chiesa dovesse parlare a tutti! Ci mancherebbe! Ma che la sua azione fosse orientata e

non fosse neutrale, che prediligesse gli interlocutori privilegiati di Gesù di Nazareth, che dovesse operare a favore di quelle fasce della popolazione a cui Gesù di Nazareth si rivolgeva: questo sì, questo mi sembrava e mi sembra un orientamento che la Chiesa deve fare proprio e senza indugi. Il Concilio che c'entra in tutto questo? A me sembra che la centralità della Parola di Dio proposta e valorizzata dal Concilio Vaticano II non abbia potuto che avviare il processo di riconoscimento della legittima "necessità" della Chiesa dei poveri e della Chiesa "povera". L'unico Vangelo possibile, l'unico messaggio possibile!

Come la comunità di Capodarco ha incarnato gli ideali del Concilio?

Ricordo che quando, all'inizio, si andava in visita, si andava a "Casa Papa Giovanni" e non alla Comunità di Capodarco – titolo che venne dato molto più tardi. Era il primo segnale del legame tra quella esperienza di vita e il rinnovamento conciliare che assumeva il volto del Papa e che don Franco Monterubbianesi aveva riproposto come elemento condiviso. Significativamente all'ingresso della villa di Capodarco c'era un cartello con un alto valore simbolico: "Casa Papa Giovanni è la casa di tutti: entra pure!". La frase aveva una doppia valenza: quella diretta della accoglienza semplice e aperta dove chi aveva bisogno si sentiva a casa; ma anche l'altra valenza significata da quel "tutti". Il servizio all'uomo non ammette etichette e barriere ideologiche. Colsero questi significati la "meglio gioventù" di allora che nei campi di lavoro trovò a Capodarco uno spazio nuovo e concreto per "vivere" prima ancora di "discutere" e "proclamare" il rinnovamento sociale e la rivoluzione culturale del protagonismo degli emarginati.

Per me, come per altri giovani che hanno vissuto l'esperienza di Capodarco, la scelta della Comunità è stata la traduzione convinta di una scelta di fede, ma anche l'esito naturale di un percorso complesso che ha investito la dimensione culturale, quella identitaria, la dimensione progettuale, e poi anche quella politica e sociale. A Capodarco gli ideali sociali, politici e quelli di rinnovamento ecclesiale e di esperienza religiosa venivano tradotti in quotidianità. La scelta dei deboli, fin dal primo minuto dell'ingresso nella Comunità, si traduceva nel volto concreto, vivo di Luca, Michele, Marisa, Titti, Giuliano ecc.

Questa "traduzione" della scelta ideale nel quanto mai concreto "volto" (non conoscevo ancora Levinas, ma quanto ho trovato attinente alla mia esperienza la sua riflessione!) scombussolava tutto perché

a quel punto cambiava l'approccio epistemologico e terminologico. Nessuno osava ostentare in Comunità la "sua" scelta dei poveri perché la scelta di vita (nel gergo, la "condivisione") metteva tutti sullo stesso piano: si scopriva ben presto che le persone con minori abilità che stavano in carrozzina e che erano portatrici di bisogni fisici non avevano poi bisogni molto dissimili dai tuoi e in ogni caso lavoravano insieme a te nella cooperativa di ceramica, partecipavano agli organismi collettivi di gestione dell'associazione, vivevano la loro vita affettiva e sessuale, diventando compagni di viaggio. Si era "comunitari" con simpatie e antipatie. Certo, la "demitizzazione" dell'handicappato che può essere rompiscatole, cattivo, brillante, cinico, acuto e intelligente esattamente come gli altri, è frutto di questa "condivisione": è l'esito naturale di questa normalizzazione della vita con- .

Più tardi ho imparato che quello che stavo apprendendo, anche a fatica, in quel "laboratorio" che era Capodarco non aveva una validità solo nel campo del rapporto con la marginalità sociale ma aveva una valenza ben più vasta e poteva essere riproposto a livello generale: non fare al posto di qualcun altro, ma offrire strumenti perché ognuno sia protagonista delle proprie scelte.

Quali stimoli la vita comunitaria di Capodarco ha dato alla diocesi per far entrare il Concilio nella mentalità comune?

Posso solo dire che i campi di lavoro con i giovani, le raccolte "Emmaus" nelle parrocchie pro Capodarco, gli incontri che i vari gruppi giovanili hanno promosso con i protagonisti della Comunità hanno fatto crescere la sensibilità per il sociale e stimolato vocazioni alla vita di servizio.

In particolare credo che la storica battaglia portata avanti da Capodarco per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza come diritto (non a caso la Comunità di Capodarco fu il primo Ente in Italia firmatario della Convenzione con il Ministero per l'accoglienza degli obiettori), abbia avuto una importanza nella mentalità di tanti giovani che poi hanno scelto di svolgere servizio nelle Caritas diocesane e parrocchiali.

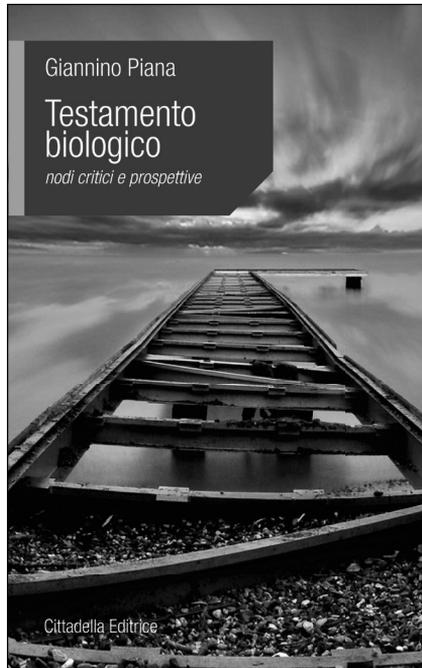
Oggi, a quasi cinquant'anni, come percepisci la presenza del laicato nei nostri territori e nella nostra Chiesa locale in termini di consapevolezza, protagonismo, corresponsabilità, intelligenza della storia e profezia?

Non ho vissuto a sufficienza la mia vita in Diocesi per fare valutazioni. La scelta di continuare gli studi a Roma, la mia appartenenza alla Comunità Capodarco di Roma, le attività professionali e lavorative nella capitale non mi rendono competente per parlare della vita diocesana di Fermo in modo adeguato.

Mi pare però che la situazione nella “mia” terra non sia molto dissimile da quella che vivo in altri contesti. La presenza del laicato nella nostra Chiesa locale e nel contesto sociale e politico ricalca l’atteggiamento di disattenzione, delega, conformismo che i cittadini hanno nei confronti della vita sociale e civile. Una sorta di de-responsabilità generalizzata che prefigura una comunità che delega ad alcuni la gestione delle scelte collettive.

Non manca la materia per queste scelte: le urgenze che viviamo a livello macro – il fallimento del nostro modello di sviluppo, l’emergenza ambientale, il problema irrisolto del sottosviluppo del Sud del mondo e la pressione dei popoli del sud nei confronti del nord per garantire la propria sopravvivenza – sono tali da richiamare tutti a una riflessione, un impegno se non altro per garantire il futuro dei nostri figli. Ma anche le stesse problematiche a livello nazionale e locale – la crisi economica, la permanenza di larghe sacche di povertà – dovrebbero spingere ad un coinvolgimento diretto e ad una responsabilità legata alla dimensione della cittadinanza. Questo non avviene.

In questo senso mi sembra che la Comunità ecclesiale (i pastori) manchi di lungimiranza prima ancora che di profezia: una Chiesa amante dei principi e della “legge” ma percepita distante dalle urgenze della storia e dei problemi che attanagliano l’esistenza della maggior parte degli uomini finirà per essere relegata alla dimensione culturale. Certo, sarebbe auspicabile un Vaticano III; ma sarebbe già sufficiente che la minoranza dei cristiani che avverte l’urgenza dei problemi che pone oggi la storia e delle soluzioni proposte dal Vaticano II si sforzi di essere minoranza attiva nella Chiesa e nella società.



Giannino Piana
TESTAMENTO BIOLOGICO
Nodi critici e prospettive
pp. 128 - € 9,00

Collana: L'etica e i giorni

La questione del testamento biologico è oggi in Italia al centro di un vivace dibattito. La richiesta di dare ad esso statuto giuridico non può essere disattesa. Di notevole rilevanza sono tuttavia i nodi critici da sciogliere (autodeterminazione, ruolo del medico, nutrizione e idratazione, ecc.) tenendo in considerazione l'insieme dei valori in gioco.

Dall'Indice: Che cos'è il testamento biologico?; Alle radici della domanda: le ragioni socioculturali; Criteri di valutazione etica; La prospettiva giuridica; Un cambiamento di mentalità.

Giannino Pina è docente di Etica ed Economia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino.

PAOLO CIARROCCI

«Il Concilio comincia adesso»: così scrisse il card. Giacomo Lercaro, Arcivescovo di Bologna, uno dei Moderatori del Concilio scelti dal Papa, dopo la conclusione della “grande e bella avventura ecumenica” voluta da Giovanni XXIII. Era un’affermazione che poneva di fronte ad una responsabilità ineludibile, esigente ed affascinante, perchè la novità suscitata dallo Spirito permeasse, rinvigorendola, la Chiesa, responsabilizzasse il popolo di Dio investito di una dignità che attinge alle fonti ed apre a prospettive comunitarie e comunionali coinvolgenti e pregne di spirito profetico.

Doveva, il Concilio, proseguire sprigionando tutta la sua forza propositiva ed innovativa, anzi vivere la sua pienezza attraverso l’attuazione. Di qui un senso di responsabilità rinnovato che postulava approfondimenti perspicaci per una consapevolezza profonda che fondasse un impegno personale e comunitario senza indugio, lontano da ripetitive formule di ottimismo sentimentale. Era chiaro che ambiguità, compromessi, ritardi, diffidenze, attendismi, non erano frutto dello Spirito e che il Concilio ci apparteneva, era la linfa vitale per la comunità cristiana. La responsabilità, condivisa sempre, diveniva più consapevole ed esigente. Avvertivamo la necessità che non solo comprendessimo il Concilio, ma che lo considerassimo aperto per esservi dentro, per non cristallizzarci solo nell’approfondimento dei documenti come se questo fosse sufficiente ed esaustivo per cogliere e vivere una novità che dissodava in profondità e richiedeva semina-gione nuova e ricca: per una fecondità che nulla concedesse a pretese e presunzioni, tutto affidasse alla corresponsabilità nella comunione, che poteva inverare una novità che lo Spirito suggeriva, esigeva, per condurre verso orizzonti inesplorati e indefinibili, ma certi.

I “profeti di sventura” che, all’apertura del Concilio, papa Giovanni aveva esorcizzato, parevano davvero sconfitti non solo dal solare ottimismo del papa profetico, ma ancor più dalla consapevolezza lu-

cida delle possibilità, delle opportunità, e anche delle difficoltà, ma soprattutto dalla novità del volto della Chiesa e dai lineamenti indefetibili del popolo di Dio su cui il paziente, sofferto, ispirato, pontificato di Paolo VI aveva portato luce e concretezza, chiarezza e certezza.

L'aspetto nodale che ci veniva chiarito e che ci impegnava in una direzione nuova era il primato, la sovranità, della parola di Dio, che supera ogni sistematicità e definizione dottrinale e soprattutto giuridica – a volte frenante – in quanto la Parola è significativa del patto, del testamento. Questa centralità – come pure il volto della Chiesa delineato nella *Lumen Gentium*, la responsabilità dei laici, il necessario confronto con il mondo contemporaneo con cui dialogare per servirlo – ha indotto con immediatezza scelte contenutistiche e metodologiche adeguate, nell'impegno personale e comunitario, ecclesiale ed associativo in Azione Cattolica. La presenza assidua di mons. Gabriele Miola e di mons. Rolando Di Mattia – e di altri presbiteri quali gli assistenti diocesani di Azione Cattolica – in ogni dove della diocesi era provocazione sostanziale, accompagnamento sollecito e apprezzato perché la Chiesa fermata assaporasse la novità conciliare e vivesse in profondità ogni aspetto della proposta innovativa e profetica. Anche una parte del clero, per alcuni versi inizialmente piuttosto restia e diffidente, accoglieva con inesplorata apertura il piano formativo – non ancora piano pastorale – che l'arcivescovo promuoveva soprattutto attraverso i due presbiteri unanimemente apprezzati. E non mancava, mons. Rolando Di Mattia, di coinvolgere noi laici, anche giovani, nell'avventura di presentazione dei contenuti e delle sollecitazioni fondamentali del Concilio. Don Rolando mi catturò per una settimana intera per un percorso di formazione nella Chiesa nella sua Loro Piceno e, di seguito, in tanti luoghi della diocesi. Le varie iniziative e provocazioni sollecitavano una più profonda consapevolezza della Chiesa comunione, del popolo di Dio soggetto primario, della responsabilità dei laici che “consacrano a Dio il mondo”, lavorano alla “santificazione del mondo”, al “risanamento delle istituzioni e delle condizioni della vita del mondo”. “Apostolato più intenso e più esteso” era richiesto dall'*Apostolicam actuositatem*. La *Populorum progressio*, successivamente, impegnava i laici ad “assumere come loro compito proprio il rinnovamento dell'ordine temporale. Tocca a loro compenetrare di spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture delle loro comunità di vita”.

In Azione Cattolica, gli incontri diocesani di formazione, le visite ai gruppi parrocchiali, i corsi di esercizi spirituali per giovani durante

l'anno, contemplavano l'imprescindibile priorità della Parola. I convegni nazionali non a caso vedevano costante la presenza, tra i relatori, del biblista Carlo Maria Martini. Ricordo come significativo l'assiduo, pur silente, accompagnamento nelle più importanti assemblee romane, del card. Agostino Bea, simbolo di quel dialogo ecumenico che impegnava fortemente la Chiesa e appariva alla mia coscienza come una della più significative attenzioni della Chiesa conciliare. La presenza intelligente e discreta di mons. Rossano nel Movimento Laureati, i suoi interventi misurati e lungimiranti ci formavano all'apertura verso orizzonti senza schemi e senza frontiere, ci facevano vivere, non solo intellettualmente e culturalmente, l'impegno e la speranza costruttiva di un dialogo non fittizio ed occasionale.

L'Azione Cattolica, ad ogni livello, fu molto desta alle novità del Concilio, all'evento fecondo di prospettive, esigente di corresponsabilità. Gli anni Sessanta e Settanta mi videro partecipe di un impegno che aveva sgombrato il campo da ogni atteggiamento trionfalistico, plateale o nostalgico. Si andò verso l'unità tra GIAC e Gioventù Femminile con spirito sobrio e non rivendicazionista, cogliendo i segni di novità della Chiesa e della società civile. Ci si era chiesti, manzonianamente, al teatro Adriano a Roma: «Questo matrimonio s'ha da fare?» tra GIAC e GF. «Come alberi piantati lungo il fiume, noi aspettiamo la nostra primavera» si cantò all'apertura di un convegno che archiviava «qual falange di Cristo redentore» degli anni 1948 e seguenti. In questa ottica sobria si viveva anche l'impegno in politica, abbastanza scevro – pur in un contesto generale che non lo era – da collateralismi roboanti ed equivoci. Giovanissimo, non volevo entrare nell'amministrazione pubblica e tentai l'ultima sponda con sua eccellenza mons. Norberto Perini, Arcivescovo di Fermo, a cui, in un incontro occasionale, riferii le forzature che mi si facevano e dichiarai che non ritenevo opportuno che si equivocasse tra il mio impegno di presidente diocesano di Azione Cattolica e l'impegno politico-amministrativo. «È un servizio di carità anche questo. Finché fai bene, fa' tutto», mi spiazzò. Più avanti mi chiese, da presidente della Conferenza Episcopale Marchigiana, che esplicitamente firmassi le circolari della delegazione regionale, abbandonando la firma «collettiva»: «Ti riconosco senza firma, ma ti chiedo la responsabilità visibile dei documenti». Aneddoti che io considerai significativi di un'attenzione inequivocabile al laicato e di una vigilanza paterna ed orientativa che assumeva sempre tonalità impegnative, confidenti e ferme riscontrate successivamente anche nell'arcivescovo Cleto Bellucci.

Gli anni dell’Azione Cattolica unitaria furono preceduti e segnati anche da un impegno dinamico nella pastorale d’ambiente per l’attenzione che la *Gaudium et Spes* poneva alla persona, alla sua vita familiare e sociale. Nessun sussulto e difficoltà, fin dall’inizio, nel vivere l’associazione unitaria, di cui fui primo presidente in diocesi e in regione. La presenza femminile, come già in precedenza a livello giovanile, fu largamente apprezzata e valorizzata: il suo originale talento non ebbe bisogno, per esprimersi, della riconosciuta unità associativa, tanto forte era stata negli anni la collaborazione amica e confidente. Più immediata e costruttiva – anche per questo – l’incisività negli ambienti a cui l’apostolato solerte e dinamico orientava. In sede regionale, il convegno di studio e di proposta pastorale sulla famiglia, che si svolse a Senigallia, con la guida di mons. Dionigi Tettamanzi, segnò un momento forte di applicazione delle indicazioni conciliari e aprì ad un impegno nuovo e continuativo nei confronti della famiglia.

I documenti del Concilio Vaticano II sollecitavano, e non mancavano di ribadire, il sostegno e la promozione dell’Azione Cattolica posta tra i “vari ministeri” necessari per la “impiantazione della Chiesa e lo sviluppo della comunità cristiana”. Al contempo l’Azione Cattolica, nello statuto del 1969 definisce come finalità propria “il fine generale apostolico della Chiesa” cioè “l’evangelizzazione, la santificazione degli uomini, la formazione cristiana delle loro coscienze in modo che riescano ad impregnare dello spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti”. L’Azione Cattolica era giunta a definire lo statuto, al centro del quale è la “scelta religiosa”, ponendosi in ascolto costante della voce del Concilio, anzi immergendosi nei suoi percorsi, interpretando con la Chiesa i segni dei tempi, porgendo attenzione alla problematicità *intra* ed *extra* ecclesiale, ai sussulti e alle inquietudini di anni difficili ed impegnativi. Il percorso che condusse alla definizione dello Statuto fu paziente, partecipato, riflessivo. In Consiglio nazionale non vibrava nessun trionfalismo, ma spirito di servizio all’uomo e alla Chiesa, nessuna sicurezza preconstituita, ma problematicità filtrata dalla sapienza evangelica e dal collegamento con le Chiese locali, la cui portata e centralità il Concilio sottolineava con vigore. La guida pacata e tenace di Vittorio Bachelet faceva del Consiglio nazionale un cenacolo di preghiera e di ricerca, di elaborazione critica ed esigente, di sintesi pensosa e meditativa. Mi sembrò strana e mi sorprese la domanda che mi fu rivolta nella Conferenza Episcopale Marchigiana, volta a conoscere la proposta culturale dell’Azione Cattolica, che pur

faceva tutt'uno con le linee portanti del nuovo Statuto che presentai nell'essenzialità e nella linearità della formulazione. Anche in riunioni di presbiteri aleggiava a volte un clima di sufficienza nei confronti delle novità conciliari come anche delle peculiarità dell'Associazione rinnovata. A fronte, entusiasmo razionalmente filtrato, impegno forte e sereno a non ritardare la sperata fioritura conciliare e la novità del servizio laicale espresso dai singoli e in forma associativa. Più eloquenti degli articoli statutari, la premessa, totalmente pervasa ed intrisa di spirito conciliare, fortemente richiamata dal pontefice Paolo VI in un'udienza riservata al Consiglio nazionale. Il papa sottolineava, con paternità affabile e confidente, la caratura ecclesiale dell'Associazione, la sua scelta "religiosa", la fiducia grande nella sua missione, con lo sprone ad essere collaborativa, fermento, progettualità, animazione evangelica sulle linee del Concilio. In familiare sintonia, l'intervento di Bachelet che presentava laici "ubbidienti in piedi". Una pietra miliare. Eppure non fu coralmente apprezzata la scelta religiosa, pur se l'intuizione era decisamente e chiaramente conciliare. Ma il Concilio, anch'esso, non era studiato e quindi apprezzato da tutti. Da esso a volte si prendevano le distanze, pur senza aver letto e approfondito i documenti. Casi rari, ma presenti.

Alla vigilia del Concilio, e durante il suo svolgimento, diffuso era nella società il desiderio di novità, in un momento in cui tutto cambiava a ritmo accelerato. Forse anche esigenza di novità, che a volte si esprimeva in impeti di intolleranza, di frenesia, di sfiducia, ed anche di rabbia. A livello generale e in particolare nel mondo giovanile. Di fronte ad intemperanze di carattere sociale, che non sempre erano di impronta iconoclasta, anche la riflessione pensosa sul futuro possibile. Un futuro che, mentre lo si pensava, sfuggiva. La Chiesa che si interrogava su se stessa, su come evangelizzare e servire, su come vivere la corresponsabilità, sulla sua volontà di esistere per il Vangelo e per l'annuncio della fede, per testimoniare la carità, attirava l'attenzione anche di chi non avrebbe voluto scommettere – ma solo sfidare –, pur tuttavia osservava almeno sospendendo il giudizio.

Tra luci ed ombre, la speranza. I turbamenti degli anni Sessanta, se pure inasprivano e tenevano molto lontani dalla speranza evangelica, nei confronti dell'assise conciliare non si esprimevano in conflitto. Diffidenza diffusa sì, ma anche fiducia espressa in maniera diversificata e presente. Nelle associazioni e nei gruppi ecclesiali si faceva più desta l'attenzione, vibrante il tentativo di autenticità: sincero, o in attesa di convalida e di conferma, il sentire *cum ecclesia*. Più vivo di

oggi, credo, il coinvolgimento nonché l'anelito di rinnovamento, la speranza che passava attraverso un impegno sobrio e solerte. Perché davvero sbocciasse la primavera che presagì Giorgio La Pira in una assemblea in Vaticano. Nessun tono enfatico, ma la speranza e la profezia affascinante di chi crede e si spende per il Vangelo. Coinvolse tutti, vescovi e laici, in un sentire comune. Erano anche i commenti e le confidenze che l'arcivescovo di Ascoli Piceno mons. Marcello Morgante scambiava amabilmente con me, mentre ci recavamo con la mia utilitaria – scelse lui così – dalla *Domus Mariae* all'aula dell'assemblea. Dei documenti conciliari, intanto, seguiva la presentazione in maniera diffusa in diocesi, studiati ed anche applicati. Alcuni uomini di Chiesa, e non solo loro, hanno preferito la sordità dell'indifferenza che non era nemmeno frutto di scelta. Come avviene oggi. L'ignoranza di adesso è come quella di ieri. Gli *slogan* enfatici e inutili prevalgono spesso sui contenuti fondativi. A distanza di anni, anche oggi il "genio del Concilio" (Paolo VI) è poco percepito e applicato. *Lumen Gentium, Gaudium et Spes, Apostolicam actuositatem* – e non solo – non vengono messe a frutto. Forse ignorate dalle generazioni più giovani. Ma non solo. E da parte di molti, ad ogni livello, è posta nel dimenticatoio la portata, e con essa l'impegno, di essere popolo di Dio.

Per chi è stato il Concilio? È bene, forse, non porre la domanda alle generazioni più giovani e non solo. Non è scaduto, invece, il riferimento alla Chiesa locale e al vescovo che il Concilio ha fatto riscoprire in maniera coinvolgente e decisiva, ma, non per tutti e sempre, questa imprescindibile verità si fa reale e ritma i passi che nella storia si muovono per evangelizzare e rievangelizzare, per condividere la carità e la missione, per superare l'aridità del particolare. C'è molto fervore nelle associazioni, movimenti, comunità ecclesiali. Ma forse esso dovrebbe essere più opportunamente orientato. Nello stile conciliare. Aperto e dialogante, per edificare la Chiesa, o meglio, per edificare il Regno. Esso è il fine, l'unico. Associazioni, gruppi, movimenti, cammini, non sono il fine. Nemmeno la Chiesa è il fine. Il Regno sì. Esso solo serviamo.

In questa ottica, non è tempo di astrattezza né di autocompiacimenti, né di distrazione rispetto ai segni dei tempi, né di religiosità di facciata e di separatezze. E neppure, e soprattutto, di discriminazioni del prossimo e di porte chiuse all'accoglienza, al servizio alla vita, all'attenzione amorevole e concreta a tutti i poveri. Non è tempo di parlare di valori senza andare controcorrente quando necessario.

Altrimenti è un gioco di società, che si pensa tonificante e rassicurante, mentre ci si ridicolizza narcisisticamente perchè la sostanza è il nulla. Predicare dai tetti senza sporcarsi le mani, dunque? Predicare o testimoniare? Seguire la corrente del perbenismo e dell'autocompiacimento devozionale e pietistico o vivere la profezia coraggiosa nella corresponsabilità tra tutti, nel vissuto quotidiano? Disagio è interrogarsi sapendo che spesso le risposte sono nell'opacità del vivere, anziché nell'audacia del coraggio. Se sapessimo e potessimo scommettere insieme! Chiesa del Vangelo, comunione e popolo di Dio come il Concilio l'ha delineata. A servizio della persona e della comunità degli uomini, tutti. E noi laici, se ci accontentiamo di essere oggetto di attenzione pastorale, rinunciamo ad essere ministri del Vangelo e mutiliamo la Chiesa. Non mi sembra positivo che delle connotazioni della Chiesa delineate dalla *Lumen Gentium* si vadano perdendo la profondità e il gusto: mistero, corpo di Cristo, popolo di Dio. Chiesa "popolo di Dio": dottrinalmente lo è ancora o non lo è più? E pastoralmente? Chiesa, dunque, in dialogo con il mondo per servirlo? La gravidanza iniziale che era stata attribuita all'essere la Chiesa popolo di Dio, ribadita e quasi resa ancora più evidente nella *Gaudium et Spes*, è più che sbiadita. Sembra, purtroppo, volutamente accantonata a scapito di una esplicita doverosa corresponsabilità comunione e di servizio pastorale.

GALLIANO MICUCCI

Durante la celebrazione del Concilio io frequentavo l'ITIS "Montani" e risiedevo al Convitto Montani. Fino a quel momento avevo vissuto una vita di Parrocchia molto poco partecipe. La fase precedente al Concilio, quindi, non l'ho vissuta come una costrizione o in maniera asfissiante o come una chiusura eccessiva. In quegli anni, invece, in collegio avevamo un cappellano che ci faceva partecipare ad una serie di iniziative di tipo devozionale: la messa quotidiana, il rosario, le novene, etc. Ci aveva fatto partecipare anche ad un camposcuola, ma non c'era la vita di aggregazione e di associazionismo che avevano le parrocchie. Tornai a Civitanova Marche una volta diplomato nell'anno in cui finì il Concilio.

Due sacerdoti sono stati particolarmente significativi nella mia vita. Il primo fu don Eliseo Scorolli, uomo sostanzialmente di azione, che all'inizio mi domandò di allestire e far da traino ad un gruppetto di giovani e di dar vita a un oratorio per i figli dei pescatori (essendo io figlio di pescatori, ma avendo studiato, avrei potuto, secondo lui, fare da coordinatore). Il secondo fu don Lino Ramini, con il quale successivamente ho collaborato in una serie di iniziative a vari livelli.

L'aspetto più interessante di quegli anni fu l'impegno domandato ai laici nella vita ecclesiale, ma anche una loro maggiore consapevolezza di dover essere "lievito" nella società e qualificare in maniera cristiana una rinnovata presenza in politica. La stagione del dialogo in politica, anche con chi non era cattolico, l'ho vissuta in maniera piena e con grandi entusiasmi e riconosco che proprio il Concilio ha aperto questa possibilità importante.

"Sale della terra e luce del mondo" diventava qualcosa di molto concreto e pregnante soprattutto nel mio impegno politico: nella Democrazia Cristiana di allora, nel Consiglio Comunale di Civitanova Marche e nel Consiglio Regionale. Quel che guidava i nostri intendimenti era la dottrina sociale della Chiesa, che, dopo il Concilio,

soprattutto con Paolo VI, aveva avuto una spinta in avanti molto vigorosa: questo in noi giovani dava il senso della novità e invitava ad avere un mordente nuovo nei confronti della vita e delle relazioni.

All'epoca avevo lavorato come insegnante all'Istituto Professionale "Enali" di Corridonia e successivamente mi ero iscritto a Economia e Commercio. In quell'ambiente ho incontrato quella che sarebbe diventata mia moglie e abbiamo deciso di sposarci e solo dopo le nozze abbiamo concluso gli studi e ci siamo laureati. La vita delle nostre persone: la mia, quella di mia moglie e di quelli che erano giovani all'epoca è stata segnata fortemente da questi ideali di cui parlavo sopra.

Don Lino Ramini, che era sostanzialmente uomo di pensiero, uomo di approfondimento, ci aiutava a entrare in tutte queste dinamiche con uno spirito nuovo. Soprattutto l'ambito del Movimento Lavoratori era la fucina che raccoglieva e promuoveva i nostri entusiasmi: in essa ci formavamo e mettevamo a punto non solo le varie attività, ma anche e soprattutto, le nostre convinzioni di fede, sociali, politiche, di vita.

Quarant'anni fa avevamo tutti chiaro che la vita fosse nelle nostre mani, che essa dipendesse dalla nostra capacità di ricerca, di cultura, di formazione: se uno voleva crescere aveva la possibilità di farlo ed era rassicurato dai risultati che otteneva dal suo impegno (oggi a livello sociale c'è un ripiegamento su se stessi e i giovani vengono abbattuti da un sistema che non dà loro prospettive nonostante essi possano essere bravi).

La guida di don Lino ci ha anche fatto vivere con entusiasmo un volontariato, all'interno della Parrocchia, come catechisti e come animatori dei corsi per fidanzati per trent'anni. A questo proposito debbo registrare che abbiamo vissuto con fatica la recezione della *Humanae Vitae* di Paolo VI. Se da un lato era abbastanza facile parlare con i fidanzati della continenza durante il fidanzamento, diventava molto complesso giustificarla dopo il matrimonio e legare l'intimità degli sposi ai periodi fecondi o infecundi. Per chi come noi era cresciuto maturando l'idea della responsabilità, sembrava impoverente ridursi a vivere e insegnare a vivere i rapporti di coppia facendone meramente un problema di temperatura basale. L'apertura al mondo e alla cultura che muta, che applaudivamo in Paolo VI e nel Concilio, la vedevamo un po' messa in difficoltà e subire quasi battute d'arresto con l'*Humanae Vitae*. Comunque, pur nella fatica, sentivamo tutta la forza e l'importanza di dover spiegare al "mondo" il senso di una Chiesa fatta da tutti i battezzati.

Questo aveva, come ho già detto, motivato anche il mio impegno politico all'interno della Democrazia Cristiana. Era un partito fatto soprattutto da chi era venuto dalla guerra, da chi aveva dovuto conquistare la democrazia ed aveva una mentalità piuttosto chiusa e con fatica riusciva ad accettare l'avversario politico, le sue idee e un possibile dialogo con il politicamente diverso o avverso. Noi più giovani che venivamo da un'esperienza diversa, non facevamo difficoltà a dialogare anche con i comunisti e a comprenderne le ragioni, facendo anche autocritica. Eravamo ispirati da tutta la dottrina sociale della Chiesa, che però paradossalmente si scontrava con la visione piuttosto integralista dei vecchi democristiani legati alla fede, ma protesi più a difendere il campanile, che non al dialogo con il mondo politico altro da loro: lo stesso punto di partenza, all'interno della stessa fede e dello stesso partito, ci faceva vivere una dicotomia profonda: apertura e comprensione da parte di noi giovani e chiusura da parte dei più anziani. Credo che il Concilio abbia segnato e incoraggiato tutti noi in questa linea di dialogo senza chiusure preconcepite.

Dal 1981 ho condiviso con don Lino anche l'esperienza della Cooperativa "13 Maggio", che considero in continuità con tutto l'impegno che ho avuto sinora nei vari ambiti in cui mi sono cimentato e con i valori in cui ho creduto sempre. La fatica, in un mondo come l'attuale, è il non piegarsi ad una mentalità disfattista e tentare di attingere all'entusiasmo che guidò i nostri passi quando si era più giovani e il contesto era quello che descrivevo sopra. Certo che questo, a tutt'oggi, risulta davvero difficile: prima delle resistenze che stanno fuori di noi, ci sono quelle che dentro di noi tendono a dissuaderci e a farci sedere su posizioni di basso profilo senz'altro meno impegnative. Ma ritengo necessario non abbassare la guardia, proprio perché è fondamentale una certa coerenza di valori di riferimento in un gruppo come quello della Cooperativa, che vede un movimento estivo di varie centinaia di persone e che svolge molteplici attività, non solo quella alberghiera. Tutte queste persone sovente non sono legate alla Chiesa in maniera diretta e forse non hanno una professione di fede definita, ma debbono poter trovare da parte nostra un ambiente coerente in cui, se vogliono, con i loro tempi e con l'aiuto del Signore, possano maturare anche questa dimensione.

Per concludere: la mia esperienza è stata davvero fortunata. Ho vissuto un momento di passaggio straordinario in cui si sentiva la voglia di aprirsi a un dialogo nuovo con il mondo e a questa apertura la Chiesa non si è sottratta, responsabilizzando tutti coloro che lo vo-

levano a prendere in mano il proprio battesimo e a impegnarsi nella testimonianza. I presbiteri che ho incontrato, penso a don Lino, ma penso anche a don Miola e altri, sono stati in grado di illuminare e di promuovere con una formazione attenta questi entusiasmi. Forse oggi noto, da parte della Chiesa, meno attenzione a questo. I parroci sono diventati, purtroppo e loro malgrado, piccoli *manager* e hanno più a cuore l'organizzazione della fede più che la testimonianza della fede. Al di là del tempo che sicuramente i presbiteri, rimasti in numero minore, non hanno come prima, c'è un problema di qualità: ho idea che non si formino abbastanza.

GABRIELE MIOLA

La tua esperienza umana e vocazionale ha attraversato per intero la seconda parte del secolo scorso. Provando a tracciare alcune riflessioni, vorrei partire dalla formazione in seminario. Quali erano le linee di fondo?

Per noi ragazzi, provenienti per lo più da famiglie di campagna o di artigiani, in genere famiglie povere, la vita di seminario era impegnativa, ma anche bella, soprattutto nei momenti di ricreazione, perché con tanti ragazzi ci ritrovavamo insieme. Per l'impegno di studio, di pratiche di pietà, di molti momenti di silenzio era sentita come pesante. Anche la talare, che portavamo fin dalla prima media, all'età di undici anni, per alcuni era motivo di orgoglio, per la maggior parte di peso. D'altra parte, molti dei seminaristi fino al liceo non avevano un chiaro orientamento vocazionale, erano stati mandati per motivi di studio dalle loro famiglie. Per molti, il seminario era l'unica possibilità di istruzione. Il centro della formazione era la disciplina. Le parole di riferimento erano: pietà, studio, disciplina. Si trattava di una disciplina ben stabilita per orari, tempo di studio, pratiche liturgiche, che doveva servire per creare una visione armonica del tempo e della realtà. Guardando con gli occhi di oggi, alcune forme possono sembrare esagerate, come, ad esempio, la Messa quotidiana, la meditazione di mezz'ora tutte le mattine, l'abito talare fin dall'età di undici anni. Però quelle situazioni ci hanno educati. Possiamo dire che lo stile principale era quello dell'obbedienza. Altri aspetti erano la formazione alla preghiera e al celibato, che talvolta era un'educazione quasi fobica del femminile. Il femminile non esisteva ed era quasi un tabù. Negli anni del ginnasio-liceo l'unica persona con cui se ne parlava era il padre spirituale. Da questo punto di vista, quella formazione oggi viene giudicata negativamente. Mentre si cresceva negli anni e nello studio, passata l'adolescenza, chi non aveva in cuore e

non coltivava una tensione vocazionale, la vita di seminario diventava piuttosto dura e nel cammino del ginnasio e del liceo molti lasciavano il seminario. Ma occorre essere attenti perché non era così negativa per quel tempo perché la formazione alla disciplina era simile in tutti i collegi di Fermo, anche quelli laici. Era un'impostazione largamente condivisa.

Come erano gli studi?

Alla scuola Media il livello era buono e ne ho un bel ricordo, ma del Ginnasio e del Liceo dei miei anni 1948-54 ho un ricordo piuttosto negativo per la mancanza di professori preparati. Molti erano autodidatti, altri erano preparati, ma non davano garanzia di un insegnamento ben calcolato ed equilibrato. Per esempio in greco, che al Ginnasio era fondamentale, non abbiamo ricevuto una buona formazione. Il Liceo era di tre anni, poi fu aggiunto il quarto anno perché la Congregazione dei Seminari chiese un altro anno, che poi divenne l'anno propedeutico alla Teologia. In liceo facevamo tutti i trattati di filosofia, dalla gnoseologia alla metafisica, dalla cosmologia all'etica, quindi la materia principale era la filosofia. Però la storia della filosofia era poco curata. Quando la Congregazione dei Seminari fece aggiungere un anno, questo doveva essere riservato alla filosofia, per dare maggiore spazio nei tre anni del liceo alla preparazione più tipica del liceo classico. Nel nostro seminario invece divenne un prolungamento pressoché improvvisato ed inutile del liceo. Molto spesso lo studio avveniva per surrogati, attraverso i compendi disponibili e ci si accontentava di questo. Quindi non ci si educava alla conoscenza della cultura classica come tale. Ricordo che, per la maturità classica, qualche compagno ed io abbiamo dovuto studiare seriamente dall'inizio tutta la letteratura greca e latina, di cui sapevamo ben poco, scienze e fisica, che non c'erano state insegnate. Con gli occhi di oggi, questi erano limiti piuttosto vistosi del ginnasio-liceo dei miei anni.

Come era il rapporto tra il seminario e la città?

Il seminario si trovava nel centro storico, ma io non ricordo di avere avuto rapporti con la città se non per la partecipazione a realtà religiose. Soprattutto alla Messa solenne domenicale alla chiesa del Carmine, dove però c'era pochissima gente. La partecipazione alla

liturgia al Duomo andava ancora peggio, perché era una liturgia in latino di cui noi non percepiamo né ricchezza né qualità. Il Rettore, mons. Cardenà, bravo e santo prete, durante la liturgia pontificale, quando c'era la musica polifonica, quindi il Credo e il Gloria cantati che duravano diversi minuti, ci dava dei libri da leggere più che invitarci a partecipare alla liturgia come tale. Io sono stato nel seminario di Fermo fino al liceo, e, data l'impostazione della vita del seminario, era il tempo meno adatto per conoscere la città e la sua vita. Penso che le cose cambiassero quando s'entrava in teologia e crescevano le occasioni, almeno per motivi di servizio liturgico, di servizio d'assistenza nel collegio Fontevicchia, o altro, per entrare in contatto con la città.

Esisteva una formazione pastorale?

Premetto che io sono stato nel nostro seminario fino al liceo. Per noi, durante la formazione, non erano previste esperienze pastorali come si fa oggi. I rapporti con le parrocchie della città erano limitati alla partecipazione alle funzioni pubbliche: il settenario della Madonna del Pianto, il mese di maggio al duomo, dove si andava quasi tutte le sere, la processione del *Corpus Domini*.

Come era la formazione del Seminario Romano?

Dopo il Liceo, mons. Cardenà mi fece fare un concorso per il Seminario Romano Maggiore e andai a Roma. La formazione era sulla stessa linea di quella di Fermo: disciplina, pratiche di pietà, ma all'età di venti anni vedevamo già alcune storture. Ad esempio, non c'era nessun giornale se non "Il Popolo", giornale della DC di Roma e che si doveva andare a leggere dinanzi alla stanza del vicerettore, e "L'Osservatore Romano". Alcune cose erano subite dagli alunni, come l'inizio e la chiusura della giornata. C'era la cosiddetta "preghiera della concezione": la mattina, quando suonava la campana, ci si alzava e uno di noi, lungo il corridoio delle stanze, recitava una preghiera e noi dovevamo socchiudere la porta per sentire e rispondere. A un certo momento, si usciva tutti fuori in ginocchio davanti alla propria camera a conclusione della preghiera. In fondo, era un vigilare che ci si fosse alzati dal letto, ma già all'epoca appariva una pratica superata e poco gradita. Alla sera, in modo analogo, si recitava la preghiera per concludere la giornata. Dopo di che veniva spenta la luce: dopo

la preghiera c'erao circa venti minuti in cui c'era ancora luce, finché non restava che una luce notturna. Al mattino si ridava la corrente quando suonava la campana.

Non c'era molto dialogo con i superiori, l'incontro più ricercato era con il padre spirituale, che era mons. Pericle Felici, persona squisita, aperta moderatamente ad una disciplina diversa e ad una nuova sensibilità pastorale, ottimo giurista, insigne latinista, poi segretario generale del Concilio Ecumenico Vaticano II e cardinale.

Positivo è stato l'incontro con compagni provenienti da diocesi diverse. Significative le visite di personalità di ex alunni vescovi e cardinali, compresa quella del vescovo di Venezia il cardinal Roncalli, poi papa Giovanni XXIII, visite anche di personalità politiche di Roma. Importante era il servizio liturgico domenicale e festivo nella Basilica di S. Giovanni. Significativa la partecipazione a qualche cerimonia di beatificazione o canonizzazione a S. Pietro. Belle ed utili erano le passeggiate in gruppi di classe, che davano a noi studenti, venuti dalla provincia, l'occasione di conoscere il centro storico della capitale. Siamo negli anni 1954-1958.

L'Università Lateranense ha aperto qualche sentiero di approfondimento e di ricerca?

Anzitutto la novità dei contatti. Evidentemente la Lateranense era già una grande università che raccoglieva molti studenti provenienti da altri seminari. Ci si incontrava con persone di provenienza diversa e questo facilitava una certa apertura. I professori erano generalmente preparati. La difficoltà maggiore era dovuta al fatto che la maggior parte dei corsi (e dei manuali) era in latino, che certo non facilitava l'apprendimento delle discipline. Inoltre, non venivamo educati ad uno studio critico delle fonti, bensì ad un apprendimento apologetico. Eravamo invitati a studiare la *Summa* di S. Tommaso, ma non c'erano corsi appropriati per farne una lettura proficua. In genere ci si fermava allo studio dei manuali. Non ricordo con grande gioia gli studi di teologia, il più delle volte si studiava in funzione degli esami. Allora il centro della teologia, più che la Germania, era la Francia, con personalità di cui noi iniziavamo a conoscere qualcosa, ad esempio Chenu, Congar, de Lubac, Daniélou, etc. Spesso però in università se ne parlava in negativo. Ricordo quando mons. Piolanti venne in classe con un libro di de Lubac gridando che era da bruciare. Piolanti era un bravo professore, con un'ottima conoscenza della dogmatica, che

faceva gustare la teologia, però era tradizionalista. Quando accennava a libri del genere, noi correvamo in biblioteca a prenderli, ma non li trovavamo. C'era un primo fermento, almeno tra quelli più attenti agli studi, ma con uno sguardo tra la curiosità e il giudizio negativo. Ma il "negativo" attirava perché era una novità.

Che ambiente hai trovato al Pontificio Istituto Biblico?

Dopo un complesso e non facile esame di Licenza, i superiori di Fermo mi fecero iscrivere al Biblico. L'impatto è stato di forte studio. Io risiedevo in una parrocchia sull'Appia Nuova e impiegavo un'ora con i mezzi pubblici per arrivare al Biblico. Sono stati anni molto impegnativi, però è stato uno studio straordinario anche per aver trovato altre aree di ricerca, altri compagni, altre presenze non legate strettamente ai seminari, perché molti venivano da fuori con mentalità diverse. Dal liceo classico conoscevamo il greco, ma con diverse lacune e si trovava difficoltà ad entrare nel greco biblico. Il professore di ebraico era un padre gesuita, che conosceva l'ebraico da un punto di vista grammaticale e sintattico, ma non aveva il senso della lettura, della prosa, della poesia biblica. Lo notammo quando venne un professore nuovo, Luis Alonso Schökel, il quale, forse resosi conto della situazione dello studio dell'ebraico, cioè che si arrivava alla fine degli studi con una capacità minima di lettura del testo perché non c'era un esercizio di lettura corsiva e neppure un impegno all'apprendimento dei vocaboli necessari, fece introdurre una *lectio cursiva* dell'ebraico. Lì capimmo che lo studio dell'ebraico non era impostato bene e quella lacuna è rimasta negli anni. Si insegnava la lingua alla vecchia maniera, solo dal punto di vista grammaticale. Eravamo invece molto soddisfatti dell'esegesi: padre Moran e padre Vogt per l'Antico Testamento, padre Zerwik e padre Lyonnet per il Nuovo Testamento, che ci hanno aperto uno sguardo assolutamente nuovo. Ricordo con venerazione padre Lyonnet, che, quando ero vicario generale, chiamai a predicare gli esercizi spirituali al nostro clero. Per la critica storica dei Vangeli c'era un americano, padre Mc Cool. Eravamo contenti di questi studi che ci aprivano ad un rapporto con la Bibbia completamente differente da quello avuto negli anni di teologia. Si era formato un bel gruppo di italiani e alcuni sono diventati grandi studiosi, soprattutto Giuseppe Barbaglio, ottimo studioso di San Paolo, ed Enzo Cortese, per fare due nomi.

Quando sei rientrato a Fermo hai iniziato la tua esperienza di insegnamento. Erano gli anni in cui lasciava gradualmente mons. Cardenà e subentravano anche altri insegnanti. Che ricordo hai di questo periodo?

Nei primi anni di attività a Fermo ho avuto quasi esclusivamente un impegno didattico. La mia esperienza pastorale non è stata mai una presenza continuativa in parrocchia. Spesso mi mandavano dove occorreva provvedere ad una celebrazione in assenza del parroco o del viceparroco. Nei primi anni ho dovuto insegnare numerose discipline, per sostituire i titolari dei corsi che erano mancati o professori impegnati altrove. Ho dovuto insegnare teologia fondamentale, ecclesiologia, liturgia, ecumenismo, storia delle religioni, greco e latino al liceo. Per un po' ho insegnato ebraico, critica testuale del Nuovo Testamento, poi il primo corso di esegesi sui libri sapienziali nel triennio di teologia. Ho fatto attività pastorale nella parrocchia di Pedaso dove andavo il sabato sera e rimanevo fino al pranzo della domenica con don Attilio Mira, simpatica figura di prete. Un altro anno sono stato con don Primo Livi a Casette d'Ete con la stessa modalità. Al terzo anno sono stato con don Angelo Panicciari al Santo Stefano di Porto Potenza Picena sempre il sabato sera e la domenica. Passavo un po' di tempo con gli ospiti malati e la domenica andavo a celebrare una Messa a Porto Potenza Picena da don Mauro Carassai. Dopo pranzo prendevo il treno e tornavo a Fermo.

Come è nata la collaborazione con don Raffaele Canali?

Negli anni 1962-1966 don Paolo De Angelis aveva avuto come compagno a Roma don Raffaele Canali di Ascoli Piceno. Questi, tornato in diocesi dagli studi, trovò che nel frattempo il seminario maggiore era stato chiuso. A quel punto si chiese al vescovo mons. Marcello Morgante di permettere a don Raffaele di venire a Fermo. Mons. Morgante accolse la richiesta, perché aveva molto clero, perché aveva mandato i suoi pochi seminaristi a studiare a Fermo e perché si rendeva conto che, non avendo più un seminario di studi teologici, la presenza di don Canali sarebbe stata poco valorizzata. Canali aveva studiato al Biblico, venne a Fermo, ebbe come punto di riferimento l'Istituto Stella Maris di Civitanova. Prese pian piano gli insegnamenti di esegesi, mentre io sono rimasto nell'ambito dei cor-

si introduttivi. Ottimo professore, seppe attirare ad uno studio serio della Scrittura diversi alunni.

Che percezione c'era del Concilio in diocesi?

Erano anni di grande fermento nel tempo conciliare e postconciliare. Raniero La Valle faceva ottimi servizi su "L'Avvenire d'Italia". Ogni tanto andavo a Roma a ritrovare gli amici e mi riusciva di percepire qualcosa del clima dell'assise conciliare. Però qui in diocesi la risonanza era pochissima. In seminario non c'erano incontri, dibattiti o studio di quel che avveniva o che si leggeva sui giornali. Non si studiavano le problematiche centrali che il Concilio stava affrontando. Io mi rifornivo di libri quando andavo a Roma. Ebbi la fortuna, attraverso un compagno, don Alberto Roncoroni, di conoscere un laico, Tommaso Federici, professore allora al Sant'Anselmo, una mente lucida e un grande conoscitore di tutte le lingue semitiche, dall'accadico all'ebraico, dal siriano al fenicio, buon conoscitore della Bibbia, della patristica e della liturgia. Federici mi aprì alle problematiche del Concilio e mi indicò alcuni libri e articoli di riviste. Debbo molto a questo laico di una cordialità straordinaria. Passavamo insieme pomeriggi interi quando lo andavo a trovare. È stato un punto di riferimento per capire cosa stava avvenendo e i tempi nuovi della chiesa. Con lui ho conservato una grande amicizia fino alla sua morte. Qui a Fermo i ritmi del Concilio non sono stati molto sentiti, ma era una situazione comune, per quanto ne sapevo, ad altre diocesi delle Marche. Credo che raramente si avesse una percezione chiara della portata del Concilio.

E dopo il Concilio ci furono risonanze maggiori?

Non molte. Mons. Perini, nostro arcivescovo in quel periodo, era molto vago quando chiedevamo qualcosa del Concilio. Diceva: «Cose belle!», senza scendere nei contenuti e nei dibattiti. Sono stato aiutato da contatti come Federici, don Aniceto Molinaro e don Alberto Roncoroni che era stato mio compagno al seminario romano e stava studiando all'Istituto di Liturgia, al S. Anselmo di Roma e mi mise in contatto con professori come Federici, Marsili, Nocent. Molti non parlavano del Concilio perché non avevano strumenti per approfondirne le tematiche. Mons. Perini era più un uomo di lettere che di teologia. Quando è finito il Concilio qualcosa è cambiato perché i

vescovi sentirono la necessità di fare conoscere i testi del Concilio. Qui a Fermo questo compito fu affidato all'ausiliare, mons. Michetti, e a mons. Rolando Di Mattia, che mi cooptò in quel lavoro.

Che tipo di opera avete fatto per diffondere i testi del Concilio?

Prima di tutto, la recezione del Concilio è avvenuta lentamente attraverso gli insegnanti del seminario. A livello divulgativo, come ho accennato, una buona fonte era l'Avvenire d'Italia, diretto da Raniero La Valle. In questi anni sorge per me una bella amicizia con mons. Di Mattia. Mons. Michetti, Di Mattia ed io abbiamo visitato tutta la diocesi per far conoscere i documenti del Concilio. Io compravo i commenti che uscivano e Di Mattia aveva un'infinità di riviste di teologia e di spiritualità collegate con le tematiche del Concilio. Mi abbonai a "Concilium" nell'edizione francese, poi in quella italiana, ed era una lettura arricchente, almeno per i primi tempi è stata una fonte importante. La recezione veniva mediata dai professori di teologia del seminario e da noi che giravamo in diocesi. Nell'insieme, il clero recepiva i contenuti di fondo, anche se la novità e la ricchezza del Concilio non furono percepite in tutta la loro portata. Ricordo la difficoltà di far percepire la novità e la profondità dell'impostazione ecclesiologicala della *Lumen gentium*, dal mistero della Chiesa al popolo di Dio, per non parlare del *subsistit in*, del rapporto collegialità e primato. Era difficile far capire questi contenuti a chi era stato formato in modo antitetico rispetto a tali categorie teologiche. Parlando della *Dei Verbum* mi sono addentrato sulle nuove visioni ermeneutiche. Quando negli incontri dei preti dissi che i primi undici capitoli della Genesi erano racconti sapienziali e non erano da prendere in senso letterale, ho avuto delle reazioni vivaci, anche se vent'anni prima era uscita la *Divino afflante Spiritu*, perché i preti di una certa età venivano da un'esegesi letteralista della Scrittura.

Nel 1972 sei stato nominato Rettore del seminario. Che quadro hai trovato?

Iniziai una prima attività nel seminario quando mons. Perini nel 1968 mi nominò assistente dei teologi, mentre il rettore era mons. Cardenà. Nella teologia avevo una mia libertà di movimento, pur riferendomi sempre al rettore. Cercai di guidare una certa effervescenza dei tempi postconciliari e un qualche scontento che serpeggiava tra

i seminaristi teologi. Leggevano di nuove esperienze di formazione per i teologi, di nuove spiritualità, c'era chi parlava di fine dei seminari, si cercavano esperienze nuove nei movimenti ecclesiali, diversi seminaristi vollero andare a fare esperienza nel movimento dei focolari o nei gruppi di gioventù studentesca (poi CL) e si leggeva delle contestazioni che sorgevano in diverse chiese d'Italia, si parlava di don Milani, delle esperienze dei preti operai etc.

Nei corsi di teologia la liturgia era impostata sugli aspetti rubricali. Cercai di impostare la vita su una liturgia rinnovata. Fu resa più viva la celebrazione dell'Eucaristia secondo le direttive del concilio. Vennero mandati in parrocchia i seminaristi per l'attività pastorale al sabato e alla domenica. Alcuni sceglievano le parrocchie di origine, altri no. Per conoscere il mondo degli operai furono fatte esperienze di lavoro in azienda durante l'estate.

Come era il rapporto tra il seminario e le parrocchie?

Assecondai la volontà dei seminaristi di fare esperienze concrete. Ogni settimana dopo cena facevamo un'assemblea in cui si discuteva delle difficoltà e delle situazioni incontrate in parrocchia o di questioni di altro genere. In diocesi trovavano situazioni diverse perché c'erano parroci che si erano aperti allo spirito conciliare e anche a qualche sperimentazione e altri meno. Difficile era applicare quello che leggevano o sentivano a lezione di teologia. Furono esperienze a volte fatte ingenuamente e tra gli sguardi interessati, ma più spesso maliziosi di chi stava a guardare.

In quegli anni la nostra diocesi ha avuto diversi preti che hanno lasciato il ministero. Quali erano i motivi principali?

Si tratta di un fenomeno molto complesso e molto doloroso. Diversi giovani sacerdoti tra i più vivaci si incontravano per discutere dei loro problemi di vita, del seminario, della formazione ricevuta, di problemi affettivi, di problemi sociali e politici. Essi partecipavano poco agli incontri di aggiornamento per il clero, perché li consideravano poco esistenziali, era quasi un gruppo separato. Così alcuni hanno maturato la decisione di abbandonare il ministero. In realtà, c'era una scollatura tra la formazione del seminario e il mondo reale che i giovani preti avevano davanti. Il più delle volte, chi ha lasciato il ministero lo ha fatto perché era stato formato per un mondo che

non esisteva più. Io sono stato accusato in quegli anni, da parte dei preti anziani, di aver distrutto il seminario: la scuola media del seminario stava crollando. Le scuole medie infatti erano sorte in tutti i piccoli paesi dell'entroterra. Mentre in precedenza si formavano due sezioni all'anno con 50-60 ragazzi che entravano in seminario, nel giro di pochi anni la scuola media del seminario si chiuse. Si fece la parificazione del liceo del seminario, che prese il nome di «Paolo VI». Vi partecipavano i seminaristi liceali e ragazzi e ragazze esterni, ma nel giro di poco tempo divenne un liceo paritario frequentato quasi esclusivamente da studenti laici.

Che ricordo hai dell'episcopato di mons. Cleto Bellucci?

Mons. Bellucci venne a Fermo nel settembre del 1970 come amministratore apostolico *sede plaena* con diritto di successione. Nei primi anni, presa conoscenza della diocesi, riprese un'idea di mons. Michetti, quella di costituire un gruppo di lavoro. Vi chiamò mons. Cardenà, che era vicario generale, mons. Di Mattia, che nominò vicario pastorale, mons. Giuseppe Di Chiara, che nominò vicario per la curia, mons. Ramini, nominato vicario per gli aspetti amministrativi, e me. Noi cinque ci incontravamo spesso e discutevamo a lungo. Mons. Di Mattia lanciò l'idea di rendersi anzitutto conto della vita della diocesi in rapporto alla recezione del concilio e dei documenti che la CEI aveva emanato. Sugerì l'idea di una visita pastorale per arrivare a celebrare un sinodo diocesano. All'arcivescovo piacque il progetto, anche se per un po' di tempo ne rimandò l'attuazione.

Fu avviata la preparazione di un questionario molto ampio per la visita pastorale, formulato anche con l'aiuto di documenti di altre diocesi. Fu impostato su alcuni cardini: la fede, la liturgia, la carità e l'aspetto amministrativo-economico. Nel frattempo ci fu un avvicendamento: nel 1978 l'arcivescovo nominò me vicario generale e mons. Cardenà vicario per la visita pastorale. Il questionario veniva presentato nelle parrocchie, al parroco e al consiglio pastorale, e veniva lasciato in parrocchia per la compilazione. Oggi posso dire che era troppo ampio e minuzioso. Tuttavia, era un tentativo mirato. Da anni non si facevano questionari di quel tipo. Mons. Cardenà partecipò poco alle riunioni di noi cinque, mentre Di Chiara, Ramini, Di Mattia ed io ci riunivamo quasi tutte le settimane a casa di Di Chiara, dove, dopo pranzo, si discuteva a lungo per cercare delle direttive comuni. Mons. Bellucci spesso ci riceveva per dei momenti di confronto reci-

proco e franco lasciandoci molta libertà. Del resto, egli era impegnato nel restauro del palazzo vescovile. Per la visita pastorale lavorava soprattutto mons. Cardenà, che seguiva la rielaborazione delle risposte ai questionari e ne parlava con il vescovo. Cardenà si lamentava di non essere ricevuto secondo le tappe previste e soprattutto che il vescovo non leggesse le relazioni che gli consegnava, dalle quali si poteva evincere una quadro piuttosto preciso su quale fosse lo stato delle parrocchie. Alla fine, la visita pastorale non risultò molto incisiva perché alla fase di visita vera e propria, di incontro con i parroci, con i consigli parrocchiali e con la gente, non seguirono provvedimenti e una vera progettazione. Non cambiò nulla o quasi nella vita delle comunità.

Una feconda iniziativa, erano le settimane di formazione per il clero, in cui, per più di dieci anni, i preti si incontravano d'estate fuori diocesi, in zone di montagna, dove poter discutere e aggiornarsi con i professori di teologia del seminario e con personalità invitate. Furono settimane di buon lavoro.

Nel 1978 sei diventato vicario generale. Quali furono le tappe principali del tuo ministero di quegli anni?

Cercai di portare avanti, oltre gli impegni normali di ufficio, alcuni stimoli che erano stati avviati: aggiornamento del clero, settimane di esercizi spirituali fuori diocesi, avvio di un fondo comune per casi di bisogno etc. Durante il lavoro per la visita pastorale e l'avvio della preparazione per il sinodo, l'arcivescovo volle la realizzazione di un congresso eucaristico diocesano. Un evento che ricordo con piacere: due anni di preparazione e la celebrazione nel 1985 dovevano servire anche come preludio al sinodo. Era tornato in diocesi, dopo gli studi di liturgia al S. Anselmo di Roma, don Filippo Concetti, che ammiravo per la sua capacità di esposizione quando parlava della liturgia con il clero. Esaminando i testi di diocesi che avevano celebrato un congresso eucaristico prima di noi, avevamo preparato un libretto con cicli di incontri da proporre in parrocchia. In teoria, questi incontri sarebbero dovuti avvenire prima tra il clero nelle vicarie e poi costoro dovevano riunire i fedeli, almeno i gruppi parrocchiali, i movimenti e le aggregazioni ecclesiali e tentare di recepire le direttive del concilio per la "nuova" liturgia. Ci fu un mese e mezzo di preparazione immediata e giornate specifiche per il clero, le famiglie, i giovani, i malati etc. Chiamammo relatori significativi come i padri Scicolone

e Marsili. Qualche frutto c'è stato, anche se l'affluenza della gente non era molta alle riunioni pomeridiane o serali che si tenevano nella chiesa parrocchiale di S. Antonio di Padova. Per la giornata sacerdotale venne mons. Chiarinelli, all'epoca presidente della commissione del clero della CEI. Giornata bella e significativa fu l'incontro di Madre Teresa di Calcutta con i giovani: il palazzetto dello sport di Porto S. Elpidio era stracolmo di giovani che ascoltarono in un profondo silenzio le parole di madre Teresa e alla fine non finivano di applaudire. La celebrazione vera e propria nella domenica di Pentecoste fu buona, parteciparono più di ottomila persone. Credo che il congresso eucaristico abbia portato buoni frutti, sebbene non vistosi.

Come era la situazione economica delle parrocchie?

Le cose non andavano bene. Il sostegno economico delle parrocchie erano i benefici, coltivati a mezzadria. Ma la mezzadria non reggeva più, c'era un progetto politico di azzerarla. D'altra parte i parroci non riuscivano a soddisfare le richieste dei mezzadri che volevano una casa rinnovata, trattori e attrezzi nuovi, che non riuscivano a comprare. Quindi c'erano grandi difficoltà. Mons. Di Chiara propose una tassazione su alcuni redditi significativi delle parrocchie e sullo stipendio dei preti che insegnavano religione nelle scuole. Il sostentamento del clero era il beneficio parrocchiale, che dava un reddito molto basso, la scuola di religione e la congrua delle vicarie curate. La diocesi di Fermo era stimata una diocesi ricca, ma ben presto fu ridimensionata dai nuovi eventi. Di Chiara e io avevamo creato un fondo comune coordinato da una commissione. Si davano sussidi, a chi ne faceva domanda, dietro verifica di vere difficoltà. Erano anni duri perché la crisi dell'agricoltura azzerò il reddito di molte parrocchie. Ben venne la riforma attuata con la revisione del concordato nel 1984. Mons. Giuseppe Paci, direttore dell'ufficio amministrativo diocesano, fece un ottimo lavoro nella revisione delle parrocchie e vicarie curate che da circa trecento furono portate a 123.

Come furono i lavori del sinodo?

Alla fine del congresso eucaristico si preparò il sinodo concluso nel 1994. La prima idea di un sinodo diocesano era partita alla fine degli anni Settanta. Una prima commissione preparò un testo che poneva a base del sinodo il tema dell'evangelizzazione e intorno a

questo articolava gli aspetti della vita diocesana. L'arcivescovo preferì riprendere le linee della visita pastorale: fede ed evangelizzazione, liturgia, carità e strutture di partecipazione. Per ognuno di questi ambiti si avviò una riflessione in gruppi ristretti per preparare dei documenti da presentare e discutere nelle riunioni di vicaria. Nel 1986 cominciò questo lavoro di incontri e di approfondimento nelle vicarie sulla scorta dei documenti preparati col contributo dei professori di teologia e di esperti. Tale attività durò quattro anni. Dopo gli incontri di vicaria sulla base delle osservazioni e del materiale raccolto furono preparati i testi da discutere nelle assemblee sinodali. Nel 1988 l'arcivescovo nominò vicario generale mons. Davide Beccerica, ma volle che io continuassi il lavoro per il sinodo. Fu fatta una commissione per la celebrazione del sinodo, della quale io ero presidente e don Francesco Monti segretario, e furono scelti i membri sinodali, alcuni nominati dall'arcivescovo, altri eletti nelle parrocchie, circa 250. Le assemblee sinodali si tenevano la domenica pomeriggio ogni quindici giorni e alla fine a ritmo settimanale. Don Francesco Monti fece un bel lavoro formulando a partire dai testi discussi e dalle osservazioni le proposizioni che poi venivano sottoposte a votazione. Questo lavoro durò più di due anni e nel 1994 il testo fu consegnato al vescovo. Si fece la celebrazione di chiusura nella chiesa di S. Francesco (in cattedrale c'erano i lavori) con la partecipazione di tutti i membri sinodali, di molta gente e la presenza di quasi tutto l'episcopato marchigiano. L'arcivescovo rilesse il testo e lo pubblicò nel 1995.

Fu un'occasione di dialogo vero? Quali frutti ha portato?

Ha portato frutti, forse non come ci si aspettava. Il dibattito fu autentico. Ci furono momenti di discussione molto vivace su "chiesa locale" e "chiesa universale", diocesi e parrocchie di fronte ai nuovi movimenti o aggregazioni ecclesiali, su parrocchia e liturgia domenicale, sulla celebrazione della pasqua, sulla partecipazione dei laici alla vita pastorale, etc. Partendo da punti di vista molto distanti, fu un'occasione di crescita durante la quale sono emerse le ricchezze presenti in diocesi. Almeno alcune parti del testo finale sono, a mio avviso, di buon pregio e ancora di attualità.

C'è un tuo rammarico ripensando a questo tempo? C'è qualcosa che avresti voluto fare e che è rimasto embrionale o non si è realizzato?

Quel che desideravo e si è realizzato solo in parte era raggiungere uno spirito di collegialità a tutti i livelli: tra vescovo ed organismi di partecipazione, tra clero nelle vicarie, tra parroci, tra preti ed organismi parrocchiali, tra preti e laici in genere, tra insegnanti negli istituti di teologia. Nonostante una visita pastorale, un congresso eucaristico, un sinodo e le tante settimane di aggiornamento non sono esplose quella comunione e quella collegialità che l'ecclesiologia del Vaticano II e tutto il concilio avevano messo a fondamento del rinnovamento della Chiesa. Mi sembra che sia un cammino lento ancor oggi.

FRANCESCO MONTI

IL SINODO DIOCESANO
(22 novembre 1992 – 22 maggio 1994)

Il presente contributo è di natura personale ed esprime considerazioni soggettive su un grande evento ecclesiale della chiesa fermana, il sinodo diocesano, del quale sono stato segretario generale. Avevo la coscienza di un evento che poteva essere molto importante e sapevo dei problemi che accompagnavano i sinodi svoltisi nelle diverse diocesi. Non mi rendevo conto, però, delle difficoltà cui si andava incontro, soprattutto nel dopo sinodo, quando sarebbe cambiato il vescovo e la recezione di questo evento sarebbe stata affidata a dei processi più ampi e più complessi. Ciò, tuttavia, non mi impedisce di confermare il positivo di un'operazione del genere. Credo sia stata la più grande esperienza di comunione della diocesi in questi ultimi cinquant'anni. Insieme al congresso eucaristico del 1985 (con cui a suo modo costituisce un *unicum* e da cui ha anche origine), il sinodo è stato il periodo più ricco di riflessione, confronto, orientamenti e decisioni il più possibile condivise.

Si continuò a mediare e a coniugare a livello diocesano la ricchezza del periodo postconciliare, già interpretata e vissuta dalla chiesa italiana da *Evangelizzazione e promozione umana* (1976) in poi. Un evento del genere nasce nella mente e nel cuore di un vescovo, si sviluppa nella mente e nel cuore di qualche altro, viene condiviso da chi ci lavora con passione e da tutti i protagonisti, per divenire nutrimento di una chiesa intera. La sua effettiva realizzazione, che viene dopo i lavori, dipende poi dal corpo della diocesi. La scelta di averlo pensato *de omnibus* è stata una ricchezza, ne ha caratterizzato lo svolgimento, sebbene abbia creato notevoli difficoltà fin dall'inizio.

ORIGINI DEL SINODO A PARTIRE DAL CONGRESSO EUCHARISTICO

Mons. Bellucci, che nell'indizione del congresso eucaristico del 1985 chiedeva a "tutti i battezzati" di "partecipare alla vita della chiesa", di "istruirsi maggiormente, di vivere intensamente la fede, di divenire apostoli", tracciava già le prime linee del sinodo: una catechesi permanente, una vita di famiglia come piccola chiesa, un servizio serio ad adolescenti e giovani, un'attenzione al mondo degli adulti, alla ministerialità ecclesiale, alla vita nel mondo caratterizzata e originata dal mistero eucaristico "al centro della nostra vita". E stabiliva alcuni settori di attenzione privilegiata: catechesi dell'iniziazione, vita liturgica, giorno del Signore, famiglia, pastorale giovanile, ministeri. Il "tempo molto difficile" che stavamo vivendo richiedeva particolare intelligenza e generosità in tutti. Mons. Beccerica, vicario per la pastorale, pensando al futuro prossimo, invitava a "muoversi verso il sinodo del 1989 tra memoria e profezia".

Nel congresso eucaristico furono poste le basi della riflessione e della proposta avvenuta nel sinodo. Mancava in parte quella fase di analisi che avrebbe attraversato ogni lavoro durante i tre anni di attività, ma le assemblee del congresso eucaristico riuscirono a tracciare in anticipo molte delle sue linee. Il sinodo, quindi, nasceva bene: affondava le radici in una situazione ricca di esperienze, di crescita laicale, di vivacità associativa, di riflessione e di organizzazione pastorale notevole, anche se solo recente (pensiamo alle vicarie e soprattutto agli uffici di curia). Il vescovo, in cattedrale, il 30 dicembre 1988, di fronte a Giovanni Paolo II, affermava:

Il Sinodo vuole essere una forte presa di coscienza, per affrontare il terzo millennio con intelligenza chiara, lucida consapevolezza, amore più vivo, impegno ardente, perché tutta questa comunità di battezzati sia una comunità di cristiani consapevoli, coerenti, uniti nella lode al Signore, nella fraterna carità, nello sforzo di realizzare una società più giusta nella concordia e nella pace, aperta all'aiuto verso gli altri popoli per il loro armonioso sviluppo umano e la apertura e risposta alla "straordinaria" realtà dell'amore di Dio, che ci chiama tutti alla vita del Regno.

Il S. Padre invitava a farne

strumento eletto per meglio individuare le urgenze e i settori di intervento. Esso dovrà compiere un'esatta ricognizione pastorale, studiando a fondo le necessità spirituali della popolazione

e, con cura del tutto speciale, le esigenze delle famiglie perché si conservino e si confermino veri focolari cristiani, verificando la validità delle scelte pastorali e la funzione apostolica dei vari gruppi associati nell'insieme della vita diocesana. Farà tesoro di quanto il Magistero della Chiesa ha già elaborato nei settori vitali dell'evangelizzazione, della catechesi, della formazione cristiana e – per ciò che riguarda i gruppi e i movimenti – si atterrà alle conclusioni della più recente assemblea del Sinodo dei vescovi, dedicata appunto alla missione dei laici. Compito necessario, sarà quello di calare le indicazioni di carattere generale nell'ambito di questa Chiesa particolare.

SFIDE E ASPETTATIVE

Le sfide fin qui lanciate ed accolte erano forse troppo grandi. Alla nostra diocesi era concessa l'occasione, irripetibile, di compiere un deciso passo verso una missionarietà aperta al mondo e al futuro. In vista di una chiesa missionaria, si leggeva negli interventi del vescovo, nell'azione dei vicari episcopali, in alcuni responsabili degli uffici pastorali e nelle loro iniziative, il desiderio di vedere organicità nelle scelte, stabilità negli organismi, formazione nei collaboratori, vivacità nel tessuto ecclesiale. E c'era anche quel sano ottimismo che nasce dalla coscienza delle proprie possibilità e che non guasta nemmeno in campo ecclesiale. I personaggi (laici e presbiteri) di quel tempo, d'altronde, quelli un po' più anziani e quelli nel pieno delle forze o emergenti, garantivano e davano respiro a queste speranze. Era inevitabile, per tutti questi, considerare il sinodo come l'occasione di questo chiaro passo in avanti. Quasi una "nuova fondazione" della chiesa diocesana, uscendo da un periodo postconciliare vissuto a due o a tre velocità: cose intelligenti e pastoralmente provocatorie da una parte (con Di Mattia vicario per la pastorale, per intenderci), ma dall'altra chiare difficoltà a camminare tutti allo stesso passo. In quel periodo, inoltre, le proposte del magistero della Chiesa italiana erano tali e tante, da offrire un'enorme ricchezza, ma anche da rendere difficile perché più esigente il cammino reale di una chiesa. Il sinodo nasceva carico di queste situazioni ad esso preesistenti. A ciò veniva ad aggiungersi, da parte di molti, una notevole molteplicità di aspettative non sempre convergenti. Aspettative che prima non erano chiare, ma che, a sinodo iniziato, rivelarono in modo inatteso tutta la loro carica, a volte anche difficile da affrontare e da gestire.

Gli uffici e i relativi responsabili che in diocesi avevano già avuto un ruolo propositivo vedevano la possibilità di affermazione di ciò in cui avevano sempre creduto o che era frutto di chiare scelte della Chiesa italiana. Questo era presente soprattutto nelle proposte iniziali e negli interventi della pastorale familiare, della cultura-scuola e problemi sociali, nella pastorale catechistica e giovanile, nella pastorale della carità e del volontariato. In più, in diverse aggregazioni laicali si evidenziavano attese di un reale riconoscimento, più attento e definitivo.

Il sinodo cominciò a far emergere tutto ciò: d'altronde era quello il luogo ed il tempo di cercare unità, comunione, riconoscimento. Ognuna delle attese era motivata, aveva dignità, anche se spesso non era frutto di una grande visione di sintesi, di crescita comune, di condivisione reale. I cinque capitoli lungo i quali si snodano i contenuti del sinodo dovevano essere le colonne portanti di un'unica struttura, capaci di sostenere per molto tempo ancora la nostra esperienza ecclesiale. Il primo riguardava la Chiesa particolare: priorità pastorali, ministeri, vocazioni, missionarietà, aggregazioni, etc. Il secondo la nuova evangelizzazione e catechesi. Il terzo la liturgia: mistero pasquale, sacramenti, giorno del Signore. Il quarto capitolo: evangelizzazione, testimonianza della carità e presenza della Chiesa nella società. In quinto capitolo, infine, era sulle strutture della diocesi: parrocchie, vicarie, uffici pastorali.

Il materiale raccolto fa ancora oggi impressione per la quantità delle intuizioni, l'ordine di esposizione, la logica interna che lo guida e le prospettive di impegno. I documenti finali restano ancora la migliore testimonianza del grande lavoro di tutti, sebbene in essi, nonostante l'attenzione messa nella stesura originaria, si è notata fin da subito una certa e inevitabile separazione dei percorsi. Probabilmente non poteva non essere così: i documenti nascevano da persone diverse, erano frutto di grande studio, tanto da sembrare quasi delle piccole "tesi", venivano valutati nelle diverse fasi dall'ufficio di presidenza, accoglievano le numerose proposte provenienti da vari settori, mancavano di agilità e immediatezza.

Durante la fase centrale del sinodo cominciò a crescere l'impressione che si stava lavorando intorno ad un'utopia. Il sinodo era e stava diventando la descrizione di questa utopia. Gli stessi "attori" principali erano convinti che ciò che si andava decidendo non apparteneva sino in fondo alla storia della diocesi e non sarebbe stato mai veramente accolto. Era questa l'impressione che avevo osservando mons. Miola,

mons. Beccerica, mons. Albanesi, mons. Bonifazi, mons. Di Mattia e mons. Fagiani. Alegggiava un po' di rassegnazione sui risultati e predominava il desiderio di terminare il lavoro nel modo migliore e il più in fretta possibile. Quanto ai laici del consiglio di presidenza (il prof. Luigi Alici e la sig.ra Beltrami), bisognerebbe chiedere loro come hanno vissuto il Sinodo. Ma era evidente la crescente stanchezza da parte dell'assemblea sinodale. La si vedeva dalla partecipazione negli interventi-contributi scritti, nella quantità dei presenti e nel tono degli interventi. Il lavoro dell'assemblea rischiava di diventare logorante, soprattutto quanto ai rapporti tra i membri e nei confronti dello spirito di fede, di tutti, messo a dura prova.

Forse i momenti più veri e sentiti sono stati quelli caratterizzati da difficoltà di comprensione reciproca e da forti contrapposizioni. È stato il caso del primo documento, più fondamentale degli altri e particolarmente delicato in quanto concernente anche la vita di associazioni e movimenti. Si ebbe l'impressione che ciò che si decideva era importante perché toccava l'esperienza di molti, la storia personale e di gruppo, i sentimenti. Il resto andava scritto e stabilito, ma forse appassionava meno. A distanza di anni, e soprattutto dopo la successione di altri due vescovi, si capisce quanto poco fossero utili le discussioni sulle celebrazioni pasquali del cammino neocatecumenale. Nel frattempo credo si sia persa l'occasione di dare all'opera un respiro più ampio. La sensazione più triste fu di veder sfumare le prospettive più profetiche del sinodo, pur vive in alcuni settori dell'assemblea e presenti in alcuni documenti. In particolare ci si aspettava molto sul versante della carità o della missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, sulle emergenze epocali che già allora caratterizzavano anche la nostra terra: emigrazione, nuove povertà, dialogo interreligioso. Cresceva invece il peso delle decisioni *ad intra*, delle proposte catechistiche e liturgiche, dell'organizzazione interna e delle strutture pastorali.

IL DOPO-SINODO

Indipendentemente dalle nostre vicende ecclesiali, spero resti in piedi in ciascuno la struttura di quel sogno. Teoricamente, appare ancora assolutamente valida la stragrande maggioranza di ciò che si è detto e fatto e delle decisioni prese. Affermare che non era realistico sperare e ricercare è vero solo in parte. È mancata un po' di

umiltà da parte nostra nel continuare a ricercare la strada. È venuta a mancare un po' di energia in tutti. È mancato il lavoro di quelle due commissioni che mons. Bellucci voleva per una revisione continua ed una attualità sempre aggiornata ai tempi e alle nuove situazioni.

Il sinodo è rimasto uno scritto. Non è diventato vita come poteva e doveva. In chi ci ha creduto e lavorato resta la certezza di un'enorme ricchezza, non adeguatamente sfruttata. Si poteva approfittare meglio anche della seconda parte di ogni documento che a livello teologico-magisteriale resta ancora un'ottima sintesi del percorso della Chiesa italiana del postconcilio e della nostra storia diocesana. L'aver pubblicato nel libro finale solo le scelte non ha giovato alla causa, anzi ha sepolto definitivamente gli studi frutto del magistero della Chiesa universale, della CEI e della Chiesa diocesana. Sarebbe stato un libro pari a quello pubblicato per cose scritte (e approvate nelle assemblee!) e più fondamentale ancora nei confronti della terza parte, quella delle scelte che è stata pubblicata. Quanto alla prima parte, quella dell'analisi, pur essendo frutto di una grande conoscenza della diocesi, e pur essendo stata affrontata con serietà fino ad essere approvata nelle assemblee, mostra oggi il limite del tempo, ma appare ancora vivace e forse utile, almeno a livello di conoscenza della nostra storia troppo fuggacemente dimenticata.

Per concludere, ripensando i momenti più difficili, le difficoltà, le incomprensioni, i contrasti, i disagi, si può dire che sono stati il segno di una grande dose di "passione" da parte di tutti. Quello del sinodo è stato un tempo fondamentale molto vivo. È stata una grande espressione di fede nella Chiesa e di esercizio di collegialità. Questa fede e questo amore possono rendere ancora attuale quello che fa parte della nostra storia, anche quella antecedente al sinodo, garantire linfa a questo tempo, continuità alla vita della nostra Chiesa diocesana e alla missione che ci ha affidato il Signore.

VITTORIO ROSSI

Quando si è celebrato il concilio ero in seminario, avevo appena finito il noviziato a “Fontevecchia” e stavo frequentando il terzo anno di teologia. La cosa che ricordo con maggiore chiarezza è il precipitarsi ogni giorno sull’“Avvenire d’Italia” per seguire passo passo le discussioni conciliari. Fu interessante l’impostazione del direttore Raniero La Valle, che approcciava ogni fatto di vita, da quelli della vita della chiesa ai fatti riguardanti il mondo, sempre con l’occhio illuminato dal Vangelo e questo costituiva una certa novità: la separazione tra chiesa e mondo veniva un po’ a colmarsi, sempre meno queste due realtà si guardavano con sospetto, ma era possibile un dialogo alla luce del messaggio cristiano.

La nostra fortuna, poi, era che mons. Michetti tornava a Fermo ogni settimana per le lezioni di morale (quell’anno svolgeva il trattato sui sacramenti) ed era prodigo di racconti e con precisione ci ragguagliava su quanto avveniva in aula e nelle commissioni. L’altra nostra fortuna era la presenza a Roma di don Ubaldo che stava diplomandosi in liturgia.

Di fatto la prima costituzione conciliare, quella sulla liturgia, che noi abbiamo avvicinato con *anteprime* così qualificate, è stata quella che ci ha fatto riscoprire tutta la nuova impostazione teologica che veniva dal concilio. Se prima ammiravamo il prof. Bonifazi per la sua chiarezza, in questo momento era chiara la linea di demarcazione tra l’impostazione del concilio e quanto ci veniva insegnato in seminario. Immediatamente la Scrittura ha preso il sopravvento: l’insegnamento di mons. Carderà, che era particolarmente illuminato e aggiornato, e di mons. Miola, che era ritornato da poco dagli studi, furono fondamentali per comprendere questo passaggio. Nella liturgia immediatamente c’è stata la presa di coscienza che qualcosa stava cambiando. Inoltre abbiamo percepito la possibilità di fondare in maniera più radicale la teologia sulla Scrittura. Queste sono state le

cartine al tornasole che per noi furono interpretate subito come un cambiamento epocale.

Il fatto centrale è stato poi quello di aver scoperto la centralità del mistero pasquale. Studiavamo sui libri di Martimort, leggevamo Columba Marmion, mentre nell'impostazione dogmatica e filosofica del seminario non era chiarissima a noi la centralità del mistero pasquale, che divenne a poco a poco sempre più evidente intorno al quarto anno di teologia quando al concilio vennero riprese le discussioni. Il mistero pasquale non costituiva una realtà con cui venire a contatto in maniera solo contemplativa, ma, finalmente, esistenziale: il mistero di Cristo morto e risorto si attualizza nella tua vita. A parole ci veniva detto, insegnato da sempre, ma mai come in quel momento storico lo sentimmo vero e reale per ciascuno di noi.

Per me e per tanti come me che in quegli anni eravamo in ricerca, la freschezza che proveniva dall'esperienza dei movimenti è stata fondamentale. Per me è stato decisivo l'approccio con gioventù studentesca in cui il rapporto nuovo con la parola di Dio, era al centro di ogni attività. Poi ho partecipato ad alcuni incontri dei focolarini. Trovai la dimensione più congeniale dove vivere questa scoperta per me, per la mia vita, nelle catechesi del cammino neocatecumenale che ascoltai per la prima volta nel 1973-1974.

L'altro aspetto da tenere in conto è stata l'attività promossa subito dopo il concilio, in maniera instancabile, da Di Mattia, Illuminati, Miola, Michetti: quella di percorrere in lungo e in largo la diocesi, vicaria per vicaria, parlando del concilio e affrontando i temi più importanti del Concilio con i preti e i laici, nell'intendimento di far passare in maniera il più capillare possibile la nuova *mens* scaturita dal Vaticano II. Lì, a mio parere, c'è stato un fallimento: non si è riusciti in maniera efficace a far passare soprattutto nei preti l'idea che la chiesa è di tutti i battezzati e fondamentale è la ministerialità laicale. Il clero è rimasto paralizzato all'apparato esterno e non ha compreso che andava cambiata l'impostazione di fondo, a partire dalla formazione del seminario.

I preti hanno davvero fatto tanta difficoltà a entrare in questa nuova mentalità. I laici invece si facevano sentire, in tanti avevano fatto i *cursillos* di cristianità. La conseguenza, in tanti casi, fu l'arroccarsi da parte dei presbiteri su posizioni tradizionali. Un esempio: nel 1965 io ero viceparroco a Monterubbiano e organizzavamo riunioni di approfondimento con don Di Mattia per entrare un po' di più nella comprensione del concilio. Ebbene a quell'epoca più di mille laici

della Val d'Aso avevano già fatto il corso di cristianità, un numero impressionante per chi conosce la struttura e la mentalità della zona. I preti, invece, erano chiusi e stentavano a comprendere il nuovo che avanzava e dichiararono subito: «Se chiamate i laici non veniamo più noi!».

Organizzavamo i centri di ascolto e ricevevamo spinte a portare anche alla gente più semplice i documenti del concilio. Un episodio: un ex seminarista una volta uscito dal seminario divenne capo della sezione locale del PCI. Riuscimmo a portare anche lui a parlare dei documenti del concilio a queste assemblee. Fu chiaro, quindi, da subito, appena diventato prete e uscito dal seminario, che le cose stavano cambiando in maniera radicale.

Da parte di noi preti più giovani ci fu l'adesione ai movimenti perché li vedevamo capaci di dar voce alla novità del concilio. Ricordo che andavo ogni settimana da un mio compagno di classe, allora prete a Civitanova Marche, perché con i ragazzi di CL, studenti, ogni giovedì celebrava la messa con una chiesa gremita all'inverosimile (e bisognava aiutarlo a confessare). Non era difficile allora dire ai ragazzi: «Facciamo un'assemblea», «celebriamo la messa», la musica ci aiutava a far partecipare all'eucaristia i più giovani, si cantavano le musiche di Giombini, accompagnavamo i canti col *charleston*: la *messa beat* è qualcosa che abbiamo vissuto in maniera profonda e non tanto per aderire alla moda del momento, ma perché vedevamo in maniera plastica che la chiesa era presente nel mondo.

Un altro dei momenti decisivi per me è stato quando la veste talare che portavo stava cominciando a diventare "pesante". La tentazione di togliersela era fortissima, fino a quando mi sono deciso a farmi un vestito nero, un *clergyman* su misura: non mi sono mai sentito così a mio agio e vedevo la curiosità delle persone che mi guardavano. Anche lì non voleva essere l'adesione a una moda, ma avere un abito più vicino a quello che portava la gente favoriva il dialogo e un rapporto nuovo fra me e i fedeli. Era un modo per sentirmi uno di loro, senza accampare diritti che potevano venire dal mio stato. Ricordo che andavo alla posta e faticavo a poter rimanere in fila al mio posto perché molti si sentivano in dovere di farmi passare avanti. No! Io desideravo rimanere in fila come tutti!

Nel 1971 ritornai come educatore in seminario, perché era stata istituita una figura nuova: quella di un prete che potesse stare gomito a gomito con i ragazzi, una figura a metà tra il vicerettore e il padre spirituale. Ricordo che quando entrai in seminario, dopo soli sei anni

che ne ero uscito, non lo riconoscevo: il cambiamento si sentiva in maniera fortissima. Per questo si cercava di trattare i giovani seminaristi come i ragazzi della parrocchia: ogni giorno coi ragazzi stessi si faceva il programma del giorno successivo e cercavamo, in una convivenza un po' più democratica, di stabilire nuove regole maggiormente condivise. Anche il farli tornare a casa nel fine settimana (per fare catechismo, per organizzare qualche iniziativa ludica con gli altri, con gli *scout* o con l'azione cattolica) aveva questo scopo: quello di non farli sentire diversi dagli altri, ma uguali ai loro coetanei in parrocchia. Quando qualcuno andava in crisi, in quegli anni difficili, trovava vicino a sé l'entusiasmo degli altri e persone sempre in ricerca di motivazioni più profonde. In questo modo si potevano provare anche sulla vita affettiva. Questa esperienza fu chiusa dopo breve tempo. Abbiamo presunto che i parroci capissero il nostro sistema educativo: così non fu e l'esperienza si verificò fallimentare, perché non vedeva una unità di intenti fra il seminario e la parrocchia.

Tanti di noi giovani preti, in quegli anni, hanno lasciato il ministero. In tutti i casi, per i più non è stata, a mio modo di vedere, una crisi affettiva, ma un turbamento nella fede, una fatica a ritrovare le motivazioni profonde del ministero. Per alcuni questa confusione è sfociata nel matrimonio, per altri nell'attivismo politico, altri ancora entrarono nell'alcolismo, ma nel fondo c'era la difficoltà di trovare una serenità nelle motivazioni della fede in un momento di grandi rivoluzioni esteriori, ma che avevano contraccolpi interiori fortissimi. Questo rapporto da ricostruire tra chiesa e mondo i preti lo hanno vissuto con tanta, tanta fatica e alcune difficoltà di allora mi pare siano presenti anche oggi.

Oggi vedo molto spento quell'entusiasmo che c'era allora. Ci si è piegati su posizioni di tiepidezza che certamente non sono rischiose, ma che non aiutano la crescita e non stimolano la fede. A tutt'oggi, il concilio non è stato recepito a pieno, i laici stanno percependo qualcosa, ma manca una catechesi efficace. Ritengo che si possa recepire il concilio solo se esso passa attraverso la propria esperienza personale: l'essere parte della chiesa, il poter vivere il battesimo come esperienza liberante, il vivere sentendosi in questo mondo, ma sempre con una tensione verso l'eterno, sono atteggiamenti possibili solo se diventano un bisogno che nasce dall'interno della persona. Se manca la catechesi che possa far cogliere il passaggio fondamentale esistenziale di quanto il concilio ha rilevato, ho l'impressione che tutto rimanga per lo più lettera morta.

NAZZARENO SCARABOTTO

Il ricordo del concilio è in me ancora vivissimo, anche perché ho avuto la fortuna di viverlo a Roma dove ero venuto per studiare teologia nel novembre del 1960. Vivevo al seminario Lombardo avvalendomi di una borsa di studio che era riuscito a farmi ottenere il mio parroco, don Gino Bernasconi. Io non sarei mai venuto Roma: sarei voluto rimanere in seminario e concludere il mio *curriculum* normale là.

Due sono stati i momenti nevralgici della mia formazione qui a Roma: nel 1961 ho incontrato don Benedetto Calati che viveva a San Gregorio al Celio. Lui mi ha fatto conoscere la liturgia come una realtà vitale della chiesa. Sia attraverso i suoi suggerimenti sia attraverso la lettura dei suoi libri e la partecipazione alla liturgia dei monaci. La dignità con cui celebravano la liturgia delle ore mi colpì. Noi seminaristi, a Fermo, eravamo abituati alla liturgia delle ore celebrata dai canonici. La percezione che avevo della liturgia era quindi di qualcosa dal sapore essenzialmente devozionale. Qui ho trovato una liturgia che mi colpì per il suo essere diversa da quella che conoscevo dal seminario. L'altro canale di novità fu quello degli studi intrapresi in Gregoriana: il vantaggio per me di essere vecchio è un po' quello di aver avuto come maestri quelli che oggi i giovani studiano e su cui fanno le tesi. Ad esempio, ho avuto come professori di filosofia De Finance ed Henrici.

Mi colpì l'approccio assolutamente esistenziale allo studio della teologia e della liturgia, approccio a cui io non ero abituato. Capii che in qualche modo era cancellato tutto il modo di affrontare il sapere teologico a cui ero stato abituato dall'insegnamento ricevuto fino a quel momento. Ricordo le lezioni di Alfaro (peccato che ho perso gli appunti di allora, numerosi quaderni: ero abituato a prendere molti appunti). Il lettore si metterà a ridere, ma la prima volta che io sentii dire che «Dio parla», mi commossi. Le lezioni erano in latino, ma quando il

professore voleva rendere un concetto più plastico si lasciava andare ad espressioni in spagnolo e utilizzava verbi come «entrare in relazione». Per me era una novità totale. Anche le lezioni di Latourelle costituivano una ricchezza molto grande. Lo stesso vale per le lezioni sulla Trinità, sull'incarnazione e l'approccio era assolutamente nuovo per me. Quando si trattò di preparare la tesina di licenza, mi ricordai di Calati (tra l'altro, la consuetudine con lui fece sì che divenne una sorta di confidente, di padre spirituale per me) e feci una tesi con Alszeghy sul rapporto tra il cristiano e il mondo nelle preghiere del Messale Romano (ovviamente il Messale di Pio V del 1962). Questo mi ha molto segnato, perché soprattutto nei seminari di preparazione noi studenti discutevamo parecchio e proponevamo un atteggiamento di maggiore rispetto da parte della chiesa nei confronti del mondo. Ricordo una contestazione che feci ad Alszeghy. Egli sosteneva che il Vaticano II aveva risolto il problema tra chiesa e mondo e un "Vaticano III" avrebbe dovuto risolvere il rapporto fra chiesa e scienza. Io sostenevo che l'impegno della chiesa nel mondo non fosse mosso da una presa di consapevolezza della dignità delle cose del mondo, ma fosse solo strumentale. Si parlava di "fine ultimo" e di "fine penultimo" e questo tipo di approccio io non lo accettavo. Feci la tesina. Era un lavoro molto tecnico, individuai le parole "mondo" e "secolo" e studiai la loro ricorrenza all'interno delle orazioni del messale. Ne trovai una quarantina. Era Natale, stavo scrivendo a macchina e mi accorsi che qualcosa non funzionava, cioè che consideravo le orazioni tutte allo stesso modo. Invece alcune sono del V secolo, altre dell'Ottocento. Smontai tutta la tesi e questo piacque molto ad Alszeghy, perché era necessario contestualizzare ogni orazione per poterla studiare in maniera adeguata. Ciò che oggi nello studio della liturgia è abbastanza risaputo, in realtà, allora, non veniva preso in questa considerazione. Infatti, nello stesso periodo in Germania uno studente stava compiendo uno studio simile al mio ed era incorso nel mio errore iniziale, ma lui aveva proseguito lo studio. Debbo dire dopo questa esperienza che mi è rimasta una grande passione di testi liturgici.

Quando mons. Perini nel 1965 mi chiese di tornare a Fermo a fare il professore di lettere alle medie in seminario, Alszeghy mi disse di non partire, perché ravvedeva delle capacità in me che a Fermo sarebbero andate sprecate. Non insistetti più di tanto per rimanere e quindi tornai a Fermo e feci per sette anni il professore di lettere al seminario minore, ma continuavo a chiedere di tornare a Roma per studiare liturgia. Tornai a Roma nel 1972.

Credo di aver vissuto il concilio molto intensamente. C'è da premettere che all'epoca c'era Paolo VI e credo di aver avuto un'enorme fortuna: fin da quando era vescovo, Montini veniva ospitato al seminario Lombardo. Era un uomo di una semplicità ed una umanità incredibili. Al Lombardo si fermava dei mesi per le sessioni del concilio e quindi si tratteneva con noi studenti e ci ragguagliava su quanto accadeva in aula.

Anche il confronto con Calati, oltre che con Montini, sulle dinamiche interne al concilio (era molto interessante constatare la loro capacità di comprendere quanto avveniva dentro alle sessioni del concilio stesso) era interessantissimo. Di Calati ricordo due frasi che reputo emblematiche e che mi hanno sempre accompagnato, riguardo la *Sacrosanctum Concilium*: «Oggi i vescovi hanno votato qualcosa che non sanno»; «da oggi la teologia non sarà più la stessa». Il fatto che la liturgia, dalla *Sacrosanctum Concilium*, obbligava a rivedere la teologia è stato qualcosa di una importanza assoluta. Insieme a questo, chi mi ha aiutato a capire la *Gaudium et Spes* furono alcuni vescovi dell'America del Sud. Ricordo solo il vescovo ausiliare di Caracas e la necessità che lui ravvedeva di una revisione del rapporto tra chiesa e storia (allora si diceva “mondo”).

Debbo dire che negli anni in cui sono tornato a Fermo per insegnare ho trovato un terreno non pronto ad accogliere la novità del concilio che avevo sentito in maniera fresca, diretta, a Roma. Mi sembrava che alcuni fossero poco pronti a capire la novità che stava avvenendo. Mi sembrava che non capissero: disinteresse da parte dei miei coetanei e da parte dei più vecchi, addirittura ostilità nei confronti delle nuove idee che invece avevano permeato la mia formazione teologica in Gregoriana. Tolti mons. Miola e mons. Illuminati, che mi sembravano più aperti, benché abbia una grande venerazione per tutti quelli che ho conosciuto, altri come mons. Cardenà o mons. Bonifazi erano di una chiusura quasi totale. Ecco perché nel 1972 tornai a Roma a studiare liturgia: professori come Marsili, Nocent, Pinell, Neunheuser, Federici, Triacca, con la loro diversità di caratteri, sono stati fondamentali per la mia formazione. Hanno scritto loro *Sacrosanctum Concilium*, loro hanno preparato il nuovo dizionario di liturgia. Avevano un modo particolarissimo con cui insegnavano, un insegnamento molto centrato sui testi che conduceva ad agganciare l'esperienza celebrativa che facevamo quotidianamente. C'è anche da dire che, se non fossi vissuto nella parrocchia della Natività a Roma, non credo che questo bagaglio me lo sarei portato dietro, perché

i parroci della Natività (penso a don Luigi Della Torre, don Pietro Sigurani), amanti della liturgia, impostarono la parrocchia ribaltando l'ordine annuncio-celebrazione-servizio e portarono alla "fonte" la celebrazione, da cui scaturiscono annuncio e servizio.

Erano anni in cui ci si scontrava in maniera anche molto dura, ma lo scontro diceva una passione per questi temi, passione che nelle discussioni di oggi non si percepisce più. Dopo aver fatto tanti anni catechismo e fatto parte del consiglio pastorale, ricordo che gli incontri di formazione degli operatori pastorali venivano tenuti dai professori del Sant'Anselmo, quindi questo mi ha permesso di tener vivo dopo cinquant'anni lo spirito respirato negli anni della formazione. Teologia, liturgia e attenzione ai poveri nell'impegno in una confraternita che si occupa di accoglienza degli immigrati: credo sia stata una sintesi molto fruttuosa e profonda, che io ho potuto vivere in questa parrocchia romana.

ASSOCIAZIONI E MOVIMENTI

FRANCESCO CHELLI

IL CAMMINO NEOCATECUMENALE NELLA DIOCESI DI FERMO: LE ORIGINI

«Vogliamo ringraziare con profonda gratitudine e grandissima gioia il Signore e la Santa Vergine Maria per questo giorno nel quale Pietro, nella persona di Benedetto XVI, approva in forma definitiva gli Statuti del Cammino Neocatecumenale»¹. Con queste parole a quarantaquattro anni dalla nascita del Cammino Neocatecumenale i suoi iniziatori, Francisco (Kiko) Argüello e Carmen Hernández, e padre Mario Pezzi, iniziano la Presentazione degli Statuti promulgati in forma finale il 13 giugno 2008 nella Solennità di Pentecoste. È infatti nel lontano 1964 che Kiko, un pittore nato a León in Spagna, e Carmen, laureata in chimica e formatasi nell'Istituto Misioneras de Cristo Jesús, si incontrano tra i baraccati di Palomeras Altas alla periferia di Madrid. Dopo pochi anni, in quest'ambiente estremamente povero si concretizza una sintesi kerigmatico-catechetica che, sorretta dalla Parola di Dio, dalla Liturgia e dall'esperienza comunitaria diviene il fondamento del Cammino Neocatecumenale. Questa esperienza, nata nel solco del Concilio Ecumenico Vaticano II, viene appoggiata dall'allora Arcivescovo di Madrid Mons. Casimiro Morcillo che spinge gli iniziatori a portarla nelle parrocchie che ne avessero fatta richiesta². In questo modo il Cammino si è gradualmente diffuso in tutto il mondo³.

¹ Cfr. *Presentazione degli iniziatori del Cammino Neocatecumenale di padre Mario Pezzi*, pag. 9 dello *Statuto del Cammino Neocatecumenale*.

² Cfr. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 6.

³ Cfr. *Nota Storica* a cura di Ezechiele Pasotti, pag. 79 dello *Statuto del Cammino Neocatecumenale* approvato ad experimentum con Decreto del Pontificio Consiglio per i Laici, il 29 giugno 2002.

La storia del Cammino Neocatecumenale nella Diocesi di Fermo⁴ comincia nei primi anni Settanta quando don Raffaele Canali, un giovane insegnante di Sacra Scrittura, parla con don Enrico Perfetti, parroco della Sacra Famiglia di Porto San Giorgio, riportandogli con entusiasmo l'esperienza che aveva fatto del Cammino a Roma durante gli studi universitari. In quel periodo, proprio grazie al diffondersi e al permeare dei documenti del Concilio Vaticano II, si avvertiva fortemente nella Chiesa il desiderio di un rinnovamento della pastorale. Don Perfetti si convince che il Neocatecumenato è una risposta dello Spirito alla difficile missione che attende la Chiesa nel tempo post-conciliare, perciò nel giugno del 1972, dopo aver consultato l'Arcivescovo Mons. Cleto Bellucci, incontra Kiko a Roseto degli Abruzzi per chiedere il Cammino. In seguito altri due parroci, don Febo Cacàci e don Ginesio Cardelli, decidono di abbracciare la stessa esperienza e così il 5 gennaio del 1973 iniziano le catechesi in tre parrocchie della Diocesi: la Sacra Famiglia, San Norberto di Lido di Fermo e San Giuseppe di Marina Palmense. L'équipe di evangelizzazione è formata da quattro catechisti itineranti della parrocchia Santa Francesca Cabrini di Roma: padre Romano Fucini, Eusebio Astiaso, Pinin Pronzato e Maura Aita. Si avverte immediatamente l'originalità della predicazione: ci si trova infatti di fronte a un linguaggio nuovo, a una ecclesiologia nuova e a un modo di proporre l'annuncio del tutto inconsueto, meno teologico-formale, più kerigmatico-esistenziale⁵. Dopo le prime catechesi, la parrocchia di Marina Palmense sospende l'esperienza che invece continua nelle altre due parrocchie. Con le catechesi iniziali, un tempo di conversione centrato sull'annuncio del Kerigma con cui si avvia nelle parrocchie quel processo di gestazione alla fede⁶, nascono le prime due comunità della Diocesi⁷, entrambe composte da più di trenta fratelli.

Come responsabile della prima comunità, nella parrocchia della Santa Famiglia, viene eletto Patrizio Astorri, un chirurgo molto noto in Diocesi che ascoltò le catechesi con sua moglie Marisa. Descrì-

⁴ Cfr. *Il Cammino Neocatecumenale: un frutto del concilio, esempio di nuova evangelizzazione*, di Silvio Ciambecchini, pagg. 69-89, Firmana Quaderni di Teologia e Pastorale, Anno II, Numero 5, Aprile 1994.

⁵ Cfr. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 9; cfr. *Direttorio generale per la Catechesi*, 62, della Congregazione per il Clero.

⁶ Cfr. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 8.

⁷ Cfr. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 10.

viamo con le sue stesse parole l'esperienza che ne ebbe: «Quando cominciarono le catechesi io accompagnavo solo mia moglie, ma rimasi subito colpito dalla predicazione dei catechisti che dicevano che a Gesù Cristo non importava nulla dei miei peccati ma soltanto che a causa di questi avrei perso la Vita Eterna. Per me che andavo a Messa e frequentavo la Chiesa per adempiere a una legge, questo causò uno scompiglio. Seguì allora tutte le catechesi ma il mio pensiero costante in tutto quel tempo era che Gesù Cristo era apparso nella mia vita con un amore che io non riuscivo a concepire. Finite le catechesi, iniziò il Cammino nella mia parrocchia ed io pur facendo il chirurgo, e quindi con infinite difficoltà per la mancanza di tempo da dedicare al Cammino, fui eletto responsabile della comunità. Padre Romano mi spinse ad accettare tale incarico assicurando che il Signore avrebbe provveduto. Io guidai come meglio potevo la comunità avendo dentro un fuoco ardente che era questa visione nuova della Chiesa nella quale Dio, presente in Gesù Cristo, conduceva questa prima comunità per portare a tante persone un annuncio di Vita Eterna»⁸.

Nei mesi successivi altri quattro parroci della Diocesi chiedono le catechesi iniziali del Cammino, don Tarcisio Carboni di San Domenico di Fermo, un missionario appena ritornato dal Brasile che successivamente verrà nominato Vescovo di Macerata; don Domenico Follenti di Maria Santissima Annunziata di Porto Sant'Elpidio; don Eliseo Scorolli di Cristo Re di Civitanova Marche e don Gabriele Amurri di Gesù Redentore di Porto San Giorgio. In quegli stessi anni il Cammino si va diffondendo anche nelle altre Diocesi della Regione attraverso la predicazione sia dell'équipe dei catechisti itineranti sia di équipe di catechisti locali eletti nelle comunità già presenti in Diocesi. In seguito, grazie ai frutti visibili derivanti dall'ascolto del kerigma che dava vita nelle parrocchie alla iniziazione cristiana vissuta in comunità e guidata dai catechisti, viene portata avanti un'intensa opera di evangelizzazione per tutta la Diocesi, in particolare nella fascia più interna⁹.

⁸ Cfr. *La Voce delle Marche*, 30 gennaio 2005.

⁹ A cavallo tra gli anni settanta ed ottanta chiedono di iniziare il Cammino nelle loro parrocchie: d. Enzo Nicolini a Santa Caterina di Fermo; p. Luciano Rossi a San Gregorio di Mogliano; p. Vincenzo Rossi a SS. Andrea e Salvatore di Montegiorgio; d. Mariano Pacetti a Santa Maria di Montegranaro; d. Giuseppe di Chiara a San Biagio di Monte San Pietrangeli; d. Dino Scoppa a San Michele Arcangelo di Monte Urano; d. Vittorio Rossi a Santa Anatolia di Petritoli; d. Giuseppe Morresi a San Giovanni Battista di Piane di Falerone; d. Francesco Leonardi al Sacro Cuore di Porto Sant'Elpidio; d. Giorgio Quondamatteo a San Marco di Servigliano.

Attualmente nella Diocesi di Fermo il Cammino è presente in 14 parrocchie con 63 comunità¹⁰, mentre sono circa duecento quelle presenti nelle tredici Diocesi della regione Marche.

Il Cammino Neocatecumenale si attua in Diocesi «sotto la giurisdizione, la direzione del Vescovo diocesano e con l'assistenza, la guida dell'équipe responsabile delegata»¹¹. Un segno dell'amore gratuito di Dio per noi è stata la presenza profetica nella nostra Diocesi dell'équipe itinerante, composta da Eusebio e Giulietta Astiaso, una coppia della parrocchia di Santa Francesca Cabrini di Roma, con sette figli; da don Osvaldo Giacomelli, un presbitero della Diocesi di Brescia; e da Pietro Di Bartolomeo, un ragazzo della Diocesi di Teramo.

I FRUTTI

«Il Cammino Neocatecumenale, è un “mezzo per suscitare vocazioni sacerdotali e di particolare consacrazione a Dio nelle diverse forme di vita religiosa e apostolica e per accendere nel cuore dei singoli la vocazione speciale missionaria”»¹². A più riprese e in diversi modi Giovanni Paolo II ebbe a sottolineare «l'abbondanza di frutti di radicalismo evangelico e di straordinario slancio missionario che il Cammino porta nella vita dei fedeli laici, nelle famiglie, nelle comunità parrocchiali, e la ricchezza di vocazioni che esso suscita al sacerdozio e alla vita religiosa»¹³. Così anche nella Diocesi di Fermo non sono mancate vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata di ragazzi e ragazze che con generosità hanno risposto alla chiamata del Signore. Tra i primissimi chiamati al presbiterato ci sono don Mario Malloni, rettore del Seminario Redemptoris Mater di Macerata e don Mauro Antolini, parroco a San Paolo di Piane di Montegiorgio ai quali seguiranno altre vocazioni sia maschili che femminili. Nello stesso tempo molti vengono chiamati a servire la Chiesa come catechisti itineranti ed inviati in ogni parte del mondo¹⁴.

¹⁰ Cfr. Appendice a fine articolo.

¹¹ Art. 2, comma 2 dello *Statuto del Cammino Neocatecumenale*.

¹² Art. 18, comma 1 dello *Statuto del Cammino Neocatecumenale*; cfr. art. 17 dello *Statuto*.

¹³ Dal *Decreto di approvazione dello Statuto del Cammino Neocatecumenale del Pontificio Consiglio per i Laici* dell'11 maggio 2008.

¹⁴ Cfr. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 31, comma 1.

La comunità neocatecumenale è stata anche di grande aiuto alla famiglia ed è proprio nella famiglia stessa che si sono visti i frutti più abbondanti: la riconciliazione e la nuova comunione tra i coniugi, spesso in crisi e a rischio separazione. Non è superfluo ricordare che proprio in quegli anni si stava diffondendo la piaga del divorzio; l'accoglienza coraggiosa del dono dei figli che dà origine a molte famiglie numerose; la riscoperta dell'importanza della trasmissione della fede ai figli, anche come componente basilare del più generale impegno educativo dei genitori; l'apertura e il senso di appartenenza della famiglia alla comunità parrocchiale. Così, vivendo ciò che sono e sostenendo l'evangelizzazione, queste famiglie cristiane contribuiscono a ricostruire il tessuto sociale delle parrocchie partendo proprio dal di dentro: dal cuore delle persone. Diverse sono state inoltre, in questi anni, le famiglie «che si sono rese liberamente disponibili per andare ovunque dopo aver considerato, con fiducia nel Signore, sia la necessità della Chiesa sia l'assenza di ostacoli per la propria famiglia»¹⁵.

IL CENTRO NEOCATECUMENALE “SERVO DI JAHVÉ”

Un altro frutto dei primissimi anni, che tra l'altro rende unica la nostra Diocesi, è il Centro Neocatecumenale Internazionale “Servo di Jahvé” che sorge a Porto San Giorgio. Nel 1976 Patrizio e Marisa Astorri, prima di dedicarsi completamente alla evangelizzazione e partire come catechisti itineranti, decidono di vendere tutti i loro beni per darli ai poveri. Tra questi beni vi è una azienda agricola dove sorge una casa colonica, una porcilaia ed una grande stalla che Patrizio e Marisa pensano di trasformare in un centro di collegamento per le comunità neocatecumenali. Nel 1976 Kiko, dopo aver visitato il posto, dà la sua approvazione e così la stalla diviene una accogliente sala per “convivenze” (incontri di preghiera e di formazione), e un luogo di incontri internazionali per i catechisti itineranti del Cammino Neocatecumenale. Il Centro, che viene donato alla Diocesi di Fermo, il 30 dicembre del 1988 riceve la visita del Santo Padre Giovanni Paolo II che invia, in tutto il mondo, 72 famiglie per la nuova evangelizzazione.

¹⁵ Cfr. *Statuto del Cammino Neocatecumenale*, art. 33, comma 2.

Oggi questo piccolo seme continua a crescere nella nostra Diocesi realizzando così le parole del servo di Dio Giovanni Paolo II: «Riconosco il Cammino Neocatecumenale come un itinerario di formazione cattolica, valida per la società e per i tempi odierni»¹⁶.

APPENDICE

Per completezza riportiamo nella tabella l'elenco delle Parrocchie dove attualmente esiste il Cammino in Diocesi e la tappa alla quale si trova la prima comunità:

Comune	Parrocchia	Tappa di Cammino della prima comunità
Amandola	Santi Ilario e Donato	Pre-catecumenato
Civitanova Marche	Cristo Re	Rinnovamento delle promesse battesimali
Fermo	Santa Caterina	Rinnovamento delle promesse battesimali
Mogliano	S. Gregorio Magno	Padre Nostro
Montecosaro Scalo	SS. Annunziata	Padre Nostro
Montegiorgio	SS. Andrea e Salvatore	Rinnovamento delle promesse battesimali
Montegranaro	Santa Maria	Secondo Scrutinio Battesimale
Monte San Pietrangeli	San Biagio	Pre-catecumenato
Monte Urano	S. Michele Arcangelo	Padre Nostro
Porto Potenza Picena	Sant'Anna	Primo Scrutinio Battesimale
Porto San Giorgio	Gesù Redentore	Rinnovamento delle promesse battesimali
Porto San Giorgio	Sacra Famiglia	Rinnovamento delle promesse battesimali
Porto Sant'Elpidio	Maria SS. Annunziata	Rinnovamento delle promesse battesimali
Sant'Elpidio a Mare	Sant'Elpidio Abate	Elezione

¹⁶ Giovanni Paolo II, *Lettera "Ogniqualvolta" a Mons. Paul Josef Cordes*, Vaticano, 30 agosto 1990.

LUIGI TRAINI

COMUNIONE E LIBERAZIONE

GLI INIZI

Nel febbraio del 1965 don Luigi Valentini, sacerdote a Fermo ed insegnante di religione, si reca a Rimini, su suggerimento di don Lino Ramini, insieme a quattro studenti per conoscere l'esperienza di Gioventù Studentesca fondata da mons. Luigi Giussani nel 1954 a Milano e sviluppatasi in altre città italiane. L'incontro è decisivo: i ragazzi scoprono il cristianesimo come un'esperienza umana viva che mobilita la persona e suscita una intensità di vita nuova. Il rapporto prosegue, altri giovani si coinvolgono, in breve questa nuova esperienza diventa significativa per la scuola e per la città di Fermo.

Don Luigi Valentini è allora responsabile della "Casa dello studente", il luogo che l'Arcivescovo di Fermo mons. Norberto Pertierra ha voluto per una presenza nel mondo della scuola. Tale casa diventa il naturale primo punto di riferimento della nuova esperienza. L'idea forza di Gioventù Studentesca è: "Dalla tradizione alla convinzione". In quegli anni la Chiesa ha ancora una forte visibilità: le parrocchie e le associazioni cattoliche sono molto frequentate. Ma d. Giussani percepisce che questa forza è apparente perché la tradizione è sempre meno un'ipotesi capace di spiegare la vita e di rispondere agli interrogativi che i giovani vivono. Ciò appare in maniera più chiara nella scuola dove gli insegnanti sempre più sfidano le ragioni della fede iniziando quel percorso di secolarizzazione che presto giungerà alla scristianizzazione.

La fede allora non va accettata acriticamente o rifiutata in blocco, ma deve essere "verificata", deve cioè dimostrare la sua pertinenza alla vita e alla storia. In particolare la giovinezza è quella stagione della vita nella quale ogni proposta deve essere personalizzata, altrimenti verrà rifiutata. Il "vieni e vedi" del Vangelo diventa allora per

quei ragazzi un'avventura affascinante, capace di attirare la ragione e la libertà. Centro di tutto è il "raggio": un incontro settimanale aperto a tutti nel quale ciascuno testimonia attraverso la propria esperienza se e come la proposta cristiana è chiarificatrice e valorizzatrice della propria esperienza umana e quale risposta essa offra agli interrogativi dell'adolescenza.

Decisiva è la scelta dell'ambiente: è nella scuola e nello studio che il ragazzo passa la maggior parte del suo tempo e forma la sua mentalità. È quindi nell'ambiente scolastico che la fede va anzitutto verificata. Questa scelta determina una certa polemica da parte dei parroci i quali temono che Gioventù Studentesca allontani i giovani dalla vita delle parrocchie.

In GS ci sono anche due aspetti allora nuovi: non ci sono tessere di adesione, ma viene proposta un'amicizia libera e aperta a tutti; ragazzi e ragazze stanno insieme nel cammino educativo. Se di fatto nella scuola ragazzi e ragazze stanno normalmente insieme la verifica della fede non poteva che seguire questa modalità. Ricorda d. Giusani: «Fin dalla prima ora di scuola al Liceo Berchet di Milano ho cercato di mostrare ai ragazzi che cosa mi muoveva: non la volontà di convincerli che avevo ragione, ma il desiderio di mostrare loro la ragionevolezza della fede; cioè che l'adesione della loro libertà all'annuncio cristiano era richiesta in forza della scoperta corrispondenza di ciò che dicevo alle esigenze proprie dei loro cuore implicate nella definizione di ragionevolezza. Solo questa dinamica di riconoscimento fa diventare chiunque aderisca al nostro movimento creativo e protagonista e non ripetitore di formule e discorsi. Per questo, mi pare, il carisma genera un fatto sociale non come progetto, ma come movimento di persone cambiate da un incontro, che tentativamente rendono più umano, l'ambiente e le circostanze che incontrano. La memoria di Cristo vissuta tende a generare un presenza nella società, a prescindere da qualunque esito programmatico».

I PRIMI PASSI

Non dare per scontato il cristianesimo, ma verificarlo, significa metterlo a confronto con la vita di ogni giorno e le sue urgenze, fino alle sfide della cultura e della storia. Dal "raggio" nasce la "caritativa", un'iniziativa per verificare come il donarsi agli altri, ad imitazione di Cristo, non impoverisce, ma arricchisce la vita. L'amore infatti esprime

la legge stessa dell'essere. In quegli anni i ragazzi vanno la domenica al Brefotrofio di Fermo, presso la nascente comunità Papa Giovanni di Capodarco, e all'Istituto S. Stefano di Potenza Picena. A Civitanova Marche dove è sorta un'altra comunità di GS la caritativa si fa presso l'Istituto Paolo Ricci e nella parrocchia di S. Giuseppe Operaio, dove i ragazzi organizzano un doposcuola. Accanto alla caritativa GS cura la dimensione culturale per verificare come nella letteratura, nella poesia, nell'arte che si studiano a scuola vibra lo stesso umano che vibra in ciascuno di noi e che in vario modo domanda o testimonia Cristo. I ragazzi leggono autori come Peguy e Claudel, ascoltano la musica di Beethoven e di Chopin, fanno schede di revisione dello studio affrontando i temi scottanti della storia: le crociate, l'inquisizione, il caso Galileo. Vogliono verificare quei punti nei quali la polemica verso la Chiesa è più accesa. Da questa passione sarebbero poi nati i centri culturali di Fermo, Civitanova Marche e Corridonia.

La terza dimensione della fede che GS cura è quella missionaria. Attraverso la conoscenza della vita della Chiesa nel mondo, l'incontro con i missionari, il desiderio di comunicare a tutti la scoperta entusiasmante che Dio si è fatto uomo e che continua a vivere in modo misterioso nella Chiesa per rendersi incontrabile anche oggi. Da questa educazione missionaria nasce il 7 agosto 1970 la partenza per il Brasile di don Luigi Valentini e di Giancarlo Petrini, allora giovane laureato in scienze politiche a Perugia ed oggi Vescovo ausiliare di Salvador Bahia. Da questa stessa passione nascono, in quegli anni, le vocazioni missionarie di Vando Valentini, che parte per il Brasile nel 1975 ed oggi è parroco a S. Paulo, di Peppino Manzini, oggi prete in Canada e di Marina Massimi che lavora in Università in Brasile.

Altre vocazioni fioriscono in quegli anni: Luigi Traini, Alfredo Abboni, Diego Di Modugno diventeranno sacerdoti, altri giovani entrano nei *Memores Domini*, Angela di Lupidio nelle suore Trappiste di Vitorchiano. Finite le scuole medie superiori parte di quei ragazzi si distribuiscono nelle sedi universitarie marchigiane, a Bologna ed a Perugia e svolgono un ruolo di primo piano nel dare vita all'esperienza di Comunione e Liberazione nelle università.

I giovani cresciuti in GS danno un significativo contributo a due realtà che cominciano a muovere i primi passi negli anni Settanta: Radio Fermo 1, nata dalla liberalizzazione dell'etere e il Liceo Classico Paolo VI, nato dal dibattito sulla libertà di educazione. È anche interessante ricordare il contributo offerto al dibattito pubblico che si svolge sul destino dell'Opera Pia Brefotrofio. Le Opere pie di Fermo:

il Sassatelli, il Sagrini ed il Brefotrofia "Matteo Mattei" sono eredità del primo cattolicesimo sociale e nascono per rispondere a tre emergenze: gli anziani che non possono essere assistiti dalla famiglia, le ragazze madri o sole, i bambini abbandonati. I fondatori le dotano di beni e immobili per poter svolgere il loro compito. In quegli anni si accende un dibattito sulla soppressione dell'Opera Pia Brefotrofia all'interno della polemica sul rapporto tra pubblico e "privato sociale". Alcuni ragazzi della caritativa presso il Brefotrofia si sono laureati studiando anche questo delicato nesso. Ma nonostante il significativo contributo di passione e di studio che è ancora agli atti del Consiglio comunale di Fermo, tutto si risolve con l'autoscioglimento dell'ente e l'incameramento dei beni da parte del Comune.

Quando la fede diventa convinzione ragionevole ed esperienza personale entra nella vita, la arricchisce e genera una storia di cui restano nomi e tracce. Questa dinamica conferma che il metodo di trasmissione del cristianesimo è la testimonianza: «Nella vita di quelli che, sebbene partecipi della nostra natura umana, sono tuttavia più perfettamente trasformati nell'immagine di Cristo [...] Dio manifesta agli uomini in una viva luce la sua presenza ed il suo volto. In loro è egli stesso che ci parla e ci dà il segno del suo Regno verso il quale, avendo attorno a noi un tal nugolo di testimoni [...] e una tale affermazione della verità del Vangelo, siamo potentemente attirati» (*Lumen Gentium*, n. 50).

L'elenco delle cose e delle circostanze non riescono a racchiudere la ricchezza di una vita né a darne il senso. Può quindi essere utile concludere con le parole di d. Giussani: «Man mano che maturiamo, siamo spettacolo a noi stessi e, Dio lo voglia anche agli altri. Spettacolo cioè di limite e perciò di umiliazione, e nello stesso tempo di sicurezza inesauribile nella grazia che ci viene donata e rinnovata ogni mattino. Da qui viene quella baldanza ingenua che ci caratterizza, per la quale ogni giorno tutta la nostra vita è concepita come un'offerta a Dio, perché la Chiesa esista dentro i nostri corpi e le nostre anime, attraverso la materialità della nostra esistenza».

ADA BONAIUTI

I CORSI DI CRISTIANITÀ A FERMO

Il Movimento dei Cursillos di Cristianità nacque in Spagna, nel 1944, da un gruppo di giovani laici. La Spagna di quegli anni, appena uscita dalla guerra civile, in cui la Chiesa era stata oggetto di una crudele persecuzione che aveva causato migliaia di morti, era attraversata da una forte reazione anticlericale, che portò ad un lento processo di laicizzazione della società. Di fronte a questa situazione, gli ideatori del Movimento capirono che era necessario inventare uno strumento pastorale capace di suscitare la fame di Dio e di presentare, in modo vivo e credibile, le verità fondamentali del Cristianesimo mediante un Vangelo di primo annuncio. Nacque così, precisamente a Mallorca, il Movimento dei Cursillos di Cristianità.

A Fermo il primo Cursillo si tenne nel 1963, per iniziativa di un giovane di Montegiorgio, Alberto Quinti, che, studente a Roma, aveva partecipato ad un Cursillo tenutosi a Rocca di Papa nel 1961. Recatosi poi in Spagna per approfondire la conoscenza del Movimento, al suo ritorno in Italia riuscì a suscitare l'interesse di alcuni sacerdoti della diocesi di Fermo. Qualcuno di essi, con il pieno consenso del Vescovo, andò fino in Spagna per conoscere meglio i Cursillos e si adoperò poi per promuoverne l'impianto nella diocesi. Ricordiamo tra tutti Don Tarcisio Carboni, che divenne in seguito Vescovo di Macerata. A lui si deve se le autorità ecclesiastiche di allora si resero conto della forza interiore e della potenza evangelizzatrice del Movimento. L'esperienza dei Cursillos ebbe subito una discreta risonanza tra gli operatori pastorali. La nostra era l'unica diocesi italiana in cui si avviava questa novità, proveniente dalla Spagna, tanto che l'Arcivescovo Perini, su richiesta della Presidenza, ne fece una comunicazione alla C.E.I. Altro motivo di immediato interesse era costituito dal ruolo attivo che erano chiamati ad assumere i laici nell'apostolato: questo, in quei tempi, a Concilio in corso, era un argomento di viva attualità

in tutta la Chiesa. Da Fermo, poi, il Movimento si espanse in altre diocesi.

Numerosi parroci, cappellani, religiosi, insegnanti e superiori del Seminario parteciparono ad un Cursillo, ma, nella maggior parte, considerarono l'esperienza come un corso di esercizi spirituali chiuso in se stesso. Da tale punto di vista valutarono aspetti negativi e positivi quasi esclusivamente dei "tre giorni" in se stessi senza approfondire l'azione pastorale complessiva che nei "tre giorni" trovava il momento centrale, ma che si sarebbe dovuta inserire, continuare e sviluppare in un'esperienza nuova di vita ecclesiale. Vi fu qualche parroco entusiasta che credette di aver trovato la soluzione di ogni problema pastorale nell'inviare decine di propri parrocchiani ai vari Cursillos che si tenevano. In tali parrocchie si generarono un grande entusiasmo ed una grande vivacità che si rivelarono, però, momentanei. La scarsa chiarezza di idee degli stessi promotori del Movimento in diocesi non consentì di alimentare la vita cristiana nella nuova dimensione che si era assaporata.

Qualcuno, al contrario, vide la cosa come una moda superficiale, che distoglieva i fedeli dalle attività pastorali consolidate e la cui presenza in diocesi era solo di disturbo. Gli inevitabili eccessi da "neofita della fede" di qualche "cursillista" non mancarono di fornire adeguati sostegni a tale punto di vista. Questo comportò una diffusione del Movimento in diocesi "a pelle di leopardo", con diversi casi di avvicendamento, nella stessa zona, di periodi di sviluppo a periodi di stasi e viceversa, in connessione col cambiamento della persona del parroco. Pochi presbiteri cercarono di capire fino in fondo i Cursillos e la loro possibile fruttuosa collocazione pastorale. Solo progressivamente si venne costituendo un nucleo di preti e laici che, anche collegandosi a preti e laici di altre diocesi italiane, dove pure si stava avviando il Movimento, maturarono una migliore conoscenza di esso e cercarono di promuoverne una corretta impostazione ed un appropriato inserimento nella pastorale attuata nelle parrocchie della nostra diocesi.

Nel 1966, per opera di don Armando Marziali, iniziò la sua attività Villa Nazareth, una casa diocesana costruita per i corsi di cristianità e gli esercizi spirituali. Tra coloro che fecero la storia del Movimento dei Corsi nella diocesi di Fermo nel periodo compreso tra il 1963 e i primi anni ottanta ricordiamo i primi coordinatori laici del Movimento: Vittoriano Valentini, Bartolomeo Alici, Maurizio Temperini e gli animatori spirituali don Tarcisio Carboni, don Vincenzo Antinori, don Armando Monaldi e don Angelo Fagiani.

Attualmente il Movimento nella nostra diocesi è attivo a Fermo, Grottazzolina, Porto S. Elpidio, Valmir, Casette d'Ete, Montegranaro, Montegiorgio e Amandola, dove si tengono regolarmente le riunioni settimanali (ultreyas). Si celebrano inoltre annualmente due Cursillos per uomini e due per donne, con una partecipazione media di 15 persone a Cursillo. Dal 1963 sono stati celebrati 121 Corsi uomini e 74 Corsi donne, per un totale di circa 1800 uomini e 1700 donne.

Dal 18 ottobre 1999 la Conferenza Episcopale Italiana ha approvato lo statuto del Movimento dei Cursillos di Cristianità, indicando così che il Cursillo svolge la sua opera apostolica essenzialmente nelle diocesi, a servizio della Chiesa locale, in comunione con il Vescovo.

«Il piccolo seme, gettato in Spagna più di cinquant'anni fa, è diventato un grande albero ricco di frutti dello Spirito» (Giovanni Paolo II, *Ultreya* del Giubileo dell'anno 2000). Oggi sono circa 9 milioni i Cursillisti nel mondo.



Nazzeno Marconi
ALL'ORIGINE DELLA RELAZIONE
Le prime pagine della Bibbia
pp. 152 - € 13,00

Collana: Cantiere coppia

Con un linguaggio semplice, ma esegeticamente corretto, il testo analizza le storie ed i personaggi principali del libro della Genesi. Il tema della relazione dell'uomo con l'altro/a, con il mondo, con Dio, guida il lettore a scorrere le pagine iniziali della Bibbia. Si impara così a gustarne la ricchezza sapienziale, la sorprendente capacità di descrivere le strutture psicologiche dell'umanità, l'insospettabile attualità della visione del mondo.

Nazzeno Marconi biblista, docente di Egesi dell'Antico Testamento all'Istituto Teologico di Assisi, è Rettore del Pontificio Seminario Regionale Umbro.

LEANDRO NATALONI

TESTIMONIANZA SUGLI INIZI DEL MOVIMENTO
DEI FOCOLARI (OPERA DI MARIA) NELLA DIOCESI
DI FERMO NELLA SUA DIRAMAZIONE
DEL MOVIMENTO DIOCESANO

Mi è stato chiesto di richiamare gli inizi dell'Opera di Maria nella Diocesi di Fermo. Racconto in maniera sintetica l'esperienza di quei tempi così come l'ho vissuta e come la ricordo.

Fino al 1970 nella nostra Diocesi non c'erano persone legate al Movimento dei Focolari. C'erano stati contatti con alcuni focolarini, gli spettacoli del Gen Rosso a Civitanova Marche, il passaggio di qualche focolarino in seminario per la vendita di libri dell'editrice Città Nuova. Erano gli anni del postconcilio. Dal 1968 in seminario c'era un certo fermento di rinnovamento, una ricerca di esperienze significative. Nell'ottobre del 1970 vengono da Roma a Fermo due seminaristi del Centro Gen's (Generazione Nuova Sacerdotale) del Movimento dei Focolari per un incontro con noi. Le loro esperienze di vita e il loro entusiasmo suscitarono interesse e curiosità. Il loro invito a un Congresso europeo a Rocca di Papa per seminaristi fu accolto da molti studenti e don Raul Salvucci offrì il pullman. Partecipammo a questa esperienza, per noi nuovissima, in ventiquattro, più il rettore mons. Cardenà e lo stesso don Raul. Fu un congresso straordinario in quegli anni difficili, dove anche l'identità del sacerdote era messa in discussione e si era in ricerca di risposte autentiche e vitali. Per alcuni seminaristi di teologia di Ascoli e di Fermo fu un'esperienza decisiva per la successiva vita sacerdotale.

L'allora Arcivescovo mons. Cleto Bellucci permise a sei tra sacerdoti e seminaristi della nostra diocesi di partecipare dal 1971 al 1974 alla scuola sacerdotale di formazione alla spiritualità dell'unità, della durata di sei mesi. Vi partecipai anch'io e fu una vera scuola di vita che ha lasciato un segno indelebile in ciascuno di noi. Dopo questa

esperienza, si formò nelle Marche il primo focolare sacerdotale, con sede ad Ascoli Piceno.

Nel 1972 fui mandato come viceparroco a Porto Sant'Elpidio, nella Parrocchia del Sacro Cuore (Faleriense) dove ben presto nacque un gruppetto di giovani, ragazzi e ragazze, animato dalla spiritualità del Movimento. Era un gruppo della "Parola di Vita", con alla base cioè l'esperienza del Vangelo, vissuto nel quotidiano. Ben presto questo primo nucleo fu collegato con i focolari di Ancona: alcuni di questi ragazzi e ragazze entrarono a far parte delle "Unità Gen", gruppi di vita in cui formarsi alla spiritualità del Movimento, in stretto rapporto con i focolari, pur continuando la loro attività in parrocchia.

Nel 1974 due giovani sacerdoti del focolare vennero destinati alle parrocchie di San Pietro e Cristo Re a Civitanova Marche, un altro si trovava già a Corridonia. Anche in queste parrocchie ben presto nascono gruppi di ragazzi e di giovani, con esperienze belle e profonde di vita cristiana, in famiglia, a scuola, nello sport, nel tempo libero, e contagiano molti loro compagni. I gruppi crescevano di numero e di profondità.

In seguito ad altri avvicendamenti di viceparroci, nacquero nuovi gruppi a Montegranaro, Montecosaro Scalo e, più tardi, anche a Porto San Giorgio. In quegli stessi anni si formava così una rete di animatori più maturi, collegati tra loro a livello diocesano. Ricordo, che per seguire tutta la vita che stava nascendo, vennero acquistate tre auto, messe a disposizione degli animatori, e che nei gruppetti si faceva una piccola comunione dei beni per pagare la benzina necessaria.

Durante l'estate, venivano organizzate numerose iniziative, la più significativa era il camposcuola, un vero corso di formazione dove andare in profondità e sperimentare in maniera vitale quell'unità che il Movimento si propone di portare nella Chiesa e nel mondo, e che noi volevamo incarnare nelle nostre realtà parrocchiali e diocesane. All'inizio si era in pochi e si partecipava al campo con i giovani di Ascoli Piceno. Nel 1978 a Ferrà di Montemonaco fu possibile realizzare il nostro primo camposcuola diocesano con tutti i giovani delle varie comunità parrocchiali. È stato un campo straordinario che ha segnato profondamente i partecipanti. La presenza dei focolarini di Ancona aveva dato tutto lo spessore della spiritualità dell'unità. Quello che più si avvertiva era l'essere una sola famiglia. Ad ottobre dello stesso anno, a Sant'Angelo in Pontano, si svolse un secondo camposcuola. Venne a trovarci mons. Cleto Bellucci. Questa circostanza diede al Vescovo la possibilità di incontrare per la prima volta

in modo ufficiale questa realtà giovanile (che aveva seguito con interesse nel suo nascere) e di creare un rapporto personale con alcuni animatori.

Gli anni successivi sono stati molto importanti per il consolidamento e la crescita della comunità. Pian piano l'Opera di Maria si stagliava nelle sue diverse diramazioni e la vita si allargava, come per contagio, fino a coinvolgere tutte le fasce d'età: dai giovani ai ragazzi più piccoli, coinvolgendo anche i genitori, colpiti dalla testimonianza dei loro figli.

Dal 1983 in poi i campiscuola si svolsero sulle Dolomiti, accolti negli alberghi della "Cooperativa 13 Maggio", vicino ai luoghi che avevano visto la nascita del Movimento dei Focolari (Trento, Tonadico, Fiera di Primiero). Furono momenti di formazione straordinari. Vi partecipavano dai 200 ai 250 giovani. Altri 150-200 erano i ragazzi. La formazione toccava i punti cardine della spiritualità (la scoperta di Dio che ci ama immensamente, vivere la sua parola, fare la sua volontà nell'attimo presente della vita, la centralità del comandamento nuovo di Gesù, riconoscere nel dolore e nelle prove della vita il volto di Gesù crocifisso e abbandonato, essere come Maria), e si cercava di calare tutto questo nella vita degli adolescenti, attraverso tematiche più specifiche (come il senso della vita, l'andare contro corrente, l'affettività, la cultura del dare, la vocazione, la missionarietà).

Una volta tornati a casa, ci si impegnava a vivere come al campiscuola, trasformando quanto sperimentato in vita concreta, nelle famiglie, le parrocchie, e nei vari ambienti, per "infuocare" dell'amore che sentivamo dentro di noi anche i nostri paesi.

Ricordo un'esperienza che abbiamo vissuto tutti insieme, quando io ero viceparroco a Montegranaro. Il 2 maggio 1980 partì improvvisamente per il cielo a sedici anni, per un incidente stradale, un nostro gen, Emanuele Pirro. Fu una prova tremenda per tutti. Stretti in unità abbiamo detto il nostro "sì" a Dio, riconoscendo anche in quel dolore il volto di Gesù Abbandonato che veniva a visitarci. Subito, come conseguenza, abbiamo sentito nascere una pace nuova, una forza straordinaria: la presenza del Risorto in mezzo a noi. Fu un'esperienza che coinvolse tutto il paese e che, attraverso la rete dei gen, arrivò a tutte le Marche e oltre.

In quegli anni, il Movimento dei Focolari, sotto la spinta della sua fondatrice Chiara Lubich, vide una grande diffusione e lo sviluppo di molte delle sue più note diramazioni. Chiara seguì con attenzione anche lo sviluppo del Movimento nelle Marche e nel teramano e ne

riconobbe la peculiarità della vita, fortemente incarnata nelle diocesi e nelle parrocchie. Si delineò così una nuova realtà nell'Opera di Maria, a cui lei diede il nome di Movimento Diocesano, strettamente collegata al più vasto Movimento Parrocchiale, già presente in numerose parrocchie a livello internazionale. Furono anni di grande vitalità, in cui nella Chiesa si delineava sempre più il contributo delle nuove realtà ecclesiali suscitate dallo Spirito, come i carismi e i movimenti. Anche nella nostra Diocesi di Fermo nacquero innumerevoli frutti di vita evangelica. Ne sono testimonianza, per il Movimento dei Focolari, le numerose vocazioni di speciale consacrazione, nate tra i giovani, sia al focolare laico che al sacerdozio.

Nel 1988, infine, il Vescovo Bellucci chiese a Chiara la costituzione ufficiale del Movimento Diocesano dell'Opera di Maria nella Diocesi di Fermo¹. Il Movimento dei Focolari, a tutt'oggi, è presente in sedici parrocchie, con circa novecento aderenti, di cui trecento animatori.

¹ Oggi il Movimento Diocesano si configura come uno dei Movimenti a largo raggio dell'Opera di Maria, secondo lo Statuto del Movimento dei Focolari approvato dalla Santa Sede. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a M. RAMADORI, *Fermo: il Vangelo in mano ai giovani*, in A. RAGGIO (ed.), *Nuova Evangelizzazione e parrocchia. Una proposta di vita*, Roma 1992, 152-156; A. RAGGIO (ed.), *Comunità parrocchiale. Un cammino di comunione*, Roma 1997 e P. CANALE, *Tradurre le verità della fede nella vita di ogni giorno*, in *Gen's* 3/4 (2008) 60-61.

ANDREA ANDREOZZI

LA GI.O.C NELL'ARCIDIOCESI DI FERMO

La storia e la presenza della Gi.O.C nel territorio della chiesa fermana trovano la loro origine nei primi anni Settanta del secolo scorso e vanno a collocarsi, dentro un contesto più ampio e di carattere nazionale, su quell'asse geografico che dal Triveneto, allora, si prolungava lungo la costa adriatica, passando per Rimini fino ad arrivare ad Altamura, vicino Bari. Erano queste le zone che in quel periodo stavano sganciandosi, non senza difficoltà e durissime opposizioni a livello di chiesa ufficiale, dall'Azione Cattolica, per cercare nuovi percorsi di evangelizzazione del mondo dei giovani operai. Alcuni preti e laici di Civitanova Marche e di Porto Potenza Picena presero contatti con i responsabili delle zone in questione e favorirono la conoscenza della Gi.O.C in quei settori della diocesi più orientati alla pastorale del mondo del lavoro.

All'inizio degli anni ottanta – in concomitanza con alcuni momenti di carattere nazionale per il nascente movimento, specialmente con il famoso congresso del 1983 a St. Jacques in Val d'Aosta, dove venne eletto primo presidente Bruno Longo – le Marche entrano ufficialmente nell'elenco delle regioni dove è presente la Gi.O.C, grazie al consolidarsi dell'esperienza nella diocesi di Fermo. Le zone interessate furono ancora una volta quelle della costa, con un robusto allargamento nel distretto calzaturiero. I primi coordinamenti locali contavano la presenza di Porto Potenza e Porto Sant'Elpidio, di Monte Urano e Campigliione di Fermo. Alla fine degli ottanta, fu ultimato il processo di formazione dei primi militanti, come ancora oggi vengono chiamati quei giovani membri del movimento, che, a tutti gli effetti, lo sostengono e ne determinano lo sviluppo. Nel corso degli anni Ottanta la zona poté contare sulla presenza in pianta stabile di alcune forti personalità di responsabili nazionali, i quali lavorarono intensamente con i giovani di allora e li prepararono alla Revisione di Vita, li

coinvolsero nelle diverse Campagne d'Azione e nel lavoro educativo con i ragazzi più giovani. Il primo permanente – così viene chiamata la figura del responsabile nazionale – arrivò dal Piemonte, il secondo da Rimini. Determinanti furono anche l'impegno e la passione di alcuni dei preti maggiormente interessati alla realtà della Gi.O.C, che si spesero per l'accompagnamento e la formazione spirituale dei giovani lavoratori. Tra questi non si può fare a meno di ricordare la figura di don Filippo Concetti, per tredici anni vice-parroco a Monte Urano, morto nel febbraio del 2002. Professore di Liturgia presso l'Istituto di Teologia del Seminario, successivamente anche vicario del Vescovo per la Pastorale, don Filippo, negli anni del ministero monteuranese, fece della Gi.O.C lo strumento attraverso il quale poter entrare in rapporto con i giovani delle scuole professionali e delle fabbriche della sua parrocchia.

Tutto questo lavoro, portò, alla fine degli Ottanta e agli inizi degli anni Novanta, a vedere tra i giovani responsabili nazionali del movimento anche alcuni rappresentanti delle Marche, che fecero la scelta di vivere a tempo pieno come permanenti l'appartenenza alla Gi.O.C e la missione a servizio dei giovani lavoratori.

Negli anni Novanta la Gi.O.C fermana si riduce alla sola realtà di Monte Urano, ma si distende sul Centro Italia grazie ad un migliore coordinamento con le realtà di Rimini, Bologna e con alcuni gruppi della Toscana e di Roma. Sono gli anni in cui, anche a livello nazionale, le zone dell'Italia centrale diventano il tassello che unisce quelle del Nord, di Torino in particolare, e del Sud della penisola, contribuendo in tal modo a dare al movimento un più evidente carattere nazionale. Solo a titolo di esempio, alla fine della Campagna d'Azione sulla sicurezza nei posti di lavoro del 1996-1997, la Festa nazionale della Gi.O.C a Rimini vide la partecipazione di una significativa e consistente rappresentanza di giovani lavoratori e studenti marchigiani, che ebbero modo di portare tutto il lavoro svolto e di confrontarsi con il mondo delle istituzioni e con altre realtà del mondo del lavoro.

Agli inizi degli anni Duemila, dopo la Festa Nazionale di Bari del 2001, i militanti di Monte Urano vivono un delicato cambio generazionale, con il passaggio nella vita adulta di molti responsabili e con la difficoltà di sostenere tutte le attività del movimento da parte dei più giovani. Questo non ha impedito, tuttavia, una continua presenza all'interno del tessuto cittadino e della più ampia realtà del distretto calzaturiero. In un tempo di grave incertezza e di fortissima precarietà come quello attuale, la storica presenza della Gi.O.C nel territorio

della chiesa fermana rappresenta una sorgente alla quale poter attingere speranza, spirito comunitario e capacità di leggere la realtà e i problemi che la attraversano, per poi agire nella direzione indicata dal vangelo.

TERESA FRATINI

IL RINNOVAMENTO NELLO SPIRITO

Il “Rinnovamento nello Spirito Santo” si sviluppa in Italia agli inizi degli anni Settanta e si configura oggi come un movimento ecclesiale. Il Rinnovamento nello Spirito Santo in Italia è espressione della grande corrente spirituale denominata “Rinnovamento Carismatico Cattolico” o più semplicemente “Rinnovamento”, inaspettatamente esplosa alla chiusura del Concilio Vaticano II negli Stati Uniti. Alcuni giovani universitari nell’ambiente dell’Università Duquesne, a Pittsburgh (USA), impegnati per la maggior parte in diverse attività apostoliche o sociali, si riunirono spontaneamente per pregare e implorare lo Spirito Santo durante un ritiro dal 17 al 19 febbraio 1967: «Sentivamo come un vuoto, una mancanza di dinamismo, una perdita di forza nella nostra vita di preghiera e di azione. La risposta dello Spirito Santo fu per noi come il rinnovarsi di ciò che accadde nel Cenacolo di Gerusalemme ai primi discepoli del Signore. Una straordinaria trasformazione spirituale si operò in noi». Questo il commento di due testimoni, Kevin e Dorothy Ranaghan (dal loro libro “Catholic Pentecostals”, 1969).

In breve tempo, l’eco di questa rinnovata esperienza della presenza e dell’azione dello Spirito raggiunge ogni angolo della terra e coinvolge intere generazioni di giovani, di famiglie e di sacerdoti. Una vera sorpresa, capace di stupire e di trasformare ogni ambiente con cui il Rinnovamento entra in contatto. Una straordinaria, capillare e rapidissima diffusione, senza fondatori o propagatori di sorta: la forza della testimonianza di un evento vissuto – l’effusione dello Spirito – raccontato nei suoi effetti e nelle molteplici novità sociali ed ecclesiali derivanti: è questo il segreto dell’impressionante sviluppo del Rinnovamento.

In Italia il primo gruppo è sorto nel 1971 a San Mauro Pascoli e poi via via in tutte le diocesi fino ad arrivare a 1900 gruppi nel 2009.

Oggi sono oltre 100 milioni, in 205 Paesi del mondo, i cattolici che testimoniano la grazia propria del Rinnovamento e la gioia di una vita cristiana rinnovata dallo Spirito: la bellezza della preghiera comunitaria, un profondo amore per la Parola di Dio, una forte spinta interiore nel testimoniare la presenza viva di Cristo Risorto attraverso gruppi, comunità, ministeri, scuole, fondazioni e progetti apostolici. Ma anche: primato della vita interiore, conversione permanente a Gesù Signore, sottomissione all'azione santificante dello Spirito mediante l'esercizio dei carismi. Sono queste le cause prime che fanno da sfondo alla testimonianza di vita nuova resa dal Movimento, in ogni sua componente e in ogni suo ambito di esistenza, sociale ed ecclesiale.

Un ruolo imprescindibile nella diffusione del Rinnovamento è da assegnare, senza dubbio alcuno, al compianto cardinale Léon Joseph Suenens, arcivescovo di Malines-Bruxelles. Riportiamo due pensieri: «Mi colpì, innanzitutto, la preghiera di adorazione, il carattere pienamente umano di questa preghiera che impegna tutto l'uomo, anima e corpo, comprese le strutture dell'inconscio, una liberazione interiore, lo sblocco di un certo formalismo. Secondo me il Rinnovamento nello Spirito è l'attuazione effettiva della dottrina del Concilio, in base alla quale la santità non è appannaggio dei preti. È una via di democratizzazione della santità, a cui tutti i cristiani sono chiamati» (intervista di René Laurentin con il Cardinale in "Il Rinnovamento Carismatico Cattolico. Orientamenti Teologico-pastorali"; Appendice, 1974). Sempre Suenens: «Credevo nei doni e nei carismi dello Spirito; tuttavia un certo numero di questi erano praticamente fuori uso nella vita quotidiana della Chiesa e nella mia. Risvegliando la mia fede addormentata nello Spirito, operante in tutti i carismi senza eccezione, con il Rinnovamento ho capito che dobbiamo riscoprire i nostri tesori nascosti. Ho scoperto che non credevo veramente a tutta la forza della promessa del Maestro» (in "Une nouvelle Pentecôte?", 1975).

Uno dei leader indiscussi del RNS a livello nazionale è stato mons. Dino Foglio, un sacerdote della diocesi di Brescia, laureato in teologia spirituale, uno dei fondatori della FIES (federazione italiana esercizi spirituali), del Cnv (centro nazionale vocazioni) e direttore dell'ufficio laici e della *Domus caritatis* Paolo VI, a Brescia. Dal 1977 al 1997, per circa vent'anni don Dino è stato coordinatore nazionale e principale "interprete" del Rinnovamento nello spirito in Italia, di cui è stato Consigliere Spirituale Nazionale fino al giorno della morte avvenuta il 28 gennaio 2006. Grazie anche alla sua opera e alla sua mediazione si sono contate più di 800 vocazioni al sacerdozio.

Responsabili e animatori guidano a carattere locale, diocesano, regionale e nazionale, i gruppi e le comunità, i ministeri e le attività, le associazioni, le scuole di formazione del RNS, riconoscendosi in uno statuto approvato in via definitiva dalla CEI il 14 marzo del 2002.

Nella Diocesi di Fermo il RNS è nato nel 1974 a Civitanova Marche per iniziativa di un Padre Cappuccino, P. Pancrazio Gaudioso, insieme ad alcuni fratelli e sorelle, tra i quali Oscar e Teresa Fratini. Localmente il RNS si diffonde allo stesso modo. Piccole fiammelle che si posano su sacerdoti e laici spingendoli alla lode e alla conversione. Nella città di Fermo gli inizi si hanno con don Raul Salvucci che concorrerà all'apertura di molti gruppi nella diocesi. A Morrovalle si svilupperà nel tempo un altro nucleo di promotori guidati da Padre Alberto Pierangioli, passionista, che diventerà punto di riferimento per la zona maceratese della diocesi. Attualmente si contano in diocesi dodici gruppi. Il "gruppo madre" *Ancilla Domini* di Civitanova ha dato vita ad altri gruppi, tutti con lo stesso nome, sia nella diocesi, sia al di fuori di essa arrivando persino in Canton Ticino – Svizzera. Attraverso P. Pancrazio nascerà la grande comunità di "Casa Betania" in Terlizzi con decine di vocazioni sacerdotali e religiose.

Gli incontri di preghiera iniziavano con la recita del Santo Rosario, avendo il RNS una spiccata devozione mariana, seguiti dalla preghiera comunitaria carismatica: ringraziamento, lode, adorazione, canti e invocazione allo Spirito Santo, lettura e approfondimento della Parola di Dio. Ci si lascia trasportare dalla preghiera, canale privilegiato attraverso il quale lo Spirito Santo ci guida alla gioia dell'incontro con Cristo vivo e risorto ancora oggi. Il cammino nel RNS, inoltre, è caratterizzato da una tappa fondamentale che rappresenta il cuore dell'esperienza e viene chiamata «effusione dello Spirito Santo». A questa tappa si arriva dopo un cammino di conversione, accompagnando i fratelli con alcune catechesi che hanno lo scopo di far riscoprire il dono del nostro battesimo per poter vivere la vita nuova in Cristo Signore. Tanti sono stati i frutti e le grazie che lo Spirito Santo ha riversato abbondantemente nei nostri gruppi in questi anni: vocazioni matrimoniali, sacerdotali, religiose e diaconali, senza contare il servizio generoso di tanti fratelli e sorelle che si impegnano nelle loro parrocchie come ministri straordinari dell'eucaristia, come catechisti e nella caritas. La specificità del nostro cammino, inoltre, facendoci riscoprire il lato carismatico della fede, ci ha portati a vivere alcuni "ministeri di servizio" tra i quali l'intercessione per i sofferenti, l'accoglienza per le famiglie e per i giovani.

PAOLO CIARROCCHI

L'U.N.I.T.A.L.S.I.

L'U.N.I.T.A.L.S.I. nasce presso la Grotta di Massabielle. È il 1903. Giovan Battista Tommasi, pellegrino a Lourdes, malato, sfiduciato, vuole esplodersi un colpo di rivoltella davanti alla Signora. Un gesto eclatante sventato dalla Immacolata Concezione. Consegna l'arma, carica, all'Assistente spirituale del pellegrinaggio, esclamando: «La Signora ha vinto». Diviene organizzatore di pellegrinaggi a Lourdes con malati poveri. Papa Pio X asseconda, benedicente, l'Associazione.

La storia ufficiale dell'U.N.I.T.A.L.S.I. nell'Archidiocesi di Fermo ha inizio nel 1936 ad opera del marchese Guido Stefano Pelagallo e di mons. Luigi Petetti. Si ha testimonianza di iniziative precorritrici fin dai primi anni Trenta sia a Lourdes con l'Associazione nazionale, sia a Loreto con l'organizzazione locale. Nel 1936 le sanzioni economiche inflitte dalla Società delle Nazioni rendono difficoltosi i “treni malati” per Lourdes. Il Segretario Generale dell'U.N.I.T.A.L.S.I., Enzo di Napoli Rampolla, avvia ufficialmente i pellegrinaggi a Loreto. In visita a Monte Vidon Combatte invita Guido Stefano Pelagallo a promuovere la Sezione Marchigiana. Il 27 aprile 1937 mons. Luigi Petetti è nominato Presidente della Sottosezione Fermana. Succedono a lui, fino al 2010, mons. Luigi Leonardi, mons. Ettore Colombo, l'ing. Davide Foglini, il dott. Giuliano Bonifazi, l'ing. Elio Perfetti, il prof. Paolo Ciarrocchi. “Quelli dei treni bianchi” sono stati fedeli nel tempo al carisma della carità, nell'avventura ricca di speranza che rende samaritani gli uni degli altri. Pellegrini insieme verso gli orizzonti della fede per cogliere nell'esistenza l'incarnazione della promessa di immortalità. Il pellegrinaggio nei luoghi in cui Dio ha mostrato segni particolari del suo amore si vive per assaporare il valore e il gusto del pellegrinaggio della vita, vissuta nella condivisione amorevole, illuminata dalla fede cercata e svelata. Chi soffre e chi ne è sostegno

materiale si incontrano e si integrano nel cammino della speranza. Non si diversificano i ruoli, perchè la persona è valore, a prescindere dalle condizioni fisiche. Ciascuno sostiene l'altro.

L'esperienza del concilio ecumenico Vaticano II consente di approfondire culturalmente, e di aiutare a vivere nella quotidianità, la comunione fraterna. I percorsi delle virtù teologali si incontrano tra Gerusalemme e Gerico; Cafarnao è insieme segno della salvezza e della salute. La vocazione è una: alla santità. L'esercizio della carità è risposta ad una chiamata esigente e generosa: vieni e seguimi, rendi visita al prossimo, fa entrare nella tua vita il malcapitato. Cioè ciascuno a cui l'avventura umana riserva gioia e dolore, fatica e speranza, sofferenza che si fa dono, gratuità che si fa prossimità semplice ed umile. Cade ogni enfasi della carità e la falsa opinione che altri è chi riceve, altri chi dona. Così è anche per la Chiesa. È la Chiesa, il popolo di Dio della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes*, è il laico dell'*Apostolicam actuositatem*. In questa visione, si approfondisce la consapevolezza che la disponibilità non è manovalanza, pur esperta ed accurata. È l'insistente sottolineatura di mons. Ettore Colombo, che vuole un'Associazione che esprima la speranza e la carità illuminata dalla fede, perseguita con paziente ricerca che fa capo alla Sacra Scrittura. La "due giorni di spiritualità" è promossa allo scopo di attingere alla fonte, di ruminare la Parola, di adorare il Mistero eucaristico e, in esso, la persona. Servi perchè ricchi della carità di Gesù Cristo. Per questo anche servi inutili.

Del sacerdote viene accentuata la specificità. Come anche del laico. Per questo, si stringe il tempo del passaggio della responsabilità di Presidente ai laici secondo i nuovi regolamenti e i nuovi statuti. Ma anche per l'accelerazione che un Assistente, che il concilio ha assaporato, sa dare. Mons. Norberto Perini, alla morte di mons. Luigi Leonardi, sceglie il suo segretario, don Ettore, come Assistente e vuole la sede dell'Associazione in Episcopio, accanto al suo studio e alla sua cappellina. Forse l'assimilato spirito del concilio ha sempre voluto l'arcivescovo Perini, come il suo successore mons. Cleto Bellucci, quotidianamente presente a Loreto nei tre giorni del pellegrinaggio diocesano, per il quale veniva sollecitato il sostegno in preghiera dei Monasteri dell'Archidiocesi. Pellegrini insieme. Paternità vissuta tra i sofferenti, senza deformanti orpelli.

RECENSIONI

M. KIRWAN, *Girard and Theology*, T&T Clark Publ., London 2009, pp. 165.

Nel novembre del 2005 René Girard è stato chiamato ad occupare il 37^{mo} scranno della prestigiosa Accademia di Francia, fondata dal cardinal Richelieu, i cui 40 membri vengono definiti, sin dal 1651, “gli immortali”. Questo altissimo riconoscimento, offertogli dai suoi pari (ogni nuovo membro viene eletto dagli altri “immortali” viventi) è tanto più significativo in quanto giunge dopo una lunga carriera intellettuale che già durava da oltre 40 anni, lungo la quale il suo pensiero era stato a lungo osteggiato, tanto che ancora oggi fa fatica ad affermarsi.

Michael Kirwan è un teologo gesuita inglese, capo del Dipartimento di Teologia presso l'Heythrop College dell'Università di Londra, storico centro gesuita inglese di studi filosofici e teologici fondato nel 1614 a Lovanio con lo scopo di preparare i teologi gesuiti nella controversia con l'anglicanesimo. Dal 1970 l'Heythrop College è parte integrante dell'Università di Londra, dove Kirwan insegna Teologia Politica. L'Autore ha al suo attivo, sino ad ora, tre pubblicazioni: *Discovering Girard*, Darton, Longman and Todd, 2004; *Political Theology. A New Introduction*, Darton, Longman and Todd, 2008 e *Girard and Theology*, T&T Clark Publ., London 2009. Dopo aver presentato, nella sua opera del 2004, la genesi e l'articolazione dell'antropologia girardiana, la sua recezione e i possibili sviluppi futuri, in quest'ultima sua opera del 2009, egli si pone la questione del possibile contributo di questa antropologia per la teologia: che cosa Girard ha da dire alla teologia? È egli in grado di aiutare i teologi a parlare correttamente di Dio? (p. 1). Dopo i primi tre capitoli nei quali vengono riassunti i passaggi nodali dell'antropologia girardiana, la risposta a questa specifica domanda si snoda in una serie di capitoli nei quali l'Autore del

presente saggio cerca di esplorarne le implicazioni religiose: l'antropologia teologica, la soteriologia, la critica biblica, la teologia politica e la teologia delle religioni.

L'antropologia girardiana è stata da qualcuno definita come “una ermeneutica della croce” (R. Hamerton-Kelly) per quel suo partire dai racconti della passione come momento cruciale di una sorta di decostruzione culturale attraverso lo smascheramento del meccanismo vittimario che lega in maniera indissolubile violenza, religione e cultura. In quanto tale, la teoria mimetica era destinata ad incontrarsi con la riflessione teologica vera e propria. Di questo incontro in via di elaborazione e delle sue prospettive future, il libro di Kirwan vuole rendere conto. Il quarto capitolo è dedicato ad un ambizioso progetto di ricerca sulla Teologia Drammatica che ha nell'università di Innsbruck il suo fulcro programmatico. Ispirandosi alla *Teodrammatica* del grande teologo gesuita svizzero H. U. von Balthasar, il suo più giovane confratello e connazionale Raymund Schwager, dal 1975 professore di Teologia Dogmatica e poi Decano della Facoltà di Teologia Cattolica di Innsbruck (dove aveva anche insegnato, dal 1937 al 1964, Karl Rahner), ha sviluppato negli anni, in stretta relazione con l'antropologia di René Girard, un ampio progetto teologico che fa della “drammatica” la chiave di lettura dell'intero mistero cristologico (opera principale: *Jesus im Heildrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* 1996, trad. inglese *Jesus and the Drama of Salvation* 1999), progetto che, dopo la sua prematura scomparsa nel febbraio del 2004, viene portato avanti da un gruppo di teologi cattolici austriaci suoi precedenti collaboratori (W. Palaver, J. Niewiadomski, N. Wandinger). Sempre dietro ispirazione dello stesso Raymund Schwager era sorta ad Innsbruck, nel 1994, l'accademia di studiosi girardiani COV&R (Colloquium On Violence and Religion) che raccoglie oggi oltre duecento studiosi internazionali che esplorano l'apporto della teoria mimetica nei diversi campi scientifici e disciplinari. Il capitolo quinto si occupa invece della particolare prospettiva di antropologia teologica elaborata sulla base della teoria mimetica, prospettiva che Kirwan, ispirandosi ai lavori di un altro teologo cattolico inglese che coniuga il pensiero antropologico di Girard con la prospettiva teologica cristiana, James Alison (autore di *The Joy of Being Wrong: Original Sin through Easter Eyes*, Crossroad, New York 1998), preferisce definire, con un neologismo, “antropofania” per sottolinearne la particolare dinamica. Tale “antropofania teologica” viene delineata in stretta correlazione con le due grandi correnti

teologiche che fanno capo da una parte a K. Rahner e dall'altra a K. Barth e che secondo von Balthasar percorrono tutta la storia della teologia cristiana. I capitoli sesto e settimo sono invece dedicati ad esplorare le implicazioni di questa "antropofania teologica" per la soteriologia, la dottrina della salvezza. Il primo di questi due capitoli, intitolato "il dramma della salvezza" delinea una appropriata intellaiatura concettuale per questa esplorazione, soffermandosi in particolare sul confronto fra l'impostazione girardiana, mediata da Schwager ed Alison, e la classica impostazione della soddisfazione anselmiana. Il secondo invece si occuperà di analizzare, attraverso la particolare lettura datane da Girard e Schwager, alcune classiche metafore-chiavi della redenzione, in particolare le tre metafore della vittoria di Cristo su Satana, della giustizia di Dio e del sacrificio. Di quest'ultimo in particolare si presenta l'evoluzione girardiana dall'iniziale rifiuto di ogni terminologia sacrificale, ad una più attenta considerazione in contesto cristiano in cui sacrificio viene a coincidere con un anti-sacrificio come lo definisce L. M. Chauvet o come un esodo dal sacrificio come preferisce chiamarlo lo stesso Kirwan. L'utilizzo per la soteriologia di ognuna di queste tre metafore ha bisogno di una costante attenzione per non ricadere nelle forme arcaiche del sacro, perché si tratta sempre di uscire appunto dall'arcaico per radicarsi nel cristico. I quattro capitoli successivi affrontano alcune questioni specifiche: Girard e la Bibbia (cap. 8), la Teologia politica (cap. 9), i Sud del mondo (cap. 10), Girard e le Religioni (cap. 11). Il rapporto con la letteratura biblica è al cuore della proposta girardiana: egli vede nel giudeo-cristianesimo il progressivo smascheramento del fondamento violento della cultura, misconosciuto nel pensiero mitologico che lo camuffa dentro la funzione centrale del sacrificio. Ma oltre questa prospettiva di ampio respiro, si pone il problema del riscontro esegetico di tale prospettiva. Raymund Schwager, con il suo *Brauchen wir ein Sündenbock?* del 1978 (trad. inglese: *Must There Be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*, Harper & Row, San Francisco 1987) si incarica di offrire una veste esegeticamente scientifica alle prospettive aperte da Girard. L'attacco dell'11 settembre 2001 alle torri gemelle di New York riporta in primo piano, in maniera sino ad allora impensata, il connubio fra religione e violenza e offre alla Teoria mimetica un banco di verifica per la sua capacità di lettura non solo delle interrelazioni personali e delle narrazioni mitologiche, ma degli stessi eventi del mondo globalizzato postmoderno, per la costruzione di una Teologia Politica

che assuma l'apocalittica come cifra interpretativa degli esiti della stessa storia contemporanea. Pensiero troppo spesso confinato nelle accademie nord occidentali, la teoria mimetica trova il suo banco di prova anche nel Sud del mondo, a confronto sia con la Teologia della liberazione latino americana, con la quale si è misurata in uno storico convegno, tenutosi in Brasile nel 1990, fra Renè Girard e i teologi della liberazione; sia con il pensiero tradizionale africano basato sulla stregoneria come onnipresente interpretazione della sofferenza umana. Resta infine il quarto tema dedicato al Dialogo delle Religioni che, ad una prima considerazione, il pensiero girardiano sembrerebbe affossare definitivamente, ma che invece sembra in grado di riproporre in maniera del tutto nuova e feconda proprio a partire dall'idea di un esodo progressivo del religioso autentico dal sacro violento. Il capitolo conclusivo è dedicato esplicitamente al rapporto fra Girard e i teologi. Kirwan passa qui in rassegna la recezione sia positiva che negativa che la teologia ha riservato a Renè Girard nelle aree linguistiche tedesca, francese e inglese. L'Autore conclude che è ancora troppo presto per una valutazione complessiva dell'impatto del pensiero girardiano sulla teologia e gli altri campi del sapere, anche perché siamo di fronte a "progetti di ricerca" che sono ancora in pieno sviluppo. Ma, seppur in presenza di questo verdetto attendista, noi possiamo, afferma Kirwan, con più confidenza constatarne l'influenza pratica sulla teologia pastorale.

Non ci possono essere dubbi circa il notevole impatto che le idee di René Girard hanno avuto, non solo sulle discipline accademiche della Teologia e della Scienza delle Religioni, ma anche su un grande numero di persone impegnate praticamente al di fuori delle accademie. Pastori, guide spirituali e attivisti per la pace, la giustizia e la riconciliazione, hanno tutti trovato che il grappolo delle intuizioni girardiane sono state di immediata applicazione nella loro proclamazione del Vangelo. Se non altro egli ha messo a disposizione una straordinaria e potente ermeneutica biblica capace sia di offrire un senso nuovo a testi biblici familiari che di offrire uno a testi in genere enigmatici. (p. 143).

FRANCO PIGNOTTI

R. BODEI, *Paesaggi sublimi*, Bompiani, Milano 2008.

L'opera di Bodei, molto scorrevole alla lettura, coinvolgente e pregevole nel contenuto, affonda le radici nella trattazione classica proposta dallo Pseudo Longino, più noto come Anonimo del Sublime, e ripercorrendo i secoli attraverso preromanticismo e romanticismo sia nella letteratura italiana ed europea sia nella riflessione estetica, propone la dimensione del sublime come categoria estetica e come dimensione per l'oggi. Molto attenta e precisa è la panoramica sui diversi autori che nei più svariati contesti dal I secolo ad oggi hanno messo in luce il sublime. Quest'opera sul sublime, frutto di una ricerca estetica matura, si profila come un coronamento ed un complemento di quanto esposto dall'autore nella sua precedente trattazione riguardante il bello (R. Bodei, *Le forme del bello*, Bologna 1995). L'epoca contemporanea sembra aver messo in crisi il concetto di bello, ma secondo Bodei "proprio ciò che sin da Platone ha qualificato la bellezza, il delirio divino, il rapimento, l'essere fuori di sé, l'entusiasmo, passa ora a caratterizzare un tratto fondamentale del sublime" (p.20). L'autore propone la dimensione del sublime come "paesaggio": paesaggio naturale, seguendo la tradizione romantica, che lo affiorare nelle forze della natura; paesaggio sociale ed interrelazionale, inteso come categoria che può esemplificare alcune relazioni sociali e politiche nell'epoca contemporanea, e infine come paesaggio dell'anima, esperienza estetica che eleva, e che può delinarsi anche nelle forme frante dell'estetica contemporanea, poiché "il sublime sembra avere la capacità di risorgere in vesti sempre diverse... Da questo punto di vista, il sublime non è altro che quell'eccedenza di senso, quell'invisibile ultravioletto verso cui ci spostiamo ogni volta che cerchiamo di sporgerci, trasformandoci, verso gli estremi e inesplorati confini della nostra esperienza" (p.182).

L'opera non ha un taglio eminentemente speculativo, ma un taglio che potrebbe definirsi fenomenologico, e, che cioè punta a mettere in rilievo il sublime così come si manifesta nei diversi autori e nei paesaggi naturali ed umani. Il suo pregio sta in questa trattazione dettagliata, che mette in luce il sublime attraverso una sorta di caleidoscopio attraverso classicità e modernità, filosofia e letteratura, arti figurative e riflessione estetica, accogliendo alcuni spunti della prospettiva di Jung. Per quanto riguarda il mondo dell'arte, forse il limite sta nell'essersi fermati alla poesia e alle arti figurative; forse

si poteva sviluppare una prospettiva che coinvolgesse anche musica, teatro, danza.

Ma si tratta di un'opera stimolante, che apre nuovi spunti di riflessione ed ulteriori ricerche in ambito estetico.

VIVIANA DE MARCO

J. ECKERT, *Lebe, was du bist! Klug, gerecht, tapfer, massvoll. Ein Brevier der Tugenden*. Kösel Verlag, München 2008; *Piccolo breviario delle virtù*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009 (Trad. ital. di Viviana De Marco)

Quest'opera, agile nella forma e immediata nello stile, è il frutto della profonda sensibilità umana e spirituale di un giovanissimo abate benedettino. È una sintesi lucida che con un linguaggio giovane e comunicativo, molto lontano da una trattatistica di tipo tradizionale, condensa in poche rapide pagine il significato delle quattro virtù cardinali, prudenza, giustizia, forza e temperanza, attingendo sia dalla tradizione classica sia dalla modernità, sia dalla teologia morale, sia dalla spiritualità benedettina, sempre nel confronto con le sfide proposte dal quotidiano. Molto importante è il significato etimologico, proposto sia per il termine tedesco, lingua in cui l'autore scrive, sia per il termine latino o greco. L'autore non ricusa di accogliere gli stimoli provenienti da diverse voci non cristiane: troviamo riferimenti a Pindaro, a Nietzsche, persino a Salman Rushdie.

La riflessione teorica parte sempre dal vissuto, si innalza, e poi confluisce nella concretizzazione esperienziale: molto importanti sono le "domande per la riflessione", proposte alla fine di ogni paragrafo. Ma oltre all'efficace trattazione delle virtù, efficace proprio per l'immediatezza e per lo stile comunicativo molto adatto ai giovani, l'opera di Eckert presenta in apertura la problematicità e al contempo la necessità di una scelta etica per l'oggi: "Vivi quello che sei!", questo è il titolo tedesco dell'opera tratto da una citazione di Pindaro. Un'etica che è profondamente cristiana e profondamente umana: si tratta di vivere ciò che da sempre si è. Ed un pregio dell'autore è quello di mettere in luce la naturalezza e la bellezza di questa prospettiva etica. A fine opera il carisma e l'esperienza spirituale di S. Benedetto vengo-

no proposti senza alcuna corona agiografica, ma nella loro semplicità e bellezza per l'oggi.

VIVIANA DE MARCO

M. GOODMAN, *Roma e Gerusalemme. Lo scontro delle civiltà antiche*, Bari, Laterza 2009, pp. 738.

Martin Goodman, storico inglese e docente ad Oxford, ha pubblicato due anni fa questo ampio e complesso volume ora tradotto in italiano da Michele Sampaolo. Il problema dell'antisemitismo antico viene nuovamente affrontato a partire da una domanda costantemente riproposta nel volume: la tragica distruzione di Gerusalemme e del Tempio era inevitabile? o meglio: era inevitabile che il conflitto assumesse un carattere, per così dire, definitivo? Nel secondo dopoguerra, all'indomani del processo di Norimberga, Léon Poliakov scrisse una *Storia dell'antisemitismo* (ripubblicata in traduzione italiana in due volumi nel 2004 dall'editore Sansoni) in cui erano sinteticamente registrate le tendenze antiebraiche diffuse nel mondo antico prima dell'avvento del Cristianesimo, per concludere che l'Impero Romano non ha conosciuto un vero e proprio antisemitismo di stato. Sentimenti anti giudaici non mancano presso scrittori come Diodoro Siculo, Pompeo Trogo, Giovenale, Tacito, Seneca, ma si tratta di atteggiamenti che non manifestano l'esistenza di una ostilità diffusa o addirittura di una strategia politica perseguita dallo stato romano nella tarda Repubblica o nei primi secoli del Principato. Qualche anno fa Peter Schäfer (*Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, Roma, Carocci 1999) ha invece provato a dimostrare l'esistenza di un antisemitismo, prima della nascita del Cristianesimo, già diffuso in Egitto e consolidatosi attraverso l'incontro con la cultura ellenistica, animata – diversamente da quella ebraica – da una evidente apertura ecumenica. L'inevitabile discussione ha visto l'intervento di studiosi che non hanno mancato di prendere posizione a favore dell'una o dell'altra tesi. Tra gli altri Jasper Griffin, docente ad Oxford, recensendo il volume di Schäfer ha osservato che i casi di antisemitismo in età precristiana sono piuttosto rari e non costituiscono una tendenza ben delineata. Le accuse nei confronti degli Ebrei non sono

differenti da quelle rivolte ad altri gruppi religiosi o politici, secondo topoi ideologico-letterari piuttosto noti agli studiosi di storia antica. Il volume di Goodman interviene nella discussione proponendo una tesi ben precisa: il mondo romano e quello giudaico non costituivano due realtà antitetiche, destinate nel tempo ad una tragica contrapposizione. Roma e Gerusalemme sono il simbolo di due mondi che avrebbero potuto benissimo coesistere come del resto accadde fino alla seconda metà del primo secolo d. C.

Questa tesi è sviluppata attraverso una ricostruzione ampia e spesso prolissa dei caratteri fondamentali, delle forme di vita del mondo romano e di quello ebraico. Per oltre quattrocento pagine il lettore è condotto per mano a riconsiderare un quadro storico noto, diciamo pure “manualistico” del mondo antico. Storia politica, correnti filosofiche e religiose, concezioni politiche, diritto, storiografia: nulla manca in una ricostruzione tanto minuziosa quanto poco utile allo studioso e soprattutto all’articolazione rigorosa della tesi che l’autore intende dimostrare. Così, dopo un percorso a tratti estenuante lungo le vie del “già noto”, Goodman ricorda che nella Roma del primo secolo d. C. le testimonianze letterarie non consentono di stabilire l’esistenza di tendenze antisemite tali da preoccupare la comunità ebraica, piuttosto numerosa nella capitale dell’Impero. Le espulsioni che avvennero al tempo di Tiberio (19 d. C.) e di Claudio (probabilmente nel 49 d. C.) non furono espressione di una politica repressiva progettata e perseguita. «In realtà – osserva Goodman – è abbastanza difficile individuare una ragione particolare per cui i Giudei possano aver suscitato una speciale ostilità da parte dei Romani prima della ribellione scoppiata nel 66. (...) È stato giustamente osservato che i Giudei sembrano aver mantenuto il senso di una comune identità distinta più a lungo che i tanti altri stranieri di Roma, i quali si integravano nel resto della popolazione urbana nel giro di una o due generazioni dall’arrivo; ma se i Giudei erano pigri, non mangiavano carne di maiale, o mutilavano i genitali dei loro figli, queste pratiche non avevano nessun effetto sui loro vicini» (p. 444). D’altra parte non mancano testimonianze del rispetto delle autorità romane nei confronti del Tempio di Gerusalemme. Giuseppe Flavio, ad esempio, ricorda le donazioni fatte da Augusto e dalla moglie Livia, come anche il sacrificio di cento buoi compiuto da Marco Vipsanio Agrippa nel 12 d. C.

Quali allora le ragioni che nel corso di un secolo portarono alla distruzione di Gerusalemme? I disordini insorgenti nella Giudea non

fanno pensare ad una società sull'orlo della ribellione. Fino al 66 la Palestina non è proprio un'oasi di pace, ma in base al dettagliato racconto di Giuseppe Flavio, osserva Goodman, si può concludere che le tensioni erano interne alla società giudaica, «piuttosto che sintomi di un diffuso risentimento nei confronti del governo romano» (p. 465). La testimonianza di Giuseppe Flavio non è forse del tutto veritiera e richiede di essere esaminata anche in riferimento alla presenza di tensioni messianiche che portavano con sé anche atteggiamenti antiromani. Comunque sia, secondo il nostro autore fu la lotta per il potere a Roma a provocare la catastrofe. Gli avvenimenti ricordati da Goodman sono noti. Dopo che l'occupazione romana a partire dal 37 a. C. si protrasse senza affrontare crisi particolarmente gravi, alla fine del principato di Nerone le cose cambiarono. Nel maggio del 66 Gessio Floro, procuratore della Giudea, scatena le truppe romane contro la popolazione di Gerusalemme, colpevole di aver rifiutato di recarsi processionalmente a salutare due coorti dell'imperatore. In un solo giorno trovarono la morte tremilaseicento persone, in maggior parte donne e bambini. La reazione giudaica porta alla costituzione di uno stato indipendente, mentre gli abitanti di Gerusalemme si dividono tra quanti aspirano alla pace e alla ricomposizione dello scontro con Roma e quanti insistono nella prospettiva delle armi. La morte di Nerone, nel 68, fa precipitare la situazione. Alla fine dei disordini istituzionali (il 69 è l'anno dei quattro imperatori) si impone con la forza Vespasiano. Ricorda Goodman: «All'improvviso (...) il comandante delle forze romane schierate contro Gerusalemme non era più un oscuro senatore di mediocre talento e di minimo prestigio nella corte dell'imperatore. Adesso egli era, o sperava di essere, lui stesso imperatore. Il tentativo di Vespasiano, e la necessità per lui di poter vantare pubblicamente una vittoria su degli stranieri che gli desse legittimità, spiegano l'energia dispiegata di colpo nell'attacco a Gerusalemme. Vespasiano aveva preso il potere a Roma da lontano. Si trovava ad Alessandria, molto distante dallo spargimento di sangue romano con cui i suoi sostenitori, in particolare Antonio Primo a Cremona nell'ottobre 69, conquistarono per il lui il potere. Il massacro non era una partenza di buon auspicio per un nuovo regno. L'immagine di Vespasiano aveva urgente bisogno del lustro di una conquista straniera – il fondamento più sicuro di autorità per un politico romano – per potersi presentare nella capitale come un eroe guerriero e salvatore dello Stato. Vespasiano ritardò il proprio arrivo a Roma fino all'estate del 70, dando istruzioni al figlio Tito, lasciato in

Giudea, di vincere la guerra il più rapidamente e totalmente possibile, a qualunque costo» (p. 501). A questo punto le testimonianze sulla distruzione del Tempio divergono. Secondo Giuseppe Flavio l'incendio fatale sarebbe stato provocato accidentalmente e le truppe romane non avrebbero obbedito all'ordine di Tito di domare le fiamme. Secondo Sulpizio Severo, che sembra riferirsi ad un brano perduto delle *Historiae* di Tacito, lo stesso generale romano avrebbe ordinato la distruzione del Tempio. Goodman ritiene più credibile il racconto di Giuseppe Flavio. E conclude: «Non era la prima volta, né sarebbe stata l'ultima, che una guerra all'estero veniva usata per mascherare imbarazzanti verità di politica interna romana. (...) Insolito in questo caso fu il fatto che il nemico fosse un popolo che era stato dentro la sfera romana per oltre un secolo, e ancora più insolito fu il fatto che la demonizzazione della nazione sconfitta avesse effetti che durarono per secoli» (p. 660).

La demonizzazione dei Giudei, nella propaganda imperiale, trova conferma nei decenni successivi al 70, anche dopo la fine della dinastia flavia. In questo contesto Goodman inserisce lo sviluppo dell'antigiudaismo cristiano. Dopo il 70 nelle comunità cristiane si fa più decisa la spinta a distanziarsi dai Giudei. Per difendere la propria fede e diffondere il Vangelo i Cristiani dovevano stabilire una differenza incolmabile con il Giudaismo, che nell'orbe romano suscitava ormai profondo disprezzo. Il lavoro dei teologi, spiega ancora Goodman, finisce poi per sviluppare la dottrina del deicidio, che a partire dal II secolo si impone come uno degli elementi portanti dell'antisemitismo cristiano.

L'ultima grande rivolta giudaica tra il 132 e il 135, soffocata dall'imperatore Adriano in persona, segna la fine di Gerusalemme, a cui è imposto il nome di Aelia Capitolina, secondo un prassi non insolita nell'amministrazione romana, che per ragioni amministrative mutava talvolta il nome di una provincia appena conquistata. Si apre così, osserva il nostro autore, una nuova drammatica storia i cui effetti negativi sarebbero stati di lungo periodo.

Il volume di Goodman è forse destinato a suscitare nuove discussioni e polemiche, dal momento che gli studi attuali sull'antisemitismo interessano anche un vasto pubblico che ben conosce la persistenza diffusa di antichi pregiudizi e la loro pericolosità nel quadro politico internazionale dei giorni nostri. Non possiamo però non dissentire dalla scelta dell'autore di sviluppare in molte pagine una tesi che poteva essere più efficacemente articolata in uno studio assai più con-

tenuto. Il lettore non addetto ai lavori finirà per disorientarsi di fronte ad un eccesso di informazioni, soprattutto nella prima parte del volume che non segue sempre rigorosamente una linea argomentativa chiara e lineare. L'esperto di storia antica, da parte sua, troverà del tutto inutile una lunga esposizione manualistica al termine della quale viene sviluppato il racconto della distruzione di Gerusalemme nel quale finalmente si delinea con chiarezza la posizione dell'autore.

Quella di Goodman è una ricostruzione che lascia assai perplessi per quanto riguarda il primitivo sviluppo dell'antisemitismo cristiano, al quale sono stranamente riservate poche pagine. Sembra che all'autore di un così poderoso volume sfuggano le radici teologiche profonde che hanno necessariamente portato i primi cristiani a prendere le distanze dal Giudaismo. Si può ridurre l'antisemitismo cristiano ad una scelta sollecitata dall'esigenza di legittimazione nei confronti del potere imperiale?

PAOLO PETRUZZI

F. CLEMENTI, *Città del Vaticano*, Bologna, Il Mulino 2009, pp. 141.

Il minuscolo Stato della Città del Vaticano (SCV), centro della cattolicità, è forse meno noto sotto il profilo giuridico di quanto sembri a prima vista. I visitatori che percorrono piazza San Pietro o entrano nei musei vaticani probabilmente non conoscono fino in fondo la realtà giuridica di questa entità statale. L'agile volume di Francesco Clementi viene incontro a quanti aspirano ad una conoscenza chiara ed essenziale degli aspetti costituzionali di questo Stato, singolare risultato in un plurisecolare processo storico e giuridico. L'autore, docente di Diritto pubblico comparato presso l'Università di Perugia, presenta la sintesi efficace di una ricerca che potrebbe svilupparsi in molteplici, articolate direzioni.

«Quarantaquattro ettari. Poco più di un buon campo da golf» (p. 9), esordisce ironicamente il nostro autore. Eppure i pontefici degli ultimi secoli, come dimostra la storia del Risorgimento, hanno costantemente riaffermato la necessità di questo territorio, definito in forma statale, a garanzia della indipendenza della chiesa. I documenti del Vaticano II nei quali sono affrontati i grandi temi relativi al rapporto tra la chiesa e gli stati, non fanno riferimento alla Città del Vaticano,

tanto meno alle domande che la sua esistenza suscita inevitabilmente alla coscienza credente. Dal 1929 i pontefici hanno determinato il graduale consolidamento delle strutture e delle istituzioni dello SCV, tanto da rimuovere nei cattolici ogni possibile dubbio sulla necessità “ecclesiale”, o meglio ancora “evangelica”, della sua esistenza.

I sette capitoli del volume di Clementi si soffermano in particolare sugli ordinamenti di questo Stato, per comprenderne il funzionamento soprattutto in riferimento alla sua finalità spirituale. L'autore mette in risalto fin dall'inizio il legame inscindibile tra la Santa Sede e lo Stato della Città del Vaticano, richiamato dal *Codex iuris canonici* (can. 361). «L'ordinamento canonico – spiega Clementi – penetra e integra fortemente quello vaticano», tanto che «non di rado organi della Santa Sede coincidono con quello dello Stato» (pp. 43-44, *passim*). Il Sommo Pontefice è la potestà suprema della Chiesa e nello stesso tempo il sovrano dello SCV. Il collegio cardinalizio, anche se soltanto in tempo di Sede vacante, provvede sia alla elezione del pontefice sia al governo quotidiano dello Stato. La Segreteria di Stato e le rappresentanze diplomatiche svolgono contemporaneamente compiti politici e pastorali. Proprio questo intreccio giuridico-ecclesiastico ha sempre attirato l'attenzione degli studiosi, che si sono divisi intorno alla valutazione della soggettività internazionale dello SCV. Al di là delle diatribe dei giuristi e degli storici, taglia corto Clementi, «a ottant'anni dalla sua nascita è un fatto incontestabile (...) che lo SCV abbia una sua distinta soggettività di diritto internazionale rispetto alla Santa Sede. Tuttavia, tale soggettività e tale capacità giuridica sono evidentemente assai limitate, giacché questo stato – non bisogna dimenticarlo – non è di tipo originario, ma derivato, creato cioè appositamente come strumento a servizio della Santa Sede a livello internazionale» (p. 46). Pertanto, se la Santa Sede è il vero soggetto di diritto internazionale che rappresenta la chiesa universale, lo SCV è caratterizzato da uno *status* che permette ad esso di entrare *de iure* nella dinamica delle relazioni internazionali con gli altri stati, stipulando accordi, convenzioni, concordati.

Forse l'aspetto più singolare dello SCV, fortemente sottolineato dal nostro autore (un aspetto che non manca di suscitare una legittima curiosità, ridimensionata soltanto dall'attenta comprensione della natura particolarissima di questo Stato) consiste nel fatto che esso rappresenta nel mondo occidentale l'ultima forma esistente di stato assoluto. Nella nuova *Lex fundamentalis*, approvata nel 2001, leggiamo che il Sommo Pontefice è il sovrano assoluto del suo stato, aven-

do «la pienezza dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario» (art. 1, comma 1). Il lettore di Montesquieu potrà rimanere interdetto, se non fosse che la struttura dello SCV non può non fondarsi su una ecclesiologia plurisecolare nella quale il pontefice è la fonte del diritto che non ammette separazione di ambiti e distinzione di prerogative. Così, nei confronti dello SCV il Pontefice promulga leggi o delega provvisoriamente l'esercizio del potere ad altri enti senza che la sua autorità assoluta sia messa in discussione.

Il volume di Clementi, tenendo costantemente presente tutto questo, descrive il funzionamento dei vari organismi dello SCV alla luce delle norme attualmente in vigore e finisce per delineare un quadro sintetico assai efficace per il lettore che richiede un'esposizione chiara e scorrevole in cui il linguaggio tecnico-giuridico sia limitato al necessario. Così sono descritti i poteri della Segreteria di Stato, della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, del Governatorato. La monarchia papale appare come un organismo in continua evoluzione, secondo i tempi e le esigenze. Una certa curiosità può nascere in chi non è addetto ai lavori dalla lettura del capitolo dedicato al Sistema giudiziario. Anche uno stato minuscolo e "spiritualmente" orientato è provvisto di un diritto civile, penale e amministrativo. Si tratta di una organizzazione complessa, che si ispira in parte agli stati moderni. Così veniamo a sapere che nel 1989 Giovanni Paolo II ha istituito l'Ufficio del lavoro della Sede apostolica «destinato alla realizzazione e al consolidamento di una vera e propria comunità di lavoro, i cui pilastri portanti sono quelle caratteristiche del lavoro umano quali si possono dedurre dalle encicliche [e che vedono] il lavoro come prerogativa della persona...» (Motu proprio "Nel primo anniversario"): evidentemente anche nel moderno stato pontificio sono previste vertenze sindacali.

Un'attenzione particolare merita l'ultimo capitolo del volume ("Diritti e libertà"). L'autore osserva che per quanto lo SCV sia una monarchia assoluta, non per questo è del tutto assimilabile agli stati di antico regime, data la singolarità della sua ragion d'essere. Per capire quale sia la natura dei diritti riconosciuti ai membri di questo stato occorre tenere presente che i cittadini vaticani sono pochissimi (585, secondo i dati statistici dell'ottobre 2008) e che la cittadinanza viene espressamente richiesta in ragione dell'ufficio che l'interessato è chiamato a svolgere. Cittadini vaticani, dunque, si diventa. Ma uno stato *sui generis* non può non riconoscere diritti altrettanto *sui generis*. Osserva Clementi: «I diritti che l'ordinamento giuridico vaticano

attribuisce ai cittadini dello Stato appaiono, per chi adotta la lente del costituzionalismo moderno, sostanzialmente diritti senza libertà, giacché esistono solo e in quanto vengono concessi da un sovrano assoluto. Si tratta, quindi di diritti derivati o in via diretta dal sovrano, oppure in via indiretta attraverso le strutture giuridiche ordinamentali che esercitano i poteri in suo nome. Di certo, dunque, l'assetto di monarchia assoluta e la conseguente assenza di libertà depotenziano tali diritti e li deprimono proprio perché li svuotano da dentro dell'anima, lasciandoli comunque subordinati alla volontà altrui» (p. 112). Le norme relative alla permanenza nello SCV, all'ordinamento economico, commerciale e professionale e finanche alla pubblica sicurezza – descritte sinteticamente nel volume – sono coerenti con la singolarità e la finalità dello stato del papa, destinato – almeno in Occidente – ad essere l'ultimo monarca assoluto.

Sicuramente il libro di Clementi risponde a molte domande formulate dal lettore poco esperto di diritto canonico e internazionale, e non manca, nello stesso tempo, di suscitare la “madre di tutte le domande”: per la coscienza credente l'esistenza dello Stato della Città del Vaticano non è prima di tutto un problema teologico? L'ottantesimo anniversario dei Patti Lateranensi, ricordati in Italia senza particolare solennità, non sembra aver riproposto questo interrogativo, di cui per altro è evidente la dimensione ecumenica. Forse è un segno dei tempi, ma di quali tempi?

PAOLO PETRUZZI

R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, [Dibattiti storici in Parlamento. Collana dell'Archivio Storico del Senato della Repubblica 3], Bologna, Il Mulino 2009, pp. 891.

Nella ricorrenza degli ottant'anni dalla firma dei Patti lateranensi la collana dell'archivio storico del Senato pubblica un volume curato da Roberto Pertici destinato a suscitare particolare interesse non solo presso gli studiosi di storia delle relazioni tra Chiesa e Stato in Italia. Il volume comprende una sezione dedicata ai Dibattiti parlamentari, selezionati in riferimento ai temi affrontati in un'ampia ricostruzione storica, che a partire dalla prima guerra mondiale arriva

agli anni della revisione del Concordato (1984). L'autore, docente di Storia contemporanea presso l'Università di Bergamo, ricostruisce attentamente le linee generali di una storia assai complessa, ben nota nelle sue linee generali, ma ancora da approfondire attraverso la consultazione da quel materiale documentario finora poco accessibile rappresentato da note diplomatiche, appunti privati di uomini politici e prelati di curia che si sono trovati al centro di discussioni e trattative riservate o addirittura segrete. L'autore del volume mette al centro della sua ricostruzione, com'è ovvio, i momenti essenziali della storia delle relazioni tra chiesa e stato in Italia: i Patti lateranensi, la discussione sull'art. 7 della Costituzione repubblicana e la revisione del Concordato sottoscritta nel 1984. Tutto questo nell'orizzonte della storia politica e politico-religiosa, di cui appaiono i principali protagonisti, i diversi percorsi ideologici e gli sviluppi dottrinali (giuridici, teologici e canonistici). Le discussioni parlamentari – così contestualizzate – si presentano come il momento in cui differenti tradizioni politiche e giuridiche si confrontano, non sempre in modo costruttivo, fino a determinare scelte che hanno inciso e incidono tuttora nella società italiana.

Già all'indomani della Legge delle Guarentigie comincia lentamente a profilarsi nel dibattito politico di fine Ottocento la necessità di risolvere la questione romana attraverso un accordo bilaterale in grado di sanare una frattura assai problematica in un'Italia a grande maggioranza cattolica. Ma il contrasto tra le forze anticlericali e i cattolici, che faticano a riconoscersi nel nuovo stato, non consente l'avvio di un rapporto costruttivo tra l'Italia e la Santa Sede. Solo lentamente il liberalismo italiano, da un lato, e il papato dall'altro giungono a fissare nuove strategie e nuovi criteri capaci di favorire una discussione costruttiva. Con il pontificato di Pio X viene abbandonata nei fatti la pretesa di un qualsiasi recupero della sovranità territoriale, nella prospettiva di assicurare una base giuridica alla posizione internazionale della Santa Sede. L'ipotesi di uno stato in miniatura comincia a farsi strada negli ambienti vaticani soprattutto durante la grande guerra, periodo nel quale la comunicazione tra il pontefice e gli stati europei diventa assai problematica. In Europa e in Italia anche la politica ecclesiastica dei governi usciti dal tragico conflitto mondiale presenta novità significative. Il separatismo ostile, come nel caso francese, o il giurisdizionalismo aconfessionale, come in Italia, sono gradualmente superati da una considerazione più attenta alla dimensione pubblica e sociale della vita religiosa. Lo stesso Vittorio Emanuele Orlando,

nel 1919, durante un incontro riservato a Parigi con il futuro cardinal Cerretti, si fa garante della disponibilità del governo italiano ad una soluzione della Questione romana sulla base di un riconoscimento territoriale. Molti anni dopo, nel 1947, l'anziano politico ricorderà con una certa enfasi in un intervento parlamentare di aver posto le basi di una trattativa di cui il Fascismo aveva vantato tutti i meriti. Pertici si sofferma attentamente su questo episodio, soprattutto al fine di dimostrare che i Patti lateranensi sono stati resi possibili, prima ancora che dall'energico attivismo di Mussolini, da una graduale maturazione interna al liberalismo italiano tra guerra e dopo-guerra. Così le discussioni parlamentari del 1921-22 mostrano che nell'opinione pubblica del paese l'irrigidimento separatista della tradizione anticlericale si sta dissolvendo a favore di una possibile trattativa incentrata sull'eventualità di trasformare in sovranità territoriale il "godimento" dei palazzi apostolici previsto dalla Legge delle Guarentigie. Lentamente la discussione finisce per prendere in considerazione questa opportunità, mentre da parte della Santa Sede viene superata la prospettiva del riconoscimento internazionale del futuro stato e accolta la possibilità di un accordo bilaterale con lo stato italiano. Il Fascismo porta pertanto a compimento quanto già avviato prima della marcia su Roma. Queste discussioni sono ricostruite con particolare finezza dall'autore del volume, che intende soprattutto ridimensionare quelle valutazioni storiografiche che sottolineano l'affinità ideologica e politica tra il Fascismo e la chiesa romana.

Un'altra ampia ricostruzione storica è dedicata alle vicende successive al 1929, con particolare attenzione ai contrasti tra il regime fascista e la Santa Sede riguardanti l'Azione cattolica. Pertici sviluppa una tesi da cui dissentiamo almeno in parte. In riferimento ad una posizione storiografica affermata da decenni osserva: «Si è (...) spesso affermato che quegli scontri non ebbero origine da principi e prassi avvertiti come inconciliabili, ma dalla concorrenza tra due egemonie che volevano essere ugualmente assorbenti dell'intero corpo sociale; ma è anche vero che proprio quei conflitti spinsero gradualmente i vertici della Santa Sede e molti ambienti cattolici a ribadire e ad approfondire, sul piano ideologico e religioso, i caratteri specifici del cattolicesimo e la sua alterità e avversione alle forme del totalitarismo fascista» (p. 157). Che la politica ecclesiastica del regime abbia insinuato nella gerarchia un certo senso di precarietà e finanche una marcata preoccupazione è fuori discussione, ma è altrettanto evidente che i Patti lateranensi hanno contribuito in modo

decisivo a consolidare nell'episcopato italiano, oltrech  nel papato, e nelle organizzazioni cattoliche di massa la convinzione che la riconquista cristiana fosse possibile proprio attraverso il nuovo regime, nonostante contrasti di cui   avvertito il carattere meramente congiunturale. I distinguo o i dissensi, per altro storicamente assai significativi, rimasero circoscritti, per non dire relegati, in ambiti ecclesiali e culturali assai ristretti e tutt'altro che capaci di incidere in modo determinante in una chiesa il cui consenso al Fascismo   un dato di fatto storicamente inconfutabile. Solo a partire dal 1938 (leggi razziali) la gerarchia ecclesiastica inizier  a prendere le distanze dal regime, ma senza rinunciare a quelle pretese egemoniche che proprio i Patti lateranensi avevano consolidato e continueranno a favorire nel secondo dopoguerra. Le perplessit  e le preoccupazioni della curia romana di fronte ai discorsi di Mussolini in parlamento in occasione della ratifica degli accordi dell'11 febbraio – su cui Pertici si sofferma con attenzione – non vanno certamente interpretati come il segnale di una dissociazione latente: alcune forzature di Mussolini avevano tutto sommato l'intenzione, facilmente comprensibile da parte dei suoi interlocutori d'Oltretevere, di ottenere il consenso delle frange “laiciste” del Fascismo.

Una ricostruzione dettagliata come quella sviluppata da Pertici non poteva non riservare particolare attenzione ai dibattiti dell'Assemblea costituente. La “costituzionalizzazione” dei Patti lateranensi continua ad essere una questione storiografica assai controversa. Il nostro autore si sofferma in particolare sulle differenti posizioni espresse nel corso dei dibattiti e sull'opera di mediazione dei maggiori esponenti democristiani, Dossetti, La Pira, De Gasperi. La questione degli accordi sottoscritti dalla chiesa e dal regime fascista   presentata all'interno della discussione sull'elaborazione di un testo costituzionale che secondo gli ambienti vaticani doveva assumere un forte connotato cattolico. Pertici   assai abile nel ricostruire i delicati equilibri e i compromessi che prendono gradualmente forma nell'assemblea costituente, fino alla decisione di Togliatti di votare a favore dell'art. 7, una scelta motivata non da esigenze tattiche e contingenti, ma espressione di una complessa valutazione storica del ruolo dei cattolici e della chiesa nella societ  italiana. Avvalendosi dei risultati delle ricerche degli ultimi decenni, Pertici non manca di mettere in evidenza soprattutto il ruolo svolto da Giuseppe Dossetti e della sua elaborazione dottrinale riguardante la pluralit  degli ordinamenti giuridici primari.

Gli anni Cinquanta e Sessanta erano destinati a riaprire la discussione sui Patti lateranensi: tra alcune norme concordatarie e i nuovi principi costituzionali sussisteva di fatto un contrasto più o meno apertamente ammesso dagli stessi costituenti. La storia degli ultimi decenni è nota: solo con una gradualità forse eccessiva lo sviluppo della vita democratica, i processi di secolarizzazione della società italiana, da un lato, e le dichiarazioni conciliari sulla libertà religiosa e sul rapporto tra fede e politica, dall'altro, hanno costituito l'orizzonte nel quale ha preso avvio la revisione del Concordato. Forse quest'ultima parte della ricerca di Pertici richiedeva un maggior approfondimento. Per quanto molti documenti pubblici e privati non siano ancora consultabili, sarebbe comunque possibile conoscere non pochi retroscena di una vicenda tortuosa sulla quale molti protagonisti hanno lasciato interessanti testimonianze. L'accordo del 1984 suscita ancora oggi riserve e perplessità anche negli ambienti cattolici che si interrogano sul ruolo politico assunto di fatto dalle gerarchie ecclesiastiche nella vita pubblica del paese, al di là di stereotipi bizantinismi linguistici di circostanza. Per questo gli studiosi faranno un'opera meritoria ricostruendo dettagliatamente le vicende che hanno portato alla revisione del Concordato, mettendo in risalto le valutazioni politiche e religiose che hanno determinato la ricerca di nuovi equilibri tra stato e chiesa.

PAOLO PETRUZZI

R. BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou des autres*, Edition Flammarion, Paris 2008; tr. it. di Milena Sori, *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

Molto stimolante è la lettura di questo testo di Rémi Brague, professore di filosofia araba e medievale alla Sorbona di Parigi e di filosofia delle religioni europee all'università Ludwig-Maximilian di Monaco. Esso raccoglie alcuni saggi già pubblicati dall'Autore in varie riviste, ma essi sono stati rielaborati in maniera assai radicale, in un'opera il cui titolo già ne rivela il carattere non esaustivo, per scelta dell'Autore stesso.

Il primo capitolo ha l'obiettivo di far luce su alcuni luoghi comuni che rischiano talvolta di sviarci più che di aiutarci in un corretto

approccio con le tre religioni monoteiste: i “tre monoteismi”, le “tre religioni di Abramo”, le “tre religioni del Libro”. Per comprendere abbiamo bisogno di cogliere ciò che può accomunare diversi fenomeni, ma, come del resto richiede lo stesso rapporto di analogia, non possiamo dimenticare la dissomiglianza, che è più della somiglianza. Prima di tutto ci aiuta la storia del linguaggio: il termine monoteismo non nasce in seno all’esperienza religiosa, ma è usato per la prima volta da Henry Moore, teologo platonico di Cambridge, nel 1660, e da lì si imporrà sempre più in ambito filosofico (2). Tale termine ha poi una sua ambivalenza: come ci sono religioni non monoteiste, ci sono anche monoteismi non religiosi, come il deismo di alcuni illuministi. I tre monoteismi che noi abbiamo presenti non sono neanche i primi o gli ultimi: il faraone Amenofi IV che prese il nome di Akhenaton intorno al 1250 a.C. propose la prima forma monoteistica al suo paese e nei popoli colonizzati del terzo mondo sono state rinvenute altre forme di monoteismo successive a Ebraismo, Cristianesimo e Islam. In realtà monoteismo e politeismo non sono così antitetici come sembrano: ogni religione attribuisce al divino un livello di unità e uno di molteplicità. La vera questione allora consiste nell’affermare che Dio è unico e nel manifestare in che modo Dio è uno. Inoltre Abramo, invece di unificare queste tre grandi religioni, costituisce una fonte di disaccordo. L’Ebraismo guarda ad Abramo come il grande padre nella fede e pone l’accento sull’intervento di Dio che ferma la mano di Abramo ed impedisce il sacrificio di Isacco. Il cristianesimo, guardando alla fede esemplare di Abramo, considera Isacco prefigurazione di Gesù Cristo. L’Islam, fondato da uomini non ebrei, ha inventato una genealogia collegandosi con Ismaele ed intravedendo in lui un antenato degli Arabi. Abramo avrebbe fondato una casa che la tradizione islamica individua nella “valle sterile”, la valle della Mecca dove sorge il tempio cubico della Kaaba. Il riferimento dell’Islam ad Abramo è poi escludente dell’Ebraismo e del Cristianesimo: «Abramo non era né giudeo né nazareno, ma puro credente e musulmano» (Corano III,67). Ebraismo, Cristianesimo, Islam hanno tre testi sacri, diversi tra loro per stile e tempi di composizione. Ma soprattutto è diverso il modo di rapportarsi al testo: per l’Ebraismo, in questo diverso dall’antico Israele in cui la vita e la storia producono i testi, il libro produce la nazione e la Bibbia è la «patria portatile» di ogni Ebreo (H. Heine). Per il Cristianesimo l’essenza è data dall’evento Gesù di Nazareth e il libro racconta l’evento per condurre alla fede in Lui. Nell’Islam all’origine c’è l’evento e il libro, di cui alcune parti sono diventate fon-

te di diritto, è un modo di vita che produce una civiltà. Il Corano non può contenere errori, contraddizioni o disposizioni provvisorie, ma tutto è vero e definitivo. Gli altri testi (A.T. e N.T.) sono deformazioni dell'unico testo autentico.

Nel secondo capitolo si affronta la questione della conoscenza di Dio. Prima di tutto l'Autore si interroga sul conoscere in sé e poi sul conoscere volto a sé, alle altre persone, a Dio. Sono così individuati due presupposti fondamentali: la conoscenza autentica della persona e di tutti i livelli della realtà avviene in un'esperienza di amore e di amicizia, la conoscenza delle cose, cioè di tutto ciò che non è dato nell'esperienza immediata di se stessi chiede che sia la natura dell'oggetto a dettare le regole per accedervi. Cosa vuol dire tutto ciò applicato all'esperienza di Dio? L'approccio a Dio non può essere tentato da un metodo sperimentale, ma la fede è la conoscenza adeguata di Dio perché è l'unica forma adeguata di conoscenza di un oggetto paradossale, nascosto al modo di conoscere della scienza umana, ma manifesto a chi crede. Stiamo forse ritornando alla tradizione onto-teologica dell'Occidente dichiarata ormai chiusa da Heidegger dopo il colpo mortale del suo ultimo esponente, Nietzsche, per la quale Dio è l'ente sommo, vertice della piramide degli oggetti? Brague si difende precisando che la fede è un tipo di conoscenza che rovescia il consueto rapporto tra soggetto e oggetto presente in ogni tipo di conoscere umano con finalità pratica: la fede è conoscere Dio come si è conosciuti da Lui (cfr. Gal 4,9). Tale forma di conoscenza ci chiede di abbandonare ogni pretesa di padronanza sull'oggetto, anzi ci fa scoprire la nostra dipendenza dall'oggetto in questione, che è Dio. Da una prospettiva pragmatica e di dominio, la conoscenza di Dio è perfettamente inutile; se Dio è il nostro Bene, la conoscenza di Dio che avviene nella fede è un'unione con Lui nella volontà, nella libertà, nell'amore.

Nel terzo capitolo l'Autore ci ricorda in che modo il Dio dei cristiani è uno. Dopo un'interessante sintesi e disamina della polemica tra i sostenitori della superiorità del monoteismo e coloro che vogliono rivalutare il politeismo nella storia del pensiero filosofico, arriviamo al cuore del problema, lo specifico del Cristianesimo, la professione di fede in un Dio trinitario. Di fronte a questa conoscenza di Dio vissuta dai cristiani, il concetto di monoteismo rischia di essere vago e addirittura fuorviante. Il problema tra politeismo o monoteismo, infatti, non riguarda Dio come essere personale, ma il divino. Dio è ovviamente uno e i cristiani ci mostrano in che modo Egli lo è: la

sua unità è tale da non avere nulla in comune «con i diversi modi in cui può essere uno ciò che si trova nel mondo creato» (55), eppure rimane un minimo di rassomiglianza perché la sua unità possa essere professata. Ci viene in soccorso Bernardo di Chiaravalle, che nel XIII secolo ci ricorda che la carità è il legame che mantiene l'unità di Dio. Per gli uomini «l'amore è contemporaneamente il più importante e il più leggero, il più essenziale e marginale di tutti i tipi di unità» (58). Dio è amore, in Lui essere e amore coincidono, e «il concetto di relazione viene innalzato a concetto chiave che permette di pensare ciò che Dio è» (61). Ogni persona possiede qualcosa solo donandolo, è la relazione che ha con le altre. Mentre l'amore umano accetta l'altro in quanto tale, in Dio l'amore pone e vuole l'altro in quanto tale.

Nel quarto capitolo l'Autore si concentra sulla paternità di Dio non solo nella relazione con il Figlio, ma in rapporto alle creature. Per comprendere rettamente la paternità di Dio, soprattutto in rapporto all'uomo, prima di tutto ci viene ricordato, al fine di fugare le proteste del pensiero femminista, che in Dio, «l'idea di paternità è separata da quella di virilità» (72). Professare Dio come Padre e non come Madre, anche se il suo modo di amare ha tratti femminili, come le viscere di misericordia, non significa legittimare un privilegio del sesso maschile, ma riconoscere come la storia della salvezza sia un dialogo tra due libertà, in cui la libertà di Dio riconosce e mantiene nella sua integrità la libertà dell'uomo. Il figlio, nella gestazione, fa parte del corpo della madre, che è sempre certa, mentre non fa parte del corpo del padre che lo deve riconoscere con un atto di libertà. Il figlio, dal canto suo, è chiamato a costruire un rapporto di libertà con il padre. L'Autore invita a trarre da questa concezione tutte le conclusioni possibili a livello sociale e politico, e ad essa si ispira il modello di autorità esercitato nella Chiesa.

Nel quinto capitolo Brague si sofferma sulla definitività della rivelazione di Dio in Gesù. Il Dio dei cristiani è il Dio che ha detto tutto. Anche in questo capitolo egli attinge soprattutto all'esperienza di un mistico, Giovanni della Croce (1542-1591). L'unica Parola di Dio è il Figlio, e in Lui il Padre ci ha detto tutto insieme ed in una sola volta, e non parla oltre. L'Antica Alleanza era una prefigurazione della Nuova ed indirizzata alla Nuova. Se Dio ci ha detto tutto in Gesù, questo è il tempo in cui «Dio è rimasto come muto» (87). Che cos'è il silenzio di Dio? «Colui che non è solo capace di ascoltare, ma anche di amare percepisce questo silenzio come la Parola di Dio» (88). Che cosa dice il silenzio di Dio? Prima di tutto esso ci annuncia che Dio ha detto

tutto perché ha dato tutto per la nostra salvezza, si è fatto povero, non ha trattenuto più nulla per sé. In secondo luogo ci dice che il messaggio, l'annuncio del Regno di Dio, coincide con il messaggero, Cristo, la seconda persona della Trinità che si è fatta uomo. Cristo è Colui che è detto, «il dono di Dio è concentrato nell'individualità insostituibile di una vita e di una morte umane, attraverso cui è unificato e singularizzato. Una vita e una morte umane caratterizzate da uno svolgimento irreversibile» (93). Nella sua morte la potenza della Parola diventa il silenzio del Verbo, spogliato di ogni potenza. Tutto ci è stato donato in Lui, nulla oltre e al di fuori di Lui, ma in Lui ci è stato donato oltre ogni nostro desiderio e ogni nostra attesa. Il Signore non dà risposte, è Lui la risposta. In terzo luogo, «tutto è stato dato, ma non tutto è manifesto» (102). Il tempo del silenzio di Dio è il tempo dello Spirito Santo che non aggiunge nulla a ciò che Dio ci ha donato in Cristo, ma ci aiuta a fare memoria e suscita la nostra risposta, è il tempo in cui Dio tace per darci la parola, è il tempo in cui Egli tace per lasciare spazio al giudizio della ragione e al linguaggio umano. Queste intuizioni portano il nostro Autore a sostenere la tesi che «il Cristianesimo è responsabile di quello che, a ragione, si chiama fuga dal sacro» (83), che con il Cristianesimo inizi dunque il movimento di secolarizzazione del mondo.

Il sesto capitolo intende una volta per tutte bandire la riduzione del Cristianesimo ad una morale e le possibili concezioni sacrificali di Dio. Il Dio dei cristiani è un Dio che non chiede nulla. «Così, la rivelazione cristiana non è la rivelazione di una Legge, ma la rivelazione di una misericordia e di una grazia» (115). La Legge è presupposta, ma perché non riusciamo a fare il bene che conosciamo? La misericordia è l'annuncio del perdono per le colpe passate, la grazia è l'annuncio del dono della capacità di fare il bene in futuro. Dio apre uno spazio di libertà all'uomo, rispetta la sua autonomia nella realizzazione del bene personale, sociale e politico. Brague fa tesoro a tal proposito della teoria dello *tsimtsum*, del ritrarsi di Dio, comparsa per la prima volta con Isac Luria, nel XVI secolo e ripresa da diversi pensatori ebraici, anche contemporanei. Il Dio che si fa mangiare è inequivocabilmente il Dio che non chiede nulla, attende che l'uomo accetti il dono di sé che Egli offre, non vuole sacrifici e non chiede di morire per Lui, ma dona la forza a chi sceglie di morire con Lui. Uccidere l'idolo, l'immagine sacrificale di Dio è necessario, ma togliere di mezzo il vero Dio che solo dona e nulla chiede significa consegnare l'uomo al culto dell'ultimo dio che è la morte. Il dono della fede, uno dei doni del Dio

che non chiede nulla, ma ha dato tutto, disvela il senso della vita: «La vita può avere senso solo come risurrezione» (130).

Nel settimo e ultimo capitolo l'Autore considera il Dio dei cristiani come il Dio che perdona i peccati. Premesse alcune chiarificazioni e distinzioni, come quella tra remissione e perdono, o l'infelice riduzione del peccato al piacere, o l'ingenua concezione secondo cui il male del peccato è nel recare danno o offesa a Dio, Brague ci presenta una suggestiva intuizione riguardo la remissione dei peccati e la realtà stessa del peccato. «La remissione di cui solo Dio è capace trascende il perdono umano» (141). Il perdono è ancora qualcosa di umano, mentre la remissione è una liberazione e deriva unicamente da Dio. Il peccato trascende la colpa, ed è la dimensione nella quale si compie la redenzione dal male. Non possiamo essere liberati dal male finché il male mantiene una dimensione impersonale. Dov'è il peccato? L'unica risposta possibile è: il peccato è in me, è nella persona che lo accusa e che lo confessa. «Una volta messo in contatto con l'io, il peccato scompare» (146). Il peccato è il culmine del potere del male perché è la spersonalizzazione ma, una volta assunto il volto di colui che lo riconosce e lo confessa, esso diviene ciò che viene perdonato. Di fronte al male che assume un volto personale nella dimensione del peccato, Dio non può che perdonare. Il male in sé non esiste, è una semplice negazione e Dio non può conoscerlo. Il Dio dei cristiani «ci chiede unicamente di amare o, piuttosto, ci permette di farlo» (147).

Nella premessa Brague esprime la speranza di «aver scritto un libro di filosofia o, comunque, il libro di qualcuno che si considera un filosofo» (IX) e si propone l'obiettivo di far emergere la singolarità del Dio dei cristiani. Riguardo l'obiettivo, mi sembra abbastanza ben conseguito, facendo piazza pulita di luoghi comuni e di fraintendimenti, problematizzando giustamente la categoria monoteismo e facendo tesoro della Sacra Scrittura, del pensiero ebraico, del pensiero patristico e della mistica. Riguardo la speranza, dalla prospettiva del filosofo, avanzo tre rilievi. Un nodo cruciale si pone secondo me a proposito dei capitoli 2 e 3. Il tentativo di pensare il Dio dei cristiani potrebbe divenire l'opportunità per l'intero pensiero filosofico per avere un nuovo approccio al reale nella sua totalità, dopo il tramonto della tradizione ontoteologica dell'Occidente, con un nuovo senso della ragione e con nuove categorie. A me sembra che Brague rimanga ancora all'interno della tradizione metafisica e che con le sue categorie classiche e ben note avvicini la Scrittura, i pensatori ebrai-

ci, la mistica. In fondo non si esce dalla classica dialettica soggetto-oggetto di conoscenza, arrivando a considerare Dio l'“oggetto” paradossale per eccellenza, anche se in questo caso il rapporto sarebbe rovesciato. In particolare si potrebbe tentare di estendere l'uso della categoria mistero, che Brague al capitolo 5 applica solamente a Dio in quanto persona e alla persona di sé e dell'altro, alla totalità del reale e trarre le conseguenze dell'identificazione di essere ed amore per un'ontologia dell'amore anche in rapporto al finito. Non c'è un margine di realtà che, esterno all'esperienza immediata di sé possiamo oggettivare, ma la totalità del reale è il mistero nel quale siamo immersi, l'inoggettivabile, che si dischiude a noi come disponibile e come mondo nel dialogo con il Tu assoluto e con il tu concreto. La ragione non si configura più come facoltà dell'astrazione o dell'oggettivazione, ma come esperienza del raccoglimento in cui il reale giunge alla parola, ed il pensiero diviene dedizione al reale concreto (non pensare l'oggetto, ma pensare a). In secondo luogo la categoria dell'Incarnazione del Verbo, specifica del cristianesimo, che Brague esplora nel versante della *kenosi* di Dio e della Parola, ha qualcosa da dire al pensiero filosofico a proposito del corpo che noi siamo. Il corpo che siamo, e non la ragione che oggettivizza, è l'ingresso nel mistero dell'essere proprio perché inoggettivabile. L'ascolto del corpo che siamo può costituire l'inizio di una ontologia della gratuità che disvela l'essere come dono, si volge a Colui che ha dato tutto, il Tu assoluto, ci conduce al senso della vita come resurrezione. Infine molto suggestivo è l'ultimo capitolo riguardante il Dio che perdona, ma la concezione di male e di peccato ivi presentata ha bisogno di misurarsi ulteriormente con due aspetti che molto hanno dato a pensare: il peccato delle origini e la dimensione sociale e intersoggettiva del peccato, le cosiddette strutture di peccato.

GIORDANO TRAPASSO



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

