

I «MOVIMENTI» E L'IMMAGINE STORICA DELLA CHIESA. ISTRUZIONE DI UN PROBLEMA PASTORALE

SOMMARIO: Introduzione - 1. Linee orientative per un'interpretazione - 2. Che cosa sono i movimenti ecclesiali? - 3. I limiti della distinzione tra movimenti e istituzione - 4. Una formalizzazione canonica? - 5. Movimenti visibili e movimenti invisibili - 6. «Movimenti» e «nuove religioni» - 7. Secolarizzazione e «imperativo eretico» - 8. Lo sfondo civile - 9. Lo sfondo cattolico dei movimenti - 10. Il problema aperto.

Introduzione

La questione dei «movimenti ecclesiali» si è imposta all'attenzione pubblica, nella Chiesa e nella società in genere, con evidenza crescente negli ultimi vent'anni, o press'a poco. Non solo s'è imposta all'attenzione, ma è sembrata talvolta assumere il rilievo di questione capace di polarizzare il dibattito ecclesiastico circa le vie del rinnovamento o della riforma cattolica comunque da perseguire, come anche il dibattito sociologico circa il futuro della religione della società complessa. «Polarizzare» è verbo qui usato con riferimento alla duplice accezione possibile: il tema dei movimenti diventa centro del dibattito; quel tema minaccia insieme di suscitare prese di posizione polarmente contrapposte e alimentate appunto dalla opposizione reciproca. Per quanto riguarda in particolare il dibattito ecclesiastico, agli occhi dei fautori dei movimenti essi appaiono come l'espressione felice, ed anzi senz'altro come l'espressione «carismatica», di un rinnovamento cattolico, che interrompe quel complessivo processo di declino, che il cattolicesimo convenzionale o «istituzionale» sembrava di fatto conoscere all'interno della società secolare. I critici dei «movimenti» scorgono viceversa in essi una minaccia, non certo nei confronti della fortuna storica del cattolicesimo, ma nei confronti della sua qualità autenticamente ecclesiastica, cioè di segno storico, universalmente accessibile della verità del vangelo.

Di fronte a tale minaccia di polarizzazione dei giudizi, prende facilmente corpo la soluzione irenica e tranquillizzante: nella gran barca di Pietro c'è posto per tutti, per i «movimenti» così come per le parrocchie, per il «carisma» come per l'istituzione. La raccomandazione, pro-

posta in particolare dai pastori, è quella della tolleranza, o meglio del rispetto reciproco, o addirittura della comunione tra le diverse espressioni ecclesiastiche.

Di fatto, su queste posizioni si assesta il dibattito, quand'esso è trattato nei suoi termini più formali o di principio; e ancor più quand'esso, senza essere in realtà trattato nel suo merito specifico, è «risolto» a livello di disposizioni pastorali generali.

Il dubbio legittimo è che un tale assestamento rimanga appunto formale, e costituisca di fatto soltanto una copertura per una sorta di immunizzazione reciproca tra le diverse espressioni di Chiesa, e per una rimozione del problema da parte della Chiesa nel suo insieme. La copertura retorica, per altro, non impedisce, né potrebbe farlo, i conflitti pratici: su singole questioni, a cui sono di fatto interessati sia i movimenti che le parrocchie e le diocesi, le posizioni appaiono spesso contraddittorie, e si ripropone inesorabile la necessità di intendersi, e non solo di «rispettarsi».

1. Linee orientative per un'interpretazione

Formuliamo subito, a grandissimi tratti, le persuasioni di fondo che orientano la presente riflessione.

I «movimenti ecclesiali» costituiscono indubbiamente una realtà rilevante, quanto meno sotto il profilo socio-religioso, e quindi almeno quale dato di fatto con il quale la responsabilità pastorale deve di necessità in un modo o nell'altro confrontarsi. Ma sollevano insieme considerevoli problemi sotto il profilo del merito. Essi configurano cioè insieme una *chance* e un rischio per il cattolicesimo contemporaneo nel suo complesso; esigono sotto tale profilo un discernimento, e quindi una decisione ecclesiastica, o diciamo più cautamente una strategia pastorale complessiva della Chiesa, la quale ovviamente non può essere pensata e realizzata altro che a procedere da un'intelligenza cristiana del fenomeno.

L'intelligenza cristiana del fenomeno non può prodursi nella forma riduttiva di una specie di processo ai movimenti. I movimenti infatti talvolta espressamente si propongono come autorizzati da una critica alla pastorale convenzionale, alla pastorale cioè di fatto realizzata dalle parrocchie, o rispettivamente a quella incoraggiata dai vescovi. Anche quando tale critica non sia espressamente formulata — e certo essa non è mai troppo espressamente e sinteticamente formulata, per comprensibili motivi — essa è implicita nell'ordine obiettivo dei fatti: la fortuna effettiva dei movimenti, e quindi la reviviscenza di un certo tipo di cattolicesimo da essi suscitata, o rispettivamente l'emorragia dei cattolici dalle parrocchie da essi propiziata, costituisce di per sé una denuncia obiettiva della pastorale convenzionale. Si tratta di una denuncia soltanto virtuale e tacita, che merita di essere esplicitata e discussa.

La sua eventuale pertinenza non può in alcun modo essere intesa quasi senz'altro equivalessa ad una legittimazione dei movimenti. Oltre tutto, come subito si vedrà, i movimenti sono realtà tanto varia e disparata, che la legittimazione forfettaria equivarrebbe press'a poco alla legittimazione dell'arbitrio.

L'intelligenza cristiana del fenomeno dei movimenti non può dunque né perseguirsi nella forma parziale di un processo ai movimenti stessi, né in quella altrettanto parziale del processo alla prassi pastorale convenzionale. Deve invece istituirsi a procedere dall'istruzione di un problema teologico-pratico più comprensivo, qual è quello delle trasformazioni conosciute dal cattolicesimo nel quadro del mutamento socio-culturale recente.

Ci sembra indubitale il rilievo di una deriva, descrivibile in primissima approssimazione in questi termini. Per un lato, conosce un processo di progressivo logoramento l'univocità di significato del cristianesimo, e rispettivamente la plausibilità delle sue forme ecclesiastiche. Si produce sotto tale profilo un assottigliamento della pratica ecclesiastica della fede, come tutti gli indici sociografici relativi alle diverse pratiche attestano (messa domenicale, confessione, sacramenti in genere, assenso al magistero morale della Chiesa, e così via). Per altro lato, sembra conservare una certa consistenza il «bisogno» (o la «domanda», o l'«esigenza») di religione; non solo, ma la pratica realizzazione di esso continua ad attingere al repertorio di segni e significati di fatto offerto dalla religione ecclesiastica.

Diciamo che la pratica realizzazione del «bisogno» religioso *continua* ad attingere al repertorio ecclesiastico: ma una tale «continuità» ha da essere ben intesa. Per molti profili essa infatti deve essere riconosciuta come effettiva e profonda «discontinuità». La pratica ecclesiastica tradizionale era alimentata da un fondamentale sentimento di «appartenenza» del singolo nei confronti della Chiesa stessa. Quei frammenti di pratica ecclesiastica che oggi persistono nell'esperienza religiosa di molti — oltre tutto si tratta spesso di frammenti mutevoli nell'arco della vita del singolo, e contrassegnati da spiccato indice di occasionalità — non si accompagnano invece ad alcun sentimento di «appartenenza» nell'accezione sociologica corrente: quella cioè per la quale «appartenenza» ad un gruppo sociale significa riferimento ad esso in ordine all'identificazione personale. Il cristiano «appartiene» alla Chiesa cattolica, secondo una tale accezione, quando di fatto egli attinge ad essa elementi imprescindibili in ordine alla definizione della propria identità. Il cristiano invece non «appartenente», che pure continua a mutuare dalla Chiesa gli elementi simbolici mediante i quali realizzare il proprio «bisogno» religioso, produce di fatto una sorta di reinterpretazione e di «soggettivo» apprezzamento di quegli elementi. Egli si comporta in campo religioso — come per altro in ogni altro campo del vivere — come chi fa *bricolage*: e cioè, come chi utilizza materiale di fortuna per arrangiarsi un oggetto ben aggiustato al proprio bisogno,

quale non potrebbe trovare già pronto sul mercato.

L'adozione di tali strategie di *bricolage* non può essere intesa quasi fosse semplicemente un arbitrio del soggetto individuale; essa corrisponde invece ad una necessità; la nuova religiosità «soggettiva» — calibrata cioè sul «bisogno» del soggetto, anziché procedente dal consenso ad una verità che come tale si manifesti al soggetto stesso e gli imponga una scelta — è una specie di scelta *faute de mieux*. È anche, comprensibilmente, una scelta precaria; e tanto più precaria quanto più precaria è in generale l'identità psicologica del soggetto. Perché appunto l'identità psicologica dovrebbe conferire determinatezza a quel «bisogno», che viene eretto a criterio di selezione e di combinazione delle credenze e delle pratiche religiose proprie della religiosità «soggettiva».

La precarietà psicologica induce una proporzionale inclinazione a cercare conforto per la propria religiosità in forme di «appartenenza» in qualche modo suppletive della Chiesa assente. È questa — a mio giudizio — una delle circostanze fondamentali che concorrono a rendere ragione della fortuna storica dei movimenti. Dicendo questo non intendiamo in alcun modo precipitare il giudizio sui movimenti stessi: né affermiamo che essi nascono semplicemente per dare risposta al «bisogno» di un numero crescente di cristiani senza chiesa e psicologicamente precari; né pregiudichiamo la valutazione che dovrà darsi della qualità della risposta di fatto offerta dai movimenti al «bisogno» in questione.

Rileviamo, al contrario, che ad un tale «bisogno» occorre che in qualche modo la Chiesa dia risposta: non certo una risposta che si configuri quale pura e semplice soddisfazione del «bisogno»; piuttosto, una risposta che anzi tutto converta la qualità del «bisogno», che dia interpretazione e quindi insieme parola ad esso, trasformandolo dunque in consapevole confronto con la verità oggettiva del cristianesimo, quale espressa dalla Chiesa. La Chiesa infatti è, e rispettivamente ha da essere, appunto il luogo sintetico dell'oggettività storica della Rivelazione cristiana.

Che l'iniziativa pastorale debba confrontarsi anche e soprattutto con le persone psicologicamente più precarie è una legge generale: un dato di fatto, ma anche una necessità di principio. La terminologia quasi «clinica» qui usata non deve indurre in errore: le persone psicologicamente più precarie appartengono al numero dei «poveri», degli «affamati», dei «piangenti», o comunque degli «ultimi», che in molti modi il Vangelo riconosce come candidati privilegiati al Regno. Anche le parrocchie, come i movimenti, sono frequentati da un grande numero di persone di tal genere: e dobbiamo riconoscere in tale circostanza un confortante segno di fedeltà della Chiesa al compito che le è stato assegnato dal suo Signore.

I problemi nascono quando si tratti di determinare le forme concrete del ministero pastorale, nelle quali si deve concretare l'accoglienza

dei «poveri». Tali forme debbono propiziare la percezione, e dunque poi anche la pratica realizzazione, della «povertà» quale disposizione dello «spirito», e non invece quale umiliante condizione materiale, la quale potrebbe, per fortuna, essere in qualche modo dissimulata e compensata. Quando la «povertà» sia intesa e vissuta «spiritualmente», essa cessa di apparire condizione eccezionale ed emarginante, e si manifesta invece come la verità della condizione di ogni uomo. Questa affermazione vale quando sia intesa nei suoi termini più universali; ma vale anche, e più determinatamente, quando riferita a quei cristiani senza chiesa e psicologicamente inquieti, di cui si diceva sopra. Tutti i cristiani minacciano oggi d'essere senza Chiesa, nel senso che le caratteristiche complessive della vita civile contemporanea inducono una crescente distanza obiettiva tra coscienza individuale «privata» e pubblicità ecclesiastica, così come tra coscienza ed oggettività sociale in genere. Tutti i cristiani conoscono una più spiccata incertezza quanto alla loro identità, a motivo delle diminuite opportunità sociali di identificazione. In tal senso, la cura di quelle persone presso le quali i fenomeni della perdita di «appartenenza» e della precarietà psicologica sono più accentuati costituisce occasione privilegiata per misurarsi di necessità con attese che obiettivamente riguardano tutti, ma che vengono invece per lo più rimosse. Costituisce occasione non solo per misurarsi con quelle attese, ma per dare a quelle attese risposta capace di valere quale segno di speranza per tutti; capace di valere cioè come segno storico dell'evangelo di Gesù destinato appunto ai «poveri» della terra: «vide molta folla e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore» (Mc 6, 34).

Il rischio che insidia insieme la pastorale parrocchiale e la pastorale dei movimenti è quello di dare alle attese dei «poveri», o forse meglio ai loro «bisogni», risposte magari anche in qualche modo per essi soddisfacenti, e tuttavia non tali da realizzare l'annuncio dell'evangelo di Gesù, e dunque non tali da istituire per essi la possibilità e rispettivamente la necessità di una decisione quale quella della fede.

Il rischio si concreta, nei due casi, secondo forme significativamente diverse. Possiamo tentare di caratterizzarle, sia pure in forma soltanto schematica e sommaria. Nel caso della pastorale parrocchiale il rischio assume la forma dell'abdicazione da parte della Chiesa a verificare la qualità cristiana della risposta credente dei singoli. La parrocchia offre in tal caso una molteplicità di servizi religiosi, e certo anzi tutto di servizi di carattere culturale o rituale, magari anche di servizi cosiddetti «caritativi», o più genericamente di «promozione umana»; ma lascia all'insindacabile, o comunque all'insindacata, competenza della coscienza «privata» il giudizio circa i modi di appropriazione di tali servizi, o addirittura circa l'eventualità che una tale appropriazione in un modo o nell'altro si produca. Tale «rispetto» della coscienza «privata» si legittima magari attraverso l'appello equivoco alla trascendenza dell'evangelo e della salvezza cristiana rispetto alle forme storiche

obiettive del rapporto ecclesiastico. La problematicità di tale «rispetto» si manifesta attraverso il conseguente difetto di comunione e rispettivamente di missione. Il fruitore del servizio parrocchiale appare appunto come soltanto fruitore: egli non riconosce una propria responsabilità nei confronti dell'altro credente, né tanto meno una propria responsabilità cristiana nei confronti d'ogni uomo. Egli ha sempre e solo «bisogni» religiosi, e non riconosce invece di avere una vocazione cristiana; non conosce cioè quella conversione e quella libertà che dovrebbero abilitarlo a divenire testimone dell'evangelo di fronte a tutti gli uomini.

Sottolineo il nesso che, in linea di principio, deve sussistere tra missione e comunione ecclesiali: soltanto a condizione che si conosca il debito che la fede ha nei confronti di tutti gli uomini — un debito questo intrinseco alla qualità «cattolica» dell'evangelo — apparirà subito anche la necessità della comunione, e appariranno i tratti che una tale comunione dovrà avere. Essa dovrà essere il segno storico concreto della casa del Padre, nella quale tutti sono attesi e riconosciuti come figli.

Le parrocchie nella stagione più recente hanno certo perseguito anche, e non marginalmente, l'obiettivo di diventare «comunità»; o magari quello più modesto di suscitare al loro interno molteplici «comunità» proporzionate ai diversi «bisogni» individuali. Ma il perseguimento di un tale obiettivo sembra essere insistentemente viziato dal prevalere del bisogno «psichico», del bisogno cioè del luogo caldo e confortevole entro il quale ci si comprende facilmente, e ci si comprende tanto più facilmente quanto più rigidamente sono tenuti lontani gli estranei. Una tale inclinazione «psichica» della «comunità» è direttamente proporzionale al difetto di oggettività cristiana delle forme secondo cui è vissuta, celebrata, predicata la fede; è direttamente proporzionale — in altri termini — al difetto di codice ecclesiastico della fede.

Nel caso dei movimenti, il rischio di una risposta «psichica» alla cosiddetta «domanda religiosa» è quello che si concreta nell'offerta, questa volta sì, di un codice ecclesiastico secondo il quale realizzare la fede cristiana; di un codice anche troppo univoco e chiaro, ma non «esportabile», non tale cioè da istituire per il singolo e per il movimento nel suo insieme la possibilità di rendere ragione della fede di fronte ad ogni uomo. Il codice in questione minaccia di essere sequestrante: nel senso che il suo significato e il suo apprezzamento possono prodursi soltanto per riferimento a quell'esperienza concreta e comune, che solo all'interno del movimento stesso si produce.

La tentazione a cui i movimenti sono obiettivamente esposti è sotto tale profilo riconducibile alla figura di una specie di «neo-congregazionalismo»: non è possibile parlare di «chiesa» in generale, né tanto meno realizzare praticamente l'unità dottrinale, morale, liturgica delle molteplici chiese effettive; ciascuna «chiesa» concreta, biograficamente connotata, ha in se stessa, o meglio nella propria singolarissima «esperienza» della salvezza di Dio, il principio della propria verità, e quindi

del proprio discernimento spirituale. Le singole «chiese» possono certo intrattenere rapporti di dialogo e di comunicazione reciproca; ma non è possibile per esse farlo altro che nella forma del confronto delle «esperienze» rispettive; non invece nella forma del confronto comune con l'unica ed oggettiva verità del vangelo.

La deriva del «neo-congregazionalismo» costituisce la determinazione più formale, e quindi anche più generica, del rischio a cui sono esposti i movimenti. La qualità dell'«esperienza» cristiana qualificante i singoli movimenti, in ogni caso connotata da un alto indice di consensualità all'interno del gruppo, è molto varia. Può privilegiare il momento della preghiera, o comunque della celebrazione e del fervore dello spirito, oppure il momento dell'impegno pratico comune sui diversi fronti della vita quotidiana (lavoro, educazione, comunicazione pubblica, eccetera); può privilegiare la spontaneità e l'*happening*, o viceversa può conoscere un alto indice di normazione collettiva, o di ritualità della vita comune; può costituirsi come espressamente alternativa rispetto ad ogni forma di partecipazione alla vita pastorale «ordinaria» (quella delle parrocchie), oppure può coesistere rispetto a tale partecipazione, producendo alternativamente su quella pastorale un effetto di contagio o rispettivamente un effetto di fruizione sovradeterminata a procedere da altro (dall'«esperienza» cioè privilegiata del movimento). Ciascuna eventualità esige ovviamente considerazioni e valutazioni differenziali.

2. Che cosa sono i movimenti ecclesiali?

La varietà di fenomeni correntemente qualificati come «movimenti ecclesiali» propone obiettivamente la questione: è davvero possibile riconoscere all'espressione un significato sufficientemente univoco, che ne renda vantaggioso l'impiego? Oppure quell'espressione, mancando d'ogni univocità, alimenta soltanto la confusione?

Per rispondere a tale domanda, sembra ragionevole passare per l'altra: come e perché si è di fatto affermata questa espressione? O addirittura, si è davvero affermata tale espressione?

Ci sembra che, detto in termini molto sommari, le cose siano andate press'a poco in questo modo. Il termine «movimento» è stato diffusamente usato — specie negli anni '60 in poi — per designare ogni genere di aggregazione cattolica altra da quella propria della pastorale posta sotto la responsabilità della gerarchia. La qualifica di «ecclesiale» dei movimenti è molto più recente, e anche meno frequente. Essa si afferma nel momento in cui vengono in varie forme affrontati in maniera esplicita i problemi pastorali proposti dalla realtà di tali nuove aggregazioni. In particolare, un acceleratore significativo per l'affermarsi dell'espressione «movimenti ecclesiali» è stata l'iniziativa presa da alcuni di questi movimenti di promuovere un primo, poi un secondo col-

loquio internazionale dei «movimenti ecclesiali» (rispettivamente nel 1981 e nel 1987) ⁽¹⁾.

Lo stesso magistero di Giovanni Paolo II mostra di non conoscere un impiego tecnico del termine «movimento», né tanto meno dell'espressione «movimento ecclesiale»: egli adopera, a quanto sembra indistintamente, talvolta nello stesso contesto, vari termini come gruppo, associazione, aggregazione, movimento ed altri ancora ⁽²⁾. Il Papa riconosce tuttavia una certa unità del fenomeno, che «nella sua vastità e complessità è un dato caratterizzante l'attuale momento storico della Chiesa». Saluta come «felice intuizione» quella di affrontare il fenomeno «per farne una descrizione più puntuale e per darne un'interpretazione più compiuta».

Una tale chiarificazione è raccomandata in particolare dalla constatazione che «il fenomeno delle aggregazioni è fatto oggetto di contrastanti valutazioni: c'è chi vede in esso e nella sua vitalità l'elemento più dinamico della storia della Chiesa e c'è chi lo vede come espressione di esigenze alle quali la comunità cristiana non sa rispondere, e lo giudica in opposizione al nascere ed al crescere delle Chiese locali attorno al vescovo» ⁽³⁾,

Nonostante manchi di riferirsi ad un'accezione tecnica del termine, Giovanni Paolo II sembra complessivamente propendere per l'interpretazione positiva del fenomeno quale espressione di vitalità della Chiesa, e non manca all'occorrenza di suggerire una valorizzazione teologica del termine «movimento»:

Come ben sapete la Chiesa stessa è un «movimento». E, soprattutto, è un mistero: il mistero dell'eterno «Amore» del Padre, del suo cuore paterno, dal quale prendono inizio la missione del Figlio e la missione dello Spirito Santo. La Chiesa nata da questa missione si trova *in statu missionis*. Essa è un «movimento» che penetra nei cuori e nelle coscienze. È un «movimento», che si iscrive nella storia dell'uomo persona e delle comunità umane ⁽⁴⁾.

La valorizzazione in questione riconduce però il «movimento» entro la figura complessiva dell'evento ecclesiale, senza specificarne in alcun modo le virtualità caratteristiche.

(1) Gli Atti dei due Colloqui sono pubblicati: M. CAMISASCA - M. VITALI (cur.), *I movimenti nella Chiesa degli anni '80*, Jaca Book, Milano, 1982; AA.VV., *I movimenti nella Chiesa*, Coop. Edit. Mondo Nuovo, Milano, 1987.

(2) Citiamo L.M. NEVES, *I movimenti ecclesiali nel magistero di Giovanni Paolo II*, relazione tenuta al 2° dei Colloqui appena citati nel testo: cfr. *I movimenti nella Chiesa*, op. cit., pp. 85-99, citaz. alla p. 87.

(3) Le citazioni sono tratte dal discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Convegno «La comunità cristiana e le associazioni di laici», tenuto il 30 agosto 1985: vedi *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII 2, 1984, Libreria Editrice Vaticana, 1984, pp. 289 s.

(4) Omelia durante la Messa per i partecipanti al Convegno «I movimenti nella Chiesa», del 27 settembre 1981, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV 2, 1981, *ibid.*, p. 305.

3. I limiti della distinzione tra movimenti e istituzione

L'interpretazione ecclesiologica dell'idea di «movimento» rimanda, obiettivamente, alla dialettica movimento-istituzione: una dialettica questa che, a procedere dal più generale dibattito civile, è insistentemente utilizzata anche in sede di riflessione ecclesiologico-fondamentale.

A tale riguardo, ci limitiamo qui ad osservare come ovviamente la dialettica in questione non possa in alcun modo essere interpretata come alternativa, quasi cioè si dovesse scegliere tra un'immagine della Chiesa quale «movimento» o un'immagine di essa come «istituzione». Se per un lato si deve riconoscere il limite dell'ecclesiologia cosiddetta «gerarcologica»⁽⁵⁾ caratteristica di una certa tradizione teologica, si deve per altro lato anche riconoscere il limite di molte ecclesiologie recenti⁽⁶⁾ le quali non riescono in alcun modo a rendere ragione dell'innegabile carattere «istituzionale» della Chiesa, del carattere cioè per cui essa è «istituita» dal Signore Gesù Cristo. A tale carattere «istituzionale» è da riferire non soltanto il ministero episcopale, e quindi quello «ordinato» in genere; ma sono da riferire più in generale tutti quegli aspetti che concorrono a fare della Chiesa un segno storico obiettivo universalmente accessibile del vangelo di Gesù Cristo, e rispettivamente della salvezza cristiana. Pensiamo tipicamente al principio scritturistico e al principio sacramentale. Principio scritturistico è quello per il quale la Parola di Dio si rende accessibile — e rispettivamente *deve* rendersi accessibile — ad ogni uomo mediante la Sacra Scrittura, e quindi mediante la predicazione viva della Chiesa, che alla Sacra Scrittura deve sempre da capo riferirsi e ad essa sempre deve rendere testimonianza. Un preteso uso «carismatico» del testo, che di fatto sequestrasse il testo stesso, risolvendone il senso dell'«esperienza» personale o di gruppo di questo o quell'altro aspetto ecclesiale, sarebbe cattivo uso della Scrittura stessa. Il compito imprescindibile di rendere ragione della verità della Scrittura impegna la predicazione ecclesiastica — tra l'altro — a misurarsi con tutte le questioni proposte dallo studio storico e critico del testo stesso: certo senza approdare ad alcun preteso canone «positivistico» di lettura della Bibbia, ma mostrando come l'elemento «carismatico» — ossia, il riferimento allo Spirito che fino ad oggi guida alla verità tutta intera, perché non parla da sé, ma «ricorda» quello che Gesù stesso ha detto (cfr. Gv 16, 13-16; 14, 26) — non si aggiunga estrinsecamente al significato obiettivo del testo, ma sia al contrario suscitato esattamente da quel significato. L'onestà nei

(5) La formula critica è coniata da Y. CONGAR: cfr. di lui *Per una teologia del laicato* (1954), Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 63-77; ma vedi anche la sintesi del suo cammino di riflessione sui ministeri in *Ministères et communion ecclesiale*, Du Cerf, Paris, 1971, pp. 9-30.

(6) Riferimento d'obbligo è l'opera di H. KÜNG, *La Chiesa* (1967), Queriniana, Brescia, 1969; ma riferimenti pertinenti sarebbero anche quelli a numerosi saggi ecclesiologici della teologia «liberazionista», per esempio L. BOFF, *Chiesa: carisma e potere* (1981), Borla, Torino, 1983.

confronti del testo costituisce un criterio essenziale di discernimento nei confronti dell'uso che i «movimenti» fanno della Scrittura.

Considerazioni analoghe possono e debbono essere fatte per il principio sacramentale, e in particolare per l'obiettivo centralità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa. La comunione eucaristica, nel segno del corpo e del sangue di Gesù, nella memoria della sua passione e risurrezione, deve costituire il principio supremo per comporre in unità la «diversità di carismi», e per distinguere i «carismi» veri da ciò che è detto o fatto «secondo l'impulso del momento» (cfr. 1 Cor 12,2, e cc. 12-13 in genere).

«Istituzione» e «carisma» dunque, non solo non si oppongono, ma neppure possono essere concepiti quasi costituissero «specializzazioni» distinte — sia pur complementari — all'interno dell'unica Chiesa. Ciò è detto per respingere la pertinenza di quello schema, pur relativamente diffuso, che interpreta la distinzione tra chiese locali (episcopali e parrocchiali) e «movimenti» quasi corrispondesse ad un'impensabile distinzione tra chiesa istituzionale e chiesa carismatica.

Con tali precisazioni formalissime — subito lo si comprende — non si guadagna molto sotto il profilo dell'intelligenza cristiana del fenomeno «movimenti». L'intelligenza del fenomeno non può in alcun modo prodursi nei termini di generalissime considerazioni ecclesiologiche valide per sempre; deve invece prodursi nei termini di un discernimento teologico-pratico, e dunque in riferimento alla determinatezza storica del fenomeno in questione, nel più vasto quadro delle forme storiche del ministero ecclesiastico considerato nel suo complesso.

Non si può certo escludere a priori l'eventualità che i «movimenti» debbano essere riconosciuti come espressione indiretta di inadempienze storiche della Chiesa, quale rappresentata in particolare nelle sue forme «locali»: anche in tal caso occorrerebbe tuttavia precisare la qualità della inadempienza in questione, e verificare quindi l'attitudine dei «movimenti» a promuovere una correzione di esse, e non invece a costituirsi quale impossibile alternativa alle chiese «locali».

Preliminare è in ogni caso il compito di precisare il referente dell'espressione «movimenti ecclesiali», e quindi anche l'univocità dell'espressione.

4. Una formalizzazione canonica?

L'impressione più immediata è che con quella espressione si intenda assai genericamente ogni forma di aggregazione ecclesiale altra rispetto a quelle della parrocchia e della diocesi. Emblematico in proposito è per esempio il volume espressamente intitolato ai *Movimenti ecclesiali contemporanei* a cura di A. Favale⁽⁷⁾: la lunga ed analitica re-

(7) Il sottotitolo del volume precisa: «Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche», LAS, Roma, 1982.

censione informativa di «una trentina di «campioni», che sono sembrati significativi per le loro connotazioni o per la loro espansione ed universalità» (p. 6) non è preceduta né conclusa da alcun consistente tentativo di chiarire il senso della categoria in generale. Nella rassegna sono incluse anche tre «associazioni» — ma pur l'accorpamento parziale delle realtà in questione sotto tale titolo non appare giustificato espressamente — quali l'Azione Cattolica, lo scoutismo cattolico e l'*Opus Dei*, per le quali meno consueta e giustificata è la denominazione di «movimenti».

Il tentativo più consistente di precisare l'idea di «movimento ecclesiale» sembra che sia quello perseguito in diversi contributi da J. Beyer⁽⁸⁾. Egli formalmente propone questa definizione:

Motus ecclesiales sunt nominandi qui ordines personarum plures consociant ut uno charismate vivant atque in unum collaborent servitium ecclesiale, de se publice praestandum⁽⁹⁾.

Tre dunque sono i requisiti che distinguono i «movimenti ecclesiali» da altre forme di aggregazione ecclesiastica, in particolare dagli istituti secolari e dai «movimenti spirituali» in genere. Il primo requisito è che siano coinvolte «tutte le categorie di persone, tutte le vocazioni»⁽¹⁰⁾, preti e laici, sposati e celibi, anziani e giovani. Il secondo requisito è quello dell'unico «carisma»; e il terzo è quello dell'unico «servizio ecclesiale», e dunque di un servizio che per sua natura ha da essere realizzato pubblicamente nella Chiesa.

Può certo accadere che anche gruppi di vita consacrata d'altro genere associno cristiani di tutti gli «ordini», impegnati con «voti» diversamente concepiti. «I movimenti ecclesiali, tuttavia, si differenziano dagli istituti secolari in modo radicale; essi suscitano un'azione apostolica, pubblica e organizzata; sottolineano, spesso, non solo i tratti specifici della vita cristiana, ma anche certe forme di testimonianza, di azione comune e di devozioni più accentuate; hanno sempre come prospettiva un'azione d'insieme che unisce preti e laici di tutte le condizioni»⁽¹¹⁾. Esattamente il fatto che tali «movimenti» suscitino una tale azione pastorale pubblica — e non solo un impegno volto all'edificazione cristiana personale dei membri — giustifica la loro qualifica di «ecclesiali», e pone le premesse perché si proponga il problema della loro coordinazione con le chiese locali.

Il tentativo di Beyer è espressamente rivolto nella direzione di una definizione canonica dei movimenti, e conclude con l'auspicio che si

(8) Ci riferiamo in particolare ai suoi articoli: *Istituti secolari e movimenti ecclesiali*, «Aggiornamenti sociali», 34 (1983) 181-200; *Motus ecclesiales*, «Periodica de re morali canonica et liturgica», 75 (1986) 613-637; cfr. di lui anche la «nota» in «Vita consacrata» 14 (1978) 576-579.

(9) *Motus ecclesiales*, art. cit., p. 615.

(10) Così veniva precisato, in *Istituti secolari...*, art. cit., p. 182, il senso di ciò che nella definizione riportata nel testo è espresso dicendo: *ordines personarum plures consociant*.

(11) *Ibid.*, p. 184.

produca una normativa esplicita su di essi. La delimitazione degli obiettivi giustifica, in qualche misura, il fatto che Beyer non s'impegni a determinare la ragione di «provvidenzialità» — o, se si vuole, la qualità «carismatica» — dei movimenti in questione, quale potrebbe emergere soltanto nel quadro di una considerazione sintetica della missione della Chiesa nel nostro tempo. Tale ragione dovrebbe insieme costituire il fondamento dell'unità del fenomeno «movimenti ecclesiali», e il principio della loro disciplina. Il diritto, si sa, inclina alle definizioni e alle norme formulate *absolute*, senza alcuna considerazione di luogo e di tempo. Si tratta tuttavia di un'inclinazione che, oggi ancor più di ieri, merita d'essere riconsiderata e in qualche modo corretta; anche la disciplina canonica può infatti essere adeguatamente disposta soltanto nel quadro di un discernimento teologico-pratico della situazione ecclesiale complessiva, e delle singole nuove iniziative emergenti entro di essa in particolare.

5. *Movimenti visibili e movimenti invisibili*

L'adozione della categoria «movimento», e il rimando in essa implicito alla dialettica movimento-istituzione, appare insufficiente ad istituire una comprensione sufficientemente univoca della realtà in questione. Il profilo «movimentistico» infatti interessa oggi non soltanto quelli che sono comunemente qualificati come «movimenti ecclesiali», ma caratterizza, tendenzialmente almeno, tutte le forme aggregative dell'esperienza ecclesiale contemporanea. L'affermazione appare anzitutto suffragata dall'evidenza immediata offerta, ad un osservatore che possa contare su di un buon punto d'osservazione (tipicamente quello del sacerdote in cura d'anime), dall'esperienza concreta. L'evidenza a cui alludiamo è questa: i cattolici praticanti, i quali non riducono la loro pratica al culto, si aggregano secondo modelli che appaiono soltanto assai marginalmente determinati dalle forme «istituzionali» previste dalla Chiesa universale o rispettivamente dalla chiesa nazionale. In particolare, la forma associativa di più consistente tradizione, prevista dalla Chiesa del '900 per i laici, e cioè l'Azione Cattolica, interessa una minoranza esigua di cattolici. Quelli stessi che «rimangono» — è proprio il caso di usare un tale verbo, almeno quando ci si riferisca ad adulti o anziani — iscritti all'Azione Cattolica trovano in tale loro «appartenenza» un principio ormai poco rilevante sotto il profilo delle forme concrete di aggregazione. I catechisti — ma per lo più, le catechiste interessate alla cosiddetta catechesi di iniziazione dei fanciulli — costituiscono di fatto spesso un «gruppo» nella parrocchia: la fisionomia di tale gruppo non è in alcun modo prevista dalle «istituzioni» ecclesiastiche generalmente previste: neppure si appoggia in misura consistente ad organi di comunicazione e di formazione ecclesiastica che stiano sotto la responsabilità dell'episcopato; dipende invece fondamental-

mente dalle presenze e dai «carismi» di fatto operanti al suo interno, e certo in primo luogo dall'attitudine del sacerdote che se ne cura ad esercitare una *leadership*. In assenza di tale attitudine, a lui si sostituisce un laico, o altrimenti stenta a costituirsi un «gruppo» comunque caratterizzato. Ancor più informali sono i modi di aggregazione del genere «gruppi familiari» o rispettivamente «gruppi caritativi».

Disponiamo di una ricerca empirica relativamente estesa per quanto riguarda i gruppi giovanili; quella di G. Quaranta, i cui risultati sono stati pubblicati sotto il titolo emblematico: *L'associazione invisibile*⁽¹²⁾. Il titolo allude trasparentemente a quello di un altro e più famoso saggio di sociologia religiosa, *La religione invisibile* di Th. Luckmann⁽¹³⁾, e ne corregge in qualche modo l'implicita diagnosi circa il destino della religione nella società moderna. Lo riconosce lo stesso Luckmann, nell'«Introduzione» all'opera di Quaranta:

Per varie ragioni, di ordine sociologico e psico-sociologico, si sarebbe potuto ipotizzare che le condizioni socio-strutturali della religione all'interno delle società industriali moderne fossero favorevoli ad un alto grado di privatizzazione della coscienza religiosa, in corrispondenza a quello che potrebbe essere definito un *bricolage* individualistico (...). I risultati della ricerca mostrano anche in modo assai convincente che, all'interno di gruppi giovanili, si è sviluppato qualcosa di simile ad un sincretismo semi-permanente fra elementi eterogenei, provenienti sia dalla cultura cattolica, che da quella della modernizzazione⁽¹⁴⁾.

Non dunque una «religione invisibile», ma un'«associazione invisibile». «Invisibile», nel senso più immediato di una sorta di clandestinità dei gruppi giovanili per rapporto alla sfera dell'opinione pubblica civile, e per rapporto alla stessa opinione pubblica ecclesiastica; «invisibile» poi nel senso del carattere sincretistico della religione di fatto elaborata e praticata all'interno di tali gruppi, risultanti da un *mixage* per larghi tratti impreveduto — e insieme sorprendentemente omogeneo — di elementi propri della religiosità ecclesiastica tradizionale e di elementi propri della cultura moderna della soggettività (autonomia personale, auto-realizzazione, eccetera) e rispettivamente propri della critica sociale (*gauchisme*).

L'apprezzamento, fondamentalmente positivo, espresso da Quaranta nei confronti di questo sincretismo creativo tra cattolicesimo e modernità, realizzato dall'«associazione invisibile», non ci trova del tutto consenzienti. Neppure ci trova consenzienti l'ottimistico giudizio secondo il quale, «se è venuta meno un'organizzazione esteriore del mondo cattolico, non per questo è cessata una sostanziale unità cultu-

(12) Sottotitolo: «Giovani cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso», Sansoni, Firenze, 1982. La ricerca si basa sulle risposte ad un questionario da parte di 2003 gruppi giovanili, pari al 31,07% dei gruppi interpellati, e al 25,00% degli 8010 gruppi giovanili censiti in tutt'Italia.

(13) L'opera, del 1967, è stata tradotta presso l'editrice Il Mulino, Bologna, 1972.

(14) S. QUARANTA, *L'associazione invisibile*, «Introduzione», di Th. Luckmann, p. VII.

rale e operativa tra cattolici attivi»⁽¹⁵⁾. Soprattutto, ci sembra sia tutto da valutare il merito di tale pretesa «unità culturale» sotto il profilo della sua qualità cristiana. Tra le scelte strategiche — o più francamente «pastorali» — a cui Quaranta attribuisce il merito della felice conversione istituzionale dell'universo cattolico giovanile, ci sono quelle dell'«occultamento dell'autorità», della «costituzione all'interno della rete comunicativa cattolica di emittenti generiche di messaggi», del «ricorso ai *mass-media*», e simili⁽¹⁶⁾: strategie delle quali, ancora una volta, la pertinenza pastorale sarebbe da valutare attentamente; non costituisce in alcun modo argomento conclusivo per una loro valutazione positiva il semplice «successo» di fatto conseguito — supposto pure poi che tale «successo» sia documentabile, e abbia la misura diagnosticata da Quaranta.

Le numerose riserve nei confronti dei giudizi pastorali di fatto espressi dall'autore non pregiudicano per altro il fondamentale consenso nei confronti degli aspetti più propriamente descrittivi della diagnosi proposta. L'«associazione invisibile», che è per la massima parte costituita da gruppi giovanili parrocchiali, e comunque da gruppi che hanno un rapporto armonico nei confronti delle parrocchie, è anch'essa «movimento», e recluta un numero di aderenti (apprezzato come vicino alle 400.000 unità) assai superiore a quello degli aderenti ai «movimenti ecclesiali» così formalmente qualificati. Sotto tale profilo, non è dunque nel quadro della dialettica movimento-istituzione che può comprendersi la distinzione tra parrocchia e «movimenti».

Più pertinente sarebbe semmai la distinzione tra «associazione invisibile» e «associazione visibile». Possiamo emblematicamente riferirci al «movimento» che, nelle vicende italiane, ha maggiormente concorso all'emergenza del problema generale dei «movimenti ecclesiali» alla ribalta dell'attenzione pubblica: ci riferiamo a Comunione e Liberazione e al «soggetto popolare cristiano» da essa prodotto mediante la creazione del Movimento Popolare, con l'intento dichiarato di propiziare una presenza unitaria dei cattolici italiani nella vita sociale⁽¹⁷⁾. L'effetto «polarizzante», che di fatto Comunione e Liberazione sembra produrre nel dibattito pubblico del cattolicesimo italiano, assai più che da riferirsi alla presenza — per altro consistente e meritoria — del movimento stesso a livello di pastorale giovanile, e in specie a livello di presenza in certi ambienti (la scuola in genere, ma nei più recenti tale presenza s'è mostrata meno consistente a livello di secondaria superiore, più consistente a livello di università), è da riferirsi alla potente

(15) Op. cit., p. 338.

(16) *Ibid.*

(17) Sull'*Identità socio-politica e culturale del «Movimento Popolare»* si può vedere, recentemente, l'articolo così intitolato di I. VACCARINI, in «Aggiornamenti sociali», 39 (1988) 443-460. Su «Comunione e Liberazione» la letteratura è ormai abbondante, e tuttavia per lo più troppo segnata dalle opposte prese di posizioni: rimandiamo al contributo di G. Ambrosio su questo fascicolo della rivista per le indicazioni bibliografiche essenziali.

— e a tratti prepotente — presenza a livello di comunicazione pubblica. Tale presenza suppone un apparato organizzativo e finanziario cospicuo, quale può essere realizzato soltanto a prezzo di un altro grado di «istituzionalizzazione». Suppone anche, sotto diverso profilo, una certa condiscendenza alle forme «pubblicitarie» della comunicazione pubblica: pensiamo alla formula del *festival*, allo schematismo dei messaggi, e quindi anche dei giudizi pronunciati non solo nei confronti delle diverse espressioni civili, ma anche nei confronti delle altre espressioni ecclesiali. Una tale condiscendenza non è senza problemi, dal punto di vista della sua pertinenza ecclesiale e cristiana. Non è per altro prerogativa esclusiva di Comunione e Liberazione, né tanto meno di altri «movimenti ecclesiali».

Si deve al contrario riconoscere come le forme della comunicazione pubblica inducano diffusamente dinamiche sistematicamente distorte nella stessa comunicazione ecclesiastica: dinamiche tali da condannare ad una tendenziale «invisibilità» non solo l'«associazione», ma la Chiesa stessa, e soprattutto il vangelo del Signore. Ognuno può constatare come la gran parte dei dibattiti pubblici relativi alla Chiesa e alle sue molteplici espressioni si producano oggi senza consistenti riferimenti alla verità del vangelo, e comunque senza che appaia come esattamente il vangelo — e non invece la «comunità», la «storia», la «laicità», il «carisma» o altro — sia il criterio decisivo, la pietra d'inciampo in rapporto alla quale ciascuno deve prendere posizione.

6. «Movimenti» e «nuove religioni»

L'inclinazione «movimentistica» è dunque un'inclinazione — soltanto una inclinazione, non senz'altro la inclinazione — sistemica del cattolicesimo contemporaneo, che si esprime non solo nei «movimenti» (visibili) espressamente così qualificati. L'inclinazione in questione, e il suo carattere sistemico, possono e debbono intendersi sullo sfondo remoto della «crisi» del cattolicesimo stesso, e di ogni religione ecclesiastica, conseguente al passaggio da un sistema sociale del tipo *Gemeinschaft* ad un sistema del tipo *Gesellschaft*; e dunque da un sistema sociale caratterizzato da un fondamentale consenso «religioso» (con tutte le riserve che obiettivamente impone l'uso di un termine tanto incerto) ad un sistema societario secolarizzato.

Affermando la necessità di una tale prospettiva di analisi del fenomeno «movimenti» non intendiamo certo ripudiare ogni pertinenza al modello ideal-tipico più formale ed astratto, che riconosce nella tensione tra «istituzione» e «movimento» una costante della storia del cristianesimo, e della storia d'ogni religione. La presenza di un «clero», e cioè di un gruppo (o addirittura di una «classe») di «specialisti» del sacro, genera facilmente in ogni religione ecclesiastica una «specializzazione» della religione stessa, tale da indurre poi una articolazione della

verità religiosa e rispettivamente della via di salvezza remota dall'esperienza propria dei «laici». Questo allontanamento della religione istituita dalla vita quotidiana genera facilmente — e salutarmente — «movimenti» laicali, o comunque ispirati alle esigenze loro proprie, che reinterpretano il messaggio religioso in termini più prossimi rispetto all'esperienza comune⁽¹⁸⁾. I «movimenti» possono sfociare nei due esiti alternativi: dividere la «chiesa», o suscitare una riforma. Il primo esito può essere evitato soltanto a condizione che il «clero», o comunque le espressioni istituzionali della «chiesa», si mostrino capaci di accogliere le istanze pertinenti elevate dai «movimenti» stessi. Il «movimento», sotto tale profilo, costituisce un fattore dinamico di «riforma», e dunque di fedeltà della «chiesa» a se stessa.

Pur pertinente, tale modello appare da sé solo troppo formale ed astratto, per intendere nei suoi aspetti sistemici l'inclinazione «movimentistica» del cattolicesimo contemporaneo.

Il fatto che la responsabilità pastorale e la stessa riflessione teologica fossero riserva del clero ha certamente concorso a rendere possibile un prolungato rinvio dei problemi emergenti dalla distanza tra forme tradizionali del cattolicesimo e forme caratteristiche della modernità. Tale distanza tuttavia non può essere intesa quasi fosse semplice conseguenza della distinzione e della distanza tra chierici e laici; essa è da intendere come esito delle trasformazioni civili complessive, che inducono un'indubitabile marginalità (o «privatizzazione») delle chiese cristiane, e delle religioni istituite in genere, rispetto alle forme istituzionali e socio-culturali della civiltà contemporanea, e di quella occidentale *in primis*.

I «movimenti» cattolici recenti, e più in generale la deriva «movimentistica» del cattolicesimo contemporaneo, presentano sotto tale profilo indubitabili ragioni di omologia con il più esteso fenomeno di «nuovi movimenti religiosi», o addirittura di «nuove religioni», non più caratterizzate come cristiane. Nella letteratura sociologica il fenomeno è di fatto studiato per lo più *ad modum unius*, distinguendo poi al suo interno movimenti cristiani «neo-ortodossi» o «neo-fondamentalisti», movimenti «neo-orientalistici» e movimenti «di promozione del potenziale umano»⁽¹⁹⁾.

I metodi di approccio al fenomeno da parte di tale estesa letteratura socio-religiosa non possono certo essere indistintamente recepiti da una riflessione che intenda essere teologico-pratica; e tuttavia neppure è possibile semplicemente ignorare le ragioni di omologia tra «movien-

(18) Cfr. la descrizione di tale modello idealtipico per esempio in B.R. WILSON, *La religione nel mondo contemporaneo*, (orig. 1982), Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 147-150.

(19) Cfr. per esempio il fascicolo I/1983 di «Concilium», e in esso in specie l'«Editoriale» di J. COLEMAN e G. BAUM, pp. 11-18, e l'articolo di D. ANTHONY - TH. ROBBINS - P. SCHWARTZ, *I movimenti religiosi contemporanei e la presenza della secolarizzazione*, pp. 19-34; esistono per altro anche altre proposte di classificazione tipologica, alla quale accenna per esempio J.T. RICHARDSON, *New Religious Movements in the United States: a Review*, in «Social Compass», 30 (1983), 85-110, che indica anche la bibliografia pertinente.

ti» cattolici e «nuove religioni»: esse segnalano, secondo ogni verosimiglianza, la presenza di determinanti socio-culturali — e non semplicemente di «carismi» dello Spirito — all'origine delle nuove forme di aggregazione ecclesiastica. Il fenomeno delle «nuove religioni», almeno nei paesi dell'occidente europeo e del Nord-America, sembra non possa essere interpretato come espressione di punta di un «risveglio» etico-religioso che potrebbe, in un prossimo futuro, interessare la società nel suo insieme, e realizzare dunque la nascita di una nuova coscienza religiosa, così come accadde nel XVI secolo con la nascita dell'etica protestante, e dunque dell'etica del mondo moderno (secondo una certa tesi storiografica). Il fenomeno sembra invece da intendere quale semplice risvolto della «secolarizzazione» e dei disagi ch'essa comporta per il soggetto individuale. Alla perdita di «casa»⁽²⁰⁾, di «significati», o di «esperienza»⁽²¹⁾, conseguente all'affermarsi di una società complessa e caratterizzata dal privilegio dello scambio funzionale rispetto allo scambio simbolico, i movimenti cercano rimedio attraverso la predisposizione di «nicchie» confortevoli. Esse non adempiono però alla più vera funzione della «casa», che è quella di offrire al singolo un punto di vista sull'universo, ossia una prospettiva secondo cui produrre una percezione sintetica e significativa della realtà intera; semmai fungono quali «appartamenti», quali luoghi protetti cioè entro i quali difendersi da un mondo percepito come fondamentalmente estraneo e inospitale⁽²²⁾.

L'eventualità che anche i nuovi «movimenti» cattolici costituiscano — certo al di là della loro consapevolezza e delle loro intenzioni — una sorta di «nicchia» per i loro adepti deve essere considerata, e quindi discussa alla luce della considerazione dei più generali rapporti tra cattolicesimo e società «secolarizzata».

(20) Ricordiamo il significativo titolo del saggio di P.L. BERGER, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York, 1973, che esprime appunto attraverso la metafora della «mente senza casa» gli effetti della «modernizzazione» civile sulla coscienza individuale.

(21) È una costante, nella letteratura socio-religiosa, l'affermazione che l'appello all'«esperienza» costituirebbe il più sicuro denominatore comune di nuovi ed eterogenei movimenti religiosi: cfr. per esempio P.J. CORDES, *Nouveaux mouvements spirituels dans l'Eglise*, in «Nouvelle Revue Théologique», 109 (1987), 49-65, specie pp. 56 s.; D. ANTHONY — TH. ROBBINS — P. SCHWARTZ, art. cit., pp. 22 s.

(22) È questa fondamentalmente — seppure espressa in altri termini — la tesi di B.R. WILSON, appena accennata nel cap. V, «Nuovi movimenti religiosi: convergenze e contrasti», del già citato volume *La religione nel mondo contemporaneo*, pp. 147-176 (cfr. anche le pp. 180-182); più estesamente svolta nell'opera *I cambiamenti della religione* (orig. 1976), Borla, Torino, 1981.

A questa interpretazione «minimalistica» dei nuovi movimenti deve essere assegnata anche l'abbondante — e assai discussa — letteratura nord-americana che tratta il fenomeno in termini psico-clinici; ricordiamo solo il saggio di CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Feltrinelli, Milano, 1988, e rimandiamo per ulteriori informazioni all'art. cit. di D. ANTHONY — TH. ROBBINS — P. SCHWARTZ (polemico nei confronti di questa letteratura).

7. Secolarizzazione e «imperativo eretico»

Il senso pertinente della cifra della «secolarizzazione» è quello per il quale la religione — o più precisamente *una* qualsivoglia religione determinata, una *Weltanschauung* capace di offrire alla coscienza del singolo la prospettiva sintetica secondo cui realizzare l'integrazione simbolica del reale — ha perso la propria «struttura di plausibilità», ossia quel complesso di presupposti istituzionali capaci di conferire ad essa un'immediata e irriflessa plausibilità, e quindi capaci di fare di essa un elemento decisivo della plasmazione dell'identità del soggetto. Nella società tradizionale la religione non è oggetto di scelta; essa è piuttosto l'orizzonte ultimo dei significati e dei valori, in rapporto ai quali vengono operate le scelte della vita quotidiana, o quantomeno vengono di fatto giudicate le scelte, qualsiasi siano le motivazioni prossime da cui esse scaturiscono. Nella società «secolare» — o meglio, per le ragioni che subito accenneremo, «complessa» — la religione non solo *può* essere scelta, ma sembra addirittura *debba* essere scelta: essa non ha in alcun modo la possibilità di imporsi per se stessa come «evidente» verità. In tal senso, P.L. Berger afferma che nella società contemporanea è operante «l'imperativo eretico»⁽²³⁾: e cioè, l'imperativo di «scegliere» (*hairein* greco); un imperativo non ovvio per quanto attiene la religione, ed anzi anomalo, come suggerisce appunto il senso più ovvio dell'aggettivo «eretico». «Nelle situazioni premoderne c'è un mondo di certezza religiosa, occasionalmente rotto dalle deviazioni eretiche. Al contrario — scrive P.L. Berger — la situazione moderna è un mondo di incertezza religiosa, occasionalmente tenuta a bada da costruzioni di affermazione religiosa più o meno precarie».

Si potrebbe obiettare: chechè ne sia della «religione» intesa nell'accezione propria della sociologia della conoscenza, almeno nel caso della fede cristiana la necessità di «scegliere» non è un'anomalia, ma al contrario un requisito essenziale della conversione battesimale. Riteniamo fondamentalmente impertinente l'obiezione, nel senso ch'essa non compromette l'interesse di questa figura dell'«imperativo eretico», per intendere le difficoltà e le minacce che pesano sul cristianesimo nella situazione civile presente. La fine del «mondo della certezza religiosa» — i teologi, e più in generale i saggi cattolici preferiscono in genere dire la «fine della cristianità» — non è certo la fine della fede; ma neppure è il lieto evento che molti pensano, quasi che finita la «religione» la «fede» avesse nuove e più chiare opportunità di realizzarsi. Quell'universo simbolico espresso dalle civiltà tradizionali, che aveva la capacità di dare un «cosmo» al singolo (e per questa sola ragione è qualificato come «religione» da Berger e da gran parte dei sociologi della conoscenza), è in qualche modo una necessità anche per la fede

(23) Cfr. P.L. BERGER, *L'imperativo eretico* (orig. 1979), LDC, Torino - Leumann 1987, in specie alle pp. 60-64.

cristiana: essa certo si atteggerà anche in senso critico nei confronti delle forme civili di elaborazione del significato della vita umana; ma in ogni caso non può semplicemente sostituirsi a tali forme. La fede cristiana poi è sì una «scelta», ma non nell'accezione dell'«imperativo eretico» come inteso da Berger, o comunque come prospettato dalla situazione socio-culturale contemporanea. La necessità di scegliere non è infatti in tal caso da intendere nel senso buono del nesso necessario tra verità e libertà — di quel nesso per cui alla verità, «evidente» come tale, non si può consentire se non determinandosi liberamente — ma è invece da intendere come semplice conseguenza del difetto di ogni «evidenza». La «scelta» religiosa — o «ideologica» — non si configura come consenso ad una verità che, pure impegnativa e praticamente onerosa, appare tuttavia come persuasiva; la «scelta» si configura invece come arbitraria decisione di *tener* per vero ciò che pure non ha di per sé la forza di convincere; assai più che «credere» ad un messaggio, si *prova* a vivere (o forse solo a parlare e ragionare, o ancora a pregare) «come se» quel messaggio fosse vero. È ovvio che non è questa la figura della «scelta» comunque esigita dalla fede cristiana.

8. *Lo sfondo civile*

Sullo sfondo della «secolarizzazione» così intesa stanno gli aspetti più qualificanti della trasformazione civile moderna. Possiamo qui solo evocarli in forma sommaria. A livello istituzionale è da registrare il fenomeno della frammentazione delle singole sfere dello scambio sociale. A livello di conoscenza, è da ricordare invece l'affermarsi delle figure della «scienza», e quindi la frammentazione dello stesso «universo» del sapere metodicamente elaborato. A livello delle forme di diffusione del sapere, merita invece considerazione particolare il fenomeno della comunicazione di massa, fondamentalmente svincolata dai tramiti della tradizione orale e del rapporto personale.

La frammentazione istituzionale è il fenomeno nodale, che segue il passaggio dall'antica società «organica» alla moderna società «complessa» (24). Il passaggio è originariamente catalizzato dall'affermarsi di

(24) La «complessità» è diventata cifra sintetica (e perciò anche confusa) d'ogni difficoltà in cui versa il sapere contemporaneo a seguito della frammentazione delle prospettive indotta dalla tradizione newtoniana-cartesiana delle cosiddette scienze «dure» (e cioè, analitiche): cfr. in proposito la significativa raccolta di saggi *La sfida della complessità*, a cura di G. BOCCHI e M. CERUTI, Feltrinelli, Torino, 1986; sono rappresentate tutte le voci più significative del dibattito internazionale sulla «complessità» come questione epistemologica. Per la via della «teoria dei sistemi», la categoria della «complessità» è entrata anche in sociologia, a designare insieme un attributo del «sistema sociale» e una corrispondente difficoltà del sapere sociale (cfr. soprattutto l'opera di N. LUHMANN). Usiamo qui il termine «società complessa» nell'accezione definita attraverso l'antitesi con la tradizionale «società organica», come denominazione sintetica dunque della *Gesellschaft*, contrapposta alla *Gemeinschaft* (cfr. Tönnies, *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano, 1963), o anche della società «burocratica» informata ai criteri dell'«agire razionale rispetto allo scopo» descritta da M. WEBER (cfr. soprattutto *Economia e Società*, Comunità, Milano, 1974, specie il vol. 2, pp. 374-419).

un'economia di mercato; essa comporta di necessità la separazione tra il momento del lavoro e dello scambio «materiale» in genere rispetto agli altri momenti dello scambio «simbolico» (momento familiare ed affettivo in genere, momento culturale, religioso, politico, ecc.). «Gli affari sono affari», e gli affetti ovviamente non c'entrano; neppure c'entrano le «opinioni» religiose o politiche. Quelle religiose e politiche diventano soltanto «opinioni», in prima battuta almeno, non tanto sotto il profilo della loro qualità psicologica o comunque soggettiva; ma sotto il profilo del loro rilievo in ordine all'«oggettività» dello scambio economico. L'economia di mercato è per sua natura «ecumenica» e «tollerante»: ha essenziale bisogno di mettere tra parentesi, come questioni private e socialmente irrilevanti, le massime questioni della vita, in rapporto alle quali gli uomini si dividono e si combattono. L'economia è istituzionalmente «autonoma»: è cioè informata da un codice di comportamento suo proprio, che in nessun modo (esplicito) chiede legittimazione ad una qualsivoglia *Weltanschauung*, e tanto meno a qualsivoglia religione ecclesiastica.

Analoga «autonomia» raggiungono in fretta — almeno per quanto riguarda le classi emergenti, e dunque fondamentalmente la borghesia — le sfere della politica, della famiglia e della religione stessa intesa nella sua accezione ecclesiastica. Quest'ultima non finisce, certo; ma è decisamente spogliata delle sue antiche prerogative egemoniche. Il consenso alla predicazione della Chiesa per quanto attiene Dio, la vita eterna e magari (ma con molte riserve) la morale dei rapporti personali e «privati», non comporta in alcun modo il consenso ad eventuali suoi insegnamenti o direttive in campo politico, economico o sociale in genere.

La frammentazione istituzionale, e dunque la pluralità di codici irrelati di comportamento (e di senso) ad essa conseguente, pone obiettivamente le basi per l'emergenza di un compito nuovo, difficile e insieme in qualche modo irrinunciabile, per la coscienza individuale: quello di produrre «privatamente» quella sintesi significativa dei diversi momenti di una vita, che appare obiettivamente «divisa» tra diversi sistemi di scambio sociale.

In rapporto a tale compito della coscienza «privata» acquista rilievo il «sapere», e acquistano nuovo rilievo le forme della diffusione del sapere. Il «sapere» al quale qui ci si riferisce è quello riflessamente argomentato, non invece quello immediatamente istituito attraverso le forme della tradizione, e quindi della socializzazione; è in altri termini il «sapere» utile in ordine all'auto-accertamento riflesso, reso necessario dall'incoerenza dei codici di senso appresi attraverso lo scambio sociale.

Il sapere «scientifico» moderno, o comunque il sapere «critico», per un lato eleva dubbi molteplici, e spesso radicali, nei confronti delle diverse espressioni dell'antico sapere della fede, o della religione tradizionale; per altro lato alimenta a sua volta una frammentazione di pro-

spettive reciprocamente irrelate e singolarmente capaci di valere come prospettive totalizzanti. Il non addetto ai lavori — e in realtà spesso lo stesso addetto ai lavori — non ha gli strumenti per governare argomentativamente una tale complessità; ma neppure può semplicemente difendersene, tenendo i messaggi contraddittori delle «scienze» fuori della porta della propria coscienza. Non gli è concessa questa seconda risorsa, anzi tutto «perché la scienza regna su di noi e neppure un alfabetista si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che son nate dotte» (25), come si esprime R. Musil; il rapporto con la «scienza» è anzi tutto mediato dall'uso quotidiano dei prodotti della scienza; in secondo luogo, perché le molteplici forme del sapere «scientifico» e «critico» entrano in qualche modo nel circuito dell'opinione pubblica, e dunque dell'opinione da cui nessuno può prescindere.

Sotto questo secondo profilo, determinante è l'incidenza dei mezzi della comunicazione pubblica. Essi operano, per un verso, nel senso di facilitare l'appropriazione del sapere — della stessa semplice informazione relativa a realtà biograficamente remote rispetto al destinatario — da parte del singolo. Ma appunto tale facilitazione produce, alla lunga, una complicazione del compito del singolo. L'intento facilitante di cui si dice è infatti realizzato nella forma di quella che potremmo chiamare una «pre-digestione» dell'informazione. Il pubblicitario esprime il messaggio unitamente alle istruzioni per l'uso: non dice di che si tratta, ma che cosa tu debba pensare a proposito di ciò di cui si tratta. Il pubblicitario diventa appunto *maître-à-penser*. La molteplicità contraddittoria di tali «maestri» costringe il lettore sprovveduto, o meglio lo «spettatore», a «scegliere». A «scegliere» — si dice — e non a «giudicare»: perché per giudicare mancano obiettivamente allo «spettatore» molti elementi di informazione, e manca presumibilmente anche la competenza soggettiva richiesta.

P.L. Berger parla appunto di un «imperativo eretico», per esprimere la situazione dell'uomo contemporaneo sotto il profilo di quella che egli chiama la «religione», ma che noi chiameremmo più cautamente la sfera delle affermazioni di significato e di valore. Non sarebbe un inconveniente l'«imperativo eretico», s'esso esprimesse la necessità di una presa di posizione libera; ma esso sembra invece esprimere la necessità dell'arbitrio, la necessità di prendere comunque — pur senza convinzioni, e prima ancora senza evidenze imperative — una decisione, per uscire da uno stato di disagiata incertezza.

La necessità dell'arbitrio, a livello di opzioni di significato e di valori, è insieme fattore di proporzionale incertezza per quanto riguarda l'identità personale. Occorrerebbe distinguere a tale riguardo i diversi livelli di strutturazione dell'identità; in particolare, il livello psicologico od emotivo da quello più propriamente culturale. Al primo livello i fat-

(25) R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. Rho, Einaudi, Torino, 1972, vol. 1, p. 293.

tori determinanti dell'identità sono soprattutto quelli connessi alla socializzazione primaria, e dunque ai rapporti parentali in specie. Al secondo livello viceversa determinanti sono i fattori connessi alla socializzazione secondaria, e dunque alle opportunità che il soggetto trova — o non trova — in tale contesto di articolare e liberamente realizzare la propria identità psicologica mediante le risorse offerte dalla «cultura» ambiente. La distinzione dei due livelli, certo imprescindibile, non può tuttavia essere intesa quasi potesse concludere ad una drastica separazione degli stessi. Per un lato, le possibilità di una felice riuscita del processo di socializzazione primaria dipendono in larga misura dalla qualità della «cultura» familiare; il difetto di una tale «cultura» induce un proporzionale margine di arbitrio nei comportamenti dei genitori, e quindi una conseguente difficoltà del figlio a trovare in essi quelle figure di identificazione di cui egli ha bisogno. Per altro lato, anche nel caso in cui il processo di strutturazione dell'identità psicologica nell'esperienza infantile si produca in termini felici, una tale identità rimane per sua natura identità incompiuta; essa è identità «infantile», appunto; per divenire identità «adulta» ha bisogno di esprimersi e insieme determinarsi in termini di scelte, che debbono di necessità iscriversi entro il quadro della «cultura» ambiente.

La tendenza caratteristica della società moderna, e ancor più della società contemporanea successiva alla diffusione di massa dei modelli di vita prima solo «borghesi», è quella che conosce una fondamentale distanza tra identità «privata» e ruoli «pubblici»:

L'identità personale diventa, essenzialmente, un fenomeno privato. È questo forse l'aspetto più rivoluzionario della società moderna. Il frazionamento istituzionale ha lasciato non strutturate ampie zone della vita dell'individuo e non determinato il contesto biografico globale di significanza. Dagli interstizi della struttura sociale derivanti dal frazionamento istituzionale è sorta quella che potrebbe chiamarsi la «sfera privata». La «liberazione» della consapevolezza individuale dalla struttura sociale e la «libertà» nella «sfera privata» costituiscono la base per quel senso alquanto illusorio di autonomia che caratterizza la persona tipica della società moderna ⁽²⁶⁾.

Riteniamo che sia esattamente la situazione spirituale descritta da Luckmann ⁽²⁷⁾ lo sfondo antropologico entro il quale intendere la nuova «domanda» religiosa degli anni '70 e '80, all'indomani del rapido esaurirsi di quella stagione velleitaria che caratterizzò la seconda metà degli anni '60. Il radicalismo ideologico-politico del '68 (francese ed

(26) TH. LUCKMANN, *La religione invisibile*, (prima ediz. americana 1967), Il Mulino, Bologna, 1969, p. 137.

(27) Abbiamo citato questo autore perché la sua descrizione ci sembra particolarmente perspicua e sintetica; ma della crisi dell'identità e del soggetto nella società di massa si occupa una letteratura sterminata; ricordiamo soltanto, come meritevole per gli aspetti di documentazione descrittiva (assai meno per l'impalcatura teorica soggiacente), l'opera di CH. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamento*, Feltrinelli, Torino, 1985.

europeo in genere) fu assai più espressione del disagio del soggetto individuale — del giovane e dell'intellettuale in specie — nella società di massa, che vero e proprio progetto di trasformazione civile. Che molti protagonisti di quella stagione inquieta venissero da ambienti cattolici, o che essi siano poi terminati ad approdi «religiosi» («neo-ortodossi» o «neo-orientali») è circostanza significativa.

9. *Lo sfondo cattolico dei movimenti*

La comprensione teologico-pratica dei «movimenti» cattolici recenti richiede per altro che, al di là dello sfondo storico-civile generale, sia considerata la vicenda specifica del cattolicesimo stesso nel suo confronto con la nuova civiltà.

L'espressione «movimento» fu usata, assai prima e più diffusamente che per indicare alcune recenti forme di aggregazione cattolica, per designare la forma complessiva assunta dal cattolicesimo nel quadro della nuova società laica e liberale, specie a procedere dal 1848. «Movimento cattolico» è la denominazione precocemente⁽²⁸⁾ e largamente affermata, per indicare il complesso delle forme associative, e più in generale delle forme di presenza pubblica (stampa, congressi, istituzioni assistenziali ed educative, ecc.) dei cattolici nella nuova realtà civile. I tratti salienti del «movimento cattolico», almeno sotto il profilo che qui più ci interessa, sono il suo carattere «laicale» e il suo orientamento «antiliberal».

Per carattere «laicale» intendiamo l'aspetto per cui le molteplici forme del «movimento cattolico» consentivano una socializzazione confessionale del laicato cattolico entro il quadro di una società che, sotto il profilo politico-istituzionale e culturale, appare segnata dalla fine dell'egemonia civile del cattolicesimo. Il «movimento cattolico» realizza, sotto questo profilo, la figura di un universo civile — di una «sub-cultura», se si vuole, escludendo per altro da una tale espressione ogni precipitosa connotazione valutativa — che media il rapporto tra il laicato cattolico e la nuova società. L'orientamento «antiliberal» esprime il senso fondamentale del «movimento cattolico» per quanto attiene l'apprezzamento della nuova società. Al segno «antiliberal» si agghiuinerà presto anche quello «antisocialista», che tuttavia ci appare accessorio rispetto al precedente. Non a caso il «socialismo» sarà inte-

(28) Per alcune indicazioni sommarie circa l'origine e la diffusione dell'espressione si può vedere la messa a punto di M. BERLARDINELLI; «Per una storia della definizione di movimento cattolico», nel *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Marietti, Torino, 1981, vol. I/1, pp. 2-13, dove è indicata anche la bibliografia essenziale al riguardo. Significativamente, «Movimento cattolico» fu anche il nome assunto dall'Organo ufficiale del Comitato permanente dell'Opera dei Congressi che dal 1875 in poi intende coordinare e dirigere tutte le attività associative del laicato cattolico italiano, nel segno della più stretta unione al Romano Pontefice e della polemica antiliberal.

so dalla cultura cattolica dell'800 come filiazione del «liberalismo», e cioè dell'abbandono di un ideale civile informato all'idea del primato della religione e della Chiesa. Sussiste un nesso stretto fra orientamento «antiliberal» e apprezzamento del cattolicesimo quale unico possibile principio di coesione civile.

La storia dell'Europa è la storia della civiltà; la storia della civiltà è la storia del cristianesimo; la storia del cristianesimo è la storia della Chiesa cattolica; la storia della Chiesa cattolica è la storia del pontificato, con tutti i suoi splendori e le sue meraviglie, è la storia degli uomini inviati da Dio per risolvere nel giorno e nell'ora segnati, i grandi problemi religiosi e sociali, a profitto dell'umanità e secondo i disegni della Provvidenza.

Queste affermazioni sono di Donoso Cortés⁽²⁹⁾, dunque di un rappresentante del «tradizionalismo» cattolico più intransigente. E tuttavia espressioni simili possono trovarsi presso tutti i rappresentanti del «movimento cattolico», ed esprimono fedelmente la «filosofia» restauratrice di esso. L'ideale di una «restaurazione» civile cattolica, e soprattutto la realizzazione effettiva di un «mondo cattolico», entro il quale poteva fundamentalmente prodursi l'identificazione insieme religiosa e civile dei laici, costituirono la prima e relativamente durevole risposta del cattolicesimo dell'800 e del primo '900 alle trasformazioni civili. A tale risposta occorre riconoscere alcuni indubbi meriti storici. Essa consentì una presenza vivace ed efficace dei cattolici all'interno della nuova realtà civile; concorse più in generale alla socializzazione di masse urbane che — in alternativa al «movimento operaio» egemonizzato dalla tradizione marxista — trovarono esattamente nel quadro del «movimento cattolico» le risorse pratiche e simboliche per realizzare una presenza attiva e consapevole nella nuova società; offrì soprattutto un contributo determinante alla socializzazione, o diciamo più francamente all'educazione delle nuove generazioni. Ci sembra indiscutibile che — accanto alla famiglia e in appoggio alla famiglia — l'associazionismo cattolico costituì il primo e il privilegiato luogo della crescita per la massima parte dei minori tra la fine dell'800 e la prima metà del '900. Il «movimento cattolico» costituì indubbiamente una «cultura», nell'accezione antropologica del termine: esso consentiva un'«appartenenza», nel senso che l'adesione ad esso comportava un'identificazione, una plasmazione dunque della complessiva visione della vita e del costume. Ciò che invece tendenzialmente non accade nel caso della frequentazione di una parrocchia contemporanea. E tuttavia, accanto a questi meriti storici, occorre riconoscere i limiti rilevanti del «movimento cattolico». Furono soprattutto limiti «culturali»; ma di riflesso anche limiti sotto il profilo della fedeltà alla verità del vangelo. I limiti «culturali» avevano la loro fondamentale radice nel pregiudiziale rifiu-

(29) Le citiamo da G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985, p. 39; in generale, interessa di tale opera tutto il I cap., «Chiesa e società in Italia fra ottocento e novecento: il mito della cristianità», pp. 21-92.

to delle «libertà» moderne, e dunque delle nuove forme di rapporto politico e civile, ma anche delle nuove forme del sapere. Tale rifiuto pregiudiziale comportava di necessità anche una spiccata chiusura del «mondo cattolico»: chiusura nel senso che la appartenenza ad esso determinava un tendenziale sequestro del cattolico rispetto alla nuova «cultura» propria dell'epoca moderna. Certo, tale nuova «cultura» comportava, e fino ad oggi comporta, indubbi aspetti di problematicità, che avrebbero comunque meritato una puntuale critica da parte della coscienza cristiana. Ma, appunto, perché la critica potesse essere puntuale e pertinente, sarebbe stato necessario un confronto non pregiudiziale, non viziato cioè dalla nostalgia restauratrice per l'antico regime patriarcale, corporativo e ierocratico della civiltà medievale — questa era quanto meno l'immagine che il cattolicesimo si faceva di quel passato.

Negli anni '60 fu finalmente accolto dal Concilio Vaticano II l'invito dei teologi e intellettuali laici più avveduti ad «abbattere i bastioni»⁽³⁰⁾ che dividevano il cattolicesimo dalla nuova cultura. Sotto diverso e complementare profilo, il mutamento rapido degli stili di vita propiziato dall'incremento generale dei consumi, delle comunicazioni, della mobilità, dell'istruzione scolastica, fece mancare alcune condizioni imprescindibili alla sopravvivenza del «mondo cattolico». La smobilitazione del vecchio associazionismo cattolico e della sua cultura si produsse — in particolare in Italia — con grande rapidità, e con i prevedibili inconvenienti. Il confronto ravvicinato con le molteplici e disparate espressioni della nuova cultura europea produsse effetti alquanto devastanti. Tali effetti furono favoriti — se non anche in qualche caso prodotti — da una pubblicistica cattolica assai improvvisata e culturalmente sprovvista. Le stesse forme dell'«aggiornamento» pastorale — liturgico, catechistico, omiletico — risentirono dell'obiettivo improvvisazione e concorsero in qualche misura ad alimentare il sentimento che anche nella religione regnasse ormai l'arbitrio; un «necessario arbitrio», una necessità cioè per ciascuno di «scegliere» il prete, la chiesa, il gruppo, le idee, gli impegni, ecc., mediante i quali concretare un'identità cattolica per se stessa troppo indeterminata.

L'«imperativo eretico» ha dunque — nell'ambito del cattolicesimo — due serie distinte, e insieme connesse, di determinanti: la serie delle determinanti connesse alla sindrome generale della società complessa che condanna la religione (e la ricerca d'identità in genere) alla sfera privata; la serie delle determinanti connesse alla trasformazione rapida e alquanto convulsa delle forme della pastorale.

Appunto in rapporto a tale «imperativo eretico» sono da intendere i nuovi «movimenti». Essi per un lato danno realizzazione all'imperativo stesso: nei «movimenti» infatti si entra per scelta, non si nasce; più

(30) È il titolo — come si sa — di un fortunato *pamphlet* di H. URS VON BALTHASAR, scritto nel 1952; la tr. it. è del 1962 (Borla, Torino).

in generale, la partecipazione a tali «movimenti» esige stabilmente un alto grado di partecipazione, e quindi una proporzionale quantità di occasioni per ripetere la scelta originaria e per apprezzarne insieme la consistenza identificante. Sotto altro profilo, i «movimenti» consentono quanto meno un'attenuazione del disagio connesso all'imperativo di «scegliere», nel senso ch'essi provvedono il singolo di un codice che — per il fatto d'essere generalmente condiviso all'interno del gruppo — allevia dal peso dell'arbitrio del singolo. Che l'imperativo di «scegliere», nell'accezione da noi sopra sommariamente descritta, possa diventare un peso, un fattore di consistente disagio si comprende facilmente: proprio perché si tratta di scelte fondamentalmente arbitrarie, esse alimentano il sentimento della congetturalità e precarietà dell'esistenza tutta, e della stessa identità personale.

10. Il problema aperto

L'obiettivo delle considerazioni precedenti — alquanto prolisse e disperate, ma esigite a nostro giudizio dall'obiettiva complessità della questione — non era quello di condurre ad un giudizio dei «movimenti», ma solo di istruire quel giudizio, di esplicitare dunque che cosa sia esattamente in questione quando ci si interroga a proposito di essi.

La questione è — per esprimerci in termini estremamente sintetici — l'obiettività storica del cristianesimo; più precisamente, l'attitudine della Chiesa nelle sue concrete forme storiche a valere quale segno universalmente accessibile della verità del vangelo. Il vangelo cristiano non si propone infatti come possibile risorsa al servizio dei «bisogni» individuali, fossero pure «bisogni» religiosi; come risorsa dunque della quale ciascuno può legittimamente fare l'uso che più gli aggrada. Il vangelo si propone invece quale verità, che schiude ad ogni uomo una speranza, ma insieme impone ad ogni uomo una scelta: quella di convertirsi e di credere.

Che possa in generale darsi una verità di tal genere è eventualità remota, per non dire senz'altro fondamentalmente estranea, rispetto alla diffusa mentalità; ci riferiamo alla mentalità attivamente istruita dai luoghi comuni della cultura ambiente. Per di più, le forme storiche nelle quali la verità del vangelo è di fatto proposta soffrono dei molti limiti che i brevi cenni alla vicenda del cattolicesimo moderna ha consentito di suggerire.

I «movimenti» sembra debbano essere riconosciuti per un lato come espressione della distanza obiettiva tra Chiesa e coscienza contemporanea; e per altro lato come risposta e intenzionale rimedio a tale distanza. L'attenzione ai presupposti socio-religiosi dell'insorgere dei «movimenti», e la comparazione di essi con quei fenomeni in qualche misura omologhi che sono le «nuove religioni», ci rende avvertiti a proposito delle possibili matrici sospette dei «movimenti» stessi, e quindi

dei rischi più probabili a cui essi vanno incontro. Il rischio fondamentale, lo ripetiamo, è quello ch'essi non riescano di fatto a proporre al singolo l'immagine obiettiva del vangelo, e quindi la necessità per lui di decidersi nel senso della fede, di prendere dunque questa decisione incondizionata davanti a Dio, e non semplicemente davanti agli uomini; ma si configurino invece quali luoghi entro i quali è possibile vivere un'esperienza «gratificante», e quindi sempre condizionata — condizionata appunto al perdurare di questa «esperienza» di gratificazione.

Il rischio può essere descritto, sotto profilo distinto ma essenzialmente connesso al precedente, come inettitudine del «movimento» a valere quale forma concreta della Chiesa: forma dunque che, in quanto «concreta», consente di istituire un rapporto pratico del singolo con la Chiesa stessa, ma insieme forma che proprio perché «della Chiesa» non chiude il singolo entro il gruppo particolare, ma lo apre alla comunione «cattolica» nei confronti di tutti i credenti e alla responsabilità testimoniale nei confronti di tutti gli uomini. I «movimenti» inclinano invece facilmente a configurarsi come «nicchie»; magari anche come «nicchie» assai ampie, protette dal grande numero delle adesioni e da potenti apparati di comunicazione pubblica; ma pur sempre «nicchie», qualora i «movimenti» non suscitino nel singolo membro quella autonomia personale che consente, ed anzi impone, di vivere la verità della fede in ogni ambito, a confronto responsabile con ogni altra esperienza cristiana e rispettivamente con ogni altra esperienza umana. Indice di una tale autonomia personale è la capacità di «dire» — o più generalmente testimoniare — la verità della fede senza mettere sempre di mezzo la propria esperienza biografica, e quindi il «movimento» stesso.

Parliamo di «rischio», e cioè di esposizione obiettiva dei «movimenti» ad esiti da apprezzare come scadenti sotto il profilo cristiano. L'esposizione di cui si dice è alimentata dai fattori socio-culturali generali che caratterizzano la condizione spirituale dell'uomo contemporaneo. Il «rischio» per altro non è un destino ineluttabile; non è dunque un argomento dirimente per esprimere un giudizio negativo nei confronti dei «movimenti». Solo raccomandata un'attenzione: ai «movimenti» stessi in primo luogo, ma poi anche alla responsabilità pastorale della Chiesa tutta.

Per quanto riguarda il giudizio cristiano determinato da esprimere nei confronti dei singoli «movimenti», occorrerebbe com'è ovvio una considerazione analitica di ciascuno di essi; una considerazione certo che non s'arresti, per il bene o per il male, alla dichiarazione d'intenti o in generale al materiale documentario dei «movimenti» stessi, ma s'estenda alla fenomenologia dei comportamenti, delle dinamiche delle adesioni e degli abbandoni, ai modi del rapporto o rispettivamente del mancato rapporto tra «movimenti» e altre forme locali della Chiesa. È invece impossibile un giudizio d'insieme, a motivo della estrema eterogeneità delle realtà accomunate sotto la dizione generale (e generica) di «movimenti ecclesiali».

Alla necessità di questa considerazione distinta non contraddice per altro la possibilità, ed anzi la necessità della considerazione sintetica del fenomeno da parte della Chiesa nel suo insieme, a livello universale e rispettivamente a livello nazionale, regionale o diocesano.

La strategia pastorale volta a promuovere le positive virtualità di cui sono portatori i «movimenti», e a correggere insieme i rischi ai quali essi sono obiettivamente esposti, non può ridursi ad una normativa canonica generale, per la quale anzi vediamo al momento scarse possibilità: a motivo del carattere ancora assai disperso e magmatico del fenomeno, e a motivo della estrema acerbità del confronto che fino ad oggi ha potuto prodursi tra «movimenti» e Chiesa nel suo insieme. Al di là della normativa canonica, anzi prima ancora che una competente normativa di tal genere possa essere formulata, è necessario che la Chiesa tutta riconosca ed affronti i problemi pastorali obiettivi che l'insorgenza dei «movimenti» di fatto evidenzia: problemi questi che non sono semplicemente dei «movimenti», ma della Chiesa tutta e rispettivamente dell'uomo nell'attuale congiuntura storica; alla fine — ma soltanto alla fine — sono certo anche i problemi di tutti e di sempre.

Intendiamo così segnalare un rischio non così ipotetico, anzi in larga misura di fatto realizzato, dell'attuale dibattito sui «movimenti»: quello ch'esso assuma la forma troppo angusta di una questione disciplinare, di una puntigliosa rivendicazione da parte di ciascuno delle proprie competenze o dei propri meriti, di una spartizione quindi degli spazi e dei compiti. «Che cosa è mai Apollo? Cosa è Paolo?... né chi pianta, né chi irriga è qualcosa, ma è Dio che fa crescere» (cfr. 1 Cor 3,5-7). Sembra appunto che anche il dibattito sui «movimenti» debba assumere in maniera più trasparente il volto di una rinnovata interrogazione comune a proposito di questo Dio che fa crescere; debba divenire l'occasione opportuna per dire di Lui, e non di noi: per dire tra noi, ma anche di fronte al mondo. È insopportabile il fatto che il mondo intero possa occuparsi delle faccende ecclesiastiche senza mai scontrarsi con la necessità di prendere posizione nei confronti del vangelo di Gesù Cristo; se una tale possibilità di fatto sussiste, essa non è senza un'obiettiva complicità della stessa gente di Chiesa.

GIUSEPPE ANGELINI

*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
P.zza delle Crociate, 6
Milano*

30 settembre 1988