



A quarant'anni dal Concilio della speranza
L'attualità del Vaticano II
a cura di Duilio Bonifazi e Edoardo Bressan

eum x storia

A quarant'anni dal Concilio della speranza

L'attualità del Vaticano II

Atti del Convegno di Studi

Macerata, 4-6 maggio 2006

a cura di Duilio Bonifazi
e Edoardo Bressan

eum

Redazione a cura di Elisa Giunipero

ISBN 978-88-6056-126-8

©2008 eum edizioni università di macerata

vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://ceum.unimc.it>

Stampa:

stampalibri.it - Edizioni SIMPLE

via Trento, 14 - 62100 Macerata

info@stampalibri.it

www.stampalibri.it

Distribuzione e vendita:

BDL

Corso della Repubblica italiana, 9 - 62100 Macerata

bottegadellibro@bdl.it

Indice

- Prefazione
7 di Duilio Bonifazi e Edoardo Bressan
- Saluti inaugurali
11 Mons. Luigi Conti
13 Giorgio Meschini
14 Antonella Monteverde
- Messaggi di saluto
17 Card. Rosalío José Castillo Lara
18 Mons. Loris Francesco Capovilla
20 Mons. Gianni Danzi
21 Franco Bolognini
- 23 Interventi introduttivi. A 40 anni dal Concilio Vaticano II
25 Roberto Sani
31 Duilio Bonifazi
- I parte
37 Il Concilio Vaticano II
- Introduzione
39 di Paolo Picozza
Agostino Giovagnoli
43 Il Concilio Vaticano II e la società italiana
Giuseppe Ruggieri
59 Cos'è stato il Vaticano II?
Roberto Morozzo della Rocca
81 Il viaggio di Paolo VI all'Onu nel contesto del Concilio Vaticano II
Edoardo Bressan
97 La Chiesa e le attese del mondo: la *Gaudium et spes* e
l'insegnamento sociale della Chiesa

- Dario Vitali
117 La riflessione sulla Chiesa e il «Popolo di Dio»
Agostino Gasperoni
131 La Bibbia, parola di speranza contro ogni speranza
- II Parte
149 Dopo il Concilio
- Introduzione
151 di Benedetto Testa
Alberto Melloni
165 Breve guida ai giudizi sul Concilio
Stefano Zamagni
201 Dottrina sociale della Chiesa e bene comune
Elisa Giunipero
221 Il Vaticano II e la Cina tra passato e futuro
Luigi Negri
239 Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI
- III Parte
259 Il Concilio oggi
- Introduzione
261 di Michele Corsi
Luigi Alici
265 Il Concilio oggi
Giovanni Bianchi
277 Le questioni ancora aperte
Giancarlo Galeazzi
301 Ripensare l'umanesimo cristiano
Daniela Saresella
317 Alcune osservazioni sulla Chiesa postconciliare
Francesco Totaro
337 L'espressione plurale della verità. La questione attuale
del confronto tra le religioni
- Conclusioni
359 di Duilio Bonifazi

Prefazione

di Duilio Bonifazi e Edoardo Bressan

Pubblichiamo gli Atti del Convegno che si è tenuto presso l'Università di Macerata nei giorni 4-6 maggio 2006, sul tema *A 40 anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*. Il Convegno è stato organizzato dall'Università degli Studi di Macerata e dall'Istituto Teologico Marchigiano aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, in collaborazione con l'Azione Cattolica Italiana.

Facciamo tre osservazioni come *Prefazione* alla pubblicazione degli Atti. La prima riguarda ciò che è avvenuto nel periodo che corre tra la data del Convegno e oggi, limitandoci a segnalare due elementi che stanno incidendo nell'orientamento attuale della Chiesa postconciliare. Ci riferiamo a due documenti: il motu proprio *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI (7 luglio 2007) e le *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa* della Congregazione per la Dottrina della Fede (29 giugno 2007). Tutti i lavori del nostro Convegno sono stati pervasi dalla problematica connessa alla lettura del Vaticano II e questi due recenti documenti gettano nuova luce sull'orientamento che Benedetto XVI intende dare all'ermeneutica del Concilio: riforma nella continuità. Non è questo il luogo per analizzarli specificamente: un esame adeguato del loro significato per la vita della Chiesa postconciliare richiede un proprio momento di riflessione. Ma segnalare qui la problematica ad essi connessa è d'obbligo. La seconda osservazione intende sottolineare che il Convegno è frutto di un lavoro comune. Già questo è da evidenziare come esempio ed

auspicio per percorrere la via della collaborazione fra atenei civili (statali o liberi) ed ecclesiastici; ma se poi si evidenzia come essa sia felicemente avvenuta sul tema del Concilio la circostanza ci sembra ancor più significativa. Il Vaticano II è stato un evento incisivo nella vita della Chiesa e dei credenti, ma anche un fatto di grande rilievo culturale all'interno della storia del secolo ventesimo. Che sia oggetto di un'indagine condivisa fra tali diverse istituzioni è un segno positivo di dialogo e di sinergia culturale. La terza osservazione riguarda i contenuti del Convegno. Siamo consapevoli che i temi possibili erano molto più numerosi rispetto a quelli effettivamente trattati. Una scelta era inevitabile. Abbiamo preferito concentrare l'attenzione su alcuni centri problematici, evidenziati dagli interventi che introducono il Convegno: l'ermeneutica globale del Vaticano II, nel confronto con la pista suggerita da Benedetto XVI; la ricostruzione della strada che ha portato al Vaticano II; l'evoluzione delle problematiche all'interno dello stesso andamento del Concilio; il ruolo che le quattro costituzioni conciliari svolgono all'interno dei documenti complessivamente elaborati; l'esigenza di recuperare l'integralità dell'ecclesiologia conciliare, oltre i vari unilateralismi emersi nel postconcilio; l'interrogativo sull'attuazione del Concilio e, soprattutto, sulla sua attualità.

Crediamo che i lavori del Convegno abbiano dato un contributo significativo a queste esigenze di ricerca e di approfondimento.

Ringraziamo Elisa Giunipero per il prezioso aiuto nell'opera di redazione di questo volume.

Avvertenza

Per i documenti del Concilio Vaticano II, si fa riferimento a: *Enchiridion Vaticanum. 1. Documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965). Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna, 2002, (18^a ed.).

Per le encicliche: *Tutte le encicliche dei sommi pontefici*, raccolte e annotate da E. Momigliano e G.M. Casolari, Dall'Oglio, Milano, 1979, (5^a ed.).

Saluti inaugurali

Mons. Luigi Conti, Presidente della Conferenza Episcopale
Marchigiana

Mi rallegro per questa splendida iniziativa dell'Università di Macerata in collaborazione con l'Istituto Teologico Marchigiano, a quarant'anni dal Concilio Vaticano II.

Questo Convegno giunge dopo tante iniziative che sono state attivate per ricordare e celebrare i quarant'anni del Concilio. Si potrà così fruire anche dei contributi dati in altre sedi. Certo, mi sembra ovvio concentrare l'attenzione sulle quattro grandi costituzioni conciliari e, con questo mio piccolo contributo, ritengo opportuno spendere una parola su un aspetto che non sempre viene evidenziato: è la rilevanza del decreto *Ad gentes*, elaborato nella fase finale del Vaticano II. Non esito a definire, dal punto di vista teologico, il decreto come «chiave ermeneutica» e, dal punto di vista dell'azione della Chiesa, come «breviario pastorale» dell'intero Concilio.

Nell'introduzione (n. 10), la Chiesa si presenta come sacramento di carità. La sua «presenza» vuol dire incarnazione, inculturazione, evangelizzazione delle culture e condivisione: si sente inviata a scoprire e custodire i *semina Verbi* presenti in ogni persona e in ogni popolo in atteggiamento di gioia e rispetto (*laete et reverenter*). Segue, laddove è possibile, la predicazione del Vangelo (art. 2) con la riscoperta del catecumenato (n. 14) e, infine, la formazione della comunità (art. 3) con la descrizione, in embrione, dell'ecclesiologia delle Chiese locali e della teologia dei ministeri.

Con questo documento si può dire che il Concilio ci ha consegnato una «Chiesa tutta ministeriale». L'ecclesiologia delle Chiese particolari è sviluppata nel cap. 2 della *Lumen gentium* sul

Popolo di Dio. In particolare al n. 15 di *Ad gentes*, ultimo capoverso, sempre in germe ma in modo esplicito, si dice: «*Iamvero, ad Ecclesiae plantationem et ad incrementum communitatis christianae necessaria sunt varia ministeria...* ».

Ecco come si origina la «teologia dei ministeri» che troverà sviluppo nella *Evangelii nuntiandi* e nei documenti pastorali della Conferenza Episcopale Italiana (ad es. *Evangelizzazione e ministeri* del 1987). Si tratta di «vocazioni» che «tutti devono diligentemente promuovere e coltivare (*ab omnibus diligenti cura fovenda atque colenda!*): sacerdoti, diaconi, catechisti, azione cattolica, religiosi/e... per stabilire e rafforzare il regno di Cristo». Al n. 16, inoltre, si legge: «dove le Conferenze episcopali lo ritengono opportuno, si restauri l'Ordine del diaconato come stato permanente di vita». Questo umile testo di *Ad gentes* provoca la teologia dei ministeri molto più delle grandi costituzioni conciliari. La ragione è che il fronte missionario delle «Chiese novelle» è molto più creativo degli orizzonti consolidati delle Chiese di antica evangelizzazione.

Aggiungo una semplice parola sull'attuazione del Vaticano II nell'epoca postconciliare. Mi sembra ovvio dire che essa è ancora in piena fase di realizzazione. Ritengo, peraltro, che dovrebbe essere maggiormente accelerata, superando atteggiamenti sia di stasi o di ritorno al preconcilio, sia di rottura con la tradizione della Chiesa. Entra qui il problema dibattuto dell'ermeneutica autentica del Vaticano II, cui ha fatto esplicito riferimento recentemente anche il papa Benedetto XVI. Il suo richiamo all'esigenza di un'ermeneutica che veda il rinnovamento conciliare nel segno della continuità, e non della rottura, mi sembra degno di rilievo.

Rinnovo la mia gratitudine all'Ateneo maceratese e all'Istituto Teologico Marchigiano.

Giorgio Meschini, Sindaco di Macerata

Desidero ringraziare l'Università degli Studi di Macerata, l'Istituto Teologico Marchigiano e l'Azione Cattolica per aver promosso un convegno sul Concilio Vaticano II. Il Concilio è un evento di cui non abbiamo ancora visto tutti gli effetti, un evento di enorme importanza non solo per la Chiesa cattolica ma per il mondo intero, soprattutto perché ha cambiato profondamente i rapporti tra la Chiesa e il mondo.

Per cogliere l'attualità che il Concilio conserva oggi, è necessario inquadralo nella temperie culturale e morale in cui è nato e guardare alle figure straordinarie di quel momento storico, a partire da Giovanni XXIII e Paolo VI.

C'è ancora un grande bisogno di approfondire e riscoprire gli atti del Concilio, ad esempio, ripercorrendo lo sviluppo di un nuovo ruolo dei laici, con il loro impegno sociale e politico.

Auguro dunque uno svolgimento proficuo dei lavori di questo convegno che ci condurranno a riflessioni importanti non solo per i cattolici ma per tutti, poiché le riflessioni del Concilio riguardano la persona umana nella sua interezza.

Antonella Monteverde, Presidente dell'Azione Cattolica della Diocesi di Macerata, Tolentino, Recanati, Cingoli e Treia

L'Azione Cattolica riconosce nel Concilio un evento che ha donato ai cristiani la consapevolezza della propria fede e la responsabilità del proprio tempo. L'anniversario dei quarant'anni non poteva passare in silenzio. C'è la necessità oggi di narrare il Concilio a chi è nato dopo la sua conclusione e la necessità di continuare a leggerlo insieme. Abbiamo cercato come interlocutore qualificato l'Università, il luogo cioè dove si elabora il pensiero, dove si guarda al futuro e quindi dove si costruisce speranza.

Ringraziamo tutti coloro che hanno offerto la loro competenza con generosità e passione perché questo momento ci aiuti a cogliere le luci del Concilio, la fede pensata, un nuovo atteggiamento comune di ricerca della pace sulle vie della giustizia, un impegno per il dialogo e la comunione tra gli uomini. Auguriamo che la rilettura del Concilio ci aiuti concretamente a vivere con maggiore speranza e con sempre più attenzione all'uomo e al futuro che viene.

Messaggi di saluto

Card. Rosalío José Castillo Lara, Presidente della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico

Con molto piacere ho saputo della bella iniziativa dell'Università degli Studi di Macerata, dell'Istituto Teologico Marchigiano e dell'Azione Cattolica Italiana di ricordare e celebrare il quarantesimo anno del Concilio Vaticano II con un Convegno di studio e di riflessione. Mi sembra una felicissima idea, poiché il Concilio Vaticano II ha segnato per la Chiesa un momento glorioso e benefico, che ha accolto molte aspirazioni e ha aperto una speranza che sa ancora riempire il cuore di tanti cattolici.

La speranza che il Concilio Vaticano II ha seminato non deve lasciarsi spegnere, perché questo mondo tanto minacciato da una scristianizzazione progressiva può trovare la sua forza e salvezza solo nell'adesione sincera a Dio nell'ambito del Vangelo annunciato con coraggioso ardore. Spero che il Convegno possa affrontare coraggiosamente questi gravi problemi.

Mons. Loris Francesco Capovilla, Arcivescovo di Mesembria

Il Concilio Vaticano II resta l'avvenimento fondamentale della vita della Chiesa contemporanea per l'approfondimento delle ricchezze affidatele dal Cristo; fondamentale per il contatto profondo con il mondo contemporaneo in una prospettiva di evangelizzazione e di dialogo ad ogni livello e con gli uomini di retta coscienza (Giovanni Paolo II, 30 maggio 1986).

Nella circostanza singolare e solenne del Convegno di Macerata, a celebrazione del quarantesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II, potete ben immaginare la mia commozione, la mia letizia, la mia speranza di umile sacerdote di Gesù, di piccolo amanuense di papa Giovanni, di modesto e tuttavia innamorato cantore della Santa Madre Chiesa. Brillano dinanzi ai nostri occhi le «stelle» dell'«evento religioso e culturale più grande del secolo XX» (Giovanni Paolo II):

- L'annuncio: 25 gennaio 1959, *Dilectio et sanctitas*.
- L'indizione: 25 dicembre 1961, *Humanae salutis*.
- L'inizio: 11 ottobre 1962, *Gaudet Mater Ecclesia*.
- La conclusione: 8 dicembre 1965, *Saluto universale*.

Queste «stelle» riflettono luce celestiale sul binomio coniato da Giovanni XXIII fatto proprio da Paolo VI: fedeltà e rinnovamento; rischiarano i nostri volti e accendono in noi novello fervore. Seguo i lavori del convegno con la mia preghiera e mi permetto citare le parole inobliliabili di papa Luciani, contenute nel suo primo ed unico messaggio papale:

Vogliamo continuare nella prosecuzione dell'eredità del Concilio Vaticano II, le cui norme sapienti devono tuttora essere guidate a compimento, vegliando a che una spinta, generosa forse ma improvvida, non ne travisi i

contenuti e i significati, e altresì che forze frenanti e timide non ne rallentino il magnifico impulso di rinnovamento e di vita (27 agosto 1978).

Questo è stato l'impegno santamente testimoniato da Giovanni Paolo II; assunto poi e declamato dal suo successore Benedetto XVI.

Mons. Gianni Danzi, Arcivescovo Prelato di Loreto

In occasione del Convegno *A 40 anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, organizzato dall'Università degli Studi di Macerata, dall'Istituto Teologico Marchigiano e dall'Azione Cattolica Italiana, non potendo partecipare per precedenti e improrogabili impegni pastorali, invio i più cordiali auguri di un proficuo lavoro, affinché lo spirito e l'insegnamento del Concilio Vaticano II trasfigurino sempre più profondamente la vita della nostra Chiesa e attraverso di essa della società civile, perché diventi una vera *civiltà dell'Amore*.

Franco Bolognini, Delegato regionale dei Giuristi cattolici
delle Marche

Noi siamo certi davanti alla gioia e alla speranza che nasce in tutti gli animi che lo Spirito Santo soffierà nella mistica vela della barca di Pietro. E noi stessi umili cittadini di questa umanità terrestre, di questa storia fugace, ma figli della Chiesa di Dio e membri del Corpo mistico di Cristo, dobbiamo accogliere l'attualità di quella spiritualità e di quella mentalità: ralleghiamoci meditando sui contenuti e significati sperando, pregando; la speranza è speranza dell'alba, l'umanità vuole la speranza, speranza nella notte della vita terrena «fisi guardando, pur che l'alba nasca».

Il Concilio ha aperto la nascita di una nuova età. Le ragioni giustificatrici sono le seguenti:

- Una nuova codificazione in cammino. Giovanni XXIII, prima ancora della convocazione del Concilio, annunciò come una finalità dello stesso Concilio l'adattamento del diritto canonico alle nuove circostanze (aggiornamento).

- Una nuova coscienza ecclesiale. Il Diritto è sempre coscienza ecclesiale di una comunità concreta. Ciò significa che deve necessariamente tenere conto dell'autocoscienza della comunità di cui è espressione. La Chiesa possiede una nuova coscienza di se stessa (nel senso che sottolinea armoniosamente tutti i suoi elementi costituzionali), che le fa prendere le dovute distanze dalla figura dello Stato (costituzione *Lumen gentium*). La Chiesa sa di essere mistero e società che lo rende visibile. E concepisce il suo Diritto alla luce di questo mistero (decreto *Optatam totius*).

- Affermazione equilibrata dei diversi principi costituzionali. Il Concilio afferma il principio della collegialità compatibile con

quello del primato (costituzione *Lumen gentium* e decreto *Orientalium Ecclesiarum*), quello della corresponsabilità compatibile con l'altro della gerarchia (costituzione *Lumen gentium* e decreto *Apostolicam actuositatem*).

- Lo sforzo verso l'unità cristiana. Si cerca di conquistare l'unità della *communio* cristiana mediante un'apertura dialogica a tutti i cristiani separati. Questa volontà ecumenica non potrà non correggere delle disposizioni dell'antico Diritto (decreto *Unitatis redintegratio*).

- Apertura dialogica a tutte le religioni e a tutti gli uomini. Il principio di diffidenza che ispira l'antico Diritto è stato soppiantato da quello di accoglienza. La Chiesa si apre a tutte le religioni (dichiarazione *Nostra aetate*) e a tutti gli uomini (costituzione *Gaudium et spes*).

- Cattolicesimo basato sull'adesione personale. Un cattolicesimo puramente sociologico e istituzionale deve essere contro-bilanciato dall'adesione personale dell'individuo (dichiarazione *Dignitatis humanae*). Il messaggio di una ecclesialità «ecumenica nuova» che papa Giovanni aveva riconosciuto con sapienza profetica resta per noi attualissimo, necessario, difficile.

Interventi introduttivi

A 40 anni dal Concilio Vaticano II

Roberto Sani, Rettore dell'Università degli Studi di Macerata

È con particolare soddisfazione che introduco i lavori di questo Convegno di studi con il quale l'Università di Macerata, in collaborazione con l'Istituto Teologico Marchigiano e con l'Azione Cattolica diocesana, intende ricordare il quarantesimo anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II e, soprattutto, offrire l'occasione da un lato per una rivisitazione dal punto di vista storico e teologico di quello straordinario evento, destinato a segnare profondamente il volto della Chiesa e del cattolicesimo contemporanei e a riflettersi in modo incisivo sulle stesse movenze e dinamiche della società civile; dall'altro per un approfondimento delle problematiche che hanno caratterizzato e caratterizzano la ricezione dei suoi indirizzi ed orientamenti da parte della comunità ecclesiale.

La riflessione e le vivaci discussioni che in questi mesi hanno accompagnato e caratterizzato, sul versante ecclesiale come su quello storiografico, le celebrazioni per i quarant'anni del Vaticano II hanno registrato l'emergere di tutta una serie di nodi problematici e di nuovi spunti e motivi di discussione e di approfondimento che in questa sede mi sembra opportuno richiamare, sia pure in forma necessariamente sintetica, per introdurre i lavori.

Il primo di questi spunti e motivi concerne la memoria che dello specifico evento conciliare, e del significato da esso assunto per la Chiesa e per la comunità cristiana, si conserva oggi nella vita ecclesiale e, in particolare, tra le nuove generazioni o, per meglio dire, tra le generazioni che sono cresciute alla fede proprio nella stagione postconciliare. A questo riguardo, mi sembra ancora fortemente attuale, e degna di essere ripresa e approfondita, la que-

stione posta una decina d'anni fa da Giuseppe Alberigo, nella sua premessa al primo dei cinque volumi della monumentale *Storia del Concilio Vaticano II*, da lui curata e pubblicata in Italia per i tipi de il Mulino tra il 1995 e il 2001. Scriveva dunque Alberigo:

È utile domandarsi quale sia lo stato della conoscenza che si ha del Concilio, del suo svolgimento e del suo significato. Si è spento l'entusiasmo che aveva caratterizzato l'attesa e la celebrazione del Vaticano II. Sta scomparendo la generazione dei protagonisti; la stessa fiammata del rifiuto lefebvrano si è malinconicamente risolta in fumo. È evidente che il contesto storico è profondamente mutato, in notevole misura anche per effetto della stessa celebrazione conciliare e dei grandi processi che essa ha innescato. Subito dopo la conclusione, ci si è concentrati sul commento ai testi approvati dal Concilio stesso. È stato l'impegno degli anni Settanta a tutti i livelli, dalle grandi collezioni di volumi alle letture guidate nelle diocesi e nelle parrocchie. Così il Vaticano II è stato conosciuto un po' troppo astrattamente, quasi fosse solo un insieme – sovrabbondante sino all'eccesso! – di testi.

E lo storico bolognese aggiungeva:

Il Vaticano II appare, a trenta anni di distanza [si era nel 1995], come un evento che – al di là e malgrado limiti e lacune – ha reso attuale la speranza e l'ottimismo dell'Evangelo. Attardarsi in una visione del concilio come la somma di centinaia di pagine di conclusioni – frequentemente prolisse, talora caduche – ha sinora frenato la percezione del suo significato più fecondo di impulso alla comunità dei credenti ad accettare il confronto inquietante con la parola di Dio e con il mistero della storia degli uomini¹.

Le conclusioni alle quali giungeva Giuseppe Alberigo riflettono, com'è noto, una specifica interpretazione e valutazione dell'evento conciliare e delle stesse vicende ecclesiali del postconcilio; interpretazione e valutazione sulle quali recentemente sono state avanzate talune riserve e si è accesa una vivace discussione, destinata a travalicare il piano storiografico².

¹ G. Alberigo, *A trent'anni dal Vaticano II*, in Id. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., edizione italiana a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 1995-2001, I, pp. 9-10.

² Cfr. ad esempio: L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano, 1998; e il recente A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria

Non spetta a me, naturalmente, entrare nel merito di tali riserve e di tale discussione. A me sembra, tuttavia, che la questione della memoria dell'evento conciliare e del suo significato più profondo necessiti ancora di essere approfondita e, soprattutto, che tale questione abbia rilevanza non solamente sul piano dottrinale (la corretta interpretazione del Vaticano II), ma anche – e con risvolti non meno significativi – su quello pastorale e della stessa formazione delle coscienze cristiane.

Un secondo motivo di riflessione, strettamente correlato con il primo, trae spunto dall'analisi proposta da Benedetto XVI nel discorso rivolto il 22 dicembre 2005 ai membri della curia romana in occasione del tradizionale incontro per lo scambio degli auguri di Natale. In quella sede, papa Ratzinger ha posto l'accento sugli ostacoli e sulle difficoltà che la ricezione del Vaticano II ha incontrato in questi quarant'anni, fornendo una sua lettura di tale complessa e controversa stagione della vita della Chiesa.

Nessuno può negare – ha affermato Benedetto XVI – che, in vaste parti della Chiesa, la ricezione del Concilio si è svolta in modo piuttosto difficile, anche non volendo applicare a quanto è avvenuto in questi anni la descrizione che il grande dottore della Chiesa, san Basilio, fa della situazione della Chiesa dopo il Concilio di Nicea. Egli la paragona ad una battaglia navale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: «Il grido rauco di coloro che per la discordia si ergono l'uno contro l'altro, le chiacchiere incomprensibili, il rumore confuso dei clamori ininterrotti ha riempito ormai quasi tutta la Chiesa falsando, per eccesso o per difetto, la retta dottrina della fede». Non vogliamo applicare questa descrizione drammatica – continuava papa Ratzinger – alla situazione del dopoconcilio, ma qualcosa tuttavia di quanto è avvenuto vi si riflette. Emerge la domanda: perché la ricezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione.

E aggiungeva il pontefice:

I problemi della ricezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha

causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato e porta frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare ermeneutica della discontinuità e della rottura [...]. Dall'altra parte c'è l'ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa [...], un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso [...]. L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie e ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti.

La distinzione operata da Benedetto XVI tra le due ermeneutiche che hanno caratterizzato e caratterizzano ancora oggi la riflessione sul significato del Concilio Ecumenico Vaticano II e sulla sua eredità riflette un problema di fondo, un nodo irrisolto della coscienza ecclesiale contemporanea, il quale, recentemente, ha investito la stessa storiografia sul Concilio e sul cattolicesimo della nostra epoca, come testimoniano le vivaci polemiche registrate all'indomani della pubblicazione della già ricordata *Storia del Concilio Vaticano II* curata da Giuseppe Alberigo, che della cosiddetta *ermeneutica della discontinuità* sembra fare la linea interpretativa degli eventi; e come testimoniano anche una serie di stimolanti studi e ricerche dedicati, in questi ultimi anni, alla storia della Chiesa conciliare e postconciliare³.

³ Si vedano, ad esempio: G. Alberigo e J.P. Jousa (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia, 1985; M. Lamberigts e Cl. Soetens (a cura di), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven, 1992; G. Alberigo e A. Melloni (a cura di), *Per la storicizzazione del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 1992; G. Alberigo e A. Melloni (a cura di), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genova, 1993; G. Alberigo (a cura di), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, il Mulino, Bologna, 1995; M.T. Fattori e A. Melloni (a cura di), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 1997; J. Doré e A. Melloni (a cura di), *Volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2000; G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna, 2005.

A me sembra tuttavia, che il problema della ricezione del Vaticano II non possa essere ricondotto esclusivamente ad una pur significativa questione di ermeneutica, o di contrapposizione tra ermeneutiche di diverso segno⁴. Tale problema investe, infatti, la concreta esperienza della Chiesa di questi ultimi 40 anni e, soprattutto, rinvia ad un indispensabile approfondimento delle sensibilità, dei progetti e delle scelte di governo che hanno caratterizzato i due grandi pontificati della stagione postconciliare: quello di Paolo VI e quello di Giovanni Paolo II. Due pontificati molto diversi fra loro, attraverso le cui scelte è passata tanta parte della concreta attuazione dello spirito e del dettato conciliari⁵.

Sotto questo profilo, direi che occorrerà focalizzare l'attenzione del nostro Convegno anche sul binomio: *papi del postconcilio, storia del postconcilio*.

Il terzo e ultimo motivo di riflessione concerne *l'attualità del Vaticano II*, una questione che, per certi aspetti, appare strettamente collegata ai nodi irrisolti e alle problematiche sopra richiamate, ma che, per altri versi, sembra trarre alimento e nuova linfa dalla diffusa consapevolezza dei profondi e radicali mutamenti sopravvenuti a livello planetario, sul piano socio-economico, politico e culturale, rispetto allo scenario, al contesto storico che caratterizzò la stagione del Concilio Ecumenico Vaticano II⁶.

Non mi riferisco solamente allo scenario della globalizzazione, ai nuovi e più complessi equilibri dell'economia mondiale, al crollo del muro di Berlino e al venir meno dei sistemi ideologici

⁴ Si veda, al riguardo, quanto scrive G. Routhier, *La réception d'un concile*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.

⁵ Cfr. *Paul VI et la modernité dans l'Eglise. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome (Rome 2-4 juin 1983)*, École Française de Rome, Rome, 1984; A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Roma-Bari, 1993; Id., *Governo carismatico. 25 anni di pontificato*, Mondadori, Milano, 2003; B. Lecomte, *Jean Paul II ou la reconquête de la liberté*, Gallimard, Paris, 2003.

⁶ Si vedano, ad esempio, i contributi raccolti in M. Guasco, E. Guerriero e F. Traniello (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II*, 2 voll., San Paolo, Cinisello B., 1994 (voll. XXV/1 e XXV/2 dell'edizione italiana della *Storia della Chiesa* iniziata da Fliche e Martin). Si veda, inoltre, F.X. Kaufmann e A. Zingerle (a cura di), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektive*, F. Schöningh, Paderborn, 1996.

e degli assetti geopolitici e istituzionali determinati dalla Guerra fredda. Penso anche, e soprattutto, all'emergere di nuove problematiche religiose, al profilarsi di nuove sfide per la stessa coscienza cristiana che appaiono in certa misura lontane rispetto agli scenari e ai quadri di riferimento che avevano di fronte i padri conciliari nella prima metà degli anni Sessanta⁷.

Non sorprende, a questo proposito, che anche da parte di autorevoli esponenti della gerarchia ecclesiastica sia stato recentemente posto il problema dell'attualità o meno di talune delle analisi formulate e degli orientamenti espressi nei testi conciliari e – con riferimento proprio all'ampiezza e radicalità dei mutamenti sopravvenuti nell'arco dell'ultimo quarantennio – dell'opportunità di un nuovo Concilio⁸.

Sono convinto che, su questo terreno, le relazioni programmate, gli interventi al dibattito e, in particolare, la tavola rotonda prevista a conclusione del convegno e incentrata sul tema: *Il Concilio oggi*, offriranno utili spunti e indicazioni.

Alla tavola rotonda conclusiva sarebbe dovuto intervenire anche il prof. Giorgio Rumi, del quale mi piace qui ricordare le rare doti di studioso e di storico dell'età contemporanea e, insieme, lo straordinario contributo offerto alla ricostruzione delle vicende del cattolicesimo lombardo e italiano tra Otto e Novecento. La sua improvvisa e prematura scomparsa ci ha privato di una voce autorevole e importante. Mi sia consentito di ricordarlo con affetto e amicizia in apertura di questo convegno di studi al quale egli aveva dato la sua calorosa e convinta adesione.

⁷ Si vedano in particolare: J. Delumeau, *Le fait religieux*, Fayard, Paris, 1993; M. Kehl, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia, 1998; e il recente e stimolante A. Melloni, *Chiesa madre, Chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino, 2004. Sullo specifico contesto italiano, si veda ora M. Impagliazzo (a cura di), *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, Guerini e Associati, Milano, 2004.

⁸ Cfr. A. Melloni, *Sognare la realtà. La speranza del cardinal Martini per un nuovo concilio*, «il Mulino», 6, 1999, pp. 1133-1144.

Duilio Bonifazi, Preside Emerito dell'Istituto Teologico
Marchigiano

Al fine di introdurre questo Convegno sul Concilio Vaticano II, a quaranta anni dalla sua conclusione, credo opportuno che ci chiariamo quali sono le problematiche oggi maggiormente aperte. Ricordarle è opportuno all'inizio del nostro convegno, anche se non tutte potranno essere specificamente evidenziate durante i lavori.

Penso che esse possano essere sintetizzate nei seguenti centri problematici.

Prima di tutto emerge l'interrogativo sulla interpretazione globale del Vaticano II. Il problema è stato rievdenziato recentemente da Benedetto XVI nel suo discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005, quando ha parlato, in modo critico, di due ermeneutiche contrarie e contrapposte del Concilio: da una parte ha posto l'ermeneutica della «discontinuità e della rottura», che «ha causato confusione»; dall'altra, ha posto l'ermeneutica della «riforma», che, secondo Benedetto XVI, è la «giusta ermeneutica» del Vaticano II. Prescindere da questa problematica è oggi impossibile in un convegno a quaranta anni dal Concilio.

Personalmente condivido la posizione di chi vede la lettura del Concilio, nell'epoca postconciliare, articolata in tre grandi orientamenti. C'è chi interpreta il Vaticano II come «rottura» con la stessa Tradizione dogmatica della Chiesa, oltre che con le tradizioni storiche. Le conseguenze che vengono tratte sono sia il dovere di rifiutare il Concilio in nome della fedeltà alla Tradizione e alle tradizioni; sia l'imputare al Vaticano II le difficoltà della Chiesa in questi ultimi quaranta anni; sia l'appello del ritorno alle tradizioni preconciliari. Questo orientamento si coniuga poi

al suo interno in atteggiamenti più o meno «tradizionalisti». È un orientamento emerso già all'interno dei lavori conciliari, numericamente minoritario, ma molto vivace e agguerrito. Si è protratto nel postconcilio con alcuni gruppi, numericamente non molto rilevanti, ma estremamente pugnaci.

All'opposto c'è chi legge il Vaticano II come rinnovamento e aggiornamento che apre un atteggiamento di «rottura» con le tradizioni storicamente emerse nella vita della Chiesa, pur rimanendo nell'alveo della Tradizione apostolica, anzi, con l'intenzione di recuperarla nella sua autenticità. Da qui deriva l'appello ad accogliere il rinnovamento conciliare; anzi, a portarlo avanti nella linea aperta dal Concilio, che è una transizione epocale, iniziata dal Vaticano II, ma da esso non portata a compimento. È tipico di questo orientamento attribuire al Concilio il merito di «svecchiare» la Chiesa, liberandola dalle tradizioni legate ai tempi passati, facendola una Chiesa nell'oggi. Insieme, chi sostiene questa lettura del Vaticano II rifiuta categoricamente l'interpretazione precedentemente descritta, e la connessa prassi «tradizionalista». Secondo questo orientamento le tradizioni preconciliari possono essere tuttora attuali nella misura in cui sono compatibili con il rinnovamento conciliare. È noto che la grande e fondamentale storia del Vaticano II curata da Alberigo si muove prevalentemente su questa linea interpretativa.

C'è inoltre chi legge il Concilio come rinnovamento e aggiornamento nella continuità con la Tradizione, ma anche con le tradizioni preconciliari, rifiutando la lettura del Vaticano II come «rottura». Da qui l'invito ad accogliere il rinnovamento conciliare e a portarlo avanti, ma inquadrandolo nelle tradizioni precedenti: la continuità con esse, in ultimo, viene ad assumere la funzione di criterio interpretativo per la ricezione e attuazione del Concilio stesso.

Come secondo centro problematico poniamo l'opportunità di ripercorre la strada che ha portato al Vaticano II, nei suoi antecedenti sia immediati, sia precursori. È una strada molto istruttiva anche per il momento presente, perché ci aiuta a comprendere come è stato coscientizzato progressivamente nella Chiesa il si-

gnificato di un Concilio, anche quando un Concilio non era nell'aria, pur avvertendo molti l'esigenza di riforme. È molto indicativo il fatto che lentamente, nella fase preparatoria e nel primo periodo conciliare, sia maturata la consapevolezza dell'esigenza di profonde riforme nella vita della Chiesa, insieme alla consapevolezza delle implicazioni di ciò che sommariamente veniva inizialmente chiamato aggiornamento e rinnovamento. È noto che lo stesso pontefice Giovanni XXIII inizialmente pensava che fosse sufficiente un Concilio di breve durata. È altrettanto interessante evidenziare oggi come si sia progressivamente configurato nel Concilio un cammino di ricerca e di lavoro collegiale nella Chiesa, con l'ampio emergere di voci dell'episcopato universale, insieme all'opera di teologi come influenti «periti». Interessante è stato anche il rapporto di collaborazione che si è progressivamente instaurato tra il papa e il Concilio stesso: è la prima esperienza dopo la definizione del Vaticano I, che, secondo alcuni, avrebbe oramai reso superflua la convocazione di un Concilio.

Altro centro problematico da cogliere è l'ampio evolversi dei problemi all'interno dei lavori conciliari, che vanno dai 69 *schemata*, previsti nella fase preparatoria, ai 16 documenti approvati poi dal Vaticano II. La differenza non sta solo nel numero, ma soprattutto nella selezione delle tematiche da affrontare e nella impostazione stessa della loro trattazione. Qui è da sottolineare un fatto: altro sono i *postulata* iniziali, pervenuti a Roma come risposta alla richiesta romana di evidenziare i problemi da discutere in Concilio; altro sono i problemi e le prospettive emerse poi durante i lavori conciliari ad opera degli stessi protagonisti che avevano inviato inizialmente i *postulata*. Risulta evidente che, partecipando al lavoro collegiale del Concilio, la coscienza degli stessi padri conciliari è notevolmente maturata e mutata rispetto alle problematiche da affrontare e risolvere.

Ulteriore centro problematico consiste nell'evidenziare la sinergia e complementarità delle quattro costituzioni conciliari, che sono l'asse portante del Vaticano II: *Lumen gentium*, sulla Chiesa; *Sacrosanctum concilium*, sulla Liturgia; *Dei verbum*, sulla rivelazione; *Gaudium et spes*, sulla Chiesa nel mondo d'oggi.

All'interno del loro quadro portante dovrebbero essere letti tutti gli altri documenti conciliari: i nove decreti e le tre dichiarazioni, soprattutto *Nostra aetate*, sulla Chiesa e le religioni non cristiane, e *Dignitatis humanae*, sulla libertà religiosa.

Bisogna riconoscere che una lettura globale e sinergica dei documenti conciliari non è ancora sufficientemente realizzata, poiché prevalgono letture settoriali, guidate spesso da precomprensioni unilaterali. A titolo di esempio accenniamo alle quattro costituzioni. È noto che nel primo decennio postconciliare ha esercitato quasi un'egemonia la *Gaudium et spes*, che invece ha subito una notevole eclissi nei decenni successivi, con il diminuire dell'attenzione ecclesiale al dialogo con il mondo d'oggi. Continuo invece, nel postconcilio, è stato l'interesse per la *Sacro-sanctum concilium*, facendo della riforma liturgica la dimensione più costante e duratura del rinnovamento conciliare. Tuttavia da varie parti è stato evidenziato il rischio di un «panliturgismo». Continua è stata anche l'attenzione alla *Lumen gentium*, considerata spesso il documento portante del Vaticano II; tuttavia spesso l'ecclesiologia da essa ispirata ha visto, nel postconcilio, notevoli oscillazioni connesse a letture unilaterali della stessa *Lumen gentium*. Per la *Dei verbum* si può fare l'osservazione che essa è stata oggetto di attenzione, ma inferiore a ciò che sarebbe stato necessario per il rinnovamento postconciliare.

Altro centro problematico, e forse il più importante, è quello di evidenziare l'ecclesiologia globale e integrale del Vaticano II. Qui le letture unilaterali postconciliari, fino ad oggi, sono veramente prevalenti; e ognuna accusa l'altra di tradire il Concilio! È noto oramai a tutti che il Vaticano II, dopo varie oscillazioni iniziali, ha inteso incentrare il suo lavoro sulla Chiesa, *ad intra* e *ad extra*, come si disse in quel momento. Quindi un Concilio ecclesiologico. Ma dovrebbe essere altrettanto noto che il Vaticano II non è voluto ricadere nell'equivoco, ancora possibile, dell'ecclesiocentrismo. Per evitarlo si è posto nella prospettiva di un'ecclesiologia intrinsecamente relazionale: la Chiesa viene vista in relazione intrinseca al teocentrismo trinitario; al cristocentrismo e alla pneumatologia; al Regno di Dio; alla Parola di Dio, di

cui la Chiesa è serva e non padrona; al *Mysterion* della salvezza celebrata nella liturgia; ai cristiani non cattolici; alle religioni non cristiane; agli uomini che cercano Dio e agli atei; alle realtà temporali; al mondo d'oggi.

Insieme, il Vaticano II intende andare oltre la gerarcologia, ponendosi nella prospettiva di un'ecclesiologia di comunione del Popolo di Dio: un Popolo di Dio composto di cristiani laici e ministri ordinati; animato dal *sensus fidei*, dai carismi, dal *triplex munus* profetico-sacerdotale-regale, cui partecipano, in forma diversa, laici e ministri ordinati.

Inoltre, oggi centro problematico caldissimo è la ricezione e l'attuazione del Vaticano II nel postconcilio; ma insieme calda è la discussione sulla sua attualità per l'oggi e per il futuro, parlando alcuni della opportunità di un altro Concilio, di fronte alla attuale situazione del mondo, nuova rispetto a quella dell'epoca conciliare.

Si dice spesso che la ricezione di un Concilio necessita di almeno cinquanta anni. Questo periodo non sarebbe ancora scaduto, ma ci stiamo avvicinando! Benedetto XVI il 20 aprile 2005 ha dichiarato: «Nell'accingermi al servizio che è proprio del successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa». Insieme ha riconosciuto che «i documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata».

Qui ritorna però la differenza nella interpretazione del Vaticano II e di ciò che comporterebbe una sua attuazione fedele allo spirito conciliare. Non per nulla Benedetto XVI parla di una attuazione «in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa», criticando «l'ermeneutica della discontinuità e della rottura», che, secondo il papa attuale, «ha causato confusione». È noto, d'altra parte, che molti leggono l'epoca postconciliare come segnata da uno spartiacque tra il primo decennio e i decenni successivi. Il primo decennio sarebbe stato estremamente aperto al

rinnovamento in nome del Vaticano II; invece i decenni successivi sarebbero stati dominati dalla preoccupazione crescente di garantire la continuità con le tradizioni preconciliari.

I parte

Il Concilio Vaticano II

Introduzione

di Paolo Picozza

Sono passati quarant'anni dalla conclusione di un evento che ha significato il tentativo, ancora ben lontano da una sua completa realizzazione, di un cambiamento epocale nella vita non solo dei cattolici; ed al tempo stesso ha segnato profondamente i percorsi scientifici e culturali di molti di noi. In diversi campi oggi sono visibili i frutti di quella primavera della Chiesa (pre)annunciata dal Concilio Vaticano II, e non di rado ostacolata da un evidente fenomeno di secolarizzazione e da una constatata criticità, al limite del rifiuto, da parte della Chiesa in alcune sue espressioni gerarchiche e curiali. Tuttavia per leggere il significato pieno della felice sintesi espressa nel titolo del nostro Convegno (Concilio della speranza) è necessario tornare con la memoria all'evento originario, rivivere quelle tensioni. Non a caso Giovanni XXIII esordì nella bolla con queste parole:

La Chiesa oggi assiste ad una crisi in atto della società. Mentre l'umanità è alla svolta di un'era nuova, compiti di una gravità ed ampiezza immensa attendono la Chiesa, come nelle epoche più tragiche della sua storia. Si tratta infatti di mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'evangelo il mondo moderno, ma che porta anche le conseguenze di un ordine temporale che da taluni si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio.

Finalità/progetto chiaramente consacrate nel «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» (*Gaudium et spes*, n. 4).

Ma osserviamo il presente e soprattutto gli effetti dell'ecclesio-logia conciliare. A distanza di quarant'anni, occorre saper vedere i mutamenti reali, ma anche leggere le inadempienze e le contraddizioni. E occorre farlo con la piena consapevolezza che la Chiesa nel sinodo straordinario del 1985 ha accolto in modo definitivo il Concilio come «grazia» e che da allora ogni sinodo dei vescovi diventa un'occasione per ribadire un sì convinto ai frutti conciliari, come ha fatto anche il più recente, dedicato all'eucaristia, nel riaffermare l'adesione ferma e unanime alla riforma liturgica voluta dal Concilio. Sì, dobbiamo riconoscere che la Chiesa nella sua qualità di «popolo di Dio» – definizione ripresa proprio dal Vaticano II – ha dato il proprio consenso all'assise conciliare (E. Bianchi)¹.

Peraltro la straordinaria modernità si avverte nella necessità di superare la dimensione della mera tolleranza nell'approccio al tema della libertà religiosa (*Dignitatis humanae*) o nella grande apertura rispetto alle confessioni non cristiane:

Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-

¹ Relativamente agli effetti, continua l'autore: «Ora siamo in una nuova fase di attuazione del Vaticano II, una fase in cui, ne sono convinto, sarebbe possibile un'attuazione matura, operata con un sapiente discernimento, possibile anche grazie alla fine di molte *querelles* troppo partigiane e personalizzate. D'altronde la storia insegna che occorrono decenni prima di una ricezione e di un consenso conciliare che apra un'attuazione creativa, tanto più per il Vaticano II che è stato, pur nella puntuale continuità della grande tradizione cattolica, un concilio che ha immesso il cattolicesimo in una nuova fase della storia, tentando una *riforma*, un "aggiornamento", per usare il termine coniato e reso eloquente da chi il concilio aveva pensato e voluto: Giovanni XXIII. Teologi di grande qualità, osservatori attenti avevano potuto parlare di fine della Controriforma, altri di fine della cristianità costantiniana, altri ancora di tramonto di una chiesa "occidentale" e di apparizione di una chiesa veramente universale a dimensione mondiale. Alcuni teologi hanno visto un mutamento simile a quello avvenuto alla fine del I secolo, quando la "Chiesa dei giudei" si scoprì soprattutto "Chiesa delle genti", di quanti cioè provenivano dal paganesimo».

cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa in primo luogo esamina qui tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino... gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo (*Nostra aetate*, n. 1).

Da giurista non posso, infine, non rilevare lo stretto legame tra l'evento conciliare² ed il nuovo *Codex*. Al riguardo Giovanni Paolo II, ha affermato che i postulati conciliari trovano nel nuovo testo legislativo, esatti e puntuali riscontri, a volte, perfino verbali; tuttavia il nuovo Codice di diritto canonico, non è riuscito a tradurre le effettive e grandi aperture del Vaticano II. Anzi, spesso sono state accolte interpretazioni decisamente riduttive che hanno rallentato quella spinta in avanti che, proprio in uno strumento giuridico quale il *Codex*, avrebbe potuto trovare la propria consacrazione, traducendo in un più consono linguaggio canonistico le grandi aperture ecclesiologiche della costituzione *Lumen gentium*.

² Nel discorso del 25 gennaio 1959, Giovanni XXIII annunciò, oltre alla convocazione del Concilio, anche l'intenzione di procedere alla revisione del Codice di diritto canonico.

Agostino Giovagnoli

Il Concilio Vaticano II e la società italiana

Storia della Chiesa e storia di tutti

La complessa ricezione del Concilio in Italia non si è svolta solo all'interno alla realtà ecclesiale ma anche in stretto rapporto con l'intera società italiana, negli anni del postconcilio immersa in una rapida trasformazione. Com'è noto, prima del Vaticano II, la storia della Chiesa è stata per lungo tempo quasi interamente circoscritta alla figura del papa e alla sua azione, trascurando il ruolo di vescovi, sacerdoti, laici e prescindendo dal contesto più ampio in cui la Chiesa è sempre inserita. Tale tendenza è stata molto forte in Italia, anche per la preponderanza di Roma nelle vicende italiane e per la fragilità delle strutture ecclesiastiche nazionali: la Conferenza episcopale italiana si è formata pienamente solo dopo il Vaticano II. Naturalmente, è possibile ed anzi necessario interrogarsi sul ruolo specifico del papa nella Chiesa cattolica anche dopo il Vaticano II, come ha sottolineato più volte Andrea Riccardi¹. Ma proprio la circostanza che una delle principali novità verificatesi in Italia dopo il Concilio sia stata l'affermazione della Cei come principale soggetto della Chiesa italiana – pur senza escludere il concorso di una persistente influenza «romana» – suggerisce di considerare in modo più ampio

¹ A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

la realtà della Chiesa cattolica in Italia, tenendo conto delle sue diverse articolazioni. È inoltre diventato sempre più evidente che la realtà sociale, culturale, economica o politica italiana influisce e condiziona la vita interna della comunità dei credenti ed è al tempo stesso influenzata e condizionata da quanto avviene in questa comunità. Lo ha sottolineato da tempo la storia sociale e religiosa di Gabriele De Rosa, anche sulla base della lezione proveniente dalla storiografia francese, soprattutto per quanto riguarda l'età moderna. Ed è ancora più valido per l'età contemporanea.

Il caso del Vaticano II, come si è già accennato, è in questo senso emblematico. Si tratta di un evento storico che, pur essendo squisitamente interno alla Chiesa cattolica, ha avuto un'influenza sulla storia di tutto il mondo contemporaneo. Samuel Huntington, prima del suo noto libro *The clash of civilisation*², ha scritto nel 1991 un altro volume intitolato *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo* in cui sosteneva che l'aumento del numero dei paesi democratici negli ultimi decenni del novecento era dovuto soprattutto a due fattori: il crollo del comunismo in Europa orientale e, prima ancora, il Vaticano II³. Convinto del nesso profondo che lega cristianità occidentale e democrazia, Huntington ha sottolineato l'influenza del Concilio, a causa soprattutto dei suoi riflessi sull'area iberica e in America Latina⁴.

I cambiamenti sono venuti soprattutto dal Concilio Vaticano II (1962-1965) che ha rilevato la legittimità e i bisogni del cambiamento sociale, l'importanza dell'azione collegiale dei vescovi, dei preti e dei laici, dell'aiuto da fornire ai poveri, il carattere contingente delle strutture politiche e sociali e i diritti degli individui⁵.

² S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1997.

³ S.P. Huntington *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, il Mulino, Bologna, 1995.

⁴ Ivi, pp. 100 ss.

⁵ Ivi, p. 101.

La vasta prospettiva indicata da Huntington sottolinea che l'influenza del Concilio non fu solo immediata e diretta, ma soprattutto mediata e indiretta, nel senso che agì in profondità, provocando effetti complessi, spesso non previsti né prevedibili, i quali hanno richiesto molto tempo e che probabilmente non sono ancora finiti. Tale prospettiva può essere utile anche per comprendere l'impatto del Vaticano II sulla realtà italiana, compresi gli aspetti relativamente lontani dalle vicende ecclesiali come quelli politici, sui quali già la Chiesa cattolica aveva esercitato un'influenza rilevante fin dalla fine della seconda guerra mondiale.

I cattolici alla guida del paese

Com'è noto, infatti, il Vaticano II si è realizzato mentre in Italia era in corso un'esperienza relativamente nuova nell'ambito della complessiva storia unitaria: quella di una classe dirigente cattolica per la prima volta alla guida di uno Stato segnato inizialmente da un profondo dissidio con la Chiesa e poi lungamente guidato da una classe dirigente laica e, non di rado, anticlericale. Tale approdo non era stato il principale obiettivo della Chiesa nell'Italia nel dopoguerra: l'istituzione ecclesiastica era allora preoccupata soprattutto di consolidare le sue «difese» nei confronti di possibili minacce da parte italiana – è, ad esempio, il problema della costituzionalizzazione del Concordato – e di respingere il pericolo di una rivoluzione comunista. Vari settori del mondo cattolico – il «partito romano» – avrebbero preferito una convergenza con i settori più conservatori della società italiana, invece di un'iniziativa politica autonoma di chiara matrice cattolica⁶. In tali ambienti, riscuoteva poco interesse l'impegno dei «professorini» per la nuova Costituzione italiana. Chi invece nutrì fino dall'inizio la speranza che i cattolici potessero guidare il

⁶ A. Riccardi, *Il «partito romano». Politica italiana, Chiesa cattolica e Curia romana da Pio XII a Paolo VI*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 65-118; R. Sani, *Da De Gasperi a Fanfani. «La Civiltà Cattolica» e il mondo cattolico italiano nel secondo dopoguerra (1945-1962)*, Morcelliana, Brescia, 1986.

paese verso nuove vie fu l'allora Sostituto della Segreteria di Stato, Giovanni Battista Montini, che per questo motivo può essere indicato come il principale artefice, dopo De Gasperi, del ruolo assunto nell'Italia del dopoguerra dalla Democrazia cristiana⁷. L'iniziativa di Montini e di De Gasperi ebbe successo: i cattolici confluirono nella Dc e questa scelta fu decisiva per stabilizzare la democrazia italiana, a differenza di quanto era avvenuto nel primo dopoguerra quando la Chiesa aveva scelto di non sostenere l'iniziativa popolare favorendo così l'avvento del fascismo. Ma l'orientamento della Chiesa fu per una democrazia senza pluralismo, come emerge dal magistero di Pio XII, secondo il quale la Chiesa doveva comunque restare nella società italiana un riferimento al di sopra delle parti⁸.

Nell'immediato dopoguerra, il cattolicesimo italiano appariva all'esterno come una realtà forte e compatta, anche se in realtà era molto variegata a causa delle sue complesse vicende storiche⁹. La crisi della guerra, il crollo del fascismo, il mutamento politico-istituzionale avevano reso la Chiesa cattolica un riferimento importante in una società italiana ferita, sbandata, incerta. La divisione del mondo in blocchi contrapposti, accrebbe il ruolo della Chiesa in quella che fu chiamata una «scelta di civiltà». Il grande successo del 18 aprile 1948 fu il risultato di tutto questo e sancì il ruolo «nazionale» della Dc come diga anticomunista: se ne parlò allora come di una nuova Lepanto. Anche per questo, la Dc è stata vista spesso come espressione tardiva di una «logica di cristianità» destinata a consumarsi progressivamente sotto le spinte della secolarizzazione. Ma una simile interpretazione non spiega tutto. Fin dalle sue origini, infatti, questo partito è stato guidato da un leader, De Gasperi, profondamente consapevole

⁷ A. Giovagnoli, *La cultura democristiana tra Chiesa cattolica e società italiana*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 157 ss.

⁸ A. Riccardi, *La Chiesa di Pio XII, educatrice di uomini e di popoli, tra certezze e crisi*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra (1945-1958)*, Editrice La Scuola, Brescia, 1988, pp. 9-35.

⁹ A. Riccardi, *Chiesa di Pio XII o Chiese italiane?*, in Id. (a cura di), *Le Chiese di Pio XII*, Laterza, Roma-Bari, 1986, pp. 21-52.

che il pluralismo religioso, culturale, politico ed ideologico costituiva una caratteristica irreversibile della società contemporanea. Ai suoi occhi, perciò, l'impegno politico dei cattolici costituiva il segno di una accettazione piena e senza riserve di tale quadro pluralista: senza alcuna pretesa monopolistica, i credenti si mettevano in gioco accettando la sfida e la concorrenza delle forze che si ispiravano ad altri ideali. A tale orientamento – che rifiutava il nesso religione di maggioranza-Stato cattolico coltivato invece dal «partito romano» – De Gasperi ha ispirato una politica di alleanze con i partiti laici che non rispondeva ad esigenze solamente tattiche e contingenti. In questo modo, come scrisse egli stesso, ha dato un contributo decisivo alla caduta degli storici steccati tra guelfi e ghibellini, malgrado passaggi difficili, come le già ricordate elezioni del 18 aprile 1948, con le connesse tentazioni egemoniche che ne sono seguite.

In ogni caso, il «blocco cattolico» – e la connessa funzione della Dc come diga anticomunista – entrò in crisi quasi immediatamente dopo quello storico risultato elettorale. Infatti, al di là delle discussioni interne animate dai dossettiani, il composito blocco di consensi raccolti nel 1948 cominciò subito a sgretolarsi, come evidenziarono le elezioni amministrative del 1951 e del 1952, i cui risultati furono poi confermati dalle politiche 1953. La Chiesa non fu più in grado di mobilitare mondo cattolico e società italiana come era accaduto nel 1948 e, negli anni cinquanta, al di là di un'immagine forte e compatta, comparvero incrinature sempre più visibili. Così, proprio nei giorni che qualcuno ha definito «dell'onnipotenza»¹⁰, emergevano in realtà segni di crisi o, almeno, fu questa l'impressione di molti osservatori all'interno del mondo cattolico, a cominciare dal primo nucleo della futura Cei¹¹. Agli occhi di uno dei più lucidi interpreti di quegli anni, quel Montini che nel 1955 entrò a Milano come nuovo arcivescovo, era urgente rivitalizzare il senso religioso dei fedeli laici e

¹⁰ M. Rossi, *I giorni dell'onnipotenza. Memoria di un'esperienza cattolica*, Borla, Roma, 2000.

¹¹ A. Riccardi, *Il «partito romano»*, cit., pp. 219 ss.

affidare loro compiti e obiettivi che non potevano essere perseguiti per via «clericale», in primo luogo raggiungere i «lontani», sempre però affermando con forza l'unità dei cattolici intorno alla gerarchia.

Su questo sfondo, si aprì una nuova stagione per la Dc e per il suo ruolo nella società italiana. Il noto passaggio, dopo l'abbandono di Dossetti e Lazzati, alla «seconda generazione» che si raccolse allora in Iniziativa democratica e al «partito pesante» di Amintore Fanfani va inserito in questo orizzonte. Il partito acquistò un rilievo autonomo e crescente nel contesto di una crisi del cattolicesimo italiano o quantomeno nel contesto di una progressiva difficoltà dei cattolici a mantenere una larga influenza sulla società italiana. Come mise in evidenza l'operazione Sturzo, l'obiettivo di un blocco cattolico maggioritario era sempre più lontano e il progetto massimalista incarnato da Gedda era sempre più irrealizzabile. Tornò perciò ad emergere una prospettiva più articolata ma, in un certo senso, non meno impegnativa, con un apporto decisivo di Montini almeno fino al 1954. È proprio in questa fase, infatti, che emerge compiutamente il senso montiniano della «guida cattolica» del paese e si compie la trasformazione della Dc in «partito di ispirazione cristiana», che avrà prima in Fanfani e poi in Moro i due interpreti più noti.

Tra i cattolici, c'era allora piena convergenza intorno all'idea che il principale pericolo contro cui mobilitarsi era rappresentato dal comunismo, ma ci si divideva sul modo di affrontarlo e sulle strategie per combatterlo. Malgrado le differenze tra la Dc di De Gasperi e quella della «seconda generazione», gli storici steccati tra guelfi e ghibellini non vennero rialzati. In un certo senso, anzi, la strada della collaborazione con forze laiche divenne sempre più definitiva, sullo sfondo della impossibilità, per i cattolici, di rappresentare da soli la maggioranza del paese. Dopo il 1948, la Dc non ha più toccato il 50% dei voti, attestandosi mediamente intorno al 40% per un trentennio (dal 1953 al 1983). Comincia qui – e non dopo il Concilio, non dopo il 1968 o negli anni Settanta – il problema di un cattolicesimo di «minoranza» nel paese, pur trattandosi ovviamente di una minoranza di grandi

dimensioni e rilievo. Questo passaggio, osservato da prospettive diverse ma con comune preoccupazione dai responsabili del cattolicesimo italiano del tempo (vescovi, leader politici, dirigenti di associazioni ecc.), non spezzò la saldatura tra istituzione ecclesiastica e partito dei cattolici. Cambiò però il senso da tale saldatura e la Dc iniziò ad assumere un ruolo trainante rispetto al cattolicesimo italiano per sostenerne l'influenza sull'intera società italiana¹²: i leader della Dc, pur consapevoli di rappresentare una parte soltanto di questa società, continuarono ad insistere sul cattolicesimo come cardine della vita nazionale. È l'idea di una Dc non dominante in quanto espressione di un cattolicesimo numericamente di maggioranza, ma ugualmente alla guida di tutto il paese in nome di un cattolicesimo inteso non solo come insieme di valori condivisi anche da altri, ma soprattutto come energia fondamentale, innervatura principale, terreno di incontro delle diverse componenti della società italiana. Malgrado il frequente ricorso alla definizione di quel tentativo come «egemonia democristiana», la condizione minoritaria del cattolicesimo italiano ha indubbiamente costituito un limite rilevante per politiche confessionali o progetti di cristianità.

L'impatto immediato del Vaticano II

Proprio il progetto di una «parte» che cerca di arrivare al «tutto», di una «minoranza» che si propone di orientare l'intera società italiana ispirò anche la prospettiva del centro-sinistra che prevedeva – pur ribadendo il ruolo cardine della Dc – la progressiva associazione non solo dei laici ma anche dei socialisti al governo del paese. Ma questa prospettiva, com'è noto, incontrò le forti resistenze nella Curia romana (Ottaviani, Tardini ed altri) e nell'episcopato italiano (non solo Siri, ma anche Montini): era impossibile collaborare con una forza politica ancora legata, al-

¹² A. Riccardi, *Il cattolicesimo della Repubblica*, in G. Sabbatucci e V. Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. VI, *L'Italia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 233-320.

meno in parte, al nemico comunista. Si determinò così un passaggio difficile nei rapporti fra Dc e istituzione ecclesiastica, che vide prevalere l'iniziativa del gruppo dirigente democristiano, grazie anche alla decisiva simpatia di Giovanni XXIII per Moro e Fanfani. Il Vaticano II si aprì subito dopo che la Dc, con il Congresso di Napoli del 1962, aveva imboccato la strada del centro-sinistra, senza però aver conquistato il consenso dei vescovi a questo progetto. Nell'ultimo scorcio del pontificato giovanneo, si parlò persino di «repubblica conciliare» per indicare un nesso diretto tra vicende ecclesiastiche e scelte politiche, ma tra vescovi e democristiani rimase una forte tensione. L'apertura del Vaticano II, tuttavia, contribuì a diffondere nella Chiesa un'atmosfera più favorevole ad una maggiore autonomia del laicato sul piano politico e ad una più intensa fiducia verso il mondo contemporaneo. In tale contesto, ad opera soprattutto di Moro, la Dc sviluppò una propria politica ecclesiastica che spostò gradualmente i vescovi verso posizioni più vicine al nuovo corso della politica italiana, *in primis* Giovanni Battista Montini che nel 1963 divenne papa con il nome di Paolo VI.

Queste vicende descrivono solo l'impatto immediato del Vaticano II sulla società italiana e, probabilmente, non il più decisivo. Un indice di quanto sia stato complesso il suo impatto globale in Italia è costituito dall'intenso dibattito che si avviò durante e dopo il Concilio sulle vaste tematiche dei rapporti tra religione e politica, tra Chiesa e mondo ecc. Alcuni, appellandosi al Vaticano II, proclamarono allora la fine immediata della unità politica dei cattolici sulla base di motivazioni sia teologiche sia politiche. Malgrado le fortune di questa tesi, negli anni successivi le cose sono andate in modo storicamente più complesso: la Dc, infatti, è scomparsa ben tre decenni dopo e, almeno apparentemente, per altre cause. È però evidente che su questo terreno molte cose sono cambiate dopo il Vaticano II, alcune subito ed altre più tardi.

Si è, ad esempio, allentato il rapporto diretto tra associazionismo cattolico e Democrazia cristiana, molto importante nei decenni precedenti: la quasi totalità della nuova classe dirigente democristiana è infatti venuta dalle associazioni cattoliche. Dopo

il Vaticano II, si sono rafforzati o sono nati movimenti ecclesiali che, a differenza dell’Azione cattolica e di altre forme associative, non hanno mai sviluppato con questo partito una forma stabile di collateralismo. La perdita di tale retroterra ha gradualmente impoverito la Dc, favorendone una secolarizzazione che l’ha progressivamente svuotata di energie morali, di collegamenti con la società italiana e di un militanza volontaria decisiva per la sua vitalità. Un ruolo particolare ha svolto la «scelta religiosa» dell’Azione cattolica e quella «socialista» delle Acli. Dopo il Concilio, infatti, ha avuto inizio un percorso nuovo per una parte del laicato italiano, che non fu di totale disinteresse per la politica ma piuttosto di separazione fra militanza cattolica e scelte politiche. È un percorso diverso da quello delle generazioni precedenti, che pur rivendicando l’autonomia del laicato – in scelte decisive come il passaggio al centro-sinistra – non hanno mai pensato di recidere o allentare fortemente il rapporto con l’istituzione ecclesiastica, cercando piuttosto di condizionarne le scelte. Per vescovi come Siri o Montini e per leader come Fanfani o Moro, ad esempio, l’unità dei cattolici in un unico partito costituiva un’opzione irrinunciabile, anche se diverse erano le valutazioni circa gli orientamenti da imprimere a tale unità. La generazione della «scelta religiosa», invece, maturò progressivamente la convinzione che il rapporto con l’istituzione ecclesiastica, malgrado la sua importanza sul piano religioso, dovesse interferire sempre meno con le scelte politiche liberando un ruolo autonomo dei cattolici tra la Chiesa da una parte e la politica dall’altra. Ciò ha messo radicalmente in crisi i fondamenti dell’unità politica dei cattolici, anche se per molto tempo la Dc ha continuato a rappresentare per gli esponenti di questa generazione un interlocutore naturale, seppure guardato in modo sempre più critico. È cresciuto in questo modo una sorta di cattolicesimo autoreferenziale, alla ricerca di una collocazione autonoma sul terreno politico e civile, in parte all’interno e in parte all’esterno della Dc. Da questo mondo, sono poi venute spinte sempre più forti al superamento dell’unità politica dei cattolici e del connesso ruolo della Dc quale partito *pivot* del sistema politico. Come ha notato Francesco Traniello,

sulla crisi della Dc ha pesato in modo singolarmente convergente l'azione di componenti diverse del cattolicesimo italiano tra loro in profondo contrasto, come l'Azione cattolica e Comunione e liberazione.

Concilio e democrazia: gli effetti di medio periodo

Altri effetti del Concilio si sono manifestati più gradualmente nel tempo. Il rinnovamento conciliare, ad esempio, ha contribuito a spostare l'attenzione dei credenti dalle necessità dell'istituzione ecclesiastica – in relazione alla quale è sorta e si è poi sviluppata la militanza politica dei cattolici – alla prospettiva dell'evangelizzazione di un mondo contemporaneo «uscito da Dio», per usare un'espressione di Émile Poulat¹³. Il papa che lo ha convocato, Giovanni XXIII, definì il Vaticano II una «novella Pentecoste» e, successivamente, è emerso nel cattolicesimo italiano un nuovo soggetto, la Conferenza episcopale, che ha assunto l'evangelizzazione come prospettiva prioritaria. Tutto ciò, se non ha comportato effetti immediati ha però innestato un graduale spostamento dalla priorità della difesa di «interessi cattolici», eventualmente minacciati dallo Stato laico o da forze politico-ideologiche avverse, a quella di una maggior capacità di contrastare gli effetti insidiosi della secolarizzazione, della caduta della pratica religiosa, della diffusione di una mentalità lontana dallo spirito cristiano e così via. Parallelamente al minor interesse per la tradizionale definizione istituzionale dei rapporti tra Chiesa e Stato si è diffusa non a caso una più ampia visione dei rapporti tra comunità cristiana e mondo contemporaneo nell'ottica di una condivisione «delle gioie e dei dolori» dell'umanità e del contributo che i credenti possono dare allo sviluppo di quest'ultima, come indicato dalla *Gaudium et spes*. È una tendenza che si è sviluppata anche in relazione alle trasformazioni della società italiana, segnata dopo il 1968, come le altre società europee, da un declino gra-

¹³ É. Poulat, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, SEI, Torino, 1996.

duale di tutte le istituzioni e delle diverse forme di autorità, quali cardini della vita sociale. È invece cresciuta l'attenzione verso il divenire di valori, orientamenti, comportamenti, in un contesto segnato contemporaneamente da una crisi delle tradizioni e da una maggiore apertura verso la dimensione religiosa.

Un effetto generale sull'intera società italiana hanno avuto anche i riflessi del principio di libertà religiosa con cui il Concilio si è congedato da molti residui di una visione confessionale dello Stato. Accantonando l'idea tradizionale che solo la verità è titolare di diritti, da rifiutare invece all'errore, i cattolici si sono aperti all'idea che legittimo titolare di diritti è invece la persona, con la conseguenza di ammettere in modo più pieno ed esplicito il crescente pluralismo della società contemporanea. Nello stesso senso sono andate anche le spinte ecumeniche ed il dialogo interreligioso incoraggiati dal Vaticano II. In particolare, l'apertura a presenze cristiane diverse da quella cattolica ed un mutato atteggiamento verso gli ebrei hanno costituito manifestazioni immediatamente percepibili di una novità profonda. Si è trattato di un passaggio essenziale per superare una visione non pluralista della democrazia ed accedere ad un senso di tolleranza verso il «diverso» per motivi non solo religiosi, ma anche ideologici, culturali, etnici. Molti sviluppi della società italiana negli anni settanta, comprese le battaglie per i diritti civili ed il referendum sul divorzio, non sarebbero comprensibili senza queste premesse. A differenza della scelta religiosa dell'Azione cattolica e del più complessivo distacco del laicato cattolico, questa evoluzione non ha giocato immediatamente contro la Democrazia cristiana ed il suo ruolo nella società italiana. Infatti, come si è detto, già in precedenza la Dc si era ispirata solo in parte ad una logica di cristianità ed il Vaticano II, superando una mentalità confessionale e favorendo l'apertura ecumenica, ha offerto una nuove prospettive alla Dc. Il Concilio, in altre parole, ha fornito una cornice più adeguata alla condizione minoritaria dei cattolici nella società italiana, permettendo di riconoscere apertamente e di accettare pienamente la presenza di molte componenti ideologicamente, culturalmente e religiosamente diverse in questa società,

trovando contemporaneamente nuove motivazioni della propria azione politica nella solidarietà verso il mondo contemporaneo raccomandato dalla *Gaudium et spes*.

Com'è noto, negli anni Settanta la *leadership* democristiana ha provato a saldare lo *status* minoritario del cattolicesimo italiano alla conservazione di valori e comportamenti tradizionali: è il caso della gestione fanfaniana della battaglia contro il divorzio, peraltro non voluta dalla Dc ma dall'episcopato. Successivamente, invece, ad opera soprattutto di Aldo Moro, la Dc si è posta come garante di un processo equilibrato di graduale acquisizione di nuovi diritti e di maggior libertà. Com'è noto, alla metà degli anni settanta, prevalse la linea morotea che interpretava lo *status* minoritario del cattolicesimo italiano quale presupposto perché la Dc svolgesse non la funzione di forza egemonica ma piuttosto quella di luogo di sintesi fra autorità e libertà, conservazione e progresso, democrazia e rivoluzione, religione e laicità. In questo modo, la Dc è riuscita allora a respingere vittoriosamente l'assalto dei settori più anticlericali della società italiana che avrebbero voluto risolvere la cosiddetta «questione cattolica» attraverso la sua scomparsa: questo partito è finito molto dopo e per altri motivi, tra cui lo «svuotamento» interno di cui si è fatto cenno. Da un lato, si può perciò concludere, il Vaticano II ha indirettamente «salvato» la Dc da una fine che, senza il Concilio, sarebbe probabilmente arrivata molto prima, ma ha posto anche le premesse di un progressivo indebolimento del suo fronte interno che si è poi rivelato decisivo. Dall'altro, però, dal Vaticano II è indubbiamente venuto un impulso profondo alla crescita e al consolidamento della democrazia in Italia.

Vaticano II e società italiana sul lungo periodo

Gli effetti dello spostamento dell'attenzione dei credenti dalla «istituzione» ai «valori» si sono proiettati oltre gli anni settanta, il pontificato montiniano e l'esperienza democristiana, assumendo forme e sviluppi imprevisti. A molti il pontificato di Giovanni

Paolo II è apparso in contrasto o lontano dal rinnovamento conciliare. È tuttavia oggi diffusa anche la convinzione che il profondo cambiamento della situazione storica abbia imposto nuovi sviluppi alla recezione del Concilio, oltre le forme assunte da tale recezione in precedenza. L'impatto del nuovo pontificato sulla situazione italiana è emerso in modo diretto con il convegno della Chiesa italiana a Loreto nel 1985, quando Giovanni Paolo II incoraggiò i cattolici italiani a sviluppare con più forza la propria presenza nella società. Si delineò allora una convergenza tra il papa e i nuovi movimenti ecclesiali, mentre la Cei – alla cui segreteria veniva chiamato mons. Camillo Ruini – emergeva sempre di più come principale soggetto ecclesiale nelle vicende italiane. Il card. Ruini ha ricostruito la transizione degli anni ottanta e novanta, affermando che al convegno di Loreto, si aprì «una fase nuova, più propositiva e in un certo senso più 'ambiziosa' della Chiesa italiana, pur mantenendosi ben dentro il solco del primato della evangelizzazione tracciato dalla Cei già col piano pastorale degli anni Settanta, sulla scorta della *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI». Egli ha spiegato tale apertura in questi termini:

A Loreto veniva messo in evidenza il rapporto con la società e con la cultura, caratteristico della proposta della «nuova evangelizzazione» di Giovanni Paolo II: il suo invito ad operare «anche e particolarmente in una società pluralistica e parzialmente cristianizzata [...] affinché la fede cristiana abbia o recuperi un ruolo guida e un'efficacia trainante, nel cammino verso il futuro».

All'iniziativa lanciata da Wojtyła al cattolicesimo italiano, cui il papa raccomandava maggior coraggio, rimasero estranee sia buona parte del mondo cattolico, che proveniva o si riconosceva soprattutto nell'Azione cattolica, sia la Democrazia cristiana, anche se probabilmente nell'immediato quest'ultima ne beneficiò sul piano elettorale, entrambe protagoniste in modi diversi dei decenni precedenti. Secondo una successiva ricostruzione del card. Ruini, negli ultimi tempi della vita della Dc, la Cei «ha insistito con forza sull'unità politica dei cattolici, motivandola però più che con la necessità di difendere il sistema democratico, con il dovere di salvaguardare e promuovere alcuni fondamentali

contenuti etici ed antropologici». Pur espressa con una chiarezza emersa solo successivamente, la ricostruzione è persuasiva nell'indicare una progressiva divaricazione tra Cei e Dc che indubbiamente ci fu, malgrado il sostegno offerto dall'episcopato italiano a questo partito fino alla fine. Tale divaricazione manifesta un calo di interesse per il ruolo dei cattolici nella democrazia italiana – ancora negli anni ottanta, la Dc era comunque il cardine del sistema politico – mentre cresceva, nel contesto dell'episcopato wojtyliano, la sensibilità per tematiche culturali ed antropologiche fatte emergere dai fenomeni di globalizzazione.

Non a caso, a partire dal 1994 il card. Ruini ha avviato il «progetto culturale» della Chiesa italiana, il cui duplice obiettivo era di inculturare la fede e, soprattutto, di evangelizzare la cultura di un paese sempre più secolarizzato come l'Italia di fine novecento. Ruini ha qualificato la prospettiva globale dell'evangelizzazione ponendo al centro dell'attenzione nuove tematiche culturali e antropologiche, diffondendole tra i cattolici ed aprendo un dialogo con laici sensibili a tali tematiche. La scelta ruiniana di privilegiare tali questioni ha anticipato un più largo interesse che si è manifestato successivamente, com'è particolarmente evidente sul piano della bioetica, dando corpo ad un intreccio fra attenzione per i valori in qualche modo conciliare e trasformazioni culturali postconciliari.

Contemporaneamente, la reazione della Chiesa italiana al vuoto determinato dalla scomparsa del «partito cattolico» è stata delineata, con il sostegno di Giovanni Paolo II, al Convegno di Palermo che si è tenuto nel 1995, mentre ancora era diffuso tra i cattolici un grande smarrimento per una fine così improvvisa e, soprattutto, così ingloriosa. A Palermo, venne affermata una scelta di distacco dalle diverse formazioni che venivano popolando un nuovo sistema politico bipolare. Tale scelta sembrò accordare, seppure tardivamente, piena libertà di scelte politiche ad un laicato cattolico riconosciuto finalmente come adulto, accogliendo un'insistente richiesta sostenuta da tempo da ampi settori «conciliari» del mondo cattolico italiano, che però non si sono poi riconosciuti nelle linee di fondo di questo pontificato. In realtà, dopo

la scomparsa della Dc, l'istituzione ecclesiastica ha soprattutto affermato la piena autonomia di una presenza cattolica in Italia svincolata da qualunque formazione politica, anche se molto vicina alla Chiesa come era stata la Dc. In questo modo, però, si sono determinati sviluppi di cui i loro sostenitori hanno rivendicato le origini conciliari mentre sono apparsi ai loro oppositori in netto contrasto con effetti del rinnovamento conciliare.

Giuseppe Ruggieri

Cos'è stato il Vaticano II?

La domanda può sembrare banale, così come la risposta logica immediata: un concilio. Solo che, come Jedin ricordava in una famosa lezione¹, i concili non sono tutti uguali già dal punto di vista strutturale (composizione e procedure) e quindi rimandare al genere «concilio», per comprendere cosa sia veramente stato il Vaticano II, risulta totalmente insufficiente. Nemmeno i concili ecumenici sono stati tutti gli stessi. La differenza tra i concili ecumenici dell'antichità e quelli del secondo millennio propri della Chiesa cattolica è abissale. Si pensi ad esempio alle procedure per stabilire l'ordine del giorno, e prima ancora alla presidenza effettiva, alla gestione del concilio. Tanto per ricordare cose note a tutti, Leone Magno non ottenne di poter presiedere tramite i propri delegati il concilio di Calcedonia e fu l'imperatore a determinare la procedura effettiva, per cui la definizione fu un prodotto di compromesso, contro la volontà del papa di imporre come testo della definizione stessa la propria lettera a Flaviano. Raffrontare un siffatto concilio con un concilio generale medievale è un esercizio di pura comparazione e non aiuta per comprendere cosa sia un concilio nella sua fattispecie. Ma anche all'interno del secondo millennio occidentale non possono essere omologati concili come i primi 4 Lateranensi con quelli di Costanza e di Basilea-Firenze o con il Tridentino, con il Vaticano I e tanto meno

¹ H. Jedin, *Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein - Westfalen. Geisteswissenschaften 115), Köln und Opladen, 1963.

con il Vaticano II². Rimandare quindi al genere conciliare per caratterizzare il Vaticano II è necessario, ma insufficiente. Certamente è stato un concilio, ma che genere di concilio?

Recentemente, soprattutto in occasione dei 40 anni dalla chiusura, la discussione ha poi attraversato livelli di confusione abbastanza elevati, concentrandosi sulla novità o meno del Vaticano II rispetto alla tradizione ecclesiale. Il dibattito e, in alcuni casi, la polemica si sono svolti in gran parte nella confusione soprattutto a causa della mescolanza dei diversi registri o tipi di approccio. La novità e la continuità per uno storico non sono quelle che stabilisce il teologo e viceversa, ma spesso si è ignorata questa differenza elementare. Molto più interessante invece, praticamente in questi ultimi mesi, è stata la riflessione sull'ermeneutica adeguata al Vaticano II. Su questo punto si sono avuti risultati interessanti che promettono delle conseguenze rilevanti per la stessa recezione del concilio.

Dovendo procedere a un bilancio, in questo contesto, io toccherò tre argomenti che solo per comodità possono essere distinti, mentre in realtà sono profondamente connessi e interdipendenti: il problema della continuità del concilio con la tradizione precedente, quello di un'ermeneutica adeguata all'evento conciliare e quello della sua recezione.

La novità del Vaticano II

Che il concilio rappresenti una novità nella storia della Chiesa del Novecento non è oggetto di discussione. Tutti lo ammettono, persino quelli che lo fanno per dichiararlo illegittimo, perché si sarebbe posto contro la tradizione della Chiesa. Gli elementi di novità sono tanti: il fatto stesso di essere stato convocato quando molti, dopo la proclamazione del primato e dell'infallibilità del

² Ci asteniamo qui da indicazioni bibliografiche sia pure sommarie, essendo la bibliografia troppo vasta. Per due sintesi non molto lontane nel tempo cfr. G. Alberigo (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1990 e K. Schatz, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna, 1999.

vescovo di Roma, ritenevano ormai inutile la celebrazione di un concilio; il rinnovamento della liturgia con la chiarificazione del soggetto ecclesiale globale dell'azione liturgica; la riformulazione radicale della rivelazione cristiana come evento di comunicazione; la formulazione della collegialità episcopale e della radice sacramentale e non giurisdizionale del potere dei vescovi; l'abbandono dell'ecumenismo del ritorno dei separati alla Chiesa di Roma; l'apertura al mondo moderno e l'affermazione della libertà religiosa; il rapporto con gli ebrei e l'abbozzo di una nuova considerazione delle grandi religioni mondiali ecc.

L'elenco potrebbe continuare. Ma di quale novità si tratta e, soprattutto, rispetto a che cosa si tratta di cose nuove? Per quasi tutte queste voci si possono infatti rintracciare anticipazioni e precursori in scritti e prese di posizione della prima metà del Novecento. Il card. Siri, nel suo diario, annotava preoccupato che gli atteggiamenti affioranti in concilio riprendevano istanze modernistiche. Molti di più sono invece coloro che vi vedono il riconoscimento ufficiale degli sforzi di rinnovamento della Chiesa cattolica che erano maturati nella prima metà del secolo passato. Il magistero romano da parte sua, nella fedeltà ad un *topos* tipico delle sue esternazioni che sottolinea sempre la continuità di insegnamento degli ultimi papi, ha voluto sottolineare la continuità del Vaticano II con il magistero di Pio XII. Così Giovanni Paolo II nella *Tertio millennio adveniente* ha potuto affermare che:

Si ritiene spesso che il Concilio Vaticano II segni una epoca nuova nella vita della Chiesa. Ciò è vero, ma allo stesso tempo è difficile non notare che l'Assemblea conciliare ha attinto molto dalle esperienze e dalle riflessioni del periodo precedente, specialmente dal patrimonio del pensiero di Pio XII. Nella storia della Chiesa, «il vecchio» e «il nuovo» sono sempre profondamente intrecciati tra loro. Il «nuovo» cresce dal «vecchio», il «vecchio» trova nel «nuovo» una sua più piena espressione. Così è stato per il Concilio Vaticano II e per l'attività dei pontefici legati all'Assemblea conciliare, iniziando da Giovanni XXIII, proseguendo con Paolo VI e Giovanni Paolo I, fino al papa attuale.

E questo giudizio è stato ripreso di recente, nel discorso del 22 dicembre 2005 alla Curia, dall'attuale papa Benedetto XVI.

Mi pare allora che, per dare rigore alle parole che usiamo, sia necessario uscire dalla genericità di tutte queste valutazioni. E intanto occorre distinguere un duplice fondamentale registro: quello del credente che riconosce la fedeltà di Dio che garantisce la continuità e l'indefettibilità della Chiesa nella storia; quello dello storico che cerca di comprendere la storia nelle sue variazioni.

Il teologo pretende di calare la convinzione del credente sulla fedeltà di Dio in categorie che fissano per così dire l'oggetto della continuità, distinguendolo dalle variazioni. Amerà quindi parlare della sostanza o dell'essenza del Vangelo, della Chiesa, della dottrina che rimangono le stesse, dalle forme storiche che sarebbero invece variabili. Lo storico invece, nella ricostruzione dei vari momenti della storia della Chiesa si preoccupa di ricostruire la consistenza propria di ogni momento, la sua specificità rispetto ad altri momenti di una storia che abbraccia due millenni. Per questo egli deve collocarsi davanti al Vaticano II come «evento». L'evento, nel linguaggio degli storici, sottolinea la specificità degli avvenimenti che «cambiano» l'equilibrio di orizzonti di «lunga durata». Ma non bisogna confondere la «lunga durata» con l'essenza o la sostanza del teologo. La lunga durata non è una categoria metafisica, ma storica.

Esemplare, a mio avviso, è a questo proposito la considerazione del gesuita John O'Malley. In una conferenza tenuta presso alcune università americane e pubblicata nella rivista «Theological Studies»³, prende posizione nella polemica sulla *Storia del Concilio Vaticano II* diretta da Alberigo, accusata di dare un'interpretazione del Vaticano II in discontinuità con il magistero precedente. O'Malley titola le sue riflessioni con delle parole significative: *Vatican II: did anything happen?*. Non sono parole originali. Esse riecheggiano il classico *Was ist eigentlich geschehen?* Il compito dello storico consiste infatti nel conoscere, a partire dalle fonti, cosa sia veramente accaduto e nel comprendere il significato effettivo di ciò che è veramente accaduto. Insistere unilateralmente

³ J.W. O'Malley, *Vatican II: Did Anything Happen?*, «Theological Studies», 67, 2006, pp. 3-33.

sulla continuità del Vaticano II con la tradizione, soprattutto con quella immediatamente precedente, ultimamente equivale a negare che sia veramente accaduto qualcosa, che il Vaticano II sia stato un «evento».

Da storico O'Malley ricorda alcune cose, anzitutto sul tema stesso della continuità: la retorica della continuità è un frutto tipico del cattolicesimo postridentino. Non già che essa fosse prima del tutto assente, ma l'accentuazione polemica del motivo della continuità fu la risposta cattolica ai protestanti che accusavano la Chiesa di aver deviato dalla tradizione primitiva. O'Malley può ironicamente affermare: «Sebbene Trento insistesse sulla sua continuità, qualcosa cambiò, qualcosa accadde. Altrimenti, perché parleremmo di un'«era tridentina»?». Ma poi è facile a O'Malley ricordare alcuni evidenti elementi di discontinuità del Vaticano II: la composizione stessa di un concilio praticamente rappresentativo di «tutta» la Chiesa come mai prima era avvenuto; la presenza «ufficiale» dei teologi che solo alcuni anni prima erano stati oggetto di varie condanne (De Lubac, Congar, Courtenay Murray); il ruolo dei media; lo stile della celebrazione liturgica; il fatto di rivolgersi non solo al clero, ma a tutta l'umanità; l'aggiornamento e ritorno alle fonti, come *leit motif*; la riconciliazione con il mondo moderno; la presenza degli osservatori non cattolici che influirono positivamente nei dibattiti conciliari, anche se in maniera indiretta.

Chi può negare che il decreto sull'ecumenismo riveli una discontinuità non solo colla Controriforma, ma anche colla *Mortaliū animos* di Pio XI nel 1930 che condannò l'ecumenismo e colla *Humani generis* di Pio XII nel 1951 che condannò l'ireniismo? O che la costituzione *Dei Verbum* riveli una discontinuità con la tradizione che, a partire dal secolo XVI, ha fatto della Bibbia un libro praticamente vietato ai cattolici? Il decreto sulla libertà religiosa rompe con le ripetute condanne della separazione tra Chiesa e stato da parte dei papi del XIX e del XX secolo che fino alla vigilia del Vaticano II sostenevano lo stato confessionale cattolico come ideale e imposero il silenzio ad un teologo come John Courtenay Murray.

Ma, soprattutto O'Malley, nel suo contributo, fa una precisa analisi della novità del linguaggio conciliare, vedendovi tuttavia la ripresa di una modalità del linguaggio usato in quella che a volte chiamata la Preriforma degli inizi del Cinquecento. Abbandonando infatti il genere giudiziale-legislativo preso a prestito dalla tradizione giuridica romana, un genere che aveva segnato i precedenti concili che avevano nei canoni di condanna il loro punto più alto, il Vaticano II ha rinunciato alla condanna degli errori e ha ripreso dall'antichità classica il modello del «panegirico», che dipinge un ritratto ideale idoneo a suscitare ammirazione e appropriazione. Era, questo genere, quello proposto da quanti tra i cattolici, prima ancora di Trento, desideravano un'effettiva riforma della Chiesa. Il merito principale di O'Malley, a mio avviso, sta nell'aver sottoposto ad analisi il genere letterario del Vaticano II mostrando come esso sia congeniale al proposito stesso di Giovanni XXIII nel convocare il concilio: portare il Vangelo, sempre identico a se stesso, vicino agli uomini e alle donne di ogni tempo.

Certo a questo proposito il teologo, seguendo l'esempio di Benedetto XVI, distinguerà tra il livello delle forme contingenti, in apparente discontinuità, e quello dei principi fondamentali. Ma sono distinzioni che lo storico non può fare all'interno del suo orizzonte. Anche perché egli sa che, storicamente, questa distinzione subisce varianti: ci sono affermazioni che in una determinata epoca vengono considerate essenziali e necessarie alla fede e che, in un mutato contesto, si «scoprono» come secondarie. Il caso della condanna del poligenismo nella *Humani Generis* ne è un caso chiaro. La dottrina scolastica recepiva da parte sua come «teologicamente certa» l'incompatibilità tra la dottrina dogmatica del peccato originale e l'ipotesi poligenista delle origini della razza umana. Oppure si può ricordare la condanna del *Christotokos* di Nestorio, reinterpretata in senso benevolo da Giovanni Paolo II nell'accordo con il patriarca assiro dell'11 novembre 1994⁴, o

⁴ L'11 novembre 1994 il papa romano e il patriarca della Chiesa assira dell'Oriente (di tradizione nestoriana), hanno firmato una comune dichiarazione, nella quale hanno

il più recente accordo tra Chiesa cattolica e Chiesa luterana sulla giustificazione.

Cosa possiamo quindi veramente dire a proposito della novità del Vaticano II? Non sono uno storico, ma un teologo. Credo che l'essenziale vada riassunto in due considerazioni.

La prima verte sul rapporto del concilio con la Tradizione della Chiesa. Se si vuole la novità del concilio sta proprio nella sua tradizionalità. Ma il paradosso sta proprio nel fatto che, per recuperare in pieno la Tradizione della Chiesa, il concilio abbia segnato una certa cesura rispetto all'uso che della Tradizione si era affermato nel magistero recente. Infatti, mentre il magistero della Restaurazione progressivamente, soprattutto a partire dalla metà dell'Ottocento, diede dignità teologica solo al linguaggio neoscolastico, il concilio riaprì all'orizzonte più vasto della Tradizione, soprattutto primitiva. L'accenno di O'Malley alla presenza in concilio di teologi precedentemente riprovati, come De Lubac, non è secondario o pura nota di colore. La *Humani generis* di Pio XII aveva riprovato infatti i tentativi della cosiddetta *nouvelle théologie* di relativizzare la prospettiva neoscolastica. Tutto il lavoro preparatorio del concilio, nella stesura dei documenti dottrinali, era rimasto fedele a questa preclusione della *Humani generis*. Questo lavoro preparatorio fu messo in crisi proprio su questo punto. Basterà per tutti citare il discorso, pronunciato dal card. Frings nel primo periodo conciliare, a proposito dello sche-

proclamato «davanti al mondo» la comune fede nel mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio, vero Dio e vero uomo. La sua divinità e la sua umanità sono unite in una persona, senza confusione o mutazione, senza divisione o separazione. «L'umanità che la benedetta vergine Maria partorì fu sempre quella dello stesso Figlio di Dio. Questo è il motivo per cui la Chiesa assira dell'Oriente prega la vergine Maria come «la madre di Cristo nostro Dio e Salvatore». Alla luce della stessa fede la tradizione cattolica si rivolge a Maria come «madre di Dio» e quindi come «madre di Cristo». Noi due riconosciamo la legittimità e la correttezza (*rightness*) di queste espressioni della medesima fede e rispettiamo la preferenza di ogni Chiesa nella sua vita e nella sua pietà liturgica. Questa è l'unica fede che noi professiamo nel mistero di Cristo. Le controversie del passato hanno portato ad anatemi riguardanti persone e formule. Lo Spirito del Signore ci permette oggi di comprendere meglio come le divisioni, sorte in questo modo, in gran parte furono dovute a incomprensioni», «L'Osservatore Romano», 12 novembre 1994.

ma sulla Chiesa, frutto del lavoro della Commissione teologica preparatoria egemonizzata dall'allora S. Ufficio. Quel discorso, gioverà dirlo, fu probabilmente scritto dall'attuale papa, allora perito del cardinale di Colonia. Si trattò forse del discorso più incisivo del primo periodo conciliare dal punto di vista critico, giacché demoliva lo schema preparatorio sulla Chiesa proprio in una sua pretesa centrale: quella della cattolicità. Esso, ad avviso di Frings, rappresentava infatti solo la tradizione latina degli ultimi cento anni. Era assente invece la tradizione greca e la tradizione latina antica. Frings esemplificava le sue affermazioni puntigliosamente: nelle sei pagine di note del cap. IV solo un padre greco veniva brevemente citato due volte e non molte di più erano le citazioni dei padri latini e dei teologi del Medioevo; e anche i capp. VI-VIII avevano come fonti solo documenti dell'ultimo secolo, con l'eccezione di una citazione di Innocenzo III, una di S. Tommaso e una del Tridentino. Proseguiva il cardinale di Colonia: «Mi chiedo: questo modo di procedere è retto, universale, scientifico, ecumenico, cattolico (in greco *katholon*), cioè che abbraccia il tutto e guarda al tutto? In questo senso ci possiamo chiedere se il modo di procedere sia effettivamente cattolico». Il difetto di cattolicità aveva le sue conseguenze concrete: le parole paoline «siamo un solo pane, un solo corpo» venivano ridotte ad una spiegazione giuridico sociologica, mentre nella tradizione teologica greca il primo e fortissimo vincolo di unità e di pace viene posto nell'eucaristia e nell'intercomunione delle Chiese con il sommo pontefice. Analoghi difetti Frings riscontrava nella trattazione del magistero e della missione della Chiesa⁵. Ciò che nella *Storia* diretta da Alberigo⁶ si afferma sulla novità del Vaticano II è ben riassunto in questo intervento di Frings. Se si vuole, si può aggiungere ancora una nota sulla paradossalità di questa novità: essa non solo recuperava la grande Tradizione della Chiesa, ma lo faceva proprio per aprirsi alle istanze che venivano dal presente della storia. Ed è questo il punto decisivo.

⁵ *Acta Synodalia* 1/4, pp. 218 ss.

⁶ G. Alberigo (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, Bologna, 1995-2001.

La seconda considerazione verte sul vero nodo della novità del Vaticano II. Certo, non mancano nemmeno in Pio XII accenni alla necessità di aprirsi alla storia⁷. Ma questa volontà restava per così dire ingabbiata dentro un orizzonte di pensiero che toglieva concretezza al desiderio. Restava il predominio della mentalità di difesa di una Chiesa assediata, costretta a denunciare continuamente errori e attentati alla verità.

Nella *Gaudet Mater Ecclesia* Giovanni XXIII aveva invece indicato a chiare note che questo concilio non doveva condannare errori, doveva guardare positivamente allo sviluppo della storia, doveva soprattutto nella continuità della dottrina distinguere tra la sostanza della dottrina e il suo rivestimento letterario. Ho già mostrato altrove come questa distinzione tra sostanza e rivestimento letterario non equivale a quella metafisica tra sostanza e accidenti, ma a quella linguistica tra significante e significato⁸. Ora è del significante, oppure, con il linguaggio giovanneo, è del rivestimento che il concilio doveva prendersi cura. «Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi – con pazienza se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale»⁹. Il termine di «pastorale» traduce questa intenzione di Giovanni XXIII: il con-

⁷ Allocuzione del 20 febbraio ai nuovi cardinali, *Discorsi e radiomessaggi*, vol. 7, Città del Vaticano, 1946, p. 391, dove il papa mette in guardia da un certo fissismo nel considerare la vita della Chiesa che, «nel suo progresso segue senza soste e senza urto il cammino provvidenziale dei tempi e delle circostanze». 11 anni dopo Pio XII evoca i segni di «un'alba che verrà», ivi, vol. 19, Città del Vaticano, 1958, p. 94. Anzi lo stesso Chenu ravvisava in quest'ultima espressione di Pio XII un anticipo della concezione dei segni dei tempi: M.D. Chenu, *La Chiesa nel mondo*, Milano, 1965, p. 11. Ma la frase di Pio XII, aveva solo «segni» e non «segni dei tempi»: «Ma anche questa notte del mondo ha chiari segni di un'alba, che verrà, di un nuovo giorno baciato ad un nuovo e più splendente sole», ivi, p. 94. E comunque il contesto sviluppava fondamentalmente una visione pessimistica e non positiva della situazione storica.

⁸ G. Ruggieri, *Esiste una teologia di papa Giovanni?*, in *Un cristiano sul trono di Pietro. Studi storici su Giovanni XXIII*, a cura della Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna, Gorle (BG), 2003, pp. 253-274.

⁹ Cfr. la sinossi critica di A. Melloni in *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e il Vaticano II*, Brescia, 1984, p. 269.

cilio doveva essere pastorale perché doveva preoccuparsi di tradurre l'antica sostanza del Vangelo in una forma che fosse adatta all'oggi. Questo è il senso della parola aggiornamento. Pastorale e aggiornamento non indicano dimensioni diverse da quella della dottrina, ma sono aspetti essenziali e costitutivi della dottrina della Chiesa.

Il Vaticano II ha voluto essere un concilio pastorale. Il primo grande confronto all'interno del concilio, quello della settimana che va dal 14 al 21 novembre 1962, sancì la recezione conciliare di questa intenzione giovannea. Esso fu un dibattito sulla pastoralità della dottrina. Da una parte ci stava la concezione neoscolastica, ben espressa dal card. Ottaviani che distingueva e separava dottrina e pastorale, giacché fondamento della pastorale è una dottrina concisa e chiara, e lo stile conciliare è «segnato dalla prassi dei secoli». Spetta ad altri, non ad un concilio, trovare l'espressione pastorale della dottrina. Senza quindi che venisse citata, non poteva esserci presa di distanza più netta dall'allocuzione introduttiva di papa Giovanni.

Dall'altra ci stava la concezione che potremmo chiamare ermeneutica della pastoralità, che poi vuol dire presa sul serio della storicità del Vangelo, sostanza del Vangelo nel tempo, per cui la storicità con-costituisce la sostanza della dottrina¹⁰.

L'interpretazione

Nella pubblicistica conciliare spesso si legge che esistono due modi di interpretare il concilio: il primo consiste nel privilegiare i documenti finali, le decisioni, il secondo nel privilegiare lo spirito conciliare che trascende la lettera dei documenti.

¹⁰ Cfr. G. Ruggieri, *La lotta per la pastoralità della dottrina: la recezione della Gaudet Mater Ecclesia nel primo periodo del concilio Vaticano II*, in W. Weiss (a cura di), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg, 1996, pp. 118-137; *Il primo conflitto dottrinale*, in G. Alberigo (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II*, cit., Bologna, 1996, pp. 259-293.

Anche qui occorre superare la genericità di queste formulazioni, una genericità che non permette di fugare la spessa nebbia che come coltre pesante copre il senso dei problemi. Cercherò di farlo prendendo spunto da due fatti recenti: un convegno tenuto nel settembre 2005 a Parigi presso il *Centre Sèvres* e di cui adesso abbiamo gli Atti¹¹; la pubblicazione di un nuovo *Commento teologico al Concilio Vaticano II*, edito da Herder, che sostituisce i famosi volumi del LThK dedicati a suo tempo allo stesso scopo¹².

Il Commento dell'editore Herder, curato principalmente da P. Hünermann, vuole essere un commento ai singoli testi finali. Alcuni dei collaboratori (lo stesso Hünermann e Reiner Kaczynski) hanno collaborato anche alla *Storia del Concilio Vaticano II* diretta da Alberigo. È quindi da escludere una polemica, ma certamente c'è una radicale diversità metodologica: «accanto» e non contro o senza la ricostruzione storica del concilio (della quale anzi si fa ampiamente uso), il commentario di Herder intende privilegiare i documenti finali. La motivazione di questa scelta è formulata in un ampio saggio di introduzione redatto da P. Hünermann nel V volume¹³. Una posizione analoga a quella espressa da Hünermann, ma non così precisa, è quella espressa al convegno del *Centre Sèvres* da H. Legrand. Io qui nell'ordine presenterò alcuni tratti dell'ermeneutica proposta da Alberigo a conclusione della *Storia* e quindi di quella proposta da Hünermann.

L'ermeneutica che il direttore della *Storia del Concilio Vaticano II* aveva delineato in una poderosa sintesi alla fine del V volume¹⁴ non era stata prefigurata o imposta ad alcuno dei collaboratori. Essi avevano dato indipendentemente il loro contri-

¹¹ Ch. Theobald (a cura di), *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005*, Centre Sèvres - Facultés jésuites de Paris, Paris, 2006.

¹² *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen*, 5 voll., Freiburg i.B., 2004-2006.

¹³ P. Hünermann, *Einleitung*, in *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg, 2006, pp. 1-101.

¹⁴ G. Alberigo (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II*, cit., Bologna, 2001, pp. 577-654.

buto ogni volta limitato ad un segmento della storia conciliare, delimitato secondo un rigoroso criterio cronologico. Ma alla fine, proprio così, era stato possibile delineare quello che il concilio aveva voluto essere, nel divenire progressivo della consapevolezza del corpo episcopale: un concilio pastorale, di aggiornamento, una progressiva presa di coscienza dell'urgenza storica, per cui occorreva calare il Vangelo nelle linee portanti della transizione epocale che l'umanità sta vivendo. La sua differenza fondamentale nella produzione delle decisioni, rispetto ai precedenti concili, era il carattere indicativo di queste, senza alcuna condanna. Le decisioni finali non volevano chiudere una questione, ma a volte, come nel caso della *Gaudium et spes*, aprire un cammino difficile ancora da esplorare. Parti consistenti dell'episcopato aveva accettato quella costituzione soprattutto in questa sua funzione, pur essendo chiaramente scontenti dell'esito finale. Sopra ho accennato alla qualificazione del linguaggio conciliare ad opera di O'Malley. In ogni caso, le decisioni finali non racchiudono la ricchezza di ciò che è stato vissuto e dibattuto in concilio. Vale quindi in tutta la sua portata la conclusione di Alberigo per quanto riguarda questo rapporto tra la totalità dell'evento conciliare e le sue conclusioni finali:

Ci si può chiedere se non sia più marcata l'obsolescenza di molte parti delle decisioni del concilio che non quella dell'evento conciliare e del suo significato. La *Storia* ha via via documentato i ricorrenti compromessi ai quali si è fatto ricorso nell'elaborazione dei testi. Frequentemente era una *conditio sine qua non* per ottenere vasti consensi al limite dell'unanimità, in qualche caso era invece il risultato di un'insufficiente elaborazione precedente (come per il cap. III della *Lumen gentium* o per molta parte di *Gaudium et spes*). Il significato di questi compromessi, che hanno indebolito il valore concettuale e programmatico di parecchie pagine del Vaticano II e che costituiscono nel postconcilio il terreno di coltura di ricorrenti quanto sterili dibattiti, merita un'attenta messa a fuoco. È la natura stessa di questo concilio e dei suoi testi finali a circoscrivere il significato dei compromessi. Infatti è il concilio in quanto tale, come grande fatto di comunione, di confronto e di scambio, il messaggio fondamentale che costituisce la cornice e il nucleo della recezione. In quella luce le decisioni conciliari vanno collocate e interpretate; sono tessere di un mosaico complesso e variegato che possono essere lette adeguatamente solo come un insieme. La loro frammentazione, ispirata e funzionale a

un'ermeneutica del particolare, è in contraddizione con la natura profonda del Vaticano II¹⁵.

Non si tratta qui della contrapposizione tra spirito e lettera, ma di qualcosa di molto più profondo, di una modalità interpretativa spesso sconosciuta ai teologi, abituati a confrontarsi soprattutto con testi canonici. L'indicazione ermeneutica è cioè quella di assimilare il significato globale della celebrazione conciliare nel suo concreto svolgimento. Si trattava del problema, avvertito da molti, di una qualificazione teologica nuova dei documenti conciliari, giacché obsoleta appariva, data la natura stessa di questi documenti, il vecchio metodo di qualificazione. Non è un caso che, a proposito del Vaticano II, non sia stato possibile riesumere le categorie della definizione dogmatica, del teologicamente certo e via dicendo.

Si comprende quindi come i teologi e tra i più attenti mostrino perplessità. In maniera fine e documentata una certa perplessità è stata esposta da Hervé Legrand al convegno del *Centre Sèvres* sopra ricordato. Egli ha riconosciuto il metodo della *Storia* e dei suoi risultati. Tuttavia ha obiettato che la recezione del concilio si farà a partire dalle sue decisioni e che quindi, almeno complementare, deve essere la ricerca sul divenire dei singoli documenti, perché sia chiarita la portata delle decisioni come punto decisivo della recezione stessa. A dire il vero, la *Storia* diretta da Alberigo ha già prodotto o è stata accompagnata da contributi trasversali, del genere proposto da Legrand. Penso qui agli studi di Turbanti sulla *Gaudium et spes*, di Burigana sulla *Dei Verbum*, di Scatena sulla *Dignitatis humanae*, di Faggioli sulla *Christus Dominus*. Ma resta intatta la diversità di prospettiva.

E di fatto in questa prospettiva, se si vuole in maniera ancora più accentuata, è stata messa in atto l'impresa collettiva confluita, ad opera di alcuni colleghi tedeschi, nel *Herders Kommentar*. Peter Hünemann si è spinto tuttavia, nella sottolineatura della portata dei testi finali, un tantino più in là di Hervé Legrand. Egli,

¹⁵ Ivi, pp. 631-632.

che nell'impianto generale della sua interpretazione deve molto a O. Rush¹⁶, sottolinea tuttavia la natura costituzionale del corpus conciliare¹⁷.

A differenza del Tridentino e del Vaticano I, le decisioni del Vaticano II sono finalizzate fin da principio all'aggiornamento e non a dei canoni. Fin dall'inizio fa parte dell'idea del concilio una riforma del diritto canonico poggiata sulle decisioni conciliari. I documenti del concilio introducono ampi processi di revisione. Vengono azionati gli scambi sia per la riforma liturgica che per un ripensamento sulla vita religiosa e per un nuovo ordinamento della formazione del clero. Vengono tracciati in maniera nuova i contorni del ministero episcopale e presbiterale, così come il posto e la missione dei laici nella Chiesa. Viene messa sul banco di prova l'attività missionaria della Chiesa. Vengono persino rimediate e presentate in forma diversa la rivelazione stessa, la Chiesa nella sua natura specifica, la sua collocazione nel mondo, il suo rapporto con le altre Chiese e comunità ecclesiali, col giudaismo e con le religioni.

E, dopo aver continuato brevemente sullo stesso tono, poggiandosi oltretutto su un'analisi di Alberigo, Hünemann conclude: «Se vogliamo trovare, in un primo approccio al profilo dei testi del Vaticano II, un'analogia che ci aiuti a caratterizzare queste decisioni, troviamo una certa somiglianza con i testi costituzionali che vengono elaborati dalle assemblee costituenti rappresentative»¹⁸.

Non mi soffermo qui sulle somiglianze che Hünemann stabilisce tra i testi conciliari e le costituzioni (necessità storica di ripensare in profondità la convivenza degli Stati; loro rappresentatività comprensiva anche delle minoranze; riferimento a grosse trasformazioni storiche ecc.). Val la pena sottolineare invece le due differenze fondamentali che egli pone tra i documenti del

¹⁶ *Still interpreting Vatican II: Some Hermeneutical Principles*, New York/Mahwah, 2004.

¹⁷ *Herders Kommentar*, cit., vol. V, pp. 11-17.

¹⁸ Ivi, p. 12. Il riferimento principale è alla voce *Verfassung*, redatta da Dieter Grimm per lo *Staatlexikon*, vol. 5, ed. 1989, pp. 633-643.

Vaticano II e le costituzioni degli Stati: l'autorità dei vescovi costituenti deriva da Cristo, Signore della Chiesa, e rappresenta quindi un'interpretazione autentica della rivelazione, per cui i testi conciliari vengono inseriti nella tradizione biblica della fede e nella missione di Cristo e degli apostoli; l'ambito inoltre a cui si riferiscono i documenti conciliari non è limitato a alla dimensione giuridica della vita pubblica, ma è molto più complesso giacché abbraccia la vita morale e le convinzioni di fede.

Già ci si può chiedere se queste differenze sottolineate dallo stesso Hünemann, non mettano in crisi la pretesa analogia dei documenti conciliari con le costituzioni. Theobald da parte sua ha fatto valere due obiezioni fondamentali: la caratterizzazione di Hünemann non tiene conto della differenza qualitativa dei vari testi conciliari (costituzioni dogmatiche, costituzione liturgica, costituzione pastorale), decreti e dichiarazioni. Ma soprattutto la caratterizzazione di Hünemann non regge di fronte alla supremazia normativa del testo biblico. Già la Scrittura infatti possiede una sua storicizzazione, per cui la rivelazione vi è presente nell'unità inscindibile di autocomunicazione divina e condizioni storiche di questa autocomunicazione. A questa supremazia e storicità della Scrittura si sovrapporrebbe adesso un'ulteriore sintesi tra l'interpretazione umana del messaggio rivelato e la storicità di questa stessa interpretazione, dove va comunque preservata la differenza qualitativa tra il messaggio biblico e la sua interpretazione umana sia pure autentica¹⁹.

Cosa dire? L'alternativa ritorna: evento o decisioni. Ma, a mio avviso, un ulteriore contributo alla riflessione è venuto da Michel Fédou, nel volume del *Centre Sèvres* già citato²⁰. Riprendendo a modo suo diversi spunti sulla natura spirituale dell'evento conciliare, sottolineati da Alberigo, egli sottolinea due aspetti fon-

¹⁹ Ch. Theobald, *Mise en perspective. Transmettre l'histoire del Vatican II ou/et commenter ses textes? Un débat nouveau sur la réception du Concile*, in *Vatican II sous le regard...*, cit., pp. 3-23.

²⁰ *Le concile Vatican II: un enjeu d'interprétation*, ivi, pp. 137-157.

damentali del Vaticano II: la storicità e l'esperienza teologale dei padri conciliari.

La nuova consapevolezza della storicità della Chiesa ha permesso una libertà e creatività inedite. Da qui una nuova comprensione del legame tra pastorale e teologia. «Queste dimensioni non illuminano soltanto il concilio in quanto tale, ma per ciò stesso esse indicano i principi regolatori della sua interpretazione»²¹. Ma soprattutto Fédou sottolinea come

il concilio fornisce un certo numero di enunciati su Dio, sul Cristo, sullo Spirito, ma attraverso questi enunciati – alcuni in particolari – è possibile precisare i tratti di una vera esperienza di Dio, un'esperienza di cui molti dei padri conciliari hanno beneficiato per la loro parte, ma che li trascendeva infinitamente e che certi testi del Vaticano II permettono in ogni caso di identificare. Per dirla in breve, se il concilio è stato l'evento eccezionale che è stato – nonostante tutte le difficoltà che ne hanno segnato il percorso, lo è nella misura dell'esperienza fatta allora dell'autocomunicazione di Dio e della sua presenza nella storia umana.

Fédou argomenta questa sua interpretazione sulla base del n. 2 della *Dei Verbum*, dove la rivelazione viene presentata non come un insieme di verità da credere, ma come l'evento della comunicazione di Dio all'uomo. Di fatto il Vaticano II «non tratta della relazione della Chiesa al Cristo, come qualcosa che sta in sé, ma nella sua maniera di parlarne ha sempre presente l'immensità del mondo» (*Lumen gentium*, n. 16). Ma accanto alla visione di Cristo come rivelazione di Dio «in persona» nella storia umana e all'evocazione di Dio come padre di tutti, occorre aggiungere l'esperienza teologale che il Vaticano II ci invita a identificare: l'esperienza della vicinanza di Dio nell'oggi del mondo. Una vicinanza che è accolta anzitutto nella comunità ecclesiale (*Lumen gentium*, n. 2), ma che non si esaurisce nella Chiesa cattolica (il *subsistit in*), ma si ritrova nelle altre Chiese e al di fuori ancora nell'umanità tutta (*Gaudium et spes*, nn. 12 e 22).

Fédou, parla qui non da storico, ma da teologo. Ma lo fa interpretando dei fatti e dei documenti, non contrapponendosi ad

²¹ *Ibid.*, p. 145.

essi. Nella sua interpretazione viene fuori a mio avviso il vero oggetto della riflessione conciliare. Come già ha mostrato Theobald in una fine analisi dell'insieme dei testi conciliari²², è sbagliato dire che il Vaticano II sia stato centrato soprattutto sulla Chiesa. Questa era certamente l'intenzione di Paolo VI, ma essa non traduce l'effettiva portata dell'insieme delle stesse decisioni conciliari. Il primo asse interpretativo per l'interpretazione di questi testi è la risposta che il concilio dà al problema teologico, a quella della comunicazione di Dio nella storia. Solo secondariamente, nell'equilibrio globale del corpus conciliare, viene la considerazione della Chiesa come concretizzazione di questa comunicazione di Dio che trascende tuttavia la Chiesa e tocca ogni uomo²³.

Recezione

Le linee del dibattito attuale sull'ermeneutica del Vaticano II ci permettono di valutare più attentamente il problema della sua recezione. A partire dai due saggi, ormai lontani ma sempre attuali, di Congar e Grillmeier sulla recezione ecclesiale²⁴, la teologia è stata resa molto più attenta sul carattere non semplicemente ripetitivo, ma creativo della recezione. La recezione non è un semplice atto di obbedienza, scriveva Congar, sulla base delle sue straordinarie conoscenze storiche. La recezione è anche interpretazione

²² Ch. Theobald, *Introduction*, in *Vatican II. L'intégralité*, Paris, 2002, pp. I-XXIV.

²³ Si può notare che J. Ratzinger ha sostenuto una posizione analoga. Cfr. la sua relazione al convegno romano sul Vaticano II, «L'Osservatore Romano», 4 marzo 2000.

²⁴ A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption*, «Theologie und Philosophie», 45, 1970, pp. 321-352; Y. Congar, *La «réception» comme réalité ecclésiologique*, «RscPhTh», 56, 1972, pp. 369-403; ma cfr. anche G. Alberigo, *Elezione-consenso-recezione*, «Concilium», 1972, pp. 1247-1260; H. Hryniewicz, *Die ecclesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie*, «Theologie und Glaube», 62, 1992, pp. 192-229; H.J. Sieben, *Consensus, unanimitas und pars maior auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*, «Theologie und Philosophie», 67, 1992, pp. 192-229; G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, 1993; H. Legrand, J. Manzanares e A. Garcia y Garcia, *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del III colloquio internazionale di Salamanca*, 8-14 aprile 1996, Bologna, 1997.

creativa. La fedeltà non si misura sulla ripetizione, ma sulla capacità di reincarnare nelle varie situazioni il senso globale di una decisione. Per i concili non avviene qualcosa di molto diverso rispetto a quello che avviene per la Scrittura. *Scriptura crescit cum legente*, diceva il grande Gregorio. Non si dà recezione se non come interpretazione accrescitiva. In questa linea non sto qui a ripetere le considerazioni che, immediatamente a ridosso del concilio, svolgeva Giuseppe Dossetti a proposito della Costituzione liturgica²⁵. Mi si permettano solo alcune brevi considerazioni che vogliono anche tener presente l'esperienza di questi 40 anni dalla chiusura del concilio.

Il problema della recezione del Vaticano II, salvo alcune eccezioni per lo più iniziali²⁶, si è concentrato sull'applicazione di alcuni dettati conciliari: la riforma liturgica, la pratica della lettura biblica, la creazione degli organismi rappresentativi (consigli pastorali e presbiterali) all'interno delle varie diocesi e via dicendo. Si tratta certamente di fatti importanti che, come nel caso della riforma liturgica e della lettura biblica, colgono il centro dell'esperienza cristiana. Altre dimensioni dell'evento conciliare, come l'apertura alla storia, sono state fatte proprie dal popolo di Dio in maniera meno guidata, più spontanea, a volte addirittura selvaggia, ma non meno efficace.

Resta tuttavia ancora davanti a noi, raramente ripresa fino in fondo, la sostanza dell'evento conciliare, la sostanza cioè di un evento che ha ragione e consistenza propria, che non è primariamente una macchina per produrre decisioni, che non è uno strumento per conseguire uno scopo pragmatico, strumento che può essere messo da parte una volta che questo scopo sia stato raggiunto. Il concilio Vaticano II, a differenza di altri concili, è stato per fortuna o per grazia di Dio un grosso evento spiritua-

²⁵ G. Dossetti, *Per una «Chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, a cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Bologna, 2002.

²⁶ Penso soprattutto all'America Latina, al Sinodo di Würzburg, allo stesso tentativo messo in atto nella diocesi di Bologna. Ma confesso di non avere conoscenze sufficienti sulla storia della recezione del Vaticano II.

le, quello che nella tradizione cristiana veniva definito come una *pneumatike symphonia*, come un incontro di cuori operato dallo Spirito. Ogni autentico concilio, da quello più piccolo a livello diocesano fino a quello più alto a livello universale, è celebrazione dell'essenza della Chiesa come *communio*, è espansione di quella *communio* che viene, come nella sua sorgente prima, celebrata e realizzata nell'eucaristia. Il grande Cusano, di questa natura dell'evento conciliare, metteva in luce due aspetti: *ex concordantia subsistit ecclesia; concordia ex diversitate contextitur*; e tutto questo come gloria della Trinità, come un rendersi presente nella storia del mistero della comunione trinitaria²⁷. A partire da qui possiamo dire che il concilio manifesta l'essenza della Chiesa stessa, è l'espansione della Chiesa come comunione generata dal comune ascolto della parola e dal memoriale eucaristico.

Il Vaticano II ha messo a nudo la necessità di una espressione sinodale della Chiesa che, come tale non può essere limitata ai vertici episcopali. Il Vaticano II ha messo in moto, come il Tridentino e a differenza del Vaticano I, una grande pratica sinodale a livello diocesano. Non a caso sia il Tridentino che il Vaticano II, a differenza del Vaticano I che perseguì soprattutto un ricompattamento interno, si proposero il primo una riforma della Chiesa, il secondo una riforma come aggiornamento. E, tradizionalmente, i sinodi sono stati sempre il principale strumento di riforma. Ma dopo il Vaticano II ci fu qualcosa di diverso. Come già intuirono, forse per primi - almeno a mia conoscenza - i vescovi cileni, immediatamente ritornati a casa dopo il concilio, il modo migliore per trasmetterlo al popolo cristiano, era quello di far sperimentare ai cristiani tutti delle loro Chiese, in concreto, cosa significasse il concilio che essi avevano celebrato a Roma lungo un quadriennio dal 1962 al 1965, l'esperienza di comunione e di

²⁷ Cfr. G. Ruggieri, *Alcune considerazioni teologiche sulla repraesentatio Christi*, in *Repraesentatio. Mapping a Keyword for Churches and Governance. Proceedings of the San Miniato International Workshop October 13-16, 2004*, a cura di M. Faggioli e A. Melloni, Berlin, 2006, pp. 175-193.

corresponsabilità per l'annuncio del Vangelo nel proprio tempo (aggiornamento) che essi stessi avevano fatto²⁸.

Immediatamente apparve allora, come frutto non previsto di quella volontà dei vescovi, un mutamento radicale della composizione del sinodo. In epoca postridentina i sinodi erano diventati affare esclusivamente clericale. Solo il clero ne faceva parte e il vescovo era l'unico legislatore. Ma, di fatto, non coinvolgevano nemmeno tutto il clero. Per lo più il vescovo affidava a dei collaboratori fidati la stesura delle norme e queste, una volta da lui approvate, venivano promulgate in un'assemblea pubblica. È vero che il clero in tale occasione le accettava, ma si trattava di formalità.

Questo schema, dopo il Vaticano II saltò immediatamente. Non solo il clero, ma anche i laici furono coinvolti nella preparazione dei documenti sinodali. E, con un rescritto della Congregazione dei vescovi nel 1968 al card. König, arcivescovo di Vienna, la Santa Sede prese atto della nuova prassi, ben al di là delle norme del Codice allora vigente. Possiamo dire, in maniera sommaria, ma sostanzialmente fedele, che tutta la Chiesa cattolica scoprì la sinodalità, non come prerogativa soltanto episcopale, ma come responsabilità che qualificava tutti i suoi membri, dal vescovo all'ultimo fedele. Il Vaticano II portò cioè a questo, non solo a celebrare sinodi come per il passato, ma a far scoprire la sinodalità come nota di tutta la Chiesa. Intere nazioni, come la Germania, l'Olanda, la Svizzera celebrarono i loro sinodi con partecipazione corale. Un intero continente, senza che venisse usato il nome, si mise in stato sinodale, come l'America Latina a Medellin, Puebla, Santo Domingo.

Ritengo che la effettiva recezione del Vaticano II si giochi proprio qui, nella riscoperta della sinodalità costitutiva della Chiesa tutta e nella messa in atto, a tutti i livelli della vita della Chiesa, di questa sua nota costitutiva. Ma come già nel Vaticano II, questo sarà possibile come esperienza della comunicazione di Dio

²⁸ Cfr. S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellin (1962-1968)*, Bologna, 2007.

nella storia concreta delle donne e degli uomini tutti. I segni dei tempi, come cifra di questa comunicazione di Dio attraverso i desideri, le contraddizioni, gli eventi della storia, costituiscono l'*humus* di questa esperienza teologale. L'ermeneutica dei segni dei tempi fu praticata nel Vaticano II, ma non sufficientemente riflessa. Fu praticata, giacché attorno al ricentramento della Chiesa nell'ascolto religioso della Parola, come esperienza sinodale della *pneumatike symphonia*, della comunione operata dallo Spirito, il concilio scelse nei confronti degli uomini del proprio tempo non una considerazione deduttiva dai principi, ma induttiva, di sguardo umile e attento alla storia per ravvisare in essa quella stessa comunicazione di Dio che viene celebrata nell'eucaristia. Ma quell'ermeneutica, perseguita, praticata a volte persino ingenuamente, non fu sufficientemente riflessa.

Sinodalità e segni dei tempi, ristrutturazione della soggettività ecclesiale e comprensione della storia concreta in cui questa soggettività si esprime, restano così le due linee di forza per una recezione del concilio che voglia essere realmente fedele a ciò che accadde negli anni che vanno dal primo annuncio del concilio nel gennaio del 1959 alla sua conclusione nel dicembre del 1965.

Roberto Morozzo della Rocca

Il viaggio di Paolo VI all'Onu nel contesto del Concilio Vaticano II

La nostra è stata una missione di pace. Non altra è stata la intenzione, non altro il motivo di questo nostro viaggio. Siamo stati pellegrini di pace. Abbiamo voluto portare al mondo, rappresentato e idealmente riunito in quella solenne assemblea, l'invito a quella pace, annunciata dagli Angeli sulla povera culla del Verbo Incarnato; abbiamo voluto dare il nostro incoraggiamento a opere e a trattative di pace; e l'assicurazione che la Chiesa, oggi come sempre, è accanto agli artefici di pace¹.

Queste parole pronunciava Paolo VI il 5 ottobre 1965 giungendo a Roma dopo essersi recato alle Nazioni Unite, salutando il presidente del Consiglio Aldo Moro, il vicepresidente Pietro Nenni, numerosi ministri e vari cardinali venuti ad accoglierlo all'aeroporto. Il papa presentava il suo viaggio come una «missione di pace». Così era. E come tale fu percepito dall'opinione pubblica. Ma il viaggio – tanto più se visto in prospettiva storica – aveva significati plurimi. Era un'iniziativa di pace. Ma anche innovava l'attitudine vaticana rispetto alle grandi organizzazioni internazionali. Costituiva una pietra miliare nel «dialogo» al centro del programma montiniano. Aveva nessi profondi con il Concilio Vaticano II riunito a Roma.

Durante il viaggio in India del 1964, Paolo VI aveva lanciato un appello al mondo che egli stesso designò «un grido angoscia-

¹ Saluto di Paolo VI alle autorità al rientro a Roma da New York, riportato in «La Civiltà Cattolica», 16 ottobre 1965, p. 192.

to». Era la richiesta alle nazioni di rinunciare alla corsa agli armamenti e di destinare il denaro così risparmiato ad un grande fondo mondiale per aiutare i popoli che mancavano di «alimenti, vestiti, abitazioni, cure mediche». Il testo dell'«appello di Bombay», del 4 dicembre 1964, fu inviato da Paolo VI al Segretario generale delle Nazioni Unite, U Thant². Questi rispose il 20 gennaio 1965 di esserne rimasto «profondamente commosso» e rivolse al papa un invito ufficiale perché intervenisse dinanzi all'Assemblea generale dell'Onu, che per l'occasione sarebbe stata riunita in seduta speciale³. La preparazione del viaggio, che sarebbe stato il terzo di papa Montini, dopo la Terra Santa e l'India, richiese alcuni mesi. Infine Paolo VI comparve dinanzi all'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 4 ottobre 1965⁴.

Era il giorno della festa di san Francesco d'Assisi. E ricorreva, nel 1965, il ventesimo anniversario della fondazione delle Nazioni Unite. Furono presenti i rappresentanti di 115 nazioni, la quasi totalità delle nazioni del mondo. Alcune delegazioni, per l'occasione, erano state rafforzate con personale di più alto livello. Si astennero dal presenziare alla visita di Paolo VI i delegati di un solo paese, l'Albania, che di lì a poco, nel 1967, avrebbe scelto di costituirsi quale «primo Stato ateo del mondo». Il papa tenne il suo discorso in francese⁵.

Pochi giorni prima del viaggio a New York, il 21 settembre, era stato approvato a Roma l'articolo sulla libertà religiosa dall'assemblea conciliare, che si avvicinava alla conclusione dei suoi lavori. La libertà religiosa era per Paolo VI una sorta di condi-

² Paolo VI aveva incontrato U Thant proprio agli inizi del suo pontificato, l'11 luglio 1963. Cfr. *Acta Apostolicae Sedis*, 55 (1963), pp. 652-654.

³ Cfr. J. Martin, *Les voyages de Paul VI*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Roma, 1984, pp. 317-332, 322.

⁴ Sull'insieme della visita cfr. la documentazione raccolta in *La visita di Paolo VI alle Nazioni Unite*, Città del Vaticano, 1966, e in A.M. Rosenthal e A. Gelb (a cura di), *The Pope's Journey to the United States*, New York, 1965. Cfr. anche J.D. Durand, *De l'ONU à l'OIT. L'Église et la société civile dans les voyages apostoliques de Paul VI*, in *I viaggi apostolici di Paolo VI*, Brescia, 2004, pp. 201-225.

⁵ Il testo venne pubblicato negli *Acta Apostolicae Sedis*, 57 (1965), pp. 877-885, e si trova in varie lingue in www.vatican.va.

zione previa per il «dialogo» che aveva posto a programma del suo pontificato. A New York il papa andava a testimoniare la sua fiducia nel dialogo. Si capisce quindi perché il p. Congar scrivesse che la votazione conciliare sulla libertà religiosa «avait en quelle sorte donné à Paul VI son passeport pour son intervention du 4 octobre à l'Onu»⁶.

La visita di Paolo VI alle Nazioni Unite si iscrisse in un momento di grandi speranze, durante la cosiddetta distensione, idealmente legata nell'opinione pubblica internazionale ai tre nomi di papa Giovanni XXIII, Kennedy e Kruscev. I primi due erano da poco scomparsi e Kruscev non era più al potere in Urss ma l'atmosfera di distensione continuava, malgrado la guerra del Vietnam stesse per conoscere la *escalation*, come venne chiamato il crescente e coinvolgente impegno americano per sconfiggere i vietcong. Il pontificato di Paolo VI era nella sua prima fase, dall'elezione al 1967, la più promettente e la più suggestiva assieme a quella degli anni dell'epilogo, tra il 1975 e il 1978, segnati da una profonda determinazione religiosa. Era la fase delle grandi attese, della felice eredità del Concilio di papa Giovanni, dei viaggi imprevisti ed entusiasmanti⁷. Lo stesso Concilio Vaticano II aveva suscitato ovunque, attorno alla Chiesa cattolica, enorme interesse e aspettativa. Il cattolicesimo sembrava passare dalla psicologia del baluardo assediato alla simpatia e alla benignità verso tutti gli uomini, verso tutte le loro gioie e tutti i loro dolori, per echeggiare alcune espressioni dello stesso Paolo VI.

Quando il papa si recò alle Nazioni Unite il Concilio era nella fase conclusiva e Paolo VI portò all'Assemblea internazionale l'«omaggio» dei padri conciliari riuniti in Roma, coreograficamente rappresentati, accanto a lui, da alcuni cardinali originali dei luoghi più diversi. Lo accompagnavano infatti il cardinale

⁶ Y. Congar, *L'œcuménisme de Paul VI*, in *Paul VI et la modernité...*, cit., pp. 807-820, 817.

⁷ Cfr. A. Acerbi, *Il pontificato di Paolo VI*, nella *Storia della Chiesa* iniziata da A. Fliche e A. Martin, vol. XXV/1 curato da M. Guasco, E. Guerriero e F. Traniello, San Paolo, Cinisello B., 1994, pp. 53-99; A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

americano Spellman, quasi un padrone di casa essendo arcivescovo di New York, e poi l'europeo Tisserant, il latinoamericano Caggiano, l'africano Rugambwa, il giapponese Tatsuo Doi, l'australiano Gilroy, l'orientale Agagianian. Con queste figure dai cinque continenti, e dell'Ovest come dell'Est, Paolo VI sottolineava l'universalismo del Concilio, ossia l'universalismo cattolico e cristiano.

Il 1° ottobre 1965 il segretario generale del Concilio, mons. Pericle Felici, aveva comunicato ai padri conciliari riuniti in San Pietro il breve *Nuntius Evangelii*, che Paolo VI avrebbe personalmente trasmesso all'Onu. Nel documento Paolo VI mostrava grande rispetto per l'istituzione delle Nazioni Unite come luogo deputato a tutelare la pace nel mondo. Questo il passo centrale:

Ben potevamo, per mezzo di altri e in altro modo, rivolgerci a voi, membri di questa Organizzazione, ed esporvi il nostro pensiero. Ma da noi si nutrivava vivo il desiderio di vedervi personalmente e di indirizzarvi la nostra parola per esprimervi con la realtà dei fatti quella stima, profondamente radicata nel nostro animo, che abbiamo sia per voi, sia per l'opera alla quale dedicate le vostre energie. Voi costituite un'assemblea di pace, con l'obiettivo di promuovere e tutelare, tra i popoli, che con uguale diritti di voti rappresentate, la concordia nella pace, la sicurezza e la mutua collaborazione: e ciò contro le minacce e i pericoli sempre in agguato della violenza e della guerra. Altro sistema atto a provvedere al bene pubblico che interessi l'intero genere umano non può sussistere diverso dal vostro, fondato sul rispetto del diritto, della giusta libertà, della dignità della persona, con la rimozione della funesta follia della guerra e del dannoso furore della prepotenza. La forma strutturale di sì grande edificio, da voi innalzato, certamente potrà essere migliorata, ma giammai potrà essere distrutta senza che emergano pericoli di gravissimo danno. «Così eccelso è il dono della pace che anche nell'ambito delle cose terrene e transeunti nulla si possa sentire di più soave, nulla si possa desiderare di più attraente, nulla si possa trovare che sia migliore» (S. Agostino, *De Civ. Dei*, 19, 11). Continuate con la vostra operosità, diligenza e pazienza a lavorare per tale inestimabile bene del consorzio umano⁸.

⁸ Cfr. «L'Osservatore Romano», 4/5 ottobre 1965. L'opinione cattolica non corrispondeva fedelmente ai toni usati da Paolo VI nei confronti dell'Onu. Cfr. *Messaggero di pace*, «La Civiltà Cattolica», 2 ottobre 1965, ove si scrive di «gravi difetti organici» e «deficienze» delle Nazioni Unite, in linea con precedenti giudizi e valutazioni critiche su questa istituzione.

Il discorso di Paolo VI nell'aula dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite fu preceduto dal saluto del presidente annuale, che papa Montini ben conosceva, trattandosi di Amintore Fanfani, nonché dal saluto di U Thant. Quindi Paolo VI si rivolse all'Assemblea con quello che parve essenzialmente un toccante appello di pace. Presentò la Chiesa come spoglia di qualsiasi interesse temporale, senza altra ambizione che servire le nazioni «con disinteresse, umiltà e amore». Insistette in modo speciale sull'offerta di un messaggio, che era poi il messaggio della buona novella del Vangelo, «per tutta l'umanità». Si adempiva, diceva Paolo VI all'Assemblea, «un voto, che Noi portiamo nel cuore da venti secoli». Era «l'epilogo d'un faticoso pellegrinaggio in cerca d'un colloquio con il mondo intero», in obbedienza all'invito evangelico di portare «la buona novella a tutte le genti». Continuava Paolo VI: «Siamo portatori di un messaggio per tutta l'umanità».

Il primo contenuto di rilievo del discorso consisteva nel nuovo anelito internazionale della Chiesa cattolica. Un anelito di carattere religioso, che innovava la visione del mondo e la strategia internazionale del cattolicesimo. La circospezione del passato, la distanza dalla ginevrina Società delle Nazioni dovuta anche al suo carattere ostentatamente laico, il timore di mescolarsi al consenso pluralista delle nazioni, erano stati già superati dallo stile comunicativo di Giovanni XXIII, uomo di molteplici relazioni e amicizie. Nella *Pacem in terris*, papa Roncalli aveva trattato molto benevolmente delle Nazioni Unite, classificate tra l'altro fra i «segni dei tempi». Giovanni XXIII aveva scritto:

Auspichiamo che l'Organizzazione delle Nazioni Unite – nelle strutture e nei mezzi – si adegui sempre più alla vastità e nobiltà dei suoi compiti; e che arrivi il giorno nel quale i singoli esseri umani trovino in essa una tutela efficace in ordine ai diritti che scaturiscono immediatamente dalla loro dignità di persone⁹.

Era così accantonata quella istintiva criticità cattolica verso organismi nei quali avevano diritto di cittadinanza le più diver-

⁹ *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, 75.

se politiche, ideologie, verità. Veniva messo da parte «il timore di colludere con intenti di morale 'laica', avulsi dall'ispirazione cristiana»¹⁰. «Nei rapporti con gli organismi internazionali la parabola percorsa dalla Santa Sede da Benedetto XV a Giovanni XXIII è quella dalla diffidenza e dal pessimismo alla fiducia e all'ottimismo»: così avrebbe commentato Carlo Falconi l'iniziativa del viaggio a New York di Paolo VI¹¹, cogliendo un percorso storico del quale, va però precisato, Benedetto XV non fu originariamente un protagonista negativo ma un iniziatore. D'altra parte va anche ricordato, a proposito dei rapporti intrattenuti dalla Chiesa cattolica con le grandi organizzazioni internazionali, che anche queste ultime non sempre avevano riconosciuto alla Santa Sede un ruolo alla pari nei rapporti internazionali e l'avevano tenuta ai margini. Così era stato soprattutto per la Società delle Nazioni, nata dai rivolgimenti della prima guerra mondiale e da quei negoziati di pace di Versailles da cui la Santa Sede era stata esclusa. Non a caso il p. Joblin ha parlato di una «marche vers la réinsertion» della Santa Sede nel concerto internazionale lungo il Novecento, in parallelo alla «redécouverte de la mission universelle» della Santa Sede¹².

Se la Santa Sede ed alcuni papi del Novecento avevano provato disaffezione per le maggiori organizzazioni internazionali, questo era avvenuto perché esse non corrispondevano ai loro *desiderata*, non perché non ne sentissero la necessità. Aveva scritto Benedetto XV nel 1920, nell'enciclica *Pacem Dei munus*, in cui invitava popoli e nazioni a riconciliarsi dopo la guerra mondiale:

¹⁰ A. Zambarbieri, *Il nuovo papato. Sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi*, San Paolo, Cinisello B., 2001, p. 146.

¹¹ Cfr. C. Falconi, *La svolta di Paolo VI*, Roma, 1968, p. 165.

¹² Cfr. J. Joblin, *Paul VI et les institutions internationales*, in *Paul VI et la modernité...*, cit., pp. 529-546, 531. Sui rapporti fra Santa Sede e grandi istituzioni internazionali nel Novecento si vedano anche E. Gallina, *Le Organizzazioni internazionali e la Chiesa cattolica*, Roma, 1967; F. Margiotta Broglio, *Chiesa cattolica e organizzazioni internazionali*, in *Digesto Pubblico*, Torino, 1986; J.P. Machelon, *Organisations internationales (Le Saint-Siège et les)*, in P. Levillain (diretto da), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, pp. 1227-1232; A. Riccardi, *Le politiche della Chiesa*, Cinisello B., 1997; Zambarbieri, *Il nuovo papato...*, cit.

Sarebbe veramente desiderabile che tutti gli Stati, rimossi i vicendevoli sospetti, si riunissero in una sola società o meglio famiglia dei popoli [...] E una volta che questa Lega tra le nazioni sia fondata sulla legge cristiana, per tutto ciò che riguarda la giustizia e la carità, non sarà certo la Chiesa che rifiuterà il suo valido contributo.

Pio XI era assai critico verso la Società delle Nazioni, considerata d'ispirazione massonica e socialista, ma non verso l'idea che essa esprimeva, tanto da affermare paradossalmente che l'organismo ginevrino avrebbe dovuto imporre a tutte le nazioni una sorta di codice internazionale, conforme ai tempi moderni, in analogia a quanto aveva fatto nel Medio Evo «quell'autentica Società delle Nazioni che si chiamava cristianità»¹³.

Paolo VI, nell'enciclica d'inizio pontificato, la *Ecclesiam suam*, aveva confermato gli orientamenti di fondo del predecessore Pio XII riguardo la Chiesa e la comunità delle nazioni ma aveva esplicitato un interesse ad un rapporto diretto e disponibile con le istituzioni internazionali che Pio XII aveva poco manifestato, preferendo svolgere in maniera per così dire solitudinaria il suo magistero. Paolo VI non collocava più la Chiesa nella vita internazionale da maestra, come entità che precede, «che non deve mendicare consensi né appoggi» come scriveva nel 1948 p. Cordovani, Maestro dei Sacri Palazzi, a sottolineare la superiorità della Chiesa nell'offerta dei tesori di pace e saggezza del Vangelo e della tradizione cristiana¹⁴. Per Paolo VI, la Chiesa era umile serva del bene comune e della salvezza comune.

Ora, con la visita alle Nazioni Unite, Paolo VI metteva in pratica il nuovo orientamento della Chiesa cattolica di apertura e collaborazione nell'inedito ordine mondiale affermatosi faticosamente nel corso del Novecento, malgrado i totalitarismi, i nazionalismi, gli imperialismi, le due guerre mondiali: l'ordine dapprima della Società delle Nazioni e poi delle Nazioni Unite. La visita all'Onu, con la sua altissima carica simbolica, rappresentava un orientamento molto chiaro per la Chiesa cattolica, che in certo

¹³ *Ubi arcano Dei*, 23 dicembre 1922.

¹⁴ Cfr. M. Cordovani, *Spunti di sociologia*, Roma, 1948, pp. 162-165.

senso sfumava la sua romanità, pur senza perdere identità, e si faceva ecumenica, pur senza rinunciare a proporre il suo specifico messaggio. Infatti, al termine del discorso all'Assemblea generale, Paolo VI, con garbo ma con fermezza, non dimenticava di lanciare un appello alla «metanoia», al «rinnovamento interiore», all'«uomo nuovo», e concludeva affermando che «l'edificio della società moderna» doveva reggersi su «principii spirituali», i quali «non possono non fondarsi sulla fede in Dio. Il Dio ignoto, di cui discorreva nell'areopago S. Paolo agli Ateniesi? Ignoto a loro, che pur senza avvedersene lo cercavano e lo avevano vicino, come capita a tanti uomini del nostro secolo?... Per noi, in ogni caso, e per quanti accolgono la Rivelazione ineffabile, che Cristo di Lui ci ha fatta, è il Dio vivente, il Padre di tutti gli uomini».

Ma ritorniamo all'*Ecclesiam suam*. Questa enciclica, proprio nella parte dedicata al «dialogo», parola chiave del pontificato montiniano, aveva dei passi molto assonanti con lo spirito della visita di Paolo VI all'Onu:

Tutto ciò ch'è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità; ad accogliere le istanze profonde dei suoi fondamentali bisogni [...] Dovunque è l'uomo in cerca di comprendere se stesso e il mondo, noi possiamo comunicare con lui; dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell'uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro [...] non siamo la civiltà, ma fautori di essa¹⁵.

C'è in queste righe la sottolineatura dell'universalismo. C'è l'offerta di collaborazione. C'è la consapevolezza, molto radicata nella visione di papa Montini, dell'umanesimo cristiano come patrimonio della Chiesa da condividere con le nazioni.

Questi temi vennero riproposti, in forma delicata e suggestiva, durante il discorso alle Nazioni Unite. Era il cenno all'essere, i cristiani, «esperti in umanità». Vale la pena soffermarsi su questo passo famoso del discorso di Paolo VI all'Onu:

¹⁵ *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, 101-102.

Noi, quali «esperti in umanità», rechiamo a questa Organizzazione il suffragio dei Nostri ultimi Predecessori, quello di tutto l'Episcopato cattolico, e Nostro, convinti come siamo che essa [l'Organizzazione delle Nazioni Unite] rappresenta la via obbligata della civiltà moderna e della pace mondiale.

È interessante notare quale fosse la conoscenza dell'umanità di cui era ricca quella che Paolo VI chiamava «la Nostra esperienza storica». Si trattava dell'esperienza di sofferenza del genere umano, intesa secondo due grandi categorie: quella di coloro che erano stati segnati dalle tante guerre dell'umanità (fino alle ultime generazioni che sognavano di non vivere nuove guerre), e quella dei poveri. Non dunque una umanità generica era quella di cui Paolo VI rivendicava l'«esperienza» ma un'umanità toccata, lungo i secoli, dalla guerra e dalla povertà, cioè dalla sofferenza e dal male più acuto.

Proseguiva infatti Paolo VI:

Dicendo questo, Noi sentiamo di fare Nostra la voce dei morti e dei vivi; dei morti, caduti nelle tremende guerre passate sognando la concordia e la pace del mondo; dei vivi, che a quelle hanno sopravvissuto portando nei cuori la condanna per coloro che tentassero rinnovarle; e di altri vivi ancora, che avanzano nuovi e fidenti, i giovani delle presenti generazioni, che sognano a buon diritto una migliore umanità. E facciamo Nostra la voce dei poveri, dei diseredati, dei sofferenti, degli anelanti alla giustizia, alla dignità della vita, alla libertà, al benessere e al progresso.

Essere «esperti in umanità» significava anche non presentarsi come maestri di civiltà, con un messaggio di «civiltà cristiana». Delle credenziali di civiltà superiore, probabilmente, non sarebbero state bene accolte da un consesso di rappresentanti di Stati in maggioranza non cattolici ma anche non cristiani, in alcuni casi atei o professanti scelte di laicità. All'Onu Paolo VI insistette non tanto sulla fede cristiana quanto sull'umanesimo che ne derivava, sulle necessità dei popoli specie i più poveri ed economicamente arretrati, su grandi temi di interesse comune, come la pace. Fece un discorso «laico»¹⁶.

¹⁶ Cfr. A. Riccardi, *Paolo VI all'Assemblea generale dell'Onu*, «Lasciate cadere le

Non a caso, al di fuori dell'orizzonte dei cattolici, il discorso del papa all'Onu ebbe grande risonanza soprattutto per le parole sulla pace, così emotivamente coinvolgenti. «*Non gli uni contro gli altri*, non più, non mai!», fu il messaggio sui rapporti fra i popoli e le nazioni. «Se volete essere fratelli, lasciate cadere le armi dalle vostre mani. Non si può amare con armi offensive in pugno». Paolo VI fondava la pace sulla fratellanza e sull'uguaglianza, due termini che ricorrevano nel discorso. «La vostra vocazione è quella di affratellare non solo alcuni, ma tutti i Popoli». «Nessuno, in quanto membro della vostra unione, sia superiore agli altri. Non l'uno sopra l'altro. È la formula della eguaglianza [...] Voi non siete eguali, ma qui vi fate eguali. Può essere per parecchi di voi un atto di grande virtù...».

Occorreva, secondo il papa, «garantire la sicurezza della vita internazionale senza ricorso alle armi», ed erano le Nazioni Unite l'istituzione deputata a questo «nobilissimo scopo». Paolo VI augurava che le popolazioni fossero «sollevate dalle pesanti spese degli armamenti, e liberate dall'incubo della guerra sempre imminente». Chiedeva una riduzione delle spese per gli armamenti ricordando l'appello di Bombay. Un passaggio sulla pace manteneva una nota di realpolitik: «Finché l'uomo rimane l'essere debole e volubile e anche cattivo, quale spesso si dimostra, le armi della difesa saranno necessarie, purtroppo». Malgrado la distensione, la Guerra fredda era continuata. In ogni caso le armi offensive dovevano essere messe al bando ed occorreva attuare un generale «disarmo». E la condanna della guerra era netta e reiterata. La riporto in francese, come fu pronunziata, e poi perché il testo italiano – «non più la guerra, non più la guerra!» – suona meno pregnante: «*Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre!*».

Il superamento della pratica e della logica della guerra era necessario, secondo il papa. Questo poteva avvenire grazie ad un sistema di solidarietà fra le nazioni, al crescente rispetto per la vita dell'uomo in ogni sua forma, ad una «sosta» nel ripensare

ad origine e destino comune dell'umanità, ad una trasformazione personale della coscienza – la «metanoia» già citata. Nel discorso non si faceva riferimento alla «civiltà dell'amore», cara a Paolo VI e da lui tante volte proposta come soluzione alle crisi e convulsioni delle guerre e delle società contemporanee. Sarebbe stata una espressione, forse, poco laica, in un discorso che si sforzava di essere laico, convincente sul piano dell'etica e della cultura politica, in modo da entrare in dialogo con tutti e di raggiungere le coscienze di tutti. «Le Monde», riportando con amplissimo rilievo il discorso di Paolo VI, ebbe a scrivere: «Le voyage à l'ONU, acte politique dont on n'a pas fini de mesurer la portée et la résonance»¹⁷. Perché in effetti il viaggio fu anche un atto politico, dentro un consesso politico. Tuttavia in qualche modo la «civiltà dell'amore» apparve nel messaggio consegnato dal papa alle Nazioni Unite. Attraverso la medaglia commemorativa della storica visita, sulla quale il papa aveva fatto incidere AMORIS ALUMNA PAX, ossia l'affermazione che l'amore è l'anima della pace.

Nella breve permanenza a New York, Paolo VI ebbe un significativo incontro con rappresentanti di varie confessioni religiose accreditate presso le Nazioni Unite. Davanti a personalità religiose ebraiche, cristiane ortodosse e protestanti, il papa pronunciò un discorso sulla pace per certi aspetti anticipatore del dialogo interreligioso, di nuovo sul tema della pace, che il suo successore, Giovanni Paolo II, avrebbe avviato ad Assisi vent'anni dopo. Disse Paolo VI:

In certo senso, noi abbiamo lasciato la nostra sfera puramente spirituale di attività, per conoscere il lavoro per la pace al quale così ardentemente vi dedicate, e per collaborare con voi in quanto ci è possibile, e per associarci, in certa misura, ai vostri sforzi [...] Voi siete degni di onore, ed i vostri sforzi meritano le riconoscenti preghiere di tutto il genere umano. Con tutto il cuore vi incitiamo a lavorare ancor più strettamente per la causa della pace, una pace basata sulla paternità di Dio e sulla fratellanza di tutti gli uomini [...] Il lavoro per la pace non è ristretto ad un sol credo religioso: esso è opera e dovere di ogni persona umana, senza riguardo alle sue convinzioni

¹⁷ J. Nobécourt, *Le Monde et le personnage de Paul VI*, in *Paul VI et la modernité...*, cit., pp. 257-271, 267.

religiose. Gli uomini sono fratelli; Dio è loro padre e desidera che essi vivano in pace come a fratelli conviene¹⁸.

Il viaggio di Paolo VI alle Nazioni Unite ebbe grande significato soprattutto per il discorso sulla pace, poi per il nuovo rapporto della Chiesa cattolica con quella istituzione centrale dell'ordine internazionale, ed infine per quella suggestiva rivendicazione dell'essere «esperti in umanità» che rimarrà nel linguaggio e nella coscienza dei cattolici. Fu anche il primo viaggio di un pontefice negli Stati Uniti. Tre milioni e mezzo di persone salutarono Paolo VI lungo il percorso dal JFK Airport a Manhattan e 90.000 fedeli assisterono alla messa celebrata nello Yankee Stadium. Ed il papa incontrò il presidente Johnson.

Un punto del discorso di papa Montini all'Onu non ebbe il gradimento dei dirigenti politici nordamericani: «Studiate il modo per chiamare, con onore e con lealtà, al vostro patto di fratellanza chi ancora non lo condivide. Fate che chi ancora è rimasto fuori desideri e meriti la comune fiducia; e poi siate generosi nell'accordarla». Il passo riguardava la popolosa Cina comunista – «non la Svizzera» scherzò qualche osservatore – che in tempi di guerra fredda alcune diplomazie preferivano tener fuori dalle Nazioni Unite. Ma Paolo VI si guardò bene dal nominare espressamente lo Stato di Pechino. E d'altra parte nel discorso, quasi a consolare la diplomazia statunitense, figurava una sola citazione di personaggi contemporanei, e si trattava di John Kennedy, definito «un grande scomparso», di cui il papa riprese l'espressione: «L'umanità deve porre fine alla guerra, o la guerra porrà fine all'umanità». Kennedy era un cattolico, certo, ma anche un presidente degli Stati Uniti.

La diplomazia americana, in un primo momento, non era stata favorevole al viaggio di Paolo VI alle Nazioni Unite. L'ambasciatore Reinhardt, da Roma, aveva scritto il 19 giugno 1965, appena avuta notizia del possibile viaggio pontificio:

Embassy would consider unfortunate his appearance in so completely political arena. Abandoning at least semi-privileged sanctuary of Vatican

¹⁸ Testo in «L'Osservatore Romano», 6 ottobre 1965.

for pronouncements on such controversial issue would expose him to direct political attacks of sort to which he and Vatican secretariat are unaccustomed, and which they have no experience in handling¹⁹.

Successivamente il Segretario di Stato, Dean Rusk, aveva espresso una posizione più favorevole, ritenendo non vi fossero «controindicazioni» al viaggio papale e che Paolo VI avrebbe parlato all'Onu «in general terms concerning world brotherhood»²⁰. Non fu propriamente così: il discorso di Paolo VI toccò finemente ma risolutamente la questione della guerra e della pace, e configurò implicitamente, per la Chiesa cattolica ed i suoi fedeli che costituivano una rilevante percentuale della popolazione mondiale, una posizione di terza forza nel panorama planetario, in senso sia morale sia politico.

In effetti Paolo VI, in continuità con le preoccupazioni al riguardo dei suoi predecessori, non intendeva schiacciare la Chiesa sull'Occidente, malgrado le spinte che venivano in questo senso da alcuni governi ed opinioni pubbliche. Anche all'Onu, il papa non volle essere condizionato da schieramenti politici, da aree di influenza. Erano i primi anni a seguire la grande ondata della decolonizzazione e il mondo respirava un'aria di forte novità e di pluralismo delle nazioni. La Chiesa cattolica si era dissociata sin dagli anni di Benedetto XV dal colonialismo (la *Maximum illud* è del 1919) ed ora raccoglieva i frutti di questa preveggenza che le era stata suggerita soprattutto da una prossimità solidale alle popolazioni locali, a differenza delle autorità coloniali. I numerosi paesi di nuova indipendenza cercavano una terza via oltre i due grandi blocchi. La Santa Sede propendeva anch'essa per una terza via e parecchi Stati apprezzavano questa linea²¹. Paolo VI evitava di identificarsi con uno schieramento e teneva all'autonomia di giudizio e di azione della Santa Sede nello scacchiere internazionale. In fondo, la stessa indiretta richiesta a favore della

¹⁹ Citato in A. Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna, 2000, p. 372.

²⁰ Cfr. *ibid.*

²¹ Cfr. Riccardi, *Il potere del papa...*, cit., specie le pp. 260 ss.

partecipazione della Cina popolare alle Nazioni Unite segnalava lo spirito di libertà, si potrebbe dire forse il terzaforzismo, con cui il papa si muoveva.

Con il discorso alle Nazioni Unite, il papa affermava con più chiarezza la vocazione internazionale, umanitaria, sopranazionale della Santa Sede e della Chiesa cattolica. Non era propriamente una novità nel magistero pontificio ma le forme e la simbologia della visita davano rilievo speciale a questa vocazione, che non sempre era stata ben compresa dalla massa dei fedeli cattolici, spesso legati alle sorti della propria nazione. Il cattolicesimo è una internazionale, eppure in varie guerre del Novecento i papi e la Santa Sede si erano trovati isolati, con i cattolici delle singole Chiese nazionali travolti emotivamente dai nazionalismi imperanti. Ora, papa Montini accentuava il carattere internazionalista del cattolicesimo, aggiungendo alla tradizionale nota universalista un'altra specificazione, quella dell'umanesimo cristiano (diverso dalla civiltà cristiana su cui la Chiesa aveva in passato tanto insistito, come diversa si presentava *ad extra* la sua Chiesa: esperta in umanità, non maestra o giudice).

Tra Ovest capitalista ed Est socialista, quale appariva allora il mondo, la Chiesa di Paolo VI non proponeva un suo sistema politico alternativo, e naturalmente non parteggiava per l'uno o l'altro sistema contrapposto. Non aveva un progetto temporale. Ma si faceva portatrice di quelle istanze e valori che ritroviamo esposti nel discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite: anzitutto la pace, poi il diritto alla vita e allo sviluppo, la fratellanza tra i popoli, la giustizia e la solidarietà, la libertà religiosa e quel ruolo della «coscienza» caro a Paolo VI.

Appena ritornato a Roma, Paolo VI commentò il viaggio innanzi ai padri conciliari con parole impegnative e con toni che rivelavano uno stato d'animo piuttosto euforico. L'allocuzione fu rivolta da Paolo VI all'assemblea conciliare in latino, ad un'ora dall'atterraggio a Roma, venendo direttamente dall'aeroporto alla basilica di San Pietro. La «straordinaria riunione» dell'Onu aveva permesso al papa di «avvalorare il comune proposito di concordia e di pace» dei rappresentanti degli Stati del mondo:

Ringraziamo il Signore, venerati fratelli, d'aver avuto la fortuna di annunciare, in un certo senso, agli uomini di tutto il mondo il messaggio della pace. Non mai questo evangelico annuncio aveva avuto uditorio più ampio e, possiamo pur dirlo, più pronto e più avido di ascoltarlo; non mai tale annuncio è sembrato interpretare congiuntamente la voce misericordiosa del Cielo e la voce implorante della terra, dimostrando cioè essere il misterioso disegno divino sull'umanità perfettamente adeguato alle profonde aspirazioni dell'umanità stessa; e non mai perciò essere la missione della Chiesa, mediatrice fra Dio e l'uomo, giustificata da più evidenti, provvidenziali e moderne ragioni²².

A questo punto il papa soggiungeva con accento personale:

Duole che interprete di così fulgida ora sia stata l'umilissima nostra persona (ma non sceglie forse Iddio, per rivendicare a sé la gloria delle grandi cose, che la nostra storia registra, strumenti impari alla loro importanza e alla loro efficienza?); duole, ma non sia perciò minore il nostro gaudio per il valore profetico assunto dal nostro annuncio: nel nome di Cristo abbiamo predicato agli uomini la pace.

Paolo VI sminuiva se stesso quasi a sottolineare la grandezza e la rilevanza delle «grandi cose» di cui era stato protagonista. Quindi toccava il registro degli impegni avvenire:

Ora, noi ci accorgiamo d'una conseguenza soggettiva che tale ufficio comporta; e in questo pensiero terminerà il nostro viaggio. Voi sapete che l'annuncio d'una parola impegna a gravi doveri chi la proferisce: dovere di coerenza, dovere di solidarietà, dovere di esempio. Una parola non convalidata dalla fattiva volontà di realizzarla per sé e da sé, che vale? L'autorità della parola nasce, sì, dalla verità, di cui si fa eco; ma nell'ambito umano essa trae la sua maggiore efficacia dal modo con cui chi la enuncia insieme la realizza; parla la voce, ma persuade l'esempio dell'araldo del Vangelo. Conseguenza grave perciò deriva dal fatto d'aver noi annunciato la pace: noi dobbiamo essere, ora più di prima, operatori della pace. La Chiesa cattolica si è assunta un obbligo maggiore di servire la causa della pace per il fatto che, tramite la nostra voce, ne ha solennemente perorato la causa [...].

Non è forse in questo momento il nostro Concilio Ecumenico tutto impegnato a studiare come rendere operanti e benefici i rapporti della Chiesa cattolica col mondo moderno? Il nostro contributo alla pace è per ciò stesso già in atto; e certamente si farà più efficace e più prezioso quando noi tutti,

²² Testo in «L'Osservatore Romano», 6 ottobre 1965.

persuasi che la pace deve avere per fondamento la giustizia, della giustizia ci faremo avvocati. Perché di giustizia ha grande bisogno il mondo, e di giustizia vuole Cristo che noi siamo affamati e assetati. E perché sappiamo che la giustizia è progressiva; e sappiamo che man mano progredisce la società, si sveglia la coscienza della sua imperfetta composizione, e vengono alla luce le disuguaglianze stridenti e imploranti che ancora affliggono l'umanità. Non è forse questa avvertenza delle disuguaglianze fra classe e classe, fra nazione e nazione la minaccia più grave alla rottura della pace? Sono note queste cose. Ed ecco che esse ci invitano a rivedere che cosa possiamo fare noi per porvi rimedio: la condizione delle popolazioni in via di sviluppo dev'essere oggetto della nostra considerazione; diciamo meglio, la nostra carità verso i poveri che sono nel mondo – e sono legioni sterminate – deve farsi più attenta, più attiva, più generosa²³.

Il viaggio alle Nazioni Unite si concludeva così nell'alveo del Concilio, al quale veniva affidato l'impegno per la pace – una responsabilità peraltro sentita da papa Montini in maniera assai personale, come varie iniziative del suo pontificato successivamente mostreranno. I padri conciliari chiesero che il discorso del papa all'Onu fosse inserito tra gli Atti del Vaticano II, ciò che Paolo VI accordò. Il viaggio alle Nazioni Unite aveva portato la questione della pace al centro della riflessione conciliare. Al tempo stesso aveva indicato una nuova sensibilità della Chiesa cattolica al «dialogo» negli scenari internazionali.

²³ *Ibid.*

Edoardo Bressan

La Chiesa e le attese del mondo:
la *Gaudium et spes* e l'insegnamento sociale della Chiesa

Non è certo questa la sede per offrire un quadro dei problemi legati all'elaborazione della costituzione conciliare *Gaudium et spes*, già ampiamente ricostruiti da Giovanni Turbanti nel quadro del dibattito teologico precedente e successivo¹. Davanti a un testo che costituisce per molti versi la risposta conclusiva alle attese del «mondo contemporaneo» – nelle sue varie accezioni – nei confronti dell'evento conciliare e in relazione alle urgenze della storia, si vuole qui mettere in luce la sua collocazione nell'ambito del più vasto insegnamento sociale della Chiesa, quale sintesi di un processo iniziato con il pontificato di Leone XIII e che Giorgio Rumi ha descritto come la «scelta» irrevocabile per la democrazia e per la giustizia sociale, in favore di un «popolo» cui occorre dar voce nelle decisioni politiche, economiche e ora anche internazionali². La *Gaudium et spes* si colloca al tempo

¹ Si veda, per un fondamentale riscontro, G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2000. Sulle complesse vicende dell'ultima fase dei lavori conciliari, cfr. J.A. Komonchak, *L'ecclesiologia di comunione* e R. Burigana e G. Turbanti, *L'intersessione: preparare la conclusione del concilio*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, vol. IV, *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964-settembre 1965*. Edizione italiana a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 19-118 e pp. 483-648.

² Cfr. G. Rumi, *Il Concilio Vaticano II e il sistema delle relazioni internazionali*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età

stesso all'inizio di una nuova fase della storia dell'umanità, segnata – al di là dei facili ottimismo – dall'avvio del processo di globalizzazione dell'economia e da un legame sempre più stretto fra il tema della giustizia e quello della pace mondiale, che emergono davvero come i *segni dei tempi* che già la *Pacem in terris* aveva invitato a considerare³. Il tema della pace acquista, in continuità con l'insegnamento di Giovanni XXIII, un rilievo peculiare, che si colloca esplicitamente sul piano planetario⁴.

Fra attese del mondo e speranza cristiana s'inserisce anche l'intervento di Paolo VI, sostenuto, sia pure in modi e con ruoli differenti, da Charles Journet, soprattutto nella fase successiva all'elevazione al cardinalato, e Jacques Maritain, consultato nella sua *retraite* di Tolosa prima ancora della sua venuta a Roma⁵. Ci si trova di fronte a un convinto impegno da parte del pontefice, fra l'*umanesimo integrale* dell'amico Maritain e l'*umanesimo plenario* proposto due anni più tardi nella *Populorum progressio*⁶, che sembra trovare un primo e puntuale riscontro in non poche formulazioni della costituzione conciliare. Echi di un non sopito ottimismo temporale, proprio della generazione degli anni trenta, e di quella «cultura del progetto» che esso portava inevitabilmente con sé?⁷ Si tratta sicuramente anche di questo,

contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome, 28-30 mai 1986), École française de Rome, Roma, 1989, pp. 745-754.

³ Per la ripresa di questa indicazione di Giovanni XXIII da parte del Concilio e in particolare della *Gaudium et spes*, si veda M.D. Chenu, *La dottrina sociale della chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia, 1977, pp. 33-39, nonché, per l'importanza della sua riflessione sull'andamento stesso dei lavori conciliari, Id., *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milano, 1965.

⁴ Per l'esatta percezione che ne ebbe subito, ad esempio, il mondo comunista, cfr. R. Sani, *Gli intellettuali italiani e Giovanni XXIII: l'immagine del pontificato roncalliano sulle riviste culturali*, in Id., «La Civiltà cattolica» e la politica italiana nel secondo dopoguerra (1945-1958), Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 245-274.

⁵ Cfr. P. Chenu, *Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinianisme» et du «maritainisme»*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 1994, pp. 81-89. Ora si veda anche R. Mougél, *La genèse du Paysan de la Garonne (1966)*, «Notes et documents», nouvelle série, 31, 2006, septembre-décembre, pp. 36-43.

⁶ *Populorum progressio*, n. 42, con un esplicito riferimento a J. Maritain, *L'humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936.

⁷ Cfr. Chenu, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 99-100.

aggiungendo che per Montini la *Gaudium et spes* avrebbe sempre costituito la «magna charta del Concilio sulla presenza della Chiesa nel mondo»⁸, in un inscindibile rapporto con un'ecclesiology di comunione e di servizio⁹. Si tratta di una prospettiva che interessa il singolo e al tempo stesso il «corpo ecclesiale», poiché «la Chiesa intera è al servizio dell'umanità»; poiché appunto «è questa l'idea centrale della Costituzione pastorale», è indubbio che «se la Chiesa sarà imbevuta di questa coscienza del servizio di salvezza, ch'essa deve al mondo, essa sarà più premurosa e gelosa d'essere unita, d'essere santa, d'essere disinteressata, d'essere missionaria, d'essere comprensiva dei bisogni del nostro tempo; e diventerà più sollecita nella fedeltà al duplice compito che, a tal fine, le è assegnato: mantenere intatta la fede, cioè il patrimonio di verità e di grazia, che Cristo le consegnò; e rendersi progressivamente capace di comunicare agli uomini il suo messaggio ed il suo carisma di salvezza»¹⁰.

In questo senso non solo la *Gaudium et spes* conserva per Montini un rilievo centrale fra i documenti conciliari, ma si può meglio cogliere il significato dell'intervento del papa per celebrare la quarta sessione del Concilio stesso, in cui inserire l'approvazione del decreto sull'apostolato dei laici e della stessa costituzione pastorale, quello *Schema 13* che nel corso del 1965 diventa oggetto di revisioni, dibattiti, approfondimenti tutt'altro che marginali¹¹. Esso tuttavia – difeso appassionatamente di fronte alle critiche soprattutto da Chenu¹² – mantiene l'ormai acquisita «im-

⁸ Si veda «Nel concilio una più profonda autoconsapevolezza della Chiesa. 8 dicembre 1970. Esortazione apostolica all'Episcopato cattolico, "Quinque iam annos", nel quinto anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II», ora in Paolo VI, «*Nel cono di luce del Concilio*». *Discorsi e documenti (1965-1978)*, a cura di M. Vergottini, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2006, pp. 271-278 e in particolare p. 272.

⁹ Si veda «Il ministero come servizio all'intero popolo di Dio. 17 giugno 1970. Discorso all'udienza generale del mercoledì», *ibid.*, pp. 230-233.

¹⁰ *Ibid.*, p. 232.

¹¹ Cfr. Komonchak, *L'ecclesiologia di comunione*, cit., pp. 55-59. Per una ricostruzione completa, dallo «schema di Ariccia» alla discussione finale, cfr. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., pp. 471-783.

¹² Sull'intervento di Chenu cfr. *ibid.*, pp. 643-651.

postazione teologica incarnazionista, centrata soprattutto nella categoria dei «segni dei tempi» e nell'impronta cristologica che sosteneva lo schema»¹³.

In coerenza con la posizione assunta fin dall'inizio dei lavori nell'ottobre del 1962 e con l'enciclica *Ecclesiam suam* del 6 agosto 1964, il papa vi ravvisava un esito irrinunciabile della novità conciliare, quello di tradurre da parte della Chiesa la «più approfondita coscienza di sé» nella missione di «offrire al mondo contemporaneo il messaggio della salvezza in Cristo Signore»¹⁴, e al tempo stesso intendeva andare al cuore del problema, al di là del carattere talora eccessivamente ottimistico di alcune formulazioni, sottolineato con buone ragioni da voci di spicco della teologia¹⁵. Soprattutto per quanto riguarda le implicazioni di natura sociale e le indicazioni sui diversi problemi della società contemporanea, la lettura del papa appariva subito distante dal comodo tentativo, criticamente segnalato da Joseph Ratzinger, di costruire «un proprio mondo ideale» in grado di offrire ad essi una risposta complessiva se non ideologica¹⁶.

Nell'enciclica del 1964 Paolo VI aveva indicato il «primo frutto della approfondita coscienza della Chiesa su se stessa», frutto innanzi tutto del Concilio, nella «rinnovata scoperta del suo vitale rapporto con Cristo»¹⁷. Il *dialogo*, centro tematico dell'*Ecclesiam suam*, è presentato come il «sapiente tentativo di congiungere il pensiero divino al pensiero umano», tentativo affidato innanzi tutto al Concilio, nel «linguaggio dell'uomo moderno», in rapporto «all'esperienza e alla comprensione del mondo contemporaneo», nel quadro imprescindibile della «circolazione di pensiero, di parole, di costume, di tendenze dell'umanità, quale

¹³ *Ibid.*, p. 806.

¹⁴ M. Vergottini, *Introduzione*, in «*Nel cono di luce del Concilio*», cit., pp. V-XXII e in particolare p. XII.

¹⁵ Cfr. J.A. Komonchak, *La redazione della Gaudium et spes*, «Il Regno-documenti», 13, 1999, pp. 446-455.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 450, anche per i riferimenti bibliografici agli interventi di Joseph Ratzinger.

¹⁷ *Ecclesiam suam*, n. 15.

oggi vive e si agita sulla faccia della terra»¹⁸. Ed è evidente la preoccupazione montiniana per un *oggi* in cui inserire il «dialogo della salvezza», che dev'essere, in questa luce, «capace di annodarsi con ognuno»; e per questo il dialogo non «rimanderà al domani ciò che oggi può compiere; esso deve avere l'ansia dell'ora opportuna e il senso della preziosità del tempo. Oggi, cioè ogni giorno, deve ricominciare»¹⁹.

Certo la *Gaudium et spes* non può, almeno in parte, non essere letta come una sintesi della precedente dottrina sociale della Chiesa, risentendo dei condizionamenti specifici di una lunga fase storica, segnata dalle istituzioni del «capitalismo sociale», la grande impresa fordista e il *Welfare State*, e situandosi ancora nell'orizzonte di una possibile *terza via* alternativa sia all'economia di mercato sia a quella pianificata dei regimi comunisti²⁰. Eppure proprio il legame con la dimensione dell'annuncio cristiano, irriducibile all'orizzonte della storia, e l'esplicito intento «di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo»²¹ nonché di cogliere «i veri segni della presenza o del disegno di Dio»²², consentono alla *Gaudium et spes* di superare i precedenti limiti di un magistero in molti casi deduttivo. Come ha scritto Giuseppe Alberigo, con «la tematizzazione, nello schema XIII, della condizione della chiesa nelle società contemporanee impostata in termini prevalentemente induttivi, e pertanto molto distanti dalla tradizionale «dottrina sociale», quei confini erano stati superati per una navigazione a vista in un mare sconosciuto»²³; e questo ha fatto senza dubbio assumere «nuova densità»²⁴

¹⁸ *Ecclesiam suam*, n. 39.

¹⁹ *Ecclesiam suam*, n. 44. Per un significativo approfondimento, cfr. ora *Le dialogue possible: Paul VI et les cultures contemporaines. Journée d'études. Paris, 13 décembre 2005*. Sous la direction de G. Archetti, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2007.

²⁰ Cfr. R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna, 2006.

²¹ *Gaudium et spes*, n. 4.

²² *Gaudium et spes*, n. 11.

²³ G. Alberigo, *Grandi risultati-ombre di incertezza*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, vol. IV, cit., pp. 649-671 e in particolare p. 661.

²⁴ Chenu, *La dottrina sociale*, cit., p. 39.

alle specifiche formulazioni della seconda parte, dedicate rispettivamente alla *Vita economico-sociale* (capo III, numeri 63-72), a *La vita della comunità politica* (capo IV, numeri 73-76), a *La promozione della pace e la comunità dei popoli* (capo V, numeri 77-90). La stessa espressione «dottrina sociale» era stata del resto accantonata e ritorna nel testo alla vigilia dell'approvazione, per essere di nuovo modificata nella redazione finale e quindi riproposta nell'*Editio typica*, non senza resistenze e la vibrata protesta di Chenu²⁵.

Al di là delle pur importanti questioni terminologiche, occorre rilevare che – come del resto per l'*Apostolicam actuositatem*, molte delle cui formulazioni sono strettamente legate a quelle della costituzione pastorale approvata a distanza di poco tempo²⁶ – l'inserimento nel quadro di una tradizione ormai consolidata da Leone XIII in avanti è in effetti accompagnato da alcuni rilievi per così dire metodologici che fanno proprie le ultime acquisizioni del magistero quando non introducono elementi di riflessione diversi. Si pensi, nel primo caso, all'osservazione sulla varietà delle condizioni storiche degli equilibri sociali ed economici e delle stesse «forme» della proprietà²⁷ e, nel secondo, all'intuizione dell'interdipendenza della «vita economica mondiale»²⁸, un aspetto destinato a trovare un profetico svolgimento nell'enciclica *Populorum progressio* del 1967. Proprio in riferimento al testo conciliare quest'ultima avrebbe affermato con grande chiarezza: «Oggi, il fatto di maggior rilievo, del quale ognuno deve prendere coscienza, è che la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale»²⁹.

²⁵ Cfr. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., pp. 763-765 e pp. 779-783, e Chenu, *La dottrina sociale*, cit., p. 49.

²⁶ Cfr. H. Jedin, *Il Concilio Vaticano II*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, vol. X/1, *La chiesa nel ventesimo secolo (1914-1975)*, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 105-161 e in particolare pp. 136-137.

²⁷ *Gaudium et spes*, n. 71.

²⁸ *Gaudium et spes*, n. 85. Ma si veda anche il n. 26, dove si sottolinea, in vista del bene comune, l'«interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero».

²⁹ *Populorum progressio*, n. 3.

Ancora più importante è sottolineare, dal punto di vista generale, come non ci si trovi più davanti a un quadro di riferimento statico e già compreso all'interno di un ordine naturale prestabilito. Il *bene comune*, ad esempio, si può definire solo, in modo dinamico, come l'«insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente»³⁰. A questo fa riferimento la sottolineatura della «legittima autonomia delle realtà terrene»³¹ richiamata di recente anche da Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* con un esplicito rimando a questo stesso passaggio: «Il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica. Uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe ad una grande banda di ladri, come disse una volta Agostino: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*». Alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene [...] l'autonomia delle realtà temporali»³².

Ma neppure in questo caso ci si trova di fronte a una sorta di *ethica naturalis* alla quale adeguare i comportamenti politici, economici e sociali. Certo «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri» ed «è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine [...] le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Iddio»³³. Se però «con l'espressione «autonomia delle realtà temporali» si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che crede in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni»³⁴.

Tale autonomia è in realtà riferita all'ordine stesso della crea-

³⁰ *Gaudium et spes*, n. 26.

³¹ *Gaudium et spes*, n. 36.

³² *Deus caritas est*, n. 28, che richiama espressamente *Gaudium et spes*, n. 36. Il riferimento agostiniano è a *De civitate Dei*, IV, 4.

³³ *Gaudium et spes*, n. 36 (con una citazione in nota del Concilio Vaticano I, *De fide catholica*, III).

³⁴ *Gaudium et spes*, n. 36.

zione, come sottolinea un significativo e parallelo punto dell'*Apostolicam actuositatem* sull'«animazione cristiana dell'ordine temporale», in cui si chiarisce come sia «questo il disegno di Dio: che gli uomini, con animo concorde, instaurino e perfezionino sempre più l'ordine temporale». Tutte le realtà che lo costituiscono, come pure il loro evolversi e progredire, «non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un «valore» proprio, riposto in esse da Dio»: la loro «bontà naturale riceve una speciale dignità dal rapporto che esse hanno con la persona umana a servizio della quale sono state create»³⁵. I due aspetti non sono separabili: «Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma anzi lo perfeziona nella sua coscienza e nella propria eccellenza e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra»³⁶. Ma si tratta, con ogni evidenza, della stessa vocazione a cui fa riferimento la *Gaudium et spes*, quando afferma, in rapporto al sacrificio di Cristo per ogni uomo, che la «vocazione ultima dell'uomo, è effettivamente una sola, quella divina»³⁷.

È importante qui notare, forse più di quanto non si sia fatto sinora, un richiamo a quel *distinguer pour unir* che era stato, e continuava a essere anche in quegli anni, al centro della riflessione di Jacques Maritain³⁸. Nulla è più lontano dagli intendimenti del filosofo francese, ben presenti a Montini, di una visione secolarizzante, «conformément à la primauté du spirituel, c'est-à-dire de la charité et de la contemplation»³⁹. Come ha osservato Char-

³⁵ *Apostolicam actuositatem*, n. 7 (in riferimento a Col. 1, 18).

³⁶ *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

³⁷ *Gaudium et spes*, n. 22. Di grande interesse è l'apprezzamento di Joseph Ratzinger per questo punto e l'«antropologia cristologica» che lo contraddistingue (cfr. Komonchak, *La redazione della Gaudium et spes*, cit., p. 451).

³⁸ Si veda per esempio la seconda edizione di J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paul Hartmann, Paris, 1964.

³⁹ R. Mougel, *La vision maritainienne des rapports de l'Église et du monde*, in Montini, *Journet, Maritain: une famille d'esprit. Journées d'étude. Molsheim 4-5 juin 1999*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2000, pp. 99-132 e in

les Morerod⁴⁰, questo significa fare della *carità*, «*âme de l'Église*» nella prospettiva dell'ecclesiologia di Journet, il cuore della trasformazione del mondo, secondo un auspicio ricorrente in Montini dagli anni dell'episcopato milanese allo stesso discorso di apertura della quarta sessione dei lavori conciliari, incentrato sull'amore «anima della nostra comunione»⁴¹.

Ha dunque ragione Morerod quando sottolinea come questa prospettiva venga ripresa direttamente dalla *Gaudium et spes* «quand elle affirme que le caractère communautaire de l'existence humaine «se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus Christ»» e come si possa senz'altro leggere «la face sociale du ministère de Montini et de Vatican II à la lumière de ce thème de la charité comme âme de l'Église»⁴². Poco prima, nel contesto della condanna del comunismo nella sua natura specifica di ateismo, il testo conciliare stabilisce una relazione esplicita fra «speranza escatologica» e «impegni terreni»⁴³, mentre più avanti, già nella seconda parte, mette in rapporto «attività economico-sociale» e «regno di Cristo», sottolineando come le «opere della giustizia» siano realizzabili «con l'ispirazione della carità»⁴⁴.

Su questa base si possono più agevolmente esaminare le risposte ai problemi del «mondo contemporaneo», che in realtà si presentano come proposte in un contesto che resta in ultima analisi ambivalente ed enigmatico, forse per la prima volta messo a tema dal magistero, quello appunto della contemporaneità e di una sua necessaria ermeneutica. Lontano da un ottimismo di maniera, come già segnala un *incipit* che andrebbe letto più estesamente: «*Gaudium et spes, luctus et angor*»⁴⁵, il documento s'interroga sulla natura profonda delle «relazioni umane», santi-

particolare p. 123.

⁴⁰ Cfr. C. Morerod, *Montini et l'ecclésiologie de Journet*, *ibid.*, pp. 140-171. Si veda anche G. Boissard, *La relation Montini-Journet*, *ibid.*, pp. 10-47.

⁴¹ Cfr. Morerod, *Montini e l'ecclésiologie de Journet*, cit., p. 150.

⁴² *Ibid.*, p. 153. La citazione è di *Gaudium et spes*, n. 32.

⁴³ *Gaudium et spes*, n. 21.

⁴⁴ *Gaudium et spes*, n. 72.

⁴⁵ *Gaudium et spes*, n. 1.

ificate da quello stesso Dio che ha creato gli uomini non per vivere «individualisticamente» ma perché «destinati a formare la unione sociale»⁴⁶. È ormai palese l'interdipendenza tra «il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società», mentre «principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno di socialità», secondo l'insegnamento, qui richiamato, di san Tommaso⁴⁷. Se vi è il riconoscimento della bontà del «dinamismo sociale odierno: soprattutto l'evoluzione verso l'unità, il processo di una sana socializzazione e consociazione civile ed economica»⁴⁸, se appare sempre più necessario superare «un'etica puramente individualistica»⁴⁹, il «fatto» della «socializzazione» va preso in esame, senza sottacerne i «pericoli», nella specificità di «questo nostro tempo»⁵⁰.

Tre appaiono le grandi questioni sollevate dalla seconda parte in rapporto al precedente magistero sociale, corrispondenti agli argomenti considerati e prima richiamati, la vita economica e sociale, la comunità politica, la realtà internazionale e la pace. Essi vengono in via preliminare definiti «problemi attuali particolarmente urgenti»⁵¹ e seguono immediatamente la trattazione di quelli legati al matrimonio e alla famiglia e quindi alla cultura⁵².

La prima e fondamentale definizione è quella dell'uomo quale *autore, centro e fine* di tutta la vita economico-sociale. Se questo non trova corrispondenza nella realtà, il motivo non va cercato in una generica ingiustizia, come tale assai difficile da individuare, ma in una serie di «squilibri economici e sociali» legati soprat-

⁴⁶ *Gaudium et spes*, n. 32.

⁴⁷ *Gaudium et spes*, n. 25.

⁴⁸ *Gaudium et spes*, n. 42, in riferimento a *Lumen gentium*, n. 1.

⁴⁹ *Gaudium et spes*, n. 30.

⁵⁰ *Gaudium et spes*, n. 25.

⁵¹ *Gaudium et spes*, n. 46. Su questi temi si veda anche J.M. Mayeur, *La vie économique et sociale dans le débats de Vatican II*, in *Le deuxième Concile du Vatican*, cit., pp. 793-807.

⁵² Si vedano in proposito i nn. 47-52 (capo I, *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione*) e nn. 53-62 (capo II, *La promozione del progresso della cultura*) della *Gaudium et spes*.

tutto al sottosviluppo e di cui è ormai più chiara la coscienza: di qui viene il dovere della Chiesa, «lungo lo svolgersi della storia» ma particolarmente «in questi ultimi tempi», di ripensare e riproporre «i principî di giustizia ed equità richiesti dalla retta ragione umana e validi sia per la vita individuale o sociale che per la vita internazionale»⁵³. Lo sviluppo non può d'altra parte «essere abbandonato né al solo svolgersi quasi meccanico della attività economica né alla sola decisione della pubblica autorità», evitando sia un «falso concetto di libertà» sia il sacrificio di diritti fondamentali all'«organizzazione collettiva della produzione»: ed è qui non a caso richiamata la *Quadragesimo anno*⁵⁴. L'enciclica di Pio XI è quindi di nuovo citata per riaffermare la libertà di associazione, a tutti i livelli ma in modo particolare come espressione del «diritto dei lavoratori», e l'«attiva partecipazione di tutti alla vita dell'impresa»⁵⁵.

Le successive considerazioni sulla proprietà s'inseriscono in tale quadro: pur non aparendo particolarmente innovative, esse tengono conto di un panorama più ampio di quello consueto, che si traduce, come si è accennato, in una pluralità di *forme*. Se la «proprietà privata o un qualche potere sui beni esterni assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare, e devono considerarsi come un prolungamento necessario alla libertà umana», oltre a costituire nell'«esercizio della responsabilità» una delle condizioni delle «libertà civili», le «forme» vanno appunto «modificandosi sempre più di giorno in giorno». La conclusione è importante, in quanto la «legittimità della proprietà privata non è in contrasto con quella delle varie forme delle pubbliche proprietà» e il possesso individuale non può consentire abusi «contro il bene comune». Se della proprietà, in tal modo, è ribadita la «funzione sociale che si fonda sulla comune destinazione dei beni», in continuità soprattutto con la lezione della *Mater et magistra*, questa idea assume un contenuto

⁵³ *Gaudium et spes*, n. 63.

⁵⁴ *Gaudium et spes*, n. 65; e si veda più avanti il n. 67.

⁵⁵ *Gaudium et spes*, n. 68.

più preciso, guardando per così dire a possibili modelli di economia mista⁵⁶.

Si tratta di un tema che si ritrova altresì nel passaggio dedicato alla protezione sociale, vista infatti come una possibilità di attuare la destinazione «universale» e «comune» dei beni, che resta tale «quali che siano le forme concrete della proprietà, adatte alle legittime istituzioni dei popoli». Significativi sono i due casi specifici, intesi come momenti di attuazione del principio, ai quali si fa poi riferimento: l'«insieme di tradizioni e di consuetudini comunitarie» delle società meno sviluppate e la moderna «rete di istituzioni sociali per la previdenza e la sicurezza sociale». Fra queste ultime «è importante sviluppare ulteriormente le istituzioni a servizio della famiglia e delle esigenze sociali, specialmente quelle che provvedono agli aspetti culturali ed educativi», mentre in generale «bisogna vegliare affinché i cittadini non siano indotti ad assumere di fronte alla società un atteggiamento di passività o di irresponsabilità nei compiti assunti o di rifiuto di servizio»⁵⁷. È un elemento di valutazione che si colloca nel momento dello sviluppo pressoché generale dei sistemi di *Welfare* e al tempo stesso delle prime avvisaglie di una crisi destinata a palesarsi più tardi, di cui si colgono qui alcune possibili implicazioni⁵⁸. Sarebbe stato forse possibile inserire un cenno all'idea di sussidiarietà, del resto in linea con il magistero precedente e con quello del Concilio e della stessa *Gaudium et spes*, o stabilire un rapporto con le istituzioni comunitarie tradizionali, da non riferire soltanto al mondo meno sviluppato; ma va anche osservato che ci si trova davanti a un'indicazione in sé feconda e suggestiva, anche se in seguito non pienamente valorizzata.

⁵⁶ *Gaudium et spes*, n. 71 (e cfr. *Mater et magistra*, nn. 106-109).

⁵⁷ *Gaudium et spes*, n. 69. Molto esplicito è l'*incipit*, sia pur presentato come una sintesi del magistero precedente: «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene, all'uso di tutti gli uomini e popoli, e pertanto i beni creati debbono secondo un equo criterio essere partecipati a tutti, essendo guida la giustizia e assecondando la carità» (*ibid.*).

⁵⁸ Per una prima e significativa messa a punto cfr. *Welfare State: problemi e alternative*, a cura di G. Rossi e P. Donati, Franco Angeli, Milano, 1985³.

La trattazione della comunità politica in funzione del bene comune si rifà in primo luogo alla *Mater et magistra*, particolarmente nel ribadire il contenuto per così dire non ideologico di quest'ultimo: «Il bene comune si concreta nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani, nelle famiglie e nelle associazioni il conseguimento più pieno della loro perfezione»⁵⁹. È un orizzonte, questo, in cui collocare la legittima pluralità delle forme politiche, frutto di una libera determinazione dei popoli, e il limite all'intervento dei pubblici poteri, che coincide con la necessità di valorizzare «i gruppi familiari sociali o culturali, i corpi o istituti intermedi» e di mantenere un equilibrato rapporto fra «la socializzazione e l'autonomia e il progresso della persona»⁶⁰. Su questa base va ripensato il contributo – e la *Gaudium et spes* lo fa in termini originali – che la Chiesa può dare alla comunità politica, in quanto non «legata ad alcun sistema politico» e in quanto «segno» e «salvaguardia del carattere trascendente della persona umana». La sua libertà, che è diritto di «predicare la fede e insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale», rappresenta un elemento essenziale proprio per una «società pluralistica»⁶¹. È quanto Paolo VI riprende nel discorso conclusivo del 7 dicembre 1965, come elemento irrinunciabile del legame della Chiesa con l'uomo e il mondo di oggi⁶².

⁵⁹ *Gaudium et spes*, n. 74; e si veda anche il n. 26 (cfr. *supra*, nota 30).

⁶⁰ *Gaudium et spes*, n. 75.

⁶¹ *Gaudium et spes*, n. 76. È a questo punto che il testo definitivo sostituisce l'espressione «suam doctrinam de societate docere» con «socialem suam doctrinam docere» (cfr. *supra*, nota 25).

⁶² Si veda al riguardo quanto ha sottolineato, richiamandosi ad esso, Benedetto XVI nel discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005: se l'interlocutore è la modernità, occorre tener presente che, al di là della sua genesi e dei suoi riferimenti, esiste appunto la possibilità di «uno Stato moderno laico, che tuttavia non è neutro riguardo ai valori, ma vive attingendo alle grandi fonti etiche aperte dal cristianesimo», come sottolineato dalla «dottrina sociale cattolica», a sua volta «modello importante tra il liberalismo radicale e le teoria marxista dello Stato» (Benedetto XVI, *Il Concilio Vaticano II quarant'anni dopo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, pp. 16-17).

A tutto questo si legano le vibranti parole dedicate alla pace, quella pace che non è assenza di guerra e neppure soltanto *opus iustitiae*, ma «frutto anche dell'amore, il quale va oltre quanto può assicurare la semplice giustizia», e tutela del «bene delle persone». Proprio per questo, non si può non esprimere una lode nei confronti di «coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli»⁶³. È un'apertura di grande interesse, suggerita fra gli altri da Maritain, in una nota inviata a Paolo VI nel mese di novembre, citando gli esempi e le riflessioni di Gandhi, Martin Luther King, Dorothy Day, Thomas Merton, Saul Alinsky⁶⁴, forse suscettibile di maggiori sviluppi nel testo e nel magistero successivo⁶⁵.

In verità la *Gaudium et spes* – dopo un importante paragrafo sul «dovere di mitigare l'inumanità della guerra», pur ammessa «per difendere i giusti diritti dei popoli» e condannata come strumento di «dominio», e al tempo stesso di opporsi con ogni mezzo ai «metodi sistematici di sterminio di un intero popolo, di una nazione o di una minoranza etnica», paragrafo in cui compare una piena apertura all'obiezione di coscienza⁶⁶ – affronta soprattutto il tema della *guerra totale*, che ne impone l'affronto «con mentalità completamente nuova». Il riferimento è alla *Pacem in terris*, con un passaggio esplicitamente citato: «Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda», al magistero di Pio XII e al discorso di Paolo VI alle Nazioni Unite del 4 ottobre 1965⁶⁷,

⁶³ *Gaudium et spes*, n. 78.

⁶⁴ A questo proposito si veda Chenaux, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 88-89, anche se non è possibile «en l'état actuel des sources, d'évaluer avec précision quel fut le rôle exact de Paul VI dans l'élaboration de ce texte» (*ibid.*, p. 89).

⁶⁵ Occorre comunque notare che la *Populorum progressio* considera un'eventuale insurrezione armata come un mezzo estremo e la violenza di norma «un male più grande» di quelli che si vogliono combattere (cfr. *Populorum progressio*, nn. 30-31).

⁶⁶ *Gaudium et spes*, n. 79.

⁶⁷ *Gaudium et spes*, n. 80, in riferimento a *Pacem in terris*, n. 67, dove questa considerazione è a sua volta compresa fra i *signi dei tempi*. Sull'enciclica giovannea si veda soprattutto *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, a cura di A.

quando il papa aveva rivolto al mondo l'accurata invocazione: «Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre! C'est la paix, la paix qui doit guider le destin des peuples et de toute l'humanité!»⁶⁸. Ed è la linea di pensiero che Montini aveva anticipato nell'*Ecclesiam suam*, facendo dell'«assiduo e illimitato zelo per la pace» quasi il programma del pontificato⁶⁹. Qui s'inserisce la critica della strategia della dissuasione reciproca⁷⁰ in favore di un accordo per «interdire» il ricorso alla guerra garantito da un'«autorità pubblica universale»⁷¹, ma più ancora l'insistenza sulla cooperazione economica internazionale, con la necessità di «profonde modifiche nei metodi attuali del commercio mondiale» e una politica di aiuti ai paesi in via di sviluppo⁷², favorita da un nuovo ruolo delle «istituzioni internazionali»⁷³.

L'insieme di queste formulazioni è, com'è noto, oggetto di rilievi fin dal dibattito conciliare, soprattutto da parte del cardinale Lercaro e di Dossetti, che deplorano una certa genericità e la mancanza di radicalità evangelica nella condanna della guerra, anche se poi il cardinale non avrebbe letto il suo intervento in aula⁷⁴. Se talune debolezze del testo appaiono evidenti, vanno comunque segnalati alcuni elementi d'indubbia novità, a iniziare dal richiamo alla «mutua fiducia delle nazioni», poiché la pace dipende «in massima parte dalle opinioni e dai sentimenti delle moltitudini»; essa non sarà possibile «finché sentimenti di ostilità, di disprezzo e di diffidenza, o di razziali e ostinate ideologie dividono gli uomini, ponendoli gli uni contro gli altri. Di qui l'estrema urgente necessità di una rinnovata educazione degli animi e

Giovagnoli, Guerrini e Associati, Milano, 2003.

⁶⁸ Si veda, anche per il rapporto con il testo della costituzione, Chenaux, *Paul VI et Maritain*, cit., p. 89; e cfr. ora soprattutto R. Morozzo della Rocca, *Il viaggio di Paolo VI all'Onu nel contesto del Concilio Vaticano II*, in questo volume.

⁶⁹ *Ecclesiam suam*, n. 6.

⁷⁰ *Gaudium et spes*, n. 81.

⁷¹ *Gaudium et spes*, n. 82.

⁷² *Gaudium et spes*, n. 85.

⁷³ *Gaudium et spes*, n. 90.

⁷⁴ Cfr. Komonchak, *La redazione della Gaudium et spes*, cit., pp. 452-453, e Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., pp. 807-808.

di un nuovo orientamento nell'opinione pubblica»⁷⁵. Un tema, questo, già accennato nell'*Ecclesiam suam* con il suo appello a un dialogo «in favore d'una pace libera e onesta», che in quanto tale «non può non estendersi dalle relazioni al vertice delle nazioni a quelle del corpo delle nazioni stesse e alle basi sia sociali, che familiari e individuali, per diffondere in ogni istituzione e in ogni spirito il senso, il gusto, il dovere della pace»⁷⁶. «Capi di stato, politici, diplomatici non sono più titolari esclusivi delle relazioni internazionali», ha osservato Rumi: ed è la consapevolezza con la quale «l'antica ipotesi democratica cristiana aveva aperto la gestione della cosa pubblica alle masse»⁷⁷.

Altrettanto chiara e innovativa è la percezione del rapporto fra il tema della pace e quello dello sviluppo, fra la precarietà della prima e il grave squilibrio del secondo, con una forte sottolineatura dell'interdipendenza delle relazioni economiche e sociali sul piano mondiale, nel quadro di un'incipiente globalizzazione. Lo aveva poco prima sottolineato l'*Apostolicam actuositatem*, parlando di un fenomeno di riduzione delle «distanze tra gli uomini» che, da una parte, li rende «membri quasi di un'unica famiglia»⁷⁸ e, dall'altra, fa emergere fra i «segni del nostro tempo» il «crescente inarrestabile senso di «solidarietà» di tutti i popoli che è compito dell'apostolato dei laici promuovere con sollecitudine e trasformare in sincero e autentico affetto fraterno»⁷⁹. Ed è soprattutto un tema che percorre, come una sorta di filo rosso, tutta la costituzione conciliare, fin da quando, nella prima parte, affronta la questione della «fondamentale uguaglianza» all'interno della comunità umana: in rapporto ad essa «troppe disuguaglianze economiche e sociali, tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla

⁷⁵ *Gaudium et spes*, n. 82.

⁷⁶ *Ecclesiam suam*, n. 59.

⁷⁷ Rumi, *Il Concilio Vaticano II e il sistema delle relazioni internazionali*, cit., p. 752.

⁷⁸ *Apostolicam actuositatem*, n. 8.

⁷⁹ *Apostolicam actuositatem*, n. 14.

pace sociale e internazionale»⁸⁰. Lo sviluppo potrebbe permettere «una attenuazione delle disparità sociali», ma troppo spesso «si tramuta in causa del loro aggravamento o in alcuni luoghi perfino del regresso delle condizioni sociali dei deboli e del disprezzo dei poveri. Mentre folle immense mancano dello stretto necessario, alcuni, anche nei Paesi meno sviluppati, vivono nella opulenza o dissipano i beni»⁸¹.

Che fare? Si è già ricordato l'invito a valorizzare le «tradizioni comunitarie» delle società meno sviluppate, come possibile espressione della destinazione universale dei beni, considerando che l'aiuto, necessario e inderogabile, consiste nel fornire «ai singoli e ai popoli i mezzi con cui essi possano provvedere a se stessi e svilupparsi»⁸². Se la «cooperazione internazionale in campo economico», sulla quale si fa particolare affidamento, è espressione della «solidarietà attuale del genere umano», non può non tenere conto di un pesante condizionamento: «Se quasi tutti i popoli hanno acquisito l'indipendenza politica, si è tuttavia ancora lontani dal potere affermare che essi siano liberati da ogni forma di dipendenza e che sfuggano al pericolo di gravi difficoltà interne». Certo lo «sviluppo d'un paese dipende da aiuti umani e finanziari» e anche da «esperti stranieri», ma in qualità di «ausiliari e operatori» e non già di «dominatori», senza dimenticare che senza «profonde modifiche nei metodi attuali del commercio mondiale le nazioni in via di sviluppo non potranno ricevere i sussidi materiali di cui hanno bisogno»⁸³.

Parole, queste ultime, impegnative e antipatrici, che si legano all'auspicio di «fondare istituti capaci di promuovere e di controllare il commercio internazionale, specialmente con le nazioni meno sviluppate» e in grado di «compensare gli inconvenienti che derivano dall'eccessiva disuguaglianza di potere fra le nazioni», mentre è al tempo stesso necessario favorire la crescita inter-

⁸⁰ *Gaudium et spes*, n. 29.

⁸¹ *Gaudium et spes*, n. 63.

⁸² *Gaudium et spes*, n. 69 (e si veda *supra*, nota 57).

⁸³ *Gaudium et spes*, n. 85 (e si veda *supra*, nota 72).

na delle «nazioni più deboli e meno fortunate». Il *progresso* delle nazioni in via di sviluppo «trova innanzi tutto la sua origine e il suo dinamismo nel lavoro e nella ingegnosità delle popolazioni stesse, tanto più che esso deve appoggiarsi non solo sugli aiuti esterni, ma, prima di tutto, sulla valorizzazione delle proprie risorse e così pure sulla propria cultura e tradizione»⁸⁴.

Sono le grandi questioni che, nella primavera del 1967, avrebbe sollevato la *Populorum progressio*⁸⁵, ma sono altresì i nodi tuttora irrisolti di un processo di sviluppo che continua a restare disuguale e segnato da gravosi rapporti di dipendenza in termini finanziari e di risorse umane. È sempre il *bene comune* a richiedere, per via dei «crescenti e stretti legami di mutua dipendenza esistenti oggi tra tutti gli abitanti e i popoli della terra», che «la comunità delle nazioni si dia un ordine che risponda ai suoi compiti attuali, tenendo particolarmente conto di quelle numerose regioni che ancor oggi si trovano in uno stato di intollerabile miseria»⁸⁶.

La ricerca del *bene comune* non può esprimersi che nell'oggi, in quella contemporaneità che le pagine della *Gaudium et spes* aiutano a comprendere. I credenti sono invitati a misurarsi con essa, considerandone il valore, non meramente strumentale ma costitutivo di un umanesimo autenticamente cristiano, su cui Montini aveva iniziato a riflettere già negli anni venti e trenta e proprio in rapporto al pensiero di Maritain⁸⁷. Il testo della *Gaudium et spes*, soprattutto nel passaggio fra lo «schema di Zurigo» e lo «schema di Ariccia», aveva fatto proprio, come sottolinea Turbanti, «il presupposto teologico della partecipazione di tutti gli uomini ad una storia comune e ad un comune destino di salvezza», privilegiando l'«idea della solidarietà del genere umano, della globalità dell'opera redentiva attuata da Cristo, della presenza dei segni salvifici in ogni ambito della storia umana anche al di fuori di quello ecclesiale». Tuttavia, come aggiunge lo stesso autore, il

⁸⁴ *Gaudium et spes*, n. 86.

⁸⁵ Cfr. *supra*, nota 29.

⁸⁶ *Gaudium et spes*, n. 84.

⁸⁷ Cfr. Chenaux, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 25-32.

contributo fra gli altri di Pierre Hauptmann alla redazione si accompagna «ad una netta accentuazione dei temi umanistici», per i quali appare rilevante l'influsso di Maritain, influsso rafforzato dall'incidenza avuta ad Ariccia dalla «proposta di Wojtyła, con il suo modello di rapporto tra chiesa e mondo centrato sul concetto di «presenza» della chiesa nel mondo: presenza della chiesa anche come istituzione, perché come tale essa era stata voluta dal suo fondatore»⁸⁸.

Fra una molteplicità di riferimenti emergono dunque quelli legati a una visione assai vicina a quella di Paolo VI, in una prospettiva che s'inserisce nell'insegnamento sociale della Chiesa ma capace di andare oltre, fedele all'intuizione originaria di cogliere le *res novae*, come Leone XIII aveva saputo fare di fronte alla società industriale e alla condizione operaia⁸⁹. Nella realtà contemporanea questo significa, allora come oggi, guardare ai confini del mondo e ai problemi dello sviluppo, davvero «nuovo nome della pace», come avrebbe indicato la conclusione della *Populorum progressio*⁹⁰, proprio perché posto «a servizio dell'uomo» e quindi in risposta «al disegno di Dio sull'uomo»⁹¹. L'interlocutore è «l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà», per un orizzonte che è quello della salvezza: «Si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società», nella sola aspirazione a continuare «l'opera stessa di Cristo»⁹². Senza fughe in avanti o facili rifugi nell'utopia, ma con una realistica considerazione del presente – poiché i cristiani «niente possono desiderare più ardentemente che servire con maggiore generosità ed efficacia gli uomini del mondo contemporaneo», come si legge nella conclusione della *Gaudium et spes* – è qui che si trova lo spazio di una rinnovata testimonianza della Chiesa⁹³.

⁸⁸ Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., p. 807.

⁸⁹ Cfr. *Ecclesiam suam*, n. 39.

⁹⁰ *Populorum progressio*, n. 87.

⁹¹ *Gaudium et spes*, n. 64.

⁹² *Gaudium et spes*, n. 3.

⁹³ *Gaudium et spes*, n. 93.

Dario Vitali

La riflessione sulla Chiesa e il «Popolo di Dio»

Nel quadro del Convegno su «l'attualità del Vaticano II», definito come «Concilio della speranza», il tema che mi è stato assegnato non è dei più facili, e per i contenuti, e per la stessa formulazione del titolo: «La riflessione sulla Chiesa e il “Popolo di Dio”». Per i contenuti, perché il tema rimanda al dibattito infuocato intorno all'ecclesiologia del Concilio, che negli anni immediatamente successivi all'assise conciliare ha contrapposto i sostenitori della Chiesa-comunione a quelli della Chiesa-Popolo di Dio. Per la formulazione, perché l'accostamento tra Chiesa e Popolo di Dio pone già dei problemi di interpretazione. Si tratta, chiaramente, di una relazione sull'ecclesiologia conciliare, in particolare sulla *Lumen gentium*, accanto a due interventi sulla *Gaudium et spes* e sulla *Dei Verbum* (mi domando perché manchi un intervento sulla *Sacrosanctum Concilium*, ma non è usuale intendere la costituzione sulla liturgia in chiave ecclesiologica). Ma il tema, così formulato, non è più neutro: dire «Chiesa e Popolo di Dio», virgolettando il secondo termine del binomio, significa già orientare un'interpretazione dell'ecclesiologia conciliare. La scelta è voluta? E intende una identificazione di Chiesa e Popolo di Dio? Le virgolette a «Popolo di Dio» sono il segno di una problematicità del tema, assurto a cifra di ecclesiologia alternativa nel postconcilio? E la riflessione è quella *del* Concilio o *sul* Concilio?

Le domande portano immediatamente alla *vexata quaestio* circa l'eredità del Concilio, così tornata d'attualità a quarant'an-

ni dalla sua chiusura. Il discorso di Benedetto XVI al corpo diplomatico in occasione del Natale 2005, circa l'ermeneutica del Concilio, ne è quasi la cartina al tornasole. Rimane da decifrare la scelta di dedicare alla memoria del Concilio non un documento – magari la prima enciclica del pontificato – ma il passaggio (peraltro l'ultimo) di un discorso alla curia. Difficile pensare che si tratti di una voluta sottovalutazione, dal momento che le prime parole di Benedetto XVI, nel discorso di elezione, esprimono la sua ferma intenzione di proseguire nella linea aperta dal Concilio. Naturalmente, sarebbe da chiedersi perché il nuovo papa ha sentito il bisogno e l'urgenza di chiarire (rassicurare?) circa l'orientamento e l'ispirazione che assumerà il suo pontificato, affermando la sua fedeltà al Vaticano II. Questo spiega forse anche la scelta di un discorso alla curia, che dovrebbe essere lo strumento a servizio del papa per realizzare le linee di indirizzo alla Chiesa universale. Ma non è il caso di discutere su ipotesi. Piuttosto è opportuno porsi, a partire dall'intervento di papa Ratzinger, la domanda circa la recezione del Concilio, e rileggere in questa direzione l'ecclesiologia del concilio, soprattutto il tema del Popolo di Dio.

L'eredità del Concilio

La domanda che apre l'intervento di Benedetto XVI è sintomatica di una cautela di fronte ai processi di attuazione e di recezione del Concilio e agli esiti laceranti che può ancora produrre l'evento conciliare. Scrive il papa:

L'ultimo evento di quest'anno su cui vorrei soffermarmi in questa occasione è la celebrazione della conclusione del Concilio Vaticano II quarant'anni fa. Tale memoria suscita la domanda: qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare?

Di fronte alle gravi difficoltà nella recezione, il papa si domanda ancora:

perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare «ermeneutica della discontinuità e della rottura»; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è «l'ermeneutica della riforma», del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del popolo di Dio in cammino.

Un'ermeneutica che si avvale della simpatia dei mass-media tende a coincidere, in ultima analisi, con l'opinione pubblica, troppo spesso manipolata da *lobbies* del potere. Come a dire che tale ermeneutica, che teorizza «una rottura tra la Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare» dipende da una lettura di parte, di carattere ideologico. Lo dimostrerebbe l'asserzione «che i testi come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello Spirito del Concilio; sarebbero [invece] il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose inutili. Non in questi compromessi però si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi».

L'ermeneutica della riforma, per contro, rimanda all'intenzione, espressa da Giovanni XXIII, di «trasmettere pura e integra la dottrina, senza attenuazioni e travisamenti», e a quella di Paolo VI, il quale voleva che il Concilio si interrogasse «sul rapporto tra la Chiesa e la sua fede da una parte, e l'uomo e il mondo d'oggi dall'altra», rapporto che si apre fino alla scelta della tolleranza religiosa. Tale ermeneutica si colloca dunque nella continuità con la tradizione intera della Chiesa, ma esprime una consapevolezza nuova della Chiesa, la quale intende, come diceva Paolo VI in apertura della seconda sessione del Concilio, «dare una più motivata definizione di sé», manifestata negli obiettivi che egli

stesso indicava al Concilio: «la conoscenza o, se così piace dire, la coscienza della Chiesa; la sua riforma; la ricomposizione di tutti i cristiani nell'unità; il colloquio della Chiesa con il mondo contemporaneo».

Di tutto questo si sostanzia il termine «riforma», che evoca tutti i passaggi decisivi della vita della Chiesa, e le scelte che l'hanno custodita nella fedeltà al Signore e al suo Spirito. Chi non comprende questo, su un versante e sull'altro, grida contro il Concilio come sentina di tutti i mali e lo liquida come un incidente di percorso nella vita della Chiesa. E questa posizione preconcetta diventa sempre meno motivata e sempre più viscerale man mano che ci si allontana dall'evento.

Processo di recezione ancora in atto

La reazione scomposta mostra e dimostra come il Concilio è ancora vivo: il processo di recezione di ciò che lo Spirito ha detto alla Chiesa in quell'evento di immensa portata per il cammino del cristianesimo nella storia è ancora in atto. E non si è trattato di un cammino piano e pacifico. La stagione post-conciliare è stata difficile e tormentata, con fughe in avanti rispetto alle indicazioni dei documenti conciliari e contestazioni feroci al magistero della Chiesa, reo di imbavagliare una libertà da poco conquistata, ma anche con incredibili resistenze, come ha dimostrato il caso LeFebvre, che ha portato addirittura a uno scisma dentro la Chiesa.

E se Giovanni XXIII, in sede di indizione, si augurava – e invocava – per la Chiesa una nuova Pentecoste, molti nella Chiesa oggi (e non certo tra il popolo di Dio!) dipingono il Concilio come la causa di tutti i mali. Come sia possibile questa forzatura quando i 16 documenti conciliari (4 costituzioni, 10 decreti e 2 dichiarazioni) sono stati tutti approvati pressoché all'unanimità dagli oltre 2000 vescovi presenti in Vaticano, è difficile capire. La scappatoia oggi adottata è che i documenti del Concilio, non contenendo definizioni dogmatiche, avrebbero un carattere unicamente pastorale – e quindi contestuale – e perciò non sarebbero

in alcun modo vincolanti; come a dire che esiste un'altra Chiesa che non sia quella uscita dalle decisioni di un Concilio dove l'intero episcopato, interrogandosi sulla natura e sul cammino della Chiesa nella storia, ha offerto una risposta che vale per quanto dicono i documenti da loro sottoscritti, non per altro. Documenti che richiedono lo stesso grado di rispetto e obbedienza di tutti i decreti dei concili precedenti; a meno di impugnare la validità stessa del Concilio, con il rischio paradossale di intaccare la dottrina cattolica sulla Tradizione e sul magistero della Chiesa in nome della fedeltà alla Tradizione e al Magistero della Chiesa!

A ben vedere, il tanto deprecato strappo del Vaticano II verso la Tradizione è solo nell'immaginazione di questa gente. Per rendersene conto, basta leggere i testi introduttivi ai vari documenti. A titolo esemplificativo, riporto il proemio alle costituzioni *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione e *Lumen gentium* sulla Chiesa:

In religioso ascolto della Parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il sacro Concilio aderisce alle parole di S. Giovanni, il quale dice: «Annunciamo a voi la vita eterna, che era presso il Padre e si manifestò in noi: vi annunziamo ciò che abbiamo veduto e udito, affinché anche voi abbiate comunione con noi, e la nostra comunione sia con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 2-3). Perciò, *seguendo le orme dei concili Tridentino e Vaticano I*, intende proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami (DV n. 1).

Se non bastasse, ecco il proemio della costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa:

Cristo è la luce delle genti, e questo sacro Concilio, adunato nello Spirito santo, ardentemente desidera che la luce di Cristo, riflessa sul volto della Chiesa, illumini tutti gli uomini, annunziando il vangelo ad ogni creatura. E siccome la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano, *continuando l'insegnamento dei precedenti concili*, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale (Lg n. 1).

D'altronde, tutti sanno che il Concilio Vaticano II si colloca in ideale continuità di tempo con il Concilio Vaticano I, precipi-

tosamente chiuso nel 1870, a causa dei noti fatti della presa di Roma da parte dei Savoia. E tuttavia con questo si dispone in un rapporto di discontinuità, quando nelle note in calce ai testi si riferisce al Mansi e non ai documenti ufficiali, quasi a chiedere di guardare e tener conto di tutta la discussione e della scaletta dei temi inseriti nello *Schema de Ecclesia*, e non solo nella *Pastor aeternus* e nella *Dei Filius*.

Novità del Concilio

A ben vedere, però, la contestazione più corrosiva appartiene ai sostenitori della «ermeneutica della discontinuità e della rottura», secondo i quali i testi sarebbero frutto di compromesso, e quindi non esprimerebbero la vera intenzione del Concilio, quasi che questa prescindesse dall'intenzione dei suoi partecipanti. Secondo tale scuola di pensiero, la diastasi tra intenzione del Concilio e documenti ufficiali sarebbe soprattutto evidente nella *Lumen gentium*, la *magna charta* dell'ecclesiologia conciliare, che costituirebbe il risultato di una serie di contrattazioni tra maggioranza e minoranza.

Sarà pure un documento di compromesso: ma per capirne la portata, bisognerebbe ricordare cosa diceva l'ecclesiologia prima del Concilio. La Chiesa era rappresentata come *societas perfecta*: nello scontro con i regni e le nazioni, che affermavano come fine il bene comune dei cittadini, garantito da un corpo di leggi e da un'autorità costituita che li governa, ben superiore – perfetta – la Chiesa si rivendicava come una società superiore – perfetta! – per il fatto di avere come fine la vita eterna, come corpo di leggi la rivelazione di Dio e come guida la gerarchia della Chiesa, soprattutto il sommo pontefice.

Tale concezione si rifletteva anche sull'articolazione interna della Chiesa, concepita su due livelli ben distinti: la gerarchia e i fedeli, la *Ecclesia docens* (alla quale spetta ogni prerogativa di autorità e di magistero) e la *Ecclesia discens* (cioè, che impara, che ascolta, che obbedisce, in posizione sempre subalterna). In forza di tale idea di Chiesa, che rimarcava fortemente (per non dire

esclusivamente) l'aspetto istituzionale gerarchico, molti tentativi di rinnovamento dell'ecclesiologia, nel XIX e nel XX secolo, sono stati fortemente contrastati, quando non perseguitati.

Senza voler tornare alle tesi ecclesiologiche di Adam Johann Möhler (1796-1838), il quale proponeva la Chiesa come il prolungamento del Verbo incarnato, basta ricordare le due stagioni dolorosissime del Modernismo e della *Nouvelle Théologie*, che hanno segnato drammaticamente la teologia del XX secolo prima del Vaticano II. E se la condanna del modernismo da parte di Pio X poteva avere le sue giustificazioni, per l'impreparazione della Chiesa al dialogo dopo secoli di arroccamento contro gli avversari fuori e dentro la compagine ecclesiale, davvero più difficile da comprendere è stato l'accanimento contro teologi come Henry de Lubac, Marie Dominique Chenu, Yves Congar e altri che hanno rappresentato quel movimento di ritorno alle fonti (sacra Scrittura e Padri della Chiesa) che è stata alla base del rinnovamento della teologia nel XX secolo.

La misura della svolta nella Chiesa può essere misurata anche sul fatto che quei teologi, sollevati dall'insegnamento e ridotti al silenzio per il divieto di pubblicare le loro opere, furono chiamati a formare le commissioni che al Vaticano II hanno seguito passo passo i dibattiti conciliari, redigendo i documenti che abbiamo a disposizione! Per più di qualcuno questa sarebbe la dimostrazione di quanto sia opinabile il Vaticano II con le sue scelte e i suoi argomenti. Ma è un fatto che l'episcopato nel suo insieme ha riconosciuto le prospettive offerte da questa teologia, piuttosto che aderire alle proposte dottrinali formulate negli schemi redatti dalla Commissione preparatoria del Concilio, che ripetevano quasi alla lettera le tesi della teologia apologetica.

L'eredità del Concilio

Che cosa si proponesse la Chiesa con il Concilio è lucidamente formulato da Paolo VI, nel discorso di apertura del secondo periodo conciliare:

Donde parte il nostro cammino, fratelli? Quale via intende percorrere, se... poniamo attenzione alle norme divine a cui deve obbedire? E quale meta, o fratelli, vorrà proporsi il nostro itinerario, da segnarsi, sì, sul piano della storia terrena, nel tempo e nel modo di questa nostra vita presente, ma da orientarsi al traguardo finale e supremo che sappiamo non dover mancare al termine del nostro pellegrinaggio? Queste tre domande, semplicissime e capitali, hanno, ben lo sappiamo, una sola risposta...: Cristo! Cristo nostro principio! Cristo nostra vita e nostra guida! Cristo nostra speranza e nostro termine!

A partire da Cristo «luce delle genti», Paolo VI indica «gli scopi principali di questo Concilio, che per ragioni di brevità e di migliore intelligenza noi – dice il papa – indicheremo in quattro punti: la conoscenza, o se così piace dire, la coscienza della Chiesa, la sua riforma, la ricomposizione di tutti i cristiani nell'unità, il colloquio della Chiesa con il mondo contemporaneo».

Scopi che permetteranno alla Chiesa di «dare finalmente di sé una più meditata definizione».

Dopo venti secoli di cristianesimo e di grande sviluppo storico e geografico della Chiesa Cattolica nonché delle grandi confessioni che si appellano al nome di Cristo e si ornano di quello di Chiese, il concetto vero, profondo e completo di Chiesa, quale Cristo fondò e gli apostoli cominciarono a costruire, ancora ha bisogno d'essere più precisamente enunciato. Mistero è la Chiesa, cioè realtà imbevuta di divina presenza, e perciò sempre capace di nuove e più profonde esplorazioni.

Mistero che la teologia aveva smesso di presentare da secoli, ormai: la teologia cattolica, dal Concilio di Trento in poi, aveva insistito quasi esclusivamente sulla Chiesa come istituzione. In ragione della polemica contro Lutero e i Riformatori, i quali parlavano di una Chiesa invisibile e spirituale, la controversistica cattolica aveva rimarcato gli aspetti visibili della Chiesa, in particolare la sua struttura gerarchica. La Chiesa era presentata come una società tra le altre, ma più perfetta, perché il suo fine (la salvezza), i suoi mezzi (la fede e i sacramenti) e il suo governo (quello del papa e dei vescovi) erano di un ordine superiore a quello delle società civili. Per quanto il discorso fosse vero, si era progressivamente perso il volto mistico della Chiesa, che il Nuo-

vo Testamento presenta come corpo e sposa di Cristo, popolo di Dio, tempio dello Spirito Santo.

Serviva una riscoperta della dimensione misterica della Chiesa.

È venuta l'ora, a noi sembra – diceva il papa – in cui la verità circa la Chiesa di Cristo deve essere esplorata, ordinata ed espressa, non forse con quelle solenni enunciazioni che si chiamano definizioni dogmatiche, ma con quelle dichiarazioni con le quali la Chiesa con più esplicito ed autorevole magistero dichiara ciò che essa pensa di sé. È la coscienza della Chiesa che si chiarisce nell'adesione fedelissima alle parole e all'esempio di Cristo, nel ricorso riverente all'insegnamento autorevole della tradizione ecclesiastica e nella docilità alla interiore illuminazione dello Spirito Santo... E noi crediamo che in questo Concilio ecumenico lo Spirito di verità accenda nel corpo docente della Chiesa una luce più radiosa e ispiri una più completa dottrina sulla natura della Chiesa, in modo che la Sposa di Cristo in lui si rispecchi e in lui con vivacissimo amore, voglia scoprire la sua propria forma, quella bellezza ch'egli vuole in lei risplendente.

I documenti conciliari stanno lì a testimoniare che il Vaticano II è stato un evento decisivo per la Chiesa. Paolo VI lo diceva nella *Lettera apostolica di chiusura del Concilio*, tracciando un bilancio dell'evento:

Il Concilio Vaticano II [...] deve senza dubbio annoverarsi tra i maggiori eventi della Chiesa: infatti fu il più grande per il numero dei Padri, venuti alla sede di Pietro da ogni parte della terra; il più ricco per gli argomenti che, per quattro sessioni, sono stati con cura e profondità trattati; fu infine il più opportuno perché, avendo presenti le necessità dell'epoca odierna, innanzi tutto va incontro alle necessità pastorali e, alimentando la fiamma della carità, grandemente si è sforzato di raggiungere non solo i cristiani ancora separati dalla comunione della sede apostolica, ma anche tutta la famiglia umana.

Ma l'eredità del Concilio non consiste solamente nei documenti approvati. È il Concilio stesso che costituisce un *evento* di Chiesa che rimane esemplare, perché si è mosso nell'ordine dello Spirito. Benché, infatti, nell'aula conciliare si siano misurate una maggioranza e una minoranza (tale diventata dopo essere stata una larghissima maggioranza!), il confronto è avvenuto in un clima di ascolto e di dialogo. Questo non significa che non ci siano stati momenti di forte confronto, anche di contrasto: ma l'esito è

sempre stato quello di offrire una presentazione della Chiesa in risposta alle domande dell'oggi, e tuttavia nella fedeltà alla Tradizione. L'approvazione dei documenti, tutti praticamente all'unanimità, è il segno di tale atteggiamento di ascolto, che è al contempo ascolto degli altri e ascolto dello Spirito. Come a dire che il Concilio, prima dei documenti, ha offerto alla Chiesa uno stile, un modello preciso di come essere Chiesa. Oltre ai documenti, è questa un'eredità fondamentale del Concilio, che rimanda a una Chiesa fondata sulla comunione e sulla compartecipazione. Prima che nella dottrina, la prospettiva della collegialità e della sinodalità è stata sperimentata nell'aula conciliare. Prospettiva che attende di essere pienamente recepita e vissuta anche dalla Chiesa postconciliare.

La Chiesa-Popolo di Dio

Alla luce di questa ermeneutica del Concilio si può facilmente interpretare anche la *quaestio disputata* sul Popolo di Dio. Una regola semplice di buon senso – prima che un principio dell'ermeneutica – vuole che l'interpretazione di un testo non contraddica l'intenzione di chi quel testo lo ha scritto o almeno sottoscritto e non sovrapponga al testo un criterio di lettura diverso da quello che il testo manifesta. Ora, opporre l'ecclesiologia del Popolo di Dio a quella della Chiesa-comunione, a ben vedere significa opporre il capitolo II della *Lumen gentium* al I sulla Chiesa come mistero di comunione; significa, in ultima analisi, trasferire l'antitesi dentro la costituzione sulla Chiesa, supponendo quantomeno un processo redazionale che non avrebbe colto la contraddizione, e implicitamente dichiarare sprovveduti tanto i Padri quanto i periti che quel testo hanno sottoposto a infinite revisioni.

Nella struttura del testo un contrasto del genere non è dato di coglierlo. Piuttosto, il capitolo sul Popolo di Dio si inserisce con naturalezza in un contesto più ampio, che è quello del «mistero», idea di fondo che guida tutta la *Lumen gentium*, ma anche la *Dei Verbum* e funziona da cornice in cui inscrivere tutti i docu-

menti del Vaticano II. È su questo sfondo del progetto di Dio che la *Lumen gentium* sviluppa una visione trinitaria della Chiesa, descritta come «popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito», secondo una celebre espressione di Cipriano di Cartagine. Basta questa citazione per dire come il capitolo sul Popolo di Dio sia organico alla prospettiva della Chiesa come mistero di comunione.

Solo a partire da questo disegno trinitario, reso manifesto nella Rivelazione e continuamente illuminato dallo Spirito è possibile comprendere che la Chiesa è «mistero, cioè realtà imbevuta di divina presenza», come diceva Paolo VI nel discorso di apertura del secondo periodo conciliare, ma anche soggetto storico, realtà sociale, popolo in cammino dentro la storia fino al compimento del Regno. Lo ribadiva con fermezza l'allora card. Ratzinger, in occasione del convegno sulla «Recezione e attualità del Concilio Vaticano II alla luce del Giubileo dell'anno 2000»:

Vorrei subito anticipare la mia tesi di fondo – diceva il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede – il Vaticano II voleva chiaramente inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, voleva proporre una ecclesologia nel senso propriamente teo-logico, ma la recezione del Concilio ha finora trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesologiche, si è gettata su singole parole di facile richiamo e così è restata indietro rispetto alle grandi prospettive dei padri conciliari.

Il card. Ratzinger si riferiva certamente alle discussioni sull'alternativa tra Chiesa corpo di Cristo e popolo di Dio, come se le due immagini non fossero complementari e non contribuissero insieme a illuminare il mistero della Chiesa. Si potrà forse obiettare che questa è una tesi, e come tale si può discutere. Ma dipende quali sono le ragioni e gli obiettivi della discussione. A un interprete del Concilio è chiesto di leggere senza preconcetti ideologici i documenti, distinguendo con accuratezza ciò che è nel testo da ciò che ne costituisce uno sviluppo ulteriore. Senza per questo privarsi della capacità critica, che tuttavia non può mai ridursi alla pretesa di trasferire nell'aula conciliare un'intenzione ad essa estranea, riconducendo tutto e tutti a un disegno

ecclesiologico che non ha attinenza con la *mens* dei protagonisti dell'evento conciliare e con la logica dei documenti.

E comunque, il più delle volte basta una lettura fedele dei testi per cogliere novità che il più delle volte sono molto più avanzate e stimolanti della supposta novità del Concilio declinata su registri ideologici. Quello del capitolo II *De Populo Dei* è uno dei casi più emblematici in questa direzione.

La lezione della Lumen gentium

Anche in questo caso basta vedere come è nato il capitolo II sul Popolo di Dio. Si tratta di una lezione assai istruttiva per cogliere quale peso sia da attribuire alla figura di Chiesa-Popolo di Dio, sgombrando il campo da esagerate e fastidiose contrapposizioni, che assomigliano tanto a facili ideologizzazioni. Si sa della sorte dello *Schema de Ecclesia* approntato dalla Commissione preparatoria del Concilio, e della scelta di elaborare uno schema compendioso in quattro soli capitoli che, dopo una trattazione sul mistero della Chiesa (capitolo I), di fatto si concentrava sui differenti stati di vita nella Chiesa, focalizzando alcuni aspetti di particolare interesse: la costituzione gerarchica della Chiesa, in particolare l'episcopato (II capitolo), il Popolo di Dio, in particolare i laici (capitolo III), la universale vocazione alla santità, in particolare i religiosi (capitolo IV).

Ora, più che nei contenuti, gran parte dei quali ripresi dallo *schema de Ecclesia* – in particolare il richiamo al sacerdozio comune e al *sensus fidelium* –, la novità del capitolo sta nella collocazione che viene ad occupare nella redazione finale della costituzione. Quando, infatti, i Padri conciliari stavano discutendo il tema dei laici, il card. Suenens propose lo sdoppiamento del capitolo, con la motivazione che molti dei contenuti riguardavano tutti i battezzati e non i soli laici, e l'inserimento di un capitolo relativo al Popolo di Dio prima degli stati di vita nella Chiesa.

I nove numeri che compongono il capitolo affermano la radicale uguaglianza di tutti i membri della Chiesa in forza del batte-

simo, recuperando nella teologia cattolica il tema del sacerdozio comune dei fedeli, e quindi la loro capacità «attiva» nella Chiesa, circoscritta per tutto il secondo millennio ai soli *clerici* (nn. 9-12), e, nella seconda parte del capitolo, afferma la destinazione alla salvezza degli uomini, i quali, a diverso titolo e in diversi gradi, sono tutti «chiamati a formare il nuovo popolo di Dio» (nn. 13-17). Fu soprattutto questa scelta a segnare la fine dell'ecclesiologia piramidale: la creazione di un capitolo che trattasse ciò che è comune a tutti i membri della Chiesa prima di ciò che li distingue – le funzioni, i ministeri, gli stati di vita – ha prodotto, in forza di questo solo fatto, un terremoto nella impostazione dell'ecclesiologia. In questo modo è la condizione di figli di Dio a costituire il più alto titolo di dignità nella Chiesa, e questa è per tutti uguale, «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici», come recita il Concilio riprendendo una frase di S. Agostino. Per quanto necessario, il ministero nella Chiesa è relativo al Popolo di Dio, al suo servizio, perché appunto questo popolo possa offrire a Dio «sacrifici spirituali a Dio graditi» (*Lg* n. 10). Per apprezzare nel dovuto modo questa nuova prospettiva, basta riprendere il n. 9 sul nuovo popolo di Dio, redatto da quel grande teologo che fu Yves Marie Congar: «In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo tema e opera la sua giustizia. Tuttavia piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse». Dopo aver descritto la chiamata di Israele come popolo di Dio e la costituzione del nuovo popolo di Dio in Cristo, il testo ne fissa il profilo:

Questo popolo messianico ha per capo Cristo, dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione, e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Questo popolo ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito santo come nel suo tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare, come lo stesso Cristo ci ha amati. E finalmente ha per fine il Regno di Dio... Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini, e apparendo talora come il piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo in una comunione di vita, di

carità e di verità, è pure da lui preso per essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra, è inviato a tutto il mondo (*Lg* n. 9).

Tornano qui le prospettive del proemio sulla Chiesa che è in Cristo come un sacramento, termine ripreso anche in apertura del capitolo II per descrivere con accenti di speranza questo popolo «che cammina nel secolo presente alla ricerca della città futura e permanente». Non una opposizione alternativa, dunque, tra Chiesa-Popolo di Dio e Chiesa-comunione, ma unitarietà di un discorso ecclesiologico che, recuperando la dimensione misterica della Chiesa, ne ritrova anche il carattere dinamico, espresso dalla figura del Popolo di Dio in cammino verso il Regno. Basta richiamare il finale di *Lg* n. 9 per rendersene conto:

Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino, la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessale dal Signore, affinché per la umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore e non cessi, sotto l'azione dello Spirito santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto.

Agostino Gasperoni

La Bibbia, parola di speranza contro ogni speranza

Importanza e centralità della Dei Verbum nel Corpus conciliare

La *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, ovvero la *Dei Verbum* (da ora in poi *DV*) è a ragione considerata come uno dei vertici della produzione conciliare: si tratta di «un testo breve e densissimo, secondo molti uno dei frutti migliori dell'intero Concilio»¹.

Questo documento occupa un posto centrale nel Corpus degli scritti conciliari in quanto è il documento che si occupa della Bibbia come il deposito scritto della Parola di Dio o della sua auto-rivelazione (come dicono, appunto, le prime due parole del testo: «Dei Verbum religiose audiens [...] Sacrosancta Synodus») e ogni altro documento o pronunciamento magisteriale attinge alla Bibbia come sorgente ultima, come dichiara espressamente la stessa *DV* al n.10: «Il [...] magistero [...] da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio»².

¹ B. Maggioni, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*, EMP, Padova, 2001, p. 13. Vedere anche la nota 2 a cui l'autore rimanda: «Secondo R. Latourelle (*Come Dio si rivela al mondo*, Cittadella, Assisi, 2000, p. 5) la *Dei Verbum* può considerarsi la 'perla' del Concilio, la 'magna charta' della Parola di Dio».

² Vedere, a questo proposito, le parole di H. De Lubac, secondo il quale la *Dei Verbum* è «un testo che costituisce il 'portale di ingresso' e... il fondamento dell'edificio teologico del Vaticano II» (citato in *Editoriale* di «Credere oggi», 4, 1994, p. 3) e le

Non a caso, durante il corso stesso del Concilio, avvenne che:

Nell'autunno del 1964 la commissione teologica aveva già notato che il *De Revelatione* è, «in certo qual modo, la prima di tutte le Costituzioni di questo Concilio, sicché il suo preambolo le introduce tutte in una determinata maniera» [...] e il 29 ottobre 1965, in occasione dell'ultima votazione, il relatore [...] sul posto che questo testo occupa nell'opera conciliare afferma che esso «esprime il legame stesso tra tutte le questioni trattate in questo Concilio. Esso si colloca [...] al cuore stesso del mistero della Chiesa e all'epicentro della problematica ecumenica»³.

Su questa centralità della nostra Costituzione dogmatica nel Corpus conciliare ritorna, con vibrante sottolineatura, W. Kasper nel suo intervento al Convegno organizzato dal Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani e dalla Federazione biblica cattolica, tenutosi a Roma dal 14 al 18 settembre del 2005, per celebrare il 40° anniversario della promulgazione della *DV*:

La discussione sulla costituzione dogmatica *Dei Verbum* scosse fin dall'inizio l'aula conciliare [...] Proprio attraverso le controversie di questo primo periodo, il Concilio poté sviluppare una chiara coscienza di sé [...] *L'incipit* [...] è come una chiave di lettura dell'intera costituzione. E non solo. Con questa formulazione iniziale, il Concilio voleva riassumere l'essenza della Chiesa nella sua duplice dimensione di ascolto e di proclamazione. Non si poteva esprimere meglio «la superiorità della parola di Dio, il suo essere al di sopra di ogni discorso e di ogni azione degli uomini di Chiesa»⁴.

In particolare, il proemio della *DV*, con il suo rimando al Prologo della Prima Lettera di Giovanni (1, 2-3), è un testo solenne e

parole di C.M. Martini, secondo il quale questo documento è una guida per riflettere sui principi di rinnovamento in tutti gli altri documenti conciliari, perché «indica la fonte prima da cui procede ogni 'aggiornamento' nella Chiesa, ossia la Parola di Dio» (citato da V. Fusco, *Bibbia e pastorale nel cap. VI della «Dei Verbum»*, in P. Vanzan (a cura di), *La teologia pastorale*, Ave, Roma, 1993, p. 179, nota 4).

³ C. Theobald, *Le opzioni teologiche del Concilio Vaticano II: alla ricerca di un principio 'interno' di interpretazione*, «Concilium», 4, 2005, pp. 112-138, 118.

⁴ W. Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, «Il Regno/Documenti», 1, 2006, pp. 11-18 (in particolare p. 11). La citazione interna al testo è ripresa da J. Ratzinger, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, in N. Vorgrimler et alii (a cura di), *Lexikon für Theologie und Kirche/Vatican II*, 3 Bände, Herder, Freiburg, 1966-1967, [Bd. 2], pp. 498-543; 571-583.

densissimo, in cui il Concilio raggiunge la più alta presa di coscienza della sua intenzionalità profonda, trasversale a tutti gli altri documenti del Concilio stesso, poiché «il rapporto del Concilio con la Scrittura appare qui (nella *DV*) in primo piano»⁵, ma poi è sempre presente in tutti gli altri testi del Vaticano II, specialmente le 4 Costituzioni: «la Scrittura lo attraversa da parte a parte, per principio e grazie a delle procedure di citazione»⁶. A questo proposito W. Kasper, nel già citato contributo, esclama con ammirazione:

Il Concilio non è riuscito a mantenere ovunque, nel resto del testo, l'alto livello raggiunto in questa straordinaria formulazione [...] Ciò nonostante, anche se la costituzione si fosse limitata a formulare quest'affermazione iniziale, ne sarebbe valsa ampiamente la pena. Già per questa frase iniziale il testo può essere considerato a giusto titolo un documento fondamentale per la comprensione che la Chiesa ha di se stessa⁷.

In effetti questo proemio appare come la fotografia spirituale ufficiale della grande assemblea dei padri conciliari, in mezzo alla quale stava, programmaticamente, il Vangelo intronizzato.

Del resto, di questa importanza particolare della *DV* fa fede anche la storia della sua redazione, fra le più travagliate⁸: ben 5 redazioni successive⁹; presentato in aula nel 1962 come *De fontibus Revelationis*, subito «bocciato» dai padri conciliari nella grande maggioranza e poi ritirato dall'aula, per l'acceso dibattito che aveva provocato; promulgato solo nel 1965, alla fine del Concilio, dopo una rifusione completa nel contenuto e nella forma. È

⁵ Theobald, *Le opzioni teologiche del Vaticano II...*, cit., p. 125.

⁶ *Ibid.*, p. 133. Del resto, a documentare quest'ultima cosa, sono già apparsi i primi studi specifici. Cfr. Ph. Bordeyne, *L'usage de l'Écriture en Gaudium et spes. Un accès au discernement théologique et moral de la Constitution pastorale du Concil Vatican II*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 219, 2001, pp. 67-107; L. Villemin, *Les Actes des Apôtres dans l'ecclésiologie de Vatican II*, in ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, Cerf, Paris, 2005.

⁷ Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, cit., p. 12.

⁸ Per una documentazione puntuale, vedere: M. Epis, *La rivelazione come storia. W. Pammenberg e C. Theobald: due modelli teologici a confronto*, «Teologia», 31, 2006, p. 12, alla nota 5. Cfr. anche R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 1998.

⁹ Per la visione sinottica della varie redazioni cfr. L. Pacomio, «*Dei Verbum*». *Genesi della costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Marietti, Torino, 1971.

stato scritto giustamente che «non si spiega il suo lungo travaglio riconducendolo alle solite tensioni tra conservatori e progressisti; in realtà erano in gioco molte questioni sia nell'ambito cattolico sia nell'ambito ecumenico; ed era la prima volta che un concilio trattava, così a fondo, le categorie prime del cristianesimo»¹⁰.

Inoltre questo documento riprende e sintetizza ben 3 documenti magisteriali precedenti sulla Bibbia¹¹, raccoglie l'eredità del precedente, faticoso sviluppo del cosiddetto «movimento biblico cattolico»¹² e, nella sua redazione finale, è il frutto del contributo congiunto del *Segretariato per l'unione dei cristiani* e del *Pontificio Istituto Biblico*: per questo non poteva non essere un testo così denso, dopo essere stato così tanto pensato e ripensato e così lungamente elaborato.

Dunque è anche e, forse, soprattutto, per questo ricco retroscena della storia della sua redazione, che questo documento non poteva non essere ritenuto uno dei più notevoli e importanti di tutto il Corpus conciliare.

I punti nodali della Dei Verbum

I contenuti specifici della DV sono stati ripetutamente studiati in questi 40 anni passati dalla fine del Concilio: dai primi commentari, approntati subito dopo la promulgazione di questa Costituzione, alle puntualizzazioni fatte via via, nel corso degli anni della cosiddetta recezione del Concilio: all'incirca dal 1970 ai nostri giorni¹³.

¹⁰ Maggioni, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*, cit., p. 13.

¹¹ Cfr. le panoramiche storiche al riguardo: R. Fabris (a cura di), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, EDB, Bologna, 1992; e C.M. Martini, G. Ghiberti e M. Pesce (a cura di), *Cento anni di cammino biblico*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

¹² Vedi, in lingua italiana: *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione (storia, testo, sinossi delle redazioni, traduzione italiana, commento)*, LDC, Torino, 1967 (3ª ed.); Associazione Biblica Italiana (a cura di), «*Dei Verbum*». *Atti della XX Settimana Biblica*, Paideia, Brescia, 1970.

¹³ Ne ricordiamo alcune, in ordine cronologico: O. Semmelroth e M. Zerwick, *Il Vaticano II e la parola di Dio. La costituzione conciliare «Dei Verbum»*, Paideia, Brescia, 1971; R. Latourelle, *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, in L. Pacomio

Tuttavia, recentemente, papa Ratzinger, nel discorso tenuto alla Curia romana il 22 dicembre 2005, nell'imminenza del Natale, oltre che riprendere le sue valutazioni preoccupate sulla ricezione del Concilio, che aveva già espresso altrove e prima di essere papa¹⁴, ha rilanciato la sua ermeneutica del Concilio come una grande «resa dei conti» con la modernità:

Il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra chiesa ed età moderna [...] Il passo fatto dal Concilio verso l'età moderna, che in modo assai impreciso è stato presentato come «apertura verso il mondo», appartiene in definitiva al perenne problema del rapporto tra fede e ragione, che si ripresenta in sempre nuove forme [...] cosicché il dialogo tra fede e ragione, oggi particolarmente importante, in base al Vaticano II ha trovato il suo orientamento¹⁵.

e C.M. Martini, *I libri di Dio*, Marietti, Torino, 1975, pp. 242-272; C. Ghidelli, *La «Dei Verbum» dieci anni dopo*, «Humanitas», 31, 1976, pp. 737-753; H. De Lubac, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Jaca Book, Milano, 1985, pp. 7-138; W. Kasper, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia, 1986; R. Latourelle (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo*, 2 voll., Cittadella, Assisi, 1987-88, vol. 1, pp. 125-339; I. De La Potterie, *Vaticano II et la Bible*, in *Le II Concile du Vatican. Actes du Colloque organisé par l'École Française de Rome*, École Française, Roma, 1989, pp. 477-496; *La Dei Verbum: cammino di ricezione*, «Credere oggi», 4, 1994; N. Ciola (a cura di), *La Dei Verbum trent'anni dopo*, PUL, Roma, 1995; F. Arduoso, *La Dei Verbum a trent'anni di distanza*, «Rassegna di Teologia», 37, 1996, pp. 29-45; W. Knoch, *Dio alla ricerca dell'uomo. Rivelazione, Scrittura, Tradizione*, Jaca Book, Milano, 1999; R. Latourelle, *Come Dio si rivela al mondo*, Cittadella, Assisi, 2000; R. Fisichella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello B., 2000, pp. 66-81; B. Maggioni, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*, EMP, Padova, 2001; C. Theobald, *Dei Verbum dopo quarant'anni. La rivelazione cristiana*, «Il Regno/Attualità», 22, 2004, pp. 782-790; C.M. Martini, *La Dei Verbum sulla parola di Dio*, in B. Forte (a cura di), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II 40 anni dopo*, San Paolo, Cinisello B., 2005; G. Segalla, *In ascolto della Parola. La Bibbia nella Chiesa*, «Credere oggi», 1, 2006, pp. 37-52.

¹⁴ Mi riferisco, ovviamente, al celebre libro-intervista a Joseph Ratzinger di V. Messori, *Rapporto sulla fede*, San Paolo, Cinisello B., 1995; il cui contenuto era stato anticipato, da Ratzinger stesso, nei due suoi precedenti interventi (*Bilanz der Nachkonzilszeit* e *Zur Frage nach der Rezeption des II Vaticanischen Konzils*), inseriti nell'ambito della sua pubblicazione in tedesco: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, Wewel, München, 1982, pp. 383-395, 395-411.

¹⁵ Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* (22.12.2005), LEV, Città del Vaticano, 2005.

In effetti a monte del Concilio stava una secolare eredità di conflitto tra Chiesa e mondo, di divorzio tra cultura moderna e cristianesimo, che datava dalla fine del medioevo, la cui documentazione formale culminante viene convenzionalmente individuata nel testo di Pio IX denominato *Syllabus* (1864), e che aveva accumulato una pressione enorme sulla diga di pronunciamenti magisteriali di condanna con cui la Chiesa aveva fino allora tentato di arginare il dilagare della cultura della modernità, tanto che la situazione si faceva sempre più insostenibile e si imponeva una conciliazione¹⁶.

Analogamente, anche alle spalle della nostra Costituzione dogmatica stava un pesante «fardello di problemi storici»¹⁷, egualmente attinenti al rapporto tra chiesa e modernità, che andava dal *Sola Scriptura* di Lutero all'estremo opposto della «Scuola romana» di teologia¹⁸, che aveva elaborato la teoria delle «due fonti della rivelazione» (Scrittura e Tradizione), non solo distinguibili, ma anche separabili: anche qui l'insostenibilità della situazione culminò nella formale dichiarazione di divorzio tra Chiesa e modernità che si ebbe nella condanna del modernismo da parte di Pio X, espressa nell'enciclica *Pascendi* (1907) e nell'imposizione del *Giuramento antimodernista* (1910) a tutti gli ecclesiastici¹⁹. Per tutto ciò, dunque, questa di papa Ratzinger pare essere una traccia utile anche per la nostra rilettura dei principali contenuti della *Dei Verbum*.

Il primo contributo, dunque, portato dalla *DV* a questa grande impresa conciliare della riconciliazione con la modernità è l'introduzione, nella sua teologia della rivelazione (*DV*, cap. 1), della categoria di storia, caratteristica fondamentale del pensiero

¹⁶ Per una sommaria descrizione di questo stato di cose cfr. A. Torres Queiruga, *Il Vaticano II e la sua teologia*, «Concilium», 4, 2005, pp. 32-48 (in particolare pp. 34-35).

¹⁷ Così Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, cit., p. 12.

¹⁸ Cfr. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Freiburg i.Br., 1962.

¹⁹ Anche qui, per la descrizione sommaria di questo stato di cose cfr. ancora Kasper, *Parola di Dio...*, cit., pp. 12-15.

moderno²⁰. Il papa, nel già citato discorso ai cardinali della Curia, ha detto espressamente, tra l'altro, proprio questo: «si erano formati tre cerchi di domande che, ora, durante il Vaticano II, attendevano una risposta. Innanzitutto occorre definire in modo nuovo la relazione tra fede e scienze moderne [...] non soltanto le scienze naturali, ma anche la scienza storica»²¹. Nella teologia post-tridentina, infatti, fino al Vaticano I e agli stessi documenti preparatori del Vaticano II²², la rivelazione era ritenuta un complesso di verità, una dottrina. In questa impostazione, «la sacra Scrittura veniva più o meno ridotta a una cava da cui estrarre prove scritturistiche *a posteriori*»²³.

Nella DV si dice, dunque, con chiarezza inequivocabile, che la rivelazione è prima di tutto e soprattutto un fatto storico, anzi, che tutta la rivelazione è storica: è il parlare di Dio come evento di comunicazione di sé, come la decisione e l'accadimento del parlare (per cui, in tedesco, si è inventata la parola *Sprachereignis*), del parlare agli uomini come ad amici (Cfr. DVI, 2).

Tutta la rivelazione è storica:

- nel suo inizio, che è la creazione, secondo la Bibbia essa stessa «evento di parola» (*Sprachereignis*), perché, come ricorda ancora S. Tommaso, «Dicere Dei est facere»²⁴;
- nel suo svolgimento, che è la «storia della salvezza» (categoria introdotta nel testo conciliare dal riferimento agli studi di teologia biblica del teologo protestante O. Cullmann, anche se non estranea alla tradizione patristica²⁵), narrata nell'A.T.: una serie di eventi di apertura di dialogo (Cfr.

²⁰ Per una trattazione completa di questo argomento, vedere E. Cattaneo (a cura di), *Il Concilio vent'anni dopo. 2. L'ingresso della categoria «storia»*, AVE, Roma, 1985.

²¹ Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana...*, cit.

²² Per una approfondita ricognizione del periodo storico più recente cfr. G. Volta, *La nozione di rivelazione dal Vaticano I al Vaticano II*, in *Facoltà Teologica Italia settentrionale* (a cura di), *La Teologia italiana oggi*, Morcelliana-La Scuola, Brescia, 1979, pp. 195-244.

²³ Kasper, *Parola di Dio...*, cit., p. 12.

²⁴ Tommaso d'Aquino, *Super II ad Corinthios c. I*, lectio 2, n. 1.

²⁵ Cfr. Agostino, che parla di «*historia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salute generis humani*» (*De vera religione*, VII, 13).

Ebrei 1, 1ss.), distribuiti nel tempo, che il nostro documento, con linguaggio ispirato alla Bibbia (Cfr. Efesini 3, 9), chiama *oeconomia revelationis*, la quale, conformemente al significato del termine ebraico *dabâr*, che significa sia la parola che l'azione, «avviene con eventi e parole intimamente connessi tra di loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano l'insegnamento e le realtà significate dalle parole, e le parole proclamano le opere e illuminano il mistero in esse contenuto» (DV, I, 2); così la Parola di Dio si è fatta parola umana prima negli avvenimenti, poi nella loro trasmissione orale e, infine, nell'evento letterario del testo, che pure è un fenomeno storico; però bisogna subito dire che «prendere sul serio la dimensione storica della parola di Dio nella sacra Scrittura non significava per il Concilio cedere allo spirito del tempo, ma riconoscere la condiscendenza divina nella storia e l'accondiscendenza dell'eterna sapienza di Dio, che raggiunge la sua massima realizzazione nell'incarnazione del *Lògos* eterno» (DV, III, 13 e nota 27)²⁶. Inoltre, c'è una dimensione ancora più profonda di questa «storia della salvezza»: «tramite parole ed opere Dio non rivela qualcosa: egli rivela se stesso [...] la parola di Dio non vuole istruire su realtà soprannaturali o arcane dottrine, alle quali l'uomo non ha accesso con la sola ragione; si tratta piuttosto di una comunicazione da persona a persona²⁷».

- nel suo compimento, che è l'evento storico Gesù di Nazareth, l'evento supremo dell'Incarnazione, manifestazione escatologica di questo voler parlare di Dio con gli uomini, di questo Dio estroverso, nella persona del Verbo incarnato: e qui il nostro documento passa dalla citazione di Ebrei, 1, 1-2 a quella di Gv. 1, 1-18 e 3, 34, per finire col dire che «Gesù Cristo [...] col fatto stesso della presenza e manifestazione di sé, con le parole e con le opere [...] e,

²⁶ Kasper, *Parola di Dio...*, cit., p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

specialmente, con la sua morte e la gloriosa risurrezione dai morti e, infine, con l'invio dello Spirito di verità, porta a perfetto compimento la rivelazione» (DV I, 4).

Il secondo contributo della DV alla suddetta riconciliazione tra la Chiesa e la modernità è quello che interessava e di fatto interessò da vicino la riconciliazione con la Riforma protestante, altro fatto storico caratteristico e integrante della cosiddetta «modernità».

I contenziosi, a questo riguardo, erano principalmente due: il modo di intendere la Bibbia e la sua relazione con la tradizione e il modo di intendere la relazione del magistero della Chiesa con l'interpretazione della Bibbia. Quanto alla questione della tradizione:

I protestanti sembravano arroccati sul *sola Scriptura* e niente tradizione; ma, in realtà, quando dicevano «niente tradizione» intendevano «le tradizioni», non «la tradizione apostolica»; rifiutavano quelle tradizioni che erano cresciute a dismisura nel corso della storia [...] Erano quelle le tradizioni che essi in realtà osteggiavano, anche se poi rifiutavano in blocco tutto ciò che andava sotto il nome di *tradizione*²⁸.

Quanto all'intervento del magistero della Chiesa sull'interpretazione biblica, questo era ancor più osteggiato dalla tradizione protestante poiché

La teologia post-tridentina [...] sviluppò la teoria delle due fonti (al plurale!) della Scrittura e della tradizione, considerandole come le fonti lontane della fede, rispetto a quella più vicina e diretta del magistero della Chiesa. Si giunse a credere che il Vangelo fosse direttamente presente nel magistero e che il magistero, in ultima analisi, fosse autosufficiente e non dovesse rendere conto a nessuno²⁹.

Ora la DV ha affrontato apertamente questi contenziosi e ha chiarito questi rapporti conflittuali in termini tali che possono anche ricomporre insieme le due sponde del conflitto: prenden-

²⁸ Segalla, *In ascolto della Parola. La Bibbia nella Chiesa*, cit., p. 46.

²⁹ Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, cit., p. 12.

do lo spunto dagli ormai famosi studi di Geiselmann³⁰ e con il concorso, non secondario, della pubblicazione, proprio in quegli anni, di una ampia e documentata puntualizzazione, al riguardo, da parte di uno dei periti conciliari³¹.

Fin dal proemio, nella già citata prima frase, questa costituzione dogmatica affermava una cosa che era stata una caratteristica affermazione del Protestantesimo, fin dagli inizi: e cioè la superiorità della Parola di Dio sulla Chiesa (*DV*, 1). Ma poi è nel capitolo secondo, dedicato alla trasmissione della rivelazione, che si fanno le affermazioni decisive a questo riguardo: proprio negli stessi anni in cui le assemblee del CEC (Consiglio ecumenico delle Chiese) e i teologi luterani riconoscevano l'importanza della tradizione per la custodia e la perenne vitalità della Scrittura, abbandonando «il concetto riformatore di *sola Scriptura*, così come questo assioma viene abitualmente inteso, ovvero in un senso che lo stesso Lutero non aveva mai riconosciuto»³².

Il nostro testo, superando lo schema precedente intitolato *De fontibus Revelationis*, e distinguendo il significato di «Parola di Dio» da quello di «Sacra Scrittura», come avente un significato più ampio, ricomponne Scrittura e tradizione in un unico deposito della fede: «La sacra tradizione e la Sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra di loro. Ambedue, infatti, scaturendo dalla stessa divina sorgente, formano in certo qual modo una cosa sola [...] costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio, affidato alla Chiesa» (*DV*, II, 9, 10). In altre parole: la tradizione comprende nel suo alveo la Scrittura, come la forma scritta o la messa per iscritto della tradizione; e, viceversa, la Scrittura, come cristallizzazione della tradizione, riacquista

³⁰ Citiamo solo il volume: J.R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Herder, Freiburg i.Br., 1962; trad. it. *La Sacra Scrittura e la tradizione*, Morcelliana, Brescia, 1974.

³¹ Mi riferisco, ovviamente, a Y. Congar, *La Tradition et les traditions. 1. Essai historique*, Fayard, Paris, 1960; 2. *Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963; trad. it. *La Tradizione e le tradizioni: saggio storico*, Paoline, Milano, 1961; *La Tradizione e le tradizioni: saggio teologico*, Paoline, Milano, 1965.

³² Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, cit., p. 15.

la sua natura di Parola di Dio, di viva voce, attraverso la sua trasmissione vivente che avviene nella Chiesa (Cfr. DV, II, 8).

Così la tradizione per un verso precede la Scrittura, perché il parlare di Dio precede la sua messa per iscritto, precisamente con le tradizioni orali da cui derivano i vari libri della Scrittura; e, per l'altro verso, la tradizione accompagna e segue la Scrittura, poiché è solo nella tradizione, e cioè nella trasmissione della Scrittura di generazione in generazione, fatta nella Chiesa, che la Scrittura vive, cioè ridiventa, sempre di nuovo, la Parola viva del Dio vivo, la voce del Cristo risorto che parla alla sua Chiesa, come si dice nella visione inaugurale del libro dell'Apocalisse (Ap. 1, 9-20). Cosicché, a quarant'anni di distanza, si può constatare che:

Anche i protestanti oggi accettano, per buona parte, il discorso della tradizione, là dove si distingue la «tradizione apostolica» dalle «tradizioni ecclesiastiche» [...] Oggi anche i protestanti riconoscono la tradizione apostolica operante prima della Scrittura e accettano che anche dopo vi sia una tradizione viva³³.

L'opera di riconciliazione con la Riforma si completa, nel nostro documento, con l'affermazione, ancora più importante, concernente il magistero della Chiesa: «La funzione di interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è stata affidata al solo Magistero vivo della Chiesa [...]. Questo Magistero però non è al di sopra della parola di Dio, ma è al suo servizio» (DV, II, 10).

Anche qui il nostro documento rimette le cose a posto: la sola Scrittura è *norma normans non normata* della professione di fede; anche il magistero è *norma normans* della professione di fede, ma *normata*, appunto perché sottomesso alla Scrittura³⁴. Dunque si

³³ Segalla, *In ascolto della Parola. La Bibbia nella Chiesa*, cit., p. 47. A proposito della tradizione dopo la Scrittura, vedere la dimostrazione filosofica della sua necessità presenza, sotto il nome di *Wirkungsgeschichte* in : H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1965 (2^a ed.) ; trad. it. *Verità e Metodo*, Fabbri, Milano, 1972.

³⁴ Cfr. Segalla, *In ascolto della Parola. La Bibbia nella Chiesa*, cit., p. 47; e, più ampiamente: W. Kasper, *Il dogma sotto la Parola*, Queriniana, Brescia, 1968.

passa dal magistero sopra la Parola di Dio³⁵ al magistero sotto la Parola di Dio: questa chiarificazione ha fatto fare passi da gigante nel dialogo ecumenico con il Protestantesimo³⁶, è stata una vera e propria riconciliazione teologica.

Il terzo contributo della *DV* alla nuova relazione tra la Chiesa e la modernità, versione moderna dell'antico e annoso problema del rapporto tra fede e ragione, è quello che risulta, in particolare, dal capitolo III del nostro documento, dedicato all'ispirazione divina della Scrittura e alla sua interpretazione; ma anche dal contenuto dei capitoli IV e V, dedicati alle grandi linee-guida per l'interpretazione, rispettivamente, dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questa volta l'ambito specifico è quello che riguarda la relazione tra la Chiesa o la fede e le scienze moderne, specialmente le cosiddette «scienze naturali»³⁷, che hanno in comune l'utilizzo del cosiddetto «metodo sperimentale» e che tanto hanno caratterizzato la modernità.

Innanzitutto l'affermazione, a proposito della cosiddetta «ineranza biblica» (*DV*, III, 11), che la Bibbia si occupa solo di verità religiose, e dunque non di quelle verità che sono oggetto dell'autonoma ricerca delle scienze cosiddette della natura³⁸, opera la definitiva resa dei conti con la questione famigerata del processo a Galileo Galilei. In effetti una delle chiavi di lettura, della *DV* come

³⁵ Cfr. Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, cit., p. 12: la frase citata sopra, nota 30.

³⁶ Il suo frutto più maturo, negli anni dopo il Concilio, è stata la storica *Dichiarazione congiunta cattolico – luterana sulla giustificazione*, firmata ad Augusta il 31 ottobre 1999. Per una ricognizione più recente, relativamente alla visione luterana della S. Scrittura, vedere U. Körtner, *Sola Scriptura*, «Il Regno/Documenti», 14, 2005, pp. 451-458.

³⁷ Mi riferisco sempre, qui, al già citato discorso del papa alla Curia romana, preso come traccia di questa rilettura della *DV*: «Durante il Vaticano II [...] innanzitutto occorre definire in modo nuovo la relazione tra fede e scienze moderne [...] le scienze naturali, ma anche la scienza storica»

³⁸ Si tratta di una classificazione convenzionale, non proprio esatta, ma derivata dalla classica distinzione, prodotta dalla cultura tedesca, tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*; con altre espressioni, tutte aventi un loro limite, si parla di «scienze positive», «scienze esatte», «scienze sperimentali» ecc.

dell'intero Corpus conciliare, è quella di una chiara accettazione dell'autonomia delle scienze naturali:

In definitiva si tratta di pensare nuovamente la relazione fra immanenza e trascendenza [...] Parlando di creazione, il Concilio preserva la massima differenza (tra Dio e mondo) [...] Fondando e sostenendo il mondo, Dio promuove la sua autonomia senza interferire in essa [...] L'autonomia della natura [...] è quella più chiaramente riconosciuta, visto che già a partire dalla crisi di Galileo è stata quella che si è imposta con maggiore evidenza. Le realtà naturali obbediscono a leggi interne: la luna non è mossa dalle «forme angeliche» (lo pensava ancora Keplero!), le pesti non sono causate da demoni e il *libro di Giosuè* non è competente in materia astronomica [...] una rivoluzione che, come bene ebbe a dire Karl Rahner, deve partire dal fatto che «Dio opera il mondo e non, propriamente, agisce nel mondo»³⁹.

Ma ben oltre a una generica affermazione di principio bisognava andare e, di fatto, si è poi andati, poiché l'accettazione di un principio conduce al dispiegamento di tutte le sue conseguenze; e, in effetti, la DV autorizza, anzi, sponsorizza una grande integrazione, negli studi biblici, delle moderne scienze sperimentali (DV, III, 12): dalla geografia all'archeologia, dalla critica letteraria (peraltro già incoraggiata espressamente nella *Divino affilante Spiritu*) alla critica storica (già espressamente indicata come necessaria nella *De historica Evangeliorum veritate*), dalla linguistica alla semantica, dalla filologia all'esegesi o scienza dell'interpretazione dei testi scritti. Per questo motivo si può oggi ben dire e giustamente è stato scritto che:

L'approccio anche scientifico alla Bibbia oggi è un postulato pacifico nella Chiesa. Ma l'apertura alla scienza e critica biblica si è realizzata in una lenta progressione, compiutasi negli ultimi centodieci anni della storia della chiesa [...] Questo percorso ha il suo centro nella Costituzione conciliare sulla divina rivelazione *Dei Verbum* [...] il punto di arrivo e, insieme, il punto di ripartenza degli studi biblici nella chiesa cattolica⁴⁰.

³⁹ Queiruga, *Il Vaticano II e la sua teologia*, cit., pp. 40, 42-43. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg i.Br., 1976, trad. it., *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Cinisello B., 1990 (5ª ed.), p. 123.

⁴⁰ Segalla, *In ascolto della Parola. La Bibbia nella Chiesa*, cit., pp. 37-38. In effetti e non a caso, a riprendere, completare e sviluppare il contenuto del capitolo III della DV, si è prodotto, circa venti anni dopo, il documento della Pontificia Commissione

Forse in nessun'altra parte del documento si tocca con mano e si rende più esplicito quanto la *DV* sia davvero uno dei più importanti testi del Vaticano II anche per il contributo dato allo storico compito del Concilio di affrontare le sfide della modernità. Poiché «in questo modo la Chiesa cattolica si presenta come *partner* che dialoga con la cultura di oggi, che cammina al passo di questa cultura, sia pure in forma critica e sempre orientata alla fede»⁴¹.

La permanente fecondità della Dei Verbum

Possiamo concludere questa rivisitazione della Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione con alcune osservazioni, che prendono spunto, in parte, dalla portata della sua presenza nel Corpus conciliare o della sua entrata a far parte del patrimonio di un Concilio ecumenico e, in parte, dal contenuto del capitolo sesto, dedicato alla sua grande consegna programmatica, che è quella di rimettere la Bibbia nelle mani di tutto il popolo di Dio e, anzi, non solo del popolo di Dio, ma anche di collocarla nell'Areopago della cultura e, più in generale, di promuoverne la circolazione nell'Agorà della globalizzazione o quanto meno di tutti gli «uomini di buona volontà», che sono destinatari dichiarati e ufficiali dell'evento conciliare, come espressamente detto al momento della solenne conclusione del Concilio stesso: «Così dunque, con la lettura e lo studio dei libri sacri, “la parola di Dio si diffonda e sia glorificata” (2 Ts. 3, 1) e il tesoro della rivelazione, affidato alla Chiesa, riempi sempre più il cuore degli uomini» (*DV*, VI, 26).

È fondamentale mettere in rilievo che la *DV* costituisce un fatto clamoroso nella storia dei documenti del magistero straordinario della Chiesa cattolica per il fatto di essere e aver voluto

Biblica, del 15 aprile 1993, dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, «salutato e accolto con grande entusiasmo non solo dal mondo cattolico, ma anche da quello protestante» (p. 49).

⁴¹ *Ibid.*

essere, la prima, intenzionale elaborazione di una *teologia della Parola di Dio*⁴² nel suo significato più ampio e, in particolare, nella sua forma scritta, come «parola di Dio in parole umane»⁴³, come «Parola eterna che non passa mai»⁴⁴ (e, quindi, come una «parola di permanente attualità»); ma, soprattutto, come evento storico irrevocabile, come evento passato, presente e futuro, che abita ormai per sempre la storia umana: non solo come evento letterario, ma come «voce che grida nel deserto» o nel mezzo dell'assordante Babele dei linguaggi umani, nella loro spesso anche drammatica incomunicabilità.

Questa affermazione, di importanza epocale, come un sasso gettato in uno stagno, disegna cerchi concentrici sempre più ampi di significato o di valore, e della *DV* e della Bibbia, che vanno dall'interno della Chiesa fino all'esterno della Chiesa, anzi, fino agli estremi confini del mondo umano. Ne abbozziamo qui una descrizione sommaria:

- come prima cosa, il primato della Parola di Dio (a partire dalla sua forma scritta, ma mantenuta sempre nell'alveo connaturale della tradizione) nella Chiesa e sulla Chiesa, come suo fondamento, come motore di energie sempre nuove di rinnovamento, come imprescindibile istanza profetica nella Chiesa e per la Chiesa, come alimento della sua natura misterica e carismatica e del suo costituzionale essere al servizio del Regno e del mondo, come vessillo levato tra i popoli e per i popoli tutti⁴⁵ ;
- la Bibbia, come deposito scritto della Parola di Dio, sta in mezzo alla Chiesa non solo come sacramento da venerare, in «religioso ascolto», al pari dell'Eucaristia⁴⁶, ma come stimolo permanente all'inculturazione della fede ebraico-cristiana in tutte le culture e, al tempo stesso, come baluar-

⁴² Cfr. Kasper, *Parola di Dio: conversione e rinnovamento*, cit., pp. 15-17.

⁴³ Vedi *DV*, III, 13: «Le parole di Dio, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini»

⁴⁴ Cfr. Is. 40, 8 e 1 Pt. 1, 23-25, citati espressamente in *DV*, VI, 26.

⁴⁵ Cfr. Is. 11, 12.

⁴⁶ Cfr. *DV*, VI, 21.

do di protezione della predicazione da ogni e qualunque acculturazione, cioè da ogni omologazione della medesima a qualsivoglia cultura, come un codice di identità permanente e inalienabile, custode di una unicità e originalità mai negoziabile e sempre sovrana;

- il massiccio ritorno alla Bibbia, auspicato e promosso dalla *DV*, significa, inoltre, mettere in primo piano la piattaforma comune di tutte le Chiese cristiane, storicamente separate tra di loro, ma mai separatesi o separabili dalla Bibbia, che, perciò, resta per sempre il luogo di incontro, la casa comune dei fratelli separati, divisi dai loro peccati, dove ritrovarsi sotto la sovranità, da tutti riconosciuta, della Parola di Dio, che sta sopra e prima di tutte le chiese, e dove, possibilmente, riconciliarsi, nell'unico linguaggio capace di «far sì che tutti dicano la stessa cosa», nelle grandi parole che precedono ogni loro fraintendimento o tradimento o abbandono, che precedono tutti gli *schismata* (Cfr. 1 Cor. 1, 10b)⁴⁷;
- la solenne affermazione, fatta dalla *DV*, della permanente attualità ed importanza dell'Antico Testamento significa, ancor di più, mettere in rilievo la strettissima parentela tra cristianesimo ed ebraismo⁴⁸, aventi in esso una comune matrice religiosa, ed anche una parentela, sia pure più lontana, tra loro e l'Islam, nella comune fede monoteistica, che vuol dire «un solo Dio al di sopra di tutti, presente in tutti e che agisce per mezzo di tutti» (Ef. 4, 6), e nella comune riconosciuta discendenza da Abramo, unico padre nella fede; ora evidenziare la Bibbia come il comune riferimento delle tre grandi religioni monoteistiche, a cui fa capo più della metà dell'umanità, non è solo una grande impresa di ecumenismo religioso, ma è una grande impresa di civiltà,

⁴⁷ Su questo specifico valore della *DV*, si veda P. Ricca, *Oltre le divisioni. Segni di riconciliazione nell'ecumene cristiano*, «Credere oggi», 1, 2006, pp. 83-95.

⁴⁸ Su questo aspetto, si veda P. Stefani, *Chiesa e Israele: la radice ritrovata*, «Credere oggi», 1, 2006, pp. 97-113.

capace non solo di prevenire il tanto temuto scontro fra civiltà, ma di contribuire in modo determinante alla grande causa della pace nel mondo: il che significa alla salvezza dell'umanità;

- la *DV* non ha trascurato di evidenziare che la Bibbia, come deposito di parole di perenne validità, al di là della confezione datata in cui sono trasmesse, ha qualcosa da dire anche ai non credenti... In un paragrafo molto dimenticato del nostro documento, infatti, sta scritto: «si preparino edizioni della Sacra Scrittura, fornite di idonee annotazioni, ad uso anche dei non-cristiani e adattate alla loro situazione, che sia i pastori d'anime sia i cristiani di qualsiasi stato avranno cura di diffondere in ogni maniera con zelo e prudenza» (*DV*, VI, 25: ultimo paragrafo). Questa direttiva presuppone la convinzione che la Bibbia non è solo un codice religioso, ma anche un codice di umanesimo, transculturale e planetario: un manuale non solo di sapienza secolare, ma di una sapienza originale, unica e perciò globalizzabile, che può essere «luce per ogni uomo che viene in questo mondo» (*Gv.* 1, 9)⁴⁹; dunque la Bibbia pensata non solo e non tanto come codice genetico della civiltà occidentale, quanto piuttosto come codice di una civiltà alternativa: irriducibile e permanente istanza critica di ogni cultura dominante, ispiratrice e alimentatrice di un rapporto dialogico, ma, al tempo stesso anche dialettico, con la modernità; e dunque una risorsa tanto più preziosa e necessaria in questi tempi del «pensiero debole» e del «pensiero negativo», in questo momento storico detto di «deriva relativistica» della ragione o di «spaesamento della verità»⁵⁰; questa è l'ultima conseguenza, a sorpresa, della

⁴⁹ Del resto anche la *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), avrebbe affermato, poco tempo dopo il nostro documento, che Cristo, vertice supremo della divina rivelazione e cuore di tutta la Bibbia, «rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo a se stesso» (I, 22). È su questi fondamenti che Paolo VI avrebbe presentato, alla tribuna dell'Onu, i cristiani come «esperti in umanità».

⁵⁰ Riporto tra virgolette alcune delle formule, ormai classiche e convenzionali,

suddetta teologia della Parola di Dio contenuta nella *Dei Verbum!*

Per concludere e per ritornare alla parola-chiave del titolo di questo contributo, la parola speranza, da queste ultime osservazioni emerge un'ulteriore osservazione: possiamo dire che la *DV* ci dà della Bibbia una visione che si può chiamare «a denominazione di origine controllata», perché ispirata al modo in cui la Bibbia stessa presenta se stessa, una visione della Bibbia come parola di «speranza contro ogni speranza» (Rm. 4, 18; cfr. 8, 24), che significa «una parola a prova di speranza»; oppure come l'annuncio di una «consistente possibilità di sperare», come la «certificazione di ciò che non si vede o di una realtà non visibile» (Eb. 11, 1). Tutto questo basato sulla irrevocabilità dell'Alleanza, sulla infallibilità delle promesse di Dio: in altre parole e in ultima analisi, per il fatto stesso di essere Parola di Dio, che, come tale, non può ingannare o deludere.

Dunque prima ancora che papa Giovanni Paolo II indicasse l'entrata nel nuovo millennio come un «varcare la soglia della speranza»⁵¹, prima ancora che Ernest Bloch stabilisse il «principio speranza» e la necessità per gli umani dell'utopia, per non affondare e affogare nelle sabbie mobili delle spietate constatazioni statistiche o sociologiche⁵², è la Bibbia a consegnare all'umanità una inesauribile sorgente di speranza, nonostante ogni ora di angoscia e a dispetto di ogni deriva allarmante della nostra storia o delle «alterne vicende delle umane sorti», come dice il poeta.

fabbricate da alcuni tra i più noti e autorevoli filosofi e teologi della nostra epoca (tra i quali ricordo Gianni Vattimo, per la prima formula, e Italo Mancini per l'ultima) per descrivere alcune vicende caratteristiche del pensiero contemporaneo.

⁵¹ Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Garzanti, Milano, 2005.

⁵² E. Bloch, *Il principio speranza*, Mondadori, Milano, 1998.

II Parte

Dopo il Concilio

Introduzione

di Benedetto Testa

La necessità della ricezione e dell'attuazione dell'avvenimento conciliare

A quarant'anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, nonostante il tempo già trascorso e i numerosi e approfonditi studi ad esso dedicati, non poche sono le questioni tuttora ancora irrisolte e i problemi su cui si discute¹. Uno degli aspetti su cui ci sembra che sia necessario apportare chiarificazioni e che debba assumere il dovuto rilievo nelle ricerche che si svolgono è quello di tener presente la distinzione tra *ricezione* e *attuazione* e il loro indispensabile, armonico e contemporaneo sviluppo. Ordinariamente si tratta quasi solo di ricezione del Concilio riferendosi ai suoi testi e alla loro interpretazione, allo «spirito» conciliare, allo sviluppo di quanto si intendeva proporre nell'assise conciliare e non si è riusciti a inserire per una ingiustificata opposizione. Mentre questo aspetto ha assunto e tuttora assume un'importanza rilevante e predominante, non è sufficientemente tenuta presente l'attuazione del Concilio. Con questo termine intendiamo la necessità che le affermazioni e le indicazioni conciliari siano accompagnate dalla loro realizzazione pratica o almeno da conti-

¹ A conferma che gli studi dedicati al Vaticano II non conoscono crisi o stasi, cfr. *Orientamenti bibliografici*, Semestrale di letture a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, n. 13, 1997; n. 26, 2005, pp. 8-16; n. 27, 2006, pp. 8-14.

nui tentativi che rinnovino secondo le direttive offerte la fede e la vita della Chiesa. Il rinnovamento voluto e proposto dal Concilio non può non essere un seme che cresce e porta i suoi frutti, una nuova vitalità che si sprigiona nella comunità cristiana. Una vera e adeguata realizzazione conciliare promuove sia la ricezione che l'attuazione.

L'importanza di aver presenti sia la ricezione che l'attuazione del Concilio, il loro senso e il loro rapporto è stata ribadita con forza da Benedetto XVI nel discorso tenuto il 22.12.2005 alla Curia romana:

È chiaro che quest'impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede. In questo senso il programma proposto da papa Giovanni XXIII era estremamente esigente, come appunto è esigente la sintesi di fedeltà e dinamica. Ma ovunque questa interpretazione è stata l'orientamento che ha guidato la ricezione del Concilio, è cresciuta una nuova vita e sono maturati frutti nuovi... Oggi vediamo che il seme nuovo, pur sviluppatosi lentamente, tuttavia cresce, e cresce così anche la nostra profonda gratitudine per l'opera svolta dal Concilio².

Il papa in questo discorso pone l'accento su due aspetti necessari per ottenere i frutti desiderati e auspicati dal Concilio. Il primo, indicato come *ricezione* dal pontefice stesso, riguarda l'interpretazione dei testi conciliari, la loro ermeneutica o chiave di lettura. Questa consiste soprattutto nello studio dei documenti e dei fatti che hanno accompagnato l'evento conciliare ed è soggetta alle varie valutazioni ed alle accentuazioni che se ne danno. Il secondo aspetto, denominato *attuazione*, consiste nella riforma della vita cristiana, nel rinnovamento dell'agire della Chiesa, soggetto che opera la salvezza di Cristo nella storia, realtà che cresce nel tempo rimanendo sempre la stessa, popolo di Dio in cammino e in permanente rapporto con l'umanità intera. La Chiesa non

² Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, «Il Regno-Documenti», 1, 2006, p. 8.

può non richiedere di tradurre nell'esperienza di fede quanto il Concilio insegna e la riflessione teologica elabora.

Questi due aspetti sono coesenziali nella vita ecclesiale e necessari in ogni postconcilio, come dimostra la storia passata e recente³. Nell'unione sincronica di queste due dimensioni l'evento conciliare diventa attualità dinamica nella vita della Chiesa e in tutte le comunità locali. Così quanto è insegnato diventa percorso fecondo che realizza ciò che è stato sapientemente e profeticamente stabilito.

I limiti nella realizzazione del Vaticano II

Nel periodo postconciliare si è verificato un fatto che ci sembra innegabile: l'attenzione è stata rivolta prevalentemente, in qualche caso esclusivamente, alla ricezione, ossia all'interpretazione dei testi conciliari, al loro rapporto con la cultura, al loro possibile o auspicabile inserimento nella società, ad un dialogo col «mondo moderno». Non c'è stata un'accoglienza armonica e attenta sia alla ricezione che all'attuazione, nonostante lodevoli tentativi che si sono preoccupati di rinnovare la vita cristiana e di promuovere la santità del popolo di Dio. In alcuni casi si è pensato di potersi dedicare solo ad uno dei due aspetti conciliari senza tener presente l'altro.

Nonostante l'attuazione conciliare non abbia trovato una soddisfacente e sufficientemente ampia accoglienza, non è mai venuta meno. Essa è presente anche nello scopo originario del Concilio, come vedremo in seguito. Ora vogliamo offrire un esempio per mostrare come l'attuazione, nel senso precisato, sia stata richiamata anche nel periodo postconciliare, nonostante la non curanza di questo fatto.

Il card. K. Wojtyła negli anni in cui era vescovo di Cracovia (1967-1978) dedicò tutta la sua attività all'attuazione del Con-

³ Cfr. i fondamentali studi di J. H. Newman, *Gli Ariani del quarto secolo*, Jaca Book-Morcelliana, Milano-Brescia, 1981; *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia, 1991.

cilio, come egli era solito ripetere. Nel volume che raccoglie ed espone le sue esperienze afferma che la vera attuazione riguarda l'attenzione alla crescita della fede nella vita cristiana. Così ha letto e organizzato l'insegnamento conciliare. Egli precisa: «Nel presente studio, che vuole servire all'attuazione del Vaticano II, intendiamo *fissare la nostra attenzione sulla coscienza dei cristiani e sugli atteggiamenti che essi devono acquisire*. Tali atteggiamenti che scaturiscono da una coscienza cristiana adeguatamente formata, possono in certo modo, essere considerati l'autentica prova dell'attuazione del Concilio. In questa direzione dovrebbero orientarsi tutta l'azione pastorale... e in generale tutta l'attività della Chiesa»⁴. Il cardinale mostra come le affermazioni conciliari siano dirette al rinnovamento della fede di tutta la vita cristiana. Ciò avviene sia in senso oggettivo in quanto il credente prende coscienza di partecipare e di appartenere alla vita della Chiesa, sia in senso soggettivo in quanto cresce in tutti gli aspetti umani e cristiani dell'esistenza.

Nonostante il sorgere di proposte, simili a quella appena richiamata, ci sono stati dei fatti che hanno ostacolato la genuina attuazione del Concilio, come abbiamo accennato all'inizio di questo paragrafo. A che cosa è dovuto tutto ciò? Per rispondere riportiamo alcuni giudizi che confermano la nostra affermazione, senza la pretesa di volerlo spiegare fino in fondo nelle sue cause; questo non rientra neanche nell'impostazione e nello scopo di presente contributo.

L'affermazione seguente di J. Ratzinger, espressa nel 1972, si sofferma su quanto è accaduto nel postconcilio: «...ci sarebbe da accennare a quelle forze [ricorso alla Tradizione a partire dalla Rivelazione, alla Scrittura, ai padri della Chiesa, al patrimonio liturgico...] che hanno propriamente reso possibile e preparato il Vaticano II, ma sono state subito travolte da un'ondata di modernità, con la quale quelle forze potevano venir confuse solo grazie ad un errore madornale... Per il momento questo tentativo (del-

⁴ K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento. Sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981, p. 20.

le forze positive che hanno realizzato il Concilio) sembra fallito; esso è rimasto impotente di fronte ai più accessibili programmi che da allora si sono posti come alternativa»⁵. Un giudizio molto simile è stato espresso da H. U. von Balthasar nello stesso anno, quando affermava che nella Chiesa è presente un'«infausta mania del mondo che crede falsamente di seguire il Concilio, ma ad esso non dà vero ascolto. La vera ricezione ed applicazione conciliari sono ostacolate da una tendenza verso il liberalismo e dalle accentuazioni unilaterali di alcuni aspetti a danno o addirittura nella dimenticanza di altri»⁶. Anche Paolo VI negli anni Ottanta notava, osservando il mondo cattolico, che al suo interno predominava un pensiero non cattolico. Avvertiva che sarebbe potuto divenire anche il più forte, ma che non avrebbe mai rappresentato il pensiero della Chiesa⁷.

Questi giudizi e constatazioni fanno ben comprendere come possano essere accadute la trascuratezza e la dimenticanza di una vera ed efficace attuazione del Concilio.

Gli scopi che il Concilio intendeva raggiungere

Considerata in modo generale la situazione postconciliare, è inevitabile e giustificabile la domanda: quale motivo ha indotto il pontefice ad indire il Concilio e quali ragioni hanno spinto a portarlo a termine? L'impostazione del Concilio intendeva veramente accrescere la fede, risvegliare e far fiorire la coscienza cristiana, così da rinnovare la vita ed essere anche motivo di conversazione

⁵ J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia, 1974, p. 357.

⁶ Cfr. H.U. von Balthasar, *Il Concilio dello Spirito Santo*, in *Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia, 1972, pp. 209-226.

⁷ Cfr. J. Guitton, *Paolo VI segreto*, Edizioni Paoline, Milano, 1985, p. 153. Anche J. Zvěřina, noto teologo di Praga (allora Cecoslovacchia), scriveva ai cristiani d'occidente nel 1969 una lettera in cui affermava: «Fratelli, voi avete la presunzione di portare utilità al Regno di Dio assumendo quanto più possibile al *saeculum*, la sua vita, le sue parole, i suoi slogan, il suo modo di pensare. Ma riflettete, vi prego, cosa significa accettare questa parola. Forse significa che vi siete lentamente perduti in essa? Purtroppo sembra che facciate proprio così»: J. Zvěřina, *L'esperienza della Chiesa*, Jaca Book, Milano, 1972, pp. 146-147.

per tutti? Il Concilio intendeva veramente rinnovare ed attuare una vita cristiana più consapevole e ragionevolmente motivata?

A questi interrogativi rispondiamo da una parte esponendo i motivi che sono all'origine del Concilio e gli scopi che si era prefisso e dall'altra chiarendo, a partire dai documenti conciliari, quali siano le affermazioni principali riguardo alle nostre domande.

Gli scopi dell'indizione del Concilio

Nella costituzione apostolica di indizione del Concilio del 25.12.1961, Giovanni XXIII afferma: «Il prossimo Concilio pertanto si riunisce felicemente e in un momento in cui la Chiesa avverte più vivo il desiderio di fortificare la sua fede e di rimirarsi nella propria stupenda unità; così pure sente più urgente di dare maggiore efficienza alla sua sana vitalità e di promuovere la santificazione dei suoi membri, la diffusione della verità rivelata, il consolidamento delle sue strutture⁸». Nella stessa Costituzione Apostolica si ribadisce inoltre la necessità di accrescere lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico nel mondo intero, di compiere un balzo in avanti nella penetrazione dottrinale e nella formazione delle coscienze, e di approfondire e presentare la dottrina certa ed immutabile in modo che risponda e corrisponda alle esigenze del nostro tempo⁹.

Anche Paolo VI, decidendo di continuare e di portare a termine il Concilio, non ha certamente cambiato la sua finalità, ma l'ha

⁸ Giovanni XXIII, Costituzione Apostolica *Humane Salutis*, del 25.12.1961: cfr. *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1966, vol. I, p. [9]. Il Vaticano II è il primo Concilio che non ha inteso riprovare o condannare una particolare dottrina o proclamare un dogma o ricomporre uno scisma, ma semplicemente ravvivare la vita della Chiesa e dei suoi membri. Il fatto di essere considerato un Concilio «pastorale» è dovuto, almeno in parte, a questa particolare situazione. La discussione ampia e vivace svoltasi nel periodo conciliare e postconciliare sul senso da attribuire a questo termine non può essere affrontata e chiarita in queste nostre riflessioni. D'altronde non riguarda e non cambia quanto intendiamo proporre con il presente contributo.

⁹ Cfr. *Enchiridion Vaticanum*, cit., p. 45.

ribadita con più forza con tutto l'anelito e la forza che gli sono unanimemente riconosciuti. Nell'*Omelia* tenuta a conclusione del Concilio afferma: «Ma non possiamo trascurare un'osservazione capitale dell'esame del significato religioso di questo Concilio: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento»¹⁰. L'*Omelia* è un commento alla parabola del «buon Samaritano» (cfr. Lc 10, 30-37), intesa come paradigma della spiritualità del Concilio: la scoperta dei bisogni umani ha assorbito l'attenzione conciliare. In particolare viene rivolta l'attenzione alle aspirazioni dell'uomo, alla dignità della sua persona, all'importanza della libertà e della cultura, tutte esigenze che il Concilio ha voluto purificare e incoraggiare. La conclusione esprime l'auspicio che vi sia un rinnovamento umano e cristiano, che i Padri conciliari hanno imparato meglio a servire¹¹.

Non solo i documenti di indizione e di conclusione del Concilio, ma la stessa immagine rinnovata della Chiesa e tutto l'insieme dei testi conciliari si presentano richiedendo un orientamento e un atteggiamento nuovi e promotori di un agire che conduce al risveglio della vita cristiana. Nei testi conciliari sono ovunque presupposti il mistero della rivelazione e dell'opera salvifica di Gesù Cristo che offrono un orientamento interiore rinnovato e un agire verso l'esterno caratterizzato dalla missione per giungere a godere della redenzione cristiana. Per il Concilio non si tratta di reinterpretare la dottrina cattolica, né del sorgere di nuove speciali spiritualità o principi morali, ma di attingere alle ricchezze del mistero dell'incarnazione e pasquale. Ci sembra che due siano i punti nevralgici dell'impostazione conciliare: l'immagine della Chiesa e l'appello alla dignità e alla responsabilità dell'uomo in tutte le sue attività. Ciò è evidente se si hanno presenti le due prin-

¹⁰ *Ibid.*, p. 279.

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 281-291.

cipali costituzioni, *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*. Difatti: «Se la Chiesa consiste nel suo essere «sacramento universale della salvezza», poiché la volontà amorosa e salvifica di Dio si estende a tutti gli uomini, allora essa può dare adempimento a questa caratteristica solo rendendo evidente nel mondo la volontà di amore di Dio mediante l'essere dei cristiani»¹².

Le principali affermazioni conciliari sull'attuazione

Non solo l'impostazione generale del Concilio, ma anche i temi centrali trattati rivelano la direttiva tesa a promuovere un rinnovamento della vita cristiana. Occorre ricordare soprattutto quanto è detto sulla missione della Chiesa e sui vari tipi di dialogo che la aiutano, il peso della testimonianza che si riversa sui laici e sull'appello alla responsabilità che coinvolge tutti. Espo- nendo in molti passi la missione della Chiesa, il Concilio non la presenta come qualcosa che si aggiunge ad essa, ma come aspetto costitutivo della stessa sua essenza. Difatti afferma: « La Chiesa che vive nel tempo per sua natura è missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la sua propria origine»¹³. Oltre al decreto apposito che riguarda l'attività missionaria della Chiesa, essa è richiamata e indicata un po' ovunque e costituisce quanto il Concilio si è prefisso di raggiungere. Difatti a conclusione della *Gaudium et spes* si afferma: «Quanto viene proposto da questo Sacro Sinodo fa parte del tesoro di dottrina della Chiesa ed intende aiutare tutti gli uomini del nostro tempo, sia quelli che credono in Dio sia quelli che non Lo riconoscono, affinché, scoprendo più chiaramente le esigenze della loro vocazione totale rendano il mondo più conforme all'eminente dignità dell'uomo, aspirino ad una fratellanza universale e superiore e possano ri-

¹² H.U. von Balthasar, *Il Concilio dello Spirito Santo*, in *Spiritus Creator*, cit., p. 210. Per la Chiesa sacramento universale della salvezza cfr. *Lumen gentium*, n. 48.

¹³ *Ad gentes*, n. 2.

spondere, sotto l'impulso dell'amore, con uno sforzo generoso e congiunto, agli appelli più pressanti della nostra epoca»¹⁴.

La necessità dell'attuazione del Concilio è sottolineata anche dall'insegnamento con cui si ribadisce che tutti i cristiani sono tenuti con la testimonianza della vita e della parola a manifestare l'uomo nuovo di cui sono investiti nel battesimo e rinvigoriti nella confermazione, cosicché gli altri glorifichino Dio Padre e comprendano più profondamente il significato genuino della vita umana e il vincolo che unisce tutti gli uomini¹⁵. Partendo dallo stesso punto di vista del Concilio che intende aiutare a raggiungere lo scopo dell'attuazione del disegno di Dio Trino, persino l'auspicata unità tra i cristiani è posta nella prospettiva della conversione del cuore e non tanto in un semplice recupero o riformulazione di una dottrina comune. Il decreto *Unitatis redintegratio* afferma: «L'ecumenismo vero non c'è senza interiore conversione; perché il desiderio dell'unità nasce e matura dal rinnovamento della mente, dall'abnegazione di se stesso e del pieno esercizio della carità... Si ricordino tutti i fedeli che tanto meglio promuoveranno, anzi vivranno in pratica l'unione dei cristiani, quanto più si studieranno di condurre una vita più conforme al Vangelo»¹⁶.

La Chiesa ha uno strumento privilegiato, secondo il Concilio, per attuare la sua missione. Difatti incombe il dovere di stabilire un dialogo con la società umana e di avvicinare tutti e promuovere con loro un colloquio tale per cui la verità vada sempre unita alla carità e la comprensione con l'amore¹⁷. Per attuare la sua missione la Chiesa «...esorta i suoi figli, affinché con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi»¹⁸.

¹⁴ *Gaudium et spes*, n. 91.

¹⁵ Cfr. *Ad gentes*, n. 11.

¹⁶ *Unitatis redintegratio*, n. 7.

¹⁷ Cfr. *Christus Dominus*, n. 13.

¹⁸ *Nostra aetate*, n. 2.

Che il Concilio abbia costantemente tenuto presente nei suoi documenti lo scopo di proporre l'attuazione e la crescita della vita cristiana lo si constata dalla responsabilità assegnata ai laici. Ad essi è affidato il compito, come cittadini dell'una e dell'altra città, di compiere fedelmente i propri doveri terreni e quelli di fedeli della Chiesa. La fede stessa li obbliga, secondo la vocazione propria di ciascuno, a non essere estranei agli affari della terra. La loro vita non può consistere solo in atti di culto o in alcuni doveri morali, non deve comportare alcun distacco tra la fede che professano e la loro vita quotidiana. Spetta alla loro responsabilità «inscrivere la legge divina nella vita della città terrena»¹⁹. Riguardo a ciò il Concilio si esprime in modo inequivocabile: «I laici dunque, svolgendo la missione della Chiesa, esercitano il loro apostolato nella Chiesa e nel mondo, nell'ordine spirituale e in quello temporale: questi ordini sebbene siano distinti, tuttavia nell'unico disegno divino sono così legati, che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una creazione nuova, in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto alla fine del tempo. Né l'uno e né l'altro ordine, il laico, che è insieme fedele e cittadino, deve continuamente farsi guidare dalla sua unica coscienza cristiana»²⁰.

Un altro aspetto in cui si constata l'intenzione da parte del Concilio di voler attuare un rinnovamento della vita umana e cristiana sta nell'appello alla responsabilità che la Chiesa possiede nei confronti dell'uomo, affinché vivendo nel mondo conservi e possa sviluppare integralmente la sua vocazione eterna. Essa niente può desiderare di più che servire con sempre maggiore generosità ed efficacia gli uomini del mondo contemporaneo²¹. Anche nell'ambito umano, sociale e politico ha una responsabilità a cui non può mai rinunciare: «La Chiesa, che in ragione del suo ufficio e della sua competenza in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico,

¹⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 43.

²⁰ *Apostolicam actuositatem*, n. 5.

²¹ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 93.

è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana»²². Di fronte al sorgere convulso e continuo di concezioni della vita caratterizzate dall'autonomia, dalla pretesa di essere artefici di sé e del mondo intero oppure dal nichilismo, la Chiesa ha la consapevolezza della responsabilità riguardo la dignità e il destino umani.

La ripresa dei veri scopi del Concilio

Dopo aver constatato la necessità di una adeguata concezione del Concilio e dei suoi testi rivolta all'attuazione, ossia al rinnovamento e alla crescita della vita cristiana richiesta e promossa dal Concilio stesso, ci sembra opportuno e anche indispensabile tentare di individuare i criteri per la ripresa di una sua vera realizzazione. Con questo metodo si potrà proporre sia il modo con cui procedere e superare la situazione attuale, che mostra uno stallo, sia unire i tentativi in atto, numerosi e di pregio, così da renderli veramente efficaci e corrispondenti alle finalità conciliari. La consapevolezza e la necessità di precisare la modalità con cui rendere attuali e influenti nel tempo l'opera e i frutti del Concilio sono stati avvertiti molto presto. Difatti a solo dieci anni dall'inizio del Concilio, nel 1972, se ne notava già l'importanza nel modo seguente: «Ciò vuol dire che il vero dibattito sull'eredità del Vaticano II non può oggi essere condotto unicamente sulla base dei testi. Per l'esito di tale dibattito sarà determinante chiedersi se esista una copertura spirituale non solo per un'interpretazione anti-storico-utopistica del Concilio, ma anche per una comprensione creativo-spirituale in viva unità con la tradizione vera. Ma da ciò dipende anche la sorte della teologia e della Chiesa, se avranno, a lunga scadenza, ancora qualcosa da dire all'umanità in genere. Il tutto ci porta quindi al problema di sapere di quali forze si può oggi tener conto nella chiesa cattolica e nella sua teologia»²³.

²² *Ibid.*, n. 76.

²³ J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, cit., p. 355.

Con queste affermazioni si può già stabilire un primo criterio per la ripresa di una completa ed efficace attuazione conciliare: l'eredità conciliare, se non vuol essere utopistica e ininfluenza nella storia, non può non essere accompagnata da una nuova esperienza di fede e di vita cristiana. La Chiesa ha bisogno di forza spirituale nuova, che il Signore non può farle mancare, con cui attuare il Concilio. Proprio per fondare e ribadire questo principio ad un anno dalla fine del Concilio col volume *Cordula oder der Ernstfall* H. U. von Balthasar proponeva esplicitamente la reale vita cristiana, che può andare fino al martirio, al di là delle riflessioni teologiche. Solo la serietà di una autentica *sequela Christi* corrisponde ai testi e allo «spirito» del Concilio²⁴. Anche il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985, a venti anni dalla conclusione e dedicato esclusivamente al Concilio insiste su questo principio: «Queste e altre carenze manifestano la necessità di una più profonda recezione del Concilio. La quale esige quattro passi successivi: una conoscenza più ampia e più profonda del Concilio, la sua assimilazione interiore, la sua riaffermazione amorosa e la sua attuazione. Solamente l'assimilazione interiore e l'attuazione pratica possono rendere vivi e vivificanti i documenti conciliari»²⁵.

Lo studio sopra citato di J. Ratzinger ci introduce ad un secondo criterio per l'attuazione del Concilio, quando afferma la necessità che in esso si realizzi «una viva unità con la tradizione vera» della Chiesa. Ciò attiene alla ripresa di una teologia e di una vita spirituale che si fondino sulla Scrittura, sui padri della Chiesa, sul patrimonio liturgico ecc... Ciò permette di continuare con lo stesso metodo usato dai padri conciliari che erano ricorsi alla ricchezza della tradizione, a partire dalla rivelazione. Seguendo questo metodo sorsero nuovi impulsi per la comprensione del fatto cristiano e per attuare il compito missionario, anche nei

²⁴ Cfr. H.U. von Balthasar, *Cordula oder Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966.

²⁵ Sinodo dei vescovi, Relazione finale *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, n. 5; cfr. *Enchiridion Vaticanum*, cit., vol. IX, n. 1786.

confronti delle attese e dei problemi contemporanei, e nacquero esperienze nuove di vita cristiana.

In base a questo criterio, nello stesso anno dello scritto di J. Ratzinger, esce il primo numero della rivista teologica «Communio» con il dichiarato scopo di mantenere viva la memoria del Vaticano II innestato in modo pieno nella storia della Chiesa. Nell'editoriale si afferma la capacità della fede di fare storia liberando la Chiesa dalle maglie di un passato fine a se stesso (archeologia) e sfuggendo al desiderio di un futuro non sperimentato ora (teleologia). Ciò che fonda e vivifica la fede che fa storia sono l'opera di Gesù Cristo, la comunione con Lui e i fratelli tramite il dono dello Spirito che fa dei tanti «uno»²⁶. Si abbandona così una visione antistorica e utopistica del Concilio per un programma teologico basato sulla comunità di amore, dono di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito Santo.

Negli ultimi anni, la divaricazione ancora persistente ed operante tra ricezione e attuazione, che impedisce una ripresa concorde che attui e faccia sì che il Concilio sia luce ed energia della Chiesa attuale in un momento certamente difficile e tormentato della vita mondiale, conduce ad una riflessione più radicale e più rivolta alle questioni basilari. Con la citazione seguente ne offriamo un esempio: «La ripresa di una seria riflessione ecclesiologica e di un altrettanto fermo e fedele impegno alla ricezione autentica del pensiero del Concilio Vaticano II è determinato essenzialmente e pregiudizialmente dal recupero della convinzione che la Chiesa non è nostra, ma *del Signore*, e che ricreare un clima veramente *cattolico* vuol dire il senso della Chiesa come Chiesa del Signore, come spazio della presenza del mistero di Dio nel mondo»²⁷.

Vi sono oggi senz'altro questioni di fondo che non possono rimanere evase. Da esse dipendono anche gli atteggiamenti con cui è valutato il Vaticano II. Come afferma K. Wojtyła nel passo

²⁶ Cfr. «Communio», 1, 1972, pp. 1-2.

²⁷ J. Ratzinger, *Presentazione*, in L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e retta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano, 1998, pp. 9-10 (originale 1993). La *Presentazione* dell'edizione italiana è del 1997.

citato alla nota 4, occorrono «atteggiamenti che scaturiscono da una coscienza cristiana adeguatamente formata».

Nonostante il permanere di questioni irrisolte, proprio in base alla ripresa delle genuine finalità non si può non condividere il giudizio positivo complessivo di Benedetto XVI sull'avvenimento conciliare che ha caratterizzato la vita della Chiesa del secolo scorso. Egli così conclude il già citato discorso del 22.12.2005: «Così possiamo oggi con gratitudine volgere il nostro sguardo al Concilio Vaticano II: se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa»²⁸.

²⁸ Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana*, cit., p. 10.

Alberto Melloni

Breve guida ai giudizi sul Concilio

*A S.E. Mons. Loris F. Capovilla
per i suoi novant'anni.*

Cos'è stato il Concilio Vaticano II? La domanda ha avuto infinite risposte e si pone a quarant'anni dall'evento con una urgenza tutta particolare¹ nel momento in cui la generazione dei vescovi del Concilio – quella di Karol Wojtyła – lascia la scena e al suo posto arriva ormai la generazione che ha solo avuto un ruolo peritale – quella di Joseph Ratzinger: che è semplicemente, per nascita, per ordinazione, per studi, per cultura, «dopo». Ma il «modo» in cui la domanda attraversa lo spazio pubblico della Chiesa cattolica dipende dal fatto che quella domanda ha una sua storia, iniziata dentro il Concilio e proseguita fino alle falde del presente senza soluzione di continuità. È una domanda che produce ampie considerazioni, riflessioni articolate e sfumature,

¹ Si vedano in particolare J. O'Malley, *Vatican II. Did anything happen?*, «Theological Studies», 67, 2006, pp. 3-33; *Il Vaticano II, un futuro dimenticato?*, «Concilium» 41, 2005, a cura di A. Melloni e C. Theobald; *Il Concilio Vaticano II 40 anni dopo*, «Communio», 34, 2005, pp. 641-660; G. Ruggieri, *Per una ermeneutica del Vaticano II*, «Concilium», 35, 1999, 1, pp. 18-34 e *Lucha por el Concilio*, «Iglesia viva», 2006, in stampa; in particolare al tema delle ermeneutiche del Vaticano II è stato dedicato un seminario apparso in «Cristianesimo nella storia», 28, 2007, con P. Hünermann, C. Theobald, G. Alberigo e G. Ruggieri. La storicizzazione del Concilio, di cui, *infra*, è stata percepita come una opportunità, ad. es. nei saggi raccolti da C. Theobald, *Vatican II sous le regard des historiens*, Paris, 2005; una presentazione pacata delle perplessità conservatrici in D. Berger, *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition?: zu neueren Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, «Divinitas», 48, 2005, pp. 294-316.

ma che alla fine si regge attorno ad un nucleo forte, ad una presa di posizione o a varie prese di posizione nel tempo, che sintetizzano un mosaico di atteggiamenti. Alla domanda, infatti, hanno risposto, in un modo o nell'altro, tutti: i papi e i vescovi, i chierici e i fedeli, i cristiani di altre Chiese e i credenti di altre religioni, i diplomatici e i giornalisti, i sinodi e i teologi, e la traccia delle loro risposte – date da generazioni progressivamente sempre più estranee alla dinamica di quella transizione – costituisce una galleria assai interessante per chi si lasci interpellare ora da quell'interrogativo, al cui fondo sta una questione storica, *la* questione storica del dimensionamento del Vaticano II sul doppio sfondo della storia del Concilio e della vicenda più generale delle società e delle Chiese.

E per entrarvi avvertiti, basterebbe forse mettere in fila in ordine cronologico i sostantivi, sorretti o meno da aggettivi e sfumature, che si colgono in una letteratura sterminata e di diverso genere: il Concilio, con la sua «fisionomia del tutto singolare»², è stato definito la grazia, il fumo, la tormenta, la sagra della continuità, la primavera, l'aria fresca, l'occasione perduta, il tradimento, l'apostasia, il dono, la ripetizione, il disastro, la rinascita, l'aggiornamento, la vocazione, la sbornia, il *kairòs*... Ma alla fine ciò che interessa non è documentare l'ovvio affollarsi di tanti giudizi in concorrenza attorno al Vaticano II³, tentare di risolvere *sub specie concilii* il dilemma storico dei *quantum* di continuità e di rottura che segnano ogni processo di rilievo, filtrare con il setaccio dell'aggiornamento o con quello della tradizione i buoni e i cattivi, ma capire in che modo l'aggrumarsi di quelle risposte, il loro disporsi e contrapporsi consente di cogliere le stagioni, iniziate prima che il Concilio finisse e non ancora concluse a quarant'anni di distanza dall'evento.

² Così Giovanni Paolo II l'8 dicembre 1995 nel trentesimo della chiusura del Vaticano II.

³ Cfr. il mio *Chiesa madre, Chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino, 2004.

Il giudizio in Concilio

La domanda – cos'è stato il Concilio? – esiste infatti ancora *Concilio durante*, perché proprio il problema della tipizzazione del Vaticano II aveva segnato la lotta nella fase preparatoria⁴ e in quella seconda preparazione che separa la prima sessione dalla seconda⁵. Il Concilio è la «nuova Pentecoste» che papa Giovanni ha annunciato? O è la *machina* per produrre condanne che gli organi della curia hanno meticolosamente e inutilmente predisposto? Nel cozzo fra queste due visioni della Chiesa, del futuro e del Concilio si frantumano molte opinioni: c'è chi, come Congar, impiega tempo per superare la fondata sensazione che tutto sia ancora in mano all'antico regime e che nonostante tutto regnino ancora Pio IX o Bonifacio VIII⁶; altri, come il cardinale Siri, quasi non s'accorgono che l'impianto pacelliano sta per affondare sotto il peso della *coadunatio* conciliare⁷; altri ancora pensano che sia solo mediando – lo dicono i tanti periti e vescovi che il rettore Albert Prignon ascolta nel collegio belga in Roma⁸ – che si potranno far passare i contenuti riformatori preparati dai grandi movimenti del Novecento. Lo scorrere del Vaticano II è fatto dell'intrecciarsi di riunioni, dibattiti, documenti, passaggi, crisi, incontri, spinte, svolte⁹ che volta a volta rafforzano queste sensazioni – a volte introducono nell'uno o nell'altro ambiente la sensazione che si sia

⁴ È interessante, non per la tesi, ma per la sede, l'intervista a Y. Congar realizzata per la Rai da G. Alberigo, P. Prodi e B. Ulianich, nella quale il teologo domenicano ridimensionava l'equivalenza gregoriana fra i quattro concili e i quattro evangeli, spiegando la differenza fra l'assistenza dello Spirito che si manifesta nelle sinodi e l'ispirazione propria delle Scritture, cfr. *Il Concilio in mostra. Il racconto del Vaticano II nei filmati delle Teche Rai (1959-1965)*, a cura di A. Melloni, Istituto per le scienze religiose, Bologna, 2005.

⁵ Cfr. *Storia del Concilio Vaticano II diretta da G. Alberigo*, ed. it. a cura di Alberto Melloni, 5 voll., Peeters/il Mulino, Bologna, 1995-2001.

⁶ Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, ed. É. Mahieu, 2 voll., Cerf, Paris, 2002.

⁷ B. Lai, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di santa romana Chiesa*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

⁸ L. Declerck e A. Haquin (a cura di), *A. Prignon, Journal conciliaire de la 4e Session*, Cahiers de la Revue théologique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2003.

⁹ D.E. Hurley, *Council reminiscences*, «The Downside Review», 121, 2003, pp. 57-78.

consumato un passaggio fatale: la catastrofe, l'occasione perduta, l'abominio, lo scempio – è questo che s'impone agli occhi di tanti protagonisti del Vaticano II nel 1963, 1964, 1965. Per Dossetti, per un breve ma decisivo momento segretario dei moderatori¹⁰, il rifiuto di Paolo VI di accogliere l'istanza di beatificare in modo assembleare il predecessore costituisce una ferita inguaribile per il Concilio¹¹. Viceversa per la minoranza conciliare l'approvazione dei cinque quesiti orientativi che definiscono la sacramentalità dell'episcopato e la collegialità come principio ordinatore della ecclesiologia viene paventato come la fine della fede latina¹². Per molti padri – e certo per quasi tutti i giornalisti e i diplomatici presenti a Roma – la *settimana nera* del 1964, nella quale si ferma la libertà religiosa, si manomette il *De Oecumenismo*, si introduce senza il Concilio la quasi-definizione di Maria come madre della Chiesa e si proclama con la *Nota explicativa praevia* una interpretazione limitativa della costituzione sulla Chiesa – quell'insieme di decisioni rappresenta un infarto irreversibile del Vaticano II, e non è un caso che il più brillante consultore del prudente cardinale Frings pensi a gesti estremi come la bocciatura della *Lumen gentium* in segno di protesta verso Paolo VI, pur di marcare un passaggio terribile¹³. Per non dire di tutto ciò che circonda l'iter di *Gaudium et spes*, continuamente riscritta nel tentativo di accontentare diverse visioni del rapporto Chiesa-mondo e alla fine condensatasi in una redazione che quasi tutti approvano, ma che non entusiasma¹⁴. E come tacere dello scandalo per molti violento innanzi all'una o all'altra delle mancate condanne – quella del comunismo, quella della deterrenza atomica, quella

¹⁰ Cfr. l'ampia introduzione di Giuseppe Alberigo a G. Dossetti, *Per una Chiesa eucaristica, Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, il Mulino, Bologna, 2003.

¹¹ E. Galavotti, *Processo a Roncalli. La causa di canonizzazione di A.G. Roncalli (1965-2000)*, il Mulino, Bologna, 2005.

¹² N. Buonasorte, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il Concilio Vaticano II*, Studium, Roma, 2003.

¹³ G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2005.

¹⁴ G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2000.

dell'antisemitismo, fiduciosamente «deplorato» – che vengono massimizzate rispetto al significato che ciascuna di esse ha nella storia del Concilio?

Applicare, ricevere, interpretare?

Questo crea un clima da *Finale* al Vaticano II che non ha quei tratti di trionfo che ci si sarebbe dovuti attendere, ma è invece fra 1964 e il 1966 dipinto coi colori della delusione e con propositi di lotta per il tempo a venire, nel quale le posizioni sono ben riconoscibili¹⁵. «Applicare il Vaticano II» è la parola d'ordine più diffusa a Roma: eco fedele del linguaggio post-tridentino¹⁶ rassicura sul fatto che prima di diventare esecutiva ogni cosa dovrà passare dal tavolo del papa e dal filtro della curia, finalmente liberati dalla coabitazione con l'enorme corpo dell'episcopato. «Esecuzione della riforma», è una proposizione già diversa – scelta per l'unica commissione per il post-Concilio che nasce dal Concilio in materia di liturgia: ed è un caso che proprio questa commissione venga decapitata e il suo presidente destituito?¹⁷ Allora «attuazione», termine di nuovo legato al processo liturgico. E per andare più oltre e più a fondo la «recezione»: termine storicamente classico e teologicamente complesso che suppone sia un elemento di filtro che un momento di inveroamento¹⁸. Ma c'è anche una esigenza al tempo stesso più radicale e più alta che è quella di trovare le chiavi ermeneutiche appropriate: una «interpretazione letterale», che

¹⁵ A. Autiero (a cura di), *Herausforderung* Aggiornamento: zur *Rezeption* *Vaticanischen Konzils*, Oros, Altenberge, 2000. Una visione molto diffusa colloca la fase di delusione come processo intermedio fra l'euforia e la sintesi, ad es. J. Ratzinger, *Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im Letzen Jahrzehnt*, «Communio», 4, 1975, pp. 439-454, poi apparso come *Les principes de la théologie catholique; esquisse et matériaux*, Téqui, Paris, 1982, pp. 428-438.

¹⁶ Cfr. G. Fransen, *L'application des décrets du concile de Trente. Les débuts d'un nominalisme canonique*, «L'Année canonique», 27, 1983, pp. 5-16.

¹⁷ Cfr. N. Buonasorte (a cura di), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro 1952-1968*, il Mulino, Bologna, 2004.

¹⁸ Y. Congar, *La réception comme réalité ecclésiologique*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 56, 1972, pp. 369-403.

dunque equipara i frammenti degli schemi preparatori rimasti nei testi, con le grandi scelte delle costituzioni e delle dichiarazioni? O non piuttosto una «interpretazione accrescitiva», che sappia individuare questi punti di scarto e farli valere in una progressione di cui la riforma liturgica è insieme la prova e l'incubo?

Già: perché è proprio ciò che accade nelle chiese che relativizza o addirittura marginalizza questa tensione sulle parole. Da qualsiasi parte provenga, infatti, questo modo di considerare il Concilio dimentica la lungimiranza con la quale p. Rouquette nel 1963 dichiarava chiusa la Controriforma, resta passivo davanti alla tesi di Chenu che nel 1961 coglieva nel Concilio la fine di una era costantiniana e trascura perfino il riconoscimento della realtà che p. Congar annota nel suo diario l'11 maggio 1965 – «C'est fantastique! On a fait le pas!» – consapevole che il cammino che inizia con quel passo è tutto da fare, tutto da ponderare¹⁹. Se queste immagini non hanno presa non è a causa di qualche maligna omissione, ma perché la riforma liturgica occupa la scena.

Allarme-liturgia

Dossetti propone una lettura assai articolata della riforma alla sua comunità monastica e al suo gruppo a fine dicembre 1965: egli fa sua la tesi di una ecclesiologia eucaristica, che vede espressa nella *Sacrosanctum Concilium* – e trova nella norma non normata della celebrazione lo statuto della Chiesa locale²⁰. Ma ciò che tutti vedono sono le conseguenze²¹ – e dunque la velocità

¹⁹ R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté. Chroniques I*, Cerf, 1968: nel volume della serie *Unam Sanctam* appare una espressione già usata su «Études», 96, 1963, 316, p. 104; M.D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in *Un concile pour notre temps*, Paris, Cerf 1961, pp. 59-87; Y. Congar, *Mon Journal*, cit., *ad diem*. Sull'apporto di Chenu, M. Quisinsky, «Heilsökonomie» bei Marie-Dominique Chenu op: *kreative Rezeption ostkirchlicher Theologie im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils*, «Catholica», 59, 2005, pp. 128-153.

²⁰ Cfr. G. Ruggieri, *Al centro della storia «quella vera, non curiosa»*, in G. Dossetti, *Per una Chiesa eucaristica, Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 113-137.

²¹ «Je n'ai rien vu ni connu du Concile que par ses conséquences», scrive Gilson nel

del cambiamento, il protagonismo tumultuoso delle comunità, la forza inventiva e non di rado eversiva del popolo cristiano: il rovesciamento del ritualismo in forme spesso spontaneiste, che rimpiazzano il banale vecchio con un banale nuovo. Crolla il tenorismo romantico dell'estetica volgare del primo Novecento, il gregoriano imparaticcio reso ridicolo dagli accenti nazionali: al suo posto entra un non meno banale giovanilismo musicale, reso più aggressivo dall'esplosione contestuale della globalizzazione del pop²²; una presidenza resa quasi pleonastica dal devozionalismo, viene valorizzata ed immediatamente ridimensionata dal protagonismo della comunità; il vacillare della disciplina eucaristica – dal digiuno all'intercomunione – avviene in forme rese ben visibili dal fatto che il Concilio ha chiamato ad una breve esistenza una opinione pubblica cattolica²³. E questo crea allarme: si allarmano le autorità – vescovi, abati, parroci – che non riescono a tenere sotto controllo questi processi dilaganti e spontanei e reagiscono per via disciplinare; si allarmano i teologi, che man mano che il tempo passa sono sempre più espliciti nel confessare il loro disorientamento²⁴; si allarmano i fedeli che considerano questi provvedimenti residui o ritorni autoritari da contestare con energia.

De catechizandis rudibus

La ermeneutica emotiva della riforma liturgica si accompagna ad uno sforzo importante, per proporre strumenti di comprensione del Vaticano II, nel quale si possono intuire almeno tre direttrici.

Una è rappresentata da opere dirette ai teologi in formazione, al clero, al laicato colto²⁵. La collana *Unam Sanctam* dei dome-

1967: É. Gilson, *Les tribulations de Sophie*, Paris, 1967, p. 10.

²² F. Rainoldi, *Sentieri della musica sacra dall'Ottocento al Concilio Vaticano II. Documentazione su ideologie e prassi*, CLV, Roma, 1996.

²³ M.H.G.M. Wijlens, *Sharing the eucharist. A theological evaluation of the post conciliar legislation*, University Press of America, Lanham MD, 2000.

²⁴ J. Ratzinger, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello B., 1997, pp. 110-113.

²⁵ Si pensi al lavoro del segretario aggiunto della commissione teologica, G. Philips,

nicani di Francia, già protagonista del riformismo cattolico fra le guerre²⁶, lancia la serie di commenti ai documenti conciliari che, nei casi principali, significa chiedere un commento al testo ad uno dei principali redattori, assunto come interprete e insieme guida nella storia della redazione. Il *Lexicon für Theologie und Kirche* aggiunge tre volumi dedicati al Vaticano II nei quali si percorre la stessa direzione²⁷. Ad esso s'associa l'assoluto *longseller* del settore: il *Compendio* di Rahner e Vorgrimler²⁸! Ma non meno importanti imprese hanno altro spessore: le memorie dei giornalisti, le raccolte di articoli o iniziative apparentemente isolate come quella formidabile di Luiz A. Barauna, il francescano brasiliano che cura due ampi commenti a *Lumen gentium*, a *Sacrosanctum Concilium* e a *Gaudium et spes* nei quali i più importanti teologi e talora vescovi del Vaticano II analizzano gli assi portanti di queste grandi costituzioni.

Una seconda direttrice è rappresentata dall'azione dei vescovi²⁹. Sono moltissime – sul piano del governo e della catechesi – le iniziative che andrebbero citate: col solo rischio di dilungarsi e di fare una storia dei vescovi degli anni Sessanta-Settanta sussumendola nel postconcilio. Per cui, assumendo per nota la massa costituita dalle migliaia di lettere pastorali e dei sinodi, mi limito a ricordare che, in quel tessuto di riflessione comunitaria, spiccano alcune grandi occasioni nazionali, fra le quali il sinodo di Würzburg delle

L'Église et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium, Desclée, Tournai, 1967-1968, anche in trad. it., Jaca Book, Milano, 1969.

²⁶ É. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

²⁷ *Das zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg i.Br., 1966.

²⁸ K. Rahner e H. Vorgrimler (a cura di), *Kleines Konzilskompendium: alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung; allgemeine Einleitung, 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister*, Herder, Freiburg i.Br., 1967.

²⁹ A proposito dello studio del fenomeno cfr. J. Grootaers, *Huit Journées d'études germanophones, 1969-1976, consacrées aux synodes nationaux de l'époque*, in A. Melloni e S. Scatena (a cura di), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact. International Colloquium Bruges 2003*, LiT, Münster, 2005, pp. 315-341.

diocesi tedesche è un modello, con molte varianti³⁰; ovvero l'opera promossa come tale dagli episcopati, fra i quali il *Catechismo olandese* presentato nel 1967 è un caso che meriterebbe una sua storia; e infine veri e propri eventi conciliari come quello di rango continentale di Medellín, l'assemblea dell'episcopato latino-americano del 1968 che riscrive il Vaticano II nella lingua del continente³¹, segnando una svolta nella biografia di una generazione episcopale chiamata, senza ancora saperlo, al martirio³².

Infine non va dimenticata una terza direttrice di questa fase di acculturazione – che è quella nella quale riflessioni ed azioni, insegnamenti e assemblee sono direttamente compiute dal tessuto di base del cattolicesimo: libri e pastori postulano che nei laici, nei loro preti, nei seminari e nei conventi esista il bisogno di una alfabetizzazione conciliare fatta di sintesi³³, mentre spesso nell'organizzazione cellulare della Chiesa si trovano problemi più urgenti, che assimilano e bruciano le formulazioni ponderate per cercare, con una travolgente impazienza, equilibri nuovi e nuovi radicalismi in una società polarizzata³⁴.

Metamorfosi del discontento

L'esplosione della riforma liturgica, si sincronizza infatti con i grandi mutamenti sociali e politici del 1968-1973: e la loro som-

³⁰ W. Aymans, *Las Corrientes Sinodales en Centroeuropa después del Concilio Vaticano II*, in *El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la iglesia. Trabajos de la XIV Semana Internacional de Derecho Canónico, celebrada en Braga bajo el patrocinio del señor Arzobispo Primado, 18-24 de setiembre 1972*, C.S.I.C., Salamanca, 1975.

³¹ S. Scatena, *Per una storicizzazione di Medellín*, in *Synod and Synodality*, cit., pp. 559-587; inoltre cfr. E. Dussel, «*Populus Dei*» in *populo pauperum. De Vaticano II à Medellín et Puebla*, «*Concilium*», 196, 1984, pp. 61-74.

³² R. Morozzo della Rocca, *Primerio Dios. Oscar Romero*, Mondadori, Milano, 2005.

³³ Cfr. P.V. Aimone, *The Participation of Laypeople to the Diocesan Synods Immediately after Vatican II, 1966-1973, Particularly the Swiss Local Church*, in *Synod and Synodality*, cit., pp. 677-702.

³⁴ Sul caso nazionale è esemplare D. Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978*, Payot, Paris, 2002.

ma comporta una metamorfosi del discontento in qualcosa di sempre più tagliente, di sempre più aspro. La minoranza uscita perdente dal Concilio riorganizza le file in una doppia direzione: un lobbying minaccioso su Paolo VI al quale si paventa il suicidio della Chiesa, e una estetica dell'antiquario come chiave della formazione interna³⁵. Costituiscono riviste, ambienti, correnti pronte a denunciare gli avversari – perfino il papa, per i più estremisti – come portatori di un neomodernismo di cui trovano le prove in ogni indicatore sociologico.

Sono molto diversi, ma alla fin fine non così lontani nell'argomentare da quei teologi che non mettono in dubbio la direzione del convoglio della ricezione, ma la velocità, che non chiedono di tornare indietro, ma di badare alle curve. Essere contro gli eccessi non significa essere contro il Concilio: il punto – lo ha mostrato Giuseppe Ruggieri a proposito di De Lubac – è se il Concilio come tale è capace di rispondere alla sfida del tempo in evoluzione³⁶, o se non va cercato fuori – vuoi in una concezione della tradizione, vuoi in una immagine della dottrina – l'argine col quale difendersi in una situazione che induce al pessimismo orgogliosamente minoritario di cui già dal 1966 in poi si fa portavoce il *Paysan de la Garonne* il vecchio laico che s'interroga sul tempo presente – di Jacques Maritain³⁷.

E quella che solo duemila giorni prima era la maggioranza dov'è finita, cosa pensa? Il punto delicato è proprio questo e non riguarda l'area della maggioranza conciliare in senso ideologico, ma in senso umano: la maggioranza del Vaticano II è data dai vescovi insieme ai loro teologi; e questa endiadi non regge alla prova del tempo, per diverse ragioni. In qualche caso perché quel dialogo si spezza fra diffidenze e incomprensioni che riguardano

³⁵ N. Buonasorte, *Fra Roma e Lefebvre*, cit.

³⁶ G. Ruggieri, *Delusioni alla fine del Concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*, in J. Doré e A. Melloni (a cura di), *Volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, pp. 193-224.

³⁷ Su Maritain cfr. P. Chenaux, *Paul VI et Maritain*, in *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris, Desclée, 1991, pp. 323-342; G. Zizola, *Montini e Maritain nell'età del Concilio Vaticano II*, in G. Galeazzi (a cura di), *Montini e Maritain tra religione e cultura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2000, pp. 65-85.

il giudizio sul ciò che accade, più che per una vera differenza di opinione su ciò che è accaduto (bisogna ricordare che perfino il *Paysan* inizia rendendo grazie per il Concilio...³⁸). In varie circostanze – dall’Olanda a Ravenna, da Cuernavaca a Bologna – la ex maggioranza viene zittita da scelte papali di grande impatto³⁹, o semplicemente disarticolata da nomine episcopali che progressivamente dividono le conferenze episcopali o delegittimano i loro esponenti, come nel caso di Sergio Mendez Arceo. In altri casi, l’antagonismo dei teologi gioca un peso decisivo nel radicalizzarsi degli scontri, – da un certo giorno in poi passati per competenza dalla sfera della disputa a quella della sanzione disciplinare⁴⁰.

Quando il Concilio è ormai distante un lustro, questi giudizi concepiti a caldo si approfondiscono, si radicalizzano, si strutturano, senza che ci sia un organo – e non può certo essere il sinodo dei vescovi...⁴¹ – capace di uscire dalla spirale delle polarizzazioni. Per alcuni la ricezione deve dar corpo a ciò che nel Concilio è ancora lettera morta. Chiedono che tutto diventi effettivo e lo diventi subito, anche perché ciò che viene alla prova dei fatti (il sinodo dei vescovi, la *Lex ecclesiae fundamentalis*⁴²) risulta ben più che insufficiente. Per altri è evidente che il tradimento della tradi-

³⁸ Cfr. Ruggieri, *Delusioni alla fine del Concilio*, cit., pp. 200-206.

³⁹ Cfr. *Araldo del vangelo*, cit.

⁴⁰ È il caso di H. Küng, *Die Kirche*, Herder, Freiburg i.Br., 1967 e poi di *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Benziger, Einsiedeln, 1970; sull’andamento della querelle cfr. *Le dossier Küng. Faits et Documents*, Fayard, Paris, 1980 e *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*, a cura di N. Greinacher e H. Haag, Piper, München-Zürich, 1980; un bilancio teologico in *Zur Sache. Theologische Streitfragen im «Fall Küng»*, Echter, Würzburg, 1980.

⁴¹ Cfr. A. Indelicato, *Dal Concilio al sinodo dei vescovi: una scelta annunciata?*, in *Synod and Synodality*, cit., pp. 237-261.

⁴² Cfr. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Paideia, Brescia, 1972; per la successiva redazione del Codice di diritto canonico si veda il saggio di Corecco apparso in G. Alberigo e J.P. Jossua (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia, 1985, ora riedito in E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, a cura di G. Borghonovo e A. Cattaneo, vol. 2, Piemme, Casale Monferrato, 1997, pp. 617-718 e la discussione fra N. Lüdecke, *Der Codex Iuris Canonici von 1983: «Krönung» des II. Vatikanischen Konzils?* e P. Hünermann, *Nachwort. Ein offenes Arbeitsfeld*, in H. Wolf e C. Arnold (a cura di), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Schöningh, Paderborn, 2000, rispettivamente pp. 209-237 e pp. 239-241.

zione s'è ormai consumato e che dunque è necessario attendere la restaurazione, crescendo una posterità minuscola, ma abbastanza rumorosa da apparire un'ala della Chiesa.

«Concilium», la rivista che dopo qualche anno di rodaggio raggiunge il suo massimo credito, non è al di fuori di questo processo: la rivista fin dalle origini voleva un pubblico ben più vasto di quello che consuma i commenti, fornendo a questa Chiesa conciliare strumenti di analisi e di formazione; intende avviare questa mistagogia teologica presentandosi come una rivista che abbraccia tutte le posizioni cattoliche⁴³; vuole battere in breccia il terrorismo reazionario che paventa la dissoluzione della fede, aprendo un dialogo con una cultura nella quale si colgono i segni della eruzione del 1968. «Concilium» è una rivista irenica nella composizione (anche l'ex direttore di «La Civiltà Cattolica» ne fa parte e viene sconsigliato dal dimettersi fino alla scadenza del mandato) e nelle intenzioni dichiarate⁴⁴.

Ma per tutti è in agguato la storia con le convulsioni storiche e culturali che si associano al numero magico: 1968. Dalla guerra del Vietnam alla rivolta giovanile, dalla rivoluzione sessuale al definitivo smascheramento dell'Urss a Praga, dallo scontro ideologico fra marxismo e ideologie della sicurezza, dall'avvio dell'Ostpolitik alla apparizione di una pulsione rivoluzionaria...: la bottiglia del tempo è squassata violentemente, e la Chiesa che vi si trova imbottigliata ne resta segnata. Emerge una inattesa unanimità: antiche minoranze e antiche maggioranze conciliari, teologi e vescovi, fedeli e pastori: tutti gridano al tradimento, e per tutti ciò che accade attorno al 25 luglio 1968, data di pubblicazione della enciclica *Humanae vitae*, ne è la prova.

Si sentono traditi i fautori di una riforma della Chiesa radicale e rapida, ormai sempre più spesso inclini ad appellarsi allo

⁴³ Per la resistenza di Rahner alla collaborazione con De Lubac, cfr. le lettere di Rahner citate da Ruggieri, *Delusioni alla fine del Concilio* cit., pp. 212-213; sullo iato delle antropologie cfr. M. Seckler, «*Potentia oboedientialis*» (1904-1984) bei Karl Rahner und Henri de Lubac (1896-1991), «Gregorianum», 78, 1997, pp. 699-718.

⁴⁴ C. Snydewijnd, *Les origines de la revue «Concilium»*, «Cristianesimo nella storia», 21, 2000, pp. 645-672.

«spirito» del Concilio contro una «lettera» ormai accaparrata dai refrattari, anche a costo di trascurare quella dinamica fra chiese (Chiesa locale/Chiesa universale) che sembrava centrale alla credibilità cattolica⁴⁵. Non di meno si sentono traditi i tradizionalisti che deplorano la mancata reazione del papa e dell'autorità ad un assalto meritevole di ben più aspre sanzioni. E soprattutto si sentono traditi i teologi nella loro qualità di corporazione riformatrice – e si dividono: «Concilium» viene abbandonata da firme importanti come De Lubac, von Balthasar, Ratzinger e solo negli anni una nuova rivista, «Communio», viene alla luce con una lettura antagonista del Vaticano II e della Chiesa⁴⁶.

Il fumo di Satana?

Quando il 29 giugno 1972 Paolo VI tenta un bilancio del pontificato e del Concilio, manifesta senza mezzi termini il suo amarissimo sconcerto: «L'Osservatore Romano» riporta (come fosse un discorso a braccio, riferendo in terza persona) che «il Santo Padre afferma di avere la sensazione che 'da qualche fessura sia entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio'. C'è il dubbio, l'incertezza, la problematica, l'inquietudine, l'insoddisfazione, il confronto».

E dopo una analisi della forza distruttiva del dubbio scientifico afferma che:

Anche nella Chiesa regna questo stato di incertezza. Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza. Predichiamo l'ecumenismo e ci distacciamo sempre di più dagli altri. Cerchiamo di scavare abissi invece di colmarli.

È questo il clima che domina il primo decennale del Concilio (1972-1975): i primi tentativi di passare all'analisi storica del Va-

⁴⁵ G. Baum, *The Credibility of the Church Today*, Herder, New York, 1968.

⁴⁶ Il giudizio definitivo di Ratzinger su «Concilium» arriverà, però, solo nel 1981 in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, 1982, in un saggio che non fu tradotto nella parziale edizione apparsa col titolo *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia, 1986.

ticano II ottengono grande riscontro, ma non hanno seguito⁴⁷. Più modestamente ci si può chiedere *Was Vatican II Evolutionary?*, come fa O'Donovan su «Theological Studies», o sottolineare la santità come cifra di lettura del Vaticano II, come fanno i saggi della «Revista de Espiritualidad» del 1975: sono il segno irenico di una consunzione del discorso, che per non entrare nell'area di conflitto, parla d'altro⁴⁸. E paradossalmente molti sono disposti a sottoscrivere il ritratto al nero che fa papa Montini. Per alcuni questo discorso è un caposaldo (degnò poi di migliaia di rifrazioni nel web tradizionalista di fine millennio): un pentimento tardivo e insufficiente, che però gli merita qualche forma di riconoscimento⁴⁹. In realtà Paolo VI non sta affatto aprendo la porta ai lefebvriani e nel 1976, messo nelle condizioni di dover bilanciare la punizione che sta per colpire l'abate di San Paolo fuori le mura, don Giovanni Franzoni, non esiterà a fulminare la sospensione *a divinis* contro il vescovo di Ecône e i suoi seguaci⁵⁰. È però convinto che qualcosa debba essere fatto e – nonostante abbia speso la vita per portare il Sant'Ufficio sotto il controllo della Segreteria di Stato e gli abbia perfino raddolcito il nome nel più anodino Congregazione per la dottrina della fede – è all'organo supremo dell'antica curia che affida una politica dottrinale di condanne, che progressivamente estende il proprio raggio d'azione e l'incisività dei propri provvedimenti⁵¹.

⁴⁷ Cfr. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, EDB, Bologna, 1975 e Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Beauchesne, Paris, 1975; non è forse un caso che la monumentale tesi di S. Gómez de Arce y Catalina, *Grupos «Extra Aulam» en el II Concilio Vaticano y su influencia*, 9 tomi, Biblioteca della Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid, resti inedita.

⁴⁸ L. Donovan, *Was Vatican II Evolutionary?*, «Theological Studies», 36, 1975, 3, pp. 493-502; in n. 1 porta l'elenco della serie di interventi della rivista sul tema conciliare che comprende saggi di J. O'Malley, L.J. O'Donovan, A. Dulles, M.A. Fahey, R.J. Davettere.

⁴⁹ D. Menozzi, *L'AntiConcilio (1966-1984)*, in *Il Vaticano II e la Chiesa* cit., pp. 433-464.

⁵⁰ L. Perrin, *L'affaire Lefebvre*, Cerf, Paris, 1989.

⁵¹ La questione era stata posta già in A. Barbero e G. Zizola, *La riforma del Sant'Ufficio e il caso Illich*, Gribaudi, Torino, 1969; cfr. inoltre G. Ruggieri, *La politica*

Anche dall'altra parte, però, si coltivano pensieri a dir poco cupi: privi del potere della condanna, molti teologi sono comunque convinti che il Vaticano II sia perduto per sempre. La collegialità castrata del sinodo dei vescovi, la campagna di condanne, le nomine episcopali che vogliono raddrizzare e dunque dividere gli episcopati nazionali, la sordità davanti ai grandi drammi dei regimi repressivi in nome di un anticomunismo irriflesso – sono altrettanti segnali di una involuzione che tanti giudicano irreversibile.

Vaticano III?

Cosa fare in questa nuova glaciazione del cattolicesimo che aveva conosciuto una primavera troppo breve al Vaticano II? Un Vaticano III, ovviamente... Se ne parla nel congresso tenuto a Notre Dame fra maggio e giugno 1977, uscito l'anno dopo in un volume edito da David Tracy, Johann-Baptist Metz e Hans Küng⁵². Per David Tracy è la stessa azione della Santa Sede (le posizioni della commissione biblica, il dibattito del 1975 sull'ordinazione delle donne, la dottrina di *Mysterium Ecclesiae*, ecc.) che impongono una urgenza conciliare; Küng, che rielabora la *Dichiarazione di Tubinga* di pochi anni prima, pone i problemi di un futuro Concilio; Avery Dulles pone come primo punto delle «riaffermazioni essenziali» al futuro quello secondo cui «la Chiesa di Gesù Cristo non è esclusivamente identica con la Chiesa cattolico-romana»; Mary G. Durkin pone il problema del ruolo della donna come un esempio di sussidiarietà da discutere; Peter Huzing propone che – per rimediare al deficit di riforme istituzionali promosse dal Vaticano II – si elabori oltre a una nuova costituzione un *Kinsey Report* sulla situazione della curia...

Ciò che invece accade è che uno dei bersagli preferiti di questa singolar tenzone sul tradimento del Concilio – Paolo VI – muore,

dottrinale della curia romana nel post-concilio, «Cristianesimo nella storia», 21, 2000, pp. 103-131.

⁵² D. Tracy, H. Küng e J. Metz (a cura di), *Toward Vatican III: The Work That Needs To Be Done*, Seabury, New York, 1978, ed. it. Queriniana, Brescia, 1979.

il 6 agosto 1978. Lo scenario conflittuale e frastagliato che egli lascia si riflette entro i due conclavi che eleggono prima Albino Luciani e poi Karol Wojtyła alla sua successione. In un caso come nell'altro, la scelta del nuovo pontefice è strettamente legata all'immagine che c'è fra i cardinali – collegio fino a quel momento marginale nel dibattito – a proposito della ricezione del Concilio e nel quale papa Montini non è nemmeno riuscito a nominare Congar, escluso dalla lista per una firma sotto un manifesto...

Alcuni indicatori fanno pensare che Giovanni Paolo I possa essere l'uomo che porterà a compimento il tanto incompiuto del Vaticano II che papa Montini ha lasciato in eredità⁵³. Una apertura di credito che alcuni contestano, e che comunque deve riformularsi all'indomani della improvvisa scomparsa del papa veneto e dell'elezione del cardinal Wojtyła, al quale si accredita un profilo reazionario che mal s'adatta (e mal s'adatterà nei quasi 27 anni di regno) ad un uomo che preferisce il gesto alla argomentazione dialettica⁵⁴. Nella stampa di allora si ignora quasi tutto di quel voluminoso commentario – una sorta di catechesi *ad semetipsum* – che il cardinal Wojtyła aveva redatto in Polonia; e pochissimo si sa di quella sua presenza così decisiva per lui, ma anche ben presente agli altri, nella commissione per lo schema XIII. Per questo la sua professione di fedeltà al Concilio – aperta e chiara, fatta davanti ai cardinali all'adorazione e davanti al mondo nella messa d'inizio pontificato – non riceve particolare plauso e viene guardata con qualche diffidenza⁵⁵.

⁵³ Così Giuseppe Alberigo ad un convegno della rivista «Bozze '78».

⁵⁴ A. Riccardi, *Governo carismatico. 25 anni di pontificato [di Giovanni Paolo II]*, Mondadori, Milano, 2004, e ora anche G. Miccoli, *In difesa della fede*, Rizzoli, Milano, 2007.

⁵⁵ K. Wojtyła, *Alle basi del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, trad. it. Libreria editrice Vaticana, Roma, 1992 (e riedita nel 2007), ed. or. PTT, Kracow, 1972; sul modello polacco cfr. T. Pier, *Il Concilio e la sua realizzazione in Polonia: il Sinodo di Cracovia*, in *Realizzare il Concilio. Il contributo di Comunione e liberazione. Atti del convegno di studio nel ventennale dell'apertura del Concilio ecumenico Vaticano II. Roma, 23 ottobre 1982*, Litterae communionis, Milano, 1982, pp. 31-40.

D'altronde la politica dottrinale della Congregazione per la dottrina della fede e soprattutto la decisione del papa di smantellare la teologia della liberazione per cancellare le tracce di marxismo eventualmente presenti nelle sue premesse accreditano la prima parte del pontificato wojtyliano nel segno della restaurazione⁵⁶, che sul piano politico viene interpretata da Ronald Reagan e su quello teologico dalla intervista dell'ancor fresco di nomina cardinal prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, Joseph Ratzinger: il suo *Rapporto sulla fede* propone una immagine della ricezione del Concilio segnata da quelle ombre che Paolo VI coglieva dodici anni prima⁵⁷.

Cosa fosse l'intervista del cardinale è stato discusso: *Ratzinger's Sad Book*, titolerà «The Tablet» il 13 luglio 1985, per sottolineare il tono amaro e sfiduciato dell'analisi. Più acutamente Giuseppe Alberigo, nel saggio conclusivo dedicato da «Concilium» al sinodo, coglieva in quella opera una tessera di quella «pressione sull'opinione pubblica, dentro e fuori la Chiesa», un *lobbying* che ha agito in vista dell'appuntamento al quale il papa convocava la gerarchia cattolica.

Un sinodo sulla grazia

Che quella di Ratzinger fosse una cifra riduttiva per ciò che concerne il giudizio sul Vaticano II non lo si capisce dal magistero di Giovanni Paolo II (troppo composito ed antologico per fornire indicazioni ultimative) o dalle diverse sfumature di un De Lu-

⁵⁶ Partendo da più lontano si soffermano sui casi di Schillebeeckx, Pohier, Boff e alcuni «casi minori» cfr. i saggi di W. Goddijn, A.D. Willelms, A. Jensen, J.P. Jossua e L. Boff in *Contro il tradimento del Concilio. Dove va la Chiesa cattolica?*, Claudiana, Torino, 1987 – ed. or. *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil*, N. Greinacher e H. Küng (a cura di), Piper, München-Zürich, 1986.

⁵⁷ V. Messori, *Joseph Ratzinger. Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello B., 1984. Sugli effetti cfr. H.E. Ernst, *The theological notes and the interpretation of doctrine*, «Theological studies», 63, 2002, pp. 813-825 e G. Ruggieri, *La politica dottrinale della curia romana nel post-Concilio*, in Id. (a cura di), *Disciplinare la verità? A proposito del motu proprio «Ad tuendam fidem»*, «Cristianesimo nella storia», 21, 2000, pp. 103-131.

bac⁵⁸, ma da un gesto solenne – cioè la convocazione del sinodo straordinario per celebrare il ventesimo del Concilio, nel 1985.

L'occasione mobilita molte forze⁵⁹: la consultazione previa dei vescovi (che lavorano per conferenze e mobilitando i propri periti di fiducia) consente di tracciare un bilancio meno impressionistico dello stato della recezione del Vaticano II che viene subito a disposizione degli studiosi; escono vari volumi tesi ora a ripercorrere il Vaticano II attraverso la testimonianza di «coloro che c'erano»⁶⁰, ora a cogliere come il Concilio parli alla Chiesa di oggi⁶¹. Molte riviste (anche di curia⁶²) precedono o accompagnano il sinodo con fascicoli monografici e prendono senso anche alcuni tentativi anteriori dei movimenti di collocarsi nell'orizzonte conciliare⁶³: traspaiono letture ovviamente assai diverse fra loro, ma che colpiscono perché documentano come, nonostante tutto, sia lì – nel Concilio, sul Concilio, contro il Concilio, per il Concilio – che tutto si gioca⁶⁴.

⁵⁸ H. De Lubac, *Entretien autour de Vatican II. Souvenirs et réflexions*, France Catholique, Cerf, Paris, 1985.

⁵⁹ Una analisi dell'annuncio in G. Thils, *Le prochain Synode extraordinaire des évêques*, «Revue théologique de Louvain», 16, 1985, pp. 275-287: Thils sottolinea che nell'annuncio del papa non era inclusa «aucune nuance de type répressif».

⁶⁰ A. Stacpoole (a cura di), *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Winston Press, Minneapolis, 1986.

⁶¹ *Il Vaticano II e la Chiesa*, cit.: particolarmente significativo il saggio di Hermann Joseph Pottmeyer sui primi vent'anni di ermeneutica conciliare.

⁶² Le riviste che dedicano un proprio numero monografico ad uno dei documenti del Concilio sono interessanti perché propongono una disamina segmentata del Concilio nella quale è incluso anche un giudizio sul Concilio e sulla sua ricezione. «Seminarium», organo della congregazione per l'istruzione cattolica, è il più assiduo nel suggerire, fra il 1984 e il 1995, tre diverse chiavi di lettura: il card. Garrone, quale presidente del Pontificio consiglio per la cultura, cura un fascicolo *XX anni a promulgatione decreti* «*Optatam Totius*», in *Concilio Vaticano II*, con saggi di Francesco Marchisano, Tarcisio Bertone, Giovanni Colombo ed altri autori ispanofoni; l'anno dopo, ma immediatamente a seguire nella programmazione della rivista della congregazione, esce il volume *XX anni a promulgatione declarationis* «*Gravissimum Educationis*», in *Concilio Vaticano II*, con studi di G. Baldanza, P. Dezza, E. Massoux, R. Ilgner, P. Adams e G. Nebiolo.

⁶³ D. Foglio, *Il Concilio e il Rinnovo nello Spirito*, in *Realizzare il Concilio. Il contributo di Comunione e liberazione*, cit., pp. 59-72.

⁶⁴ Qualche anno prima «Cristianesimo nella storia» aveva iniziato le sue pubblicazioni con un fascicolo su *L'ecclesiologia del Vaticano II*, 1, 1980.

«The Ecumenical Review» vi partecipa con un bilancio del Concilio dalla prospettiva del WCC: gli articoli usciti nel fascicolo passano in rassegna i grandi temi conciliari (la prospettiva dei continenti asiatico africano e latino-americano, il ruolo delle donne, il dibattito sulla libertà religiosa e sulla collegialità, la questione dell'ecumenismo): come scrive Emilio Castro nell'introduzione «to appreciate the nature and the extent of the change brought about by Vatican II, one has to recall the frustration of earlier years», e propone una rapida evocazione di come i grandi temi conciliari possono essere salutati da una prospettiva ecumenica. La sua prospettiva è nell'insieme assai ottimista su un futuro appuntamento ecumenico⁶⁵. La domanda di Castro è se non si debba sperare dal futuro (che, è inutile dirlo, non ha esaudito il voto) non solo una cooperazione più profonda su scala locale, regionale e mondiale, non solo una più desiderata ospitalità eucaristica, ma anche un «common conciliar gathering of the RCC and the members of the WCC».

Anche «Concilium» interviene sul tema – di fatto riprendendo alcune delle questioni poste in un denso fascicolo dell'anno prima, dedicato al ventesimo anno della rivista⁶⁶. Riprende in un numero i problemi posti dal sinodo sulla ricezione e sottolinea come quello strumento abbia restituito lo scenario universale nel quale si possono delibare i problemi della Chiesa, ma abbia anche chiamato ad un ruolo le chiese locali, come il relatore e il segretario di quell'assemblea il card. Godfried Danneels e mons. Walter Kasper, avevano sottolineato⁶⁷. Mentre la «Revista catalana de

⁶⁵ «These and other insights of Vatican II have been a source of inspiration and an impetus for renewal for churches everywhere. They have resulted in attitudinal changes and in some cases led to structural adjustments. But they have also given rise to disappointments, both within and outside the RCC, for the promises made and the expectations generated were so many and so momentous. There were times in the years immediately following Vatican II when the pace of change appeared too fast, and occasions in later years when the pace of change appeared too slow and the vision seemed to flounder».

⁶⁶ P. Brand, E. Schillebeeckx e A. Weiler (a cura di), *Vent'anni di Concilium. Bilancio e prospettive*, 10, 1983: proprio Schillebeeckx spiega come «a partire dal 1974 *Concilium* [...] Non prenda più come riferimento reale il Vaticano II, ma l'attuale situazione post-conciliare della Chiesa», p. 43 nell'ed. it.

⁶⁷ Cfr. W. Kasper, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei*

teología» pone il problema di qual è stata la vita della Chiesa nei vent'anni dal Concilio, la «Nouvelle Revue Théologique» lancia con largo anticipo un tema che sarà caro all'ultimo Wojtyła: *Vatican II et l'église de l'an 2000*, che parte dalla constatazione che «un hiatus demeure entre le Concile tel qu'il se donne et la manière dont une génération seulement l'a reçu»; dopo una memoria di Suenens sugli inizi dell'idea di Concilio un bilancio di Tillard sul dialogo ecumenico (siamo all'indomani della speranza accesa a Lima nel 1982 dal Bem e del tragico affondamento dell'Arcic, di cui il teologo canadese era stato protagonista e vittima), Gustave Thils traccia con la penna d'un anziano moschettiere il suo *Vingt ans après*. Vent'anni, eppure – dice il teologo lovaniese – non è che l'alba del post-Vaticano II; il Concilio che come ogni grande Concilio fissa discontinuità, posiziona, instrada⁶⁸: sui temi dell'ecclesiologia, delle istituzioni e del rapporto con le religioni marca questa che è «un nouvel âge de l'Église ... avec ses avancées et aussi ses lacunes, avec ses enthousiasmes et ses déceptions, avec ses joies et ses peines», un'età che, se confrontata con il 1585, il 1685, il 1785 e il 1885, «s'annonce le bénéfice d'un optimisme modeste mais fondé»⁶⁹.

Dalla valutazione alla storicizzazione

All'indomani del sinodo del 1985, qualche rivista arriva con materiali raccolti mentre il clima attorno al sinodo si scaldava⁷⁰: è il caso di «Studia moralia» che dedica i numeri 1-2 del 1986 a *La théologie morale à Vatican II et sa réception*, con alcuni saggi

vescovi 1985, Queriniana, Brescia, 1986.

⁶⁸ Atteggiamento analogo per il contesto spagnolo in J.M. Castillo, *La teología después del Vaticano II*, in *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid, 1985, pp. 137-172.

⁶⁹ «Nouvelle Revue Théologique», 107, 1985, pp. 22-42.

⁷⁰ E. Klinger e R. Zerfaß (a cura di), *Die Kirche der Laien. Eine Weichenstellung des Konzils*, Echter, Würzburg, 1987. Una visione più recente in P. Hünemann, *Laien und Dienste in der Kirche: eine Rückbesinnung auf das II. Vatikanische Konzil*, «Bibel und Liturgie», 78, 2005, pp. 85-100.

scritti o raccolti per l'occasione⁷¹. Ma si coglie anche il ritorno di un clima di conflitto⁷².

La logica del «tradimento» si riaffaccia in un'opera curata da Greinacher e Küng, nella quale si tirano le somme di una decina d'anni di scontri e della recente campagna romana contro la teologia della liberazione⁷³. Per parte sua, «Archives de sciences sociales des religions», fa uscire a metà 1986 un fascicolo che ha per titolo una domanda retorica: *une restauration catholique?* Sono Paul Ladrière e René Luneau che leggono il sinodo come il tentativo politico di consolidare una mitizzazione del Concilio, tesa a sterilizzare le sue aporie⁷⁴. La tesi del fortunato volume del teologo lionese Henri Denis diventa quella del fascicolo che prospetta una nuova controriforma: «un des vices fondamentaux ou plutôt une lacune essentielle inhérente au Concile lui-même fut l'absence de traduction institutionnelle des belles idées de Vatican II»⁷⁵.

Per contro il fascicolo di «Communio» su *25 anni dal Concilio: la riforma della Chiesa* propone nel 1990 una lettura del Concilio con la quale s'interrompe il «silenzio sofferto» che la rivista s'era imposta: «Communio» (soggetta ad una emorragia di partecipazione non simmetrica a quella di «Concilium», ma non meno seria) prende la parola convinta che durante il Concilio «vicende fin troppo umane ancora una volta ricordarono che il cristianesimo è una religione incarnata che deve fare i conti con le debolezze e i limiti dei suoi membri».

⁷¹ Sono saggi di spessore, basati su un giudizio che tiene conto del sinodo dei vescovi del 1985: non sempre concepiti per questa pubblicazione i saggi Marie-Dominique Chenu, Joseph Ratzinger, Bernard Häring, Philippe Delhay prendono posizione rispetto a ciò che il Concilio ha significato. Joseph Ratzinger – di cui si pubblica una conferenza su *Le pluralisme: problème posé à l'Église et à la théologie* – si sofferma sulla questione dell'autorità e del popolo di Dio al centro del suo noto volume.

⁷² Una prospettiva recente è offerta da B. Lewis, *Vatican II and Roman Catholic moral theology - forty years after*, «The Australasian Catholic Record», 80, 2003, pp. 275-286.

⁷³ *Contro il tradimento del Concilio. Dove va la Chiesa cattolica?*, cit.

⁷⁴ P. Ladrière e R. Luneau, *Liminaire*, «Archives de sciences sociales des religions», 62, 1986, 1, pp. 5-7.

⁷⁵ Così H. Denis, *Église, qu'as-tu-fait de ton Concile?*, Centurion, Paris, 1985.

Quali siano le pericolose carnalità espresse dall'assise non lo dice, ma la rivista è certa di non appartenere ai due schieramenti del post-Concilio, quelli delle «Cassandre, che da opposti osservatori predicavano delusione e scontento». Gli interventi di «Communio» sono di segno diverso, ma connessi da una sottolineatura della santità come elemento che connota in profondità il magistero conciliare che, come osserva un testo di Hans Urs von Balthasar qui ripreso, «non ha definito nulla». Nelle parole di Ratzinger, che dà a questo fascicolo una conferenza fatta al meeting annuale di Comunione e liberazione sulla Chiesa come compagnia *semper reformanda*, non bisogna attardarsi in «dispute oziose» per non sottrarre tempo prezioso alla vita di comunione e all'annuncio cristiano⁷⁶.

Poco dopo arriva la grande opera curata da René Latourelle e da 67 autori che, col titolo *Vatican II. Assessment and Perspectives. Twenty-five Years After (1962-1987)*⁷⁷, comprova l'impossibilità di tornare nella via del commento: non solo per una questione di tipo concettuale, ma anche per una questione generazionale, giacché il Concilio mostrava, come s'era visto chiaramente al sinodo del 1985, di essere una presenza forte ed impalpabile in un contesto fortemente mutato e destinato ad ancor più gravi e profondi mutamenti dal 1989 in poi. Quasi contemporaneamente emerge qualche sforzo di storicizzazione del Concilio⁷⁸. Già nel 1983 «Vita Monastica» aveva posto, in un intervento di p. Benedetto Calati il problema dell'humus non-conciliare da cui era uscita la Chiesa conciliare. Alcuni anni dopo «Salmanticen-

⁷⁶ G. Routhier, *A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, «La Scuola Cattolica», 133, 2005, 1, pp. 19-52, osserva che fra il 1969 e il 1972 si passa da una «riconfigurazione liberale del cattolicesimo postconciliare, riconfigurazione portata avanti soprattutto dai grandi ordini religiosi, i domenicani in particolare, a una riconfigurazione più integrale che si appoggerà alla galassia carismatica che sta emergendo», p. 35.

⁷⁷ 3 voll., Paulist Press, New York, 1988-1989; con traduzioni nelle principali lingue; in it. esce come *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, 2 voll., Cittadella, Assisi, 1987.

⁷⁸ Cfr. G. Alberigo e A. Melloni (a cura di), *Per la storicizzazione del Vaticano II, «Cristianesimo nella storia»*, 13, 1992, 3.

sis» 35(1988) pubblica il congresso *Iglesia, Teología y Sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, tenuto dall'ateneo di Salamanca insieme all'Università di Würzburg l'anno prima⁷⁹.

È in quel momento, il 3-4 dicembre 1988, che prende il via con una riunione al Centre Sèvres di Parigi il lavoro che condurrà in una dozzina d'anni alla *Storia del Concilio Vaticano II diretta da Giuseppe Alberigo*, i cui cinque volumi tradotti in sette lingue hanno avuto importanti riconoscimenti critici e innumerevoli ricadute di ricerca⁸⁰, ma hanno anche ricevuto attacchi molto pesanti ospitati da «L'Osservatore Romano» negli anni 1995-2000⁸¹ e due udienze riparatrici concesse da papa Giovanni Paolo II. Uno sforzo di storicizzare il Concilio lungo: al punto da essere accompagnato non solo da una messe di ricerche di corredo, ma anche da iniziative convergenti e indipendenti⁸², da sintesi manualistiche e da monografie di grandi autori (da Roger Aubert⁸³,

⁷⁹ È l'associazione che spiega gli interventi del compianto Klaus Wittstadt sui vescovi tedeschi al Concilio e A. Gonzalez Montes sulla presenza pubblica della fede nella Spagna del decennio postconciliare, di Elmar Klinger sulla «tarea» dogmatica del Vaticano II e di S. Pie sulla traiettoria della recezione di *Gaudium et spes* in Spagna, di L. Maldonado Arenas sulla liturgia e di H.J. Schulz sulla sacramentalità dell'episcopato.

⁸⁰ Per una rassegna cfr. J. Famerée, *Vers un histoire du Concile Vatican II*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 89, 1994, pp. 638-641, sia in A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweiten Vatikanums*, in *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, a cura di W. Weiß, Würzburg, 1996, pp. 571-578, sia in Gilles Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*, «Laval théologique et philosophique», 53, 1997, 2, pp. 435-454 e 60, 2004, 3, pp. 561-577.

⁸¹ Agostino Marchetto è l'autore di queste critiche apparse sul quotidiano della Santa Sede, poi in «Apollinaris» e ora in *Il Concilio ecumenico Vaticano II. Contrappunto a una storia*, Roma, 2005.

⁸² *Le deuxième concile du Vatican, 1959-1965*, Roma, 1989; E. Klinger e K. Wittstadt (a cura di), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien, 1984; *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, cit.; *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, a cura di W. Weiß, Echter, Würzburg, 1996.

⁸³ *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, in M. Guasco, E. Guerriero e F. Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa*, XXV/1-2, 2 voll., San Paolo, Cinisello B., 1995. Nello stesso anno esce A. Zambarbieri, *I Concili del Vaticano*, San Paolo, Cinisello B., 1995.

a Klaus Schatz, a Otto H. Pesch⁸⁴) di cui solo un vero bollettino bibliografico può tenere il conto⁸⁵.

Tre riduzionismi e tre reazioni

Il giudizio critico sul Vaticano II ha reso meno avventate e interessate le valutazioni sul futuro del Concilio stesso⁸⁶: è un processo che non ha saputo impedire il consolidarsi di un riduionismo anticonciliare sviluppato lungo tre direttrici.

La prima riduzione del Concilio è quella operata in nome del suo superamento. Un superamento che se forse si riallaccia alla *proposta* di un Vaticano III fatta da Tracy, non è certo rispecchiata dalla *prospettiva* di un nuovo Concilio sollevata dal card. Martini nell'ottobre 1999 davanti al Sinodo dei vescovi. Quella di Martini, che assume il Vaticano II, era una invocazione/evocazione del bisogno di un confronto aperto e fraterno fra i vescovi che non potrà non arrivare ad un appuntamento sinodale, in tempi che scorrono inesorabilmente, anche se rimangono del tutto incalcolabili⁸⁷. La logica del superamento del Vaticano II si basa su una ipotesi ermeneutica non storica⁸⁸, forte in vari ambienti teologici. Duqoc, che si sofferma sulla contraddizione interna al testo, e Denis, che deplora l'ingenuità d'un Concilio che non ha disegnato architetture istituzionali per le proprie riforme, sono solo due spie di un più vasto atteggiamento: cosa può esserci di

⁸⁴ O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Würzburg, 1993, Kevelaer, 2004.

⁸⁵ È il meritorio lavoro di M. Faggioli, *Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000-2002)*, «Cristianesimo nella storia», 24, 2005, pp. 335-360 e *Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002-2005)*, «Cristianesimo nella storia», 26, 2005.

⁸⁶ G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris, 1993; per lo sviluppo del dibattito, oltre alla recente raccolta curata da Routhier, cit. *infra*, cfr. M. Lamberigts (a cura di), *Vatican II and its Legacy*, Leuven Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, Leuven, 2002 e F.X. Bischof e S. Leimgrüber (a cura di), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Echter, Würzburg, 2004.

⁸⁷ Su questo cfr. A. Melloni, *Chiesa madre, Chiesa matrigna*, cit.

⁸⁸ G. Alberigo, *Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano*, in Id. (a cura di), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, il Mulino, Bologna, 1995, pp. 12-23.

buono in un Concilio di maschi bianchi celibatari, agli occhi di una rivendicazione della teologia femminista sempre più cosciente di sé? Cosa può dare ad una prospettiva di liberazione radicale dalle strutture ingiuste del capitalismo ovvero dai meccanismi perversi della globalizzazione un Concilio per cui «il mondo» era ancora un concetto bipolare e addomesticabile?

Una più classica riduzione è quella portata dagli ambienti tradizionalisti – sia quelli scomunicati, sia quelli riconciliati nel 1988, sia quelli che hanno sempre sostenuto anche da ranghi d’altissimo prestigio della Chiesa tesi diffidenti verso i portati del Concilio – che passa dalla costruzione di allusioni, ipotesi, truismi che devono servire ad ammonire sul buon uso (che in molti casi coincide col non-uso) delle decisioni conciliari: ciò vale innanzi tutto per il *Missale Romanum*, ma poi si estende ad altri aspetti della vita liturgica, specialmente dopo l’arrivo alla Congregazione dei riti del cardinale Jorge Medina Estévez – al Vaticano II uno dei più arditi innovatori dell’ecclesiologia, divenuto dopo la dittatura di Pinochet, assai più incline alle tesi tradizionaliste. È la diffidenza verso l’ecumenismo, l’esegesi, ma soprattutto verso il dialogo con le religioni e gli ebrei in modo specialissimo che agita questi ambienti: per il cardinale Biffi si tratta della realizzazione del *Racconto dell’Anticristo* di Vladimir Soloviev, che riaffiora a più riprese ora per mettere alla berlina ora qualche altro prelato ora la stessa politica di Giovanni Paolo II⁸⁹.

Nessuna di queste due riduzioni, però, ha la forza e la pretesa del riduzionismo pastorale: è questa l’idea – già formatasi dentro lo stesso Vaticano II – in base alla quale il Concilio non può aver costituito nessuna discontinuità perché avendo esso avuto da Giovanni XXIII un *imprinting* dichiaratamente pastorale le sue affermazioni vanno sempre lette nella luce del magistero conciliare del Vaticano I e del papato dei tempi anteriori⁹⁰.

⁸⁹ G. Biffi, *Pinocchio, Peppone, l’Anticristo e altre divagazioni*, Cantagalli, Siena, 2005.

⁹⁰ La proposta non agisce solo in chiave conservatrice, ma anche come cifra di una storiografia che rimarca l’impossibilità/incapacità di un effettivo progresso nella Chiesa: ad esempio G. Filoramo e D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo*, 4. *L’età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

Una tesi che banalizza il significato di «pastorale» nella teologia di Giovanni XXIII, che già nel 1962 (sic) Marie-Dominique Chenu aveva colto in tutta la sua portata: scriveva il domenicano che «la parola pastorale diviene se non segno di contraddizione, almeno parola di riunione o di contestazione... il carattere pastorale è diventato il primo criterio della verità da formulare e da proporre e non solo il motivo delle decisioni pratiche da adottare.

Dunque *pastorale* qualifica una teologia, un modo di pensare la teologia e di insegnare la fede, meglio: una visione dell'economia di salvezza»⁹¹.

Non senza una certa insistenza, invece, si assiste nel corso del periodo che va dal XXX anniversario⁹², della fine del Concilio alla morte di Giovanni Paolo II ad una insinuazione sul carattere minore *perché pastorale* del Vaticano II, la cui ermeneutica andrebbe dunque subordinata ad una immagine neo-quietista della tradizione e della storia cristiana⁹³, o frammentata alla ricerca di espressioni chiave la cui interpretazione, una volta rovesciata, potrebbe rovesciare tutto⁹⁴.

⁹¹ M.D. Chenu, *Un concile pastorale*, «Parole et mission», 21/202, 1963, pp. 182-202, riprodotto in *La Parole de Dieu*, II, Cerf, Paris, 1966, pp. 655-672.

⁹² Per una lettura piana dell'occasione cfr. C. Ghidelli (a cura di), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Studium, Roma, 1995: Ghidelli precisa di aver individuato una dozzina di questioni obiettivamente focali e di aver metodologicamente suggerito il confronto fra un testo conciliare e un evento, un documento, un'istanza della storia ecclesiale odierna, ruotando il tutto «attorno al rapporto Chiesa-mondo che ha costituito il punto-sintesi delle riflessioni/indicazioni conciliari». Nel 1995 «Seminarium», per iniziativa del card. Pio Laghi, produce un fascicolo commemorativo del trentesimo del «proprio» documento.

⁹³ Per lo scontro su questo tema cfr. A. Marchetto, *Das II. Vatikanische Konzil. Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute* e M. Lambrigts, *Research into the Second Vatican Council in the Low Countries. A survey*, «Annuaire historiae Conciliorum», 32, 2000, pp. 371-386 e pp. 387-404.

⁹⁴ È tipico del deleterio esito di questa radicale destoricizzazione il lavoro di Alexandra von Teuffenbach, *Die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8), Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München, 2002, che, sulla base di una evidenza documentaria per la quale sarebbe lo stesso p. Tromp a proporre l'espressione che avrebbe sepolto la sua ecclesiologia, ritiene che dunque il testo vada letto secondo la ecclesiologia del p. Tromp, di cui ora pubblica i diari: S. Tromp, *Diarium Secretarii Commissionis Theologicae Concilii Vaticani II, adiunctis documentis variis*, ed. Alexandra von Tauffenbach, versionem germanicam confecit B. Wegener, Romæ,

Proprio reagendo alle prime avvisaglie di quest'ultima forma di erosione, Walter Kasper proponeva nel 1987 (cioè all'indomani del sinodo in cui era stato protagonista) la sua visione, che chiedeva di procedere ad una attuazione/comprendimento integrale del Concilio, cogliendo l'unità fra lettera e spirito, individuando le intenzionalità alla luce della tradizione, leggendolo nella continuità cattolica sia i punti di dottrina che quelli che applicano quella alla situazione⁹⁵.

Lo scorrere degli anni fra sinodo e giubileo (per usare una periodizzazione adottata da Pottmeyer per abbracciare le tre fasi dialettica della fioritura-delusione-sintesi postconciliare⁹⁶) mostrava però che quella applicazione del «principio d'integralità» non risolveva tutti i problemi. Peter Hünemann interveniva dieci anni dopo per avvalorare la operabilità della categoria di evento ricavata proprio dall'analisi storica del Concilio e dall'eccedenza del fatto rispetto alla decisione⁹⁷:

Guardando allo svolgimento pragmatico dell'evento, alla forma dei documenti conciliari e al loro modo di argomentare, appare chiaramente che la procedura seguita dal Concilio presenta i tratti strutturali della dialettica

2006. Non s'avvede dell'equivoco F. Kolhhaus, *Vom Mut zu sagen, dass die katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist: ein neuer Blick auf das «subsistit in»* (*Lumen gentium* 8), «Theologisches.net», 34, 2004, pp. 37-40. La questione ha avuto una ulteriore delibazione dopo che Karl J. Becker ha ripreso il tema su «L'Osservatore Romano»: risponde, basandosi sul testo della edizione settimanale in inglese del 14 dicembre 2005, F.A. Sullivan, *A response to Karl Becker, S.J., on the meaning of «subsistit in»*, «Theological studies», 67, 2006, pp. 395-409.

⁹⁵ W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das Zweite Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, nella sua raccolta *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz, 1987, pp. 290-299.

⁹⁶ H.J. Pottmeyer, *Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000*, in R. Fischella (a cura di), *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Cinisello B., 2000, pp. 11-25. Inoltre si veda per la dir. di J. Doré, *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II: 1965-1999*, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut Catholique de Paris, Beauchesne, Paris, 2000.

⁹⁷ P. Hünemann, *Il Concilio Vaticano II come evento*, in *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, a cura di A. Melloni e M.T. Fattori, Bologna, 1997, pp. 63-92. Il saggio è apparso anche come P. Hünemann, *Das II. Vatikanums als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik*, in P. Hünemann, *Das II. Vatikanum: Christlicher Glaube im Horizon globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn-Münich-Wien-Zürich, 1998, pp. 107-125.

topica [...] Essa consente di trattare razionalmente realtà contingenti, storiche, che sfuggono all'episteme, ai suoi principi, deduzioni e conclusioni. Essa apre, inoltre, un cammino che permette di risolvere questioni controverse in modo oggettivo e in vista di un ragionevole consenso.

Pochi anni più tardi Giuseppe Ruggieri poneva fra le questioni fondamentali quella della continuità/discontinuità nella ermeneutica del Vaticano II⁹⁸, come problema che andava risolto alla luce del dato storico e della coscienza di sé che la Chiesa riceve nello sviluppo della sua vita. E di recente il cardinal Lehmann s'è espresso in una medesima direzione⁹⁹, in un contesto nel quale la discussione sul testo conciliare e la specificità dei suoi generi, a partire dalle tesi Ormond Rush, è ridiventata centrale¹⁰⁰.

Fra testamento e dismissione

Nel passaggio di pontificato la centralità del Concilio è ritornata prepotentemente in discussione in un orizzonte ecumenico che ha certo seppellito in nome del Concilio l'unionismo del ritorno¹⁰¹, ma forse balbetta nel declinare la speranza dell'unità.

⁹⁸ G. Ruggieri, *Per una ermeneutica del Vaticano II*, «Concilium», 35/1, 1999, pp. 18-34.

⁹⁹ K. Lehmann, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, Vortrag beim Theologischen Forum der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 22. Januar 2004 in Bamberg.

¹⁰⁰ O. Rush, *Still interpreting Vatican II: some hermeneutical Principles*, Mahwah, New York, 2004. Sviluppa il problema della dimensione sincronica e diacronica del *corpus* conciliare P. Hünermann, *Der Texte: Werden - Gestalt - Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, a cura di P. Hünermann, B.J. Hilberath, G. von Bausenhardt, O. Fuchs, H. Hopping, R. Kaczynski, H.J. Sander, J. Schmiedl, R.A. Siebenrock, 5, Freiburg-Basel-Wien, 2005, pp. 7-9; Hünermann, sviluppando una idea espressa anche nel suo contributo alla raccolta *Il Vaticano II, un futuro dimenticato?*, «Concilium» cit., argomenta a fondo sul carattere «costituzionale» del testo conciliare: dunque passibile di una molteplice concretizzazione normativa, subordinata, però al suo carattere vincolante generale; una discussione s'è aperta con C. Theobald, *Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du concile Vatican II*, compreso nel saggio di cui *supra* in stampa per «Cristianesimo nella storia».

¹⁰¹ J.H. Tüek, *Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche*, in H. Hopping (a cura di), *Konfessionelle*

Dopo la morte di papa Wojtyła, infatti, sembra abbia ripreso vigore e non nasconda le proprie ambizioni quella filiera che non da oggi pensa di dover affogare il Concilio in un continuismo senza storia che – come spiegano tanti lavori di John O'Malley – era stato proprio il punto d'attacco dei controversisti protestanti contro il Concilio di Trento, al quale si imputava, appunto, di non aver potuto avere la forza di marcare un rinnovamento reale. Per questo il giudizio sul Vaticano II nel 40° anniversario della sua conclusione è ridiventato un terreno di forte polemica, che si agita sotto ossequi formali e sotto il compiacimento col quale tutti (almeno in apparenza) hanno letto quelle righe sul valore del Concilio per la generazione futura che comparivano nel testamento di Giovanni Paolo II¹⁰² – l'ultimo papa che fu vescovo del Vaticano II e che di quell'evento poteva dare un giudizio qualitativamente diverso da chi non aveva quella qualifica¹⁰³.

Come tutti hanno potuto notare gli ultimi anni hanno visto fiorire, oltre ai citati lavori sulla ricezione, molti studi legati prima alla celebrazione della soglia quarantennale del Concilio nella

Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu «Dominus Iesus», Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 25, Münster-Hamburg, 2000, pp. 11-52.

¹⁰² Così la traduzione italiana, apparsa sul sito www.vatican.va: «Stando sulla soglia del terzo millennio “in medio Ecclesiae”, desidero ancora una volta esprimere gratitudine allo Spirito Santo per il grande dono del Concilio Vaticano II, al quale insieme con l'intera Chiesa – e soprattutto con l'intero episcopato – mi sento debitore. Sono convinto che ancora a lungo sarà dato alle nuove generazioni di attingere alle ricchezze che questo Concilio del XX secolo ci ha elargito. Come vescovo che ha partecipato all'evento conciliare dal primo all'ultimo giorno, desidero affidare questo grande patrimonio a tutti coloro che sono e saranno in futuro chiamati a realizzarlo. Per parte mia ringrazio l'eterno Pastore che mi ha permesso di servire questa grandissima causa nel corso di tutti gli anni del mio pontificato. “In medio Ecclesiae”... dai primi anni del servizio vescovile – appunto grazie al Concilio – mi è stato dato di sperimentare la fraterna comunione dell'Episcopato. Come sacerdote dell'Arcidiocesi di Cracovia avevo sperimentato che cosa fosse la fraterna comunione del presbitero – il Concilio ha aperto una nuova dimensione di questa esperienza».

¹⁰³ Cfr. H.J. Pottmeyer, *Johannes Paul II. und die Verwirklichung des II. Vatikanums: eine Bilanz auf der Schwelle zum neuen Jahrhundert*, in W. Geerlings (a cura di), *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, Paderborn, Paderborner theologische Studien, 33, 2003, pp. 133-152.

sua globalità¹⁰⁴, poi il 2003 e il 2005 in relazione al rifrangersi dell'anniversario del Vaticano II negli anniversari dei suoi documenti maggiori. È stato così per la ricorrenza dell'approvazione di *Sacrosanctum Concilium*¹⁰⁵ e dell'inizio della riforma liturgi-

¹⁰⁴ Cfr. l'importante contributo di W. Kasper, *Kirche - wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1994; fanno stato della discussione altri lavori citati *infra* e H.J. Pottmeyer, *Die Verwirklichung des 2. Vatikanischen Konzils. Zentrales Anliegen des Großen Jubiläums 2000*, «Communio», 30, 2001, pp. 251-260 e dello stesso teologo *Johannes Paul II. und die Verwirklichung des II. Vatikanums: eine Bilanz auf der Schwelle zum neuen Jahrhundert*, in W. Geerlings (a cura di), *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*, cit., pp. 133-152 e i saggi usciti nel fascicolo della «Münchener Theologische Zeitschrift», 54, 2003. Cfr. anche S. Hübner, *Die prophetische Vision des Papstes Johannes XXIII. Zur bleibenden Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils - 1. Teil, 2. Teil*, «Orientierung», 66, 2002, pp. 205-209 e pp. 214-217. Una prospettiva schiettamente conservatrice in D. Berger, *Wider die Veteranen-Sentimentalität, Zur Frage der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, «Die Neue Ordnung», 58, 2004, pp. 108-120.

¹⁰⁵ K. Richter, *Zur Konstitution Sacrosanctum Concilium des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963*, «Theologische Revue», 99, 2003, pp. 353-368; le riviste specializzate intervengono tutte con fascicoli o saggi, ad es. J. Ratzinger, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie: Rückblick und Vorblick*, «Liturgisches Jahrbuch», 53, 2003, pp. 222-241, dedicato al tema *40 Jahre Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium»*; A. Melloni, *Sacrosanctum Concilium 1963-2003. Lo spessore storico della riforma liturgica e la ricezione del Vaticano II*, «Rivista Liturgica», 90, 2003, 6, pp. 915-930; M. Davies, *Die liturgischen «Zeitbomben» des Vaticanums*, «Una Voce-Korrespondenz», 32, 2002, pp. 317-349; S. Winter, «... und er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird»: *ist die Neuordnung des liturgischen Zeichensystems durch die Liturgiereform gelungen? einige liturgiewissenschaftliche Überlegungen im Nachklang zum 40-jährigen Geburtstag von «Sacrosanctum Concilium»*, «Liturgisches Jahrbuch», 55, 2005, pp. 23-38; P. De Clerck, *Réflexions après un anniversaire*, «La Maison-Dieu», 2004, pp. 79-86; M. Klöckener, *Le colloque de Fribourg: Théologie et spiritualité de la liturgie. Defis et innovations sur les traces de «Sacrosanctum Concilium»* e *Le colloque d'Erfurt: «Les célébrations liturgiques dans le monde contemporain. Relecture de «Sacrosanctum Concilium» dans la société postmoderne»*, «La Maison-Dieu», 2004, pp. 30-34; saggi e interventi di Giuseppe Bausani, Joseph Ratzinger, Manlio Sodi e altri in G. Moore, *Are we there yet?: Vatican 2 and the renewal of the liturgy: reflections on the fortieth anniversary of the Constitution on the Sacred Liturgy*, «The Australasian Catholic Record», 81, 2004, pp. 259-271; R. Malcherek, *Liturgie als Geschehen personaler Begegnung: liturgietheologische Reflexionen im Licht von «Sacrosanctum Concilium» und theologischer Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils*, «Ecclesia orans», 21, 2004, pp. 365-387 e 22, 2005, pp. 13-45. Sul piano della riflessione e dell'informazione A. Gerhards, *Durchweg positive Bilanz: 40 Jahre Liturgiekonstitution im Spiegel der Jubiläumsveranstaltungen*, «Herder-Korrespondenz», 58, 2004, pp. 134-139; K. Richter, *Die Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium»*, SC, - das «Ende des Mittelalters in der Liturgie» der

ca, per l'anniversario di *Lumen gentium*¹⁰⁶ e del ripensamento ecclesiologicalo avviato dalla costituzione – e così via per *Dei Verbum*¹⁰⁷, o per *Unitatis redintegratio*¹⁰⁸, per i tanti nodi condensati

römischen Kircheang 1040, «Informationes theologiae Europae», 13, 2004, pp. 177-189; K. Koch, *Liturgie als Zeichendienst am Heiligen: vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, «Communio», 33, 2004, pp. 73-92; S. Kraft, *Communicantes: 40 Jahre Liturgie-Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils*, «Communio», 34, 2004, pp. 145-155; T.A. Krosnicki, *The constitution on the liturgy and mission: the vernacularization of worship*, «Verbum SVD», 46, 2005, pp. 119-129; B. Cooke, «*Sacrosanctum Concilium*: Vatican II time bomb», «Horizons», 31, 2004, pp. 105-112; W. Haunerland, *Vom «Gottesdienst» zur «Gemeindefeier»? Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform*, «Theologisch-praktische Quartalschrift», 153, 2005, pp. 67-81. Sull'apporto teologico del nuovo pontefice si veda inoltre Benedetto XVI, «*Das Fest par excellence*»: Gedanken Papst Benedikts XVI, des damaligen Kardinal Joseph Ratzinger, bei seinem Besuch in Trier aus Anlass des 40. Jahrestages der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, «Gottesdienst», 39, 2005, p. 65.

¹⁰⁶ H.J. Sander, *Volk Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil*, «Salzburger Theologische Zeitschrift», 3, 1999, pp. 134-153; B. Meier, *Die Diözese in der «Communio ecclesiarum». Ekklesiologische Einsichten mit ekklesiopraktischen Aussichten im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 95, 2000, pp. 262-275; H.F. Fuhs, *Kirche wächst von der Basis: Anmerkungen zum Volk-Gottes-Paradigma des Vaticanum II aus der Sicht eines Alttestamentlers*, «Theologie und Glaube», 94, 2004, pp. 1-21; S. Bevans, *Ecclesiology since Vatican II: from a church with a mission to a missionary church*, «Verbum SVD», 46, 2005, pp. 27-56; G. Kirchberger, *Dezentralisierung und Rezentralisierung: die Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption in den 40 Jahren danach*, «Verbum SVD», 46, 2005, pp. 57-74; G. Cereti, *Critical relecture of «Lumen gentium»*, in *Verborgener Gott - verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, a cura di J. Brosseder, Stuttgart-Berlin-Köln (Kohlhammer), 2001, pp. 115-127.

¹⁰⁷ Cfr. C. Theobald, *La Révélation. Quarante ans après Dei Verbum*, «Revue Théologique de Louvain», 36, 2005, pp. 145-165; *La Transmission de la Révélation divine. À propos de la réception du chapitre II de «Dei Verbum»*, in *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris, 2006, pp. 107-126. La discussione precedente si ritrova tramite R. Bieringer, *Biblical Revelation and Exegetical Interpretation according to «Dei Verbum»* 12 e P. De Mey, *The Relation between Revelation and Experience in «Dei Verbum»: an Evaluation in the Light of postconciliar Theology*, in *Vatican II and its Legacy*, cit., pp. 59-82 e pp. 107-127.

¹⁰⁸ L. Vischer, *Les quarante ans du décret sur l'oecuménisme*, «Positions luthériennes», 53, 2005, pp. 67-80; E. Lanne, *Le quarantième anniversaire de la promulgation du Décret sur l'oecuménisme «Unitatis redintegratio»*, «Irénikon», 77, 2004, pp. 548-566; W. Kasper, *Presentation on theologically binding character of «Unitatis redintegratio»*, «One in Christ», 40, 2005, pp. 85-92. Per un caso cruciale

in *Gaudium et spes* o in *Nostra aetate*¹⁰⁹. Approcci diversi, ottiche non omogenee¹¹⁰ – com'è ovvio: ma sotto le quali corre non di rado l'ambizione di sottrarre il Vaticano II alla sua storicità e dunque di negare che le sue scelte e il suo stesso essere accaduto possano dire qualcosa al presente e al futuro della Chiesa.

Chi ha interesse politico o teologico in questa direzione tende facilmente a leggere in ogni sforzo di storicizzazione del Concilio una sottolineatura che non c'è. S'è impegnato molto in questa direzione un diplomatico vaticano con una vasta esperienza in Africa ed Europa orientale, Agostino Marchetto, che s'è dedicato a scrivere e collezionare recensioni contro la *Storia del Vaticano II*, già citate: al di là del merito delle obiezioni rivolte a tutti gli autori della *Storia* senza sfumature e senza distinzioni, al di là del loro errare isolate in una discussione storiografica e teologica fatta di ben altre opinioni¹¹¹, la sua tesi merita qualche attenzione perché pretende di imporsi nel passaggio di pontificato come la cifra d'un nuovo clima della Chiesa. È fin troppo facile dimostrare che le obiezioni avanzate dal diplomatico e che una certa propaganda vedeva assunte da alcune generiche affermazioni dal card. Ruini pronunciate in occasione della presentazione delle recensioni di Marchetto¹¹², non appartengono né alla *Storia del Vaticano II* né al complesso fascio di studi di carattere teologico che insieme o attorno ad essa si sono sviluppati: quando in storia

nella ricezione C. Boulding, *Anglican-Roman Catholic relations since Vatican II*, «The Downside Review», 121, 2003, pp. 39-52.

¹⁰⁹ Cfr. Faggioli, *Bollettino bibliografico*, cit.

¹¹⁰ Una panoramica della produzione recente nei 5 volumi del monumentale e nuovo *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, cit., in cui diversi specialisti presentano i singoli documenti nella forma classica del commentario del *Lexicon für Theologie und Kirche*.

¹¹¹ Un bilancio recente in P. Vallin, *Vatican II, l'événement des historiens: à partir de l'«Histoire du Concile Vatican II, 1959-1965», réalisée sous la direction de Giuseppe Alberigo*, «Recherches de science religieuse», 93, 2005, pp. 215-245; sulla visione del diplomatico cfr. G. Wassilowski, *Das II. Vatikanum - Kontinuität oder Diskontinuität?: zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur*, «Communio», 32, 2005, pp. 642-660 e N. Lash, *What happened at Vatican II?*, «The Pastoral Review», 2, 2005, 6, pp. 14-19.

¹¹² Ne dà conto su «Iglesia viva» in dettaglio G. Ruggieri, *Lucha por el concilio*, cit.

si parla di cesure e discontinuità, di svolte, di differenze non solo non si attenta alla unità della storia cristiana, ma al contrario le si riconosce proprio quella consistenza storica che fa parte del suo stesso essere. Se non ci si intende su questo si rischia di diventare dei controversisti postmoderni che sognano una Chiesa dell'identico che non è quella cristiana. Ciò non significa che nel marcare le svolte – lo notava proprio Joseph Ratzinger chiudendo i suoi volumetti di diario conciliare nel 1965 – è possibilissimo che si ecceda e si mettano in pericolo quella dimensione di custodia e di dono che per il teologo tedesco era minacciata dalla turbolenza postconciliare: ma questa è una opzione che si gioca – soprattutto a 40 anni dalla chiusura del Concilio – sulle opzioni del governo e sulla capacità che queste hanno di incrementare la comunione della/nella Chiesa.

La generazione dei vescovi del Concilio è finita; quella successiva ha dovuto e dovrà misurarsi con il Concilio in una posizione diversa. E su questo aspetto, nell'incipit d'un nuovo pontificato¹¹³, si vanno accumulando segnali. Da un lato, infatti, Benedetto XVI, s'è impegnato il 20 aprile 2006, innanzi ai cardinali riuniti nella Sistina, a eseguire il Vaticano II, con espressioni talmente solenni da dare la sensazione di adempiere un'obbligazione generale ma non del tutto intima. In altri interventi più personali (ad esempio l'omelia al funerale di papa Wojtyła, quella *de eligendo pontifice* del 18 aprile e quella d'inizio ministero del 24 aprile) non ha nemmeno menzionato il Vaticano II, che pure era alla base del compromesso di cui s'è fatto interprete p. Cantalamessa predicando ai cardinali il 14 aprile 2005¹¹⁴. Così pure la celebrazione liturgica del quarantesimo della chiusura del Vaticano II, l'8 dicembre 2005, ha visto il papa molto evasivo sui grandi nodi del Concilio, che ha invece preso in considerazione in una allocuzione del 22 dicembre, pronunciata alla curia romana. Un atto

¹¹³ A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger. Lezioni sull'incipit del pontificato di Benedetto XVI*, Einaudi, Torino, 2006.

¹¹⁴ La legge come un attacco ai tradizionalisti J. Komonchak in «Cristianesimo nella storia», 2007, cit.

impegnato nel quale il papa ha contrapposto non continuità e discontinuità dell'evento conciliare giacché le discontinuità fattuali sono ben evidenti a tutti, ma due ermeneutiche: una ermeneutica della discontinuità e una ermeneutica della riforma dell'unico-soggetto-Chiesa. Affermazione molto prudente da ogni punto di vista: giacché la discontinuità del soggetto-Chiesa, teologicamente inteso, è davvero una tesi poco praticata, e che la continuità d'un immaginario unico-soggetto-dottrina o di un unico-soggetto-tradizione sono peculio di settori marginali della protesta lefebvrina; probabilmente legata ad una provocazione intelligente di Ernst-Wolfgang Böckenförde pronunciata nel conferimento d'una laurea *honoris causa* a Tübingen il 7 dicembre 2005 e pubblicata sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung», l'allocuzione papale si distingue solo perché viola in modo cauto una reticenza complessiva del magistero ratzingeriano verso il Vaticano II, di cui il 2006 ha fornito nuove prove¹¹⁵.

Una reticenza legata ad una parabola biografica che, come testimonia il saggio *La mia vita*, ha altrove le proprie scansioni?¹¹⁶ La conferma di una presa di distanza di cui la scelta del nome «papale» (il primo nome potabile e non conciliare della filiera dei predecessori) sarebbe l'annuncio?¹¹⁷ Non pare: tuttavia sia gli impegni che le omissioni avvalorano la sensazione che il problema del Concilio – del «cos'è» il Vaticano II – sia tale da eccedere

¹¹⁵ È significativo che davanti alle reazioni suscitate da un passo della lezione tenuta a Regensburg il 12 settembre 2006 che ha indignato diversi settori del mondo islamico, e che Benedetto XVI ha poi corretto in una versione «a stampa» del discorso, il rinvio a *Nostra aetate* come espressione chiara e solenne della posizione della Chiesa cattolica sia arrivato prima dalla segreteria di Stato ed è stata fatta propria dal papa solo a valle della definizione di questa strategia difensiva. Per l'8 dicembre 2006 è stato annunciato un indulto generale sull'uso del messale di san Pio V, apparso a luglio 2007 e stampato in AAS con data settembre 2007 nel marzo 2008.

¹¹⁶ J. Ratzinger, *La mia vita. Ricordi 1927-1977*, San Paolo, Cinisello B., 1997. Inoltre cfr. G. Lohaus, *Kirche und Pastoral bei Joseph Ratzinger. Die pastoraltheologische Relevanz seines konziliaren Kirchenbegriffs*, «Pastoralblatt für die Diözesen Aachen», 53, 2001, pp. 131-141 e pp. 163-173.

¹¹⁷ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in S.O. Horn e V. Pfnür (a cura di), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio FS J. Ratzinger*, Augsburg, 2002, pp. 107-131.

perfino la figura del papa che è cifra di una intera generazione episcopale¹¹⁸, presente e futura, alla quale il Concilio ha conferito anche libertà di ignorarlo, ma non la possibilità di liberarsene.

Ed è un problema che non tocca le risposte alla domanda, o la domanda, ma la cosa: perché quarant'anni di valutazioni non hanno logorato il Concilio, ma i valutatori. Oscillanti, precipitosi, poco capaci di coglierne la svolta su quella scala plurisecolare che è quella propria alla *historia Conciliorum* essi hanno cercato formule e descrizioni che sapessero prescindere da ciò che il Concilio è stato¹¹⁹. Nonostante l'alternarsi delle percezioni o delle letture, il Concilio non è stato né la rivoluzione né l'apostasia, non è stato fiaccato dalle esitazioni di Paolo VI e non è stato esaurito in tutta la sua pienezza dal dinamismo di Giovanni Paolo II, non è diventato né la costituzione della Chiesa né l'elenco delle cose dimenticate, non è stato l'occasione perduta e nemmeno la rivoluzione fallita. È stata ed è una realtà dinamica, come accade ai grandi concili e ai concili che proprio per questo si qualificano come maggiori: perché sfuggono alle categorie tese ad afferrarli. Il Concilio rimane la misura anche nella postmodernità, proprio perché la svolta che ha impresso alla Chiesa nella sua globalità¹²⁰ non è venuta da un bisogno di ammodernare la Chiesa nella modernizzazione del mondo¹²¹, ma dalla consapevolezza preparata

¹¹⁸ Cfr. H. Legrand e C. Theobald (a cura di), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, Cerf, Paris, 2001.

¹¹⁹ Non è un caso che il bel saggio di G. Routhier, *A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, «la Scuola Cattolica», 133, 2005, 1, pp. 19-52, possa evitare di fare un solo riferimento alla *Storia del Concilio Vaticano II*.

¹²⁰ Cfr. F. Kabasélé, *L'inculturation et les Églises d'Afrique entre Vatican II et le Synode africain*, in *Vatican II and its Legacy*, cit., pp. 351-364; P.C. Phan, *Reception of Vatican II in Asia. Historical and theological analysis*, «Gregorianum», 83, 2002, pp. 269-285; J. Famerée, *La réception de Vatican II dans les Églises non catholiques. Réflexions méthodologiques*, «Revue Théologique de Louvain», 32, 2001, pp. 169-188.

¹²¹ F.X. Kaufmann e A. Zingerle (a cura di), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Schöningh, Paderborn, 1996; inoltre cfr. P. Hünermann (a cura di), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, 1 vol., Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Paderborn, 1998; *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, a cura di H. Wolf, 2 vol., Paderborn, Programm und Wirkungsgeschichte des II.

dai grandi movimenti e intuita dall'episcopato che la comunione planetaria, la sacramentalità dell'altro, erano voci che dicevano il vangelo alla Chiesa, le permettevano di entrare realmente - e non solo in linea speculativa - nel dinamismo con cui essa è chiamata a diventare ciò che è. Un dinamismo non finito, perché è il dinamismo stesso della cattolicità¹²²: giacché il Vaticano II «è» inevitabilmente ciò che di esso viene ricevuto - anche a costo che ciò si riduca al poco che ne residua in momenti di bassa tensione spirituale o teologi¹²³; al tempo stesso, però, esso il Concilio «è» una svolta collocata in un frangente storico ben definito, che ha mutato il nostro modo di guardare a quel tempo e al nostro, rendendo impossibile, impensabile, una Chiesa senza Vaticano II; e non di meno esso «è» il domani della Chiesa nella comunione delle chiese - qualunque sia quel futuro - come conviene ai grandi concili, che sono al tempo stesso contemporanei del proprio tempo, della *traditio* e del futuro, perché sentono la chiamata a creare le condizioni perché si possa compiere nell'oggi l'evento kerygmatico e la comunicazione della verità in tutte le sue dimensioni, in tutte le sue conseguenze.

Vatikanums, 1998; J.H. Tück, *40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil: vergessene Anstöße und Perspektiven*, «Theologie und Glaube», 93, 2003, pp. 48-59.

¹²² J.M.R. Tillard, *L'Église catholique relit sa catholicité devant Dieu et l'ensemble des baptisés*, in *Vatican II and its Legacy*, cit., pp. 107-127; anche M. Becht, *Kirche als Leib Christi: zur Leib-Christi-Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils*, «Theologie und Philosophie», 79, 2004, pp. 361-387.

¹²³ *Recéptions de Vatican II. Le Concilie au risque de l'histoire et des espaces humains*, dir. G. Routhier, Peeters, Leuven, 2004.

Stefano Zamagni

Dottrina sociale della Chiesa e bene comune

Un segno dei tempi, tipico dell'attuale fase storica, che meriterebbe una lettura più attenta di quanto ne stia ricevendo, è quell'insistente appello all'etica, come se tutto fosse etica, che è andato sostituendo quell'altrettanto insistente appello alla politica, tipico degli anni Sessanta del secolo scorso, secondo cui «tutto era politica». Tuttavia, come si può constatare, la convergenza sul primato dell'etica viene a cessare nel momento stesso in cui ci si pone a ragionare di questioni etiche concrete, proprio come aveva anticipato il filosofo A. MacIntyre quando nel suo celebre *Dopo la virtù* (1982), dopo aver registrato la pluralità delle teorie che caratterizzano il panorama etico contemporaneo, annotava come l'uso apodittico dei principi etici serve solo a porre fine al dialogo etico stesso. Quanto a dire che la convergenza, che nella realtà si può accertare, sul primato dell'etica non conduce al consenso etico.

È questo un punto su cui il magistero di Giovanni Paolo II si è soffermato con insistenza pressoché ininterrotta. Nel suo discorso alle Nazioni Unite il 5 ottobre 1995, il papa aveva insistito sul punto che è possibile intendersi sulle questioni di ordine socio-politico su una base comune condivisa perché «la legge morale universale scritta nel cuore dell'uomo è quella sorte di "grammatica" che serve al mondo per affrontare la discussione circa il suo stesso futuro»¹. E rivolgendosi, nel febbraio 2004, ai membri

¹ Cfr. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, 1995, p. 732.

della Congregazione per la Dottrina della Fede, sempre Giovanni Paolo II, dopo aver ricordato l'idoneità della legge morale naturale ad essere strumento di dialogo con tutti, annotava come causa principale del perché ciò non avvenga di fatto, «la diffusione tra i credenti di una morale di carattere fideista» e quindi la mancanza di «un riferimento oggettivo per le legislazioni, che spesso si basano soltanto sul consenso sociale». Una linea di pensiero questa che è proseguita, con rinnovata forza, con Benedetto XVI. D'altronde, già nel suo *Dio e il mondo*, J. Ratzinger aveva scritto: «La legge naturale ci rivela che anche la natura racchiude in sé un messaggio morale. Il contenuto spirituale della creazione non è solamente di natura meccanico-matematica... Ma c'è un sovrappiù di spirito, di "leggi naturali" nel creato, che reca impresso in sé e ci rivela un ordine interiore»².

Ciò premesso, l'argomento al quale rivolgo qui l'attenzione è mostrare che la Dottrina Sociale della Chiesa (DSC)³, sotto una precisa condizione, può costituire la via oggi pervia per favorire, a mò di ponte, una convergenza tra i tanti approcci alla questione etica in ambito sia economico sia socio-politico. La condizione cui alludo è che la DSC venga visualizzata non come teoria morale ulteriore rispetto alle tante già disponibili in letteratura, ma come «grammatica comune» a tutte queste, in quanto fondata su uno specifico punto di vista, quello del prendersi cura del bene umano. Invero, laddove le diverse teorie etiche, che oggi vanno per la maggiore, pongono il loro fondamento vuoi nella ricerca delle regole (come accade con le plurime versioni del giusnaturalismo positivista, secondo cui l'etica viene mutuata dalla norma giuridica), vuoi sul tema dell'agire (si pensi alla teoria utilitaristica e a quella contrattualistica), la DSC accoglie come suo punto archimedeo l'idea dello «stare con». L'etica, prima ancora di occuparsi di enunciare principi e di suggerire regole, è una dimora,

² J. Ratzinger, *Dio e il mondo*, San Paolo, Milano, 2001, p. 142.

³ L'espressione Dottrina Sociale della Chiesa si deve a Pio XII, quando disse, nel radiomessaggio del 1° giugno 1941, per la celebrazione dei 50 anni della enciclica *Rerum Novarum*, che il magistrale documento di Leone XIII è «il germe fecondo, donde si svolge la dottrina sociale cattolica» (n. 5).

una «casa» in cui ci si prende cura di sé, e degli altri; in un parola del bene umano.

La cifra dell'etica del bene comune, che è il *proprium* della DSC, è che, per poter cogliere l'identità dell'agire umano, occorre collocarsi nella prospettiva della persona che agisce (*Veritatis splendor*, 78) e non nella prospettiva neutra della terza persona (come fa il giusnaturalismo) oppure dello spettatore imparziale (come Adam Smith, tra i primi, aveva proposto). Già l'Aquinate aveva osservato che il bene morale, essendo una realtà pratica, lo conosce primariamente non chi lo teorizza, ma chi lo pratica: è lui che sa individuarlo e quindi sceglierlo con certezza tutte le volte in cui è in discussione.

Cosa significa accogliere il punto di vista dell'etica del bene comune? Per rispondere, conviene prendere le mosse dalla considerazione che il tema centrale della DSC, cioè il fine cui essa mira, è quello dell'ordine sociale non solamente giusto, ma anche fraterno. L'agire socio-politico, infatti, non può essere riduttivamente concepito nei termini di tutto ciò (istituzioni, regole, strumenti) che serve ad assicurare la *convivenza* sociale, ma anche (e soprattutto) la *vita in comune*. Già Aristotele aveva compreso la differenza profonda tra la vita in comune e la mera comunanza del pascolo che è propria degli animali. (Su ciò tornerò tra breve). Se dunque la vita in comune è il contesto entro cui si realizzano i piani di vita individuali, eticamente sensibili, allora anche quel contesto va riconosciuto come fornito, esso pure, di una dimensione etica. Diversamente, si cadrebbe in una palese contraddizione pragmatica. Ecco perché – come opportunamente scrive Viola⁴ – l'impegno socio-politico appartiene alla concezione cristiana della vita umana e quindi perché una critica morale alla vita politica va giudicata pertinente, non giustapposta, alla argomentazione politica.

⁴ F. Viola, *L'identità della dottrina sociale della Chiesa e i suoi valori fondamentali*, Arcidiocesi di Palermo, 1995. Il saggio contiene un'ottima trattazione della questione riguardante la cosiddetta giustificazione della DSC, vale a dire di come rendere compatibile la finalità essenzialmente religiosa della Chiesa con la sua pretesa di annunciare una dottrina sociale.

Ma cosa si cela dietro l'espressione bene comune? Un modo semplice, ma efficace, di afferrare il significato proprio di *bene comune* è quello di porlo al confronto col concetto di *bene totale*. Mentre quest'ultimo può essere metaforicamente reso con l'immagine di una sommatoria, i cui addendi rappresentano i beni individuali (o dei gruppi sociale di cui è formata la società), il bene comune è piuttosto paragonabile ad una produttoria, i cui fattori rappresentano i beni dei singoli individui (o gruppi). Immediato è il senso della metafora: in una sommatoria se anche alcuni degli addendi si annullano, la somma totale resta comunque positiva. Anzi, può addirittura accadere che se l'obiettivo è quello di massimizzare il bene totale (ad es. il PIL nazionale) convenga «annullare» il bene (o benessere) di qualcuno a condizione che il guadagno di benessere di qualcuno altro aumenti in misura sufficiente per più che compensarlo. Non così, invece, con una produttoria, perché l'annullamento anche di un solo fattore azzerava l'intero prodotto.

Detto in altri termini, quella del bene comune è una logica che non ammette sostituibilità (ovvero *trade off*): non si può sacrificare il bene di qualcuno – quale che ne sia la situazione di vita o la configurazione sociale – per migliorare il bene qualcun altro e ciò per la fondamentale ragione che quel qualcuno è pur sempre una *persona umana*. Per la logica del bene totale, invece, quel qualcuno è un *individuo*, cioè un soggetto identificato da una particolare funzione di utilità e le utilità – come si sa – si possono tranquillamente sommare (o confrontare), perché non hanno volto, (cioè identità), né storia. Come già Aristotele aveva ben chiarito, la vita in comune tra esseri umani è cosa ben diversa dalla mera comunanza del pascolo propria degli animali. Nel pascolo, ogni animale mangia per proprio conto e cerca – se gli riesce – di sottrarre cibo agli altri. Nella società umana, invece, il bene di ognuno può essere raggiunto solo con l'opera di tutti. Ma soprattutto, il bene di ognuno non può essere fruito (cioè goduto) se non lo è anche dagli altri.

Perché bene comune e bene totale continuano ad essere confusi, persino in ambito cattolico, generando non pochi equivoci e causando parecchie dispute sterili e, inconcludenti? La risposta più

convincente è che la cultura oggi dominante è talmente intrisa di utilitarismo filosofico che anche quei luoghi che, almeno a parole, lo avversano, finiscono per subirne il condizionamento pratico. Si tenga presente, infatti, che è con l'etica utilitarista di J. Bentham (1789) che si afferma e si diffonde l'idea secondo cui scopo della politica, è il bene *totale* del popolo, con il che l'organizzazione del mercato (cioè dell'economia) e delle istituzioni pubbliche deve essere tale da non ostacolare il conseguimento di un simile obiettivo.

Chiaramente, fin tanto che la ragion utilitarista è stata circoscritta all'ambito socio-economico si è (quasi) sempre riusciti a trovare rimedi alle incongruenze – soprattutto sul fronte della distribuzione della ricchezza – da essa generate. Dopo tutto, è in ciò il significato ultimo del welfare state, il cui fondamento filosofico è marcatamente hobbesiano: poiché la logica del bene totale non assicura affatto che tutti i cittadini possano vivere in maniera decente, e poiché situazioni di prolungata povertà o di accentuata disuguaglianza tra i gruppi sociali sono dannose (per ovvie ragioni) per il fine della massimizzazione del bene totale, allora si affida allo Stato il compito di intervenire *post-factum* per compensare, in chiave risarcitoria, coloro che, per una ragione o l'altra, sono rimasti troppo indietro nella gara del mercato. In anni recenti, tuttavia, il compromesso hobbesiano ha mostrato tutta la sua inadeguatezza quando si è cercato di estendere la logica del bene totale alla sfera di quella che M. Foucault ha chiamato la biopolitica: si sacrifica un embrione umano per avvantaggiare, cioè per aumentare il benessere di qualche individuo, si legalizza l'eutanasia perché questa pone termine alla disutilità del sofferente e di chi lo deve assistere; e così via.

Di un'altra conseguenza della perniciosa confusione tra bene comune e bene totale conviene dire. Essa chiama direttamente in causa il mondo cattolico e riguarda la sinonimia, di fatto, delle parole carità e solidarietà. Valgano alcuni esempi. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) il termine solidarietà è menzionato 23 volte, e addirittura 63 volte nel *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* (2005). D'altra parte, nei testi emanati dal Concilio Vaticano II, il termine in questione ricorre 9 volte soltanto.

Giova osservare che la *Gaudium et spes* non impiega la precedente espressione *doctrina socialis* per significare la Dottrina Sociale della Chiesa, ma piuttosto quella di *doctrina de societate*. Questo mutamento di termini neppure sarebbe stato notato se sull'argomento non fosse intervenuto, pochi anni dopo, M.D. Chenu con la sua influente tesi secondo cui la DSC sarebbe in effetti un mero Insegnamento Sociale della Chiesa che si limita a leggere quelle *res novae* che «costituiscono dei punti di convergenza per molte persone e esprimono in qualche misura la loro attesa»⁵.

Una tesi questa a dir poco sconcertante che allo scopo – giustissimo – di scongiurare il rischio di rendere la DSC un'ideologia, o addirittura un programma politico, la svuota di fatto sia del suo contenuto di principi propri sia della sua funzione pratico-orientativa. La «disputa» verrà risolta in seguito nella *Sollicitudo rei socialis* (1988), laddove Giovanni Paolo II scrive che la DSC «non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo... Suo scopo principale è di *interpretare* tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per *orientare*, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale» (n. 41, corsivo aggiunto).

Ma v'è di più. Nel *Catechismo* (n. 2850), si legge che il legame che ci unisce nel Corpo di Cristo è la solidarietà e non già la carità. D'altro canto, il Sinodo dei Vescovi dell'ottobre 2005 a Roma ha emanato, a conclusione dei lavori sul tema: «L'Eucarestia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa», un *Messaggio* in cui il concetto di solidarietà viene trattato tre volte (nn. 4, 5, 13) e quello di carità una sola volta (n. 20). Non v'è chi non veda quali rischi il messaggio cristiano corra quando carità e solidarietà vengono intesi come termini tra loro sostanzialmente equivalenti e dunque sostituibili.

⁵ M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Queriniana, Brescia, 1971.

Ecco perché conviene precisare attentamente le caratteristiche proprie della nozione di bene comune. Il quale non va confuso né con il bene privato, né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l'interesse di ognuno si realizza *assieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né a *prescindere* dall'interesse degli altri (come succede con il bene pubblico). In tal senso «comune» si oppone a «proprio», così come «pubblico» si oppone a «privato». È comune ciò che non è *solo* proprio, né ciò che è *di tutti* indistintamente. Nessuno, tra i pensatori contemporanei, ha visto meglio di H. Arendt tali distinzioni. Nel suo celebre *Vita activa*, la Arendt scrive che pubblico indica «ciò che sta alla luce», ciò che si vede, di cui si può parlare e discutere. «Ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti»⁶. Privato, al contrario, è ciò che viene sottratto alla vista. Comune, d'altro canto, è «il mondo stesso in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi occupa privatamente»⁷. In quanto tale, il comune è il luogo di ciò che non è proprio, e cioè il luogo delle relazioni interpersonali.

Qual è dunque il «nemico» del bene comune? Per un verso, chi si comporta da «scroccone» (*free rider*), chi cioè vive sulle spalle altrui; per l'altro verso, chi si comporta da altruista puro, quello cioè che annulla il proprio interesse per favorire l'interesse degli altri. Entrambi i comportamenti non alimentano il bene comune, sia pure per motivi diversi e con conseguenze diverse. Né l'egoismo puro né l'altruismo puro sono in grado di rendere sostenibili – da soli – un ordine sociale di umani. Qual è allora l'amico del bene comune? Il comportamento ispirato al principio di reciprocità. Il quale suona così: ti do liberamente qualcosa affinché tu possa a tua volta dare, secondo le tue capacità, ad altri o eventualmente a me. Al contrario, il principio dello scambio di equivalenti recita: ti do qualcosa a condizione che tu mi dia in cambio

⁶ H. Arendt, *Vita activa*, 1994, p. 37.

⁷ *Ibid.*, p. 39.

l'equivalente di valore. Dunque, mentre il principio di reciprocità postula – come già Aristotele aveva indicato – la proporzionalità, il principio dello scambio postula l'equivalenza.

Nessuna convivenza umana può durare a lungo ed essere fonte di felicità, cioè di realizzazione piena delle persone, se tutti danno – al modo dell'altruista puro cioè del filantropo – oppure se tutti pretendono di ricevere – al modo dell'opportunist, ovvero dell'assistito cronico – oppure ancora se tutti i rapporti intersoggettivi sono ridotti allo schema dello scambio di equivalenti. L'accoglimento a livello culturale e la traduzione in pratica a livello politico del principio di reciprocità sono la garanzia sicura di una convivenza armoniosa e capace di futuro. È questo il contributo specifico – anche se non unico – che il pensiero cattolico è in grado e quindi deve dare alla rigenerazione della *polis*. Non è difficile darsene conto. La struttura originaria del principio di reciprocità è ternaria (io, tu, il terzo); laddove quella dello scambio di equivalenti è binaria (nel contratto c'è solo un «io» e un «tu»). Ebbene, come ci ricorda P. Ricoeur, è l'ingresso del terzo nella relazione intersoggettiva che crea e tiene in vita la società.

Quali implicazioni di ordine pratico e di particolare interesse per la realtà italiana, discendono dall'accoglimento della prospettiva di discorso centrata sul bene comune? Parecchie e su piani diversi. Prima di illustrarne alcune, conviene fare tesoro di un'importante lezione di metodo. La scienza sociale ha formulato un teorema (Teorema di Thomas) che suona all'incirca così: «Se gli uomini definiscono come reali certe situazioni, esse saranno reali nelle loro conseguenze». Quanto a dire che la non corretta interpretazione di un fenomeno favorisce un'errata definizione dei problemi e spinge a provvedimenti inadeguati se non addirittura controproducenti. Di qui la necessità di un discernimento che si nutre di studio continuo e di ricerche rigorose. Una raccomandazione questa che i cattolici italiani – nel loro complesso – non possono certo dire di aver sempre seguito e fatta propria.

Ma ciò è vero a livello ancor più generale. Si pensi al Concilio Vaticano II che assume come interlocutore principale la rappresentazione del mondo marxista quando, già a metà degli anni

Sessanta, nel dibattito filosofico internazionale il pensiero marxista era stato rubricato a qualcosa di superato. Eppure, lo stesso Concilio, dopo aver annotato che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti, che progressivamente si estendono all'intero universo»⁸, invitava i credenti a considerare come parte integrante del proprio impegno nel temporale la lettura e l'interpretazione delle *res novae* di questo nostro tempo.

Se quella raccomandazione valeva allora, nel 1966, essa vale, e a maggior ragione, oggi. Valgano alcune lapidarie considerazioni. Nel 1966, le democrazie nel mondo erano 42; oggi sono 88. Il 60% della popolazione mondiale viveva in sistemi sociali caratterizzati dall'assenza di un'economia di mercato; oggi quel dato si è ridotto a meno dell'1%. Le cosiddette «nuove povertà» non esistevano ancora ed il welfare state era ancora da attuare nella più parte dei paesi dell'Occidente avanzato; oggi sono proprio le nuove povertà associate al dilagare delle nuove tecnologie info-telematiche a farci parlare della urgenza di un *nuovo welfare*. (Eurostat nel Rapporto su *Povertà ed esclusione sociale nell'UE a 25 (2005)* ha calcolato 72 milioni di europei poveri, pari al 16% della popolazione complessiva. E si tratta di poveri che lavorano, i c.d. *working poors*). Nel 1966 il fenomeno di portata veramente epocale della globalizzazione non aveva ancora iniziato a dare segni di sé – bisognerà attendere il primo summit del G6 a Rambouillet (Parigi), nel novembre 1975, per conoscere quei provvedimenti di privatizzazione e di liberalizzazione che innescheranno poi il processo della globalizzazione –; oggi già si parla della opportunità che le nazioni celebrino il «Giorno della interdipendenza», piuttosto che il «Giorno dell'indipendenza».

Ancora nel 1966, il conflitto sociale era basicamente un conflitto di interessi. (È tale il conflitto, tra chi ha e chi non ha). Oggi sono esplosi, in aggiunta ai conflitti di interesse, i conflitti di identità. Nella agenda dei movimenti di matrice fondamentalista non troviamo più la lotta per l'eguaglianza, ma la lotta per

⁸ *Gaudium et spes*, n. 30.

l'identità. Ne è derivata una vera e propria idolatria della propria identità, con alcune religioni che sono state poste al servizio delle politiche identitarie per offrirne una legittimazione, se non addirittura una giustificazione. Bastano questi pochi cenni per comprendere quanto lavoro di revisione sarebbe stato necessario fare e non è stato fatto da parte del laicato cattolico. Con l'acume profetico che lo caratterizzava, Giovanni Paolo II, più di ogni altro, ha dimostrato con la sua *Centesimus annus* (1991) di aver inteso la portata delle *res novae*. Un particolare, tra i tanti, conferma l'osservazione. Mentre nel 1891, Leone XIII identificava come problema pressante «gli abusi del capitalismo» e le illusioni del socialismo, un secolo dopo Giovanni Paolo II denuncerà «gli abusi del socialismo» e «le illusioni del capitalismo»!

Ciò chiarito, la prima delle implicazioni di cui sopra si diceva è quella che riguarda il cosiddetto nuovo welfare. Come è noto, lo Stato sociale, nella seconda metà del Novecento, ha rappresentato un'istituzione volta al perseguimento di due obiettivi principali: per un verso, ridurre la povertà e l'esclusione sociale, ridistribuendo reddito e ricchezza (funzione di «Robin Hood») e, per l'altro verso offrire servizi assicurativi, favorendo un'allocatione efficiente delle risorse nel tempo (funzione di «salvadanaio»). A fondamento del primo obiettivo c'era l'intenzione di servirsi del potere politico per cercare di contrastare, almeno in parte, il successo dell'ordine dell'egoismo rispetto all'ordine dell'eguaglianza, per usare le espressioni di John Dunn (2006). Per il filosofo della politica inglese, mentre l'economia di mercato capitalista costituisce un formidabile meccanismo per organizzare l'ordine dell'egoismo, non vi è qualcosa di simile per organizzare l'ordine dell'eguaglianza (come far vivere le persone insieme in società senza che nessuno si senta umiliato, cioè percepisca se stesso come irrilevante). Ebbene, il tentativo di riuscire in questo intento attraverso l'uso del potere politico nella forma del welfare state appunto non ha sortito gli effetti desiderati (e in taluni casi ha peggiorato la situazione).

Alla base del secondo obiettivo, invece, troviamo una giustificazione tecnica ben precisa: l'incompletezza dei mercati assicura-

tivi privati, dovuta ai ben noti problemi di asimmetrie informative, spinge di necessità verso l'adozione di sistemi di assicurazione sociale gestiti dallo Stato. Lo strumento escogitato per la bisogna è stato, basicamente, il seguente: i governi usino il dividendo della crescita economica per migliorare la posizione *relativa* di chi sta peggio senza peggiorare la posizione *assoluta* di chi sta meglio. Senonchè tutto un insieme di circostanze – la globalizzazione e la terza rivoluzione industriale (quella delle nuove tecnologie informatiche, per intenderci) – ha causato, nei paesi dell'Occidente avanzato a partire dagli anni Ottanta, un rallentamento della crescita potenziale, cominciando a ridistribuire i risultati della crescita tra le diverse aree del mondo. Questi nuovi vincoli, di natura esterna rispetto ai singoli governi, hanno finito con il dare fiato, nel corso dell'ultimo decennio, a quello che P. Donati ha chiamato il «compromesso lib-lab», un compromesso che ha identificato nei meccanismi redistributivi della tassazione e delle assicurazioni sociali la causa del rallentamento della crescita potenziale e, di conseguenza, una scarsità di risorse per l'azione sociale di governi. La posizione lib-lab si basa sul seguente schema di pensiero: la crescita economica ha come sottoprodotto inevitabile la disuguaglianza (un'idea questa assai antica e che J. Schumpeter ha espresso con la celebre metafora della distribuzione creatrice: il capitalismo mentre distrugge crea e crea perché distrugge); non dobbiamo allora contrastare il formarsi di quelle disuguaglianze che sono dovute al fatto che migliora la posizione *relativa* di chi sta bene e non peggiora (e se possibile migliora) in valore *assoluto*, quella di chi sta peggio.

I risultati di questo modo di guardare al welfare sono sotto gli occhi di tutti. Non solamente il vecchio welfare state si dimostra incapace di affrontare le nuove povertà; esso è del pari impotente nei confronti delle disuguaglianze sociali, in continuo aumento nel nostro paese. Come ci rivela l'ultima indagine CENSIS (giugno 2006), l'Italia è ormai diventata un paese caratterizzato da una «mobilità a scartamento ridotto»: le persone collocate ai livelli bassi della scala sociale hanno *oggi* maggiori difficoltà di un tempo a portarsi sui livelli più alti. Segno eloquente questo

della presenza di vere e proprie trappole della povertà: chi vi cade – per ragioni varie, ivi compresa la responsabilità personale – non riesce più ad uscirne. Oggi, la persona inefficiente è tagliata fuori dalla cittadinanza, senza che se ne riconosca la proporzionalità di risorse. Giungono alla mente le parole di Giovanni Paolo II quando, in quello che è forse stato il suo ultimo discorso in pubblico il 29 novembre 2004, ebbe a dire: «La discriminazione in base all'efficienza non è meno disumana della discriminazione basata sulla religione, sulla etnia, sul genere». Quanto a dire che la persona inefficiente (o meno efficiente della media) non ha titolo per partecipare al processo produttivo; ne resta inesorabilmente tagliata fuori perché il lavoro *decente* è solo per gli efficienti.

Di fronte ad un quadro del genere, la DSC non può restare né muta né inerme. Quali messaggi ci vengono dalla prospettiva di discorso del bene comune ai fini del disegno di un nuovo welfare? Il primo è quello di superare le ormai obsolete nozioni sia di uguaglianza dei *risultati* (approccio *lab*) sia di uguaglianza delle posizioni di *partenza* (approccio *lib*). Piuttosto si tratta di trovare il modo di declinare la nozione di eguaglianza delle *capacità* (nel senso di A. Sen) mediante interventi che cerchino di dare risorse alle persone perché queste migliorino la propria posizione di vita. Il secondo messaggio è quello di superare l'errato convincimento in base al quale i diritti soggettivi naturali (alla vita, alla libertà, alla proprietà) e i diritti sociali di cittadinanza (da tutelare mediante le varie tipologie di servizi di welfare) siano tra loro incompatibili e che per difendere i secondi sia necessario sacrificare o limitare i primi. Come ben sappiamo, tale convincimento è stato all'origine di dispute ideologiche oziose e di sprechi non marginali di risorse produttive.

Infine, di un terzo messaggio conviene dire, perché chiama direttamente in causa il principio di sussidiarietà. Il nuovo welfare, che deve conservare un impianto universalista, deve dirigere le risorse pubbliche per finanziare non già – come oggi avviene – i soggetti di offerta dei servizi di welfare, ma i soggetti di domanda degli stessi. Infatti, il finanziamento diretto da parte dello Stato delle agenzie di welfare può alterare la natura dei loro servizi e far

lievitare i loro costi. Quando è lo stato a scegliere i servizi o le prestazioni per i cittadini, necessariamente deve imporre standard di qualità, cioè standard regolamentativi avendo in mente un cittadino medio. Ne deriva, per un verso, la non personalizzazione del modo di soddisfacimento del bisogno, il che genera scontento (si rammenti che stiamo parlando di servizi alla persona); per l'altro verso, ciò provoca una lievitazione dei costi a seguito degli sprechi di qualità, dato che si offre un servizio che, per alcuni, è di qualità superiore alle reali aspettative (cioè superiore a ciò che il cittadino sceglierebbe se fosse libero di farlo) e per altri è di qualità inferiore rispetto alle reali esigenze. Ma soprattutto il finanziamento diretto da parte dello Stato tende a cancellare o a modificare l'identità dei soggetti della società civile. Ciò in quanto l'erogazione di fondi a tali soggetti li obbliga a seguire procedure di tipo burocratico-amministrativo che tendono ad annullare le specificità proprie di ciascun soggetto, quelle specificità da cui ultimamente dipende la creazione di capitale civile – la risorsa intangibile che costituisce il vero fattore di progresso di una nazione.

A scanso di equivoci conviene precisare che se si vuole – come vuole la DSC – prendere in seria considerazione il principio di sussidiarietà non è sufficiente che esso venga declinato in termini verticale e orizzontale. C'è infatti una terza accezione di tale principio che ha a che fare con la reciprocità. Si tratta non solo di affermare, come già dice la declinazione *orizzontale* della sussidiarietà, «non faccia lo Stato ciò che può fare la reciprocità», ma anche «*non faccia il contratto ciò che può fare la reciprocità*». Infatti, se non si riconosce questa terza dimensione della sussidiarietà non avremmo nessun criterio per *preferire* una cooperativa sociale ad una società per azioni capitalistica nella conduzione di un asilo nido! A Genovesi, ma anche a Smith, questo principio era ben chiaro anche se non ne conoscevano l'espressione. Essi riconoscevano all'amore e all'amicizia un primato rispetto allo scambio di mercato, pur sapendo che nelle grandi società, dove esiste la divisione del lavoro esso è necessario: dobbiamo «rasssegnarsi» ad accettare lo scambio di equivalenti, che comunque non ha il primato nella convivenza civile. Per questi autori il mer-

cato – la «mano invisibile» – interviene in aiuto, a sussidio, ma non è alternativo alle virtù civili.

È opportuno fare rapido cenno ad una seconda importante implicazione dell'acquisizione al dibattito pubblico della categoria di bene comune. Oggi si stanno confrontando, e in certi casi scontrando, due visioni nel modo di concepire quale debba essere il rapporto tra la sfera economica (che possiamo sinteticamente, e con accezione ampia del termine, chiamare mercato) e la sfera del sociale (della solidarietà). Da una parte vi sono coloro che vedono nell'estensione dei mercati e della logica dell'efficienza la soluzione a tutti i mali sociali; dall'altra chi invece vede l'avanzare dei mercati come una «desertificazione» della società, e quindi li combatte e si protegge. La prima visione, considera l'impresa come un ente «a-sociale» (dove l'«a» è fortemente privato): secondo questa concezione, che si rifà ad alcune tradizioni dell'ideologia liberale, il «sociale» è distinto dalla meccanica del mercato, che si presenta come un'istituzione eticamente e socialmente neutrale. Al mercato è richiesta l'efficienza e quindi la creazione di ricchezza, l'allargamento della torta. La solidarietà, invece, inizia proprio laddove finisce il mercato, fornendo criteri per la suddivisione della torta (nella sfera politica), o intervenendo in quelle pieghe della società non raggiunte dal mercato.

Agli antipodi di questa visione troviamo l'altro approccio, che vede l'impresa come essenzialmente anti-sociale. Questa concezione, che ha tra i suoi teorici autori come K. Marx e K. Polanyi, e come espressione oggi più visibile alcune delle componenti del «popolo di Seattle», si caratterizza invece per concepire il mercato come luogo dello sfruttamento e della sopraffazione del debole sul forte (Marx), e la società minacciata dai mercati: «il mercato avanza sulla desertificazione della società» (Polanyi). Da qui il loro appello a «proteggere la società» dal mercato (e dalle imprese multinazionali, in particolare), con l'argomento che i rapporti veramente umani (come l'amicizia, la fiducia, il dono, la reciprocità non strumentale, l'amore, ecc.), sono distrutti dall'avanzare dell'area del mercato. Questa visione, che pure coglie alcune dinamiche dei mercati reali, tende a vedere l'economico e il mercato

come di per sé disumanizzanti, come meccanismi distruttori di quel «capitale sociale» indispensabile per ogni convivenza autenticamente umana oltre che per ogni crescita economica.

La visione del rapporto mercato-società tipica della DSC, e che affonda le sue radici nel pensiero classico e in particolare nell'Umanesimo Civile Italiano, si colloca invece in una prospettiva radicalmente diversa rispetto alle due visioni oggi dominanti. L'idea centrale e di conseguenza la proposta dell'economia civile quale emerge dalla DSC è quella di vivere l'esperienza della socialità umana, della reciprocità e della fraternità all'interno di una normale vita economica, né a lato, né prima, né dopo. Essa ci dice che i principi «altri» dal profitto e dallo scambio di equivalenti possono trovare posto dentro l'attività economica. In tal modo si supera certamente la prima visione che vede l'economico (i mercati) come luogo eticamente neutrale basato unicamente sul principio dello scambio di equivalenti, poiché è il momento economico stesso che, in base alla presenza o assenza di questi altri principi, diventa civile o in-civile.

Ma si va oltre anche l'altra concezione che vede il dono e la reciprocità appannaggio di altri momenti o sfere della vita civile, una visione questa – ancora oggi radicata in non poche espressioni del Terzo Settore – che non è più sostenibile. E ciò per almeno due ragioni:

- a) in mercati globalizzati la logica dei «due tempi» (prima le imprese producono, e poi lo «Stato» si occupa del sociale), su cui è fondato il rapporto tra economia e società (si pensi al welfare state), non funziona più, perché è venuto meno l'elemento base di quella visione, e cioè il nesso stretto tra ricchezza e territorio, su cui tutto il sistema sociale era stato pensato in Occidente, e in Europa in modo particolare. Oggi questo meccanismo si è spezzato, sotto l'incendio della globalizzazione dei mercati. All'impresa è chiesto di diventare sociale nella normalità della sua attività economica. In tanti oggi avvertono questa esigenza, e si inizia a parlare di bilancio sociale, di responsabilità sociale dell'impresa, e così via;

b) l'effetto «spiazzamento». Se il mercato, e più in generale l'economia diventano solo scambio strumentale, si entra dentro uno dei paradossi più preoccupanti di oggi. La «moneta cattiva scaccia la buona»: è una delle più antiche leggi dell'economia (applicata alle monete). È questo un meccanismo che ha una portata più vasta, e agisce, ad esempio, tutte le volte in cui motivazioni intrinseche (come la gratuità) si confrontano con motivazione estrinseche (quali il guadagno monetario): le cattive scacciano le buone. Lo scambio basato solo sui prezzi, solo sul contratto strumentale, scaccia altre forme di rapporti umani: se sono pagato per sorridere lo farò meno gratis, e, come possiamo constatare nelle nostre famiglie, se il giovane inizia a ricevere la paghetta per tagliare l'erba, non farà più nulla gratis a casa. Così il mercato – se è solo questo – sviluppandosi «erode» la condizione del suo stesso esistere (cioè la fiducia e la propensione a cooperare).

Le nostre società hanno bisogno di tre principi autonomi per potersi sviluppare in modo armonico ed essere quindi capaci di futuro: lo scambio di equivalenti di valore (o attraverso il contratto), la redistribuzione della ricchezza (attraverso il sistema fiscale) e la reciprocità (attraverso le opere che testimoniamo con i fatti la fraternità). Tutte le società conoscono questa struttura «triadica»; in certe società può non esistere il mercato, ma certamente esistono forme di redistribuzione del reddito e soprattutto esiste il dono come attività simbolica che rafforza il senso di appartenenza alla comunità.

Cosa succede infatti quando uno dei tre principi viene meno? Se si elimina il dono-reciprocità abbiamo il sistema economico del welfare-state del dopoguerra di marca inglese (Beveridge e Keynes). Il centro del sistema è lo Stato benevolente. C'è il mercato che produce con efficienza e lo Stato che redistribuisce secondo equità quanto il mercato ha prodotto. Se si elimina la redistribuzione ecco il modello del capitalismo caritatevole (ovvero del *compassionate conservatism*). Il mercato è la leva del sistema, e deve essere lasciato libero di agire senza intralci (il cosiddetto

neoliberismo). In questo modo il mercato produce ricchezza, e i «ricchi» fanno «la carità» ai poveri, «utilizzando» la società civile (che quindi viene deformata) e le sue organizzazioni (le *charities* e le *Foundations*). Infine, l'eliminazione dello scambio di equivalenti produce i collettivismi e comunitarismi di ieri e di oggi, dove si vive volendo fare a meno della logica del contratto (anche a costo di inefficienze e sprechi). La storia finora ci ha insegnato che solo piccole comunità riescono a svilupparsi senza questo principio.

La globalizzazione sta estendendo in modo formidabile l'area di applicazione del contratto (tanto che spesso globalizzazione è diventato sinonimo di mercati globali), e, come effetto a volte anche non intenzionale, tende a spiazzare l'area di azione della redistribuzione e del dono. Un «villaggio globale» non costruito attorno a tutti e tre questi principi non può sopravvivere. Il mercato stesso per poter funzionare ha infatti bisogno anche di una certa dose di gratuità, che però non riesce di per sé a produrre e replicare dal suo interno in quantità e qualità sufficienti. (Non esiste, infatti, il mercato della gratuità).

L'idea di attività economica che nasce da una tale visione è quella di un villaggio «a più dimensioni»: non solo la società civile si regge sull'armonia dei tre principi, ma la stessa attività economica non può essere regolata dal solo «scambio di equivalenti», poiché anche nel fare economia tutti e tre i principi vanno attivati sia pure in forme e proporzioni diverse. Così, a fianco dell'impresa multinazionale di tipo capitalistico troviamo la bottega artigiana, la cooperativa, l'impresa sociale, le imprese dell'Economia di Comunione, realtà queste che, con il loro stesso esistere, inseriscono dentro il mercato la reciprocità non strumentale. Con il loro operare, esse rivendicano la possibilità di un mercato a «più dimensioni», non solo luogo dell'efficienza ma anche luogo per praticare la socialità e soprattutto la reciprocità (Bruni, Zamagni, 2004).

L'enciclica *Deus caritas est* ci offre un raggio di luce di grande potenza sul tema qui affrontato. Al n. 29 si legge, infatti, che è compito *immediato* dei fedeli laici «operare per un giusto ordine

nella società». Si noti che «immediato» è lo stesso aggettivo che ricorre nell'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, dove, al n. 70, si legge: «compito primario ed immediato [dei laici] non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale – che è il ruolo specifico dei Pastori – ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti ed operanti nella realtà del mondo. Il campo proprio delle loro attività è il mondo vasto e complicato della politica». Con Benedetto XVI torna dunque al centro dell'attenzione l'esplicito riferimento al ruolo del laicato cattolico nella *polis*. Nella enciclica, questo ruolo è chiaramente distinto dal compito «mediato» della Chiesa in quanto comunità⁹.

Ciò implica che l'impegno sociopolitico va considerato parte indispensabile della vocazione cristiana. E questo non solo perché tutto ciò che appartiene all'uomo è anche appannaggio del cristiano, ma anche perché tra agire socio-politico e morale sociale c'è una connessione necessaria – diversamente da quanto raccomandava Machiavelli secondo cui l'agire politico deve essere guidato solo dalle ragioni inerenti all'efficacia dell'esercizio del potere. Infatti, si consideri che due sono le inclinazioni fondamentali della persona umana: per un verso, conoscere la verità su Dio; per l'altro verso, vivere in società. Dalla prima inclinazione emerge il bisogno, la domanda religiosa; dalla seconda discende la domanda politica. Ma dalla circostanza che le due inclinazioni, sia pure distinte, sono tra loro intimamente connesse, si trae che anche le due domande devono esserlo.

In tal senso, l'indicazione di recente avanzata dal card. Camillo Ruini rappresenta una via pervia ed efficace per dare uno sbocco alla questione sopra sollevata. Si tratta – ricordava il Presidente della CEI nel seminario di Siena dell'ottobre 2005 – di portare sul terreno del confronto nella sfera *pubblica* non solamente i temi della verità e della libertà, ma anche quello dell'amore, della carità. Al cristiano, infatti, non può bastare un orizzonte politico

⁹ L. Pizzolato, *La politica nella prima enciclica di Benedetto XVI*, «Appunti», 2, 2006.

in cui vengano declinati solo i principi e regole per la *società libera*, né solo per la *società giusta*. In più – ma non in alternativa – il cristiano mira alla *società fraterna*. Per fare questo, egli deve essere in grado di mostrare che il principio di fraternità è capace di ispirare scelte concrete dell'agenda politica. È in ciò quella testimonianza di fede, che, in fondo, il laico non credente vorrebbe dalla Chiesa. Perché la fede consiste nel saper realizzare qualcosa che vada oltre il già dato. Con le regole della pura ragione, infatti, si razionalizza bensì l'esistente, lo si ripulisce di tutte le incrostazioni irrazionali, ma non si inventa molto di nuovo. Per inventare occorre gettare un abbozzo di senso al di là della sensazione abituale, verso l'impossibile. Questo allarga gli orizzonti, fa respirare meglio e genera progresso.

Conviene terminare con le parole di Giuseppe Tovini (1841-1897), riprese da Giovanni Paolo II, durante la celebrazione eucaristica per la sua beatificazione avvenuta a Roma il 20 settembre 1998. Si badi che Tovini, padre di dieci figli, avvocato e banchiere, è diventato santo non «a prescindere dall'economia» ma «grazie all'economia», perché aveva compreso come l'ambito socio-economico può diventare luogo di crescita umana e palestra di santità. Ha lasciato scritto il nostro: «Senza la fede, i nostri figli non saranno mai ricchi; con la fede, non saranno mai poveri». Perché la fede autentica non può non generare opere e laddove si fanno opere mai può esserci povertà – in tutti i sensi. Nella sua *Apologia*, Socrate, prima di morire dimostra di aver compreso il senso ultimo di quanto sopra quando scrive (all'incirca): so di avere ragione, ma so anche che non sono riuscito a convincervi perché non abbiamo vissuto insieme. Come dire che per *convincere* occorre *convivere*.

Elisa Giunipero

Il Vaticano II e la Cina tra passato e futuro

Giovanni XXIII, il Concilio e la situazione della Chiesa in Cina

Quando Giovanni XXIII convocò il Concilio Vaticano II, la Chiesa in Cina stava conoscendo una fase di drammatici cambiamenti. Tutto il paese era immerso in un clima politico che si andava radicalizzando: il Grande balzo in avanti con le sue gravissime conseguenze sul piano economico, la formazione delle Comuni popolari, la divisione che iniziava ad accentuarsi ai vertici del partito. Come è noto, il 1959 fu anche l'anno dell'insurrezione in Tibet e della fuga in India del Dalai Lama; nel periodo 1959-1960, si ebbe inoltre alla rottura tra Cina e Urss.

La Chiesa cattolica, in particolare, negli anni immediatamente precedenti, aveva assistito alla fondazione dell'Associazione patriottica dei cattolici cinesi (Apcc, in cinese *Zhongguo tianzhujiaoyou aiguoahui*) ed alle prime consacrazioni di vescovi non riconosciuti da Roma. L'Apcc, ufficialmente istituita nell'estate del 1957, era stata fortemente voluta dal governo popolare: come era già avvenuto per le altre religioni presenti in Cina, secondo la politica religiosa dettata dal Partito comunista cinese, anche i cattolici, a questo punto, avevano un organismo che li inquadrasse e si ponesse come interlocutore del governo. Non tutti i cattolici cinesi tuttavia, sia tra i fedeli laici che tra i membri del clero, accettarono di farne parte. Le prime consacrazioni episcopali illegittime ebbero luogo a Wuhan nell'aprile 1958 e preoccuparono

fortemente Roma. I consacrati erano due padri francescani cinesi che avevano aderito all'Apcc. Essi erano stati «eletti democraticamente», cioè scelti in seguito a votazioni nelle rispettive diocesi, ma avevano comunicato tale nomina episcopale a Pio XII, sperando di essere approvati. Propaganda Fide rispose invece disapprovando e chiedendo ai due preti di non accettare la consacrazione illegittima. Nonostante il richiamo di Roma, le consacrazioni dei due padri cinesi aprirono la strada ad altre analoghe consacrazioni che si susseguirono nei mesi e negli anni successivi. Considerando le condizioni in cui avvennero questi eventi, i giuristi in seguito hanno ritenuto che le persone coinvolte non siano mai di fatto incorse nella scomunica. La Congregazione di Propaganda Fide, infatti, non comminò una scomunica *ad personam*. In seguito, Pio XII non emise alcun decreto di scomunica nei confronti dei prelati cinesi eletti e poi consacrati in queste circostanze, né lo fece alcun papa dopo di lui¹.

Poche settimane dopo la sua elezione al soglio pontificio, Giovanni XXIII trattò i problemi della Chiesa cinese. Durante il Concistoro del 15 dicembre 1958, egli ricordò le vicende relative ai missionari occidentali, espulsi dalla Repubblica popolare cinese e le dure condizioni in cui si erano trovati anche i membri del clero indigeno². Il papa per la prima volta parlò di «un funesto tentativo di scisma» in riferimento alla situazione della Chiesa in Cina. La stampa comunista considerò tale discorso un affronto alla Nuova Cina e alla sua Chiesa. Giovanni XXIII venne presentato dai giornali cinesi come un fedele continuatore delle linee politiche di ostilità alla Repubblica popolare, e soprattutto all'indipendenza della Chiesa locale, che erano state di Pio XII. Gli

¹ G. King, *Una chiesa scismatica? Una valutazione canonica*, in E. Tang e J.P. Wiest (a cura di), *La Chiesa cattolica nella Cina di oggi*, EMI, Bologna, 1995, pp. 128-144.

² «*Optamus praeterea ut vox Nostra Nostraque monita et invitamenta eos quoque attingant, qui, pro dolor, debiles, labantes, aestuantesque se praebeuerunt; atque eos nominatim, qui cum sacrorum Pastorum locum et sedem non legitimo modo occupaverint, funesto schismati misere straverunt viam. Quod quidem verbum "schisma", dum e labiis editur Nostris quasi ea urere videtur, Nostrumque exulcerat animum!*», «Acta Apostolicae Sedis», (Ser. II, v. XXV), 20, 29 dicembre 1958, pp. 981-986.

vennero attribuite posizioni reazionarie, filoamericane e nemiche del popolo³.

Il 17 maggio 1959 Giovanni XXIII riprese nuovamente, in un discorso ufficiale, l'espressione «scisma», in riferimento alla situazione cinese⁴. Nelle dichiarazioni del papa vennero usate espressioni che indicavano uno scisma potenziale più che in atto. Tuttavia, nonostante non ci fosse stata, da parte della Santa Sede, alcuna dichiarazione formale che la Chiesa cinese fosse scismatica, in seguito alle consacrazioni episcopali illegittime, la paura di uno scisma cinese era molto forte, mentre erano ancora poche le notizie certe che riuscivano a filtrare oltre la cortina di bambù. Col passare dei mesi, però, anche grazie alla disponibilità di maggiori informazioni, buona parte dei missionari incaricati di osservare l'evolversi della situazione ecclesiale cinese iniziò ad avere prove certe che non vi era intenzione scismatica da parte del clero cinese, nel senso proprio del canone 751, che definisce lo scisma come il rifiuto di sottomissione al pontefice romano o il rifiuto della comunione con i membri della Chiesa a lui soggetta (*subiectionis Summo Pontifici aut communionis Ecclesiae membris eidem subditis detrectatio*)⁵.

Nel frattempo, mentre la complessa macchina di preparazione dell'imminente Concilio Vaticano II era avviata, la scelta della diplomazia vaticana fu di ridurre la polemica contro la politica antireligiosa della Cina di Mao, fino a farne scomparire qualsiasi riferimento dai discorsi del papa. Questo cambiamento venne sostenuto dalle opinioni di ecclesiastici che conoscevano e seguivano con attenzione la situazione cinese. Nella primavera del 1959, il card. Agagianian, Prefetto della Congregazione di Propaganda Fide, visitò Hong Kong e interrogò alcuni esperti. Ne emerse una

³ Si veda il lungo articolo di presentazione del nuovo papa: *Langkali shangtai heimu zhongzhong* (Roncalli sale al potere con ogni tipo di intrigo), «Xinge», 166, 1 gennaio 1959, p. 3 e *Langkali shangtai yihou zuole xie shenme* (Cosa ha fatto Roncalli una volta al potere), «Xinge», 167, 18 gennaio 1959, p. 1. Cfr. «Bulletin des Missions Étrangères de Paris (Bull. MEP)», 142, gennaio 1961, pp. 41-57.

⁴ «Acta Apostolicae Sedis», (Ser. III, v. I), 8, 22 giugno 1959, p. 421.

⁵ G. King, *Una chiesa scismatica? Una valutazione canonica*, cit., pp. 144-150.

valutazione piuttosto positiva: le nuove consacrazioni episcopali, susseguitesi nei mesi precedenti, erano da considerare valide anche se illecite e non vi erano prove per definire scismatica la Chiesa cattolica in Cina⁶. Altri incontri con prelati e missionari, che conoscevano dall'interno la realtà cinese, confermarono a Giovanni XXIII l'opportunità di un cambiamento di posizione rispetto alla Chiesa in Cina. Forse anche le storie personali di alcuni fedeli cinesi che filtravano dal continente e vennero fatte conoscere a Roma contribuirono a creare giudizi più prudenti e indussero a comprendere meglio la reale situazione.

Sebbene tutti progressivamente, tra la fine del 1958 e l'inizio del 1960, si convinsero che non si poteva parlare di uno scisma, rimasero forti differenze nel modo di valutare la situazione e quindi nelle proposte di soluzioni da adottare. Fu solo con il Concilio Vaticano II che si ebbe realmente una svolta nel modo di considerare le scelte dei cattolici cinesi che avevano aderito all'Apcc: vennero definitivamente messi da parte il timore di uno scisma e la minaccia della scomunica per i vescovi illegittimi. Tale svolta fu determinata in buona parte dalle riflessioni dei «vescovi cinesi» al Concilio che contribuirono a far conoscere un'immagine della Chiesa in Cina più aderente alla complessa realtà.

Il Coetus Episcoporum Sinensium al Concilio e la nuova visione della Chiesa in Cina

Si andò infatti delineando il gruppo dei «vescovi cinesi» che, successivamente, durante tutto il periodo conciliare, mantenne un regolare coordinamento, identificandosi col nome di *Coetus Episcoporum Sinensium*⁷. Si trattava di 59 prelati di cui 10 cinesi: 6 vescovi di Taiwan e 4 vescovi che, nel 1949, nel momento del cam-

⁶ R. Laurentin, *Cina e cristianesimo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1981, p. 180.

⁷ Per quanto riguarda la presenza dei vescovi cinesi al Concilio Vaticano II si rimanda ad A. Lazzarotto, *I vescovi cinesi al concilio*, in M.T. Fattori e A. Melloni (a cura di), *Experience, Organisation and Bodies at Vatican II*, Leuven Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven, 1999, pp. 67-86.

bio di regime, si trovavano fuori dalla Cina continentale e non vi fecero più ritorno. Essi formalmente mantenevano la giurisdizione ecclesiastica nelle diocesi della Repubblica popolare⁸. Vi erano poi i vescovi missionari, espulsi poco meno di dieci anni prima, oltre ai vescovi di Hong Kong e Macao, anch'essi occidentali. I rappresentanti della Chiesa di Cina al Concilio, grazie al solerte lavoro di coordinamento svolto da mons. Stanislaw Luo Guang, vescovo di Tainan (Taiwan), ebbero occasione per la prima volta di confrontarsi e scambiarsi informazioni e riflessioni sulla situazione cinese. Nell'arco temporale dell'intero Concilio, tennero dodici riunioni formali discutendo molti problemi, di diversa natura, relativi alla vita e alle condizioni della Chiesa in Cina, né mancarono dibattiti su questioni direttamente connesse ai lavori conciliari.

Nell'estate del 1959, i vescovi di tutto il mondo ricevettero una lettera in cui si chiedevano consigli e proposte per avviare la fase preparatoria del Concilio. Padre Norberto Pieraccini, che si trovava ad Hong Kong e qualche mese dopo sarebbe stato nominato da mons. Giuseppe Caprio «Segretario speciale dell'internunzio a Taipei per gli affari della Chiesa di Cina sul continente», ricevette l'incarico dalla *Pontificia Commissio Antepreparatoria pro Concilio Oecumenico* di far giungere queste lettere esclusivamente ai vescovi legittimi che si trovavano nella Repubblica popolare⁹. Specificò poi che, nella lettera di accompagnamento, era stato esplicitamente indicato di escludere dall'invito, non solo i vescovi illegittimi, ma anche quelli legittimi che avevano accettato di conferire le ordinazioni episcopali senza mandato pontificio. Restava dunque il dubbio solo sui vescovi che avevano partecipato alle consacrazioni illegittime in qualità di concelebranti e, a questo ri-

⁸ Erano il card. Tommaso Tian Gengxin, arcivescovo di Pechino, divenuto dal 1960 amministratore apostolico di Taipei; mons. Paolo Yu Bin, arcivescovo di Nanchino, divenuto rettore dell'Università Cattolica *Furen* di Taipei; mons. Tommaso Niu, dello Shandong, divenuto poi amministratore apostolico a Taiwan; mons. Joseph Yuan Qingping, vescovo di Zhumadian (Henan), ritiratosi negli USA. Cfr. A. Lazzarotto, *I vescovi cinesi al concilio*, cit.

⁹ Archivio Generale dell'Ordine dei Frati Minori (AGOFM), Norberto Pieraccini a Alfonso Schnusenberg, Hong Kong 27 settembre 1959, p. 3.

guardo, Pieraccini chiese subito istruzioni a Roma. La risposta fu che anche questi ultimi non avevano diritto di ricevere la lettera. Seguendo tali disposizioni della Santa Sede, dunque, padre Pieraccini inviò le lettere ma non si sa con certezza se questa comunicazione effettivamente poté giungere agli ordinari che si trovavano nella Cina popolare e che ne avevano diritto, ed eventualmente a chi e in che modo. Oltre 20 vescovi legittimi si trovavano in Cina ma erano impediti, cioè in carcere o sotto sorveglianza, oppure avevano aderito all'Associazione patriottica e consacrato vescovi illegittimi. Era molto difficile sapere con precisione, nell'estate del 1959, mentre si stavano avendo frequenti ordinazioni episcopali illegittime in diverse città, i nomi dei prelati coinvolti, specie se in funzione di concelebranti. Padre Pieraccini stesso espresse la difficoltà di accertare i fatti che si susseguivano e riferì per esempio di aver inviato la lettera della Commissione antepreparatoria anche a mons. Alfonso Zong Huaimo, non avendo saputo per tempo che egli aveva concelebrato durante la consacrazione illegittima del nuovo vescovo di Pechino, il 26 luglio precedente.

I resoconti ufficiali di questa fase iniziale dei lavori attestano che furono interpellati 116 vescovi ordinari della Chiesa di Cina. Arrivarono in tutto 56 risposte, nessuna delle quali proveniente dalla Repubblica popolare. Le proposte e le riflessioni così raccolte dai vescovi occidentali espulsi o dagli ordinari cinesi che si trovavano fuori dalla Cina comunista, rispecchiavano la notevole differenza di sensibilità nei diversi ambienti missionari che era già emersa nei mesi e negli anni precedenti¹⁰. Alcuni infatti chiedevano, in sintonia con una diffusa mentalità del tempo, che il Concilio condannasse in modo chiaro e motivato la dottrina comunista. Molto distanti erano invece altre proposte come quella di mons. Cuthbert O'Gara, passionista, vescovo di Yuanling

¹⁰ I dati e le statistiche relativi ai vescovi interpellati si trovano in *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Serie I, (Antepreparatoria), Indices, Typis Poliglottis Vaticanis 1961, pp. 277-283; i testi delle risposte dei vescovi cinesi si trovano in *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Serie I, (Antepreparatoria), vol. II, *Consilia et vota episcoporum ac Praelatorum*, pars IV, Asia, Typis Poliglottis Vaticanis, 1960, pp. 471-611.

(Hunan), che segnalava tra l'altro la necessità di rivedere la prassi per la scelta dei nuovi vescovi¹¹.

Tuttavia ciò che maggiormente venne discusso fu la necessità di dare una chiarificazione sulle reali condizioni della Chiesa in Cina, in risposta ad un'immagine negativa che si era diffusa in Occidente, soprattutto dopo le consacrazioni episcopali autonome. Per questo si decise di stendere una dichiarazione comune, che fu discussa il 21 novembre 1962, e successivamente approvata¹². Preoccupati e addolorati per le voci negative e per le accuse di scisma, che si andavano diffondendo nell'opinione pubblica occidentale, tutti i membri del *Coetus* concordavano sul fatto che si dovesse dare un'informazione più corretta e rispondente alla complessità della situazione.

La discussione che stavano conducendo e la dichiarazione che ne sarebbe seguita doveva anche servire ad uniformare le loro stesse testimonianze sulla situazione della Chiesa in Cina.

Il verbale della riunione attesta che vennero discussi temi delicati apportando alcuni nuovi elementi. Riguardo ai vescovi illegittimi, ad esempio, mons. Louis Morel, membro della Congregazione del Cuore Immacolato di Maria e, fino al 1951, vescovo di Hohhot nella Mongolia Interna, ricordò che la validità di una consacrazione dipende dall'intenzione con cui l'interessato la compie. Dal momento che solo l'interessato poteva rendere ragione della propria condotta, in assenza di comunicazioni libere e dirette con i nuovi vescovi, non si poteva condannare nessuno prima di averlo interpellato direttamente. Egli avanzò quindi la proposta di attendere finché le condizioni avessero permesso ai religiosi cinesi coinvolti nelle consacrazioni illegittime di spiegare direttamente al papa le scelte compiute, rimettendo a lui il giudizio¹³. I documen-

¹¹ R.E. Carbonneau, *Bishop Cuthbert O'Gara, CP, DD, Twentieth Century missionary in Hunan, China*, «The Passionist», 29, 1995, pp. 1-19.

¹² Copia dei verbali di alcune riunioni del *Coetus Episcoporum Sinensium* e delle loro udienze con Giovanni XXIII e Paolo VI si trovano nell'Archivio Generale dei Padri Passionisti a Roma (AGCP), Sectio Secretariatuum Missionum Cina, Cartella Varia 1962-64-68, f.n.n.

¹³ «*Tandem cum libertas iterum elucescat in Sinis, ipsi ad iudicium Summi*

ti disponibili non permettono di verificare quali reazioni suscitò questa proposta né se venne discussa ma, alla luce degli eventi successivi, va rilevato che questo è effettivamente ciò che accadde, allorché i vescovi illegittimi, dopo la Rivoluzione culturale e con la riapertura del paese nel 1979, non appena ne ebbero la possibilità, cominciarono a chiedere segretamente il riconoscimento a Roma e nella grande maggioranza dei casi lo ottennero.

Altri constatarono che, durante le elezioni episcopali democratiche, forzati a questo passo, nella maggior parte dei casi, i sacerdoti cinesi votanti avevano scelto i candidati migliori. Altri ancora ricordarono che non si poteva giudicare chi aveva agito sotto l'effetto del «lavaggio del cervello».

Dopo vivaci discussioni, si arrivò ad un accordo sul testo della *Declaratio Communis Episcopatus Sinensis circa consecrationes episcopales sine mandato S. Sedis in Continente Sinensi peracta*. Innanzitutto la dichiarazione metteva in guardia dalle condanne troppo severe dei giornali occidentali riguardo alla Chiesa in Cina, ricordando in primo luogo che era ingiusto dimenticare i vescovi, i sacerdoti e i fedeli che avevano lottato a costo della vita o che, per la loro fedeltà alla Chiesa, ancora stavano subendo terribili violenze e si trovavano in carcere. Riguardo a coloro che avevano aderito all'Associazione patriottica dei cattolici cinesi, venne descritto il modo in cui il clero locale era stato forzato ad accettare le elezioni episcopali democratiche. «Osiamo dire – si legge nella dichiarazione – che costoro non nutrono un senso di opposizione alla Santa Sede e alla Chiesa cattolica»¹⁴. Inoltre, quasi a conferma di quanto affermato: «Sappiamo di alcuni che, ordinati vescovi illegittimamente, si sono ritirati in piccoli villaggi, non usano gli abiti pontificali ma lasciano l'esercizio del-

Pontificis remittent», AGCP, Sectio Secretariatuum Missionum Cina, Cartella Varia 1962-64-68, f.n.n.

¹⁴ *Declaratio communis Episcopatus Sinensis circa consecrationes episcopales sine mandato S. Sedis in Continente Sinensi peracta*, AGCP, Sectio Secretariatuum Missionum Cina, Cartella Varia 1962-64-68, f.n.n. La versione originale latina è la seguente: «*Audemus dicere ipsos non fovere sensus oppositionis adversus Sanctam Sedem aut Ecclesiam Catholicam*».

la giurisdizione in mano ai sacerdoti che, secondo le regole precedentemente stabilite dalla Santa Sede, sostituivano i legittimi vescovi impediti»¹⁵. La dichiarazione si concludeva così: «Non sta a noi giudicare i nostri fratelli costretti in tali difficoltà; preferiamo piuttosto ricordare quanto ci fu ripetuto molto spesso da sacerdoti e fedeli: il Sommo Pontefice, i Vescovi, e i cattolici che vivono in libertà, pensano a noi, pregano per noi?»¹⁶.

Alla fine la paura che tale dichiarazione potesse essere strumentalizzata dal regime di Pechino o male interpretata indusse a soprassedere sulla pubblicazione. Tuttavia, negli ambienti ecclesiali, si venne rafforzando un atteggiamento di maggiore comprensione e simpatia verso la Chiesa nella Cina popolare.

Oltre alla chiarificazione sulle reali condizioni della Chiesa in Cina, un'altra questione discussa dai padri del *Coetus*, durante i periodi dei lavori conciliari, fu l'opportunità che fosse approvata una condanna formale del comunismo e dell'ateismo di Stato. In effetti, nel quarto e ultimo periodo conciliare venne presentata, alla Segreteria generale del Concilio, la richiesta che tale condanna fosse inserita nel documento sulla *Chiesa nel Mondo Contemporaneo*. I firmatari furono 297 e tra i 25 promotori vi erano due vescovi italiani espulsi dalla Cina. Su questo punto, il gruppo dei «vescovi cinesi» era diviso ma alcuni espressero la necessità di ribadire chiaramente che non può esistere nessuna conciliazione tra comunismo e cattolicesimo¹⁷. La proposta, come è noto, non fu accolta e il Concilio segnò una svolta nell'atteggiamento della Chiesa verso i regimi comunisti che avrà significative conseguenze anche rispetto al mondo cinese¹⁸.

¹⁵ *Ibid.* La versione originale latina è la seguente: «*Cognoscimus quosnam, qui illegitime consecrati, sese abscondunt in parvo pago, non utuntur vestibus pontificalibus et exercitium iurisdictionis reliquunt in manibus sacerdotum qui secundum regulas antea a Sancta sede statutas vices legitimorum Episcoporum impeditorum gerunt*».

¹⁶ *Ibid.* La versione originale latina è la seguente: «*Nostrum non est iudicare fratres nostros in angustiis detentos, malumus in memoriam revocare quod saepissime nobis a sacerdotibus et fidelibus dictum fuit: "Summus Pontifex, Episcopi et Catholici, qui vivunt in sancta libertate, cogitantne de nobis, orantne pro nobis?"*».

¹⁷ A. Lazzarotto, *I vescovi cinesi al concilio*, cit.

¹⁸ A. Melloni, *Cina e Santa Sede negli anni di Giovanni XXIII e del Vaticano II*, relazione inedita.

L'invito al Concilio Vaticano II di vescovi dalla Repubblica popolare cinese

Durante la prima sessione conciliare, nel 1962, furono inoltre fatti passi concreti per ottenere la presenza al Concilio anche di vescovi della Cina continentale. Di fronte a questo progetto, si poneva innanzitutto la questione della mancanza di relazioni diplomatiche tra Roma e Pechino. Come è noto, dopo l'espulsione dell'internunzio mons. Antonio Riberi (1951), la Santa Sede intratteneva relazioni solo col governo nazionalista di Taiwan. Il primo problema era dunque in che modo sarebbe stato possibile fare arrivare un simile invito e in che modo eventualmente essi avrebbero potuto ottenere l'autorizzazione di recarsi a Roma. Oltre a ciò, altri problemi erano naturalmente connessi alle consacrazioni illegittime che complicavano molto il quadro: da una parte, la Santa Sede avrebbe potuto invitare solo i vescovi legittimi, secondo la scelta che aveva già compiuto alcuni anni prima, riguardo all'invio della lettera della Commissione Antepreparatoria, ma, dall'altra, questo avrebbe contribuito ad accentuare la divisione interna alla Chiesa cinese e avrebbe provocato dure reazioni proprio mentre si voleva provare a scongiurare la possibilità di uno scisma. Non bisogna dimenticare poi che i vescovi illegittimi erano, come si è detto, validi, quindi, da un certo punto di vista, anch'essi potevano vedersi a buon diritto riconosciuta la possibilità di partecipare al Concilio. Prendendo così in considerazione l'ipotesi di invitare tutti i vescovi cinesi, senza distinzioni, si poneva però il problema che, in tal caso, si sarebbe avuta la presenza di due vescovi titolari della stessa diocesi: infatti una buona parte dei missionari, che mantenevano la loro giurisdizione in Cina, erano stati di fatto ormai sostituiti da vescovi illegittimi. La soluzione più semplice sembrava dunque che i vescovi missionari espulsi, senza più alcuna speranza di poter tornare in Cina, rassegnassero le dimissioni, come alcuni avevano già fatto, assumendo nuovi incarichi. Si dava inoltre il caso di diocesi come Pechino o Nanchino dove gli ordinari legittimi erano cinesi ma, rimasti per circa quindici anni all'estero, vedevano ora le loro sedi rette da vescovi

autonomamente consacrati. Infine, in altre diocesi, come quella di Shanghai, i legittimi vescovi cinesi erano in carcere mentre vescovi illegittimi governavano di fatto la diocesi.

Papa Roncalli, di fronte a tutto ciò, desiderando comunque che i vescovi della Cina continentale fossero almeno invitati a partecipare al Concilio, chiese in proposito il parere dei membri del *Coetus* che ricevette in udienza il 26 novembre 1962. Il papa si soffermò sulle notizie che riguardavano le 42 consacrazioni episcopali illegittime, fino ad allora effettuate in Cina. A questo proposito, volle conoscere l'opinione dei vescovi presenti. Nel verbale dell'incontro, si legge la risposta del vescovo di Hong Kong, mons. Lorenzo Bianchi, membro del Pontificio Istituto Missioni Estere: «Sappiamo che alcuni tra coloro che furono illegittimamente consacrati, senza dubbio erano buoni, anzi ottimi sacerdoti; in mancanza di notizie certe, non possiamo emettere giudizi di condanna»¹⁹. Il papa interrogò poi i presenti sull'opportunità di invitare a Roma tutti i vescovi della Repubblica popolare cinese. Il francescano mons. Ferruccio Ceol, vescovo di Qizhou (Hubei), ricordò che un simile invito rischiava di inasprire la persecuzione contro i cattolici, mentre mons. Paolo Yu Bin, arcivescovo di Nanchino, pur ricordando la difficoltà di accertare le notizie diffuse dalle fonti comuniste, sostenne che un simile invito sarebbe stato di grande conforto per i fedeli cinesi. Mons. Faustin Tissot, vescovo di Zhengzhou, suggerì di far giungere tali inviti attraverso qualche governo disposto a collaborare con la Santa Sede ed il papa, pur ricordando l'insuccesso di precedenti simili tentativi, si mostrò disposto a tentare questa via. Seguendo l'indicazione di Giorgio La Pira, furono avviate conversazioni presso l'ambasciata cinese al Cairo ed il sindaco di Firenze operò concretamente per far pervenire l'invito ai vescovi cinesi²⁰. Secondo la testimonianza di mons. Loris Capovilla, l'ipotesi presa in considerazione

¹⁹ «*Nos scimus aliquos illegitime consecratos sine dubio fuisse bonos, immo optimos sacerdotes, et deficientibus notitiis certis, ipsos diiudicare non volumus*», AGCP, Sectio Secretariatuum Missionum Cina, Cartella Varia 1962-64-68, f.n.n.

²⁰ G. Zizola, *Giovanni XXIII. La fede e la politica*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 115.

era quella di invitare a Roma i vescovi cinesi eletti e consacrati prima del 1958²¹. Il papa affidò la questione nelle mani della Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari che rifiutò tale proposta con tre voti favorevoli e nove contrari. Mons. Dell'Acqua e mons. Capovilla fecero appello al papa il quale però – sempre secondo la testimonianza di mons. Capovilla – alla fine preferì non decidere contro il voto espresso dalla Congregazione. Secondo altre fonti, invece l'ostacolo principale, più che l'opposizione di una parte della curia romana, fu l'opposizione dell'ambasciata di Taiwan presso la Santa Sede²². Nonostante la scarsità delle informazioni disponibili, è possibile rilevare come, già nella fase precedente all'inizio del Concilio, si fosse aperto a Roma un dibattito sull'atteggiamento da tenere nei confronti dei cattolici cinesi, senza una pregiudiziale aprioristicamente orientata verso l'esclusione dei «patriottici».

I documenti conciliari e la Cina

La svolta rappresentata dal Concilio per la Chiesa in Cina non fu tuttavia evidentemente ridotta soltanto all'operato ed alla presenza dei vescovi del *Coetus*. L'approvazione di molti documenti conciliari era destinata ad avere – come è ovvio – sul lungo periodo, importanti ripercussioni sulla vita del cattolicesimo anche in Cina. In particolar modo la *Gaudium et spes* e l'affermazione della solidarietà della Chiesa con tutto il genere umano portarono ad uno sguardo nuovo nei confronti del mondo cinese, da sempre estraneo all'orizzonte della cristianità, e, nell'ultima fase della sua storia, pesantemente condizionato da un ateismo militante di stampo marxista. La mancata condanna dell'ateismo nella costituzione pastorale ed il declino, inaugurato dal Vaticano II, di una prospettiva di contrapposizione politico-ideologica al comunismo costituirono probabilmente la premessa più efficace

²¹ A. Riccardi, *La spiritualità lapiriana della pace*, relazione inedita.

²² A. Lazzarotto, *Cina: la vera «Chiesa del silenzio»*, «Mondo e missione», numero speciale, marzo 1977, p. 32.

per la ripresa di un incontro con la Cina – incontro che appariva, per molti versi, interrotto a partire dalla rivoluzione del 1949.

Un secondo tema di particolare rilievo rispetto alla Chiesa in Cina fu senza dubbio la valorizzazione delle Chiese locali. Leggendo alcuni documenti conciliari quali la *Lumen gentium* e l'*Ad gentes* nell'ottica dei cattolici cinesi, è possibile cogliere una prospettiva illuminante rispetto agli spinosi interrogativi sull'autonomia della Chiesa che si erano posti fin dall'inizio del regime guidato da Mao Zedong. Lo scontro con il governo popolare e la resistenza dei cattolici alla politica religiosa promossa dal Partito comunista cinese si erano infatti giocati sulla rivendicazione di autonomia della Chiesa cinese che, secondo la nota formula delle tre autonomie, doveva rendersi indipendente sul piano economico, doveva essere guidata solo da sacerdoti cinesi e doveva ammettere la propagazione del Vangelo solo da parte di cittadini di nazionalità cinese²³. Ora il Concilio riaffermava autorevolmente una propria concezione dell'«autonomia» delle Chiese particolari nel senso di una valorizzazione della tradizione locale che non solo «non nuoccia all'unità ma piuttosto la serve», restando integro il primato della cattedra di Pietro. Una più profonda e chiara coscienza dei confini tra locale e universale doveva essere di grande aiuto per i cattolici cinesi, continuamente sollecitati dalla politica a prendere posizione sul vero significato della comunione con la Chiesa universale. Proprio su questo delicato terreno si erano avute infatti molte forzature e risultava necessaria per la Chiesa in Cina una ricomprensione del significato autentico di autonomia locale.

Ulteriori passaggi particolarmente importanti rispetto al contesto cinese sono contenuti nella *Nostra aetate* riguardo al dialogo con le religioni non cristiane e le diverse culture e nella *Dignitatis humanae* riguardo alla libertà religiosa. Tema quest'ultimo di drammatica attualità non solo per i cattolici ma per i fedeli di qualsiasi religione in Cina.

²³ Sul movimento di riforma delle tre autonomie e sulla storia della Chiesa cattolica in Cina negli anni Cinquanta, si veda E. Giunipero, *Chiesa cattolica e Cina comunista*, Morcelliana, Brescia, 2007.

Verso la Rivoluzione culturale

A fronte di tali cambiamenti nel mondo cattolico, si assistette invece, da parte cinese, ad un irrigidimento progressivo delle posizioni. A partire dal 1960, sulla stampa ufficiale cinese e sui giornali del movimento patriottico, si iniziò a registrare un cambiamento di tono nei riguardi delle relazioni che i cattolici cinesi potevano intrattenere con Roma. Espressioni come «liberarsi completamente dal controllo della Santa Sede di Roma» (*Jianjue baituo Luoma jiaoting de kongzhi*) incominciarono infatti a sostituire quella più prudente distinzione, che era stata invece affermata negli anni Cinquanta soprattutto da Zhou Enlai, tra relazioni sul piano economico-politico col Vaticano, che andavano interrotte, e relazioni su un piano religioso che potevano essere continuate.

Cominciò ad essere evidente un inasprimento dei toni da parte di alcuni esponenti dell'Associazione patriottica dei cattolici cinesi che venne successivamente confermato in occasione del suo secondo congresso nazionale (*Zhongguo tianzhujiao aiguoahui dier jie quanguo dai huiyi*) che si riunì a Pechino nel gennaio 1962. In questa occasione si insistette, con maggiore forza rispetto al passato, sulla necessità di indipendenza e autonomia per la Chiesa cinese nonché sulla piena collaborazione dei cattolici con il governo popolare, in particolare per l'applicazione della libertà di credo religioso. Mentre al momento della sua fondazione, l'associazione era ancora concepita come un'organizzazione di natura non politica (*chaozhengzhi* letteralmente, al di sopra della politica), ora i cattolici dovevano riconoscere invece che la Chiesa è all'interno dello Stato, è protetta dallo Stato e il patriottismo è un dovere non di alcuni cattolici ma della Chiesa nel suo complesso. Il Presidente dell'Apcc denunciò poi apertamente il fatto che Giovanni XXIII avesse da poco eretto la gerarchia episcopale a Taiwan la quale, nella sua visione, era al servizio degli Stati Uniti e di Chiang Kai-shek.

Mentre nel corso degli anni Cinquanta si era parlato semplicemente di amore per la patria come un dovere per i cittadini cinesi ma conforme e insito nella tradizione cattolica, ora si specificava

che questo amore per la patria era contro l'imperialismo. Accusando Roma di appartenere politicamente al campo del capitalismo imperialista, risulta chiaro il senso verso cui si tendeva.

Pochi giorni dopo la chiusura del Congresso, il 21 gennaio 1962, sette nuovi vescovi furono consacrati da mons. Pi Shushi, durante una cerimonia molto solenne a Pechino²⁴.

Questa radicalizzazione delle posizioni verso la religione e del rapporto tra lo Stato e diversi gruppi religiosi andò di pari passo con l'evoluzione dell'Associazione patriottica dei cattolici cinesi nel passaggio tra il primo e il secondo congresso nazionale e si sarebbe ulteriormente accentuata col passare del tempo ed in particolare, come è noto, con la Rivoluzione culturale, lanciata nel 1966²⁵. Gli anni immediatamente dopo la fine del Concilio coincisero infatti proprio con il periodo della Rivoluzione culturale, durante il quale qualsiasi attività religiosa venne proibita, tutti i luoghi di culto vennero chiusi e anche ai membri delle associazioni religiose ufficiali, compresi i cattolici che avevano aderito all'Apcc, furono riservati trattamenti molto duri e fu negata ogni possibilità di praticare la propria fede.

Sviluppi successivi e attualità del Concilio in Cina

Solo con l'inizio degli Ottanta e con la politica «di apertura e riforma (*kaifang gaige*)», inaugurato in Cina dal nuovo leader Deng Xiaoping, si possono ravvisare i segni della ripresa di una qualche possibilità di pratiche religiose. Dopo la morte di Mao, divenne gradualmente di nuovo possibile aprire le Chiese e l'Apcc, che aveva smesso di esistere, si riorganizzò. Molti cattolici però scelsero di non aderirvi ed alcuni diedero vita alla cosiddetta Chiesa sotterranea (*dixia*) che rifiutava completamente il controllo del partito comunista e si proclamava fedele al papa. Sono

²⁴ L'elenco dei vescovi cinesi eletti e consacrati tra il dicembre 1957 e il gennaio 1962 si trova in L. Wei Tsing-sing, *Le Saint Siège et la Chine. De Pio XI à nos jours*, Editions A. Allais, Paris, 1971, pp. 279-281.

²⁵ Ivi, pp. 10-12.

questi gli anni in cui, soprattutto intorno a figure come il vescovo di Baoding (Hebei), mons. Fan Xueyan, la Chiesa sotterranea si cominciò ad organizzare clandestinamente con propri vescovi ed un proprio clero. Si susseguirono arresti e tensioni con il potere.

Negli anni Ottanta, crebbe dunque la contrapposizione tra le due facce della Chiesa cinese, quella ufficiale e quella clandestina, anche se ciascuna delle due parti non considerava l'altra un'altra Chiesa né i fedeli vivevano questa realtà come una netta separazione. Al contrario i fedeli ancora oggi possono per esempio incontrare membri del clero «sotterraneo» e andare a messa nella chiesa aperta.

Fu solo a partire dagli anni Ottanta, inoltre, che divenne possibile per i cattolici cinesi conoscere ciò che era stato il Concilio, ciò che aveva rappresentato per la Chiesa universale e ciò che poteva rappresentare per un rinnovamento della Chiesa anche in Cina. La conoscenza e la ricezione del Concilio ha costituito e costituisce tuttora la base fondamentale per un nuovo rapporto della Chiesa di Roma con i cattolici patriottici, con tutta la Chiesa in Cina e di fatto con la Cina stessa.

Ad esempio un motivo di grande attualità del Concilio è l'attenzione, espressa in particolar modo nella *Lumen gentium*, per il ruolo dei laici. La Chiesa cinese, che ha potuto conoscere il Vaticano II con quasi venti anni di ritardo rispetto alla sua conclusione, è oggi molto concentrata sulla promozione di un ruolo più attivo dei laici che meglio risponde alle esigenze di una società non solo che ancora conosce restrizioni della libertà religiosa soprattutto per il clero, ma anche che, numericamente ridottissima, affronta l'enorme sfida di proporre valori cristiani in una società che si trasforma rapidamente e, con il venir meno dell'ideologia comunista, conosce un rinnovato fervore religioso.

In molti ambienti accademici cinesi esiste oggi un vivace interesse verso la storia della Chiesa cattolica nel Novecento e si moltiplicano nelle università statali cinesi centri di studio sulle religioni e sul cristianesimo²⁶. In questo contesto ancora molto po-

²⁶ Si veda Yang Huilin e D.H.N. Yeung (a cura di), *Sino-Christian studies in China*, Hardback, Cambridge, 2006.

chi sono gli studi relativi al Concilio Vaticano II. Tuttavia forse proprio l'approfondimento del Concilio potrebbe risultare molto utile nella comprensione della Chiesa da parte cinese e quindi nelle relazioni tra Roma e Pechino.

Luigi Negri

Da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI

È stato Giovanni Paolo II a definire il suo rapporto con il Concilio Vaticano II, fin dalle prime pagine della sua enciclica programmatica *Redemptor hominis*, indicando in esso l'espressione suprema della grande eredità della Chiesa, della grande eredità dei pontificati precedenti. «Questa eredità è fortemente radicata nella coscienza della Chiesa in modo del tutto nuovo, non mai prima conosciuto, grazie al Concilio Vaticano II, convocato e inaugurato da Giovanni XXIII e, in seguito, felicemente concluso e con perseveranza attuato da Paolo VI»¹. Si è trattato innanzitutto di un'eredità con cui misurarsi, perché l'eredità non è mai semplicemente un dato; essa è un avvenimento, e lo è più che mai un avvenimento come il Concilio, che è stato un avvenimento ecclesiale di importanza epocale. Il Concilio possiamo dire è innanzitutto la sua eredità.

È un'eredità con la quale Giovanni Paolo II si è rapportato personalmente, avendovi prima preso parte come vescovo e poi avendone svolto un'approfondita interpretazione come pontefice: «sono stato un vescovo del Concilio», «sono stato il papa del Concilio» ha, infatti, detto di sé in *Memoria e Identità*. Nell'affermare ciò non ha evidentemente inteso escludere gli altri papi del Concilio, quanto piuttosto indicare che a lui è toccato il compito di leggere in profondità e di attualizzare quotidianamente l'insegnamento conciliare.

¹ Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, n. 3.

Se nella biografia, a lui dedicata dall'americano Weigel, il papa è stato definito «testimone del nostro secolo», ciò lo si deve anche al fatto che il magistero e la testimonianza di Giovanni Paolo II sono stati la prosecuzione di questo avvenimento epocale che è stato il Concilio, punto di riferimento fondamentale per la formulazione del rapporto società-Chiesa, mondo-Chiesa.

Il Concilio, Giovanni Paolo II e il mondo contemporaneo

Il Concilio è stato un grande evento di fede che si è svolto di fronte al mondo. Una fede vissuta in faccia al mondo, si potrebbe dire recuperando una delle ultime significative espressioni del mio indimenticabile e indimenticato maestro don Giussani; una fede che la Chiesa ha vissuto di fronte al mondo. In questo evento, la Chiesa ha preso in considerazione innanzitutto quello che si può definire il movimento del rifiuto di Dio che ha segnato profondamente l'epoca moderno-contemporanea. Il Concilio ha incontrato il mondo che rifiutava, che aveva rifiutato l'avvenimento di Cristo, che aveva rifiutato la tradizione cristiana.

Paolo VI, con la sua acutezza, con il suo realismo e con la sua assoluta chiarezza, parlò di una religione dell'uomo che si era fatto Dio, opposta ed avversa alla religione di Dio che si è fatto uomo, che aveva sfidato il Concilio: «L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto Uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio»².

Non si capisce il Concilio, come non si capiscono la modernità e il XX secolo, se non si riconosce nel corso dell'epoca contemporanea l'affermazione di questo movimento di rifiuto di Dio, che Giovanni Paolo II ha definito negli ultimi mesi del suo pontificato «silenziosa ma inesorabile apostasia dell'Europa dalla fede». L'età moderno-contemporanea è l'epoca in cui si afferma una

² Paolo VI, *Allocuzione finale al Concilio Vaticano II*, 7 dicembre 1965.

religione secolarizzata, un mondo totalmente secolarizzato che ha sostituito alla domanda religiosa, alla domanda di senso, alla *ratio*, intesa come apertura al mistero, l'ideologia. Dal momento che solo la *ratio* strutturalmente aperta al mistero, può incontrare il mistero che si fa storia, il Concilio si è innanzitutto misurato con questa situazione. Tale prospettiva rivive a tutto campo, in modo sintetico e definitivo nella penultima grande enciclica di Giovanni Paolo II, la *Fides et ratio*.

Il mondo, anche cattolico, rischiava di non guardare alla Chiesa come a un fatto reale, come a una realtà con cui incontrarsi, come a una interlocutrice. Le grandi ideologie totalitarie, che avevano pressoché egemonizzato ogni spazio culturale, sociale, umano, politico, geografico, guardavano alla Chiesa come a qualcosa che era stato definitivamente archiviato, che non aveva la forza di opporsi al potere reale, l'unico capace di trasformare la realtà del mondo e dell'uomo, secondo le uniche regole, le uniche leggi, quelle dettate dall'ideologia e dalla forza delle armi. Per questo motivo Stalin poteva chiedere beffardamente al suo ministro degli esteri, dopo la firma dello scellerato patto sovietico-nazista: chi può vietare questo patto d'acciaio che abbiamo fatto? Solo il papa! Ma quante divisioni ha il papa? Il papa non ha nessun potere militare, quindi non ha nessun potere reale.

Pertanto, se da un lato la Chiesa del Concilio incontra un uomo, incontra una cultura, incontra delle ideologie che hanno obbiettivamente negato la tradizione cristiana, che hanno quindi pensato di ridurre la tradizione della Chiesa, la presenza della Chiesa a un fatto superato, a un fatto che sarebbe comunque stato omologato entro le grandi visioni scientifiche e totalitarie socio-politiche; dall'altro incontra un uomo che non è morto nel disfaccimento delle ideologie, che non è stato completamente annientato da esse. Il saper distinguere, fin dall'inizio del suo pontificato, la tragica situazione culturale, sociale, politica ed antropologica dall'uomo, che in qualche modo era sopravvissuto, certamente ha rappresentato la genialità culturale e pastorale di Giovanni Paolo II. L'uomo sembrava destinato a morire, ad essere schiacciato dalla prospettiva ideologica, ma non è possibile che

l'uomo muoia. Ciò ha affermato esplicitamente Giovanni Paolo II nella sua prima visita a Torino nel 1980, riprendendo una frase acutissima di Sant'Ireneo di Lione:

dobbiamo domandare se, insieme con questo gigantesco progresso materiale, a cui partecipa la nostra epoca, non siamo arrivati contemporaneamente a cancellare proprio l'uomo, un valore tanto fondamentale ed elementare! Non siamo arrivati già alla negazione di quel principio fondamentale ed elementare che l'antico pensatore cristiano ha espresso con la frase: «Bisogna che l'uomo viva»? (S. Ireneo)³.

Il Concilio e Giovanni Paolo II sono partiti dal fatto che l'uomo non era morto, che l'umanità poteva incontrare di nuovo l'uomo, poteva sorpassare in profondità le ideologie, sorpassare in profondità il fallimento delle ideologie. Del resto il fallimento delle ideologie, emerso clamorosamente negli ultimi decenni del secolo scorso, era già evidente in anticipo a Giovanni Paolo II che l'aveva vissuto sotto il regime stalinista della Polonia.

Si può dire pertanto che il Concilio ha condannato e giudicato definitivamente le ideologie e ha riaccolto l'uomo e in tal senso questo è il Concilio di Giovanni Paolo II.

Che cosa è derivato da quest'incontro, da questa contrapposizione tra la religione del Dio che si è fatto uomo e quella dell'uomo che si è fatto Dio?

Che cosa è avvenuto? uno scontro, una lotta, un anatema? – si chiedeva ancora Paolo VI, ripreso letteralmente da Giovanni Paolo II – poteva essere, ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Tutto questo poteva capitare, ma non ha avuto luogo⁴.

Il racconto evangelico del Samaritano è stato il modello della spiritualità del Concilio. Nel Concilio la Chiesa ha incontrato l'uomo bisognoso della verità, ha incontrato l'uomo esaurito dal-

³ Giovanni Paolo II, *Visita pastorale alla città di Torino – Omelia*, 13 aprile 1980.

⁴ Paolo VI, *Allocuzione finale al Concilio Vaticano II*, 7 dicembre 1965.

le ideologie, esaurito e tradito dalle ideologie, ma che in fondo continuava a desiderare, ad aspettare. A dispetto delle loro differenze di origine e di orientamento – ha detto Giovanni Paolo II all’inizio degli anni Ottanta – le ideologie moderne si incontrano nel crocevia dell’autosufficienza dell’uomo, senza che alcuna di esse riesca a colmare la sete di assoluto che lo attanaglia, perché l’uomo supera infinitamente l’uomo. In questa sfida le ideologie hanno tradito l’uomo, lo hanno profondamente segnato e ferito, l’hanno abbandonato sulla strada secondo l’immagine dell’uomo ferito dai briganti, offerta nel racconto evangelico del Samaritano. Ma il buon Samaritano gli è andato incontro. Così la Chiesa di Cristo, la Chiesa del Concilio, la Chiesa di Giovanni Paolo II.

L’ideologia è stata condannata non perché è contro la Chiesa, ma perché è contro l’uomo! Questo è un altro criterio formidabile di giudizio che Giovanni Paolo II ha usato e fatto emergere e vibrare continuamente. Il criterio di giudizio non riguarda la realtà della Chiesa soltanto, è il criterio con cui si deve paragonare tutto, si deve giudicare tutto, Chiesa compresa. Nel giudicare che cosa devo chiedermi? Devo chiedermi se ciò che mi viene proposto corrisponde alla domanda di senso, di bellezza, di verità, cioè se salva l’uomo. Qui si vede la differenza tra Chiesa e ideologia. La Chiesa è divina perché salva l’uomo, l’ideologia è negativa perché promette illusoriamente un cambiamento meccanico, totalmente meccanico, perché legato alla trasformazione della vita sociale, culturale, politica, lasciando l’uomo totalmente in balia della incapacità di cogliere il senso profondo della sua vita.

L’ideologia finisce perciò inevitabilmente per negare l’uomo. Un grande padre del Concilio, un grande teologo, che Giovanni Paolo II ha frequentato assiduamente da vescovo, da cardinale e poi da papa, padre De Lubac, diceva: «Non è poi vero, come pare si voglia dire qualche volta, che l’uomo sia incapace di organizzare la terra senza Dio. Ma ciò che è vero è che, senza Dio, egli non può, alla fine dei conti che organizzarla contro l’uomo. L’umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano»⁵. Intuizione

⁵ H. de Lubac, *Il dramma dell’umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1996, p. 9.

profonda quella di De Lubac, che Giovanni Paolo II non ha mancato di far sua:

Come in particolare non essere sensibili al dramma dell'umanesimo ateo, di cui l'ateismo e più precisamente l'anticristianesimo, schiaccia la persona umana che esso aveva voluto liberare dal pesante fardello di un Dio considerato come un oppressore? [...] A quattro decenni di distanza, ciascuno può riempire queste indicazioni premonitrici di padre de Lubac, del peso tragico della storia della nostra epoca⁶.

Il superamento delle ideologie e l'incontro con l'uomo: questo è stato il Vaticano II. Questa è stata l'intuizione profetica di Giovanni XXIII; questa è stata la forza radicale del realismo di Paolo VI, cui Giovanni Paolo II ha reso continuamente onore. Paolo VI ha saputo infatti guidare la Chiesa contro le spinte autolesioniste che al suo interno si sono determinate; ha fatto in modo che non si perdesse l'essenziale, ovvero la possibilità di un nuovo incontro tra Cristo e il cuore dell'uomo. Questo è il programma del Concilio, questa è la missione della Chiesa.

Dunque il Concilio supera le ideologie e ritrova l'uomo. Lo si vede bene nella *Gaudium et spes*, lo si vede in tutti i documenti conciliari, ma lo si vede altrettanto chiaramente nella formulazione del Magistero di Giovanni Paolo II. Si vede come l'intendimento più profondo sia testimoniare la verità di Cristo come risposta alla vita, all'impegno, al sacrificio, all'offerta della propria esistenza; testimonianza che può essere, all'interno della società e anche della Chiesa accettata o rifiutata. Questo è il punto fondamentale, senza il quale non si capisce il significato del Concilio e del pontificato di Giovanni Paolo II. Nessuno, infatti, è stato allo stesso tempo più amato e più incompreso di Giovanni Paolo II.

Rispetto a questo problema occorre fare un'ulteriore precisazione. La Chiesa ha resistito a questo movimento secolare di abbandono della fede, di sostituzione della fede con l'ideologia. Ma come la Chiesa ha resistito? Capire ciò è fondamentale perché se si chiarisce come la Chiesa sia riuscita a resistere, allora si capisce

⁶ Giovanni Paolo II, *Discorso al Congresso «Evangelizzazione e ateismo»*, 10 ottobre 1980, 8.

fino in fondo il movimento di testimonianza che dal Concilio è nato e ha caratterizzato anche il magistero di Giovanni Paolo II. La Chiesa ha certamente resistito attraverso la formulazione di un grandissimo Magistero. La dottrina sociale della Chiesa ha puntualmente dialettizzato con la mentalità laicista, ateistica, totalitaria. Essa rappresenta, infatti, un enorme complesso, un patrimonio irrinunciabile, un patrimonio che Giovanni Paolo II ha rilanciato e che ogni generazione cristiana deve riprendere. In essa troviamo che le grandi parole della fede, diventano le grandi parole sull'uomo, sull'etica, sulla società, sulla libertà, sui diritti fondamentali dell'uomo. La dottrina sociale ha sviluppato una contrapposizione puntuale al totalitarismo, sostenendo la priorità della persona sulla società, la priorità della società sullo Stato, la priorità della Chiesa sullo Stato. La limpida dottrina formulata teoricamente da Leone XIII in poi, ma ampiamente anticipata già nella storia della Chiesa precedente, difendendo la priorità della persona sulla società, la priorità della società sullo Stato, perché lo Stato non è la società, l'invalidabile distinzione fra struttura politica e religione, ha difeso quindi la libertà di coscienza. Difendendo la distinzione tra Stato e Chiesa, tra Stato e coscienza personale, la Chiesa non ha soltanto affermato una libertà della Chiesa, ma ha affermato e difeso contemporaneamente la libertà dell'uomo. «La difesa della libertà della Chiesa – ha affermato, infatti, Giovanni Paolo II – da indebite ingerenze dello Stato è allo stesso tempo difesa, in nome del primato della coscienza, della libertà della persona nei confronti del potere politico»⁷.

Ma il Magistero è la voce di un popolo e non possiamo mai nella storia della Chiesa scorporare il Magistero dal popolo. La grande resistenza alla modernità è stata innanzitutto la vita del popolo cristiano. La vita normale, tranquilla del popolo cristiano, radunato come dice il Concilio nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, si è caratterizzata per una chiara coscienza della propria identità, per una precisa autocoscienza, definitasi a

⁷ Giovanni Paolo II, Lett. apost. *Motu Proprio per la proclamazione di San Tommaso Moro Patrono dei Governanti e dei Politici*, 31 ottobre 2000, 4.

partire dal grande patrimonio della catechesi secolare. Tale identità ha generato una concezione originale dei rapporti umani, della società; concezione fondata sul grande insegnamento della carità.

Il popolo cristiano ha così patito le conseguenze della società moderna, le ha patite pagando in prima persona, ma allo stesso tempo le ha vissute con una posizione assolutamente originale e, anche nelle circostanze più drammatiche, assolutamente umana. Ne è un esempio significativo la guerra. Come ho recentemente detto in occasione di una messa per i caduti di tutte le guerre: non c'è nessuna guerra che valga la vita di un uomo, nessuna. Meno che mai le guerre che sono state combattute negli ultimi due secoli, che hanno mostrato ben presto, al di là delle grandi retoriche, la meschinità e la miseria degli interessi che le muovevano. È vero che la guerra in talune circostanze può rappresentare l'ultima estrema difesa di fronte ad un'invasione che proviene dall'esterno, o di fronte alla soppressione di diritti fondamentali, ma rimane il sacrificio della vita umana, della vita di uomini. È degli uomini che sono morti in guerra, allora che si deve parlare; degli uomini che sono morti in guerra e che hanno vissuto la guerra come una circostanza per affermare la loro identità. Ci sono stati uomini per cui l'identità era costituita da valori e ideali che valevano più della vita e per questo si sono sacrificati per essi. Ci sono cristiani, centinaia, migliaia di cristiani che hanno vissuto una guerra che non volevano, che non avevano approvato, che non potevano approvare, ma l'hanno vissuta come una circostanza per dire sì a Cristo e alla Chiesa e per vivere la carità fino alla conseguenza estrema del sacrificio della vita.

Questo vuol dire che la resistenza all'ideologia è stata possibile perché c'è stato un popolo che vivendo ha affermato un'alternativa all'ideologia. *La Chiesa resiste perché vive*, la Chiesa non resiste perché sviluppa una grande teologia. Nella misura in cui sviluppa una grande teologia, indubbiamente riesce a resistere meglio; tuttavia, l'elaborazione di una teologia, senza una resistenza vissuta dal popolo, come spesse volte nel corso della storia della Chiesa è accaduto, rischia di far nascere una teologia che cede alla

tentazione di confrontarsi acriticamente con le ideologie e quindi di conformarsi ad esse.

Il Concilio è stato il confronto con il mondo contemporaneo e le sue ideologie a partire da una intelligenza più coerente della fede. Giovanni Paolo II ha formulato ciò con una chiarezza assoluta:

I Padri conciliari furono posti dinanzi a *una vera sfida*. Essa consisteva nell'impegno di comprendere più intimamente, in un periodo di rapidi cambiamenti, la natura della Chiesa e il suo rapporto con il mondo per provvedere all'opportuno «aggiornamento». Abbiamo raccolto quella sfida – c'ero anch'io tra i Padri conciliari – e vi abbiamo dato risposta cercando un'intelligenza più coerente della fede. Ciò che abbiamo compiuto al Concilio è stato di rendere manifesto che anche *l'uomo contemporaneo*, se vuole comprendere a fondo se stesso, *ha bisogno di Gesù Cristo e della sua Chiesa*, la quale permane nel mondo come segno di unità e di comunione⁸.

La Chiesa è un popolo che va in missione

L'idea, secondo me non a caso fiorita nella coscienza limpidissima, quasi fanciullesca di Giovanni XXIII, che la Chiesa dovesse uscire dalla stretta delle ideologie, dalle quali giustamente aveva difeso sé e il popolo, per ritrovare l'uomo, annichilito dalle ideologie, ma non distrutto totalmente, e riproporgli l'incontro con Cristo, è il primo punto fondamentale del Concilio che si è messo in evidenza. Anche l'uomo moderno, per comprendere se stesso fino in fondo deve incontrarsi con Cristo.

In una società senza Dio l'uomo, infatti, diventa «una particella della natura o un elemento anonimo della città umana»⁹, risulta oggetto di manipolazione tecnologica o manipolazione socio-politica. Il Concilio, non solo ha condannato le ideologie storiche alla base dei regimi totalitari del XX secolo, ma ha visto bene anche dove sarebbe arrivato l'ultimo rigurgito dell'ideolo-

⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso al convegno internazionale di studio sull'attuazione del Concilio ecumenico Vaticano II*, 27 febbraio 2000, 4.

⁹ *Gaudium et spes*, n. 14.

gia post-moderna. L'ideologia, infatti, non è morta totalmente, l'ideologia scientifico-tecnocratica e consumistica domina tutto il mondo senza più alcuna tensione, senza più nessun confronto duro, nessuna guerra aperta. Si è venuto a creare un unico orizzonte anticristiano.

Ma, che cos'è la Chiesa? Questa Chiesa capace di incontrare l'uomo del XX, del XXI secolo, quest'uomo contraddetto dalle grandi ideologie che lo hanno esaltato, che hanno preteso di esaltare il suo potere e poi lo hanno abbandonato al potere, a poteri terribili, quasi invincibili. Il Concilio ha chiarito che la Chiesa è un popolo che va in missione, non è riducibile a un messaggio, come invece una certa tentazione postmoderna e postprotestantica ha pensato. Chi leggesse il rapporto sulla fede che l'attuale papa Benedetto XVI, allora card. Prefetto della Sacra Congregazione per la dottrina della fede, ha confidato a Messori negli anni Ottanta, leggerebbe pagine in cui trapela una forte preoccupazione sulla possibile riduzione dell'evento ecclesiale a messaggio, dell'evento ecclesiale a struttura giuridico-istituzionale, ovvero sulla riduzione della realtà della Chiesa a semplice interlocutore delle strutture istituzionali della società; o ancora sulla possibile riduzione dell'evento ecclesiale a livello etico, moralistico e quindi sulla riduzione della Chiesa a realtà il cui scopo principale diventa la dialettica contro la moralità naturale, o meglio contro l'immoralità naturale¹⁰.

Questo papa ci ha insegnato, leggendo il Concilio secondo le due direttrici da lui indicate come le direttrici irrinunciabili – la chiave sinodale e la chiave del magistero pontificio –, che la Chiesa è un popolo, è il popolo del Signore, il quale ha come caratteristica fondamentale la sua sacramentalità, l'essere sacramento di Cristo, e quindi in qualche modo, proprio perché sacramento di Cristo, l'essere segno di unità, di verità e di pace per tutti gli uomini. La Chiesa è una realtà viva che incontra l'uomo che vuol essere vivo. L'uomo bisognoso di una parola chiara sulla sua vita

¹⁰ Cfr. V. Messori, *Rapporto sulla fede. A colloquio con J. Ratzinger*, San Paolo, Cinisello B., 2005.

non è stato introdotto dal Concilio in una cattedrale teologica, filosofica, ideologica, morale o sentimentale. Il Concilio gli ha fatto incontrare il Dio vivente, Gesù Cristo, il figlio dell'Uomo e il Figlio di Dio, redentore dell'uomo, centro del cosmo e della storia che abita in mezzo a noi, il Cristo presente «qui ed ora», su cui si è fermato continuamente e puntualmente il magistero di Giovanni Paolo II.

Dunque la Chiesa è comunione per la missione: questa è la sintesi radicale dell'architettura che Giovanni Paolo II ha riconosciuto come propria del Concilio. Che cosa ha detto il Concilio alla Chiesa? Che cosa ha detto la Chiesa al mondo attraverso il Concilio? Che la Chiesa è una realtà di comunione per la missione. È un evento attuale in cui vive permanentemente l'evento di Cristo morto e risorto attraverso la sua struttura sacramentale ed è una realtà che non vive in sé, chiusa in sé, ma vive per una comunicazione inesorabile e continua di Cristo all'uomo di ogni tempo e quindi anche all'uomo di questo tempo.

Forse la cosa più bella da questo punto di vista rimane il n. 10 della *Redemptor hominis*, quella straordinaria riformulazione del cristianesimo come una realtà di vita nuova, come un uomo nuovo che nasce. L'uomo nuovo nasce se l'uomo assimila Gesù Cristo, l'uomo diventa se stesso se entra in Cristo con tutto se stesso.

Cristo Redentore rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso [...]. L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo – non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere – deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo¹¹.

Ora questo profondo processo di assimilazione avviene in un organismo vivente che è la Chiesa. Secondo l'impostazione della fede protestante voluta da Lutero, il processo di assimilazione dell'ideologia cristiana avviene attraverso lo studio della parola di Dio. L'assimilazione del programma biblico, secondo certo

¹¹ Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, n. 10.

protestantesimo e secondo certo laicismo non irreligioso, avviene attraverso una pratica morale. Invece, nella prospettiva autenticamente cattolica, l'assimilazione dell'uomo all'uomo nuovo Gesù Cristo, vivente nella Chiesa, avviene perché la Chiesa ci consente di assimilarlo, ci consente di seguirlo, di penetrare sempre più profondamente nella Sua vita, nella Sua passione, nella Sua morte, nella Sua risurrezione, di modo che la nostra vita cambi. Chi vive la fede e l'appartenenza ecclesiale come assimilazione di Cristo alla fine arriva allo stupore di una vita rinnovata. Il cristianesimo, dice Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis*, secondo quella che può essere considerata la più bella definizione del cristianesimo che mai sia stata data, è lo stupore di una vita rinnovata.

Se l'uomo assimila Cristo, allora l'uomo produce frutti di adorazione di Dio ma li profonde anche nella vita di se stesso. È questa la missione. Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche, e in modo particolare della nostra, è quello di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo; è il compito di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della redenzione che viene da Cristo, per potere essere così uomini fino in fondo. Nell'introduzione al mistero di Cristo l'uomo si compie. Ma la Chiesa diventa se stessa se compie innanzitutto lei questa identificazione, questa assimilazione.

La missione non è qualcosa che si aggiunge a una Chiesa già costituita, ma è la realizzazione della Chiesa. La missione è il movimento attraverso il quale la Chiesa realizza continuamente se stessa, si realizza in pienezza, cioè diventa sempre più cosciente della propria identità. Attraverso la missione la Chiesa ha una coscienza sempre più lucida della verità che incarna. Questa idea che la Chiesa si autorealizza nella missione è certamente il modo originale con cui Giovanni Paolo II ha letto e ha riproposto il Concilio.

Già Paolo VI, quando nella *Eccliesiam suam* chiedeva di riaprire il dialogo per la salvezza, parlava del dialogo, non semplicemente come confronto di esigenze, di problemi, di posizioni, ma come del

dialogo che scaturisce dall'incontro fra Cristo e il cuore dell'uomo. Per questo motivo la Chiesa non pretende di condividere i problemi, i dolori, le gioie, le sofferenze perché ha in sé questa capacità, ma solo perché Cristo è la luce del mondo. Siccome Cristo è la luce del mondo, la Chiesa può condividere tutto il mondo, ma se non ci fosse Cristo luce del mondo non ci sarebbe nessuna possibilità, neanche da parte della Chiesa, di condividere le gioie, il dolore, le ansie, le grandezze e le povertà del mondo:

Un nuovo secolo, un nuovo millennio si aprono nella luce di Cristo. Non tutti però vedono questa luce. Noi abbiamo il compito stupendo ed esigente di esserne il «riflesso». È il *mysterium lunae* così caro alla contemplazione dei padri, i quali indicavano con tale immagine la dipendenza della Chiesa da Cristo, sole di cui essa riflette la luce [...] è un compito, questo, che ci fa trepidare, se guardiamo alla debolezza che ci rende tanto spesso opachi e pieni di ombre. Ma è un compito possibile, se esponendoci alla luce di Cristo, sappiamo aprirci alla grazia che ci rende uomini nuovi¹².

La Chiesa si realizza nella missione. Ma come si compie la missione? Altro elemento fondamentale dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, che riprende e in qualche modo supera le precedenti definizioni, è stato il precisare quale sia la via principale della missione. La Chiesa va in missione percorrendo una via particolarissima e significativa: l'uomo. L'uomo è la via della Chiesa. La Chiesa percorre la via della vita dell'uomo, accompagna l'uomo nella sua vita, accompagna, con la certezza di Cristo morto e risorto, la vita che, proprio perché la Chiesa la riesce ad illuminare, non è più una vita senza significato. L'uomo rimarrebbe per se stesso un essere incomprensibile e la sua vita sarebbe priva di senso se non incontrasse Gesù Cristo. Quindi la missione coincide con questo incontro fra Cristo e il cuore dell'uomo, incontro che si verifica perché la Chiesa si fa compagnia all'uomo che vive. La missione è la compagnia della Chiesa alla vita dell'uomo. Si esprime in svariate forme e in svariate strutture, ma la sua radice profonda è la compagnia della Chiesa all'uomo. Questa compagnia è possibile perché la presenza di Cristo permette che l'eterno

¹² Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, n. 54.

si incontri con le circostanze concrete della vita, col mangiare e il bere, il vegliare e il dormire, il vivere e il morire.

La Chiesa è una realtà di comunione in nome del Signore. La Chiesa è un soggetto che vive in rapporto a Cristo, è la luna che riflette la luce del sole-Cristo, la sposa che guarda lo sposo. Tutta la verità della Chiesa sta nell'essere sacramento di Cristo, nel suo vivere riferita a Cristo, verso Cristo. È per questo motivo che Giovanni Paolo II parlando della propria elezione ha affermato: «Quando mi hanno detto che mi avevano eletto Papa ho capito che dovevo fare io quello che ogni cristiano deve fare: rivolgere tutta la potenza della mia intelligenza e del mio cuore verso Cristo, Redentore dell'uomo, centro del cosmo e della storia». L'identità della Chiesa è il suo essere di Cristo. Ma se è di Cristo è per tutti gli uomini. Questo è il grande messaggio del papa Giovanni Paolo II. Possiamo dire che lo abbiamo visto vivere per questo e morire per questo. Abbiamo visto in lui pienamente incarnato questo insegnamento: che la Chiesa è la comunione per la missione e che quindi la Chiesa, in forza della sua identità sacramentale, deve fare compagnia all'uomo, incontrando l'umanità nella concretezza, nella storicità della sua esistenza, dei suoi problemi, ricevendone tutte le sfide. La missione è una compagnia che accetta le sfide dell'umanità.

La missione chiede che la fede diventi cultura e carità

È indubbio che per aiutare la Chiesa a vivere questa rinnovata missione occorre una coscienza più profonda della propria identità. È allora innanzitutto questa coscienza profonda del significato e del valore della missione che ha spinto Giovanni Paolo II ad accogliere su di sé una responsabilità enorme, quella di riscrivere una catechesi per l'intero popolo di Dio. Le sue encicliche, da quelle della Trinità fino alla *Fides et ratio*, possono essere considerate la riproposizione del cristianesimo nella sua coscienza più attuale e più elementare, all'uomo del XX e del XXI secolo. Per questo il suo immediato successore, Benedetto XVI, ha afferma-

to che non occorre andare oltre, ma che è necessario assimilare l'insegnamento di Giovanni Paolo II. Le grandi encicliche e tutto il magistero di Giovanni Paolo II hanno promosso l'autocoscienza della Chiesa. La fede della Chiesa è forte se la Chiesa è consapevole delle ragioni della sua fede. Perché la fede della Chiesa sia forte non basta semplicemente che i cristiani siano singolarmente coerenti da un punto di vista morale. Meglio per loro se sono singolarmente coerenti, perché guadagnano il paradiso e sono testimoni della novità cristiana in modo singolare e toccante, ma la forza della fede richiede che la fede diventi cultura, che la fede acquisisca le ragioni di sé, che la fede sappia comprendere sempre più profondamente i valori ideali che la costituiscono e sappia incontrare il mondo a partire da questo.

Giovanni Paolo II ha capito allora che, perché potesse esserci veramente la missione, era necessario insegnare alla Chiesa qual fosse il rapporto tra fede e cultura. Questo è il compito che il papa si è assunto, secondo me, in un modo assolutamente rigoroso e straordinariamente coerente. Ha insegnato alla Chiesa che la fede è cultura, che se la fede non diventa cultura non è realmente accolta, pienamente vissuta, umanamente pensata. Ha affermato che la fede è autentica se matura una *mens*, un criterio, un orizzonte di giudizio. La fede non può essere concepita come qualcosa che sta accanto ai problemi della vita, ma come qualcosa che fornisce i criteri con cui giudicare della vita dell'uomo; altrimenti, non incontrando i problemi dell'uomo, risulterebbe qualcosa che sussiste accanto al mondo come una realtà inutile e incomprensibile. Che cos'è la Chiesa se non porta la luce di Dio, se non porta l'annuncio di Cristo alla vita dell'uomo? È come il sale che diventa scipito.

Questa formulazione del rapporto fede-cultura come qualcosa di fondamentale è emerso per la prima volta nell'incontro coi docenti e gli studenti dell'Università cattolica l'8 dicembre 1978. Un discorso che riletto oggi sembra ripresentare davanti a noi il volto, la vita, la testimonianza, il sacrificio e la morte di Giovanni Paolo II. In questo discorso emerge tutto l'impegno di Giovanni Paolo II nel dare vigore e forza alla fede, perché essa diventi cultura:

Sono certo di interpretare il sentimento profondo di padre Gemelli, dicendo oggi a voi: siate fieri della qualifica di «cattolica» che connota la vostra Università [...] Se è vero che «*l'homme passe infiniment l'homme*», come ha intuito Pascal, allora bisogna dire che la persona umana non trova la piena realizzazione di se stessa che in riferimento a Colui che costituisce la ragione fondante di tutti i nostri diritti, sull'essere, sul bene, sulla verità. E siccome l'infinita trascendenza di Dio si è avvicinata a noi facendosi carne, per essere totalmente partecipe della nostra storia, bisogna allora concludere che la fede cristiana abilita noi credenti ad interpretare meglio di qualsiasi altro le istanze più profonde dell'essere umano e a giudicare con serena e tranquilla sicurezza le vie e i mezzi di un pieno appagamento¹³.

Se la fede non diventa cultura, non arriva a giudicare dell'esistenza dell'uomo, la missione non è possibile. Il cristiano deve essere consapevole di avere incontrato Colui in cui si compie ogni autentica e vera esigenza di verità, di bellezza, di giustizia e di bene. Non a caso uno dei più profondi conoscitori dell'età antica, dell'età della ragione aperta al mistero, e allo stesso tempo il primo grande testimone della cultura della fede, S. Agostino, poteva dire: «*Quid est veritas? Vir qui adest*». Che cosa è la verità? Un uomo che è accanto a me.

Quindi la missione si realizza se la fede è forte, se la fede è consapevole di sé, ovvero se la fede incontra i problemi dell'uomo ed esprime, di fronte a tali problemi, vie di comprensione e di soluzione assolutamente originali. La fede aiuta a comprendere, ad esempio, che la vita è mistero e non è a disposizione di nessuno; che la persona è il centro della vita sociale e non può essere sacrificata a niente; che il rapporto dell'uomo con la natura non può essere un rapporto di dominio, ma deve essere un rapporto di servizio e di rispetto. Ecco allora come la Chiesa accompagna l'uomo, e mentre lo accompagna fa scaturire da sé quella luce che è Cristo, che investe la vita dell'uomo e la rende finalmente razionale e comprensibile.

Non c'è missione senza cultura. Questo ci ha insegnato Giovanni Paolo II. Allo stesso modo non c'è missione senza carità,

¹³ Giovanni Paolo II, *Discorso di Giovanni Paolo II all'Università Cattolica*, 8 dicembre 1978, 5.

perché questa novità dell'uomo e del mondo che è contenuta nell'annuncio cristiano vuol dire non soltanto una coscienza nuova, ma una umanità nuova, e l'umanità nuova si esprime nel cuore. Il *Logos* si esprime nell'*Ethos*, si collega all'*Ethos*, per cui l'uomo vive la verità nella carità. Abbiamo avuto per 27 anni davanti ai nostri occhi un uomo che ha messo al centro la persona in qualsiasi condizione essa si trovasse: dentro i regimi dell'Est europeo che stavano, anche per la sua testimonianza, cominciando a sgretolarsi; dentro le grandi *bidonvilles* dove si verificava e si verifica l'orrore del consumismo mondiale; negli scontri etnici e razziali in cui emergono gli aspetti più miserevoli dell'uomo. Il papa è andato ovunque affermando la carità come straordinaria capacità di condividere l'uomo e i suoi bisogni in nome di Cristo. Egli ha fatto della carità il principio fondamentale, il criterio di giudizio di tutti i problemi; vi ha ispirato la sua azione di capo della Chiesa, la sua azione diplomatico-politica, in modo tale che nessuno potesse tirarlo dalla propria parte per perseguire fini politici o altro che non coincidessero con il bene dell'uomo.

Se la missione è la compagnia che la Chiesa fa all'umanità, i segni di questa compagnia, i fattori di questo dialogo risultano essere la cultura e la carità. Cultura e carità che promuovono una novità antropologica, riscontrabile fin dall'inizio del cristianesimo e che il Concilio ha rimesso coraggiosamente al centro sottolineando l'importanza dell'amore alla persona e della sua libertà, il rispetto assoluto della persona, il divieto a fare della persona mezzo per altro, funzione per altro. Il Concilio e Giovanni Paolo II sono l'espressione di questa grande, inesauribile capacità di amare l'uomo e di affermare la sua libertà, la libertà dell'uomo che è immagine e somiglianza di Dio, la libertà dell'uomo che lega l'uomo a Dio in modo assolutamente personale. Proprio perché è di Dio, l'uomo deve essere rispettato in ogni situazione, in qualsiasi circostanza.

Giovanni Paolo II ha vissuto il Concilio amando l'uomo, uno dei quattro miliardi di uomini che vivono sulla terra, diceva nella *Redemptor hominis*, senza pretendere nulla in cambio, e senza la previsione che l'altro avrebbe risposto. Lo ha amato per il valore

assoluto che l'uomo ha e di cui nessuno può disporre. L'icona più grande e più significativa di tutta la testimonianza di Giovanni Paolo II è la sua assoluta preferenza per Madre Teresa. Madre Teresa ha vissuto questa carità come assoluto rispetto per l'uomo, in qualsiasi situazione trovasse l'uomo, incarnando in maniera eroica la grande verità che Giovanni Paolo II ci ha insegnato. Così si fa la Chiesa e così l'uomo diventa uomo. Così la Chiesa cresce come Chiesa, matura come Chiesa. Allo stesso tempo l'uomo, inserito dentro il movimento ecclesiale, diventa sempre più uomo, prende coscienza della sua identità, della sua libertà, dei suoi diritti. Così, vivendo la missione si incrementa la società, educando figli a Dio, si educano allo stesso tempo uomini e cittadini consapevoli della propria identità¹⁴, si educa un popolo a non avere paura neanche del proprio male, perché il proprio male è oggetto di quella straordinaria misericordia che Cristo ha legato al sacramento della Riconciliazione.

Riepilogando quanto fin qui detto, si può dire che il Concilio è stato un incontro con l'uomo al di là delle ideologie, in esso giudicate e condannate. Esso scaturisce alla fine di un straordinario movimento di resistenza alla modernità di cui la Chiesa non è ancora del tutto consapevole. Per questo si può dire che esiste ancora troppo irrealismo, che questa lezione non è ancora passata. Il Concilio, comunque, fa incontrare alla Chiesa l'uomo, lo fa incontrare perché la Chiesa è una realtà viva, è un popolo, è un sacramento di Cristo e quindi è una comunione con Lui ed è una comunione con gli uomini. Tuttavia, questa comunione si attua come missione. La missione è questa Chiesa che percorre la via che è l'uomo. L'unica via che c'è sulla terra è l'uomo. Tutto il resto è riflessione, è tentativo di comprendere, di affermare o di negare, l'unica realtà della storia, ovvero l'uomo e la sua vita. La Chiesa vive la missione facendo compagnia all'uomo e incontrando i problemi della sua vita a partire dalla certezza di una verità che non viene da lei e con un cuore che non viene da lei. Per questo la missione è cultura, è verità ed è carità, e per questo

¹⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis*, nn. 15-16-17.

l'insegnamento più acuto e più profondo di Giovanni Paolo II è quello che riguarda il rapporto tra fede e cultura. La Chiesa ha bisogno di essere forte nella fede, ma è forte nella fede se ha coscienza della sua identità, se è pronta a dare ogni giorno ragione della speranza che è in lei.

Che cosa può fermare la missione della Chiesa?

Che cosa può fermare la missione della Chiesa? Che cosa può impedirle? Che cosa può renderla arida? Il tradimento della originalità della fede, il tradimento della coscienza esatta della fede. Il Papa si è misurato con la più terribile delle tentazioni che si riproducono periodicamente nella storia della Chiesa: sottoporre la fede alla ragione, sottoporre la fede al mondo, fare del mondo e della sua ideologia il criterio di giudizio sulla fede, e non fare della fede il criterio di giudizio sul mondo e sulle sue ideologie. Non a caso uno splendido libro del secolo scorso del grande filosofo francese Jean Guitton, dedicato alla storia dei Concili e delle eresie, afferma che la gnosi è la madre di tutte le eresie¹⁵. La gnosi è, infatti, la sottomissione della fede alla filosofia, della fede alla scienza, della fede alla politica, della fede ai progetti sociali, culturali e politici.

Il papa ha dovuto continuamente tener fissa la rotta della barca della Chiesa, indicando nell'evento e non nel discorso, nell'evento di Cristo e non nel discorso su di Lui, il cuore, l'aspetto fondamentale della fede cristiana. Può, infatti, svilupparsi un discorso su di Lui che cede alla mentalità dominante, come è stato affermato, con un'amara confessione, da Paolo VI: esiste un modo non cattolico di pensare i misteri della fede che si è diffuso nella Chiesa. Questa gnosi, che all'inizio del secolo scorso si è presentata in quel fenomeno complesso e articolato che è stato il modernismo, contro il quale la Chiesa non ha fatto, a mio avviso,

¹⁵ Cfr. J. Guitton, *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa*, Cantagalli, Siena, 2002.

una battaglia adeguata, questa tentazione di ridurre l'originalità della Chiesa alla sapienza umana, è la vera grande difficoltà sulla strada dell'attuazione del Concilio, non le incoerenze morali, non le difficoltà nell'interpretare i segni dei tempi. Alla Chiesa non tocca aver ragione nella storia (ha fatto anche scelte sbagliate) e non tocca individuare sempre la soluzione migliore dei problemi della vita dell'uomo. Alla Chiesa tocca illuminare la vita dell'uomo con una luce che nessun altro può dare. Allora la luce deve rimanere chiara. Per questo il punto più grande, più commovente di tutto il magistero di Giovanni Paolo II e allo stesso tempo più sacrificato, perché non compreso nella sua assoluta importanza, è la *Dominus Jesus*. Affidando alla Congregazione per la dottrina della fede il compito serissimo di riproporre la coscienza esatta del Cristo cattolico, contro le tentazioni autoriduttive presenti nella Chiesa stessa, il Papa ha riconsegnato tutto il suo cammino, ha riconsegnato tutta la Chiesa a Colui che solo può guidare la sua Chiesa. Per questo Giovanni Paolo II ha concluso gli ultimi anni del suo magistero rimettendo continuamente il cuore della Chiesa, così angariato dalle difficoltà, di fronte all'assoluta e radicale semplicità della presenza di Cristo. È come se ci avesse insegnato, per come lui viveva la sua vita, che esiste un solo, grande, energico, movimento nella persona e nella Chiesa: è la semplicità della mendicanza, è la semplicità della domanda, è quel semplice e radicale «vieni Signore Gesù!», espresso da duemila anni dalla Chiesa. Quando la Chiesa sa viverlo profondamente, essa rinnova la propria identità e vive veramente la propria missione. Il papa ci ha insegnato che nel Concilio è contenuta la coscienza vera che la Chiesa ha del mistero di Cristo e del suo proprio mistero e quindi del mistero dell'uomo, perché Cristo rivela all'uomo tutta la verità su di lui.

III Parte

Il Concilio oggi

Introduzione

di Michele Corsi

Il tema del convegno, *A 40 anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, ci riporta col pensiero a quegli anni. Ricordo l'annuncio dell'indizione del Concilio e, l'11 ottobre 1962, il discorso «alla luna» trasmesso in televisione e l'invito ai genitori presenti in Piazza San Pietro a portare una carezza ai propri figli, al rientro a casa. «La Chiesa che si apriva ai segni dei tempi», il fascino dell'inaugurazione ufficiale, i paramenti sacri, le diverse vestizioni dei cardinali, dei patriarchi e dei vescovi cattolici di tutto il mondo e anche degli esponenti delle Chiese cristiane «non in comunione» con la Chiesa di Roma. E poi la triste sera (abitavo allora a Roma) della morte del *papa buono*, l'elezione di Paolo VI e la sua continuazione del Concilio, nella precisa volontà di «aprire le finestre per far entrare aria nuova nella Chiesa».

Nella lettura degli atti del Concilio, due documenti mi colpirono particolarmente: la *Gaudium et spes*, «gioia e speranza», sulla Chiesa nel mondo contemporaneo e la *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana. Non è stato un caso che in quegli anni abbia scelto gli studi di Pedagogia, Psicologia e l'analisi dei bambini in difficoltà, prima, e degli adulti in disagio, successivamente. Il bisogno di intervenire, di operare per il cambiamento, hanno ricevuto in me un forte impulso in quegli anni, in quell'evento, insieme ad altri fatti e accadimenti degli splendidi e innovativi anni Sessanta.

Non posso non essere grato, allora, al Magnifico Rettore, prof. Roberto Sani, a Sua Eccellenza il vescovo, mons. Luigi Conti, al

Preside Emerito dell'Istituto Teologico Marchigiano, mons. Duilio Bonifazi, all'Azione Cattolica Italiana della nostra diocesi e alla sua Presidente, prof.ssa Antonella Monteverde, e al collega, prof. Edoardo Bressan, per avere voluto scegliere questa Facoltà di Scienze della Formazione come sede di tale convegno.

Formazione all'educazione e all'insegnamento pertanto, ma dapprima «formazione delle coscienze», come si legge al n. 16 della *Gaudium et spes*, nel «luogo dell'educazione alla *solidarietà*»: altro importante insegnamento o sottolineatura conciliare di un'umanità ricca di speranza, formata e solidale, e dunque *affratellata*, chiamata a impastarsi con il mondo: a non lavorare *per* i poveri, gli emarginati, gli sfruttati, i disperati, ma *con* loro. L'esordio della *Gaudium et spes* afferma: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore».

Questo, allora, il nostro compito comune, il compito di tutti: educare o rieducare alla speranza e alle speranze persone e contesti troppo spesso disperati, al dialogo un mondo che sostituisce sovente la violenza alla parola e alla comprensione, alla solidarietà una civiltà e una cultura anche mondiali che dell'accoglienza e della condivisione ne fanno termini molte volte solo nominalistici o di facciata.

Le parole chiave dell'ultima sessione del Convegno, *Il Concilio oggi*, sono «bilancio» e «prospettive». Cosa è del Concilio Vaticano II 40 anni dopo? Cosa è rimasto di quel grande momento profetico? quale è stato il suo livello di inveroamento e quasi di incarnazione nel mondo contemporaneo e nell'odierna società italiana? Quali prospettive si sono aperte da allora, da quella straordinaria Pentecoste (come la definì Giovanni XXIII nella Preghiera conclusiva della *Humanae salutis*, la Costituzione apostolica con cui convocò il Concilio) per la «diffusione del regno del Salvatore» che è «regno di verità, di giustizia, di amore e di pace»? Per quali vie la Chiesa, nella sua sequela e su quelle orme, è attualmente incamminata? Con quale «messaggio», con quali strumenti, per la «co-creazione» di quale mondo possibile?

Molte le domande e le possibili risposte. Un Concilio dimenticato? Un Concilio cui è necessario tornare? Un Concilio che invece continua? Un Concilio che fu davvero una rivoluzione, come ebbero a temere alcuni autorevolissimi Padri conciliari, una rivoluzione compiuta o addirittura una possibilità rivoluzionaria tuttora vigente «da disinnescare come deposito di esplosivi», cercando di smussarne le punte, di interpretarla al ribasso, nel tentativo di «normalizzarne» la portata? Un Concilio dunque tradito a vantaggio, come sostengono o vorrebbero alcuni, di qualche lifting di facciata di una Chiesa bi-millenaria che, nella sostanza, non cede di un millimetro allo spirito dei tempi? O è da ritenere piuttosto, come affermano altri o molti altri e come ieri il prof. Vitali ha inteso autorevolmente ribadire, che il Concilio Vaticano II non ha rappresentato una frattura nella storia della Chiesa cattolica, ma che è stata soltanto, quell'assise mondiale di vescovi, una tappa, particolarmente luminosa, di un cammino continuo e omogeneo, come ha asserito di recente pure mons. Walter Brandmueller, presidente del Pontificio comitato di scienze storiche, che, facendo eco allo stesso pontefice Benedetto XVI, su «Avvenire», l'ha inserito nella «tradizione unica e totale della Chiesa»?

Certo è che il Concilio Vaticano II ha attraversato un quarantennio di grandissime e rapide trasformazioni, a partire dallo stesso decennio del suo accadimento.

Gli anni Sessanta furono davvero anni di fortissimo cambiamento sociale, civile ed ecclesiale: dal passaggio, avvenuto in gran parte dell'Europa occidentale e pure in Italia, da società largamente contadina o parzialmente industriale a società di massa sempre più estesamente industrializzata, alla «rivoluzione giovanile» del 1968 con l'occupazione studentesca degli atenei italiani, la profonda emorragia, per quanto attiene alla Chiesa cattolica, di sacerdoti e religiosi che interpretarono l'attenzione al mondo diversamente dalla gerarchia cattolica. Nacquero, a cavallo con gli anni Settanta (gli anni della contestazione studentesca più dura e del terrorismo, del sorgere delle Brigate rosse in Italia e degli attentati plurimi, del rapimento e dell'uccisione dell'on. Aldo Moro e della sua scorta), le «Comunità cristiane di base» e i coordina-

menti dei «preti operai». In America latina molti teologi seguaci della teologia della liberazione abbracciarono la lotta marxista. Mons. Lefebvre diede vita a uno «scisma tradizionalista», rifiutando la riforma della liturgia e altri pronunciamenti del Concilio, tra cui quelli sull'ecumenismo.

Gli anni Ottanta in seguito videro un costante e progressivo «riflusso nel privato», la crescente «rivoluzione sessuale», l'inarrestabile «modificazione dei costumi», l'incipiente e montante «crisi della famiglia», l'aumento delle separazioni e dei divorzi, il contestuale calo della natalità.

Non va dimenticato però che dal Concilio ebbero origine anche quelle spinte ideali, per la Chiesa e la società, che contribuirono al radicamento o alla nascita dei nuovi movimenti ecclesiali, che hanno esercitato un ruolo rilevante nello sviluppo della stessa Chiesa e per la trasformazione, non ultima educativa e relazionale, sociale e democratica, di tanta parte della convivenza civile nella seconda parte del Novecento.

Quale futuro, allora, per la fede cristiana oggi e per la società mondiale? A muovere da questo quarantennio postconciliare e a partire da esso «in prospettiva», questa è la domanda che vorremmo porci e che ci poniamo.

Luigi Alici

Il Concilio oggi

La contestualizzazione del rapporto Chiesa-mondo

Articolerò il mio intervento, che ha soprattutto il carattere di una testimonianza, attorno a tre brevi spunti di riflessione.

Il primo spunto si può ricavare dall'importante discorso tenuto da Benedetto XVI il 22 dicembre 2005 alla Curia romana, discorso che porta la cifra inconfondibile del suo stile e del suo pensiero. Solitamente, secondo una vulgata storiografica con tratti inevitabili di genericità, si tende a schematizzare la ricaduta dell'evento conciliare in tre fasi fondamentali: la prima, di adesione euforica, può collocarsi all'incirca tra il 1965 e il 1968; la seconda, di disillusione – a volte amara, non di rado violentemente polemica –, ha attraversato soprattutto gli anni Settanta; la terza, di sintesi e di equilibrio, sembra iniziare negli anni Ottanta, arrivando a lambire i nostri giorni. In quest'articolazione s'intrecciano le diverse ermeneutiche dell'evento conciliare, richiamate in modo puntuale dall'intervento di Giuseppe Ruggieri.

In un passaggio del suo discorso, opponendo un'interpretazione del Concilio in chiave di «discontinuità», che «rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare», ad una più corretta «ermeneutica della riforma», che consiste in un «insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi», Benedetto XVI s'è interrogato intorno al «passo fatto dal Concilio verso l'età moderna», ridisegnando entro tale contesto l'architettura

tura dottrinale e pastorale dell'incontro tra la Chiesa e il mondo. Rispetto alle sfide poste dal pensiero moderno, ricorda il papa, il Concilio stesso non ha abolito l'eccedenza del Vangelo rispetto alle attese e agli smarrimenti del mondo; anzi, «con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità».

Sul piano storico concreto, poi, il Concilio si è misurato in particolare con «tre cerchi di domande» che attendevano una risposta: la relazione tra fede e scienze moderne (non soltanto le scienze naturali, ma anche la scienza storica), con un corollario di questioni di natura non soltanto epistemologica, ma anche antropologica; il rapporto tra Chiesa e Stato moderno, che concede spazio in modo imparziale a cittadini di varie religioni ed ideologie; il problema della tolleranza religiosa, che richiede una nuova definizione del rapporto tra fede cristiana e altre religioni del mondo, in particolare la fede d'Israele, ed una declinazione non relativistica delle questioni che investono il tema della libertà religiosa.

In un intervento molto ampio e autorevole, il papa disegna le linee di fondo di un'ermeneutica complessiva dell'evento conciliare, della quale non sempre si è colto il valore positivo ed euristico. Il rifiuto di un'«ermeneutica della discontinuità», infatti, non va letto, a mio avviso, nell'ottica di un ridimensionamento delle novità conciliari. Infatti, quanto più si evidenzia il tratto storico dell'epoca moderna con cui il Concilio ha invitato a confrontarsi, tanto più si riconosce la necessità di distinguere un'attualità di fondo dell'eredità conciliare, che scaturisce dalla sua fedeltà all'essenza del messaggio cristiano, rispetto alle possibili forme di interlocuzione critica con contesti storici nuovi. Per questo, una «ermeneutica della riforma» consiste in un «insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi». Al contrario, si potrebbe aggiungere, una radicalizzazione impropria della «discontinuità» finisce per nuocere al Concilio, declassandone l'eredità come irrimediabilmente datata e ormai inutilizzabile. In realtà, il Vaticano II ha

incoraggiato e disegnato il dialogo che oggi la Chiesa intrattiene con il mondo, non solo sul piano del merito, in rapporto cioè a questioni storicamente determinate, ma anche su quello del metodo; precisamente questo aspetto aiuta a tener conto del profilo diverso con cui si va delineando il contesto attuale, che – sulla base di una serie di indicatori ancora del tutto provvisori – si comincia a denominare «postmoderno».

In particolare, afferma ancora papa Benedetto:

La faticosa disputa tra la ragione moderna e la fede cristiana che, in un primo momento, col processo a Galileo, era iniziata in modo negativo, certamente conobbe molte fasi, ma col Concilio Vaticano II arrivò l'ora in cui si richiedeva un ampio ripensamento. Il suo contenuto, nei testi conciliari, è tracciato sicuramente solo a larghe linee, ma con ciò è determinata la direzione essenziale, cosicché il dialogo tra ragione e fede, oggi particolarmente importante, in base al Vaticano II ha trovato il suo orientamento.

Nasce da qui l'invito ad andare avanti sui binari tracciati dal Concilio:

Adesso questo dialogo è da sviluppare con grande apertura mentale, ma anche con quella chiarezza nel discernimento degli spiriti che il mondo con buona ragione aspetta da noi proprio in questo momento. Così possiamo oggi con gratitudine volgere il nostro sguardo al Concilio Vaticano II: se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa.

Nuove sfide

Proprio per raccogliere quest'invito, possiamo prendere in considerazione alcuni grandi eventi di carattere storico-culturale, che la Chiesa post-conciliare ha dovuto affrontare, in maniera a volte imprevedibile e improvvisa. Provando ad individuare qualche riferimento simbolico, che possa aiutarci a misurare meglio questa distanza, vorrei suggerire tre date: 1968, 1989, 2001.

Non possiamo sottovalutare l'incidenza del '68 sulla cultura e sul costume. La stagione della «contestazione globale» segna una

forma di delegittimazione a tutto campo nei confronti di istituzioni consolidate, dallo Stato alla scuola, dalla Chiesa alla famiglia. Oggi, forse, comprendiamo meglio le forze profonde che si sono sprigionate a partire da quegli anni e che potremmo interpretare come un bisogno di affrancamento del vissuto da ogni forma di controllo esterno; il rifiuto aggressivo di scendere a patti con il potere costituito cambia in profondità i modi di pensare e di vivere, combatte l'emarginazione politica dei sentimenti, rivendica il primato insindacabile delle libertà individuali, fino a farne la bandiera di un'antropologia radicalmente alternativa, denunciando i limiti alienanti di *L'uomo a una dimensione* e 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 qualcuno ha osservato, ad adagiarsi in un letto che non era quello previsto dai suoi padri¹. In ogni caso, è ovvio che se il rinnovamento conciliare non fosse già iniziato (una volta tanto, in anticipo sui tempi), probabilmente l'onda d'urto sarebbe stata ben più forte. Nasce da qui, del resto, la percezione acuta di una «crisi»², che diventa progressivamente «crisi di Dio», come ricorda anche Ratzinger, citando Metz:

La crisi, che ha colpito il cristianesimo europeo, non è primariamente o almeno esclusivamente una crisi ecclesiale... È più profonda... è divenuta una crisi di Dio. Schematicamente si potrebbe dire: religione, sì, Dio, no, ove questo no a sua volta non è inteso nel senso categorico dei grandi ateismi. Non esistono più grandi ateismi... Anche la Chiesa ha una sua concezione della immunizzazione contro le crisi di Dio. Essa non parla più oggi... di Dio, ma soltanto... del Dio annunciato per mezzo della Chiesa. La crisi di Dio viene cifrata ecclesiologicamente.

Con queste parole Johann Baptist Metz si è congedato nel 1993 dal suo insegnamento universitario a Münster. «Parole del

¹ Cfr. G. Routhier, *Un tirocinio ancora in corso. A quarant'anni dal Concilio*, «La Rivista del Clero Italiano», 2, 2005, pp. 90-106.

² Cfr. A. Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Einaudi, Torino, 2004, pp. 26 ss.

genere dalla bocca del creatore della teologia politica – commenta il card. Ratzinger, ricordando questo testo – devono rendere attenti³.

Un secondo riferimento possiamo indicarlo negli «avvenimenti dell'89», come li chiama Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Centesimus annus*, dedicandovi il terzo capitolo. Con il crollo del muro di Berlino e la riunificazione della Germania è come se per vari Paesi europei cominciasse il vero dopoguerra; dietro la crisi del marxismo, che sembra toccare il suo esito estremo e politicamente più vistoso, s'annuncia il tramonto di ogni ideologia rivoluzionaria cresciuta nel solco delle promesse illuministiche di liberazione collettiva, che nel 1789, anno del grande incendio della rivoluzione francese, avevano lanciato il loro manifesto programmatico. Insistendo sulla necessità di uno sviluppo in senso integralmente umano, e non esclusivamente economico, Giovanni Paolo II ha denunciato come «inaccettabile l'affermazione che la sconfitta del cosiddetto "socialismo reale" lasci il capitalismo come unico modello di organizzazione economica» (Ca, n. 35), prendendo profeticamente le distanze dall'estremismo di un modello economico-culturale che, non avendo più avversari davanti a sé, si ritiene autorizzato a dilagare in forme incontrollate e selvagge. Venuta ormai meno l'idea di un nuovo progetto di emancipazione collettiva, affidato all'impegno politico o alla semplificazione mistificante delle ideologie, la topografia sociale si sdoppia fra la rete di «rapporti corti», a geometria variabile, fondati sul principio della gratificazione individuale, che sancisce il «declino dell'uomo pubblico»⁴, e la rete dei «rapporti lunghi», abbandonati ad un fragile contrattualismo e al paradigma liberistico di una «società facoltativa», che privatizza ogni vincolo

³ J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, in *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello B., 2000, p. 67.

⁴ Su questi aspetti, che sono al centro del mio libro *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello B., 2004, si può rinviare anche a R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano, 2006.

di relazione, scavando un solco sempre più profondo tra etica pubblica ed etica privata.

Il 2001 porta la grande ferita dell'attacco terroristico agli Stati Uniti, che inaugura una stagione di gravi tensioni internazionali, soprattutto in Medio Oriente, e segna l'innesco di una spirale perversa, in cui alla saldatura tra terrorismo e fondamentalismo religioso si risponde con la sanguinosa strategia della «guerra preventiva». Sia che assuma realmente un nuovo ruolo identitario, sia che venga invocato come utile copertura per ben altri interessi politici, il fattore religioso torna ad occupare prepotentemente la scena politica. L'Occidente scettico e qualunquista assiste incredulo a stragi di proporzioni terribili, prodotte da giovani kamikaze, pronti ad immolarsi in nome di un fanatismo lucido, capace di premeditata pianificazione e impermeabile alle lusinghe consumistiche. In questi ultimi anni s'inizia quindi a ripensare i limiti di un'idea di Stato che, secondo il paradigma liberista, s'illudeva di neutralizzare lo spazio pubblico per poter far fronte a una società multiculturale, finendo in realtà con l'incoraggiare l'atomismo sociale e delegittimando le culture solidaristiche della partecipazione.

Su queste basi nasce un dibattito sulla cosiddetta società «post-secolare» e sulla «religione civile», non privo di equivoci e opportunità; un dibattito che assume significati molto diversi in termini geo-culturali: a differenza degli Stati Uniti, ad esempio, dove la nozione di «religione civile» ha una propria dignità storica, la questione assume in Italia un rilievo modesto, che non sfugge al sospetto della strumentalizzazione politica. La fine dell'ostracismo del religioso dalla scena pubblica, decretato da una cultura liberale intelligentemente autocritica, che non intende più confondere l'imparzialità con la neutralità, può trasformare il cristianesimo in un distillato simbolico di quella morale pubblica che la politica non è più in grado di estrarre da se stessa. Enzo Bianchi segnala con forza il pericolo conseguente di mondanizzazione per una Chiesa che ritrovi la sua centralità sociale, perdendo però la libertà «di rispondere in ultima istanza solo al Vangelo», e di «assumere posizioni coraggiose o proferire parole profetiche,

anche se scomode per l'ordine regnante», finendo per ridursi a «cappellania dei potenti del mondo»⁵.

Questi eventi portano in primo piano alcuni nodi di carattere culturale, antropologico e politico, che rilanciano in termini nuovi il dibattito sulla laicità. La sfida che abbiamo davanti, allora, consiste nel cercare di mettere a fuoco i tratti di continuità e insieme di discontinuità, propri di un'epoca che si riconosce sempre meno come un'appendice dell'età moderna, senza dimenticare le questioni segnalate da Benedetto XVI all'interno di un'«ermeneutica della riforma».

Il laicato cattolico nella stagione post-conciliare

Se l'evento conciliare è rifluito in modo benefico e diffuso nella Chiesa italiana, lo si deve anche all'impegno del laicato cattolico, in particolare di quello organizzato. L'Azione Cattolica Italiana, in questa prospettiva, ha avuto ed ha un ruolo non secondario. Durante questo quarantennio di fedeltà dignitosa e di servizio disinteressato alla Chiesa, l'associazione non ha mai interrotto un rapporto vitale, intenso, sotterraneo con i testi conciliari; sulla stampa, negli itinerari formativi, nella riflessione teologica si è continuato a meditare il grande messaggio del Vaticano II e della *Apostolicam actuositatem* in particolare. «Il Concilio davanti a noi»: questo lo slogan che ha orientato il lungo cammino dell'Azione Cattolica, grazie al quale è obiettivamente cresciuto, nei suoi soci e in tutto la comunità cristiana, il grado di autocoscienza ecclesiale e conciliare. Un documento significativo di questo contributo, tra gli altri, è costituito dai due ponderosi volumi degli scritti ecclesiali e civili di Vittorio Bachelet⁶, nei quali si tocca con

⁵ E. Bianchi, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino, 2006, pp. 45-46. Tengo presente, su questo punto, quanto ho scritto nel mio *La via della speranza. Tracce di futuro possibile*, Ave, Roma, 2006.

⁶ Cfr. V. Bachelet, *Scritti ecclesiali*, a cura di M. Truffelli, Ave, Roma, 2005; Id., *Scritti civili*, a cura di M. Truffelli, Ave, Roma, 2005.

mano la grande opera svolta dall’Azione Cattolica per veicolare il Vaticano II e tradurlo in una nuova stagione formativa.

In questo quarantennio si possono evidenziare altri indicatori importanti circa il cammino della Chiesa italiana dopo il Concilio, cammino disegnato dalle linee pastorali che i vescovi elaborano per ogni decennio, e dai convegni ecclesiali, che si celebrano a metà del decennio, per verificare e rilanciare quelle linee. I primi due convegni, quello di Roma («Evangelizzazione e promozione umana», 1976) e di Loreto («Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini», 1985), cadono in una fase di vivace, e in taluni casi difficile assestamento del laicato cattolico, segnati dalla nascita e dallo sviluppo di nuove aggregazioni. A partire dal Convegno di Palermo («Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia», 1995), celebrato in uno scenario politico nuovo, il clima sembra profondamente mutato: matura un’attenzione nuova ad una progettualità culturale e sembra complessivamente cresciuto il senso di corresponsabilità delle associazioni laicali nella missione della Chiesa. Tale clima è stato sostanzialmente confermato e consolidato nel IV Convegno ecclesiale di Verona («Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo», 2006).

Una radice teologica di alcune incomprensioni merita, in particolare, di essere segnalata. La nascita di nuove realtà aggregative comportava non soltanto una tensione concorrenziale, ma anche interpretazioni teologiche diverse del Concilio. Chi sottolineava la grande lezione della *Gaudium et spes*, raccogliendone in particolare l’invito a riconoscere la legittima autonomia delle realtà terrene, era portato a privilegiare una lettura positiva della creaturalità, della cultura, delle istituzioni, da cui discendeva l’invito a non separare annuncio e dialogo. Chi invece intendeva soprattutto custodire la novità di un’esperienza di fede capace di generare una comunità alternativa, interpretava l’avanzare progressivo del secolarismo come conseguenza dell’affievolirsi dell’identità cristiana, troppo stemperata in una ricerca dialogica nella quale sembrava perdersi l’urto inaudito dell’evento redentivo nella storia. Se oggi si sta ormai passando da una «interpretazione competitiva» ad una «interpretazione cooperativa» della

comunione ecclesiale, riducendo così asprezze e unilateralità, è perché si è fatto un cammino verso una recezione più equilibrata e meno selettiva del Vaticano II.

Per quanto riguarda l’Azione Cattolica, basterà dire che il nuovo Progetto formativo, consegnato simbolicamente a tutte le associazioni a Loreto (3 settembre 2004), alla presenza di Giovanni Paolo II, ha un forte impianto cristologico, attestato chiaramente dal titolo («Perché sia formato Cristo in voi»). Non a caso, del resto, il magistero di papa Benedetto insiste costantemente su quest’aspetto; a Colonia, ad esempio, ha affermato: «Creazione e redenzione vanno insieme»; a Regensburg ha ribadito: «*Logos* significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione»; nel Messaggio per la giornata della pace del 2007, in maniera ancora più esplicita: «Creazione e redenzione offrono... la chiave di lettura che introduce alla comprensione del senso della nostra esistenza sulla terra».

Il riconoscimento di questi innegabili passi avanti non deve però impedirci di rilevare che negli ultimi decenni il laicato cattolico sembra aver perduto la spinta propulsiva che gli aveva consentito, nel periodo successivo al Vaticano II, di veicolare con entusiasmo il grande messaggio conciliare. I fattori che hanno determinato questo fenomeno sono piuttosto complessi. Anzitutto, sembra essere venuto meno l’invito della *Gaudium et spes* ad articolare il dialogo con la cultura contemporanea, entrando nel merito delle questioni e aggiornando gli ambiti tematici del confronto. A volte, il laicato si è arrestato al livello di una sterile rivendicazione di metodo, riducendo ad uno stereotipo vuoto l’invito conciliare al dialogo tra la Chiesa e il mondo, quasi una bandiera da agitare solo per rivendicare spazi di protagonismo all’interno della Chiesa, senza riconoscere i profondi mutamenti che stavano progressivamente trasformando il contesto storico-sociale, privando in questo modo l’intera comunità ecclesiale di quella preziosa opera di discernimento culturale in cui si declina concretamente la vocazione del laico.

Un altro fattore che sembra all’origine della perdita di protagonismo del laicato cattolico può essere messo in relazione

al mutato quadro politico italiano, dalla fine della Democrazia Cristiana al cambiamento del sistema elettorale. Quando Giovanni Paolo II, nel corso del Convegno di Palermo, prendendo atto del nuovo scenario, riconobbe la fine dell'unità politica dei cattolici e la possibilità di un passo indietro rispetto alla necessità di schierarsi nella prima linea dell'impegno partitico, le sue parole furono accolte con un grande senso di liberazione. Oggi, però, dobbiamo interrogarci sull'interpretazione corretta di quelle parole, evidenziandone i chiaroscuri. Per un verso, infatti, la fine dell'unità politica dei cattolici ha portato indubbiamente ad una maggiore attenzione alla società civile; basterebbe ricordare il contributo capillare e generoso offerto, in questi dieci anni, al mondo del volontariato e alla crescita del cosiddetto «Terzo Settore»; contributo accompagnato anche da una riflessione intelligente sul tema del dono e della gratuità, che gli ha conferito una specifica dignità culturale.

Per altro verso, tuttavia, questa benefica immersione nel civile non sempre è stata integrata da un concorso significativo alla crescita complessiva del quadro politico, a cominciare da una cultura delle istituzioni, come presidio irrinunciabile nella promozione del bene comune. In conseguenza di questo, il laicato cattolico si è trovato ad esercitare di fatto forme di supplenza ormai cronica nei confronti delle responsabilità mancate della politica, e quindi tacitamente delegato ad assumere un ruolo di prezioso ammortizzatore sociale, al quale si chiede di curare i conflitti e insieme, paradossalmente, si vorrebbe vietare di interloquire sui fattori che li provocano. Probabilmente, quel passo indietro si dovrà trasformare, nell'immediato futuro, in un passo avanti più coraggioso verso la politica, capace di tenere laicamente separati bipolarismo politico e comunione ecclesiale.

In connessione a questo fenomeno, infine, si può ricordare la dedizione crescente al servizio pastorale da parte dei laici battezzati, come risposta immediata ad un'emergenza prodotta dal calo verticale delle vocazioni, ma che, in molti casi, ha finito per alimentare un diffuso ripiegamento intraecclesiale, in cui rischia di appannarsi la vocazione più specifica alla testimonianza e all'ani-

mazione cristiana dell'ordine temporale. Questo appannamento non deve far dimenticare un principio solennemente ribadito al Concilio:

Tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e così via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un «valore» proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale (Aa, n. 7).

In un certo senso, si potrebbe concludere, il modo migliore di essere fedeli al Concilio Vaticano II consiste proprio nel riconoscerne gli elementi di attualità, che riguardano soprattutto il modo in cui è istruita l'intera questione del rapporto Chiesa-mondo, a partire dal riconoscimento della «legittima autonomia delle realtà terrene» (Gs, n. 36) e dall'invito a ricercare nella «dignità della persona umana, della comunità degli uomini, del significato profondo dell'attività... il fondamento del rapporto tra Chiesa e mondo, come pure la base del dialogo tra loro» (Gs, n. 40). Nello stesso tempo, questa perenne attualità deve guidare un rinnovato e profetico esercizio di discernimento, chiamato a misurarsi dall'interno con le trasformazioni più profonde del nostro tempo. Nel far questo, non è sufficiente limitarsi a registrare criticamente i nuovi «segni dei tempi»: il laico cristiano, secondo il Concilio, non può limitarsi a saper «leggere», ma deve anche saper «scrivere», contribuire cioè in modo discreto e competente a disegnare una pagina nuova nel futuro del Paese, usando l'alfabeto di tutti.

Giovanni Bianchi

Le questioni ancora aperte

Mi pare utile tentare di dar conto di come una parte del laicato cattolico ha vissuto il postconcilio. Un popolo di Dio dalla parte di Marta e quindi affaccendato nelle cose penultime. Considerandomi nel linguaggio di Pino Ruggieri una sorta di attento *beau sauvage* della recezione conciliare. Operazione complessa e non priva di disagio dal momento che mi sono trovato sballottato tra gli *exergo* possibili. Avendo cominciato con il prendere in considerazione un verso dai *Frammenti lirici* di Clemente Rebora: *Cristo ha ragione, e Machiavelli vince*. Ed essendo riprecipitato nell'ammonimento di Seneca che da tempo mi tormenta nella fase presente: *Nessun vento è favorevole per chi non conosce il porto*.

Concordo ancora con Ruggieri sulla circostanza che la storicità con-costituisce la sostanza della dottrina conciliare, anche perché del medesimo avviso era il mio maestro, il domenicano francese Marie-Dominique Chenu, perito conciliare al seguito dell'arcivescovo di Tananarive e regista occulto di una lunga e fortunata fase delle Acli. Ed infatti tripartirò il mio intervento secondo tre titoli: la pista di Marie-Dominique Chenu; due maestri (Lazzati e Dossetti); la pista di Raniero La Valle.

La pista di Marie-Dominique Chenu

Fu il domenicano francese, che avevo preso a frequentare nel convento parigino di St. Jacques in rue des Tanneries, a chiarirmi

un giorno la differenza. Noi francesi – osservò – abbiamo più cenacoli intellettuali e gruppi liturgici. Il cattolicesimo italiano è invece eminentemente popolare e associativo. Voi vi dovete confrontare con cooperative, forni sociali, casse rurali e artigiane.

È a partire da questa «natura» che verrò svolgendo alcune osservazioni a cominciare da due termini *a quo* che storicamente si tengono: la particolare recezione del Concilio nel nostro Paese, la caduta del muro di Berlino nel 1989. Evento sottovalutato, anche con letture affrettate e superficiali dell'enciclica *Centesimus annus*.

Idealmente sporto alle macerie del muro, Giovanni Paolo II disse a Gniezno: «È crollato il più grande esperimento di ingegneria umana che la storia ricordi». Sembra Orwell, e invece è il Papa polacco. Che significa? Vuol dire fare i conti con la fine dei partiti di massa, non soltanto in quanto partiti ideologici, partiti «chiese» secondo la sociologia alberoniana, ma agenzie surroganti la debolezza dello Stato e collettori della partecipazione sociale tramite collateralismi e «cinghie di trasmissione». Luoghi cioè della elaborazione di una compatta ancorché antagonistica cultura popolare: quella che Giorgio Galli ha descritto in un libro politologicamente prezioso sul cosiddetto *bipartitismo imperfetto*.

Dopo la caduta del muro, l'Italia è l'unico Paese al mondo ad aver smantellato complessivamente il sistema dei partiti di massa: da destra a sinistra e da sinistra a destra. Non è successo così in Germania, dove pure il muro insisteva. Non è successo in Francia. Non è accaduto neppure tra il milione di Lussemburghesi.

Così nasce quella che Gabriele De Rosa, sturziano doc, ha definito la «transazione infinita», nella quale da troppi anni il sistema Italia si trova invischiato e dalla quale sarebbe bene sortire.

Direi che l'Ottantanove ci insegna proprio per questo anzitutto il dovere di «pensare politica». Mi fa rabbia vedere Aldo Moro diventato, con facili citazioni, una sorta di *ketchup* dei finti democristiani. *Tempi nuovi si annunciano...* Aldo Moro aveva l'abitudine di ripetere che il pensare politica è già per il 90% fare politica. E sarebbe un buon inizio interrogarsi su quale risulti oggi in proposito la percentuale.

Quanto all'impegno pubblico dei credenti potrebbe perfino essere recuperato il termine «agonia del cristianesimo», caro fin dal 1925 a Miguel De Unamuno, nel duplice senso di lotta e anticamera della morte: e potremmo assemblare senza ossimoro in «agonia mortale».

Si pone a questo punto il tema di un duplice confronto con le ideologie: confronto con la loro assolutizzazione, confronto con la loro fine, peraltro più volte annunciata, quantomeno a partire dagli anni Cinquanta negli Stati Uniti con Daniel Bell.

L'epoca conciliare ha qui uno dei punti di discriminazione. Mi sto riferendo all'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII. Ai numeri 80 che pongono la distinzione tra errore ed errante e tra la fissità delle ideologie e lo svolgimento dei movimenti.

Mi accingo a narrare, per brevità, un episodio, quasi un *midrash*, che mi consente di evitare una lunga e forse accademica disquisizione.

Sono nato e abito da sempre a Sesto San Giovanni, la Stalingrado d'Italia. Mio padre era partigiano cristiano. I miei zii, tutti pure impegnati nella Resistenza, ma come partigiani garibaldini. In casa mia, come in tutte le abitazioni dei cattolici sestesi, avevamo appeso al muro il quadro rappresentante la Sacra Famiglia, con il lumino. Nelle abitazioni dei miei cugini appesa al muro era l'immagine di Stalin, con il lumino. Dopo la *Pacem in terris* tolsero Stalin e appesero l'immagine di papa Giovanni. Non fu un contrordine compagni di guareschiana memoria, ma un atto generalizzato e spontaneo. Ricordo di aver raccontato l'episodio ahimé parecchi anni fa durante un vivace dibattito alla *Pro Civitate Christiana* di Assisi. Era presente il cardinal Michele Pellegrino, arcivescovo di Torino, che intervenne a mio supporto dicendo di aver constatato quanto papa Giovanni e il suo messaggio avessero fatto breccia nel cuore della gente del popolo quando vide la sua effigie issata sui finestrini dei camionisti. «Insieme ad altre – aggiungeva con sapida ironia – assai meno ieratiche».

Siamo però chiamati a misurarci su questo terreno con le pagine più tragiche del dopoguerra, con quegli anni Settanta segnati dalla scia di sangue del terrorismo delle Brigate Rosse. Parafrasando una

celebre espressione di Mario Rossi, possiamo ben dire che siamo confrontati con i giorni e gli anni dell'onnipotenza delle ideologie: fino al loro assolutizzarsi in fondamentalismo e quindi in terrorismo. Dove il peccato d'origine consiste in una visione politica che ignora ed esclude il senso del limite, che invece fu posto come essenziale dalla elaborazione sturziana già a partire dagli anni Venti. È la «moderazione» della politica popolare, che non discende da nessun aggregato di ceti medi, anche perché – come ha ricordato Giuliano Amato – nessuno è meno moderato della *middle class* in un periodo di declino e impoverimento. Moderazione è invece uno sguardo interno alla politica medesima, che le rammenta che se la politica è un valore, vi sono però valori che non entrano nella disponibilità della politica stessa. Da qui l'avversione di don Sturzo nei confronti di fascismo e nazismo, e di socialismo e comunismo, in quanto utopismi disconoscenti per essenza ogni limite possibile.

Storia e pagine (fortunatamente) alle nostre spalle. Oggi il problema è il crollo delle ideologie e la loro crisi irreversibile, addirittura la sparizione della figura del «militante» sociale e politico in esse iscritto. O meglio il prodursi di una nuova visione ideologica denominata Pensiero Unico nell'orizzonte della globalizzazione.

Due modalità dell'impegno si sono generalizzate in quella che veniva chiamata l'area cattolica, e non in essa soltanto: i movimenti di matrice ecclesiale e il volontariato, entrambi a ridosso dell'associazionismo tradizionale.

Per i movimenti mi affiderei all'elencazione incasellante che ne fa Alberto Melloni in *Chiesa madre, Chiesa matrigna*. La «tenerezza» dei Focolari, la «produttività» dei Ciellini, il «militantismo» dei Legionari di Cristo, l'«impegno professionale» (Melloni scrive «carrierismo») dell'Opus Dei, lo «zelo mistico» dei Carismatici, l'«autonomia rituale» dei Catecumenali¹.

Movimenti tutti uniti nella devozione al papa.

Più complesso e articolato il discorso sul volontariato, la cui produttiva ambivalenza deve essere ancora compiutamente ana-

¹ Cfr. A. Melloni, *Chiesa madre, Chiesa matrigna*, Einaudi, Torino, 2004, p. 15.

lizzata. Infatti se da un lato il volontariato rappresenta una fuoriuscita polemica dalla gabbia di una politica ideologica, dall'altro è anche ricostruzione delle ragioni dell'impegno e dei saperi e delle tecniche che lo connotano. Il suo orizzonte va ben oltre i confini della nazione, se è vero che senza la presenza del volontariato internazionale risulta oggi impensabile affrontare calamità naturali come lo tsunami o crisi belliche. Gli «iscritti alla bontà» di *Medici senza frontiere* come quelli di *Emergency* sono punto di riferimento operativo irrinunciabile. Anche se non sfuggono, come tutte le Organizzazioni Non Governative alla critica caustica di Michael Hardt e Toni Negri che in *Empire*, dopo averle paragonate alle dame di San Vincenzo, le definiscono senza mezzi termini «avanguardie dell'Impero».

Se non fanno difetto figure di testimoni esemplari e fondative (si pensi a Luciano Tavazza, Giovanni Nervo, Giuseppe Pasini, Bepi Tomai, Tom Benettollo, Costanzo Ranci, Ernesto Olivero, don Aldo Ellena, don Ciotti e don Colmegna), non sono tuttavia pochi i rischi cui il volontariato si trova esposto.

Il volontario incontra troppo presto un assessore. Il volontariato può essere allettato da politiche «di nicchia» che, mentre aumentano i contributi, ne depotenziano visione, volontà e capacità di riforma del Welfare State. Direbbe Bruno Manghi con il titolo di un suo splendido pamphlet: *Declinare crescendo*.

Il rischio è che il cattolicesimo italiano del postconcilio dopo le riduzioni etiche vada incontro a riduzioni culturali, destinate a lasciare perplessi conservatori e progressisti dal momento che – direbbe Melloni – troppe volte il rifiuto della sostanza teologica si accompagna alle blandizie nei confronti della scorza culturale.

Due maestri: Lazzati e Dossetti

Il dopoconcilio in Italia è tuttavia pieno di maestri: don Milani, don Tonino Bello, Turollo, Balducci... Riferimenti irrinunciabili dal momento che in politica come nella cultura in generale, a differenza che nella vita, uno i genitori li deve scegliere. Ope-

razione non a caso effettuata dalla Lega Nord di Umberto Bossi con l'«invenzione» dei Celti, cui si sono accompagnate le liturgie pagane di massa lungo il Po. Operazione che non attinge la dignità culturale di quella di un Alain De Benoist con il riferimento al Walhalla, ma che muovendosi tra le cartapeste architettoniche di Hollywood e il clima dell'osteria nostrana attinge al simbolico profondo e crea quell'atmosfera culturale senza la quale scemano identità e appartenenza. Bisogna anche su questo terreno scegliere, discernere, discriminare. Lazzati e Dossetti possono essere assunti come dioscuri del cattolicesimo impegnato per il duplice riferimento ad entrambi comune: la memoria religiosa del Concilio Ecumenico Vaticano II, il riferimento civile alla Costituzione del 1948, che vide l'ultimo Dossetti, come San Saba, abbandonare l'eremitaggio per una irrinunciabile resistenza.

Anche perché il quarantesimo anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II viene a coincidere con altri anniversari che toccano più da vicino la Chiesa italiana. Infatti, l'approssimarsi del quarto Convegno ecclesiale italiano previsto per ottobre a Verona ha aperto una discussione, rimasta finora in verità confinata fra gli «addetti ai lavori», sugli orientamenti che la Chiesa nel nostro Paese deve assumere in una fase in cui, ancora all'inizio del pontificato di Benedetto XVI, molti segnali si palesano di possibili cambiamenti nella vita politica e sociale italiana, non meno che in quella ecclesiale. Padre Bartolomeo Sorge ha già delineato in un intervento su «Aggiornamenti sociali» un convincente quadro del «filo rosso» che lega i tre convegni ecclesiali già svolti con quello che verrà, evidenziando una possibile agenda delle priorità della Chiesa italiana².

Per parte mia vorrei tentare una riflessione partendo dal vissuto e soprattutto dal messaggio di due straordinarie figure della Chiesa italiana del XX secolo: Giuseppe Dossetti e Giuseppe Lazzati, del cui transito si celebrano quest'anno gli anniversari. Più che una ricerca storica – che può meglio esser svolta da altri

² B. Sorge, *Tra profezia e normalizzazione. La Chiesa italiana da Roma 1976 a Verona 2006*, «Aggiornamenti sociali», 2, 2006, pp. 115-126.

– questa vuole essere una riflessione su come alcune delle tematiche più care ai due grandi credenti – e fra loro grandi amici – che del Concilio furono precursori e testimoni, siano oggi vissute concretamente nella Chiesa italiana, e quali prospettive possano aprire per il futuro.

Giuseppe Lazzati si spense a Milano dopo una lunga malattia nella prima mattina del 18 maggio 1986; ricorreva in quel giorno la solennità della Pentecoste, e la circostanza venne sottolineata dal card. Carlo Maria Martini, allora arcivescovo di Milano, che nell'omelia funebre rilevò come quel decesso fosse avvenuto: «*all'alba*: quasi per rimarcare la prontezza con cui sempre (Lazzati) ha saputo rispondere alla chiamata di Dio. All'alba della *Pentecoste* che è la festa dello Spirito Santo generatore di luce e di amore»³.

Giuseppe Dossetti morì invece il 15 dicembre 1996 a Montevoglio, sull'Appennino bolognese, in una delle case della comunità monastica da lui fondata, la Piccola famiglia dell'Annunziata, al termine di un'esistenza complessa che lo aveva fatto passare dalla guida del movimento resistenziale reggiano ad un forte impegno in politica e poi alla vita sacerdotale, ad un ruolo cruciale nel Concilio Vaticano II (come lo aveva svolto alla Assemblea Costituente) fino alla scelta di dar vita ad un'esperienza monastica di tipo nuovo che sapesse legare «attenzione alle vicende del mondo e contemplazione, eternità e contingenza»⁴.

Le vicende di questi due uomini, che furono, pur nella diversità dell'impostazione delle loro esistenze, amici e sodali nella costruzione di una delle più importanti vicende politiche ed ecclesiali di questi sessant'anni sono state oggetto di amplissimi studi e di analisi non sempre serene, a dimostrazione del fatto che Lazzati e Dossetti seppero incarnare quel «segno di contraddizione» che è la divisa dei fedeli di Cristo nel mondo.

E tuttavia, un'attenta rilettura della loro vicenda umana, ecclesiale e politica, e di quella delle persone che si unirono a loro

³ C.M. Martini, *Limpido testimone e impareggiabile maestro*, in A. Oberti (a cura di), *Giuseppe Lazzati: vivere da laico*, AVE, Roma, 1986, p. 266.

⁴ G. Trotta, *Giuseppe Dossetti*, Camunia, Firenze, 1996, p. 450.

nelle varie realtà cui diedero vita (l'Istituto secolare «Cristo Re», la rivista «Cronache sociali» ed il gruppo politico interno alla Democrazia Cristiana che vi faceva riferimento, l'Istituto di Scienze religiose di Bologna...), dimostra come i criteri fondanti della loro esistenza fossero quelli di una fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa da cui nasceva un'autentica libertà nel modo di rapportarsi alle scelte concrete nella realtà di tutti i giorni, che diventava anche capacità di discernimento rispetto alle «cose vecchie e nuove» che esistevano nel bagaglio bimillenario della Chiesa e che spesso portavano a confondere la forma con la sostanza, come emerse dall'aggiornamento conciliare di cui i due amici furono coerenti assertori.

Ma da questa fedeltà, per l'appunto, rampollava una serena libertà nel mettere in discussione le modalità del rapporto fra fede e mondo, nella capacità di discernimento fra il perenne ed il transeunte in una comunità ecclesiale che i postumi della crisi modernista e la pressione esterna delle ideologie totalitarie avevano ripiegato su se stessa. Quindi, anche la difficoltà di trovare dei maestri nella ricerca di una strada nuova, sapendo che, in certi casi, tale ricerca avrebbe dovuto essere espressione di un percorso autonomo, ben prima che Pio XII nel radiomessaggio natalizio del 1944 riconoscesse il valore universale della democrazia, assumendone tutti i rischi dentro e fuori la comunità ecclesiale⁵.

In questo senso l'esperienza umana, ecclesiale e politica di Dossetti e Lazzati si distacca nettamente dal profilo della cultura del cattolicesimo italiano che essi stessi avevano respirato nel periodo della loro formazione fra gli anni Venti e Trenta del secolo scorso: ciò appare ancora più evidente nel confronto con un'altra figura di rilievo del cattolicesimo italiano, cui Dossetti e Lazzati molto dovevano, cioè padre Agostino Gemelli ofm, fondatore e Rettore per quasi quarant'anni dell'Università cattolica del Sacro Cuore.

In effetti, dopo la brusca conversione e l'entrata in religione, Gemelli dedicò tutta la sua vita ad un ideale di rinasci-

⁵ Cfr. a questo proposito L. Elia e P. Scoppola, *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 22-27.

ta cristiana che permeasse tutta la società italiana, sconfiggesse l'eredità del Rinascimento e dell'Illuminismo per tornare ad un «neo-medievalismo» che restaurasse la posizione centrale della Chiesa cattolica nel dibattito pubblico. Proprio per questo, nelle pratiche ricadute politiche, padre Gemelli, insieme al fedele collaboratore don Francesco Olgiati, contrastò con durezza all'atto della fondazione del Partito Popolare Italiano la tendenza di don Luigi Sturzo a favore di una linea aconfessionale del nuovo soggetto politico. Successivamente, egli fu fra i primi, nell'ambito del mondo cattolico italiano, a dare credito al nascente autoritarismo fascista come prodromo di quel sogno neo-costantiniano che avrebbe dovuto portare ad una conciliazione fra Trono ed Altare nel senso di una rinnovata egemonia del cattolicesimo sulla società, screditando di fatto la democrazia come possibile fonte di infezioni di tipo liberale o marxista⁶.

Diversamente, Lazzati e Dossetti, passati attraverso la tempesta del totalitarismo e della guerra mondiale (che affrontarono sulla stessa sponda, il primo, ufficiale degli Alpini, deportato in Germania per non aver voluto aderire alla Repubblica Sociale ed il secondo come Presidente del Comitato di liberazione reggiano), colsero con estrema chiarezza come i totalitarismi potessero stringere alleanze occasionali con la gerarchia ecclesiastica⁷, ma fossero tendenzialmente portati ad assolutizzare se stessi al punto di ambire ad un ruolo semi-divino. A fronte di ciò, e con non poche difficoltà, essi ed i loro amici, particolarmente nel periodo fra il 1945 ed il 1951, tesero ad un rinnovamento della cultura politica che passasse anche attraverso il superamento di una concezione dell'impegno dei cristiani in politica che fosse unicamente testo

⁶ Per un'interpretazione del ruolo di Gemelli nella Chiesa e nella società italiane fra gli anni Venti e Cinquanta si vedano due biografie di ispirazione molto diversa, ma sostanzialmente convergenti nell'analisi della mentalità e dell'azione politica del formidabile francescano: M. Sticco, *Padre Gemelli. Appunti per la biografia di un uomo difficile*, O.R., Milano, 1991 (seconda edizione) e G. Cosmacini, *Gemelli - Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano, 1985.

⁷ Per i rapporti fra la Chiesa cattolica ed il regime nazionalsocialista in Germania cfr. G. Lewy, *I nazisti e la Chiesa*, Il Saggiatore, Milano, 1965, particolarmente pp. 465-484.

alla tutela della cosiddetta *libertas ecclesiae* o, come si direbbe ora, delle «opere» cattoliche, ma affermasse una generale responsabilità dei credenti nella difesa della libertà di tutti, compresa la libertà di coscienza di chi non aderiva alla fede cattolica.

In ciò Lazzati, in un celeberrimo articolo comparso sulla rivista «Cronache sociali», vedeva il segno del passaggio «da una cristianità sacrale alla cristianità profana», nella quale «la Chiesa può godere di questa conseguita possibilità di essere più puramente se stessa»⁸.

I laici nella Chiesa

La questione del ruolo del laicato nella Chiesa fu sempre al centro della riflessione di Lazzati, fin dai tempi della sua presidenza della Gioventù di Azione cattolica ambrosiana. Fu soprattutto la fase conciliare e post conciliare, che videro Lazzati a posti di responsabilità prima come Presidente dell'AC milanese – e collaboratore di Vittorio Bachelet nello sforzo di rinnovamento dell'associazione che sarebbe culminato alcuni anni dopo nella cosiddetta «scelta religiosa» – poi come Rettore dell'Università cattolica, che determinarono il particolare impegno dell'intellettuale milanese nella riflessione sul ruolo specifico che ai laici veniva assegnato nella nuova architettura dei ministeri ecclesiali delineata dal Concilio Vaticano II, e che si esprimeva essenzialmente nel celebre passaggio della *Lumen gentium*, in cui si affermava che «per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le realtà temporali ed ordinandole secondo Dio»⁹. È altamente significativo il fatto che la sua ultima opera, uscita a poche settimane dalla morte, fosse appunto dedicata al tema della «nuova maturità del laicato», ossia della capacità dei laici di «rinnovare il significato» della loro presenza nella Chiesa «adeguandolo a una più viva o rinnovata coscienza di chiesa cui solle-

⁸ G. Lazzati, *Azione cattolica e azione politica*, «Cronache sociali», 2, 1948, ora in Id., *Pensare politicamente*, vol. 1, AVE, Roma, 1988, p. 79.

⁹ *Lumen gentium*, n. 31.

cita la riflessione conciliare»¹⁰, e quindi portando a termine il percorso della riforma conciliare attraverso un itinerario educativo costante e sistematico, di cui la Chiesa e le realtà dell'apostolato organizzato avrebbero dovuto farsi carico. In realtà, Lazzati non si nascondeva la difficoltà di tale sforzo, e proprio per questo la sua opera si chiudeva con un «invito ai pastori» della Chiesa a nome dei fedeli laici affinché «vogliano, attraverso i mezzi più opportuni, aiutarli a crescere secondo le esigenze vocazionali»¹¹. A Lazzati non sfuggiva come, a circa vent'anni dalla chiusura dei lavori conciliari, fosse ormai evidente l'emergere di correnti intraecclesiali, desiderose di delimitare il campo dell'aggiornamento conciliare non solo rispetto a veri e propri pericoli di ordine dottrinale pure qua e là manifestatisi, ma anche rispetto alle istanze di un laicato che non accettava più una posizione di totale subordinazione in una compagine ecclesiastica a forte impostazione clericale.

In questo senso, e lo dimostra l'impegnato confronto che ebbe con Bruno Forte nell'estate del 1985 presso il centro di formazione nazionale delle ACLI a Lariano (RM), egli rifiutava l'impostazione emergente, di cui il teologo napoletano era uno dei massimi interpreti, che la laicità andasse intesa «come dimensione di tutta la Chiesa», nel senso che «ogni battezzato, ciascuno secondo il suo carisma, ha una responsabilità verso tutto il mondo»¹², e che in questo senso all'interno della Chiesa non si può avere differenza di ordine, ma, in sostanza, differenza di ministeri e di «carismi». Essa non implica un minore tasso di laicità «nella» Chiesa e «della» Chiesa, giacché la stessa laicità del mondo viene recepita e rispettata dalla Chiesa stessa, che vede nel mondo il «luogo del Vangelo» che deve essere «rispettato e valorizzato nei suoi valori»¹³.

¹⁰ G. Lazzati, *Per una nuova maturità del laicato*, AVE, Roma, 1986, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

¹² B. Forte, *La laicità nell'ecclesiologia totale*, «Quaderni di Azione sociale», 42, 1985, p. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

Lazzati non dissentiva dall' impostazione di fondo di Forte e di quanti, come Severino Dianich¹⁴ ed altri, si muovevano nella stessa linea di pensiero, ma richiamava la loro attenzione sul fatto che la loro costruzione teologica si fissava più sul «dover essere» che sulla realtà concreta di una Chiesa ancora clericale, e di come si dimenticasse di procedere «sul piano della formazione dei laici se vogliamo arrivare alla pienezza di vita ecclesiale»¹⁵.

A distanza di vent'anni da quel dibattito, si deve constatare innanzitutto un sostanziale silenzio del magistero sulla questione del laicato e della laicità, nonostante il Sinodo generale del 1987, dedicato proprio a questo tema, e la successiva esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Christifideles laici* avessero perlomeno rilanciato la tematica dell' «ecclesiologia di comunione».

Da rilevare comunque come Benedetto XVI, nella sua prima enciclica, abbia in sostanza riconfermato l'insegnamento conciliare sul ruolo del laicato, affidando ad esso «il compito immediato di operare per un giusto ordine nella società», e la «missione» di «configurare rettamente la vita sociale, rispettandone la legittima autonomia e cooperando con gli altri cittadini»¹⁶.

Ma se ciò attiene al ruolo, per così dire, *ad extra* dei laici, rimane impregiudicata la questione del loro ruolo all'interno della Chiesa. Un' onesta ricognizione della situazione attuale dimostra come siano venute meno, al di là delle indubbie capacità di molti responsabili associativi, quelle *leadership* laicali che la Chiesa conciliare seppe esprimere, e come il campo di azione delle realtà associative e l'orizzonte sociale e politico in cui esse si muovono sia sostanzialmente delimitato dalla dirigenza episcopale. In sostanza, a venir meno è stato l'impegno formativo di laici coscienti e maturi, e questa mancanza di cura vocazionale è stata lamentata anche da un insospettabile testimone, anche a causa dell'incoraggiamento sistematico di cui hanno goduto nuovi mo-

¹⁴ S. Dianich, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova, 1987 (quinta edizione), in particolare pp. 176-177.

¹⁵ G. Lazzati, *La laicità nell' attuale situazione della Chiesa italiana*, cit., p. 61.

¹⁶ Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 29.

vimenti ecclesiali che «hanno avuto il difetto di non guardare alla preparazione e formazione dei propri membri»¹⁷.

Nella vita di tutti i giorni delle parrocchie si è assistito ad un'occasionalità della scelte culturali e formative, al di là del puro e semplice elemento catechetico, che il succedersi di «progetti culturali» e «piani pastorali» – pur finemente argomentati ma slegati dall'esperienza concreta di sacerdoti e laici – non serviva ovviamente a colmare.

A ciò si aggiunga che la questione della corresponsabilità dei laici nella vita pastorale è stata sistematicamente svuotata e negletta dal persistente e diffuso clericalismo: per converso, spesso l'eccesso di timidezza dei laici ha costretto singole figure episcopali e sacerdotali a forme di esposizione eccessiva rispetto a questioni sociali e politiche. A venire compromessa, in sostanza, non è la richiesta ambigua e demagogica di una «democratizzazione della Chiesa», ma anche quella «triplice forma di cooperazione alla costruzione della comunità» che Cipriano di Cartagine definiva con l'espressione *nihil sine consilio vestro – nihil sine consensu plebis*, e che è stata autorevolmente definita come «il modello classico della 'democrazia' ecclesiale»¹⁸, fermo restando che, oltre ogni ambiguità ed improprietà, la richiesta di maggiore democrazia e corresponsabilità nella Chiesa «nascondono un problema reale e un compito reale, che nulla perdono della loro importanza a motivo di molte iniziative sbagliate»¹⁹.

L'eredità del Concilio

Dossetti ebbe la particolare sorte di partecipare sia all'Assemblea Costituente della Repubblica italiana sia al Concilio Vaticano II, nel primo caso come protagonista diretto e nel secondo

¹⁷ G. Cionti, *Gli «atei devoti» e il rischio di svuotamento della fede* (intervista al card. Mario Francesco Pompedda), «Jesus», 3, 2006, p. 55.

¹⁸ J. Ratzinger, *Democratizzazione della Chiesa?*, in Id. e H. Maier, *Democrazia nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 51.

¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

come perito del card. arcivescovo di Bologna Giacomo Lercaro, che lo aveva accolto nel clero della sua Diocesi e al quale Dossetti guardava come a un padre e ad un maestro. Ambedue gli eventi segnarono la sua esperienza di vita, soprattutto perché all'interno dell'esperienza conciliare Dossetti agì per breve tempo come segretario del gruppo dei moderatori, che avevano il compito di guidare le diverse articolazioni dell' assise conciliare.

Gli scritti di Dossetti successivi al Concilio danno la misura di come egli, che aveva agito in sede conciliare come un «partigiano», secondo le parole del card. Suenens²⁰, ossia come un determinato assertore della tesi dell'«aggiornamento», avesse fatto propria fino in fondo quell'«ermeneutica della riforma» che Benedetto XVI ha ultimamente richiamato come la più rispondente all'interpretazione della grande assise²¹. Naturalmente, il concetto di riforma in se stesso è determinato dall' intenzione con cui si opera: nel campo della riforma della Chiesa, essa può venire intesa solo come «superamento di ogni sua forma storica, nella costante ricerca della maggiore fedeltà possibile verso *la* forma originaria, che altro non è se non lo stesso Cristo»²².

Ciò presume, e Dossetti ne era consapevole, una continua operazione di *ablatio*, di rimozione dal corpo vivo della Chiesa di quegli elementi storici transeunti che rischiano in ogni tempo storico di offuscarne il messaggio. Soprattutto, e ciò valeva in particolare in campo liturgico come in quello dell'organizzazione interna della Chiesa e in quello più generale del rapporto fra la Chiesa ed il mondo, era necessario a giudizio di Dossetti che la Chiesa recuperasse un'essenzialità e una povertà nei mezzi che più facilmente ne rendesse accessibile il messaggio da parte degli uomini di oggi, e che riscoprisse elementi di sinodalità e di fraternità per rendere evidente a tutti che «la presenza del Cristo nella comunità è presenza personale di Cristo»²³.

²⁰ L. Elia e P. Scoppola, *A colloquio con Dossetti e Lazzati*, cit., p. 106.

²¹ Benedetto XVI, *Alla curia romana per il Natale (22.12.2005)*, «Aggiornamenti sociali», 2, 2006, p. 164.

²² S. Xeres, *La Chiesa, corpo inquieto*, Ancora, Milano, 2003, pp. 282-283.

²³ G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II (1966)*,

Ma se il dettato conciliare era stato sufficientemente chiaro nel definire la linea di tendenza di questa riforma, altrettanto evidente era per Dossetti che la riforma stessa andava condotta secondo lo spirito proprio dell'assise conciliare, la cui natura «pastorale» aveva conferito «alla partecipazione dei vescovi, dei teologi, degli osservatori una portata pregnante, e inducono a scoprire in essa un'esperienza profonda di condivisione»²⁴. Che il recepimento di tali istanze presentasse non poche difficoltà e contraddizioni appariva ben chiaro a Dossetti, e gli apparve ancora di più quando, nei primi mesi del 1968, il card. Lercaro, impegnato attivamente nella riforma conciliare, venne improvvisamente sollevato dal governo pastorale della Diocesi di Bologna. A partire da quel momento inizia per Dossetti una fase ulteriore, quella della ricerca di una strada di presenza nella comunità ecclesiale che mutuasse alcuni aspetti della grande tradizione monastica, affiancandovi anche persone sposate e le loro famiglie, rimanendo comunque legata alla Chiesa locale bolognese: di per sé, un'esperienza marcata essa stessa *ab origine* dalla riforma conciliare.

Naturalmente la questione dell'assimilazione del messaggio conciliare, il quale per sua natura va oltre il puro e semplice dettato dei documenti approvati dall'assemblea nel corso dei tre anni dei suoi lavori, non può essere risolta in poche righe. Tuttavia, sembra evidente che tale assimilazione debba essere guidata «da un'interpretazione che non riduca il messaggio conciliare solo a questa o a quella formulazione approvata, ma che sia impegnata a riconoscere la portata globale dell'evento, che comprende insieme esperienze e decisioni, impulsi e speranze»²⁵.

Ciò significa che il modo più errato di guardare alla fase di recepimento del Concilio è quello di soffermarsi su devianze ed eccessi, che pure vi sono stati, ma che hanno corrisposto, almeno nelle intenzioni, alla volontà di condurre l'aggiornamento conci-

ora in Id., *Il Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 1996, p. 43.

²⁴ G. Alberigo, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 174.

²⁵ G. Alberigo, *Il Concilio Vaticano II e il rinnovamento della Chiesa*, «Adista», 22, 2006, p. 5.

liare in termini partecipativi, cercando forme innovative di comunicazione della fede all'interno delle comunità locali, spesso attraverso una riscoperta del ruolo dell'episcopato come ministero esercitato all'interno della comunità ecclesiale e non come delega dall'alto da parte di un potere lontano ed insieme pervasivo.

La differenziazione fra questo stile di ricerca avanzata, certo non esente da rischi e da errori in cui peraltro quasi mai veniva messo in discussione il *depositum fidei*, e la volontà di una conduzione «dall'alto» della riforma ecclesiale non tardò a manifestarsi, e non sembra inverosimile, come del resto ebbe ad accennare lo stesso Dossetti, che tale tensione fosse alla base dell'improvvisa conclusione del governo pastorale della Diocesi di Bologna da parte del card. Lercaro.

Al fondo, è proprio da questa tensione che nascono le incomprendimenti tuttora permanenti sul significato della presenza dei diversi ministeri e carismi nella compagine ecclesiale, sulle forme dell'ecumenismo al di là del dialogo teologico e politico tessuto ad alto livello, del perfezionamento della riforma liturgica, del ruolo specifico delle comunità ecclesiali soprattutto in quei Paesi del Sud del mondo che costituiscono, ben più di un Nord esausto e secolarizzato, la futura speranza ed il futuro problema di una Chiesa sempre meno eurocentrica (e per questo, per transenna, naturalmente irriducibile a quell'ideologia «occidentalista» oggi tanto di moda). Torna quindi ad affacciarsi il rischio «dell'affermarsi strisciante di un “nominalismo conciliare” in cui il riferimento al Vaticano II non è omesso, ma diviene sempre più marginale e privo di contenuti innovanti»²⁶.

Contro il rischio del formalismo, del ritualismo, del conformismo, dell'abitudine (che è altra cosa dalla grande Tradizione ecclesiastica), occorre dunque tener viva nel dibattito interno alla Chiesa la tensione a conoscere e comprendere i documenti conciliari e il loro spirito come la *Magna charta*, insieme al Vangelo, della Chiesa nel XXI secolo, una Chiesa che è «popolo in cammino, e in quanto tale sa di trovarsi sempre nella condizione

²⁶ *Ibid.*

penultima», e che ciononostante sa di avere un compito: «essere “segno” e “strumento” della comunione, che vuol dire: riconciliazione tra gli uomini»²⁷.

Le scelte della Chiesa italiana

Il documento di preparazione del Convegno ecclesiale di Verona, predisposto dal comitato presieduto dal card. Dionigi Tettamanzi, arcivescovo di Milano, costituisce una meditazione di alto livello, dall'impronta schiettamente cristocentrica e non privo di immagini innovative ed interessanti. Affermare ad esempio che «tutte le forme di servizio alla persona e alla cultura» devono «introdurre sulle vie della mistica»²⁸ definisce e nello stesso tempo amplia la questione centrale del rapporto fra impegno ecclesiale ed impegno civile, giacché, pur nella distinzione degli ambiti, ricorda che solo una profonda unità fra la vita di fede e la vita quotidiana è condizione di un annuncio credibile. E quando più innanzi si afferma che: «La vita cristiana non può restare rinchiusa nell'orizzonte di una cultura e di istituzioni definite, ma ha le risorse per discernere i valori dalle negatività», e, citando Paolo VI, si ricorda che «Indipendenti di fronte alle culture, il vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma sono capaci di impregarle tutte, senza asservirsi ad alcuna»²⁹, di fatto si nega alla radice ogni possibile confusione di idee con i cosiddetti «teo-con», alfieri della strumentale identificazione fra cristianesimo e cultura occidentale.

Ma, più in generale, si presume che durante il Convegno vi sia la possibilità di fare il punto su talune questioni che restano generalmente ancora inevase, e che pure sono di particolare importanza per il futuro della comunità ecclesiale. Ne indichiamo due in particolare.

²⁷ G. Canobbio, *L'ecclesiologia successiva al Vaticano II*, in P. Ciardella (a cura di), *La primavera della Chiesa*, Paoline, Milano, 2005, p. 54.

²⁸ «Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo», p. 12.

²⁹ *Ibid.*, p. 13.

La prima potrebbe essere definita come la questione della *ministerialità*. In sostanza, l'affermazione crescente della distinzione in termini di ministero, e non di gerarchia, all'interno della Chiesa, che è uno dei portati più maturi del Vaticano II, deve però ancora tradursi in atti conseguenti, soprattutto per quanto riguarda la partecipazione del laicato, e delle donne, ad una piena corresponsabilità nella Chiesa. Ciò implica, peraltro, una riflessione sul ruolo dei Consigli pastorali e delle diverse forme associative, sul grado di inserimento di queste ultime nella vita pastorale ordinaria, come pure sulla richiesta, ancora recentemente affiorata, dell'istituzione di un Consiglio pastorale nazionale. Soprattutto, deve affermarsi definitivamente l'idea che il cammino della nuova evangelizzazione in una società secolarizzata richiede un protagonismo della testimonianza laicale, se si tien conto, come annota il Presidente dell'episcopato tedesco, che sacerdoti e religiosi non arrivano, «pur con tutto l'impegno istituzionale, là dove la mamma ha a che fare nella famiglia con i suoi bambini, là dove il padre esercita concretamente la sua professione e là dove i suoi colleghi incominciano a parlare di cose che riguardano la fede»³⁰, e che quindi una sovraesposizione mediatica di Vescovi e sacerdoti non crea le condizioni per un'autentica ministerialità laicale.

La seconda questione tocca il *profilo pubblico* della Chiesa italiana, e quindi anche il suo rapporto con la politica. Ovviamente esiste un diritto/dovere della Chiesa – intesa generalmente come Gerarchia episcopale – di intervenire su questioni eticamente sensibili nel dibattito pubblico, e solo una forma di laicismo deterioro può continuamente stracciarsi le vesti in nome di presunti attentati all'autonomia delle istituzioni. Nello stesso tempo, anche in questo caso si è potuta riscontrare una certa sovraesposizione della Gerarchia su certuni aspetti del dibattito politico, al punto tale che l'autonomia laicale, finalmente riconosciuta da poco più di dieci anni anche nella libertà di voto, viene spesso, per così dire, messa fra parentesi per eccesso di timidezza.

³⁰ K. Lehmann, *È tempo di pensare a Dio*, Queriniana, Brescia, 2001, p. 109.

È da domandarsi quanto ciò giovi al fine primario della Chiesa, che è e rimane quello dell'annuncio del Vangelo di Gesù, e quale sia oggi la concreta responsabilità delle aggregazioni laicali nel riprendere in mano anche il profilo pubblico di una realtà ecclesiale di cui essi sono componente viva e, come è auspicabile, pienamente corresponsabile.

Credo in questo senso che possano aiutarci alcune riflessioni di un altro grande testimone dell'epoca conciliare che ci ha più recentemente lasciati, Alfredo Carlo Moro, il fratello minore di Aldo, che fu Presidente nazionale della FUCI e dirigente dei Laureati cattolici, in un testo che potremmo considerare un po' il suo testamento di credente impegnato. Egli vedeva, con rispetto ed insieme con lucida preoccupazione, quali aporie la Chiesa avesse dimostrato in sé nel corso degli ultimi anni, e come esse fossero in stridente contraddizione con il messaggio evangelico e con lo spirito conciliare. Ad esempio egli stigmatizzava «la tendenza a confondere morale e legge, pretendendo che questa copra tutto il campo del moralmente lecito e condanni tutto ciò che è moralmente illecito; da ciò una ricerca disperata di alleanze a qualunque prezzo pur di far legalizzare e imporre a tutti, credenti e non credenti, certi principi a cui si fa riferimento; da ciò una certa confusione di campi tra religione e politica e una tendenza a negare l'autonomia della realtà terrena e il rispetto del pluralismo presente nella vita comunitaria»³¹.

E ancora, a proposito dell'«equivoco rapporto di scambio con forze politiche che barattano le concessioni legislative, esigendo in contraccambio consenso», egli rilevava che questa era «una tecnica che a lungo andare si rivela anche pastoralmente controproducente: non appare francamente giustificata la miopia del guardare solo ai propri – sia pur leciti e buoni – interessi, non curandosi del contesto generale della vita sociale. Nessuna elargizione di privilegi per alcuni valori a cui i cattolici tengono può compensare l'inquinamento della vita sociale, la rottura della legalità, la contrazione degli autentici diritti di cittadinanza, l'ab-

³¹ A.C. Moro, *Il futuro è nelle nostre mani*, «Coscienza», 1/2, 2006, p. 20.

bandono del principio di eguaglianza degli uomini di fronte alla legge, la sopravvalutazione degli interessi privati nei confronti di quelli pubblici...»³².

E in conclusione: «Assistiamo invece ad una carenza notevole di discussione nella Chiesa, a un impressionante e clamoroso silenzio: delle riunioni della Conferenza episcopali si sa solo ciò che dichiara in principio il presidente; i teologi parlano solo quando sono perfettamente in linea con l'ufficialità, altrimenti tacciono; i laici non discutono né dibattono più tra di loro, e se non sono d'accordo tacciono e si limitano ad operare come se i pastori non avessero parlato... Ma le sfide della storia non si vincono se un'intera comunità non si mobilita nella ricerca di strade nuove, se non si è più in grado di analizzare e discutere: l'uniformità assoluta è una coltre pesante; l'obbedienza cieca, pronta e assoluta non è una virtù cristiana; le oceaniche folle plaudenti, ma sostanzialmente silenti, non hanno mai fatto avanzare la storia»³³.

Parole forti, accorate, ma non prive di fondamento. Il senso del far memoria oggi del Concilio è quello di ricordarci una volta di più che esso è stato uno dei momenti più alti in cui il popolo cristiano, pastori e laici, ha ricordato a se stesso e a tutto il mondo come la legge di Cristo sia legge di libertà, una libertà esigente che trova la sua espressione primaria nella retta coscienza di ciascuno di noi.

«Un'ultima osservazione. Senza dubbio, se fossi obbligato a introdurre la religione nel brindisi dopo un pranzo (il che in verità non mi sembra proprio la cosa migliore) brinderò, se volete, al papa, tuttavia prima alla Coscienza, poi al Papa»³⁴.

La pista di Raniero La Valle

In La Valle, al tempo attento direttore di «L'Avvenire d'Italia», il Concilio è sorpresa, evento controcorrente. In dialettica con il pontificato di Pio XII. Non a caso La Valle ricorda che

³² *Ibid.*, p. 22.

³³ *Ibid.*, p. 24.

³⁴ J.H. Newman, *Lettera al Duca di Norfolk*, Paoline, Milano, 1999, p. 237.

Bonhoeffer aveva scritto che chi non grida per gli ebrei non può cantare il gregoriano³⁵.

Sempre per La Valle il Concilio ripensa l'unità umana in quanto la sua idea «ha preso corpo non nel momento in cui il Papa pensava alla Chiesa, ma nel momento in cui pensava al mondo»³⁶.

Punto saliente non era la difesa della purezza della dottrina, ma l'aggiornamento del linguaggio. Avendo chiaro che soprattutto in questa accezione linguaggio è coscienza, lettura della realtà, coglimento dei «segni dei tempi». Si è parlato in proposito di evidente modello incarnazionista. Davanti alle ultime stesure della *Gaudium et spes* Chenu esclamava che era necessario discernere nell'uomo d'oggi, nelle grandi trame del progresso della storia (socializzazione, globalizzazione, coscienza politica...) degli appelli, delle capacità, delle potenze obbedienziali, delle «pietre d'appoggio» disponibili, in modo più o meno cosciente, alla parola di Dio³⁷. Anche se l'ultimo Chenu metteva in guardia: «Eravamo tutti troppo ottimisti allora, troppo ottimisti».

Se la costituzione dogmatica *Lumen gentium* ha proclamato la Chiesa «come sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»³⁸, il punto sta oggi nello stabilire e ristabilire la coscienza e il principio dell'unità della famiglia umana, a dispetto dei veleni introdotti nei vasi comunicanti dal cosiddetto Pensiero Unico.

Secondo Johann Baptist Metz siamo chiamati a ritrovare l'universalismo della *compassio*, cioè ricordarci del dolore degli altri, dal momento che «il Dio della Bibbia è un Dio che si ricorda del dolore degli altri, è un Dio recettivo del patire»³⁹.

³⁵ R. La Valle, *Prima che l'amore finisca. Testimoni per un'altra Storia possibile*, Ponte alle Grazie, Milano, 2003, p. 60.

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ *Ibid.*, p. 65.

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

³⁹ *Ibid.*, p. 72.

E ha ragione La Valle a ricordare in proposito che «non basta che mentre con una mano facciamo la guerra, con l'altra facciamo le operazioni Arcobaleno»⁴⁰.

La verità è che la sfida della società multietnica non può essere evitata né rimandata né rimossa. Non si tratta – a dispetto di un inconscio diffuso – di una parentesi. È il nostro destino. Né varrà il rigurgito di identità gridate e ideologicamente «cavalcate» ad esorcizzarlo. Si tratta, come ha scritto in un aureo libretto troppo poco conosciuto Pier Cesare Bori, di lavorare ad *un consenso etico tra culture*⁴¹.

Non siamo neppure all'anno zero. Anzi tappe estremamente significative si sono percorse nella direzione corretta. Anzitutto i due incontri interreligiosi di Assisi (1986-2002) voluti da papa Giovanni Paolo II. Improntati non certamente a un sincretismo religioso che avrebbe ostentato un papa eretico, ma tesi a creare le condizioni di un dialogo tra culture per la condivisione di un comune denominatore etico. Non siamo probabilmente al *Wel-tethos* prefigurato da Hans Küng, ma ci siamo messi in strada. Tanto più che ad Assisi 2002 prima Chiara Lubich e poi, nelle conclusioni, lo stesso Giovanni Paolo II hanno proposto la «regola d'oro», con l'indicazione che essa è presente in tutte le religioni del globo: *Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti* (Mt. 7, 12).

Si aprono, positivamente nuove questioni. Si apre soprattutto la prospettiva di una *nuova* laicità, come ha proposto il patriarca di Venezia Angelo Scola in una essenziale intervista concessa il 17 luglio 2005 ad Aldo Cazzullo del «Corriere della Sera».

Sostiene il Patriarca: «Nessuno vuole tornare a un passato di incomprendimento, né rivangare tensioni antiche. Mi domando se questo gusto amaro non dipenda dal fatto che continuiamo a ragionare su un'immagine vecchia dell'idea e della pratica della laicità».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁴¹ P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti, Genova, 1998.

Perché vecchia?

«Perché il 1989 con la caduta delle utopie marca il passaggio a una nuova fisionomia dell'umanità, che ha segni clamorosi: la globalizzazione, la civiltà delle reti, le biotecnologie, l'interculturalismo, che io preferisco chiamare «processo» di meticcio di civiltà. Se a questi segni si connette l'evoluzione del rapporto tra nazioni e ordine mondiale, tra guerra e terrorismo, ci troviamo di fronte a un cambiamento radicale della democrazia e della società civile. Si tratta di attuare una pratica e di pensare ex novo una teoria della laicità. Dobbiamo impegnarci con pazienza a rivedere le cose».

I giornali se ne sono molto occupati.

«Mi pare ci sia un primo dato molto importante, ben approfondito da Habermas, che non emerge a sufficienza nel dibattito giornalistico in Italia. Habermas parte da una premessa che io non condivido: l'idea secondo cui, per giustificarsi, una democrazia costituzionale non ha bisogno di un «presupposto» etico o religioso. Habermas giunge però a considerare come inevitabile che uomini religiosi e uomini non religiosi si predispongano a un confronto permanente. Questo per me è importante. Nel dialogo con Habermas dell'inizio del 2004, l'allora card. Ratzinger fa suo questo tema. Di più: arriva a dire che una nuova laicità non può non passare dal confronto a 360 gradi tra tutte le forze in campo».

Quali forze?

«Noi occidentali non possiamo continuare a pensare che la nostra visione della società civile e delle istituzioni statuali, la nostra idea di razionalità, valgano per le altre aree culturali, dalla islamica all'induista-buddista. Asia, Africa, America Latina hanno altri parametri. All'interno di tutte le aree poi esiste una pluralità che assume talora toni marcatamente conflittuali. L'unica strada è la costruzione rapida e pacifica di un terreno comune in cui le autorità costituite operino come garanti di una pluriforme società civile. Per fare questo occorre il coraggio di ripensare il rapporto tra identità e differenze anche all'interno dell'Occidente. Qui il cristianesimo ha dato storicamente un grande contributo e lo può ancora dare, nel ribadire che identità e differenze sono concepibi-

li sempre e solo in relazione. Non si può uscire dalla polarità tra questi due termini».

Credo difficilmente si potesse porre il problema con maggiore chiarezza e puntualità. *Ad intra* e *ad extra*. Tenendo conto, per quel che riguarda il Belpaese, delle tante e inevitabili «tribù» di cattolici, intorno alle quali si esercitava la colta ironia di don Giuseppe De Luca. Tenendo conto dell'insistenza del Papa polacco e del Vaticano sulle radici cristiane dell'Europa, sui «due polmoni» evocati dal poeta Ivanov: quello d'Oriente e quello d'Occidente. Un lascito, un compito e una meta di respiro indubbiamente conciliare. Quasi una rivincita nei confronti di una secolarizzazione manifestatasi peraltro come un pieno di idoli. Senza che la spinta religiosa debba ridursi a semplice religione civile. Con il recupero del magistero di tutti i pontefici iscritti nella fase conciliare, compreso quel grande papa Montini, altrimenti «rimosso» e schiacciato tra la statura spirituale di Giovanni XXIII e l'onnipresenza mediatica del Papa polacco.

Con un tema che – da noi – resta comunque centrale negli scenari della storia come nell'umile quotidianità: finito il partito di ispirazione cristiana, resta comunque aperto il problema di una politica cristianamente ispirata. Per *tutta* la comunità ecclesiale, e non per essa soltanto.

Giancarlo Galeazzi

Ripensare l'umanesimo cristiano

Vorrei parlare del «Concilio oggi» richiamando del Concilio sia quanto appartiene ormai al patrimonio ecclesiale e sociale, sia quanto attende ancora d'essere chiarito in termini teoretici e tradotto in termini pratici. Nell'uno e nell'altro caso, più che di «attualità» parlerei di «vitalità», perché non sempre ciò che è attuale è vitale, anzi a volte proprio ciò che è inattuale è vitale.

E vorrei parlare del «Concilio oggi» riferendomi ad aspetti di vitalità sollecitato da alcuni miei impegni, vale a dire i miei studi maritainiani e la mia collaborazione con istituti maritainiani, il mio insegnamento al Polo teologico marchigiano della Pontificia Università Lateranense e quello al corso di laurea magistrale in Antropologia ed epistemologia delle religioni alla Facoltà di Sociologia dell'Università di Urbino, il mio incarico di direttore dell'Istituto superiore marchigiano di scienze religiose e quello come referente diocesano e regionale del Progetto culturale della Chiesa italiana.

Pertanto, nella prima parte, individuerò alcune *questioni* che, centrali nel pensiero di Jacques Maritain e nel Vaticano II, sono oggi di rinnovato interesse sia nel contesto universale, come mostrano importanti documenti del Magistero sull'*umanesimo*, sia nel contesto italiano, come mostrano alcune iniziative della Conferenza episcopale italiana sulla *laicità*; nella seconda parte accennerò a due *prospettive* – quella degli *studi teologici* e quella delle *nuove generazioni* – essenziali per riprendere e sviluppare le intuizioni più feconde del Vaticano II.

1. *Alcune questioni*

La centralità antropologica

Tra le impostazioni del Vaticano II – che sono ormai entrate nella dottrina e nel costume ecclesiali e che si riverberano anche nella cultura e nella società contemporanee – segnalerei quelle che hanno anche interessato e coinvolto Jacques Maritain (1882-1973), in quanto questo filosofo ha anticipato il Vaticano II (con numerose opere del secondo periodo, cioè negli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta), ha collaborato nella fase finale al Vaticano II (fornendo consulenza nella fase finale) e ha riflettuto sul Concilio stesso (nell'ultimo periodo, cioè negli anni Sessanta). Dunque, prima, durante e dopo il Concilio Maritain è stato un protagonista, come risalta anche dal fatto che è stato al centro di un vivace dibattito, a volte pure strumentale, ma che, più passa il tempo, più si disideologizza, per cui più facilmente si riconosce che (per dirla con mons. Giovanni Benelli) «tra i pensatori cristiani nessuno certamente ha contribuito quanto Jacques Maritain a preparare la strada che ha condotto ai grandi documenti conciliari, particolarmente quelli che trattano dell'ecumenismo, della libertà religiosa e della Chiesa nel mondo contemporaneo».

Sono stati, in particolare, gli Istituti «Maritain» – quello internazionale, quello italiano e quello marchigiano (dei quali sono cofondatore e con i quali ho collaborato o collaboro) – a studiare in più occasioni il Concilio ecumenico Vaticano II, evidenziando il contributo dato da Jacques Maritain: indirettamente *prima del Concilio* (con la sua opera di filosofo, in particolare con *Umanesimo integrale* del 1936) e direttamente *durante il Concilio* (con la sua consulenza su problemi postigli da Paolo VI: i cosiddetti *Memoranda* del 1965) e *dopo il Concilio* (in particolare con *Il contadino della Garonna* del 1966).

Ebbene, alla luce di alcuni convegni maritainiani e dei relativi atti, che ho curato nei volumi *Come si è giunti al Concilio Vaticano II, Maritain, i papi e il Concilio* (entrambi pubblicati da Massimo) e *Montini e Maritain tra religione e cultura* (pubblicato

dalla Libreria Editrice Vaticana), vengono in evidenza le questioni disputate da Maritain e dal Vaticano II, fra le quali vorrei segnalare quelle che mi paiono di particolare interesse anche oggi.

In primo luogo, è da ricordare che *Umanesimo integrale* pone alcuni «problemi temporali e spirituali della nuova cristianità», tra cui spiccano le questioni dell'umanesimo e della laicità. Riguardo all'*umanesimo* Maritain sottolinea che esso deve essere *integrale* nel senso che deve essere caratterizzato dalla *integralità antropologica* (valorizza tutto l'uomo: nella sua dimensione immanente e trascendente) e della *integrazione assiologica* (fa tesoro dei «guadagni storici», e rifiuta le «verità impazzite» delle diverse antropologie). Riguardo alla *laicità*, Maritain la rivendica per le *realtà mondane*, che sono da rispettare nella loro autonomia (di «*fini infravalenti*»), e per l'impegno *cristiano*, che è da configurare come un «*agire da cristiani*», distinto dall'«*agire in quanto cristiani*»: mentre questo si colloca all'insegna dell'unità religiosa ed è relativo all'ambito ecclesiale, quello si attua secondo una logica di pluralismo metodologico ed è relativo all'ambito sociale (politico, economico, culturale).

In secondo luogo, vanno citati i quattro *Memoranda*, che vertevano sulle seguenti questioni: *libertà religiosa*, *verità*, *apostolato dei laici* e *preghiera comune e privata*: questioni che hanno una valenza non solo confessionale ma anche culturale, e si ricollegano alle riflessioni che il filosofo aveva sviluppato lungo tutto il suo itinerario speculativo, in particolare a partire dagli anni Trenta con *Religione e cultura* fino agli anni Sessanta con *Il filosofo nella società*, passando attraverso opere scritte in collaborazione con la moglie Raissa: *Vita di preghiera* e *Liturgia e contemplazione*.

In terzo luogo, vanno segnalati quelli che Maritain ne *Il contadino della Garonna*, considera come valori acquisiti grazie al Vaticano II, per cui il libro si apre con una preghiera di ringraziamento per le acquisizioni che il Concilio ha operato in tema di: *libertà*, *libertà religiosa*, *statuto dei laici*, *loro missione temporale*, *valore di questo mondo* e *dialogo con tutti*: problemi ancora una volta assiduamente frequentati dal filosofo e che sono collocabili nel più ampio tema della secolarizzazione.

Ebbene, riteniamo che i punti evidenziati da Maritain prima, durante e dopo il Concilio costituiscano altrettanti *punti di attualità del Vaticano II* in ottica teoretica ed operativa, precisando che alcuni di questi punti appaiono ormai acquisiti sul piano dottrinale, mentre altri destano un rinnovato interesse e necessitano di approfondimenti sul piano riflessivo ovvero attendono un'adeguata traduzione sul piano pratico.

Volendo raccogliere tutti questi punti in alcune questioni fondamentali potremmo indicarne tre, che peraltro sono tra loro strettamente legate, vale a dire: la *libertà* (libertà e libertà religiosa), la *modernità* (verità, mondo e dialogo) e il *laicato* (statuto laicale, missione temporale, apostolato e preghiera). Pertanto i documenti conciliari da tenere maggiormente presenti sono: la Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, la Costituzione pastorale su La Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, il Decreto sull'Apostolato dei laici, *Apostolicam actuositatem*, la dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, *Nostra aetate*, e la dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*.

Se volessimo ulteriormente unificare le questioni che, disputate ieri (da Maritain e dal Vaticano II), sono da disputare anche oggi, potremmo dire che nodale appare la riflessione sull'*antropologia*. Questa dà a pensare in una triplice ottica: in termini di *umanesimo* che, all'insegna della *integralità* umanistica («valorizzazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini», diceva Paolo VI collegandosi a Maritain) e della *integrazione* valoriale («capacità di accoglimento e di assimilazione», diceva Maritain riferendosi al tomismo), deve evitare l'integralismo e il sincretismo; in termini di *santità* che, come vocazione all'insegna della *universalità* («è vocazione di tutti», afferma la *Lumen gentium*) e della *specificità* («nella condizione di ciascuno», specifica la stessa Costituzione conciliare), deve evitare privilegiamenti e uniformità; in termini di *laicità* che, intesa come laicalità ecclesiale («agire in quanto cristiani», diceva Maritain) e come laicità secolare («agire da cristiani», diceva ancora Maritain), deve evitare il clericalismo e il laicismo.

Tra secolarizzazione e postsecolarizzazione

La questione antropologica si ripropone oggi in un contesto contrassegnato da *complessità epocale*; infatti, nella contemporaneità, connotata come «tardomodernità», si contrappongono diverse impostazioni: quella *postmoderna*, che dalla modernità prende congedo considerandola esaurita (è la «condizione postmoderna» di Lyotard); quella *neomoderna*, che invece ritiene di dover portare a compimento la modernità con un nuovo illuminismo (è la «teoria comunicativa» di Habermas); quella *antimoderna*, che critica la modernità auspicando un ritorno alla classicità (è la «tradizione» contrapposta alla «enciclopedia» e alla «genealogia» da parte di MacIntyre); e quella *ultramoderna*, che intende andare oltre la modernità, operando inedite sintesi di premodernità e modernità, conciliando cioè le acquisizioni dell'una e dell'altra.

È, quest'ultima, la posizione rintracciabile in Maritain, il quale fin dagli anni Venti la precisava dicendo che il suo «antimoderno» era «ultramoderno», e successivamente la chiariva nelle sue principali opere, i cui titoli sono già eloquenti per l'abbinamento tra l'eredità classica e quella moderna (così, per esempio, *Scienza e saggezza*, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, *L'uomo e lo Stato*): si tratta di valori che sono da coniugare insieme, in modo da «distinguere per unire» (secondo, cioè, la metodologia tomista) i *gradi del sapere* (epistemologia e logica), le *articolazioni dell'essere* (filosofia della natura e metafisica) e i *piani dell'agire* (filosofia morale e politica).

Con questa istanza di inedite sintesi dei *guadagni storici* e di superamento delle *verità impazzite* concorda anche il Vaticano II: valga per tutti la questione della *secolarizzazione*, vista come il processo che può portare a due esiti: il riconoscimento legittimo dell'*autonomia* delle realtà temporali e la rivendicazione illegittima dell'*assolutizzazione* di tali realtà: l'accettazione della *secolarità* e il rifiuto del *secolarismo* da parte del Vaticano II (espressi in particolare nella *Gaudium et spes*) esemplificano bene la scelta del Concilio, che vuole evitare sia l'*arroccamento* della Chiesa di contro al mondo sia il suo *inginocchiamento* nei confronti del mondo.

Abbiamo volutamente usato anche per la posizione del Vaticano II un lessico maritainiano, proprio per mettere meglio in luce la convergenza tra le due impostazioni; ma dobbiamo aggiungere che, per alcuni aspetti almeno, il Vaticano II va ben oltre le concezioni maritainiane: si pensi, per esempio, alla concezione della Chiesa (*Lumen gentium*) e al suo rapporto con il mondo (*Gaudium et spes*). Laddove Maritain parla ancora di *nuova cristianità*, e di *Chiesa e mondo*, il Vaticano II parla di «popolo di Dio» e di «Chiesa nel mondo». Tenendo presente tutto questo, è peraltro da aggiungere che lo scenario attuale è oggi reso più complesso da quel fenomeno che è stato denominato *postsecolarizzazione*; un processo che ancora una volta pone di fronte ad un interrogativo: è un ritorno del «sacro» o del «santo»?

Non solo: da un punto di vista culturale, sono due le linee di tendenza: quella del *nichilismo* e quella del *fondamentalismo* che si traducono rispettivamente in una cultura della «indifferenza» e in una cultura della «diffidenza»? Evitare tanto l'una quanto l'altra rappresenta l'imperativo più urgente in una società a crescente tasso di pluralismo. Come passare dalla multiculturalità alla interculturalità è la nuova sfida. Quale ruolo possono al riguardo giocare le religioni? Favoriscono uno «scontro di civiltà» ovvero contribuiscono ad attuare il «confronto tra le civiltà»?

Sono tutti interrogativi pressanti, che, pur in altro scenario, Maritain si era posto e il Vaticano II si era nuovamente posto, e che, proprio sulla scia del Concilio, sono stati riformulati dal Magistero, il quale ha insistito sulla condizione che rende possibile dare ad essi un'adeguata risposta, vale a dire che non c'è ricerca senza verità, e non c'è verità senza ricerca. Detto in altri termini, la verità è chiamata a coniugarsi con la libertà, per un verso, e con la carità per l'altro, in quanto la verità senza la libertà è dogmatismo e la libertà senza verità è scetticismo, la verità senza carità è intransigenza, e la carità senza verità assistenzialismo. Giovanni Paolo II prima e Benedetto XVI poi hanno richiamato questi pericoli (si pensi rispettivamente alla *Veritatis splendor* e alla *Deus caritas est*), avanzando a livello di *Chiesa universale* un'esigente rivendicazione umanistico-personalistica.

Anzi tutto, la necessità di un «*nuovo umanesimo*» era stata espressa dal Vaticano II (in particolare nella *Gaudium et spes*) e da Paolo VI (il quale nella *Populorum progressio* parlava, richiamandosi proprio a Maritain, di «umanesimo plenario») e successivamente da Giovanni Paolo II come risposta alle *res novae* che il nuovo millennio andava evidenziando e che egli aveva richiamato in particolare in occasione del centenario della *Rerum novarum*, poi del «Grande Giubileo del 2000» e infine della «Costituzione europea». Una sola citazione, quella per il Giubileo degli universitari, quando Giovanni Paolo II disse: «si tratta di sviluppare un nuovo umanesimo aperto alla trascendenza e ai suoi valori», e segnalava come mete: «la ricomposizione del sapere, l'esaltazione dell'uomo, lo stile di fraternità, la comunione tra i popoli».

La necessità, poi, di una «*nuova democrazia*», cui si dedica una crescente attenzione nella «Dottrina sociale della Chiesa», a partire dal *Radiomessaggio di Natale 1942* di Pio XII per passare ai testi di Giovanni XXIII (*Mater et magistra* e *Pacem in terris*) e, soprattutto, di Paolo VI (*Octogesima adveniens* e *Populorum progressio*) e di Giovanni Paolo II (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* e, specialmente, *Centesimus annus*): un'attenzione che ha trovato organica sintesi nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, e opportune puntualizzazioni in documenti specifici come quelli della «Congregazione per la dottrina della fede» (tra cui il cosiddetto *Documento Ratzinger* sull'impegno politico dei cattolici).

A livello, poi, di *Chiesa particolare* che è in Italia l'attenzione è portata sulla *emergenza antropologica*, posta al centro del «Progetto culturale della Chiesa italiana», e sulla *emergenza spirituale*, che è alla base del quarto «Convegno nazionale della Chiesa italiana»: nell'uno e nell'altro caso acquista particolare risalto il ruolo dei *christifideles laici*, e s'avverte la necessità di ripensare la categoria di laicità.

Quale laicità

Quello della *laicità* è tema oggi attualissimo che vede impegnati numerosi uomini di cultura e uomini di Chiesa nel tentativo di fuoriuscire dagli spazi angusti in cui è costretta la laicità dal perdurare di mimetizzate forme di laicismo e di clericalismo. Ritengo che si tratti di un dibattito estremamente importante, se però non è fatto secondo una logica «rivendicazionista» da parte dei laici credenti o secondo una logica «monopolistica» da parte dei laici non credenti.

Si tratta, insomma, di ripensare seriamente e serenamente la categoria della laicità. Anzi tutto, essa non può essere considerata una dimensione riservata ai non credenti, e incompatibile con l'essere credenti: così intesa la laicità scade nel polemico laicismo, che è una caricatura della laicità, o, quanto meno, cade nell'asettica neutralità, che è una visione riduttiva della laicità.

Occorre, pertanto, liberare la laicità dalle *ipoteche* di concezioni tanto moderniste quanto antimoderniste, e ridisegnarla come peculiarità dell'agire quando è frutto di una razionalità critica e tollerante: una tale idea di laicità si può rintracciare sia sul versante dei non credenti che su quello dei credenti.

Riguardo a quest'ultimi, è da dire che i *christifideles* (presbiteri, religiosi e laici) partecipano tutti della laicalità, cioè di quella *laicità ecclesiale* che consiste nel loro far parte del «Popolo di Dio» e quindi dal loro essere «partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo», ma solo alcuni, i *christifideles laici*, sono chiamati ad esercitare la *laicità secolare*; detto in altri termini, mentre la laicalità è la *condizione* in cui i cristiani si trovano in quanto membri della Chiesa Popolo di Dio, la laicità è «l'*indole secolare* propria e peculiare dei laici», cioè «la vocazione» propria dei cristiani impegnati nel mondo; ne consegue che i *christifideles laici* partecipano e della laicalità ecclesiale e della laicità secolare.

Ciò significa che i laici credenti e non credenti possono trovare proprio nella laicità secolare un comune spazio di impegno, che genera un incontro prezioso, a condizione: che i laici credenti non cedano al *clericalismo* e i laici non credenti non cedano al

laicismo; evitando entrambi questi atteggiamenti, la laicità può essere considerata terreno fecondo in cui si possono misurare tutti i laici: credenti e non credenti. Per tutti vale il riconoscimento dell'autonomia della politica che comporta l'indipendenza dalla religione ma non dalla morale. Il «principio di laicità» (come è puntualizzato nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa) comporta per un verso «la distinzione tra la sfera politica e quella religiosa», e per altro verso «il rispetto di ogni confessione religiosa da parte dello stato». Si potrebbe allora dire sinteticamente che per credenti e non credenti la laicità correttamente intesa si configura come uso di *razionalità critica*, come spazio di *confronto dialogico* e come invito ad un *impegno condiviso*.

Certo in ciascuno di questi livelli le motivazioni che ne sono alla base tornano a differenziare credenti e non credenti; infatti i laici cattolici si distinguono per la loro ispirazione ed aspirazione evangeliche, che però non inficiano la loro laicità ma la connotano originalmente.

Andrebbe anche precisato che la laicalità e la laicità, esercitate dal credente impegnato nel mondo, costituiscono (ciascuna nel proprio ambito) una ricchezza, e la laicalità, lungi dal compromettere la laicità, la immunizza dal rischio del *laicismo*, e la laicità, lungi dal confliggere con la laicalità, la immunizza dal rischio del *clericalismo*.

Da qui l'invito rivolto dalla *Lumen gentium* ai fedeli: che «imparino a ben distinguere tra i diritti e i doveri che loro incombono in quanto sono aggregati alla Chiesa e quelli che loro competono in quanto membri della società umana», e che «cerchino di metterli in armonia fra loro», ricordando che «al nostro tempo è sommamente necessario che questa distinzione e questa armonia risplendano nel modo più chiaro possibile nella maniera di agire dei fedeli».

Dunque, duplice è la fedeltà richiesta al laico cristiano: fedeltà alla sua condizione laicale e fedeltà alla sua indole laica. Se sono messi nella possibilità e hanno la capacità di rispondere all'una e all'altra in termini di responsabilità ecclesiale e di responsabilità secolare, i cattolici laici possono sottrarsi a due tradizionali va-

lutazioni negative: quella dei clericali, dai quali sono considerati come «minorenni» e quella dei laicisti, dai quali sono considerati come «minorati».

Nel momento in cui i cattolici laici superano tali giudizi (e i conseguenti complessi), il guadagno sarà duplice: per la Chiesa e per la società, perché l'una e l'altra potranno avvalersi dell'opera di credenti e cittadini che sono, nel contempo, fedeli maggiorenni e adulti completi, per cui (come ebbe a ben sintetizzare il card. Tettamanzi in un discorso del 2003) possono «essere testimoni di Gesù donando alla città un Vangelo che non minaccia né sgretola la laicità, ma la difende e la promuove perché le dà il suo giusto posto», concependola come «una laicità che include piuttosto che escludere: include i vari apporti culturali, tutte le dimensioni dell'umano e, conseguentemente, anche il senso religioso; include tutte le etnie, il rispetto reciproco, la tolleranza».

È dunque auspicabile, per un verso, che la comunione ecclesiale valorizzi il laicato cattolico e il mondo laico valorizzi i laici cattolici, e, per l'altro verso, che nei due ambiti i laici credenti non si sottraggano alle responsabilità che sono loro proprie come membri della Chiesa e, insieme, della società. Figure esemplari in questa direzione non mancano certamente; pensiamo a filosofi come Maritain e Mounier, a politici come Murri e Sturzo, De Gasperi e Moro, a intellettuali come La Pira e Bachelet, Dossetti e Lazzati.

Cultura della speranza

Tornando al Vaticano II, è importante evidenziare che l'orizzonte entro cui esso, come peraltro lo stesso Maritain, si è posto, è stato quello della cultura della *speranza*, una cultura che oggi appare essere più difficile e, insieme, più necessaria.

Può allora tornare utile muovere da alcune significative espressioni di Maritain, il quale, all'indomani della chiusura del Vaticano II, si faceva interprete di una duplice *speranza*: per un verso, affermava che «bisogna salvare ad ogni costo la speranza

degli uomini in un ideale temporale, un ideale dinamico di pace in terra, perché l'assenza di un tale ideale crea un vuoto tragico nel cuore dei popoli e dei governanti»; e per altro verso poneva la sua «ultima ragione di sperare» in «una invisibile costellazione d'anime dedicate alla vita contemplativa nel mondo stesso, in seno al mondo».

Da parte sua il Vaticano II fa riferimento alla *speranza* secondo una triplice impostazione, che sintetizzerei in tre inviti: *dare ragione alla speranza*, cioè riconoscere la speranza quale dimensione squisitamente antropologica; *dare ragioni di speranza*, cioè di speranze concrete, situate nella quotidianità; e *dare ragione della Speranza*, cioè della Speranza nella sua configurazione escatologica. In particolare, i cristiani laici, «forti nella fede e nella speranza» mettono «a profitto il tempo presente» e «con pazienza aspettano la gloria futura», ricorda la *Lumen gentium* che aggiunge: «questa speranza non la nascondano nell'interno del loro animo, ma con una continua conversione [...] la esprimono anche attraverso le strutture della vita secolare».

Questo triplice esercizio della speranza di cui il cristiano dev'essere testimone, è anche alla base del prossimo Convegno ecclesiale di Verona che è intitolato, appunto, «Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo», e che chiede ai fedeli di «dare ragione della speranza viva che è in ciascuno a tutti quelli che lo chiedono», e, insieme, di esercitare la speranza umana in un tempo che è caratterizzato dalla «disperazione» ma che pure ha «nostalgia della speranza», e ad esercitarla in particolare in cinque ambiti esistenziali, quelli della vita affettiva, del lavoro e della festa, delle fragilità umane, della trasmissione culturale e, infine, della cittadinanza responsabile. Se si volesse esprimere questa articolazione della speranza in termini maritainiani, potremmo dire che la speranza antropologica ed esistenziale va esercitata da cristiani, e la speranza escatologica in quanto cristiani.

2. *Alcune prospettive*

Veniamo alle prospettive: la prima è relativa alla cultura teologica e la seconda alla condizione giovanile. Nell'uno e nell'altro caso il Vaticano II offre indicazioni preziose, da cui muovere per aprirsi «con immaginazione e coraggio» (direbbe Mounier) alle nuove attese ecclesiali e sociali. Vediamo più da vicino l'una e l'altra prospettiva.

La formazione teologica

È nella *Gaudium et spes* che è espresso l'auspicio su cui vorrei richiamare l'attenzione: «è desiderabile che *molti laici* acquistino una *conveniente formazione* nelle scienze sacre e che *non pochi* tra loro si diano di proposito a questi studi e li *approfondiscano* con mezzi scientifici adeguati». Aggiungeva opportunamente la Costituzione pastorale: «affinché possano esercitare il loro compito sia riconosciuto ai fedeli sia ecclesiastici che laici la loro libertà di ricercare, di pensare, di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti».

Vent'anni dopo (in una *Nota* del 1985) la Conferenza episcopale italiana tornava ad auspicare «una seria cultura teologica fra il clero e il laicato sia a livello di ricerca come a livello di divulgazione prudente e sicura», e successivamente nel documento *Per una pastorale della cultura* del 1999 scriveva: «la necessità di una seria formazione teologica s'impone oggi con maggior vigore, tenuto conto delle nuove sfide da affrontare, dall'indifferenza religiosa al razionalismo agnostico» e del «grave pericolo delle derive fondamentaliste che minaccia l'autentica pietà popolare e la cultura del nostro tempo». Tale formazione teologica, «indispensabile ad una vera evangelizzazione», merita di «essere ampiamente proposta nella Chiesa, secondo l'auspicio del Concilio Vaticano II».

Nello stesso documento si portavano molteplici motivazioni della necessità di una reale formazione teologica: anzitutto, «per portare la cultura religiosa di molti cristiani del resto colti al livel-

lo della loro cultura profana»; inoltre, «per meglio equipaggiarli per la battaglia della fede, in modo che siano capaci di recare il proprio contributo alle attività ecclesiali che lo richiedono»; infine, «per favorire l'integrazione del loro impegno professionale con la loro fede cristiana, in modo da compiere pienamente la loro missione di laici nella città, in una migliore osmosi tra le due componenti della loro esistenza».

Non dobbiamo infatti dimenticare che nel *mondo cattolico* è crescente il bisogno di superare l'analfabetismo religioso a livello di cultura di massa o, quanto meno, di attenuare il *gap* tra il livello culturale dal punto di vista personale e professionale dei laici e il livello della loro informazione e formazione teologiche.

Non solo: nel *mondo laico* è ancora diffuso, in modo palese o occulto, il laicismo antireligioso, e, peraltro, da parte di pensatori non credenti esiste un consistente interesse per la teologia: in termini sia di conoscenza che di competenza. Tutto ciò rende il segnalato auspicio del Vaticano II particolarmente pressante.

Da qui l'esigenza di valorizzare gli studi religiosi a diversi livelli: a livello non accademico con le Scuole di formazione teologica (in genere biennali) e gli Istituti di scienze religiose (triennali), e a livello accademico con gli Istituti superiori di scienze religiose (quadriennali, che rilasciano il titolo di Magistero in scienze religiose), gli Istituti teologici (con un quinquennio istituzionale, al termine del quale si ottiene il baccellierato, e un biennio di specializzazione, al termine del quale si consegue la licenza) e le Facoltà teologiche (da cui dipendono gli ISSR e gli ITM) che hanno il *cursus studiorum* completo: il baccalaureato, la licenza e la laurea (che corrispondono nell'ordinamento civile, a laurea generale, laurea magistrale e dottorato di ricerca).

Ebbene, tutte queste strutture possono ben rispondere alle diversificate esigenze di formazione teologica, a condizione che siano adeguatamente gestite e utilizzate.

Volendo, per esempio, fare riferimento alle Marche, è da dire che, nella regione, sono attive a livello diocesano le Scuole di formazione teologica (alle quali a volte si affiancano le Scuole di formazione socio-politica); esistono poi *a livello regionale* un Istitu-

to superiore marchigiano di scienze religiose (con sede centrale ad Ancona e sedi staccate a Fano, Fermo e Ascoli Piceno), collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, e un Istituto teologico marchigiano (con sede centrale ad Ancona e sede staccata a Fermo), aggregato alla Facoltà di teologia dell'Ateneo Lateranense; infine, va segnalato l'Istituto superiore di scienze religiose intitolato a Italo Mancini nell'ambito dell'Università degli studi di Urbino.

Dalla semplice elencazione delle strutture esistenti sul territorio si ha un'idea della consistenza dell'offerta marchigiana, che potrebbe avere anche maggiore rispondenza di quella ricevuta; c'è da augurarsi che questo possa avvenire, nel momento in cui sarà attivato il nuovo ordinamento dell'istruzione superiore secondo il cosiddetto «Processo Bologna»: con la strutturazione del *tre* (diploma) *più due* (magistero) per gli Istituti superiori di scienze religiose, e del *tre* (dopo un biennio previo) *più due* (rispettivamente baccalaureato e licenza) per gli Istituti teologici. C'è da augurarsi che si possa avere una maggiore utilizzazione di queste istituzioni che, grazie al fatto di essere dislocate in tutto il territorio e grazie al riconoscimento dei titoli non solo dal punto di vista ecclesiale ma anche civile, dovrebbero riscuotere un maggiore consenso e diventare i luoghi privilegiati della formazione teologica auspicata dal Vaticano II e ribadita in Italia dalla CEI.

A tal fine occorre che si faccia strada la consapevolezza che è importante investire negli studi teologici: sia a livello presbiterale, sia a livello laicale; a questo secondo livello sarà però necessario che si possa giungere alla valorizzazione di quanti hanno conseguito un titolo o un grado accademico non solo per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole, ma anche per l'impegno pastorale parrocchiale e diocesano. Oltre che alla qualificazione accademica degli operatori scolastici e pastorali, occorrerà prestare attenzione anche alla semplice qualificazione culturale dei laici che intendono dedicarsi alla loro alfabetizzazione teologica per motivazioni personali e con finalità laiche e laicali.

La presenza giovanile

Da ultimo, ma non ultimo, desidero richiamare l'attenzione sulla presenza giovanile nell'odierna società, per esprimere la convinzione che è necessario *portare i giovani al Concilio e portare il Concilio ai giovani*. Con questa formula intendo dire che occorre procedere in una duplice direzione.

In primo luogo, è necessario *far conoscere il Concilio ai giovani*: esso è stato un straordinario evento ecclesiale, ma anche un non meno straordinario evento culturale e sociale, per tutto questo non può essere ignorato dalle nuove generazioni. Le quali hanno bisogno di misurarsi con il secolo appena trascorso, dal momento che il Novecento è stato contrassegnato da esperienze immani di disumanizzazione (le due guerre mondiali, i totalitarismi ideologici...) ma anche da tappe fondamentali di umanizzazione (la organizzazione delle Nazioni unite, l'attuazione di democrazie...). Ebbene nell'ambito degli eventi arricchenti, ne spiccano due: la Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948 e il Concilio ecumenico Vaticano II del 1962-65.

E quindi doveroso che i giovani si misurino con queste grandi espressioni dello spirito umano, e in termini conoscitivi e comportamentali si confrontino con i valori che esse esprimono. C'è pertanto necessità di accostare i giovani al Concilio, presentato nella sua valenza non solo ecclesiale ma propriamente valoriale, cioè antropologica ed assiologica.

Accanto a questo compito di carattere storico e cognitivo c'è anche un altro dovere, quello di *aprire la ricezione del Concilio anche e specificamente ai giovani*, ricordando con la *Gaudium et spes* che «legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza».

È, questa, la consegna impegnativa del Vaticano II e che anche Maritain a suo modo ebbe a sottolineare, quando nel 1969 ripubblicando *Per una filosofia dell'educazione* denunciò il fatto che i giovani fossero stati privati delle ragioni di vivere e di sperare, per cui il filosofo considerava il Sessantotto come l'espressione cla-

morosa ancorché inadeguata del vuoto metafisico e assiologico in cui i giovani si trovavano a vivere.

Convergenti nella critica. Maritain e il Vaticano II si ritrovano convergenti nella proposta umanistica. Un *umanesimo* come valorizzazione dell'uomo, colto nella sua dignità che s'incarna nella diversità e nella dialogicità, un umanesimo incentrato sulla persona, rispettoso del pluralismo e finalizzato alla pace, un umanesimo integrale e solidale, un umanesimo che riconosce l'autonomia delle realtà temporali ma non le assolutizza, un umanesimo in cui c'è posto per la laicità non meno che per la laicalità, un umanesimo che non si limita a proclamare i diritti dell'uomo ma s'impegna ad attuarli, un umanesimo valorizzatore delle individualità personali non meno che delle relazioni interpersonali e istituzionali, un umanesimo che non prescinde dalla verità e la coniuga con la libertà, la carità, e la tolleranza, un umanesimo che concilia gli ideali di libertà e di uguaglianza attraverso lo spirito di fratellanza: ecco l'umanesimo che certamente ha una caratterizzazione cristiana, ma, insieme, interpella tutti gli uomini di buona volontà; in particolare i giovani, perché essi, ai valori ora richiamati, sono costitutivamente sensibili.

Da quanto ho cercato di dire per quanto in modo schematico, consegue che il Vaticano II è tutt'altro che un evento ormai consegnato al passato; esso è piuttosto un evento da tenere presente proprio in vista di un futuro più o meno immediato. Infatti, quelle che qui sono state accennate sono questioni che intercettano altrettante tensioni o istanze dell'odierna realtà ecclesiale e sociale.

Vorrei allora concludere dicendo che l'imperativo è oggi quello di *ripensare l'umanesimo cristiano*, affinché esso non solo sappia offrire delle risposte alle attese dell'uomo, ma sappia anche suscitare le domande che lo coscientizzano.

In tale ottica, mi sembra che sia nodale la categoria di laicità: essa reclama una rinnovata riflessione *a parte Ecclesiae* e *a parte societatis*: lo richiede la tardomodernità secolarizzata e postsecolarizzata, se vogliamo esserne abitatori consapevoli e interpreti creativi.

Daniela Saresella

Alcune osservazioni sulla Chiesa postconciliare

Le novità del mondo cattolico postconciliare

Tra i molti fattori che caratterizzarono la seconda metà degli anni sessanta¹, si vogliono qui prendere in esame le novità che andarono affermandosi nel mondo cattolico, contrassegnato in quel periodo da un significativo aggiornamento della propria dottrina². Naturalmente non si può ignorare che molti cambiamenti del mondo della Chiesa furono direttamente legati alle novità della società italiana di quegli anni, tanto è vero che si è sostenuto che il processo di riforma della Chiesa «non fu innescato da fattori interni all'area cattolica, quale poteva essere l'esperienza conciliare», ma anzi che «il Concilio Vaticano II divenne operante principalmente attraverso una sua riscoperta stimolata dalle lotte

¹ In proposito interessante è il libro di G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Donzelli, Roma, 2003.

² Cfr. G. Verucci, *La Chiesa postconciliare*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. II, *La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri. 2. Istituzioni, movimenti, culture*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 311-312; cfr. anche A. Acerbi, *Il Pontificato di Paolo VI*, in *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, XXV/1, a cura di M. Guasco, E. Guerriero e F. Traniello, San Paolo, Cinisello B., 1994, pp. 86-91; G.B. Varnier, *La Chiesa in Italia dal Vaticano II a Giovanni Paolo II. Istituzioni ecclesistiche e vita religiosa*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, vol. X, *La Chiesa nel XX secolo*, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 484-498; R. Gibellini, *Il cammino della teologia*, in *Storia della Chiesa*, XXV/2, cit., pp. 218-247.

del Movimento Operaio e Studentesco»³. Interpretazione, questa, schematica e riduttiva se si intende comprendere un fenomeno così complesso, ma che ha il merito di mettere in luce le relazioni e gli scambi che si intrecciarono in quegli anni.

Importante momento di svolta fu indiscutibilmente il Concilio Vaticano II, quando la Chiesa aprì le sue porte al mondo in termini sensibilmente diversi rispetto al passato, sentendosi anch'essa responsabilizzata di fronte alle contraddizioni sociali ed economiche dei tempi moderni. Emblematica, da questo punto di vista, è la seguente affermazione tratta dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*:

La Chiesa [...] composta da uomini i quali sono appunto membri della città terrena [...] cammina sicura con tutta l'umanità e sperimenta insieme col mondo la medesima sorte terrena, ed è con il fermento e quasi l'anima della società umana destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio⁴.

I cattolici degli anni Sessanta volevano colmare, partendo dalle riflessioni di Teilhard De Chardin, la frattura fra sfera delle azioni umane e quella della santificazione, riconoscendo all'uomo la possibilità e la capacità di compiere una «missione storica». Questo nuovo «umanesimo religioso» convogliava l'attenzione dei credenti soprattutto verso il problema della povertà nel mondo. Se era chiaro che anche nei paesi ricchi esistevano differenti livelli di

³ G. Gualerni, *Dall'autunno caldo alla fine del regime: i cattolici ad una svolta*, in *I cattolici negli anni '70*, Mazzotta, Milano, 1977, p. 153.

⁴ *La costituzione pastorale «Gaudium et spes». La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Massimo, Milano, 1967, p. 72. Sul Concilio Vaticano II si riportano solo i lavori più recenti: *La Chiesa del Vaticano II: 1958-1978*, vol. XXIV, della *Storia della Chiesa*, a cura di M. Guasco, E. Guerriero, F. Traniello, Edizioni Paoline, Cinisello B., 1994, 2 tomi; *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da Giuseppe Alberigo, edizione italiana a cura di A. Melloni, 5 voll., il Mulino, Bologna, 1995-2001; A. Melloni, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, il Mulino, Bologna, 2000. A proposito delle fonti disponibili per la ricostruzione dell'evento conciliare cfr.: *Il Concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, a cura di M. Faggioli e G. Turbanti, il Mulino, Bologna, 2001. Per una rassegna – anche se di parte – delle opere uscite sul Concilio, cfr. A. Marchetto, *Il Concilio Vaticano II. Considerazioni su tendenze ermeneutiche di questi ultimi anni*, «Ius Ecclesiae. Rivista internazionale di diritto canonico», vol. XV, n. 1, gennaio-aprile 2003, pp. 187-202.

vita e che la classe operaia era l'«anello debole» del sistema, quella cioè che maggiormente pagava i costi delle oscillazioni economiche, era ancora più evidente che le contraddizioni si concentravano soprattutto nei rapporti tra nord e sud del pianeta. Si era creata la consapevolezza che i problemi andavano ormai assumendo una dimensione mondiale e che, quindi, l'ipotesi della realizzazione di un «uomo integrale», in armonia col mondo e con Dio, si sarebbe realizzata solo su scala planetaria: «in faccia ai paesi sottosviluppati, la Chiesa si presenta quale è e quale vuole essere, come la Chiesa di tutti e in particolare la chiesa dei poveri»⁵.

Così esordiva Giovanni XXIII nel radiomessaggio del 11 settembre 1962, e questa attenzione al problema dei popoli più disagiati si concretò con Paolo VI nella stesura della *Populorum progressio*, che rappresentò un'importante analisi delle dinamiche di sfruttamento proprie dei paesi del nord, moralmente ed economicamente responsabili della condizione di sottosviluppo in cui viveva il sud del mondo.

Molti credenti, individuando negli squilibri della struttura economica contemporanea una manifestazione della tradizionale lotta tra Dio e Satana, ritenevano che il male si concretasse nelle disuguaglianze del mondo, e che la denuncia della divisione ingiusta delle ricchezze rappresentasse il bene. Sentivano dunque la necessità di una ridefinizione del senso della loro vita terrena e il bisogno di «testimoniare» la verità e di denunciare tutte le contraddizioni che sentivano stridenti con i principi di pace e di uguaglianza che professavano: la forma aggiornata di amore per il prossimo diventava così un nuovo impegno nella storia:

Cercheremo insieme la verità nella parola di Dio e nei fatti concreti della storia attuale; ascolteremo testimoni disinteressati e quindi ripieni di Spirito di Verità; chiederemo la Fede, la Speranza e l'Amore necessari per proclamare e servire fino in fondo la verità, specialmente nelle indispensabili scelte concrete e personali della vita quotidiana.

⁵ Radiomessaggio del S. S. Giovanni XXIII. *La grande aspettazione del Concilio Ecumenico (11 settembre 1962)*, «La Civiltà Cattolica», 113, 2694, 15 settembre 1962, p. 524.

Fra queste scelte assumevano primaria importanza quelle politiche, di cui si avvertiva appunto la «concretezza» in opposizione ad una astratta professione della parola evangelica:

Il capitalismo è un fatto, un fatto politico, è un fatto politico mondiale, è un fatto analizzabile. All'opposto il Vangelo, la rivelazione della fraternità universale degli uomini chiamati a formare una umanità tutta intera, non è un fatto, e, a maggior ragione, non è un fatto politico. Rappresenta tutt'al più una generosa aspirazione, una convergenza di buone volontà individuali, ma niente che appaia come collettivo, che dia la prova di poter sollevare le masse⁶.

In particolare si andava ponendo l'attenzione al problema dell'imperialismo e degli squilibri economici del mondo, soprattutto in relazione alla gravità del conflitto indocinese, e alla situazione dell'America Latina, terra tormentata dal problema della fame e della violenza.

Nel caso della guerra del Vietnam i presupposti interpretativi e le valutazioni non erano tra i cattolici univoci. Il Pontefice, pur lamentando varie volte le sofferenze inflitte alla popolazione vietnamita a causa della guerra in corso, non condannò mai esplicitamente il governo americano per i bombardamenti sul paese del sud-est asiatico⁷ e alcuni cattolici di quella zona dell'Asia si schierarono addirittura dalla parte del mondo occidentale. Il governatore generale francese inviato da De Gaulle, Thierry D'Argenlieu, leale verso la *grandeur* francese e difensore della «civiltà cattolica», ad esempio, ebbe come alleati nella parte meridionale del Vietnam, i vescovi e i seguaci della Chiesa cattolica. Anche dopo gli accordi del '54 i capi religiosi del nord, ad eccezione del

⁶ Volantino dei fedeli della parrocchia di S. Ferdinando a Milano, riportato in: *Contro la Chiesa di classe*, Marsilio, Padova, 1969, p. 350.

⁷ Giovagnoli ha messo in evidenza le prese di posizione di Paolo VI a favore della fine del conflitto, e le tensioni che queste crearono tra la Santa Sede e gli Stati Uniti (A. Giovagnoli, *Cattolici nel sessantotto*, in Id. (a cura di), *1968: fra utopia e Vangelo. Contestazione e mondo cattolico*, Ave, Roma, 2000, p. 21). Cfr. anche M. Mugnaini, *Paolo VI e il conflitto vietnamita: coordinate storiche di una questione diplomatica*, in *Stato, Chiesa e relazioni internazionali*, a cura di M. Mugnaini, Angeli, Milano, 2003, pp. 232-247.

vescovo di Hanoi e di pochi altri, presero posizione a favore del governo di Saigon, invitando le loro comunità a lasciare le zone comuniste e a seguirli verso il sud cristiano⁸.

Non tutti i fedeli, però, condividevano le tesi di Spellmann sulla «missione civilizzatrice americana», e se alcuni, come il cardinal Lercaro⁹, apparivano soprattutto indignati per le vite umane che si spegnevano ogni giorno e critici per l'intromissione di Stati lontani nelle scelte di quelle regioni, vi erano altri che consideravano la battaglia del sud-est asiatico l'epifenomeno della cronica condizione di lotta di classe caratteristica della storia mondiale:

Ora è un fatto che il Vietnam, per i cristiani, soprattutto per i cristiani direi, è stato la grande cartina di tornasole: se una cosa i cristiani come me, e come molti di voi, hanno imparato in questi ultimi anni, anche e soprattutto dal Vietnam, è che nella vita, nella società, nella storia non ci si può collocare al di sopra delle parti e che bisogna scegliere, che di fatto si opera una scelta anche quando ci si illude, o si fa finta, di non scegliere: perchè se non sei con la rivoluzione vietnamita, di fatto sei dalla parte della reazione americana; come se non sei con la lotta dei lavoratori, di fatto stai dalla parte dei padroni¹⁰.

⁸ N. Le Trang, *Vietnam, crescita di una nuova coscienza internazionalista*, in *Cristiani e internazionalismo*, cit., p. 63. A proposito del comportamento del clero vietnamita vedi anche: Tram Tam Tinh, *I cattolici nella storia del Vietnam*, Coines, Roma, 1975.

⁹ A proposito del cardinal Lercaro cfr.: N.S. Onofri, *Le due anime del cardinal Lercaro*, Cappelli, Bologna, 1987; I. Marzola, *Catechesi liturgica nel pensiero e nell'opera del cardinal Giacomo Lercaro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988. È poi da segnalare G. Alberigo (a cura di), *Giacomo Lercaro, Vescovo della Chiesa di Dio*, Marietti, Casale Monferrato, 1991. Di Lercaro significativo è il testo G. Lercaro, *L'eucaristia nelle nostre mani. Liturgia e catechesi*, Dehoniane, Bologna, 1968. Sulla sua destituzione da cardinale di Bologna, cfr. L. Bedeschi, *Il cardinale destituito*, Gribaudi, Torino, 1968. Le bozze del libro di Bedeschi furono riviste e corrette dall'arcivescovo di Bologna; in proposito vedi: R. Beretta, *Controstoria del Sessantotto Cattolico*, Rizzoli, Milano, 1998, p. 139. Una interpretazione meno critica dell'operato di Paolo VI in A. Riccardi, *Il potere del Papa. Da Pio XII a Paolo VI*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 300-301; e A. Giovagnoli, *Cattolici nel sessantotto*, cit., p. 21. Cfr. anche A. Santini, *Il cardinale destituito*, «Religioni oggi», luglio-settembre 1968, pp. 71-74.

¹⁰ A. Gennari, *I cristiani e le lotte di liberazione*, in *Cristiani e internazionalismo*, cit., pp. 31-32.

Questa riflessione di Gennari, capo dell'Ufficio Studi della Presidenza Nazionale delle Acli, esprimeva chiaramente la nuova prospettiva all'interno della quale si ponevano molti cattolici: il credente non avrebbe dovuto comportarsi come Pilato, e nemmeno assumere un comodo atteggiamento *super partes*; essendo il mondo dilaniato dalla contrapposizione tra due schieramenti, non prendere posizione significava favorire chi al momento era vincente.

Se la guerra del sud-est asiatico veniva interpretata come la contrapposizione tra le forze «progressiste» che lottavano per la liberazione e l'autodeterminazione di un popolo e l'«imperialismo internazionale», impersonato dagli Usa, era ovvio per molti cattolici che si dovesse prendere posizione a favore degli «oppressi». La coscienza era quella di essere parte integrante di un ingranaggio economico e politico responsabile di molte delle disarticolazioni mondiali.

Premere il grilletto di un mitra o il pulsante di un bombardiere non è che l'ultimo gesto di una complessa e articolata catena di montaggio che, nella nostra civiltà - altamente industrializzata e caratterizzata dalla divisione del lavoro - ha il suo termine nell'organizzazione militare, ma le sue radici nella struttura economica, sociale e politica che tutti contribuiamo a determinare¹¹.

Conseguenza necessaria era una scelta precisa «di sinistra» da parte di questi cattolici, i quali, il più delle volte, approdavano a posizioni di «dissenso» perché ritenevano che l'Istituzione di Roma non criticasse con sufficiente forza gli ingiusti meccanismi economici mondiali.

L'accettazione di questo nuovo metodo interpretativo nell'approccio alla storia conduceva molto spesso questi credenti a vivere in modo acritico la propria adesione alla nuova prospettiva politica a cui erano approdati. In nome di un ideale e di una ragione superiore accettavano, infatti, schematiche divisioni tra bene e male, non riuscendo a comprendere la reale articolazione

¹¹ *I cattolici italiani chiedono la fine della guerra. Lettera da Saigon*, a cura di G. Jannuzzi e D. Zolo, «Testimonianze», X, 1967, n. 91, p. 17.

e le sfumature di una situazione internazionale assai complessa. Questo schematismo era la conseguenza del radicalismo politico di quegli anni, caratterizzati probabilmente più dal desiderio di cambiare un mondo considerato ingiusto, piuttosto che dalla capacità di comprenderlo in tutti i suoi aspetti.

Bruno Manghi, in occasione del ventennale del '68, scriveva un articolo dal significativo titolo *Rifuggire dall'integralismo religioso e incappare nel fondamentalismo politico*; il sociologo, già protagonista di quell'esperienza, confessava: «La mia generazione fu quella dell'antiintegralismo, della rivendicazione di scelte pluraliste per i cattolici, della distinzione tra i diversi piani nella vita collettiva». Ma questo bagaglio di ideali, diventati un po' «fobia privata», aveva impedito ai credenti di vedere «in tempo e per intero la crisi, teorica e pratica, della sinistra marxista»¹². Giudizio analogamente critico sulla confluenza di molti credenti nelle organizzazioni marxiste viene formulato anche da Marcello Vigli¹³, che ha sottolineato come nel '68 molti cattolici approdassero alla sinistra «con un bagaglio inadeguato di strumenti analitici e un eccesso di carica ideologica» che li indusse a oscillare «fra spontaneismo e dirigismo e ad esaurire nel vicolo cieco dell'astrattezza la forte carica utopica di cui erano portatori»¹⁴.

Più problematica e articolata era la posizione espressa da periodici come «Momento», «Relazioni Sociali» e «Aggiornamenti Sociali»¹⁵ i quali, pur riconoscendo la legittimità della lotta del

¹² B. Manghi, *Rifuggire dall'integralismo religioso e incappare nel fondamentalismo politico*, «Com-Nuovi Tempi», XV, 28 febbraio 1988, p. 13 (si tratta di un numero speciale della rivista dal titolo *I cristiani e il '68 fra fede e utopia*, a cui collaborarono: Marco Boato, Giorgio Bouchard, Mario Capanna, Michele Giacomantonio, David Gabrielli, Giulio Girardi, Bruno Manghi, Enzo Mazzi, Lidia Menapace, Mario Miegge, Pier Giorgio Ranzi, José Ramos Rigidor, Sergio Ribet, Vittorio Risier, Marco Rostan, Giovanni Russo Spina, Fausto Tortora, Marcello Vigli, Adriana Zarri).

¹³ Vigli, componente della redazione romana di «Questitalia», proveniva dalla Resistenza e dal Partito cristiano sociale di Bruni. Fu poi dirigente nazionale della GIAC e seminarista al Collegio Capranica; non prese mai i voti.

¹⁴ M. Vigli, *Cristiani: coinvolti agli esordi, corresponsabili del riflusso*, «Com-Nuovi Tempi», XV, 28 febbraio 1988, pp. 2-3.

¹⁵ I tre periodici milanesi avevano caratteristiche diverse: mentre «Aggiornamenti Sociali» (direttore padre Rocco Baione) era la rivista ufficiale dei gesuiti di S. Fedele,

nord Vietnam e pur criticando il governo di Saigon perché condizionato dagli americani, cercavano di analizzare tutti i fattori che agivano in quella area geografica. Il fatto di ritenere che la maggioranza delle colpe fosse da rintracciare nella politica estera degli USA, che interferiva in qualsiasi zona del mondo in nome della propria presunzione di poter attuare la «giustizia», non escludeva che si rintracciasse nella lotta tra due ideologie – il comunismo ed il capitalismo – il nocciolo delle questioni in corso e che si individuasse l'origine dei mali nella logica di spartizione del mondo tra le superpotenze.

Se la guerra del Vietnam attrasse l'attenzione di molti credenti per le persecuzioni che da decenni un popolo sopportava a causa delle ingerenze esterne che impedivano la sua autodeterminazione nazionale, in America Latina la contraddizione più evidente era la condizione di miseria e di fame in cui erano costretti a vivere milioni di persone. Gli squilibri sociali creati dalla politica coloniale prima, e ora dalle interferenze delle multinazionali di Wall Street avevano alimentato tra non pochi fedeli la convinzione che l'economia capitalistica fosse deleteria per gran parte dell'umanità. Del resto era stata la *Populorum progressio* a «sostenere che la Chiesa non si era sposata a nessun sistema, e soprattutto non all'imperialismo internazionale del denaro» e ad individuare negli ingiusti rapporti tra centro e periferia i motivi della condizione di indigenza in cui viveva buona parte della popolazione mondiale, considerata il «nuovo proletariato»¹⁶. Inoltre i problemi del continente sud-americano erano particolarmente sentiti dai fedeli perché, a differenza della penisola indocinese dove i cattolici erano un numero esiguo, in quelle zone rappresentavano la stragrande maggioranza della popolazione. La Chiesa, quindi, era un soggetto sociale determinante nelle scelte e negli indirizzi politici, tanto da proporsi spesso come interlocutrice sia di governi che di movimenti.

«Momento» (direttore Marcello Gentili) e «Relazioni Sociali» (direttore Emanuele Ranci Ortigosa) erano espressione delle diverse anime del laicato cattolico di quel periodo.

¹⁶ *Enciclica di Paolo VI sullo sviluppo dei popoli (Populorum progressio)*, «La Civiltà Cattolica», 118, 2803, 1 aprile 1967, p. 11-43.

Le contraddizioni indotte dalla nefasta dipendenza che caratterizzava vaste aree della terra erano anche denunciate da settori della Chiesa del Terzo Mondo, della quale era insigne rappresentante Helder Camâra. Inserendosi nella discussione di questi anni sulla solidarietà studentesca nei confronti dei popoli più disagiati, l'arcivescovo di Recife affermava:

[...] la gioventù ha superato il paternalismo nei confronti del Terzo Mondo, acquistando la giusta ottica secondo cui la collaborazione alla liberazione dei paesi in via di sviluppo consiste nel liberare prima di tutto le strutture qui in Europa, poiché sono le vostre strutture che opprimono le nostre. La liberazione dell'America Latina sarà possibile solo quando scompariranno le cause principali del sottosviluppo che sono le strutture economiche e militari dei paesi ricchi¹⁷.

Un ulteriore segnale di questo nuovo interesse per il sociale di parte dell'episcopato cattolico fu la conferenza dei vescovi latino-americani tenutasi a Medellín nel 1968 dal titolo *La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina*: la Chiesa dei popoli che erano costretti a vivere in «miseria disumana» non poteva rimanere indifferente di fronte alle invocazioni di giustizia, ma doveva denunciare questo stato di cose¹⁸. Tre furono le opzioni fondamentali per l'opera di evangelizzazione che uscirono da quella assemblea: per i poveri, per le comunità di base, per la liberazione integrale, cioè socio-politica non meno che spirituale. In America Latina, dunque, numerosi vescovi dichiaravano apertamente la propria opzione in favore dei poveri e auspicavano l'avvento di una «umanità nuova» che si sarebbe realizzata quando l'attenzione si fosse diretta non «al denaro accumulato nelle mani dei ricchi, ma ai lavoratori, agli operai, ai contadini»¹⁹. Queste

¹⁷ Le parole di Camara sono citate in: A. Lanfranchi, *Incontro con Helder Camâra*, «Momento», VI, 24, 1970, p. 84.

¹⁸ *Medellín. Documenti. La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America Latina alla luce del Concilio Vaticano II*, Dehoniane, Bologna, 1969, pp. 123-127. Sulla Chiesa latinoamericana di quegli anni, cfr. L. Ceci, *La Teologia della liberazione in America latina: l'opera di Gustavo Gutiérrez*, Angeli, Milano, 1999.

¹⁹ *Chiesa e Terzo Mondo in un messaggio di Vescovi*, «Aggiornamenti Sociali», XVIII, 1967, n. 9-10, p. 487.

dichiarazioni, frutto delle riflessioni di alte personalità religiose, rappresentavano una occasione di ripensamento anche per i cattolici meno politicizzati.

Un esempio fu il movimento milanese Gioventù Studentesca (GS) che, nonostante fosse partito con l'intento di contrastare il diffondersi della cultura «di sinistra» nella società contemporanea e avesse concentrato i propri interessi più sulla comunità stessa che sulle dinamiche della realtà circostante²⁰, entrò in crisi nella seconda metà degli anni Sessanta proprio per la nuova consapevolezza sociale cui approdarono molti militanti. In verità, visto il carattere «pratico» della impostazione di GS, che induceva ad indirizzare gli interessi più alle attività concrete che alle riflessioni teoriche, la spinta ad un maggior impegno politico venne, oltre che dagli stimoli della situazione italiana di quel periodo, dalle esperienze di alcuni del gruppo in Brasile. È noto che GS si sciolse a causa dell'esodo di molti dei suoi militanti nel Movimento Studentesco, ma meno noto è l'impulso che a questa decisione diedero le nuove consapevolezze terzomondiste. Alcuni aderenti, infatti, entrati in contatto con la realtà sud americana grazie agli scambi di giovani organizzati con una comunità cattolica di Belo Horizonte, modificarono le loro posizioni apolitiche, giungendo a teorizzare e a praticare il superamento dell'opzione non violenta per abbattere le dittature di quella area.

Si era giunti infatti alla consapevolezza che la struttura economica della società contemporanea, proprio perché provocava sacche di povertà sia nel Terzo Mondo che nei paesi a capitalismo maturo, era il primo esempio di violenza. Di fronte alle ingiustizie due potevano essere le reazioni: o contrastare il potere costituendo ponendosi su un piano morale superiore, quindi decidendo di non far uso dei suoi stessi metodi, o lottare per contrapporre la

²⁰ In proposito, cfr. L. Giussani, *Il movimento di Comunione e Liberazione. Considerazioni con Robi Ronza*, Jaca Book, Milano, 1987; M. Vitali e A. Pisoni, *Comunione e Liberazione*, Ancora, Milano, 1988; M. Marzano, *Il cattolico e il suo doppio: organizzazioni religiose e Democrazia Cristiana*, Angeli, Milano, 1996; S. Abruzzese, *Comunione e Liberazione*, il Mulino, Bologna, 2001; M. Camisasca, *Comunione e Liberazione: le origini (1954-1968)*, S. Paolo, Cinisello B., 2001.

propria forza a quella di chi tendeva a mantenere quel modello di società.

Se la prima ipotesi racchiudeva il fascino di un radicale rifiuto e superamento del gioco contestato, solo la seconda soluzione sembrava a molti cattolici poter garantire un reale cambiamento dell'economia contemporanea. L'indice era rivolto, oltre che all'Europa per le sue responsabilità in epoca coloniale, agli Stati Uniti che imponevano ora regole ineguali di scambio e giungevano ad interferire politicamente e militarmente in quelle regioni pur di garantirsi la prosecuzione dello sfruttamento.

Le dichiarazioni di molti cattolici occidentali contro la violenza venivano considerate «accademiche»: era irragionevole secondo i credenti tracciare ipotesi generali e valide per tutti partendo solo dall'esperienza della realtà dei paesi ricchi. Ogni situazione richiedeva precise analisi e valutazioni, e pensare che le proposte europee fossero applicabili ad altre zone della terra voleva dire ricadere nella presunzione di imporre al mondo la propria concezione di civiltà. Opinione comune era che gli occidentali non avessero diritto di giudicare i popoli che si battevano per la propria indipendenza politica ed economica, perché le «colpe» della povertà del mondo erano appunto dei governi democraticamente eletti dagli Stati del nord, e le lotte di liberazione del Terzo Mondo si organizzavano contro di loro.

Questi cristiani che radicalizzarono le loro posizioni fino ad interpretare il rapporto nord-sud del mondo come un aggiornamento della lotta di classe erano progressivamente scivolati verso categorie interpretative vicine a quelle dei marxisti Samir Amin e Andre Gunder Frank²¹. Il mito di una vita spesa per il compimento di un ideale di giustizia si incarnava così nella figura di Camillo Torres, un prete che, pur conscio dei limiti delle azioni violente, aveva deciso di abbracciare le armi pensando che quello fosse l'unico mezzo per cambiare la società²².

²¹ È significativo il fatto che molte delle opere di Gunder Frank fossero pubblicate dalla casa editrice cattolica Jaca Book.

²² A proposito di Torres, cfr. G. Guzman, *Cattolicesimo e rivoluzione in America*

Una esperienza significativa perché interna all'istituzione ecclesiastica fu quella dei gesuiti di «Aggiornamenti Sociali», i quali davano spazio alle dichiarazioni dei prelati latino-americani e condividevano la sostanza delle loro denunce. Salvini, infatti, compiendo un'analisi delle condizioni della Chiesa brasiliana, lamentava il fatto che l'episcopato cattolico, dopo il colpo di stato militare del 1964, si fosse lasciato «contagiare dalla fobia del pericolo comunista», e che avesse invece sottovalutato la drammatica situazione sociale del paese. Ma a questa mancanza delle gerarchie supplì «la base cattolica militante» che, colpita duramente dal regime, seppe indurre molti prelati a mutare atteggiamento nei confronti del governo. E Salvini citava, nel suo saggio, tutta una serie di vessazioni subite da sacerdoti «accusati di attività sovversive», e anche le dure prese di posizione dei vescovi contro la polizia del paese sud americano²³.

Tuttavia, d'accordo quando si accusava il sistema capitalistico di creare squilibri economici nel Terzo Mondo e quando si auspicava la realizzazione di un nuovo progetto terreno della Chiesa, i gesuiti di Milano lo erano meno nel momento in cui i fedeli legittimavano anche l'uso della violenza per abbattere le dittature di quei paesi. In ciò la maggior parte dei pubblicisti seguiva le indicazioni di Paolo VI, ma il periodico non mancava di portare anche le opinioni del salesiano p. Giulio Girardi, il quale ipotizzava la possibilità di ricorrere alla violenza nel caso in

Latina. Vita di Camilo Torres, Laterza, Bari, 1968; C. Fiore, *Uomini come segni*, Gribaudi, Torino, 1968; N. Habegger, *Camilo Torres. Prete e guerrigliero*, Vallecchi, Firenze, 1968. In quegli anni furono pubblicati anche testi di Torres: C. Torres, *Liberazione o morte. Antologia degli scritti*, a cura di G.M. Albani, Feltrinelli, Milano, 1968; *Camilo Torres oltre il mito*, Ora Sesta, Milano, 1969; C. Torres, *Parole per una rivoluzione*, Queriniana, Brescia, 1969. Cfr. anche G. Gozzer, *Religione e rivoluzione in America Latina*, Bompiani, Milano, 1968.

²³ G.P. Salvini, *La chiesa in Brasile oggi*, «Aggiornamenti Sociali», XXI, luglio-agosto 1970, n. 7-8, pp. 557-566. Anche «La Civiltà Cattolica» mostrava preoccupazione per la situazione brasiliana e per le notizie di «torture inflitte ai prigionieri politici»; la rivista ufficiale dei gesuiti riportava così gli incresciosi episodi pervenuti a sua conoscenza, nonché le reazioni a questi del clero locale (G. Rulli, *L'ora difficile per il Brasile*, «La Civiltà Cattolica», 121, 2873, 7 marzo 1970, pp. 498-506).

cui la via pacifica fosse risultata inefficace²⁴. Interessante risultava poi il commento positivo, sempre di Salvini, alla svolta del Cile, dove, dopo l'inettitudine di vari governi – fra gli altri quelli presieduti dal democristiano Frei – si erano create le condizioni per vere riforme grazie alla coalizione di sinistra guidata da Salvador Allende²⁵. Salvini non era il solo a mostrare simpatia per il nuovo presidente cileno, se è vero che anche p. Rulli – su «La Civiltà Cattolica» – riconosceva i meriti di Allende, il quale, durante la sua carriera parlamentare, aveva presentato «una serie di progetti di legge riguardanti [...] la sicurezza sociale, la sanità, l'educazione, il diritto delle donne». E così non opponeva obiezioni al fatto che la Democrazia Cristiana – pur con mille garanzie – avesse deciso di dare al Congresso il proprio appoggio al candidato di Unidad Popular, e non ad Alessandri, il cattolico sostenuto dalla destra e dai conservatori²⁶.

Il mondo cattolico, dunque, in questi anni Sessanta, produsse riflessioni senz'altro importanti e nuove rispetto al passato, e spesso seppe rapportarsi al mondo laico e di sinistra senza prevenzioni, superando il tradizionale anticomunismo, con l'obiettivo di rintracciare strumenti di analisi e metodi di azione politica adatti ad affrontare le novità di quel periodo.

Il confronto con il mondo marxista

Risulta chiaro, rivisitando quegli anni, che molti cattolici, pur con motivazioni e atteggiamenti diversi, sostenevano l'opportu-

²⁴ G. Girardi, *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, parte I, «Aggiornamenti Sociali», XIX, novembre 1968, n. 11, pp. 641-660; e parte II, dicembre 1968, n. 12, pp. 735-760.

²⁵ G.P. Salvini, *Svolte politiche in Cile*, «Aggiornamenti Sociali», XXI, novembre 1970, n. 11, pp. 649-662.

²⁶ G. Rulli, *Nuovo governo in Cile*, «La Civiltà Cattolica», 121, 2890, 21 novembre 1970, pp. 399-406. Generale dei gesuiti dal 1965 al 1983 fu l'innovatore p. Arrupe. In proposito cfr. *Pedro Arrupe. un uomo per gli altri*, a cura di G. La Bella, il Mulino, Bologna, 2007. Anche G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XIII*, Rizzoli, Milano, 2007, pp. 71-107.

nità di individuare punti di contatto e momenti di integrazione tra marxismo e cristianesimo²⁷. Ponendosi nel solco di una ricerca iniziata già a fine Ottocento da p. Curci, e poi continuata con la riflessione modernista e con l'esperienza dei cattolici-comunisti dell'immediato secondo dopoguerra, alcuni cattolici intendevano superare la tradizionale avversione tra i due modelli di pensiero e ritenevano che molti degli obiettivi e delle sensibilità manifestati dai pensatori marxisti potessero essere condivisi anche dai credenti. L'auspicio di costoro, testimoni delle contraddizioni dei paesi ricchi, trovava rispondenza nelle elaborazioni compiute in America Latina dove in quegli anni non solo le riflessioni di Camàra ma anche l'esempio di Camillo Torres e l'avvio delle teorizzazioni della Teologia della Liberazione erano esempi, a diversi livelli, di un significativo avvicinamento tra questi due modelli di pensiero.

Nel nostro paese l'esempio più proficuo e interessante di confronto si ebbe nei primi anni Sessanta con la pubblicazione, a cura di Mario Gozzini, del libro *Il dialogo alla prova* in cui il cattolico fiorentino sottolineava come «l'ansia ecumenica spingesse il cristiano al di là delle barricate alzate nel passato»²⁸ e legittimasse un nuovo incontro con i nemici del passato. Dal canto suo, Lucio Lombardo Radice, interlocutore in campo marxista di Gozzini, sull'onda delle aperture espresse nel discorso di Bergamo di Togliatti, riteneva compatibili i due sistemi di pensiero e riconosceva un ruolo importante alla dimensione spirituale enfatizzata dalla religione cristiana²⁹.

Io sono del parere che lo «steccato» che si è tentato di innalzare in Italia tra cattolici e marxisti, e che si cerca ancora con tanta rabbia di tenere in piedi, ha un carattere del tutto artificiale: è appunto uno steccato, una cosa costruita a bella posta per tenere divisi³⁰.

²⁷ Affronto in modo approfondito la questione, cfr. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento*, Morcelliana, Brescia, 2004.

²⁸ M. Gozzini, *Introduzione al dialogo*, in *Il dialogo alla prova. Comunisti e cattolici*, Vallecchi, Firenze, 1964, p. 19.

²⁹ In proposito, cfr. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione*, cit.

³⁰ Documento dattiloscritto di Lucio Lombardo Radice del 1966, in *Carte di L.L.*

È interessante notare che sia nella nostra penisola sia nel continente latino americano gli auspici di un incontro teorico di alcuni settori comunisti e cattolici venivano anche da componenti ufficiali della Chiesa. Il 2 ottobre 1968 «L'Osservatore Romano» pubblicò il *Documento sul dialogo del Segretariato per i non credenti*, redatto dal presidente il cardinale e arcivescovo di Vienna Franziskus König e dal segretario Vincenzo Miano, in cui si affermava che il dialogo risultava particolarmente importante quando si instaurava «tra persone di opinioni diverse, a volte anche opposte, che tendevano a dissipare i reciproci pregiudizi e ad allargare, nella misura del possibile, le loro convergenze»³¹. Si potevano distinguere tre tipi di dialogo: un incontro sul piano delle semplici relazioni umane, un incontro sul piano della ricerca della verità, un incontro sul piano dell'azione, che tendeva a stabilire le condizioni «per una collaborazione in vista di determinati obiettivi pratici, nonostante le eventuali divergenze dottrinali». Era desiderabile che il dialogo si realizzasse simultaneamente secondo queste tre forme, anche se ognuna di esse conservava «un suo proprio valore»³². Il dialogo veniva ritenuto possibile «anche quando tra gli interlocutori si *davano* soltanto alcune convergenze parziali», purché in un certo pensiero fosse possibile trovare alcune verità e alcuni valori che potessero sussistere anche al di fuori di esso. Il problema nasceva quando si dialogava con persone che avevano una diversa nozione di verità; in tal caso bisognava arrivare a una ipotesi che potesse essere accettata da tutte le parti. Se ciò non fosse stato possibile, non si doveva credere che il dialogo risultasse inutile, ma semplicemente era opportuno ci si limitasse a stabilire i limiti oltre i quali non era opportuno andare.

Radice, in *Archivio Istituto Gramsci*, scatola Dialogo (1).

³¹ *Documento sul dialogo del Segretariato per i non credenti*, «L'Osservatore Romano», 2 ottobre 1968. Il documento è anche riportato in *Dialogo come avventura*, Rebellato, Padova, 1969.

³² *Ibid.*

Il dialogo tra credenti e non credenti [...] è dunque non solo possibile ma raccomandabile. Esso potrà svolgersi su tutti i temi accessibili alla ragione umana, come ad esempio filosofici, religiosi, morali, storici, politici, sociali, economici, artistici e in genere «culturali»³³.

Il documento confermava l'esistenza di difficoltà nel dialogo con i marxisti, «a motivo degli stretti legami che essi stabiliscono tra la teoria e la prassi»; ne seguiva l'impossibilità a conservare distinti i livelli del discorso, «di modo che lo stesso dialogo dottrinale venisse trasformato in dialogo pratico»³⁴. Sollecitato a dare un giudizio sul documento, Lucio Lombardo Radice scriveva una lettera indirizzata al gruppo aretino «Dialogo» affermando che rappresentava elemento di soddisfazione verificare come alcune idee, condivise nel 1963 solo da una «piccola pattuglia», entrassero ora «a far parte di un documento ufficiale emanato da una istituzione della Chiesa cattolica». Ma non si potevano non sottolineare anche i limiti di tale prospettiva e la necessità di superarli:

Il successo storico del dialogo deve significare infatti la fine del dialogo, l'inizio della collaborazione sistematica tra rivoluzionari credenti e rivoluzionari atei, non solo sul terreno strettamente pratico, ma anche su quello dell'umanesimo, dei valori, del tipo di società e di uomo che insieme si vuole e si deve costruire³⁵.

Non si può dunque dire che l'Istituzione ecclesiastica nel suo complesso accettasse questi tentativi di «contaminazione», ma si intende sottolineare che all'interno di una significativa parte del mondo cattolico era in corso una riconsiderazione delle posizioni tradizionali, e che comunque non necessariamente i sostenitori di ipotesi «possibiliste» dovevano scivolare verso il cosiddetto «dissenso».

Si stava assistendo, del resto, ad un profondo cambiamento nell'ottica sociale dell'universo cattolico: mentre in passato veni-

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Lettera di Lucio Lombardo Radice, senza data, in *Carte* di L.L. Radice, in *Archivio Istituto Gramsci*, scatola Dialogo (2).

va considerata in senso progressivo l'accettazione dell'evoluzione capitalistica della società e erano considerate tradizionali le posizioni più preoccupate e scettiche nei confronti di questi cambiamenti, ora apparivano innovatori proprio coloro che criticavano i modelli e la vita proposti dalla civiltà occidentale³⁶.

In realtà, al di là delle facili etichette, la dimensione ideologica era assai complessa, tanto è vero che, molto spesso, elementi diversi e contrastanti si intrecciavano all'interno delle componenti considerate più progressiste. Buona parte dei fedeli di Roma, infatti, non faceva distinzione tra capitalismo e industrializzazione: e mentre i marxisti, pur prendendo le distanze dal primo accettazione la «logica del progresso» in quanto funzionale all'interesse del mondo del lavoro, molti cattolici rifiutavano qualsiasi ipotesi che incrinasse gli antichi modelli rurali. Emerge così chiaramente la problematicità del rapporto con il pensiero materialista: molti credenti, pur facendo uso di schemi interpretativi marxisti per capire i problemi della realtà presente, rischiavano di negare la sostanza stessa di quella ipotesi filosofica, e cioè la dialettica storica. L'«età dell'oro», infatti, che per i pensatori materialisti si sarebbe realizzata nel futuro sulle rovine della civiltà capitalista, per molti cristiani poteva essere rintracciata in un mitico passato, antecedente alla rivoluzione borghese dell'89. Le visioni del mondo erano, in questo caso, assai diverse, l'una proiettata verso il superamento di una fase storica interpretata con una metodologia razionale e scientifica, l'altra dettata da un rifiuto radicale motivato fondamentalmente da misoneismo e moralismo. Risulta dunque chiaro l'interesse «strumentale» di molti credenti per la filosofia materialista, condivisa fondamentalmente per la metodologia di analisi che proponeva, mentre il fine della Chiesa rimaneva sostanzialmente legato all'antico progetto di un mondo egemonizzato dai suoi valori e dai suoi modelli.

Non mancavano coloro che auspicavano un rapporto più profondo tra i due modelli di pensiero ritenendo che la specificità

³⁶ Cfr. anche G. Baget Bozzo, *L'intreccio. Cattolici e comunisti 1945-2004*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 129-134.

cristiana avrebbe potuto raggiungere un maggior grado di concretezza storica grazie all'apporto di un sistema filosofico pragmatico ed economicistico, e che il materialismo marxista sarebbe stato in grado, grazie al contatto con la metafisica cristiana, di compensare l'assenza originaria di una dimensione spirituale. Di questo parere era, tra gli altri, Girardi, il quale intendeva individuare nello specifico punti di contatto teorici tra i due modelli filosofici. Nonostante le difficoltà dottrinali e le divergenze anche radicali tra i due pensieri, egli non escludeva «la possibilità di convergenze reali vaste e profonde, suscettibili di fondare un programma di azione comune». Era necessario distinguere tra modelli «integristi e umanisti»: il dialogo era possibile sulla base dell'umanesimo e più precisamente era subordinato al «riconoscimento dell'autonomia relativa ai valori profani nei confronti delle opzioni religiose, positive o negative»³⁷. Di fatto, comune ai due mondi, era fondamentalmente il desiderio di fondare una nuova umanità, più sensibile agli ideali di giustizia e di solidarietà, e il bisogno di assumere un atteggiamento verso gli uomini che privilegiasse la libertà e l'amore all'egoismo e al proprio «particolare».

Il Concilio e la realtà d'oggi

È d'obbligo riflettere su ciò che è rimasto nel mondo della Chiesa di quella straordinaria stagione, perché è indiscutibile che gli anni sessanta abbiano segnato l'inizio di una nuova era, ribaltando, come non era mai capitato prima, comportamenti, mentalità, e modelli. D'altronde risulta chiaro che la mobilitazione di questo ultimo periodo dal parte del mondo cattolico per la pace e l'impegno di una vasta area di credenti contro una globalizzazione che non tenga conto della dimensione non solo materiale dell'esistenza e in generale degli interessi delle popolazioni più disagiate è comprensibile solo facendo riferimento alle riflessioni e ai dibattiti conciliari.

³⁷ G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi, 1966, p. 307.

Nell'ultimo periodo si delinea però quella che viene definita la tendenza *teocon* che indica «l'inedita miscela di conservazione e innovazione, di laicità e tradizionalismo sviluppatosi all'ombra della difesa dell'Occidente e della consapevolezza del ruolo giocato nella sua storia dal cristianesimo»³⁸: dopo la caduta del muro di Berlino, e soprattutto dopo l'11 settembre, l'Italia sarebbe coinvolta in una «lotta tra civiltà» – secondo l'infelice definizione dell'ex presidente del Senato Marcello Pera – che vedrebbe contrapposti, come ai tempi delle Crociate, l'Europa cristiana (ora allargata agli Stati Uniti e ai paesi che ruotano nella sua orbita) e i popoli islamici. Dovere della Chiesa dovrebbe essere quello di erigersi a bastione della difesa dell'Occidente, riproponendo con forza i suoi valori, per difendere la civiltà che sui suoi principi si sarebbe creata.

Tale scenario ricorda quello che, proprio fino al Concilio Vaticano II, aveva caratterizzato la Chiesa cattolica impegnata nella difesa dei valori dell'Occidente contro il «male supremo» rappresentato dal comunismo; da qui la scomunica, nell'immediato secondo dopoguerra, di chiunque aderisse o votasse per i partiti che facevano riferimento alla dottrina marxista. È bene ricordare un articolo che Primo Mazzolari pubblicò su «Adesso» nel 1949, in occasione dell'emanazione del Decreto del Sant'Uffizio che condannava il comunismo, in cui metteva in guardia «dall'imitare le clamorose compiacenze di chi fa la corte alla Chiesa, quando spera o quando crede di averla alleata». Aggiungeva:

Allorché certi furbissimi nostri avversari applaudono, la diffidenza è un dovere; e se qualcuno di casa incautamente vi si associa, credendo di aver scoperto degli ausiliari, ricordi che fra i così detti uomini d'ordine, la Chiesa, che essi lodano senza rispettarla e senza amarla, è quella che casualmente e provvisoriamente costeggia una loro strada³⁹.

³⁸ G. Quagliariello, *Cattolici, pacifisti, teocon. Chiesa e politica in Italia dopo la caduta del Muro*, Mondadori, Milano, 2006.

³⁹ «Adesso», *Impegni del laicato cattolico dopo la condanna del comunismo ateo*, «Adesso», I, 18, 30 settembre 1949, p. 4.

Il desiderio di coinvolgere la religione (e soprattutto la Chiesa cattolica) in una battaglia di parte per la difesa di determinati valori e visioni del mondo non è certo una novità perché ha solide radici, in età contemporanea, nel pensiero di de Maistre, che giudicava che l'ordine sociale dovesse basarsi sulla restaurazione dei valori cristiani; d'altro canto anche Benedetto Croce, quando criticava il tentativo di rinnovamento della Chiesa intrapreso dai pensatori modernisti, asseriva l'impossibilità di tale percorso, ma anche la convinzione della funzione di contenimento sociale che la religione tradizionale aveva per il popolo⁴⁰.

Il tentativo ora in corso nel nostro paese, che ha ovviamente il suo punto di riferimento nella politica di Bush, rientra dunque in una tradizione che però proprio il Concilio pareva aver spezzato: con il Vaticano II la Chiesa si era posta come entità universale non come espressione di una parte, come protagonista che voleva dialogare con tutti, con gli amici e i diversi, senza steccati, presunzioni ed anatemi; con la *Populorum progressio* poi aveva compiuto una dura critica alla struttura economica occidentale, considerandola responsabile di molte delle contraddizioni dei paesi del sud del mondo. Il rischio a cui va incontro ora la Chiesa è quello insomma di una nuova strumentalizzazione politica, motivata senz'altro dal clima arroventato del contesto internazionale, che la allontani dall'essenza e dall'ispirazione del Concilio, impedendole di assumere quel ruolo di dialogo che papa Giovanni le ha voluto assegnare.

⁴⁰ Cfr. A. Asor Rosa, *Storia d'Italia*, vol. IV, *Dall'Unità a oggi*, t. 2, Einaudi, Torino, 1975, pp. 1218-1219.

Francesco Totaro

L'espressione plurale della verità. La questione attuale del confronto tra le religioni

Una questione di verità

In un breve scambio di opinioni con Giuseppe Ruggieri a ridosso del nostro Convegno, egli riconosceva, a partire dai temi del Concilio, l'importanza «fondamentale ed essenziale» del problema della verità e precisava come, a riguardo, i padri conciliari «fossero tutti consenzienti», aggiungendo: «Semmai il problema era quello di sapere se la chiesa doveva limitarsi ad una certa espressione della verità o doveva rispettare la pluralità delle espressioni che la stessa chiesa aveva prodotto lungo i secoli, soprattutto in periodo patristico»¹. Ma ciò, occorre aggiungere da parte nostra, non era tutto a proposito della verità. La questione si imponeva con evidenza anche nel rapporto con le religioni non cristiane. A distanza di molto tempo, nel 2000, la Congregazione per la Dottrina della Fede, nella più che discussa Dichiarazione *Dominus Jesus*, con l'intenzione di porre dei paletti («contenuti dottrinali imprescindibili») al dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose, riprenderà un enunciato solenne contenuto parecchi anni prima nella Dichiarazione del Concilio *Nostra*

¹ Devo rinviare, in modo inconsueto per una citazione, a una *mail* inviata da Ruggieri in data 8 maggio 2006. Ma si veda G. Ruggieri, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma, 2007.

aetate, dedicata appunto alle «relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane»:

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini².

Nella situazione attuale, la questione della *pluralità delle espressioni* della verità si estende con urgenza ancora più grande dall'ambito interno alla Chiesa al rapporto di quest'ultima con portatori di messaggi di salvezza ad essa esterni. E la cosa non si presta ad essere aggirata. Sarebbe un grave errore o un sintomo di superficialità ritenere che le relazioni tra «confessioni» diverse si possano affrontare soltanto coltivando le buone maniere o affidandosi alle virtù di una pratica *caritatevole* che metta al riparo dalle insidie e dalle asprezze del confronto sulla verità³. Chi annuncia il bene della salvezza non può prescindere da «pretese» di verità. Piuttosto che predicare l'accantonamento di tali pretese, è il caso di considerarle con la massima serietà e di proporre, per così dire, non *meno verità*, bensì un modo più valido e comprensivo di intenderla. Ciò è possibile, a mio avviso, se si è capa-

² *Nostra aetate*, 28 ottobre 1965, n. 2; richiamata nella *Dominus Jesus*, 6 agosto 2000, n. 2. Per una ricognizione complessiva del Concilio Vaticano II e dei suoi sviluppi vedi O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Echter Verlag, Würzburg, 1993; trad. it. *Il concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Queriniana, Brescia, 2005.

³ Pertanto non mi sentirei affatto in sintonia, per esempio, con l'intervento di G. Zagrebelsky, *La Chiesa, la carità e la verità*, «Repubblica», 13 maggio 2006 (cfr. ultimamente Id., *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari, 2008), se egli intende opporre, come mi sembra, la carità alla verità, invitando a rinunciare «evangelicamente» alla seconda per fare spazio alla prima. Le questioni inerenti alla carità sono anche questioni di verità e, quindi, occorrerebbe pensare non alla loro separazione ma al loro intreccio: a una carità *veritativa* e a una verità *caritativa*. Senza dignità di verità, all'altro riconosciuta, la carità scivola in *compassione* supponente e senza esercizio di carità, nella *simpatia* per l'altrui posizione, la verità si irrigidisce in *possesso* unilaterale. Ciò non esclude il rigore del giudizio, ma lo rende inclusivo del punto di vista dell'altro e, quindi, esigente anche verso se stessi.

ci di declinare la verità in modo né assolutistico né relativistico. La mia propensione, che di seguito cercherò di giustificare, è per quello che chiamo *prospettivismo veritativo*; esso ha l'ambizione di tenere insieme, nel dialogo e anche nel contrasto, la convergenza alla verità con la pluralità delle sue espressioni.

Domande alla religione

«È la religione che dà senso alla tua vita?». Così intitola un paragrafo del suo volume *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale* – un'opera di «smontaggio» della religione – il filosofo statunitense Daniel Dennett. Egli continua:

Stando ai sondaggi, *la maggior parte delle persone di tutto il mondo* dice che la religione è importantissima nella propria vita. Molte di queste persone direbbero che senza la religione la loro vita sarebbe priva di senso. Si sarebbe tentati di prenderli in parola, dichiarando che in tal caso non c'è nulla da dire – e allontanarsi in punta di piedi. Chi vorrebbe interferire con ciò (qualunque cosa sia) che dà senso alla vita di così tante persone? Ma se scegliessimo quella via, ignoreremmo volontariamente alcune questioni di rilievo. Possibile che una *qualunque* religione possa dare senso alla vita di queste persone, in un modo che dovremmo limitarci a onorare e rispettare? Cosa dire delle persone che cadono nelle grinfie di qualche capo di una setta, o che sono indotte con l'inganno a dare i loro risparmi di una vita a dei truffatori religiosi? La loro vita può avere un senso anche se la loro particolare «religione» è una frode?⁴

Nei suoi scritti, Joseph Ratzinger insiste spesso sulla vocazione della fede a «purificare» la ragione che degenera in violenza quando dimentica i suoi limiti e permette, per esempio nelle tecnologie applicate alla manipolazione della vita, qualsiasi intervento sull'umano. Qui noi percorreremo, in sintonia *solo* metodologica con Dennett, la via apparentemente opposta. Ci chiederemo quali problemi la religione o, meglio, le religioni pongono alla

⁴ D.C. Dennett, *Breaking the Spell*, Viking Penguin, Hardmondsworth, Middlesex, 2006; trad. it. *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, Raffaello Cortina, Milano, 2007, pp. 307 ss.

ragione, in particolare alla ragione «occidentale», nella misura in cui tale ragione ha elaborato modelli di convivenza basati sulla tolleranza, sul rispetto e sul riconoscimento reciproco. Per questo ci chiediamo: la religione è, di per se stessa, intollerante delle opinioni indifferenti alla proposta religiosa o delle posizioni con essa in contrasto? Inoltre, le diverse religioni sono capaci di non entrare in conflitto tra loro? Il dibattito su «laicità e laicismo» è spesso pervaso dal timore del *fondamentalismo* religioso, che non lascerebbe spazio al dissenso e tanto meno a visioni alternative e, nello stesso campo religioso, si profila spesso l'ombra cupa dello scontro tra religioni (Samuel Huntington ha usato la nota formula dello «scontro di civiltà»). Si tratta di due lati di uno stesso problema. In sintesi potremmo chiederci: la religione è una opportunità oppure un ostacolo alla convivenza tra persone dotate di differenti visioni della realtà; incoraggia o impedisce la convivenza basata sulla libertà di scelta?

Religione e offerta di senso

Dalle parole di Dennett sopra ricordate emerge con evidenza che *per molti* la religione è ciò senza cui la vita rimarrebbe priva di *senso*. Qui ci sono, a ben vedere, due affermazioni. La più importante è forse la seconda, che attribuisce alla religione la capacità di dare senso alla vita. Per Dennett è un dato di fatto, da prendere con le pinze. Se però non vogliamo rimanere nel generico, dobbiamo chiederci che significato questa affermazione possa avere. Sforziamoci di rispondere, pur senza farla troppo lunga. Certamente non mancano quelli che non attribuiscono nessun senso alla vita e sono anzi convinti che non ce ne sia bisogno. È una opinione non rara. Talvolta è dettata da una reazione a eventi negativi dell'esistenza. Avere chiesto troppo a sé e agli altri, per esempio al proprio compagno o alla propria compagna, si è rovesciato in delusioni cocenti. Parecchi ne ricavano allora l'amaro insegnamento che si vive meglio se si rinuncia a cercare troppo senso nelle cose o, addirittura, se non se ne cerca nessuno.

È preferibile credere nel «non senso». In filosofia, questa posizione si chiama «nichilismo», sia teorico sia pratico.

In realtà, se andiamo a vedere più da vicino cosa dicono i filosofi che passano per nichilisti, tra i quali Nietzsche in testa, ci rendiamo conto che questi pensatori non sostengono, *in assoluto*, che non si dia *niente* da pensare e *niente* per cui agire. Piuttosto essi accusano di vacuità e insignificanza la *tradizione*, i pensatori da cui sono stati preceduti e i costumi (gli stili di vita) che sembrano condannati dal tempo. Vogliono, come appunto Nietzsche, la *trasvalutazione* dei valori già consacrati. E allora, se le cose stanno così, possiamo mettere in rilievo che chi nega che la vita abbia un senso ha piuttosto l'esigenza di cercare un senso più ricco di quello che traspare dalle opinioni e dalle pratiche di vita consolidate.

Se è quasi impossibile fare a meno del senso, si deve però riconoscere che le risposte alla questione non sono tutte eguali. Qui si pone di nuovo la domanda: qual è il senso che *dalle* religioni viene per la vita? E dico *dalle* religioni perché si tratta di un senso che, per quanto cercato nell'esperienza umana di uomini e donne, *si offre* come una sorta di *dono* che incontra l'esperienza. È il motivo per il quale nelle religioni, in particolare in quelle del monoteismo, si parla di *rivelazione* della verità; così si sottolinea il fatto che la verità, in questo caso, non è il semplice effetto di una *produzione umana*.

A scoprire la verità, a toglierla quindi dal nascondimento (*aletheia*), non è tanto colui che la verità ricerca ma colui che è il *termine* di questa ricerca. In altre parole, l'oggetto ricercato si manifesta come un soggetto che prende la parola e dà notizia di se stesso. Di ciò che è e di ciò che intende fare. La verità religiosa ha la forma di un messaggio *rivolto a*, a qualcuno che per lo più lo cerca nella solitudine oppure è *chiamato* nella solitudine e, dopo questa chiamata, non può non cambiare vita perché ha aperto gli occhi su ciò che prima non vedeva. Anche nell'esperienza di una religione distante dal monoteismo come il buddhismo, il tratto che introduce la differenza religiosa rispetto al mondo già vissuto è l'*illuminazione* (Buddha è appunto l'*illuminato* o il *risvegliato* che comprende anzitutto il legame che nasce dalla sofferenza universale).

Trascendenza e distacco dalle abitudini di vita

Potremmo esprimere questi tratti della religione, pur con le dovute distinzioni, con la cifra della *trascendenza*. Non bisogna confondere però la trascendenza con l'*astrattezza*. Infatti il punto di vista della trascendenza è sempre anche *un punto di vista sul mondo*. L'*homo religiosus*, nel riferimento alla trascendenza, ha anzitutto una certa visione del tempo e della storia. Tempo e storia sono rivolti a una meta, dove si manifesterà la loro pienezza. Perciò tempo e storia, pur con vicende spesso alterne o con vere e proprie interruzioni di percorso, sono per tutti il veicolo di una *salvezza* finale e per ciascuno – usando una metafora che piaceva molto a Walter Benjamin – la piccola porta attraverso la quale può entrare già ora la *grazia* della salvezza. Questa visione *escatologica* appartiene, direttamente, alla *comunità* dei fedeli; coinvolge però la storia di tutti gli uomini e di tutte le donne. La trascendenza fa da punto di sintesi e di verifica anche delle attività quotidiane che si svolgono nel mondo: dal lavoro al tempo della festa; sancisce le relazioni e gli affetti; plasma il costume e le usanze lungo il corso delle stagioni e nei diversi momenti della vicenda individuale e collettiva.

Questa descrizione corrisponde alla memoria di abitudini di vita ai più giovani sconosciute, per quanto riguarda la tradizione cristiana del nostro paese. Oggi l'impatto con la religione avviene, in misura prevalente, o attraverso un insegnamento scolastico non sempre ben assimilato, o attraverso l'enfasi che i mass media danno a eventi «sacri» considerati eccezionali. Per parecchi, il contatto con la religione avviene in alcuni *punti* della vita: ovviamente in modo inconsapevole, subito dopo la nascita (il battesimo è una pratica alquanto diffusa); in modo più o meno consapevole con la partecipazione ai *sacramenti* dell'adolescenza e della prima età adulta (specialmente nel «matrimonio in chiesa»); in modi di cui non si è sempre consapevoli, al momento della morte. Questi contatti restano frammentari: sono episodi che non si inseriscono organicamente in un cammino di vita, non sono preparati e seguiti da impegni coerenti e complessivi, soprattutto non appartengono a un contesto di condivisione.

La secolarizzazione

Lo scopo di queste note descrittive è quello di dar conto, a partire dal concreto della quotidianità e dell'itinerario di vita, di quel grande fenomeno storico e culturale che va sotto il nome di *secolarizzazione*. Proverò in poche parole a tracciarne un profilo. Per secolarizzazione possiamo intendere, in una prima approssimazione, il venir meno delle connotazioni religiose della vita che abbiamo evidenziato in precedenza. Ma questa sarebbe una comprensione negativa del fenomeno. In positivo possiamo dire che la cultura della secolarizzazione comporta la giustificazione e l'apprezzamento delle cose del *mondo* non in quanto siano ordinate a una sfera trascendente, alla realizzazione intenzionale ed esplicita del «regno di Dio», bensì in quanto hanno la loro ragione e le loro regole di funzionamento in se stesse. Si tratta dell'affermazione di un principio di *autonomia*, che è stato fortemente sottolineato dal pensiero dell'*illuminismo* (se si vuole, si può andare a rileggere lo scritto di Immanuel Kant dal titolo *Cos'è l'illuminismo*, dove si esalta il principio della maturità della ragione, cioè della sua emancipazione da qualsiasi autorità che non sia quella della ragione stessa). Si può ricordare – ma non è il caso di complicare le cose – che questo riconoscimento di autonomia da alcuni è stato visto non tanto in opposizione alla visione sacrale del mondo quanto piuttosto come la sua applicazione coerente e universale. Infatti, se il mondo – si è fatto notare in una certa ermeneutica protestante – appartiene a Dio in tutti i suoi momenti e in tutti i suoi aspetti, la conseguenza è che le cose *in quanto tali* realizzano il disegno o il piano di Dio, già nella loro struttura e nella loro evoluzione normale (il naturalista olandese del Seicento Jan Swammerdam, pioniere delle analisi al microscopio dei tessuti animali e vegetali, si spingeva ad affermare di essere in grado di offrire la prova della provvidenza di Dio «nell'anatomia di un pidocchio»⁵). Era stata invece la cultura me-

⁵ Cit. in R.K. Merton (a cura di N.W. Storer), *The sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, The University of Chicago Press, Chicago, 1973; ed. it. a

dievale a separare le cose sacre da quelle secolari, attribuendo le prime alle competenze esclusive della gerarchia ecclesiastica e negandole ai semplici fedeli.

Al di là di queste complicazioni interpretative, possiamo in ogni caso sottolineare il fatto che le diverse sfere dell'esperienza e del sapere – come dirà successivamente un grande sociologo come Max Weber nella *Sociologia della religione* e segnatamente nel saggio dedicato a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* – nel corso del tempo hanno dapprima logorato e poi reciso completamente il filo che le legava ancora alla visione religiosa del mondo e alla pratica di vita da essa ispirata. Nell'analisi di Weber, questo esito di secolarizzazione riguarda la politica, la scienza sperimentale, la sfera estetica ed erotica, ma è particolarmente evidente nella sfera dell'economia capitalistica. All'inizio, il successo nell'attività economica era il segno della salvezza ricevuta (non per meriti, ma per grazia) da Dio. Agli inizi del XX secolo l'accumulazione della ricchezza era diventata – sempre per Weber – fine a se stessa.

Attualmente, anche con enfasi unilaterale, si denuncia l'imperverare dell'imperativo dell'utile rispetto a ogni altra motivazione dell'agire. E potremmo scomodare l'etichetta di «uomo modulare» di cui Zygmunt Bauman fa uso quando parla dell'uomo della «società liquida», dove si può diventare funzione o strumento per qualsiasi impiego oppure, per i pochi che ne sono capaci, si possono inventare nuove soluzioni creative senza essere trattenuti dai modelli del passato. Il risvolto della esposizione alla mera strumentalità oppure della capacità di combinazione creativa è in ogni caso la mancanza di coordinate antropologiche sicure. Un mondo in liquefazione sembra essere diventato l'ambiente vitale per tutti: il mondo della relativizzazione dei significati e dei principi, e del dilagare delle strategie orientate a un successo inteso sempre più come successo materiale o addirittura finanziario; il mondo – si potrebbe dire – della seconda secolarizzazione, dove dominano l'individualismo escludente e la riduzione sia delle persone sia delle cose a semplice strumento.

Il ritorno degli assoluti

Io non ritengo però che la secolarizzazione abbia soltanto un volto negativo e che il processo di relativizzazione sia in ogni caso nemico dei valori umani. I vantaggi della modernità sono rilevanti. L'acquisizione e la salvaguardia delle autonomie delle realtà mondane, l'incontro sul terreno della valutazione razionale dei problemi, la disponibilità a decidere sulla base dell'argomento migliore e non delle appartenenze di fede e di religione dovrebbero essere una bussola sicura per orientarsi anche nella situazione del nostro tempo. Quando però la secolarizzazione sfocia nella rinuncia a ogni impegno che voglia dare senso alla persona e alla relazione sociale, nella vacuità e nell'indifferenza per ogni parametro di giudizio che consenta di privilegiare il vero rispetto al falso e il bene rispetto al male – e non per indulgere alle «antitesi nette» che sfociano nelle contrapposizioni dogmatiche e nel moralismo di maniera, ma per dare consistenza e ricchezza a un'esistenza che non tollera la dispersione *senza misura* delle energie in essa investite – allora si può capire tutta la *serietà* del ritorno delle religioni e l'importanza di riferimenti assoluti che esse offrono.

Il problema attuale – specialmente a livello civile e politico ma anche dal punto di vista di una corretta espressione di fede – è allora quello di evitare che il potenziale re-introdotta dalle religioni abbia effetti devastanti, sia nel rapporto delle religioni con il patrimonio di razionalità e di laicità che è venuto a maturazione nella modernità, sia nel loro rapporto reciproco a causa del rischio di una sorta di «guerra tra assoluti». Come tutelarsi da questi esiti perversi? Andando al cuore del problema. Poiché il nucleo di ogni annuncio di salvezza è la relazione dell'umano con Dio o con l'*assoluto*, da parte della *riflessione filosofica* occorre anzitutto fornire una interpretazione adeguata di ciò che viene posto come assoluto rispetto a ciò di cui si sostiene il carattere relativo; in seconda battuta, si tratta di vedere come le diverse visioni dell'assoluto che le religioni offrono possano avere *ragioni* di convergenza.

Quanto alla «calibratura» dell'assoluto da parte della ragione, che il ritorno delle religioni rende ineludibile, la mia tesi è che essa

sia possibile se ci si attrezza con un modello di ragione non rinunciataria o *non ripiegata* esclusivamente sul relativo, bensì capace di volgersi anche all'assoluto. Si badi bene: la ragione che non rinuncia ad essere apertura all'*intero* del senso, e accetta di mettersi alla ricerca di un principio incondizionato, non pretende di essere una ragione assoluta o incondizionata, perché è consapevole che nessuno dei contenuti che di volta in volta essa stessa raggiunge è in grado di esaurire la verità assoluta. Anzi, a condizione che sia pensata con rigore, la verità assoluta, alla quale la ragione tende, potrebbe funzionare proprio come principio di giusta *relativizzazione* della pretesa di considerare come assoluti i guadagni che la ragione realizza sempre in modo parziale. Una buona idea dell'assoluto può garantire dalla insolenza dei falsi assoluti.

Questa apertura della ragione, che può spingersi fino al pensiero della *trascendenza*, non verrebbe a contraddire o a mortificare la sua autonomia, dal momento che sarebbe la ragione stessa a *pensare* un *altrove* al di là delle sue conoscenze limitate. In se stessa, la ragione si aprirebbe a un oltre. E, si badi bene, orientarsi con il pensiero a un *oltre* assoluto non significa conoscerlo come oggetto di una conoscenza pienamente determinata. E pensare oltre i limiti della ragione che conosce in modo determinato non significa nemmeno ipotecare o reprimere le conoscenze che i saperi determinati sono in grado di elaborare. Un principio di verità assoluta non serve a dedurre i saperi particolari nella peculiarità dei loro contenuti e dei loro metodi. Insomma, cercando altrove, la ragione non rinuncia a se stessa e non annulla i propri limiti: li fa respirare in un orizzonte più ampio. È questo l'altrove che vale la pena pensare e non le sue deformazioni caricaturali.

La critica della verità assoluta

Come è evidente, la mia è una difesa esplicita della verità assoluta, però a certe condizioni. E la condizione più importante è che un principio di verità assoluta venga ripensato in modo, per così dire, *non assolutistico*. Il riferimento alla verità assoluta può

essere allora una valida protezione dalla tentazione di rendere assolute verità che sono invece parziali o provvisorie.

Perché si è invece diffidenti nei confronti della ragione «veritativa»? Perché la verità viene fatta coincidere impropriamente con una forma di assolutismo immobile e dogmatico, sottratto sia alla critica sia alla verifica con gli strumenti del sapere scientifico. Ad esso si contrappongono i meriti del relativismo, in quanto pensiero dinamico che accetta lo statuto evolutivo del conoscere umano, il quale procede per prove ed errori e rifiuta di cristallizzarsi in formule statiche. Agli occhi del relativista, *la* verità sembra volersi imporre solo grazie alla capacità coercitiva di un'autorità che sostituisce alla ragione l'arbitrio. Secondo uno dei suoi critici più brillanti⁶, *la* verità è subordinata all'angusta appartenenza a una «chiesa», alla quale lo spirito «laico», insofferente di confini, avrebbe l'obbligo di ribellarsi. «Non essere di nessuna chiesa» è anzi la divisa che dovrebbe indossare non soltanto qualsiasi

⁶ G. Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano, 2005. Nella vivace discussione con Joseph Ratzinger, l'autore intende tutelare la conoscenza scientifica dei «fenomeni» dalle ipoteche del fondamento religioso e dalla sua visione generale, la quale viene controbattuta però proprio in base alla stessa conoscenza scientifica come visione generale. Non a caso egli cita un pensiero di Bobbio: «se c'è una visione del mondo da contrapporre a quella della fede [...] è la visione della scienza» (*ibid.*, p. 30). Ma cosa vuol dire «contrapposizione»? A nostro avviso, una spiegazione scientifica non dovrebbe preoccuparsi, di per sé, di favorire oppure ostacolare una spiegazione-visione dell'insieme del reale, poiché riesce ad abbracciare solo insiemi finiti e circoscritti e lascia adito sempre alla domanda su ciò che è altro (prima, durante, dopo) rispetto all'insieme controllato. È peraltro vero che, storicamente, «la spiegazione religiosa del mondo» ha svolto una funzione, per così dire, sostitutiva nella spiegazione scientifica dei fenomeni. Ed è sacrosanto esigere che da questa funzione si arretri, perché diventata impropria e inefficace sul piano oggettivo. D'altra parte però la spiegazione scientifica spesso si è autocompresa come falsificazione della spiegazione religiosa (si pensi alla questione del darwinismo), senza distinguere i suoi aspetti indebiti di sostituzione della spiegazione scientifica dal suo aspetto di comprensione meta-scientifica (attribuzione di senso globale, rapporto a un principio fondativo, relazione uomo-Dio, immagine della persona e della relazione interpersonale ecc.). Ora, è questo il gioco al quale non continuare a prestarsi. Come? La scienza dovrebbe rinunciare alla pretesa impropria di annullamento della religione e la religione al complesso di espropriazione da parte della scienza, recependo anzi da essa il contributo a porre le proprie domande in modo essenziale. Le posizioni rispettive potrebbero così depurarsi e chiarirsi anche per quanto concerne le scelte etiche.

coscienza laica, ma anche chiunque affermi una fede in modo libero.

Un'altra accusa che viene rivolta ai sostenitori di una ragione veritativa è quella di calpestare il carattere contingente della nostra esperienza in quanto esperienza umana. Cosa rispondere? Che il problema non è di ignorare che viviamo in una realtà segnata dalla contingenza, bensì di capire se si apre la possibilità di pensare il «contingente» diversamente da come esso appare nell'esperienza *immediata*. In sostanza: ciò che è contingente ha le proprie ragioni ultime in se stesso? Se l'esperienza è davvero contingente, perché ne dovremmo consacrare il carattere *ultimo*? Non si può del resto trascurare il *fatto* che, per molti, il vissuto della contingenza, specialmente nelle situazioni limite, è intrecciato alla sua ri-comprensione in un ordine non contingente.

Ma proprio la dimensione assoluta, pensata come fondamento dell'esperienza contingente, fa scattare la molla di un altro rifiuto nei relativisti, convinti che occorra rinunciare ai fondamenti ultimi in cambio della capacità di essere «liberi». L'argomento addotto è che «solo a partire dalla propria inevitabile “infondatezza” originaria, dal confronto discorsivo con altre “parzialità”» ci si mette in grado di «produrre senso non eteronomo»⁷ e cioè in condizioni di libertà.

Cosa dire? Che il pensiero del fondamento non solo non ha bisogno di escludere la condizione della libertà umana, ma è in grado di dare conto, in modo non puramente esigenziale, della condizione di parzialità di ogni umana soggettività. Chi sostiene l'esserci di un fondamento ultimo infatti vede come la condizione di parzialità sia radicata nel divario tra il fondamento e l'ap-

⁷ G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 13: «Per non suicidarsi, il pensiero laico deve imparare a “sopportare” il nichilismo della Modernità. O meglio, quella certa dose di nichilismo, quella vertigine determinata dall'assenza di Fondamenti ultimi e aprioristici, che comporta l'esercizio di una volontà realmente libera, la quale solo a partire da sé, dalla propria inevitabile “infondatezza” originaria, dal confronto discorsivo con altre “parzialità”, è in grado di produrre senso non eteronomo. Certo, il prezzo di essere laici è una certa dose di disincanto. Ma in cambio della libertà. E non è poco». Ma, oltre alla vertigine della finitezza, non si può dare anche una vertigine dell'infinito?

prossimazione mai soddisfatta ad esso. È comprensibile che si sia guardinghi verso una concezione, per così dire, fondamentalistica del fondamento, che ne farebbe un uso eteronomo e quindi impositivo rispetto all'autonomia degli ambiti storicamente acquisita e rispetto alla libertà delle coscienze; per questo è interesse però dello stesso sostenitore del fondamento non esporlo a funzioni oppressive e non ostruire la via del suo libero riconoscimento.

I relativisti, inoltre, preferiscono un pensiero *debole* perché ritengono che il pensiero dell'assoluto si associ alla pretesa del possesso della «verità oggettiva», una pretesa che bloccherebbe la libera discussione contrastando con le regole della convivenza democratica⁸. Alla verità oggettiva, che verrebbe a coincidere con un fatto già dato, essi contrappongono il primato dell'interpretare.

Cosa dire sulla opposizione tra fatti e interpretazioni? Che, certamente, non ci sono fatti se non interpretati e, anzi, che senza interpretazioni non si potrebbe circoscrivere nemmeno ciò che è fatto rispetto a ciò che non lo è. Occorre però aggiungere che le interpretazioni non si esauriscono nell'essere interpretazioni di se stesse, ma sono mosse dalla ricerca o dall'aggancio a qualcosa su cui convenire con evidenza. Proprio Nietzsche, di cui si cavalca spesso l'adagio «non fatti ma interpretazioni», non dubitava dell'evidenza del *divenire*. La verità allora si dà nel convergere di fatti e interpretazioni. Porre i fatti *prima* o *fuori* rispetto alle interpretazioni, e cioè rispetto al pensare che li coglie e li articola in conoscenza, è la pretesa astratta di una cattiva ontologia, di una visione dell'essere che presuppone il suo carattere extramentale, trascurando il piccolo particolare che anche il riconoscere l'essere come indipendente dalla mente è pur sempre una attestazione mentale. Ma chi pensa in questo modo *dogmatico* ha poco da spartire con la migliore tradizione dell'ontologia, nel cui alveo la

⁸ L'impensabilità della democrazia senza relativismo, si sa, è il cavallo di battaglia di Gianni Vattimo; ma vedi pure R. Bodei, *L'etica dei laici*, in Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 20: «la democrazia non può [...] prescindere dal relativismo senza negare se stessa». Ho cercato di argomentare diversamente in F. Totaro, *La democrazia come luogo della ricerca della verità*, «Civitas», III, 2006, 1, pp. 167-174.

cosa e l'idea stanno anzitutto insieme nel loro darsi reciproco e simultaneo e solo successivamente si lasciano mettere a tema in modo distinto. Insomma, non bisogna offrire della verità oggettiva né un'immagine da spaventapasseri né una versione banalizzata.

Relativismo e relatività

Sostiamo ora sulla posizione dell'antirelativismo, per evidenziarne le luci e anche qualche non trascurabile ombra; vorrei infatti proporre una versione *sostenibile*, che spero emergerà dalle considerazioni seguenti.

Le argomentazioni antirelativistiche si oppongono in modo speculare a quelle del relativismo. Se per quest'ultimo la verità oggettiva è foriera di atteggiamenti autoritari e sottratti alla libera discussione, per gli antirelativisti, al contrario, è la negazione di tale verità ad aprire la strada all'esercizio dell'abuso di autorità: mancando un criterio di valutazione *super partes*, finisce con l'imporsi la parte dotata di forza maggiore o che fa ricorso alle suggestioni più accattivanti. Allo stesso modo, per quanto concerne la libertà, gli antirelativisti ritengono che essere sprovvisti di riferimenti saldi e sicuri conduca alla degenerazione della libertà medesima in un esercizio di opzioni indifferenti tra loro, con danno morale e per la persona e per le relazioni interpersonali.

Queste preoccupazioni sono all'origine del rimprovero più radicale – e più «sgradito» – mosso al relativismo con l'epiteto di «dittatura del relativismo»⁹, che rovescia sul relativismo stesso l'accusa di voler escludere ed emarginare. Sarebbero ammesse soltanto affermazioni relative cioè provvisorie, negoziabili e re-

⁹ Joseph Ratzinger ha associato allo «standard relativistico [...] elevato a obbligo» una nuova forma di dogmatismo e di intolleranza, che farebbe leva su «un nuovo pseudoilluminismo che minaccia la libertà di pensiero e anche la libertà di religione» (M. Pera e J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano, 2004, p. 116). Ma di Ratzinger si vedano pure i più ampi *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003 e *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Edizioni San Paolo, Cinisello B., 2004.

vocabili fino alla loro autonegazione. Il dileguare delle opinioni diventerebbe in sostanza un *imperativo* incondizionato, con la proibizione di attenersi a qualsiasi principio fermo.

Veniamo alle ombre presenti in queste confutazioni. Perché l'opposizione frontale e monolitica al relativismo non è priva di effetti collaterali negativi? Perché essa rischia di oscurare la differenza tra relativismo e *relatività* delle affermazioni. Tanto più che la relatività, a ben vedere, può essere sostenuta con argomentazioni rigorose proprio sulla base di riferimenti non relativistici. La relatività, infatti, ha come correlato un significato o un orizzonte di senso dal quale non si può prescindere e la cui pienezza mai raggiungibile rende inevitabilmente relativa ogni approssimazione ad essa. Diversamente, le affermazioni relative sarebbero ciascuna degli assoluti giustapposti gli uni agli altri, poiché ignare del vincolo – *ab-solutae* – che le lega a una polarità semantica la quale, insieme, le legittima e le circonda. E l'assolutismo di ciò che è relativo è più pericoloso di qualsiasi altra proclamazione di assolutezza, poiché non dispone di riferimenti di validità superiore per capire i propri limiti e correggersi.

Si può allora riconoscere che la corretta «fallibilità» delle affermazioni, di cui il relativismo va fiero, non si oppone frontalmente all'idea di verità. Anzi è quest'ultima a mettere incessantemente in crisi ogni sua acquisizione specifica, rendendola *contingente*. La «fallibilità» attinge la sua pregnanza dal costituirsi come momento di un cammino di verità.

Se si coglie l'intreccio di verità e contingenza, si può apprezzare la differenza tra relativismo e relatività¹⁰; e si può capire l'*uso* del termine relativismo in contesti che in realtà lo piangono

¹⁰ K. Mannheim, nel celebre *Ideologie und Utopie* del 1929, aveva opportunamente distinto, nell'ambito della sociologia della conoscenza, tra relativismo e relazionismo, nei termini seguenti: «Il riferimento delle idee individuali all'intera struttura storico-sociale non dovrebbe andare confuso con un filosofico relativismo che nega la validità di ogni modello e l'esistenza di un ordine nel mondo [...] Il relazionismo non significa che manchino criteri di verità nella discussione. Secondo esso, tuttavia, è proprio della natura di certe affermazioni il non poter venir formulate in assoluto, ma solo nei termini della prospettiva posta da una determinata situazione» (trad. it. *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1957, p. 285).

all'accezione di relatività. E questa curvatura avviene quando si parla di un «relativismo cristiano» come disposizione a «leggere tutte le cose in relazione al momento nel quale la storia sarà palesemente giudicata» dal punto di vista non del successo di questo mondo («applausi» e «fischi», «approvazioni» e «disapprovazioni»), ma del giudizio di Dio sulla storia che renderà chiaro «chi aveva ragione» e mostrerà «le opere degli uomini nel loro vero valore»¹¹. Il relativismo così inteso sfocia nell'impegno al discernimento delle cose umane in sintonia con il «giudizio di Dio»¹²; e, poiché il giudizio di Dio non è ancora manifesto, ci si mette sulla sua traccia quando si misurano le vicende storiche secondo amore, misericordia e giustizia.

Il prospettivismo veritativo e le sue ragioni

Questa analisi, guidata dal modello di una ragione aperta alla verità fino al suo profilo di assolutezza, non trascura il contributo che dal relativismo può venire alla formulazione appropriata della stessa verità. Si può quindi proporre di superare, con buoni argomenti, la contrapposizione secca di assoluto e relativo. Sulla linea di questo superamento si possono ricercare modi o percorsi non assolutistici per rapportarsi all'assoluto. La declinazione virtuosa di assoluto e relativo ci porta ad avanzare un'idea di *prospettivismo veritativo*, che può essere particolarmente feconda anche per precisare le condizioni di un rapporto non distruttivo tra le religioni, in quanto ciascuna di esse sia vista come portatrice di valori assoluti in ordine alla *salvezza*. Ogni messaggio religioso è una *prospettiva di verità ultima* per l'umano e, al tempo stesso, è

¹¹ C.M. Martini, *Omelia per il XXV anniversario di episcopato*, www.chiesadimilano.it, p. 2.

¹² *Ibid.*: «La storia non è un processo infinito che si avvolge su se stesso senza senso e senza sbocco; è qualcosa che Dio stesso raccoglierà, giudicherà, peserà con la bilancia del suo amore e della sua misericordia, ma anche della sua giustizia. Noi abbiamo bisogno in questa storia del dono del discernimento, per prevenire in qualche modo, per sintonizzarci con il giudizio di Dio sulla storia umana, sulle vicende che si svolgono attorno a noi e soprattutto sulle vicende che si svolgono nel nostro cuore».

una approssimazione *relativa* alla verità in tutta la sua manifestazione possibile, non dispiegata già nella sua pienezza.

A tutta prima il vedersi *in prospettiva* da parte delle diverse religioni sembra il miraggio di una *utopia* impossibile o sembra costituire l'oggetto di una richiesta impropria. Infatti, ogni riferimento a valori ultimi, specialmente se si tratta di valori di *salvezza*, è sempre un riferimento assoluto. Chiamare relativi i valori *ultimi* equivale a non prenderli sul serio e a non prendersi sul serio. Di qui il rischio paradossale di ogni credere. Poiché nessun «credente» è disposto a non prendersi sul serio, egli è sempre a rischio di cadute unilaterali riguardo alla professione dei propri valori ultimi, fino alla esclusione di quelli altrui. È inutile nasconderselo: i valori di fede, per il modo in cui possono essere espressi, si prestano a essere piegati a una funzione di violenza; tendono a *imporsi* sui valori altrui, generano antagonismo e tendenze al dominio. È pertanto fortissima l'esposizione a un esito terribile: proprio in nome di quei valori che sono irrinunciabili per dare significato alla vita, all'identità individuale e collettiva, si può minacciare la morte a portatori di valori diversi. A quali condizioni è allora possibile dare forma a una espressione di valori *assoluti* che siano coniugati con il rispetto reciproco?

Per i motivi sopra esposti, il nesso virtuoso tra valori assoluti e rispetto dell'altro non risiede nel puntare sull'indebolimento della loro absolutezza. Di nuovo, parlare di valori assoluti *deboli* è come parlare di un cerchio quadrato o di un ferro di legno. È un non senso. A nessuno che professi seriamente dei valori di fede si può chiedere di bloccare o interrompere l'adesione a essi. Inoltre, a chi se ne fa portatore non si può conculcare l'aspirazione alla loro diffusione, dal momento che essi vengono ritenuti la stessa incarnazione del bene. Senza quindi misconoscerne la forza, bisogna piuttosto essere avvertiti riguardo alla loro possibile degenerazione patologica.

Ma come si può disinnescare il loro potenziale distruttivo? Qui è il caso di far pesare la giusta consapevolezza della *relatività* di ogni valore di fede rispetto alla *totalità* possibile dei valori, che è tutt'altra cosa dalla loro *riduzione relativistica*. Solo in questa

luce non è contraddittorio parlare di valori ultimi relativi. Questa assunzione relativa ma non relativistica dei valori è alla base del riconoscimento e del rispetto reciproco. L'altro, infatti, non può essere costretto a vedere come dotato di validità il contenuto della mia fede e può non accettare le sue conseguenze di ordine prescrittivo; e viceversa. Con ciò non si nega l'esistenza di valori assoluti e tanto meno la legittimità della *convinzione* della loro esistenza, ma si esclude la modalità impositiva della loro affermazione. Su tali valori si può chiedere condivisione sempre e soltanto secondo le vie della persuasione. La ricerca di persuasione è incompatibile con la prevaricazione e la violenza, si affida invece all'offerta di significati e al consenso che ne può scaturire. Su questo terreno vige *il valore* che è la condizione di ogni altro possibile valore: la considerazione della pari dignità delle persone in quanto proponenti e recettori dei valori stessi. Di conseguenza ogni affermazione di valori ultimi vive nello spazio aperto dal gioco tra l'offerta di verità e la libera adesione della coscienza soggettiva.

Il rispetto morale dell'altro si associa perciò, a ben vedere, a una più profonda motivazione concernente l'essere stesso della verità, sia che riguardi la fede sia che riguardi la ricerca razionale. La garanzia di fondo per evitare che la convinzione della verità dei valori degeneri in prevaricazione e violenza risiede nella matura consapevolezza che qualsiasi affermazione di verità, pur ritenuta di validità assoluta e universalizzabile, non esaurisce mai la totalità delle manifestazioni possibili della verità stessa. Insomma, l'espressione piena dei valori di verità non è mai adeguabile da soggetti parziali. Le diverse *facce* del vero sono la molteplice articolazione di un orizzonte di senso che trascende ogni *interpretazione* che di esso viene data. L'orizzonte del senso è intenzionato da tutti e da ciascuno e, insieme, non si lascia mai cogliere nella sua intera manifestazione. Verso di esso possiamo convergere sempre per approssimazione. Perciò, il senso avvolge ogni ricerca di verità, ma rimane oltre ogni parola che se ne fa. Con questa consapevolezza si possono fronteggiare le degenerazioni patologiche *delle verità* e favorire la loro convergenza costruttiva *alla verità*.

Pluralità delle fedi e condizioni di riconoscimento reciproco

Per questi motivi un *management* ontologicamente istruito del multiculturalismo di matrice «religiosa» può avere maggiori *chances*, anche sul piano della «disciplina» culturale e dell'intesa tra stili di vita, rispetto a strategie di marca radicalmente relativistica. L'adozione di un codice di tipo prospettivistico esige però una elaborazione correttiva dell'attuale autocomprensione delle molteplici posizioni religiose, in modo che essa giunga a temperare la valorizzazione di sé con la valorizzazione dell'altro. Questa ricerca di *correzione* impegna oggi le punte più avanzate della riflessione teologica sul pluralismo e, in particolare, caratterizza gli apporti legati alla prospettiva cristocentrica. Come un irrinunciabile cristocentrismo, in ordine alla promessa salvifica, può intrecciarsi con annunci *analogamente* configurati?

Il principio che dovrebbe guidare la risposta a questa domanda è quello secondo cui, accantonato il relativismo *non veritativo* ma volendo tener conto della inevitabile relatività delle posizioni che tendono a un senso assoluto poiché nessuna di esse può ritenere di possederne la totalità, si riconosce che ciascuna di esse, in linea di principio oltre che di fatto, può essere accreditata nella dignità della ricerca di una pienezza di senso. Sarebbe la via non solo del rispetto, ma anche della considerazione di tipo inclusivo tra le diverse prospettive all'assoluto.

Nell'ottemperare al principio della inclusività, la prospettiva cristocentrica si lascia quindi interpretare non come escludente le altre, ma come la prospettiva a partire dalla quale anche le altre possono essere accreditate. Ciò implica l'autotrascendimento dell'annuncio cristiano riguardo alla sua connotazione particolare, così da metterlo in grado non soltanto di recepire la rilevanza di annunci *altri* dal cristianesimo in quanto siano riportabili al *proprio* punto di vista, ma altresì di accogliere senza riserve mentali la pretesa intrinseca a tale rilevanza, che è quella di poter compiere un'analogia operazione ricomprensiva nei confronti della rilevanza dell'annuncio cristiano.

Come si può evitare che le pretese rispettive abbiano uno sbocco conflittuale? Soltanto se ciascuna di esse è capace di *decentrar-*

si: non per subordinarsi a qualcuna delle altre ma in rapporto a una centralità superiore della quale ogni annuncio si fa interpretare. Sarebbe impossibile mettere al primo posto, come da qualcuno viene suggerito¹³, un riferimento teocentrico *souvaordinato* a

¹³ Penso specialmente a J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 2003 (4ª ed.), che riporta con ricchezza di riferimenti anche il dibattito in merito, dibattito nel quale gli orientamenti sono a loro volta plurali. Per limitarci a un'altra voce importante, facciamo presente che da Dupuis (oltre che da C. Geffré) tiene a distinguersi Piero Coda, con una proposta di «universalità relazionale» la quale vuole rimanere aderente a una «comprensione teologico-cristologica». Essa intende infatti sottolineare «che è all'interno dell'evento cristologico stesso che sono dischiusi l'ontologia e l'ethos della relazionalità che ha il suo culmine rivelativo nella Pasqua di morte/risurrezione/effusione dello Spirito e il suo orizzonte ultimo d'illuminazione nell'Evento del Dio Trinità d'Amore» (*Universalismo etico versus particolarismo religioso?*, in F. Botturi e F. Totaro (a cura di), *Universalismo ed etica pubblica*, «Annuario di etica», 3, 2006, p. 93, nota 16). Pertanto, secondo Coda, «la religione cristiana (in quanto incarnazione storica, nella comunità dei credenti, della fede in Cristo) ha da esibire effettivamente quella ch'è stata definita la sua "identità paradossale" perché "relazionale": essendo essa una particolare religione ha a che fare, per se stessa, con l'universalità delle religioni» (*ibid.*). C'è da chiedersi però se la «dinamica di universalizzazione» insita nella particolarità cristiana non esiga di traguardare a un intero che, nella storia, non è adeguato con pienezza completa da nessuno dei suoi momenti di approssimazione. Senza pensare un orizzonte interale non ancora manifesto nella sua totalità, come sarebbe possibile svolgere un compito universalizzante che dia senso alla pluralità dei dati religiosi concreti rispettati nella loro differenza? Sguarnita di questo pensiero, la riflessione di Coda non sembra sottrarsi a un rischio di sbilanciamento allorché egli precisa la relazione tra cristianesimo e altre religioni: «tutte le religioni, per comprendere se stesse, sono chiamate a riconoscere la peculiare identità della religione cristiana come mediazione storico-sacramentale dell'evento Cristo; di converso, è altrettanto vero che essa, la religione cristiana, non può aprirsi alla pienezza universale del Cristo crocifisso e risorto se non riconoscendone la presenza/azione per lo Spirito – e nella loro propria differenza – anche nelle altre religioni nella loro intrinseca tensione all'incontro, crocifiggente e trasfigurante, con Cristo» (*ibid.*, pp. 93 ss.). Non si produce qui, nel rapporto con le altre religioni, una sorta di asimmetria cristocentrica? Il movimento di universalizzazione della fede cristiana non richiederebbe invece un cristocentrismo relativo a un teocentrismo più ricomprensivo di esso? Insomma la mediazione cristocentrica delle altre religioni, nella quale esse acquisterebbero il loro senso, esprime un punto di vista già da ora ultimo – senza riconoscere il quale le altre religioni non avrebbero validità – oppure si può presentare come offerta di senso proposta a posizioni religiose riconosciute degne di avere validità in se stesse? Se si vuole insomma sostenere una mediazione cristocentrica disponibile alle differenze, occorrerebbe forse pensare un cristocentrismo insieme identico e non identico a sé e, per questo motivo, relazionale in senso verticale, cioè capace di un incessante decentramento a favore di un più ampio teocentrismo (esso sembra adombrato nelle parole di Gesù, peraltro «oggetto nell'antichità di molte

ogni espressione religiosa, in relazione al quale anche annunci salvifici diversi da quello cristiano siano riconosciuti come dotati non di *identica*, ma di *analogica* pregnanza? In questa apertura l'annuncio cristiano potrebbe sì presentarsi come prospettiva inclusiva dell'efficacia salvifica delle altre prospettive, ma rispettando la dignità veritativa del *loro* punto di vista.

A ben vedere, il guadagno di una pari attribuzione di dignità non comporterebbe né il sacrificio della peculiarità cristiana né la rinuncia alla verità del suo annuncio *per tutti*. L'offerta universalistica dell'annuncio cristiano non avrebbe però bisogno di basarsi sulla negazione dell'universalismo altrui. Del resto, lo sappiamo, o il riconoscimento avviene tra interlocutori altrettanto capaci di universalità oppure è richiesta di subordinazione¹⁴. Ci si può allora sottrarre, nel rapporto tra le religioni, alla *coerenza*, teorica e pratica, con il principio del riconoscimento *reciproco*? Una declinazione prospettivistica della verità suggerisce che dalla linea di una tale coerenza sarebbe bene non indietreggiare.

discussioni trinitarie e cristologiche» – cfr. *I vangeli*, Einaudi, Torino, 2006, p. 1204 –, riportate in Giovanni 16, 28: «Avete udito che vi ho detto: Vado e tornerò a voi; se mi amaste, vi rallegrereste che io vado dal Padre, perché il Padre è più grande di me»). Restano aspetti di difficoltà e di complicazione della questione. Quanto sopra detto, infatti, vale in ogni caso per la coscienza cristiana nel suo sforzo (estremo) di offrirsi come messaggio non autoreferenziale. Non può essere però imposto alle altre prospettive. Si può ipotizzare che le altre prospettive o, semplicemente, rifiutino una tale offerta ritenendola compromissoria della loro validità o la accettino secondo una duplice modalità possibile: a) assumendo il carattere formalmente esemplare della mediazione cristocentrica ma, nella sostanza, proclamando la *loro* capacità intrinseca di esercitare la ricomprensione ricapitolatrice attribuita a tale mediazione (è questa probabilmente la virtualità di cui l'islam si ritiene dotato nei riguardi del cristianesimo e dell'ebraismo); b) assumendo la valenza sia formale sia sostanziale della mediazione cristocentrica e ammettendo quindi il carattere insuperabile della mediazione di Gesù Cristo. La seconda ipotesi sottintende però, nei modi di una cristologia aperta, la *pretesa* o la *speranza* di «conversione a Cristo» di tutte le religioni differenti. Se il *target* è questo, bisognerebbe esplicitarlo.

¹⁴ Lo sappiamo se non altro da buoni lettori della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, dove si descrive la dialettica tra le autocoscienze capaci di affermarsi e negarsi reciprocamente, prima della *caduta* nella relazione asimmetrica tra coscienza signorile e coscienza servile. Che questa reciprocità sia assimilabile al precetto dell'amore vicendevole potrebbe essere sostenuto senza forzatura.

Conclusioni

di Duilio Bonifazi

In sede di conclusione mi fermo su quanto è emerso in questo convegno in rapporto ai vari centri problematici che ho evidenziato nell'introduzione. Preciso che è mio dovere tenere conto non solo delle relazioni incluse in questi Atti del Convegno, ma anche dei vari interventi durante il dibattito pubblico che è seguito alle relazioni stesse.

Per quanto riguarda il primo centro problematico, cioè l'ermeneutica del Vaticano II, ci si è confrontati spesso con questo problema, citando talvolta anche il noto discorso di Benedetto XVI. Orientamento prevalente è stato quello di andare oltre la schematizzazione delle due opposte ermeneutiche – quella della «rottura» e quella della «continuità»–, vedendo nel Vaticano II un Concilio fortemente rinnovatore rispetto alle tradizioni preconciliari, ma senza intenzioni di negare o compromettere la Tradizione dogmatica della Chiesa, anzi, spesso preoccupato di evidenziare la sua continuità con essa.

Per quanto attiene la rilettura della preparazione al Concilio e dell'evoluzione dei problemi all'interno dei lavori conciliari, da più voci è stato rilevato che si è verificata una profonda maturazione della coscienza collegiale conciliare, pur armonizzandosi con la funzione irrinunciabile del Papa, anche se questa armonizzazione ha attraversato momenti difficili. Da ciò spesso è stata tratta la conseguenza che lavorare collegialmente nella Chiesa fa maturare profondamente la coscienza ecclesiale. Eguale rilevanza molti hanno dato al fatto che nei padri conciliari è maturata progressivamente la consapevolezza circa le implicazioni

del rinnovamento ecclesiale da portare avanti: tutto ciò è avvenuto proprio partecipando collegialmente ai lavori del Concilio stesso, approdando a conclusioni impreviste nella fase preparatoria e iniziale. È qui che molti hanno sottolineato l'esigenza di collegialità e di sinodalità nella Chiesa, mentre hanno affermato che non sono maturate ancora nel postconcilio forme adeguate di concretizzazione della collegialità.

Per quanto riguarda il problema della lettura sinergica e complementare dei documenti conciliari, assumendo le quattro costituzioni come asse portante, nei lavori del nostro convegno non sono emersi notevoli contributi. D'altra parte, non c'era da aspettarsi che potessero emergere, data l'articolazione dei lavori, concentrati più su analisi particolari e specifiche, che non sulla lettura globale e sinergica del Vaticano II. Tuttavia preziose indicazioni sono venute dalle relazioni di Melloni, Bressan, Vitali, Gasperoni, Negri. Resta tuttavia che è un'esigenza da soddisfare il recuperare una lettura globale e non settoriale del Concilio, cadendo in interpretazioni riduttive e unilaterali.

Questa esigenza è stata ripetutamente evidenziata per quanto riguarda il problema dell'ecclesiologia del Vaticano II. Molti hanno insistito nel denunciare le letture unilaterali dell'ecclesiologia del Concilio avvenute nell'epoca postconciliare, finalizzate a supportare tradizioni preconciliari o a sostenere fini di parte. Bisogna riconoscere che belle piste per una lettura globale e integrale dell'ecclesiologia del Vaticano II sono state prospettate all'interno dei nostri lavori: mi riferisco soprattutto agli interventi di Vitali, Bressan, Ruggieri. Quell'ecclesiologia che abbiamo chiamato relazionale, nella nostra introduzione al convegno, nel convegno ha avuto uno sviluppo degno di attenzione.

E qui veniamo all'ultimo centro problematico da noi evidenziato: la ricezione del Concilio, la sua attuazione nel postconcilio, la sua attualità per l'oggi e per il futuro. Nelle relazioni e nei dibattiti queste problematiche sono ripetutamente emerse. Ad esse è stata dedicata soprattutto la relazione di Ruggieri e la tavola rotonda; ma già le relazioni di Zamagni, di Giovagnoli avevano offerto piste molto indicative.

Sintetizzando, possiamo dire che ampiamente condivisa è la interpretazione che il postconcilio ha visto due momenti profondamente diversi. Il primo decennio estremamente aperto al rinnovamento in nome del Vaticano II. I decenni successivi caratterizzati da una preoccupazione crescente di garantire la continuità con le tradizioni preconciliari. Questa lettura del postconcilio ha avuto articolazioni differenziate nei vari interventi. Alcuni hanno lamentato l'atteggiamento di «rottura» assunto dal primo decennio postconciliare, che avrebbe suscitato la legittima reazione «conservatrice», sia già durante lo stesso primo decennio, sia nell'epoca successiva. Qualcuno invece ha visto il primo decennio come un momento veramente felice e creativo della vita ecclesiale contemporanea, pur con alcune esasperazioni che potevano essere evitate. Esso sarebbe stato chiuso troppo drasticamente; ma esso resta capace della possibilità di riemergere, anche se depurato di suoi eccessi innegabili.

Concorde è stato l'auspicio che l'attuazione del Concilio vada avanti, e in forme più accelerate e incisive di quanto è avvenuto fino ad oggi. Frequente è stato l'auspicio che l'attuazione del concilio avvenga senza eccessive preoccupazioni di recuperare la continuità con tutte le tradizioni preconciliari.

È stato spesso ripetuto che il Concilio è ancora attuale, e c'è bisogno di attuarlo. Frequente è stata la richiesta di superare le opposizioni tra chi lo vede come «rottura» e chi lo vede come «continuità»: opposizione che ha troppo diviso la comunità ecclesiale postconciliare. Condivisa è stata la speranza di vedere una attuazione del Vaticano II come vero e profondo rinnovamento rispetto a tante tradizioni storiche preconciliari; ma nella continuità con la Tradizione apostolica e dogmatica della Chiesa, e nella fedeltà ad essa.

eum x storia

A quarant'anni dal Concilio della speranza L'attualità del Vaticano II a cura di Duilio Bonifazi e Edoardo Bressan

Questo volume raccoglie gli Atti del Convegno che si è tenuto a Macerata nei giorni 4-6 maggio 2006, promosso dall'Università degli Studi di Macerata e dall'Istituto Teologico Marchigiano, in collaborazione con l'Azione Cattolica Italiana, frutto di un lavoro comune e di un dialogo culturale fra istituzioni diverse.

Fra i molti temi possibili, l'attenzione è stata volutamente posta su alcuni nodi problematici: l'ermeneutica globale del Vaticano II, nel confronto con le riflessioni suggerite da Benedetto XVI; la ricostruzione della strada che ha portato alla convocazione del Concilio; il ruolo che le quattro costituzioni svolgono all'interno dei documenti complessivamente elaborati; l'esigenza di recuperare l'integralità dell'ecclesiologia conciliare, oltre i vari unilateralismi emersi negli anni successivi. Più che mai vivo resta il tema dell'attuazione e, soprattutto, dell'attualità del Concilio della speranza, che ha rappresentato un evento decisivo non solo per la vita della Chiesa e dei credenti, ma anche all'interno della storia del ventesimo secolo.

Contributi di: Roberto Sani, Duilio Bonifazi, Paolo Picozza, Agostino Giovagnoli, Giuseppe Ruggieri, Roberto Morozzo della Rocca, Edoardo Bressan, Dario Vitali, Agostino Gasperoni, Benedetto Testa, Alberto Melloni, Stefano Zamagni, Elisa Giunipero, Luigi Negri, Michele Corsi, Luigi Alici, Giovanni Bianchi, Giancarlo Galeazzi, Daniela Saresella, Francesco Totaro.

eum edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-126-8

€ 18,50