

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

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

51

LESSICO DEL CONCILIO
VATICANO II

prima parte

2010/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

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

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Enrico Brancozzi

Comitato di redazione:

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

Abbonamento:

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

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
Saggi	
ANDREA GRILLO <i>Actuosa participatio</i>	11
ENRICO BRANCOZZI <i>Chiesa locale</i>	27
VIVIANA DE MARCO <i>Ecumenismo</i>	49
PAOLO PETRUZZI <i>Fede e storia</i>	81
FRANCESCO SANDRONI <i>Dialogo</i>	103
FRANCESCO NASINI <i>Inculturazione</i>	135
CARLA CANULLO <i>Libertà</i>	157
ITALO CHERUBINI <i>Pace</i>	173
Recensioni	199
G. J. MIGUEL, <i>Il protagonista della storia. Nascita e natura del cristianesimo</i> , BUR, Milano 2008 (G. Miola); C. DELL'OSSO, <i>Cristo e Logos. Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente</i> , Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010 (L. Torresi); J. W. O'MALLEY, <i>Che cosa è successo nel Vaticano II</i> , Vita e Pensiero, Milano 2010 (E. Brancozzi); E. HILLESUM, <i>Diario 1941 - 1943</i> ,	

Adelphi, Milano 2004 (R. Buccioni); S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010 (R. Buccioni); E. PACE, *Raccontare Dio*, Il Mulino, Bologna 2009 (R. Buccioni); R. SPAEMANN, *La Diceria immortale*, Cantagalli, Siena 2009 (R. Buccioni); E. CANTARELLA, *Il ritorno della vendetta*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2007 (R. Buccioni).

PRESENTAZIONE

La convocazione del Concilio Vaticano II, come è noto, suscitò molte voci critiche, tra le quali spiccava per autorevolezza quella del card. Giuseppe Siri. L'Arcivescovo di Genova, interpellato sull'iniziativa conciliare, ebbe a dire: «La Chiesa avrà bisogno di cinquant'anni per riprendersi dalle vie sbagliate di Giovanni XXIII». Con un pizzico di ironia, scrive Otto Hermann Pesch, si potrebbe osservare come in effetti la convalescenza abbia fatto ottimi progressi negli anni trascorsi dalla fine del Concilio, quasi fosse l'esito di una sofferenza cardiaca che sta scomparendo. A tale visione egli oppone tuttavia la sobria speranza di coloro che vedono nel Vaticano II un evento irreversibile per la storia della Chiesa. Innanzitutto, perché – con Rahner – la Chiesa è diventata realmente “globale” ed ha preso coscienza della fine della prospettiva eurocentrica. Inoltre, perché ha vissuto il miracolo di una collegialità piena, anche se imperfetta. Infine, perché ha ripensato il proprio rapporto con le realtà secolari a partire dal suo essere “nel” mondo, in un atteggiamento di apertura e di rispetto. È questo forse il lato inedito del Vaticano II: la rinuncia a quel generale atteggiamento di scomunica con cui si era posta negli ultimi secoli per intraprendere il difficile, ma più proficuo, sentiero del dialogo.

Nell'imminenza del cinquantesimo anniversario della celebrazione di questo grande evento ecclesiale, *Firmana* propone un “lessico” del Concilio, strutturato in due numeri, nell'intenzione di offrire una riflessione ampia sulle parole chiave del Vaticano II. Il nostro tentativo vorrebbe mettere insieme due punti di vista. Da un lato, l'analisi dei testi in cui i Padri hanno pensato una determinata categoria teologica o culturale, ossia la storia del termine e il suo *Sitz im Leben* nel Concilio. Dall'altro, come questo termine sia stato recepito (o non recepito) in Italia e nel mondo dal Concilio ad oggi. Pur non volendo partire da un'ermeneutica generale predeterminata dei documenti, perché ogni lemma ha inevitabilmente una propria storia, tuttavia si è tentato di mostrare gli aspetti trascurati nella recezione conciliare. Si tratta quindi di un approccio che vorrebbe rappresentare anche un'istanza critica per la Chiesa di oggi.

I lemmi sviluppati nel presente e nel prossimo volume rappresentano naturalmente una minima parte degli spunti su cui avrebbe potuto focalizzarsi una riflessione propositiva sul Vaticano II. L'eredità del Concilio è assai più complessa e più ampia di quanto si è potuto richiamare nei saggi che introduciamo. È, del resto, metodologicamente inevitabile una scelta restrittiva. Nello stesso tempo, tuttavia, ci auguriamo che molti tra i maggiori plessi problematici siano stati esplorati nella fedeltà alle intuizioni che il Concilio ci ha voluto trasmettere. Ci sembra essere questo il modo migliore per cogliere il Vaticano II come un evento in divenire.

ENRICO BRANCOZZI

SAGGI

ANDREA GRILLO

ACTUOSA PARTICIPATIO

La recente riflessione sul tema della “partecipazione attiva” ha messo in luce una serie di equivoci niente affatto secondari, che si sono come annidati nella coscienza ecclesiale e senza la cui soluzione ogni Riforma Liturgica rimarrà sempre incompiuta o addirittura controproducente. Nel dipanare tale ardua questione, che interessa obiettivamente non solo la teoria teologica, ma anche la pratica pastorale, il metodo sistematico e il metodo storico debbono aiutarsi reciprocamente. Scienze umane (tutte) e scienze teologiche (tutte) pongono in luce il profilo decisivo della questione e le sue conseguenze sul corpo ecclesiale e sulla qualità spirituale della vita cristiana. Per questo dobbiamo precisare anzitutto due aspetti del nostro oggetto:

a) L'evidenza del bisogno di “partecipazione attiva, consapevole, pia, comunitaria” emerge soprattutto nell'*ancien régime* rituale. Le pagine più alte sul nostro tema sono state scritte – inevitabilmente – sotto la vigenza del “rito di Pio V”, frutto del concilio tridentino. Questo, tuttavia, non deve far pensare incautamente che sia il rito di Pio V a garantire la partecipazione attiva. Anzi, questo appare come un pericoloso paralogismo – un vero “blocco mentale” – privo di fondamento razionale e profondamente tendenzioso, quasi l'indice di una strutturale autoimplicazione fallace della argomentazione.¹ Mentre deve essere dedicata maggiore attenzione al fatto che – nonostante il rito cosiddetto pre-conciliare – anzi, proprio in rapporto a quel rito, tutti i maggiori liturgisti della prima metà del XX secolo abbiano saputo e potuto elaborare la più profonda

¹ Di tale errore logico sembrano compiacersi tutti quei *laudatores temporis acti* che hanno smarrito, oltre alla memoria, anche il senso del limite e che pertanto si illudono di poter salvaguardare la tradizione mediante un pericoloso compromesso tra disperazione e presunzione. Esempio per mancanza di rigore e per approssimazione è il volumetto sgangherato di N. Bux, *La Riforma di Benedetto XVI*, Piemme, Casale M., 2008, compresa la disinformaticissima “Presentazione”, inutilmente elogiativa, del giornalista, aspirante teologo, Vittorio Messori.

riflessione su quelle elementari esigenze di conoscenza/comunicazione, di azione/passione e di emozione², che avrebbero poi motivato e determinato la Riforma Liturgica.

b) Questa prima affermazione indica che tra l'esigenza di partecipazione attiva e la prassi di Riforma c'è una relazione complessa e non univoca, che può anche diventare "ostacolo" o "impedimento" alla vita liturgica. Il regime dei riti precedenti ha suscitato un profondo ripensamento delle modalità con cui il cristiano "prende parte" alla liturgia, mentre il mutamento dei riti stessi è come se avesse attutito e quasi reso più opaca, ottusa e meno determinata la riflessione teologica, sottraendo vieppiù alla prassi delle "Liturgie riformate" il supporto teorico e il fine ultimo della loro legittimazione. Fino al punto che, proprio la abitudine ai "nuovi riti" ha di fatto reso meno evidente il fine ultimo degli stessi, ossia la esigenza che si possa "prendere parte" all'unica azione rituale da parte di tutto il popolo di Dio, sia pure a diverso titolo e con diverse forme di ministero.

Questo significa che il nostro procedere dovrà recuperare l'evidenza della "partecipazione attiva come fine ultimo della Riforma", per comprendere di nuovo l'atto riformatore in tutta la sua storica necessità, ma anche in tutta la sua strutturale insufficienza³. Per farlo esso dovrà "ricominciare dall'inizio", ossia da due progetti di ripensamento della "partecipazione" degli anni 30 e 50 (§. 1), per poi studiare meglio la differenza paradigmatica tra MD e SC (§. 2), approdare agli imbarazzi attuali (§ 3), con tutta la falsa nostalgia di cui si alimentano sconsideratamente e con tutta la apparente continuità che cercano di procurare, per indirizzare la domanda fondamentale circa la *actuosa participatio* verso una soluzione plausibile.

1. LA RIFLESSIONE PRECONCILIARE (IN P. PARSCH E G. LERCARO)

Vorrei soffermarmi anzitutto su due autori "minori" (Parsch e Lercaro), dai quali possiamo trarre con chiarezza il senso della domanda di *actuosa participatio*, come un elemento che non deriva da una con-

² Una intelligente rilettura della *participatio consapevole, actuosa, pia* in rapporto alle tre facoltà (del conoscere, del volere e del sentire) è stata proposta di recente da G. BONACCORSO, *Partecipare: aspetti antropologici e teologici*, in CAL (ed.), *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo. La partecipazione alla liturgia*, CLV – Ed. Liturgiche, Roma, 2009, 13-25.

³ È urgente oggi ricordare e come rimeditare le parole lucide di A. Bugnini, quando ricordava che «la partecipazione e l'inserimento del popolo di Dio nella celebrazione liturgica sono "lo scopo ultimo della riforma, sono stati l'obiettivo del movimento liturgico"» (A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV – Ed. Liturgiche, Roma, 1997, 21).

siderazione estrinseca (sociologica, antropologica, estetica) del rito, ma che scaturisce dal suo legame oserei dire ontologico e teologico con il rito. E tuttavia, essendo i riti ontologicamente contingenti, ecco che per recuperarne il senso – pastoralmente – occorre anzitutto una competenza sociologica, psicologica, antropologica etc. In questa sorprendente dinamica e tensione – che non impedisce di parlare dell'essenza dei riti, ma che esplicitamente si oppone ad ogni possibile configurazione di riti essenziali – hanno lavorato con gusto e con intelligenza questi due uomini, che si sono rivelati di grande importanza per il Movimento Liturgico europeo.

2.1. Giacomo Lercaro e il libretto *A messa figlioli!*

La lettura di questo interessante libretto dell'Arcivescovo Lercaro⁴ suona per i cristiani di 55 anni dopo come una sorprendente e benefica provocazione. Vorrei quasi dire che – pur provenendo dalle nebbie del pre-concilio e non potendo avere il concilio altrimenti che al di là di se stesso – questo libro è salutare e ci aiuta a guarire da una grave limitazione – e da una certa limitatezza – della coscienza liturgica attuale. Ossia dal fatto che la nostra coscienza risulta essere stata viziata dal concilio e dalla Riforma liturgica ad esso conseguente.

Il libretto del cardinal Lercaro non corre ancora il nostro pericolo. Deve anzi lavorare con una condizione per certi versi opposta alla nostra. Potrei cercare di definire tale condizione con queste parole: mentre noi abbiamo riti nuovi, ma rischiamo di rivolgerci ad essi con atteggiamenti vecchi, Lercaro aveva a che fare con riti vecchi, che cercava di rileggere e rivivere con atteggiamenti nuovi. Lercaro, in altri termini, viveva immerso in quello che era il Movimento Liturgico, senza avere ancora la Riforma liturgica come un dato di fatto acquisito e pacifico, mentre noi percepiamo la Riforma Liturgica come cosa ovvia e scontata, ma abbiamo largamente perso lo spirito del Movimento Liturgico. Non dovremmo dimenticare che Casel, Guardini, Parsch, Vagaggini hanno vissuto quasi tutta la loro esistenza prima del concilio.

Se delle conseguenze pastorali di questa difficoltà non avrò qui il tempo di parlare, vorrei però almeno scavare storicamente e teologicamente sul fondamento di questa *impasse*, che tanto ci affatica e ci mette alla prova. Articolerò il mio discorso in pochi passi, dai quali emergerà

⁴ G. LERCARO, *A Messa, figlioli! Direttorio liturgico per la partecipazione attiva dei fedeli alla Santa Messa letta*, Bologna, 1955. Interessante è il raffronto tra questo testo e il successivo, frutto di predicazione ad un corso di esercizi (1965-1966) per i presbiteri e i diaconi dell'Archidiocesi bolognese: Id., *L'eucaristia nelle nostre mani. Liturgia e catechesi*, Bologna, EDB, 1968.

una rilettura dei contenuti del libretto *A Messa, figlioli!* sullo sfondo del Movimento Liturgico, con tutto il gusto per la *actuosa participatio*, che trova realtà nella grande sintesi conciliare e nella eredità che del concilio è stata vissuta (spesso assai unilateralmente) in termini di sola Riforma⁵. A me pare che il libretto del card. Lercaro costituisca da questo punto di vista un'ottima prova di questa tendenza originaria del Movimento Liturgico, che abbiamo talora dimenticato e spesso esplicitamente negato. Rileggeremo dunque il testo per tornare all'altezza di questa grande concezione e della persona che ha pensato, lottato e pregato per questo nobile progetto.

Il primo punto dal quale dobbiamo partire è la coscienza che il Movimento Liturgico si è sviluppato non come un'iniziativa estemporanea che modificava evidenze acquisite della tradizione ecclesiale, bensì come il tentativo di dare risposta ad una questione nuova nella storia della Chiesa, ossia alla domanda: che ruolo hanno i riti nel costituirsi dell'esperienza di fede ecclesiale? A questa domanda l'intellettualismo, il dottrinalismo e il razionalismo – ma anche il positivismo moderno, compreso quello teologico – non sapevano più rispondere. Di qui la crisi dell'esperienza liturgica, che comincia nella tarda modernità, e di cui ci si accorge a partire dal XIX secolo. La questione si è aperta dunque senza i liturgisti: i liturgisti sono nati per cercare di risolvere il problema, per ridare all'uomo tardo moderno la necessaria risposta alla domande sul perché celebrare e sul che cosa celebrare e non più soltanto sul come celebrare. Ciononostante, tra le cose più sorprendenti della recente fase di ricezione della nuova coscienza liturgica, si notano le serpeggianti forme di nostalgia liturgica del preconcilio. Ma dobbiamo ricordare che 50 anni fa un uomo come il card. Lercaro poteva cominciare dalla constatazione della crisi in cui versava la partecipazione alla liturgia nel suo tempo.

Raccontando un episodio di incontro con un Arcivescovo di rito siro-malabarico, egli diceva: «Ebbi netta la sensazione del disagio che debbono provare i nostri fedeli di fronte alla nostra Messa, quando essa resti per loro un oscuro susseguirsi di parole incomprensibili e di ge-

⁵ Un principio non scritto del “sola Riforma” vale un poco come il classico principio protestante del *sola Scriptura*, ma – come quello – non risolve il problema del rapporto con la tradizione, che non si lascia mai ridurre ad un principio testuale, sia esso biblico oppure liturgico. Alla questione liturgica non si potrà rispondere con una “pura Riforma”, e questo fa parte della quintessenza del ML, che ha cercato anzitutto di ritrovare le ragioni di una “partecipazione comune all'unico atto liturgico” (questo è il senso più autentico di ciò che chiamiamo “partecipazione attiva”) da guadagnare anche con il nobile strumento della Riforma dei riti. La Riforma, in altri termini, non è altro che uno strumento necessario – mai sufficiente – per far sì che la liturgia torni ad essere *fons* di tutta l'azione della Chiesa.

sti misteriosi»⁶. Movimento Liturgico, concilio e Riforma Liturgica sono il principio del rimedio, non la causa del male. Il capovolgimento del rapporto tra causa/effetto (e il paralogismo *post hoc ergo propter hoc*) sembra oggi la scorciatoia per non capire più il fenomeno al quale Lercaro si era appassionato e quindi per non capire nulla del suo effettivo ed efficace magistero. Tuttavia non basta denunciare la crisi. Occorre recuperare il senso più autentico del celebrare rituale e trovare un nuovo approccio al momento liturgico come momento originario del rivelarsi di Dio e della risposta che l'uomo presta nella fede. Il senso teologico della liturgia, la sua carica spirituale e la sua importanza per il costituirsi dell'esperienza ecclesiale sono affermazioni che grazie al concilio Vaticano II, alla Riforma Liturgica e alla prassi di culto rinnovata, sono quasi diventate luoghi comuni della coscienza ecclesiale odierna. Ma una visione puramente giuridico-rubricistica dei riti cristiani era negli anni Trenta o Quaranta del XX secolo del tutto ovvia. La liturgia non aveva nessuno spessore teologico, alcuna potenzialità spirituale e stava semplicemente a valle dell'istituzione ecclesiale, come una sua *protestatio* esterna e esteriore. Ad esempio, dedicarsi al precetto domenicale poteva al massimo identificarsi come una delle conseguenze della fede, ma non aveva nulla a che fare con la fede stessa. Lercaro sapeva invece di questa originarietà elementare dell'atto celebrativo eucaristico:

Quando le nostre popolazioni avranno compreso che cosa è la Messa e la sentiranno non più come un'azione incomprensibile e quasi magica del sacerdote, ma invece come cosa loro, nella quale hanno parte e donde ricevono un ricco apporto di vita spirituale, sarà facile persuaderle della doverosità di adempiere il precetto: più che un precetto, anzi, la Messa festiva diventerà un bisogno dello spirito, come è, per il corpo, il pasto quotidiano.⁷

In questa espressione semplice vi è tutta la coscienza delle dimensioni che la liturgia sa mettere in gioco e plasmare, con il suo stile e il suo linguaggio particolare. Una visione ecclesiale di comunione, un'esperienza spirituale e il superamento di una mentalità del minimo necessario si sposano alla perfezione in queste poche righe. Per questo motivo è possibile che un arcivescovo, nel 1955, scrivesse un *Direttorio per la partecipazione attiva dei fedeli alla s. Messa letta* (così suona il sottotitolo del libretto). In tale partecipazione si giocava a suo avviso non un dettaglio marginale tra i doveri del cristiano, ma l'avvenire della Chiesa stessa.

⁶ G. LERCARO, *A Messa, figlioli!*, 16.

⁷ G. LERCARO, *A Messa, figlioli!*, 17.

2.2. Pius Parsch e il concetto di partecipazione alla liturgia

Nella prospettiva di Parsch, trent'anni prima di Lercaro, a Vienna, il Movimento Liturgico non poteva che tradursi in Movimento Liturgico popolare. È l'oggetto stesso (meglio, il soggetto stesso della sua ricerca, il "Cristo totale, capo e corpo" di cui parlerà vent'anni dopo l'enciclica di papa Pio XII *Mediator Dei*) ad imporre questa evoluzione interna alla storia del Movimento Liturgico. Credo che questo sia un punto che ci permette di riqualificare adeguatamente il valore quasi profetico del lavoro teologico svolto nella prima metà del secolo scorso da Parsch: quello di recuperare un rapporto significativo tra metodo e oggetto, tra forma e contenuto della scienza liturgica. Il contenuto di una rinnovata scienza liturgica poteva essere stato il frutto di una serie di lunghe indagini filologiche, storiche, archeologiche, teologiche, patristiche, bibliche, ma se tale ritorno alle fonti della liturgia non aveva come meta il ritorno alla liturgia come fonte, tutto sarebbe apparso inutile, accessorio, illusoriamente elitario. Da questo punto di vista, Parsch è stato un fine teorico del Movimento Liturgico, perché ha visto, molto prima di tutti gli altri, il pericolo di un *ressourcement* che non avesse come fine primario la riscoperta della liturgia come *fons*. Potremmo quasi dire: il concetto di liturgia è tale che non può essere soltanto concetto, ma azione, opera, funzione. Essa sporge fuori dall'intellettualismo delle definizioni e preme verso una realizzazione simbolico-rituale di ciò che la Chiesa pensa di sé. Per questo il rapporto tra concetto e azione costituisce il cuore di un ripensamento sistematico che si traduce, per Parsch, immediatamente, nella esigenza di condurre tutti i battezzati – non solo i ministri ordinati – ad una piena soggettività liturgico-ecclesiale. Ciò corrisponde a quella esigenza metodologica ed epistemologica che possiamo considerare come una delle acquisizioni più lucide del Movimento Liturgico del XX secolo, che di recente è stata espressa in modo esemplare da G. Bonaccorso: «Il sapere (liturgico) è interno al suo oggetto, con la conseguenza che il modo della riflessione teologica viene elaborato, almeno in parte, all'interno e, quindi, secondo il modo della prassi liturgica: il metodo (teologico) è interno all'oggetto liturgico»⁸.

Solo a patto di poter ripetere con M. Blondel la sentenza secondo cui «nella pratica religiosa è necessario che i rapporti ordinari tra il pensiero e l'azione siano al tempo stesso conservati, completati e rovesciati»⁹,

⁸ G. BONACCORSO, *I principali orientamenti dello studio della liturgia*, in E. CARR (ed.), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* (Studia Anselmiana 133, Analecta liturgica, 24) Centro Studi S. Anselmo, Roma, 2002, 95-121, qui 97.

⁹ M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1993, 526.

potremo comprendere in che senso è possibile sostenere, con pienezza di senso, quest'asserzione con cui Parsch definisce la liturgia come "principio formale" della Chiesa: «*La liturgie est donc la plus haute manifestation de la vie de l'Eglise; elle est à la fois le visage et la bouche de l'Eglise. Ce que l'Eglise sent, pense, met en oeuvre, elle le manifeste dans la liturgie. Elle est exactement le principe formel de l'Eglise*»¹⁰. Per tutto ciò, e alla luce di quanto precede, è possibile comprendere in che senso la liturgia sia già, per Parsch, pienamente *fons et culmen*, come poi dirà con luminosa chiarezza *Sacrosanctum Concilium*. Ma questo sottintende un'elaborazione teorico-pratica del rapporto con la liturgia in cui la partecipazione attiva e il sacerdozio universale siano non profili eventuali, ma fondamenti strutturali dell'esperienza ecclesiale del discepolato di Cristo¹¹, e per questo vadano perseguiti come priorità per conseguire – attraverso la Riforma della liturgia – la Riforma della Chiesa. Oggi questa lucidità di Parsch sembra mancare a molti settori teologici e a diversi ambienti ecclesiali. Ed è per questo che lo studio del pensiero di Parsch¹², pur provenendo da prima della Riforma, può permettere di rileggerne lo spirito e i contenuti con lucidità e sensibilità profetica, illuminando adeguatamente il concetto centrale di partecipazione e le sue difficoltà attuali.

2. LE EVIDENZE CONCILIARI

(OSSIA LA DIFFERENZA PARADIGMATICA TRA MD E SC)

Chiarito il primo passaggio, vorrei brevemente approfondire il senso della differenza tra l'enciclica *Mediator Dei* e la Costituzione Conciliare *Sacrosanctum Concilium* proprio nel cuore della lettura della nozione di "partecipazione". Pur con tutte le oscillazioni di significato, il passaggio decisivo consiste nell'assumere il rito come "linguaggio comune della Chiesa", che non lascia nessuno all'esterno e che non sopporta alcun spettatore. Occorre però qui – implicitamente – sia una nuova nozione di rito, sia un nuovo concetto di teologia.

¹⁰ P. PARSCH, *Le renouveau liturgique*, 21.

¹¹ Un'utile rilettura delle principali questioni teologiche legate al ruolo strutturale della "partecipazione attiva" si può trovare bene illustrata nei due recenti saggi: A. CARDITA, *Actuosa participatio. Reflexao à volta de uma noção chave na questao litúrgica*, "Humanistica e Teologia", 25 (2004), 87-104; P. DE CLERCK, *La participation active. Perspectives historico-liturgiques de Pie X à Vatican II*, "Questions Liturgiques", 85 (2004), 11-29.

¹² Per un aggiornamento bibliografico completo sull'autore rimando all'accurata rassegna: A. REDTENBACHER, *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption. Veröffentlichte und unveröffentlichte Arbeiten über Pius Parsch*, "Heiliger Dienst", 58 (2004), 142-167.

Il cuore della novità sta nel delicato rapporto tra una visione classica di “partecipazione” – ormai insufficiente – e una visione nuova che intuisce la profondità del rito liturgico per la vita di fede. In effetti, per lunghi secoli la coscienza teologica ecclesiale circa la liturgia – e segnatamente circa la eucaristia – è rimasta per così dire bloccata dalla preoccupazione prioritaria di una contrapposizione confessionale: anti-protestantesimo cattolico e anticattolicesimo protestante facevano il paio nel comprendere se stessi quasi soltanto come valorose opposizioni ad un nemico pericoloso. L'eco di tale posizione controversistica rimane fortemente presente nella stessa *Mediator Dei* (ai nn. 53-115, sul culto eucaristico), costituendone un limite obiettivo, per quanto ormai i frutti del Movimento Liturgico fossero quasi del tutto maturi e si imponessero già largamente sul clima riduttivo della apologetica¹³. In particolare, la “partecipazione dei fedeli” è compresa come intimo contatto dell'anima con il senso della celebrazione, ma ci si premura subito di escludere una semplice parificazione tra laici e clero come anche una minore validità delle “messe che si celebrano in privato”, consigliando in conclusione una sorta di “parallelismo devozionale” (per i *rudes*) rispetto al rito eucaristico¹⁴. Questa è la condizione da cui si parte per la nozione di “partecipazione” e nella quale irrompe la nuova prospettiva di SC, per quanto preparata già dall'evoluzione stessa del pensiero di papa Pio XII.

Il cambiamento di prospettiva introdotto da SC consiste, essenzialmente, nell'aver spostato decisamente le priorità del discorso sulla eucaristia. L'elemento più qualificante di questa novità sta nella riscoperta e rivalutazione della stretta correlazione fra diversi livelli del discorso e della esperienza, che nel regime precedente (e, purtroppo, anche in parte di quello successivo e attuale) sono rimasti separati e giustapposti. Nello specifico SC propone una lettura non accessoria della partecipazione attiva da parte dei fedeli e la forma specifica di tale partecipazione. Su questo ultimo punto notiamo le più grandi differenze rispetto al passato

¹³ Per una rilettura in questo senso cfr. A. CATELLA, *Dalla Costituzione conciliare Sacrosanctum Concilium all'enciclica Mediator Dei*, in AA. VV., *La Mediator Dei e il Centro di Azione Liturgica: 50 anni alla luce del movimento liturgico* (=Bibliotheca Ephemerides Liturgicae – Sectio Pastoralis, 18), C.L.V. - Ed. Liturgiche, Roma, 1998, 11-43.

¹⁴ Il concetto di “partecipazione dei fedeli” in MD è essenzialmente legato non al rito, ma allo stato d'animo (cfr. n. 67). Così, coloro che hanno difficoltà ad entrare nella logica liturgica e non vogliono rinunciare a partecipare al sacrificio eucaristico «possono certamente farlo in altra maniera come, per esempio, meditando piamente i misteri di Gesù Cristo, o compiendo esercizi di pietà e facendo altre preghiere, che pur differenti nella forma dai sacri riti, ad essi tuttavia corrispondono per la loro natura» (n. 90). Questo consiglio esplicito di parallelismo partecipativo di fatto non riesce ancora ad immaginare la novità che SC introdurrà, rendendo inseparabile forma rituale e partecipazione attiva. In questo sta proprio la novità più significativa che il concilio ha saputo recuperare e autorevolmente riproporre.

e, forse, anche rispetto ad oggi. In effetti il testo, al n. 48 riguardo al mistero eucaristico, si esprime così: «*Per ritus et preces id (=eucharisticum mysterium) bene intelligentes*», ossia formula ufficialmente la insufficienza di una partecipazione della sola anima, con cui prima (e poi) ci si è difesi dal Movimento Liturgico e dal senso della Riforma da esso promossa. È evidente che il vero motivo della Riforma consiste nella possibilità di *intelligere* il mistero eucaristico proprio *per ritus et preces*, ossia nella partecipazione consapevole, pia e attiva alla azione liturgica. È dunque l'azione il modo primario dell'intelligenza liturgica. Con questa consapevolezza non è il significato nell'anima (*actus animae*) il *primum*, ma è piuttosto il significante e l'atto corporeo (*usus rerum exteriorum*) ad essere messo in primo piano. La Riforma del rito eucaristico è perciò motivata essenzialmente dalla esigenza di recuperare appieno e per tutti questo livello rituale e orante della intelligenza eucaristica. Non si tratta, in altre parole, di una Riforma al servizio della solita comprensione intellettuale, ma abbiamo piuttosto a che fare con un mutamento prospettico e con un recupero esperienziale in vista di un nuovo e originario modo di comprendere la verità della eucaristia, in equilibrio tra sensibilità e intelletto. È la *rituum forma* (SC 49), la forma rituale, ad assicurare la piena efficacia pastorale del sacrificio eucaristico. Questa prospettiva cambia inevitabilmente il tono generale con cui si parla delle diverse questioni: l'approccio in termini di *actio sacra* si preoccupa di recuperare anzitutto la pienezza del gesto rituale, piuttosto che l'integralità del significato¹⁵. La considerazione della pienezza della partecipazione concentra l'attenzione sull'atto piuttosto che sul significato e ciò modifica profondamente anche il metodo della teologia della eucaristia. Prevale il positivo rispetto al negativo, il propositivo sul difensivo, l'articolato sull'essenziale: in altri termini, per la nuova mentalità introdotta dal concilio, ma lungamente preparata dal Movimento Liturgico, l'accidente non è irrilevante per la sostanza: potremmo dire che nell'eucaristia, grazie a queste nuove considerazioni, si riscopre che gli accidenti non sono accidentali. Ciò, come abbiamo detto, modifica nello stesso tempo la teologia e la prassi eucaristica, poiché supera quella logica del minimo necessario rituale, che per il primato dell'anima poteva/doveva essere sufficiente, ma che nella nuova prospettiva non basta più, anzi diventa continuamente fuorviante e principio di gravi incomprensioni. Per questa prospettiva il vero e gravissimo abuso eucaristico è costituito dalla riduzione della eucaristia al suo minimo, alla sua essenza, al suo scheletro concettuale. Di qui na-

¹⁵ Appare chiaramente il prevalere dell'approccio liturgico-sacramentale su quello dogmatico-disciplinare e/o soggettivo-spirituale. Alla logica del minimo necessario si sostituisce quella del massimo gratuito.

sce il bisogno urgente di una piena articolazione spazio-temporale della azione eucaristica, che recuperi tutta la ricchezza del riferimento biblico, dell'omelia, della preghiera dei fedeli, di una lingua comprensibile, della comunione con pane e calice, dell'unità della celebrazione e della possibilità di concelebrazione. Si noti bene: non uno di questi elementi è tradizionalmente *ad necessitatem*, ma tutti sono *ad solemnitatem*. Nella vecchia prospettiva questi sono aspetti dispensabili e in certo modo contingenti, accessori, accidentali rispetto al significato teologico della eucaristia. Ora, invece, poiché è l'azione liturgica e non semplicemente il suo significato il centro della relazione eucaristica, ogni sua parte è atto simbolico-rituale qualificante teologicamente l'eucaristia. La modificazione che questo nuovo senso delle priorità comporta sia sul piano dell'esperienza pastorale-esistenziale, sia sul piano della riflessione teologico-concettuale, non è ancora del tutto entrata nella consapevolezza ecclesiale.

Se l'autorevole magistero liturgico di Lercaro e di Parsch – 50 o 70 anni fa – era già entrato pienamente e con largo anticipo – sia pure a suo modo – nella logica simbolica e rituale di questa azione liturgica, questo non è il caso del nostro tempo, nel quale proprio su questo aspetto notiamo spesso casi di vera e propria regressione.

3. I PROBLEMI DEL POSTCONCILIO (LA NECESSARIA MEDIAZIONE TRA DIFFERENTI STILI E METODI DI DIVERSI PARADIGMI)

Le questioni fondamentali che si sono aperte dopo il concilio Vaticano II derivano essenzialmente dal mancato coordinamento di questi due fronti – tradizionalmente basati su un rapporto presupposto, ma che ora diventa facilmente rapporto rimosso: ossia tra una nuova nozione di rito e un nuovo metodo nel riferirsi al dato da parte del lavoro teologico. Spesso è accaduto che le nuove teologie lavorassero con una nozione vecchia di rito (il *ritus servandus*), mentre le nuove coscienze rituali elaboravano teorie sulla base di concezioni vecchie della teologia (o positiva o speculativa). Il “nuovo paradigma” conciliare è nuovo proprio perché pretende – nello stesso tempo – un aggiornamento delle dottrine teologiche e delle esperienze fondamentali, senza poter mai raggiungere alcun risultato convincente se non procede su entrambi i fronti, coerentemente e parallelamente. D'altra parte, come è ovvio, se non si permette alla nuova comprensione di rito e al nuovo approccio teologico di affermarsi in concreto, esso resterà un semplice lessico nuovo cui corrisponderà nei fatti il permanere del canone precedente, che, alla lunga, reimporrà il suo canone sulla partecipazione, sul ministero, sull'essenza del sacramento etc. Qui rimando al gioco di paradigmi di cui

ho trattato altrove¹⁶. D'altra parte mi pare che vi siano nel dibattito attuale due posizioni sostanzialmente dissonanti, una delle quali valorizza profondamente le acquisizioni del ML (Bonaccorso), mentre una seconda guarda sostanzialmente con sospetto proprio al superamento della nozione preconciare di "partecipazione" (Ratzinger). Un breve esame di queste due posizioni pare utile a questo punto della mia ricerca, proprio con funzione sintetica.

3.1. La "partecipazione attiva" secondo G. Bonaccorso

In un recente saggio¹⁷ G. Bonaccorso puntualizza accuratamente il senso della nozione di *actuosa participatio* come emerge dall'elaborazione del ML. In esso si possono rilevare alcune affermazioni di grande lucidità intorno al ruolo strategico di tale nozione come scopo ultimo della Riforma. Esse si concentrano in una serie di distinzioni preziose per guadagnare una vera intelligenza di quanto è in gioco nel ruolo che ad essa si attribuisce da parte della coscienza ecclesiale contemporanea. Proviamo ad esaminare le principali:

a) Partecipazione "attraverso il rito" o "al rito"?

La prima accezione del termine si dispone nei confronti del rito con un atteggiamento sostanzialmente strumentale, mentre la seconda accetta un'esperienza rituale che non venga catturata nelle distinzioni astratte tra forma/contenuto, attivo/passivo e soggettivo/oggettivo. G. Bonaccorso vuole ricordarci, anzitutto, che si tratta di attribuire al rito un'autorità originaria, una capacità fontale di istituire un rapporto più ricco e profondo con il mistero. Ciò ha evidenti ricadute nella considerazione della dimensione corporea, pratica, sensibile della liturgia.

b) Le diverse sfere di partecipazione (coscienza, azione, emozione)

I tre aggettivi che più frequentemente accompagnano il termine "partecipazione" nella stagione postconciare sono consapevole, attiva e pia. Ognuno di questi aggettivi riguarda una delle facoltà dell'uomo (conoscere, agire, sentire): la comprensione adeguata di questi aggettivi mette in luce le possibili generalizzazioni che intellettualismo razionalistico, attivismo prassistico e devozionalismo sentimentale sono in grado di introdurre nell'esperienza ecclesiale. Rilevante è il modo con cui viene intesa l'azione nel rito: «In tale contesto, infatti, l'azione non coincide con

¹⁶ Cfr. A. GRILLO, *La partecipazione attiva come superamento del "paradigma medioevale" nella comprensione della ministerialità sacramentale*, in A. M. CALAPAJ (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali. Atti della XXXV settimana di studio della Associazione professori di liturgia* (Vallombrosa, 26-31 agosto 2007), C.L.V. Edizioni Liturgiche, Roma, 2008, 159-185.

¹⁷ Cfr. G. BONACCORSO, *Partecipare: aspetti antropologici e teologici*, in CAL (ed.), *Celebrare per avere parte al mistero di Cristo. La partecipazione alla liturgia*, 13-25.

ciò che si fa (o non si fa) durante il rito, ma nel lasciarsi fare, nel lasciarsi agire dal rito; di conseguenza, si partecipa al rito patendone l'azione. La partecipazione attiva alla liturgia è l'essere parte di quella azione rituale nella quale l'uomo è "passivo" perché si lascia anticipare dal sacro, dal mistero»¹⁸.

c) Partecipazione comunicativa e/o simbolica

Vi è una distinzione importante che viene proposta tra ciò che la liturgia comunica (con un gioco delicato di codici e di messaggi) e ciò che la liturgia non può comunicare, ma solo misteriosamente accogliere, custodire, additare. «La liturgia è anzitutto il prendersi cura della parola come realtà sacra (o santa)»¹⁹. Per questo occorre tutta la competenza nel graduare i diversi livelli di comunicazione – secondo un'economia di messaggi nella ricchezza di codici – per salvaguardare la dinamica tra parola e silenzio, che resta sullo sfondo la più grande possibilità espressiva dell'atto liturgico: «Si tratta di una partecipazione simbolica nel senso stretto del termine: una partecipazione la cui essenza è di tenere insieme gli opposti, ossia il dire e l'impossibilità di dire, l'esprimere e l'impossibilità di esprimere, l'immaginare e l'impossibilità di immaginare, il comunicare e l'impossibilità di comunicare»²⁰.

Coniugare l'azione del parlare con la passione del tacere è la vocazione più segreta e decisiva della partecipazione alla liturgia. Le considerazioni di Bonaccorso, brevemente riassunte, mettono in luce la grande ricchezza del concetto di "partecipazione", senza indulgere a dualismi o a soluzioni drastiche, ma richiamando alla logica corporea e simbolica dell'azione rituale, che opera secondo le sue "contingenze necessarie".

3.2. La "partecipazione attiva" secondo J. Ratzinger

Anche la riflessione di J. Ratzinger appare segnata da preoccupazioni di ripensamento del concetto di *actuosa participatio*, pur procedendo secondo categorie e argomentazioni molto diverse, in un certo senso più classiche, e che per questo risultano meno sensibili alla novità della questione liturgica, in tutta la sua urgenza. Infatti, se anch'egli appare preoccupato delle derive intellettualistiche e prassistiche che si sono volute far discendere dalla nozione di "partecipazione attiva", tuttavia ne recupera il vero senso con un percorso biblico-liturgico che risale alla sola vera *actio*, ossia al canone eucaristico, alla *oratio*: in essa, proprio per la sua qualità di azione nel senso più alto «accade che l'*actio* umana

¹⁸ G. BONACCORSO, *Partecipare*, cit., 18.

¹⁹ G. BONACCORSO, *Partecipare*, cit., 24.

²⁰ G. BONACCORSO, *Partecipare*, cit., 25.

(così come è stata esercitata dai sacerdoti nelle diverse religioni) passa in secondo piano e lascia spazio all'*actio* divina, all'agire di Dio»²¹. Di qui Ratzinger deduce che la vera azione della liturgia è l'azione di Dio, rispetto a cui il resto appare secondario. Ma proprio qui, in questa estrema sintesi della argomentazione, nell'apparire del classico argomento riduzionistico che si presenta con l'espressione "non è altro che", riappaiono con grande forza le coppie concettuali che Bonaccorso pone in discussione, ossia le coppie sostanziale/accidentale e interiore/esteriore. Il guadagno concettuale, propugnato dalla argomentazione stringata, sembra gravemente condizionato sul piano della concreta realizzazione dell'azione stessa. Proviamo a seguire l'autore in questa accelerazione delle sue categorie:

È chiaro poi che si possono distribuire in maniera sensata le azioni esteriori: leggere, cantare, accompagnare le offerte. Tuttavia la partecipazione alla liturgia della parola (leggere, cantare) deve essere distinta dalla celebrazione sacramentale vera e propria. Qui dovrebbe essere chiaro a tutti che le azioni esteriori sono del tutto secondarie. L'agire dovrebbe venire meno quando arriva ciò che conta: l'*oratio*. E deve essere ben visibile che l'*oratio* è la cosa che più conta e che essa è importante perché dà spazio all'*actio* di Dio²².

Come è evidente, la contrapposizione tra agire dell'uomo e agire di Dio appare rafforzata in questa deduzione, sulla base di una sostanziale incompatibilità tra agire e contemplare, che discende da una lettura contemplativa dell'atto rituale. L'autore continua rafforzando il proprio argomento: «Se le singole azioni diventano l'essenziale della liturgia e questa stessa viene degradata in un generico agire, allora viene misconosciuto il vero teodramma della liturgia, che viene anzi ridotto a parodia. La vera educazione liturgica non può consistere nell'apprendimento e nell'esercizio di attività esteriori, ma nell'introduzione all'*actio* essenziale che fa la liturgia, nell'introduzione, cioè, alla potenza trasformante di Dio»²³. Come è evidente, la "partecipazione" risulta tutta spostata sul piano dell'interiorità spirituale e non riesce a valorizzare "le singole azioni". Così anche le forme di "educazione" non possono tematizzare seriamente l'esteriorità. Lo stesso autore segnala questo rischio, pur recuperando il ruolo della corporeità non già sul piano dell'azione rituale, ma a livello di "esistenza quotidiana": «Proprio perché la vera azione liturgica è agire di Dio, la liturgia della fede va sempre oltre l'atto culturale, fino a inve-

²¹ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001, 168.

²² *Ibidem*, 170.

²³ J. RATZINGER, *Introduzione*, 171.

stire la quotidianità, che deve a sua volta diventare “liturgica”, servizio per il cambiamento del mondo. Dal corpo viene preteso molto più che il semplice portare in giro delle suppellettili o cose simili. Viene preteso il suo pieno impegno nella quotidianità della vita»²⁴.

Dalla interiorità spirituale alla quotidianità della vita, la logica del culto spirituale procede senza che l'azione rituale in quanto tale sia mai considerata mediazione significativa: questa lettura della partecipazione alla liturgia, con tutta la sua autorevolezza, non sembra recepire le istanze del Movimento Liturgico, anzi, in qualche modo sembra addirittura smentirle e ridimensionarle. Sarebbe naturale domandarsi: è possibile che le cose stiano davvero così? La domanda sulla possibilità è tuttavia letteralmente scavalcata dalla realtà. Sono gli atti concreti – dello stesso papa Benedetto XVI – a confermare i limiti di questa comprensione della *actuosa participatio*, fino alla paradossale conseguenza di un “duplice regime partecipativo”, di fatto istituito con il *Motu proprio Summorum Pontificum*, nel luglio 2007, che garantisce l'unità del rito romano nonostante “le singole azioni” risultino in molti casi vistosamente diverse. D'altra parte il rimedio è facile: basta chiudere gli occhi, e le differenze non si vedono più.

4. CONCLUSIONI: VERSO UNA NUOVA *RATIO RELIGIOSE SENTIENDI ET AGENDI*

La dottrina della “partecipazione attiva” è strategica in rapporto alla Riforma Liturgica per tre grandi motivi:

a) Perché ha in sé la ragione della stessa Riforma, che è soltanto atto funzionale e di servizio ad una possibile nuova partecipazione ai riti. La partecipazione attiva non è solo ciò che successivamente può essere realizzato con i nuovi riti, ma è la *ratio* in base alla quale si è proceduto alla Riforma. Tale *ratio*, tuttavia, non può essere esplicitata solo teologicamente: essa è una modalità del sentire e dell'agire religiosamente, che può essere compresa, illustrata e favorita secondo percorsi formativi complessi, irriducibili a evidenze – o peggio a essenze – di carattere concettuale.

b) Perché suppone una acquisita nuova nozione e funzione dei riti nella vita della chiesa. Il primo passaggio non può avvenire se non si chiarisce che è il rito in quanto tale a dover essere chiarito nella sua nozione e nella sua funzione. Una nuova definizione di rito in rapporto

²⁴ *Ibidem*, 171.

alla identità cristiana è dunque il secondo presupposto perché la *actuosa participatio* non sia soltanto una nuova retorica che lascia immutata l'esperienza ecclesiale. È vero che una nuova e più ampia definizione di rito impegna la chiesa in una revisione profonda e parallela delle proprie pratiche come anche delle proprie teorie.

c) Perché impone un diverso modo di comprendere il nesso tra teologia e rito. Ossia rende evidente il fatto che, come non basta soltanto un aggiornamento antropologico e/o sociologico per avere migliore intelligenza dei riti, così non è sufficiente una trascrizione teologica delle nuove istanze per venire a capo della questione liturgica. Occorre che si comprenda in modo nuovo, profondo e fecondo il lavoro teologico del rito e intorno al rito. Questo terzo fronte è forse il più impegnativo, ma anche quello risolutivo per un'adeguata esperienza ecclesiale della liturgia.

Per questi tre motivi se si vuole ritenere che la Chiesa, la teologia e il rito debbano restare quelli di "prima", ci si deve accollare anzitutto la contestazione di questo concetto nuovo di partecipazione. Per difenderlo, tuttavia, occorre svolgere su questi tre livelli tutti gli accurati passaggi (lessicali e canonici), argomentativi e istitutivi, d'intelletto che comprende e di fede che crede, senza trascurare mai il corpo che sente. Il nostro tema della "partecipazione", dunque, comporta una riformulazione di tutto il modo di sentire e di agire in ambito religioso. In altri termini, il nostro concetto di *participatio actuosa* costringe ad un ripensamento complessivo della sensibilità e dell'esperienza religiosa del soggetto e non può essere ridotto ad un espediente di natura eminentemente empirica, con cui la Chiesa aggiorna il proprio rapporto con il rito²⁵. Per usare le parole di SC, esso ha invece la non piccola aspirazione di trasformare *huius nostri temporis universam rationem religiose sentiendi et agendi* (SC 43).

²⁵ Cfr. G. DOSSETTI, *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, G. ALBERIGO – G. RUGGIERI (edd.), Il Mulino, Bologna, 2002, 82.



Giovanni Frausini
IN MEMORIA DI NOI
La chiesa locale e l'ordo consecrationis virginum
pp. 424 - € 24,00

Collana: *Gestis verbisque*

La Chiesa celebra il Rito della consacrazione delle vergini per meglio comprendere se stessa nel suo rapporto sponsale e, non solo, con il Signore Gesù. Il volume offre spunti sulla metafora sponsale riferita alla Chiesa e ai diversi stati di vita. Dopo aver ampiamente approfondito il Rito, presenta indicazioni per il discernimento, la formazione e la vita delle donne così consacrate.

Giovanni Frausini è parroco e direttore dell'Ufficio pastorale diocesano di Fano. Con Cittadella Editrice ha pubblicato *Il presbiterio* (2007).

ENRICO BRANCOZZI

CHIESA LOCALE

1. IL RECUPERO DELLA CHIESA LOCALE NELL'ECCLESIOLOGIA CONTEMPORANEA

La teologia latina sulla chiesa locale è stata silente per tutto il secondo millennio. È stato osservato come sia sorprendente che un silenzio di mille anni non sia riuscito a cancellare l'argomento e che, anzi, esso si sia delineato negli ultimi anni come uno dei più significativi punti problematici dell'ecclesiologia contemporanea. Tale oblio, scrive Dario Vitali, ha però inevitabilmente sbilanciato gli argomenti in favore della chiesa universale e l'originario e irriducibile binomio locale-universale ne è stato compromesso¹. La comprensione teologica della diocesi come «chiesa locale» è in effetti una riconquista ecclesiologica relativamente recente. In epoca moderna, tale tema inizia a suscitare l'interesse degli studiosi intorno alla fine dell'Ottocento grazie alla celebre opera di Adrien Gréa, *De l'Église et de sa divine institution* (Parigi 1985; trad. it. *Della chiesa e della sua divina costituzione*, Libreria Pontificia Friderici Pustet, Roma 1904). Le intuizioni di Gréa, che si rifacevano alle fonti patristiche e liturgiche della chiesa antica e sottolineavano il significato della diocesi come realizzazione della chiesa «in un luogo», ebbero una ricaduta positiva e una ricezione originale soprattutto nell'Oriente cristiano. I maggiori contributi in questo senso provengono da N. Afanasieff, considerato il primo autore di rilievo che ha posto tale accento nella teologia ortodossa, A. Schmemmann, J. Meyerdorff e, ultimamente, I. D. Zizioulas. Tali autori ritengono decisivo il fatto che nei primi tre secoli di cristianesimo la chiesa locale si identificasse con l'assemblea eucaristica,

¹ Cfr. D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 241-242.

in cui il popolo di Dio presente in una città o in un territorio si riuniva «in un medesimo luogo», attorno alla stessa mensa e sotto la presidenza di un unico vescovo circondato dal collegio dei presbiteri e dei diaconi. Si trattava dei primi embrionali tentativi di ripensare teologicamente la chiesa locale sul modello della «comunità eucaristica»².

In ambito cattolico, la teologia della chiesa locale preconciare è riconducibile, oltre a A. Gréa, soprattutto ai saggi di P. Broutin, Y. Congar, K. Rahner, Ch. Journet³. Karl Rahner, nel saggio *Primato ed episcopato*, associa il rapporto fra il primato del papa e i vescovi a quello fra la chiesa universale e la chiesa particolare. Per Rahner, la chiesa locale è una concentrazione della chiesa nell'evento della storia. Esiste cioè una relazione reciproca fra chiesa universale e chiesa locale, sebbene la chiesa universale abbia le proprie strutture che non sono deducibili dalle chiese particolari⁴. La teologia di Ch. Journet, invece, propende decisamente verso la chiesa universale. Nel saggio *Église du Verbe incarné* l'autore si interroga sul rapporto fra la chiesa universale e la chiesa particolare e tenta di mostrare un necessario equilibrio tra queste due fondamentali istanze ecclesologiche. Ad una lettura complessiva, tuttavia, emerge da parte di Journet una sorta di priorità ontologica della chiesa universale rispetto a quella locale, motivo per il quale sembra saltare il pur pregevole tentativo di mostrare pari dignità ed equidistanza tra i due poli⁵. Lo studio specifico dell'ecclesiologia francese precedente il Vaticano II ha impegnato José R. Villar, il quale ha prodotto un ampio saggio in proposito dove mostra sostanzialmente la precedenza della chiesa universale nella teologia preconciare⁶.

Lo sviluppo di questo tema è stato complesso ed ha visto un progresso significativo solo in seguito ai pronunciamenti del Vaticano II⁷. Anche

² Cfr. lo studio di M. SERENTHÀ, *Gli inizi della teologia della chiesa locale: "De l'Église et de sa divine constitution" (1885) di dom Adrien Gréa, un "hapax dans la théologie de l'époque (Y.M. Congar)*, Facoltà Teologica Interregionale, Milano 1973; Id., *Valutazione e utilizzo di "De l'Église et de sa divine constitution" (1885) di dom A. Gréa dall'anno della pubblicazione a oggi*, in "La Scuola Cattolica" 104 (1976) 339-359.

³ Cfr. C. CALTAGIRONE, *I luoghi della Chiesa. Per una storia della teologia della Chiesa locale*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2003, 124-147; inoltre: A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, LEV, Città del Vaticano 2003, 130-140.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *Über den Episkopat*, in "Stimmen der Zeit", 173 (1963) 161-191; Id., *Nuovi saggi*, I, Paoline, Roma 1968, 509-577.

⁵ Cfr. Ch. JOURNET, *Église du Verbe incarné*, Desclée de Brower, Paris 1962.

⁶ Cfr. J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el concilio Vaticano II*, Eunsu, Pamplona 1989; Id., "Prioridad" de la Iglesia universal o de la Iglesia particular? La cuestión a la luz de la teología de lengua francesa anterior al Concilio Vaticano II, in *Iglesia universal y Iglesias particulares*, 213-229.

⁷ Una bibliografia ragionata è offerta da: D. VALENTINI, *La cattolicità della chiesa locale*, in Id. (ed.), *L'Ecclesiologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1994, 69-133; per una buona

se, come abbiamo accennato, i primi timidi tentativi di una riflessione sullo statuto ecclesiologico della chiesa locale hanno iniziato a diffondersi prima degli esiti dell'assise conciliare, è solo con il Vaticano II che si può individuare un chiaro orientamento su cui la riflessione teologica recente si è coagulata ed ha guadagnato consistenza.

È necessario precisare che il concilio non è riuscito del tutto nel compito di valorizzare le chiese locali o particolari e di ripensare l'ecclesiologia a partire da tale fondamentale intuizione. La trattazione della chiesa locale nei documenti del concilio non ha infatti goduto della necessaria organicità e sistematicità. Ciò è imputabile soprattutto al fatto che il tema della chiesa locale fosse estraneo agli schemi preparatori e sia maturato soltanto nel corso dei lavori. Questo ha condotto ad una elaborazione dell'argomento piuttosto disomogenea. La chiesa locale è stata affrontata in relazione all'eucaristia, nel quadro della dottrina dell'episcopato, nella teologia della missione, ma sempre all'interno di una prospettiva di carattere universale precedentemente definita. Nel complesso ed estenuante confronto tra maggioranza e minoranza conciliare i padri riuscirono ad imporre solo la visione misterica della chiesa universale.

Un'ulteriore precisazione ermeneutica, mai superflua, è che il contributo del concilio su questo vitale nodo dell'ecclesiologia non può essere dedotto esclusivamente dai testi finali, operazione pur necessaria. Se l'indagine sulla chiesa locale dovesse riguardare esclusivamente i documenti del concilio in quanto tali, il bilancio sarebbe certamente deludente⁸. Ciò è vero non solo per il tema della chiesa locale, ma anche per molte altre questioni di carattere teologico, antropologico, sacramentale ed ecclesiologico, che si sono imposte nel postconcilio e che oggi possiamo ritenere sostanzialmente assodate. Senza entrare nel dettaglio

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

⁸ Cfr. G. RUGGIERI, *Ricezione e interpretazione del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito*, in A. MELLONI - G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 17-44.

della criteriologia ermeneutica dei testi conciliari, va tuttavia ricordato che la corretta interpretazione di ogni questione che afferisce al concilio può darsi esclusivamente a partire dall'evento conciliare come tale e non limitarsi ai testi conclusivi, i quali, come è tipico di ogni concilio della storia della chiesa, risentono di inevitabili mediazioni e compromessi. A conferma di questo fatto, è stato ampiamente e doviziosamente dimostrato che le maggiori affermazioni di *Lumen gentium* in favore della chiesa locale erano presenti già nello schema preparatorio *De Ecclesia* ed erano condivise anche dal tradizionalissimo "schema Parente"⁹. Se dunque dovessimo analizzare alla lettera e senza tener conto dello sviluppo diacronico quello che è divenuto il passo di LG 23, dovremmo concludere che esso non è per nulla audace, come si è scritto ripetutamente nel dopo concilio, né rappresenta una qualche forma di novità rispetto alla tradizione precedente, dal momento che nessun intervento e nessun emendamento contesta i principi che esso enuncia. In realtà, invece, è proprio da una lettura contestuale che gli scritti del Vaticano II anche su questo punto conferiscono alla riflessione un respiro ampio e una luce profonda e nuova. Questa premessa ci è sembrata necessaria per collocare meglio i diversi e preziosi elementi del Vaticano II, che hanno trovato uno sviluppo nell'approfondimento successivo e che tuttora nutrono il dibattito teologico. L'elaborazione di una teologia della chiesa locale è, dunque, una realtà ancora in fieri e su cui non mancano contributi recenti¹⁰.

2. LA CHIESA LOCALE NEI TESTI DEL VATICANO II

Prima di indagare il contenuto vero e proprio dei documenti del concilio sulla chiesa locale, può essere di aiuto un rapido raffronto linguistico. La terminologia usata dal Vaticano II per qualificare il rapporto tra chiesa universale e chiesa locale è eterogenea ed è il più delle volte legata alla diversità dei contesti tematici cui i testi del concilio fanno riferimento. Il termine «chiesa» viene qualificato 45 volte con l'aggettivo greco «cattolica», 25 volte come «universale» (*universalis*) e 23 volte come «intera» (*universa*). La formula «chiesa locale» viene impiegata 8 volte in tutti i testi del Vaticano II: in quattro casi si riferisce alla diocesi, in uno alla diocesi nel suo contesto sociale-culturale, in due ad un rag-

⁹ Cfr. D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, cit., 243-245.

¹⁰ Cfr. G. CANOBBIO, *Il vescovo tra Chiesa locale e Chiesa universale*, in "Firmiana" 38/39 (2005) 153-172; H. POTTMEYER, *Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen*, in A. FRANZ (ed.), *Was ist heute noch katholisch?*, Freiburg-im-Bresgau 2001, 291-310.

gruppamento di diocesi e in un solo caso è applicata alla parrocchia. La formula «chiesa particolare» viene citata invece 24 volte: in dodici essa designa la diocesi e in altre dodici la chiesa nel suo ambiente sociale-culturale¹¹. Il concilio sembra dunque privilegiare la forma «chiesa particolare», scelta che in modo esclusivo qualifica la diocesi nel *Codice di diritto canonico* del 1983 e che permette di considerare realtà ecclesiali in qualche modo ad essa assimilate le prelature e le abbazie territoriali, i vicariati apostolici, le prefetture e le amministrazioni apostoliche¹². Numerosi teologi, al contrario, preferiscono l'impiego di «chiesa locale» o «diocesi» perché ritengono tale formula più antica, più legata alla tradizione e soprattutto più esplicativa del fatto che la diocesi appartiene in quanto tale alla struttura essenziale della chiesa¹³. I passi in cui vi è un esplicito riferimento alla chiesa locale sono numerosi e molto diversi tra loro. È possibile, però, rintracciare alcune istanze di fondo che il concilio Vaticano II ha inteso promuovere mostrando la rilevanza di alcuni elementi costitutivi che il *Codice di diritto canonico* ha tentato di recepire nei canoni 368-374.

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

Il primo fondamentale elemento della diocesi, secondo *Christus Dominus* 11, è quello di essere una «porzione del popolo di Dio», espressione preferita dal concilio a quella di «parte». Si trattava del tentativo di evitare il rischio di una concezione frammentaria di chiesa, nella quale

¹¹ Cfr. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, 354.

¹² Cfr. *ibid.*, 354-355.

¹³ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), n. 5.1, in EV 9, 1711.

la «parte» avrebbe mostrato inevitabilmente la sua incompletezza e incompiutezza senza il «tutto». Il termine «porzione» appare invece una formulazione più adeguata perché esprime che nella chiesa locale si realizza pienamente e interamente la chiesa di Dio. In altre parole, la diocesi non è un frammento della chiesa intera, bensì una realtà proporzionale alla sua totalità, una parte, cioè, che tuttavia conserva le proprietà del tutto. È questo il motivo per cui definire le diocesi come «chiese particolari» può contenere una duplice ambiguità: da un lato, l'aggettivo particolare deriva da «parte», termine superato dal concilio mediante l'impiego di «porzione». Inoltre, è meno evidente il fatto che si applica alla diocesi la categoria (universale) di popolo di Dio. Oltre ad essere porzione del popolo di Dio, la chiesa locale si qualifica per la presenza di alcuni elementi strutturali: la sua provenienza spirituale, il suo essere radunata dal Vangelo e dall'eucaristia, l'elemento ministeriale costituito dal vescovo con il suo presbiterio con i compiti di pastore descritti in *Christus Dominus* 11.

L'elemento decisivo della chiesa locale è quello territoriale. Ciò che qualifica infatti la vita e l'essenza di una diocesi è il fatto che in essa si gioca l'esistenza della chiesa in un dato territorio. Tuttavia, l'aspetto determinativo della località è quasi del tutto assente in *Christus Dominus* 11 e nel *Codice di diritto canonico* del 1983. La territorialità della chiesa locale è, in realtà, questione centrale perché solo la diocesi comporta necessariamente il ministero di un vescovo. Il territorio è, da un punto di vista teologico, l'elemento determinante per esprimere la realtà e le caratteristiche di una precisa porzione del popolo di Dio. Come scrive Tillard, «il "locale" – con tutto ciò che comporta di culturale, di contestuale, di geografico, di religioso, di storico – appartiene al materiale in cui si incarna nella sua verità la *ekklēsia tū theū*. L'inculturazione o "contestualizzazione" non può costituire un processo *a posteriori*. Essa appartiene al momento stesso in cui la chiesa di Dio sorge. È tessuta nella cattolicità»¹⁴.

L'ecclesiologia contemporanea ha riscoperto la località della chiesa, oltre che come un luogo teologico imprescindibile, anche come una risorsa irrinunciabile per qualsiasi ricentramento ecclesiologico. La riflessione teologica del postconcilio ha fatto della località della chiesa uno dei suoi nuclei ermeneutici più significativi¹⁵. Essa è maturata anche in seguito alla sempre crescente migrazione dei singoli individui e dei popoli che ha conosciuto la storia negli ultimi cinquant'anni. Le grandi

¹⁴ J.-M. TILLARD, *Chiesa di Chiese*, cit., 24.

¹⁵ Cfr. H.-M. LEGRAND, *La realizzazione della chiesa in un luogo*, cit., 147-185; G. SILVESTRI, *La chiesa locale, «soggetto culturale»*, Dehoniane, Roma 1998, 121-153.

migrazioni estere, ad esempio, pongono un nuovo problema di caratterizzazione della località. Ma anche i semplici spostamenti di lavoro, la contemporanea co-appartenenza di una persona a più luoghi per motivi di studio, professionali, familiari pongono la territorialità della chiesa in una continua ricomprensione culturale. Il contesto sociale odierno presenta una dimensione della territorialità profondamente diversa rispetto a quella che ha conosciuto la secolare tradizione rurale precedente l'urbanizzazione delle città. Quando si parla di località, dunque, si intende primariamente una relazione interpersonale, più che il legame con uno specifico e circoscritto luogo fisico. L'identità propria di un territorio «proviene sempre dalla cultura costituita da un insieme di molteplici relazioni sociali e personali, e non tanto da una rigida localizzazione fisica, la quale è sempre conseguenza di una storia personale, familiare, lavorativa, sociale, politica, religiosa»¹⁶.

Sempre in *Christus Dominus* è presente l'esortazione rivolta ai vescovi a condurre «a santità le chiese loro affidate così che in esse risplenda il senso della chiesa universale di Cristo» (CD 15). Tale compito è legato anche alla collaborazione dei parroci e dei operatori pastorali. I vescovi «svolgono il loro ministero di insegnare, santificare e governare in modo che i fedeli e le comunità parrocchiali si sentano realmente membri non solo della diocesi, ma anche della chiesa universale» (CD 30).

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

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

¹⁶ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia*, cit., 362-363.

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

3. LA CHIESA LOCALE IN *LUMEN GENTIUM*

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

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

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

La chiesa cattolica è costituita secondo il concilio da una doppia dimensione: da una parte, la chiesa universale esiste concretamente solo nel suo realizzarsi nelle chiese locali. Dall'altra, «è costituita in quanto realtà concreta e storica a partire (*ex quibus*) dalle chiese locali»¹⁷. Questo vuol dire che la chiesa universale non è pensabile platonicamente

¹⁷ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesia ed Ecclesiae*, cit., 762; Id., *Ecclesia in et ex ecclesiis (LG 23)*, in F. CHICA – S. PANIZZOLO – H. WAGNER (edd.), *Ecclesia Tertii Millenniumi Advenientis. Omaggio al Prof. Dr. A. Antón*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 276-288.

come un «universale *ante res*» e neppure come il prodotto dell'unione corporativa delle singole chiese locali. Il rapporto tra universale e locale è fondato attraverso una struttura di immanenza reciproca secondo il principio aristotelico-tomista dell'«universale in rebus».

Chiarito il termine di reciproca interazione, il concilio formula esplicitamente il riconoscimento della dignità delle realtà locali e delle chiese di un'area geografica, sul modello dei patriarcati antichi. Si trattava dell'assunzione delle conferenze episcopali locali come istanze intermedie per vivere concretamente la *communio*:

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

Per Sartori, LG 23 è un numero «di inestimabile valore ecclesiologico»¹⁸. Le chiese particolari, essendo formate a immagine della chiesa universale, vivono una sorta di specularità. Secondo Sartori, «tutta la profonda realtà ecclesiale sussiste in ogni singola chiesa particolare; ma anche ogni chiesa particolare è momento-parte che dona ricchezza per l'edificazione della chiesa intera, la quale attinge e trae esistenza dalle chiese particolari»¹⁹. Inoltre, Sartori osserva anche una più ampia visione dell'episcopato che si può evincere da questo passaggio di LG. Va osservato, infatti, che parlare della chiesa locale chiama in causa inevitabilmente il ruolo dei vescovi: «I vescovi svolgono anche una rappresentanza dal basso, sono rappresentanti delle loro chiese, e tutti insieme col papa realizzano la rappresentanza della chiesa universale (è la prima volta che nei testi del magistero incontriamo con questo tipo di discorso, quando invece si registra piuttosto l'insistere sulla "rappresen-

¹⁸ L. SARTORI, *La «Lumen gentium»*. *Traccia di studio*, Messaggero, Padova 2006, 67.

¹⁹ *Ibid.*

tanza dall'alto": i vescovi e preti agiscono "*in persona Christi*", sono sue icone, suoi vicari)»²⁰.

Al n. 26 LG compie un altro passo in avanti descrivendo le chiese locali come realizzazione della chiesa di Cristo. Esiste una continuità tra la costituzione della chiesa nel Nuovo Testamento e la sua realizzazione storica fino al tempo presente. Nelle singole chiese è presente la chiesa di Cristo al di là del numero di fedeli, della ricchezza di mezzi, degli strumenti sociali e culturali di cui quella chiesa dispone. Al contrario, «in queste comunità, anche se spesso piccole e povere o viventi nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26). È evidente qui l'intenzione del testo di restituire piena dignità alla chiesa locale e di manifestare in termini espliciti che la *communio* è realmente possibile solo come *communio ecclesiarum*. Dopo il Vaticano II non è più pensabile una dimensione universale della chiesa avulsa da quella locale. Sempre con Sartori, all'interno del n. 26 «ci è offerta una perla (la terza, dopo i numeri 13 e 23) sulla "*chiesa particolare*"; anzi, questa volta si parla di "comunità locali", e (stupendo!) si mettono in primo piano quelle "piccole, povere e disperse", nelle quali, essendo presente Cristo, "si raduna la chiesa una, santa, cattolica e apostolica"»²¹.

4. LA RICEZIONE POSTCONCILIARE DELLA CHIESA LOCALE

Dopo aver definito il quadro generale all'interno del quale il Vaticano II ha ripensato la propria ecclesiologia tra chiesa locale e chiesa universale, andiamo ad indagare se e in che misura tali istanze siano state recepite ed abbiano trovato posto nella discussione postconciliare. I commentari alla *Lumen gentium* usciti nell'immediato postconcilio dedicano solo alcune righe a LG 23. Il testo sembra non destare alcuna attenzione particolare, né in direzione di un'approvazione ottimistica, né in quella di un'aperta contrarietà. Il primo a richiamare l'importanza di questo passo è Gérard Philips, che era stato segretario della commissione che aveva redatto la LG e il cui schema di fondo, come è noto, era stato assunto come modello su cui ritessere il documento ecclesiologico dopo l'iniziale bocciatura. Per Philips, l'affermazione della chiesa locale e la sua relazione con quella universale è un tema che chiama in causa i rapporti dei singoli vescovi con la loro chiesa locale e con la chiesa universale. Il principio e il fondamento visibile dell'unità del corpo dei vescovi come

²⁰ *Ibid.*, 67-68.

²¹ *Ibid.*, 72.

anche dei fedeli è il successore di Pietro. Per analogia si può affermare che il pastore locale è il principio e il fondamento visibile dell'unità del suo gregge²². Il discorso acquista una straordinaria consistenza quando Philips passa ad analizzare la relazione tra locale e universale. Le chiese particolari sono formate a immagine della chiesa universale, e in esse e per esse esiste la chiesa universale una e unica. Per Philips, «le Chiese particolari non sono parti per addizione o per federazione che costituirebbero la chiesa universale. Al contrario, ogni chiesa particolare “è” la chiesa di Cristo in quanto presente in un luogo determinato, ed è fornita di tutti i mezzi di salvezza che il Signore ha dato al suo popolo. È caratteristico in questo senso l'indirizzo delle due lettere ai Corinti (1Cor 1,2; 2Cor 1,1): non è scritto: “Alla chiesa di Corinto”, ma “alla chiesa di Dio che è a Corinto”. La stessa chiesa una e indivisa si trova ugualmente a Roma, a Filippi, a Efeso, etc. Ma i gruppi locali non sono assorbiti nella comunità totale; essi conservano la loro propria consistenza, seppure in una unanimità di cui bisogna riconoscere il fondamento ontologico»²³.

Gradualmente il testo di LG 23 inizia ad assumere una profonda rilevanza teologica, anche al di là delle strette intenzioni del concilio. Oltre a numerosi testi di commento di autori di grande rilievo come H. de Lubac, H. Legrand, J. M. Tillard, LG 23 diviene la base su cui ripensare la riformulazione del *Codice di diritto canonico*. Negli anni in cui si è tentata la redazione e l'approvazione della *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, la correlazione tra chiesa universale e chiese particolari è costruita su LG 23 ed è posta a fondamento della stessa autocomprensione della chiesa²⁴. Come è noto, il progetto della *Lex Fundamentalis* non ha avuto successo e nel *Codice* del 1983 la sezione che tratta delle chiese particolari viene totalmente disgiunta da quella relativa alla suprema autorità della chiesa. Il richiamo a LG 23, dunque, non ha più lo stesso peso nel definire il rapporto tra chiesa locale e chiesa universale, ma risulta un termine estrinseco del tutto avulso rispetto alla *mens* del *Codice*.

Per Paolo VI, tuttavia, la polarità tra chiesa locale e chiesa universale resta essenziale per un ripensamento ecclesiologico e per una nuova

²² Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1982², 268-270.

²³ E proseguiva: «Questo carattere esclude sia l'idea di una semplice federazione di chiese, sia quella di una mescolanza o uniformità completa. Ogni vescovo rappresenta la sua chiesa non come suo delegato, ma come suo pastore; e i vescovi insieme, con il papa, rappresentano la *Catholica*, come dice il testo, “in un vincolo di pace, di amore e di unità”. L'accento è senz'altro sugli aspetti mistici o spirituali; i quali non sono certo invisibili, ma non si possono assolutamente racchiudere entro strutture puramente giuridiche senza irrigidirli o distruggerli. Non per niente nei testi più antichi la chiesa stessa porta il nome di *Agape*, comunità di amore»: *ibid.*, 270-271.

²⁴ Cfr. D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale: un'armonia raggiunta?*, cit., 260-261.

missionarietà della chiesa. Montini, del resto, aveva vissuto in pieno la complessità del concilio e capiva quanto fosse importante che le intuizioni del Vaticano II trovassero attuazione. Nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, egli scrive:

«Questa Chiesa universale si incarna di fatto nelle Chiese particolari, costituite a loro volta dall'una o dall'altra porzione concreta di umanità, che parlano una data lingua, che sono tributarie di un loro retaggio culturale, di un determinato sostrato umano. [...] Ma dobbiamo ben guardarci dal concepire la Chiesa universale come la somma, o, se così si può dire, la federazione più o meno eteroclitica di Chiese particolari essenzialmente diverse. Secondo il pensiero del Signore è la stessa Chiesa che, essendo universale per vocazione e per missione, quando getta le sue radici nella varietà dei terreni culturali, sociali, umani, assume in ogni parte del mondo fisionomie ed espressioni esteriori diverse. In tal modo ogni Chiesa particolare, che si separasse volontariamente dalla Chiesa universale, perderebbe il suo riferimento al disegno di Dio. Si impoverirebbe nella sua dimensione ecclesiale. D'altra parte, la Chiesa diffusa in tutto il mondo diventerebbe un'astrazione se non prendesse corpo e vita precisamente attraverso le Chiese particolari. Solo una permanente attenzione ai due poli della Chiesa ci consentirà di percepire la ricchezza di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari»²⁵.

Negli anni Settanta e Ottanta, l'interesse per le questioni ecclesologiche torna a farsi presente dopo un periodo di relativo oblio, probabilmente dovuto alla necessità di superare i retaggi di un certo ecclesiocentrismo di stampo ottocentesco. Come osserva Alberigo, tuttavia, l'interesse per un'elaborazione ecclesologica matura ha intensità differenziate e graduate a seconda delle aree dove il cristianesimo si è sviluppato. La riflessione sulla chiesa si arricchisce progressivamente della sua diffusione a livello planetario, dovuta allo straordinario impulso missionario che ha caratterizzato la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. L'ecclesiologia di questo periodo si vivacizza dunque grazie ad una certa internazionalizzazione. L'ideale di fondo, soprattutto nei luoghi che hanno conosciuto la fede di recente, è «la riflessione cristiana come ricomprensione dell'annuncio evangelico sollecitata dal farsi della storia», in modo che «abbia e possa avere sempre più nella chiesa un contesto vivo, coinvolto nella storia degli uomini che cercano liberazione nella verità»²⁶.

²⁵ PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 62.

²⁶ G. ALBERIGO, *Dov'è la chiesa?*, in "Concilium" 17 (1981) 13.

Il debito culturale che sconta la chiesa locale inizia ad essere percepito sempre più lucidamente da numerosi autori. Si avverte insomma l'esigenza di controbilanciare il silenzio che abbiamo denunciato all'inizio del presente saggio. Quasi per reazione ad una visione giuridica ed eccessivamente centralista, fioriscono i contributi di coloro che ritengono vitale ripensare un'ecclesiologia come la risposta di una comunità alla parola di Dio che convoca i credenti. Per Komonchak, ad esempio, «la chiesa non costituisce in sé l'iniziativa divina per mezzo della Parola e della grazia, ma la libera risposta – da parte dell'uomo – suscitata da quella Parola e da quella grazia. È come tale sempre e innanzitutto una realtà concreta *questo* gruppo di uomini e di donne, in *questo* tempo e in *questo* luogo, nell'ambito di *questa* cultura, che rispondono alla Parola e alla grazia tramite le quali Dio li riunisce in Cristo»²⁷.

La scarsa valorizzazione della chiesa locale ha penalizzato soprattutto l'aspetto disciplinare e canonico della fede. Komonchak porta l'esempio dei vescovi del Ghana in occasione del sinodo episcopale del 1980: «Il problema che, nel Ghana, si oppone alla vita familiare cristiana, è lo stesso matrimonio cristiano. In molte consuetudini tribali africane – hanno affermato – il matrimonio viene considerato come una serie di passi che si susseguono in un lungo periodo di tempo e che si rivela infine come vincolo duraturo nel momento in cui la coppia ha un bambino. Coinvolge profondamente le famiglie dei rispettivi coniugi e la totalità del loro villaggio tribale. I vescovi africani si sono lagnati che la legge ecclesiastica e il rito del matrimonio non consentano, nella loro forma attuale, un pieno adattamento alla realtà culturale africana»²⁸. Si tratta di un esempio paradigmatico che chiama in causa una realtà complessa come il matrimonio e che, proprio per questo, pone seriamente la questione di che cosa si intenda per «cristiano». In altre parole, «quanto, di quello che passa per matrimonio cristiano, è cristiano, e quanto di esso è occidentale? L'identificazione del matrimonio con un singolo momento di impegno formale da parte dei coniugi rappresenta da sola un elemento cristiano, o costituisce semplicemente una nozione derivata principalmente dai modelli occidentali di razionalizzazione e d'individualizzazione?»²⁹.

Un interessante tentativo di rivisitazione della chiesa locale è dovuto all'opera di Hervé-Marie Legrand, il quale si è interrogato sulla possibilità di valorizzare le chiese locali secondo gli impulsi del Vaticano II ed è giunto alla formulazione di «chiese-soggetto» come binomio fonda-

²⁷ J. KOMONCHAK, *La chiesa universale come comunione di chiese locali*, in "Concilium" 17 (1981) 67.

²⁸ "The Catholic News", 93 (16 ottobre 1980) 9; citato in J. KOMONCHAK, *La chiesa universale*, 72.

²⁹ J. KOMONCHAK, *La chiesa universale*, cit., 72.

mentale e irriducibile per garantire alla chiesa uno stile partecipativo e corresponsabile. Per Legrand, «in se stessa, la chiesa locale è composta di gruppi attivi di *soggetti*; inoltre nella sua relazione con la chiesa di Dio cessa di essere concepita come una parte, subordinata e incompleta, di tutta la chiesa, ma essa è il *soggetto* attivo della manifestazione di questa chiesa in un determinato luogo. In breve, la chiesa locale è per vocazione una chiesa di soggetti nello stesso tempo in cui è una chiesa-soggetto nel suo rapporto con le altre chiese»³⁰. Con la terminologia di «chiese-soggetto» Legrand traduce la categoria di comunione impiegata dal Vaticano II. Egli non ha la preoccupazione di difendere la soggettività dell'uomo occidentale moderno, e non impiega questo termine per promuovere una qualche forma di chiesa come “comunità”, dalla quale anzi egli prende esplicitamente le distanze. Promuovere le chiese-soggetto vuol dire essenzialmente dare spazio ad una chiesa che si autodetermina secondo proprie dinamiche e che, nel contempo, non ha la pretesa di ergersi a modello per tutti. Le chiese locali devono divenire chiese-soggetto nel momento in cui la diversità dei gruppi e delle persone è un fattore positivo di differenziazione che aiuta a non confondere l'obbedienza della fede con l'imposizione di un preciso dato culturale. Più recentemente, Legrand è arrivato a postulare che diocesi e raggruppamenti di diocesi dovrebbero essere considerate come soggetti di diritto e di iniziativa nella sinodalità della chiesa intera³¹.

5. LA *COMMUNIONIS NOTIO*

All'inizio degli anni Novanta, la discussione sul rapporto tra chiesa locale e chiesa universale si è particolarmente vivacizzata dopo la pubblicazione della *Communio notio* da parte della Congregazione per la dottrina della fede³². Il documento è stato accolto da ampi settori della critica con alcune perplessità perché presenta un'ecclesiologia fondata sul primato della chiesa universale su quella locale. Il dibattito che ne è seguito ha visto la polarizzazione di posizioni distinte attorno alle tesi

³⁰ H.-M. LEGRAND, *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. Fondamenti teologici e riflessioni istituzionali*, in “Cristianesimo nella storia”, 2 (1981) 129-130.

³¹ Cfr. H.-M. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in ATI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007, 67-108.

³² Cfr. CDF, *Communio notio. Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, in EV 13, 1774-1807; A. MELLONI, *Note sul lessico della «Communio notio»*, in “Cristianesimo nella storia” 16 (1995) 307-319; H. J. POTTMEYER, *Kirche als Communio*, in “Stimmen der Zeit” 210 (1992) 579-589.

dei due maggiori interpreti di questa discussione: Joseph Ratzinger e Walter Kasper³³. La prospettiva teologica di Ratzinger – coerentemente con quanto affermato dalla *Communio notio* – lo porta a sostenere il primato ontologico e temporale della chiesa universale su quella locale. Al di là della opinabilità di questa tesi, ciò che più ha allarmato i critici è che essa sarebbe dedotta dall'interpretazione di *Lumen gentium*, che ai più non è sembrata quella più fedele alle intenzioni del Vaticano II. La visione di Kasper procede invece in direzione opposta. In un primo saggio sull'argomento egli asserisce che l'ermeneutica proposta dalla *Communio notio* rispetto a LG «costituisce più o meno un'inversione»³⁴. Il documento della Congregazione, prosegue il teologo tedesco, critica a ragione la tesi secondo la quale la chiesa particolare rappresenta in sé un soggetto autosufficiente e la chiesa universale una sorta di “confederazione” di chiese locali, affermazione che tuttavia nessun teologo cattolico potrebbe seriamente sostenere. A fronte di questa osservazione, però, la *Communio notio* opera un passo ulteriore in senso opposto, presenta, cioè, la chiesa universale come detentrica di un primato ontologico e temporale su quella locale. Tale affermazione è per Kasper infondata prima di tutto dal punto di vista storico, giacché la chiesa si è costituita da sempre essenzialmente come comunità locale e si è dipanata geograficamente e culturalmente solo a partire da questa località. Kasper vede piuttosto nelle affermazioni della Congregazione la «giustificazione teologica» di un certo atteggiamento centralista da parte della curia romana³⁵.

³³ I primi studi ecclesiologici di Ratzinger sono i saggi raccolti ne *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Queriniana, Brescia 1992⁴; in particolare: *La collegialità episcopale dopo il concilio Vaticano II*, 187-219; *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, 221-245; più specificamente cfr. J. RATZINGER, *Chiesa universale e chiesa particolare. Il compito del vescovo*, in Id. (ed.), *La chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello B. 1991, 55-74; il saggio che postula la priorità ontologica della chiesa universale: Id., *L'eccelesologia della Costituzione Lumen Gentium*, in R. FISICHELLA (ed.) *Il Concilio Vaticano II*, San Paolo, Roma 2000, 66-81; uno dei primi interventi critici che denunciava lo squilibrio ecclesiologico della chiesa universale a scapito di quella locale in: W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in W. SCHREER – G. STEINS (edd.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*, München 1999, 32-48; successivamente, il più “amichevole”: Id., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ostkirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in “Stimmen der Zeit” 210 (2000) 795-804; i termini del dibattito sono richiamati in K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and the Local Churches*, in “Theological Studies” 63 (2002) 227-250.

³⁴ «[Tale ermeneutica] praktisch mehr oder weniger eine Umkehrung bedeutet»: W. KASPER, *Zur Theologie*, cit., 43.

³⁵ «Vollends problematisch wird die Formel, wenn die eine Universalkirche unter der Hand mit der römischen Kirche, *de facto* mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht

Il dibattito suscitato da CN è molto ampio e assai ricco di interventi, la cui ricostruzione critica esigerebbe uno spazio che questo saggio, evidentemente, non può garantire³⁶. Ci limitiamo dunque a focalizzare l'attenzione sul principale punto in questione che ha suscitato l'attenzione degli studiosi:

«Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine *comunione* all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto «*parti dell'unica Chiesa di Cristo*», hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di «*mutua interiorità*», perché in ogni Chiesa particolare «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica». Perciò, «la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari». Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente e temporalmente* previa ad ogni singola Chiesa particolare»³⁷.

L'affermazione di CN 9 secondo la quale la chiesa universale fa nascere le chiese particolari come a proprie figlie è per diversi autori

dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muss es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein. Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten»: *ibid.*, 44.

³⁶ Posizioni opposte sono espresse in: A. CATTANEO, *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in "Antonianum" 77 (2002) 503-539; H.- M. LEGRAND, *L'articolazione tra le Chiese locali, Chiese regionali e Chiesa universale*, in "Ad Gentes" 3 (1999) 7-32; S. PIÉ-NINOT, *Ecclesia ed Ecclesiae: nota breve sul dibattito sulla chiesa universale e le chiese locali*, in "Gregorianum" 83 (2002) 4, 761-766; Id., *Iglesia local/particular*, in C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT (edd.), *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001; P. WALTER, *Ein Blick zurück und nach vorne aus dem Abstand von fast vierzig Jahren am Beispiel des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche*, in G. WASSILOWSKY (ed.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (Quaestiones disputatae 207), Herder, Freiburg im Breisgau 2004, 116-136.

³⁷ E proseguiva: «Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione, e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, è madre e non prodotto delle Chiese particolari. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e ai dodici Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue*». Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una ed unica Chiesa di Gesù Cristo. Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità. Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*. È evidente la natura misterica di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana» (CN 9).

estremamente problematica perché, se questa tesi fosse accettata, la sinodalità ne sarebbe molto diminuita. Per Legrand, ad esempio, la priorità cronologica e ontologica della chiesa universale su quella locale «obbligerebbe a immaginare una chiesa universale che potrebbe esistere non solamente *prima* dei processi concreti della confessione di fede e della celebrazione dei sacramenti, senza i quali non vi è chiesa nella storia, ma *indipendentemente* da questi stessi processi, come se la chiesa potesse esistere senza i credenti e senza i sacramenti della fede»³⁸. Si tratta naturalmente di una radicalizzazione. Tuttavia, è indubbio che siamo davanti ad una prospettiva oggettivamente diversa, per non dire antitetica, rispetto a quella di LG.

Inoltre, la tesi della maternità della chiesa universale su quella locale va discussa non solo perché interamente nuova, ma anche perché essa rappresenta il rovesciamento di LG 32 che fondava la sinodalità. In questo modo, infatti, le chiese locali, «anziché essere immediatamente abilitate a esprimersi nella comunione della chiesa, eccole sottomesse alla chiesa universale che si esprime con la voce di Roma. Poiché esse vi sono chiaramente subordinate dal punto di vista canonico: secondo il nuovo Codice lo statuto del vescovo diocesano di fronte al papa equivale a quello di un vicario generale di fronte al suo vescovo»³⁹.

6. CONCLUSIONI

Le ragioni che rendono urgente una ricentatura ecclesiologica che bilanci in modo più equilibrato l'universale con il locale sono molteplici. La prima e maggiore è a nostro avviso la possibilità delle chiese locali di proporre la fede agli uomini del nostro tempo secondo la sensibilità, le priorità e le urgenze dettate dal vissuto di una comunità in dato momento storico e in un preciso contesto geografico. Dunque, la libertà di “pensare” la fede e la sua trasmissione⁴⁰. È forse questo il vero punto in questione, da cui dipendono una serie di conseguenze pratiche come i meccanismi di consultazione tra centro e periferia, la nomina dei vescovi, la partecipazione della comunità locale al magistero della chiesa universale, una propria elaborazione liturgica e una possibile diversificazione giuridica e morale. La centralizzazione romana del governo della chiesa e l'esaltazione della figura del papa negli ultimi due secoli hanno indi-

³⁸ H.-M. LEGRAND, *La sinodalità*, cit., 93.

³⁹ *Ibid.*, 94.

⁴⁰ Cfr. J. H. TÜCK, *40 Jahre zweites vatikanische Konzil. Vergessene Anstöße und Perspektive*, in “Theologie und Glaube” 93 (2003), 48-59.

scutibilmente prodotto un'alterazione della simmetria universale-locale. Ne è un chiaro sintomo l'agonia delle conferenze episcopali nazionali a partire dagli anni Ottanta⁴¹. L'accentuazione della chiesa universale e del primato del papa ha portato ad uno svilimento del ruolo delle chiese particolari, peraltro indebolito dal numero eccessivamente ampio delle diocesi:

«Il mancato funzionamento della correlazione non tende unicamente a reiterare forme di centralismo che il Vaticano II sembrava aver superato; di fatto produce una incapacità delle Chiese di sviluppare una vita e un'identità propria. Da più parti sale la richiesta insistente a valorizzare il *genius loci* di ogni Chiesa, a sviluppare la spiritualità diocesana, cioè quella forma originale di comprendere e di attuare la vita cristiana, legata alla storia, alla cultura, alla vita del luogo in cui sorge. La reale promozione della Chiesa universale non avviene mai a scapito delle Chiese particolari e dei loro giusti spazi di autonomia; come, viceversa, il protagonismo delle Chiese particolari non si dà contro la Chiesa universale, ma nella *catholica*, alle condizioni della *communio*»⁴².

Un'ulteriore questione consiste nel ripensamento della nomina dei vescovi e nella abnorme quantità di vescovi titolari⁴³. La nomina di un pastore dovrebbe essere una decisione che coinvolge principalmente la chiesa particolare a cui quel vescovo è destinato. La diocesi dovrebbe poter esprimere (e vedere ascoltata) la propria opinione con franchezza e lealtà. Si tratta di un'esigenza inderogabile perché la *communio* di cui parla il concilio divenga effettiva e possa essere vissuta a tutti i livelli. Per quanto riguarda la moltiplicazione dei vescovi titolari, è stato osservato che tale fenomeno rischia di indebolire il legame sponsale tra un vescovo e la sua chiesa e di ridurre l'episcopato ad un titolo onorifico o funzionale non più legato, se non teoricamente, a quell'essenziale compito di essere ministro di unità della diocesi⁴⁴.

Naturalmente anche la chiesa locale, proprio perché realmente porzione di chiesa, non è immune dalle stesse tentazioni e dagli stessi rischi della chiesa universale. Non si deve pensare, cioè, che lo strutturarsi della comunità intorno ai propri pastori garantisca da solo una sorta di

⁴¹ Si veda la ricostruzione di M. FAGGIOLI, *Prassi e norme relative alle conferenze episcopali tra concilio Vaticano II e post-concilio (1959-1998)*, in A. MELLONI – S. SCATENA (edd.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact. International Colloquium Bruges 2003* (Series Christianity and History 1), LIT Verlag, Münster 2005, 265-296.

⁴² D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., 275.

⁴³ Si veda il severo saggio di H.-M. LEGRAND, *Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiologicalhe prese in considerazione al Vaticano II?*, in "Concilium" 41 (2005), 566-585.

⁴⁴ Cfr. D. VITALI, *Chiesa universale e Chiesa locale*, cit., 275-276.

impermeabilità rispetto alle storture che vediamo più facilmente a livello globale. La collegialità, ad esempio, non è solo un'istanza che riguarda il rapporto tra Roma e i vescovi, ma allo stesso tempo anche la diocesi al suo interno. Soprattutto, va rivisto il carattere consultivo degli organi collegiali, che rischia di rendere gli strumenti pensati dal concilio delle strutturazioni superflue⁴⁵.

Alcuni autori vedono il rischio di uno squilibrio delle iniziative pastorali sul versante diocesano, che depaupererebbe le parrocchie della possibilità di organizzare localmente la vita cristiana delle persone legate a quel dato territorio⁴⁶. Questo è in parte certamente vero. A nostro avviso, tuttavia, se le diocesi riuscissero ad esprimere una maggiore autonomia a livello culturale, sociale, pastorale, liturgico e se riuscissero ad essere i luoghi vitali dove la fede dei credenti possa essere nutrita e corroborata, tutto questo dovrebbe essere visto di per sé con favore, anche qualora non riuscisse pienamente un effettivo coinvolgimento delle realtà parrocchiali. D'altra parte, la capillarità e la diffusione di un'iniziativa pastorale è un obiettivo di medio termine, che inevitabilmente necessita di tempi lunghi e di pazienza. Ma il punto ci sembra essere proprio questo, il fatto, cioè, che le diocesi solo raramente sono capaci di questa spinta. In tutto o quasi, a parte sporadiche eccezioni, esse riflettono tendenze centrali perché hanno esaurito ogni propulsione e si appoggiano – spesso acriticamente – su proposte “preconfezionate”, di solito ottimamente organizzate e suadenti⁴⁷. Ne è un esempio la scelta tematica che orienta la riflessione pastorale: anno paolino, anno sacerdotale, etc. Si obietterà che non vi è nulla di male nel proporre un tema comune di particolare rilevanza su cui far convergere iniziative di vario genere. È indubbio, però, che questo atteggiamento non stimoli le chiese locali a stabilire da sole le priorità del territorio e della popolazione che le riguarda, e a

⁴⁵ «Mentre si è fortemente insistito sulla collegialità, trovando un bilanciamento tra la funzione personale del papa “dentro” il collegio e il collegio che non può esistere senza il papa, ancora non si vede come si possa trovare un vero equilibrio tra i soggetti che compongono la Chiesa locale. È vero che il *Codice* ha introdotto anche a livello di diocesi gli organismi di partecipazione. Ma il loro carattere consultivo di fatto non impedisce, ma anzi favorisce una conduzione verticistica della diocesi, senza alcun bilanciamento collegiale al potere personale del vescovo. È come se all'unica piramide con al vertice il papa della *societas perfecta*, superata dal concilio, si fossero sostituite tante piccole piramidi con al vertice il vescovo, dotato di un potere quasi assoluto, in quanto – tolto il Collegio dei Consultori per poche materie – ha per interlocutori tutti organismi “consultivi”. Se non si specifica il grado di vincolatività di questi organismi, ciò che è stato raggiunto a livello di Chiesa universale viene paradossalmente negato a livello di Chiesa locale»: *ibid.*, 276.

⁴⁶ *Ibid.*, 277-278.

⁴⁷ Cfr. A. MELLONI, *L'occasione perduta. Appunti di storia della chiesa italiana, 1978-2009*, in A. MELLONI – G. RUGGERI, (edd.), *Il Vangelo basta. Sulla fede e sullo stato della chiesa italiana*, Carocci, Roma 2010, 69-121.

proporre di conseguenza iniziative corrispondenti. Un altro esempio è a nostro avviso rappresentato dalle Giornate Mondiali della Gioventù e dai grandi raduni inaugurati da Giovanni Paolo II e proseguiti (più tiepidamente) da Benedetto XVI. Si tratta di un indice di una certa supplenza pastorale che dal centro si sta rivolgendo alla periferia. È vero che nulla impedisce formalmente l'attuazione di iniziative autonome o alternative, ma chi conosce i meccanismi organizzativi di una comunità locale sa bene che di fatto questo non avviene perché le risorse umane sono limitate. Al contrario, il più delle volte le proposte centrali si sovrappongono e fagocitano quelle della periferia. Non solo, dunque, il magistero di un vescovo scompare di fronte alla mole enorme di documenti prodotti dalla Santa Sede, ma anche lo stesso modo di proporre la fede agli uomini del nostro tempo, di intercettare le loro domande, i loro desideri e i loro bisogni sembra dover rispondere a un *cliché* preconstituito e sostanzialmente valido a tutte le latitudini⁴⁸. Riequilibrare più simmetricamente la chiesa locale con quella universale è oggi primariamente un'esigenza che risponde alla necessità di inculturare sempre più la fede in un tempo e in un luogo.

In una fase di profonda secolarizzazione dell'Occidente e nel clima culturale e religioso che è stato definito di "postcristianesimo", la possibilità di maturare un atteggiamento missionario da parte delle comunità cristiane deve essere pensata primariamente come testimonianza. Se è vero che ci sono state epoche nel cristianesimo in cui è stata preziosa, e persino necessaria, la voce autorevole dei pontefici che hanno richiamato la chiesa intera ad alcune istanze di tipo dogmatico o morale, oggi si ha l'impressione che sia necessario esattamente il contrario. La postmodernità, infatti, è diventata sorda ai continui richiami etici che provengono dal magistero. L'uomo contemporaneo ha ormai preso congedo dalle chiese tradizionali e si è quasi del tutto estraniato dall'orizzonte valoriale che il magistero di Roma ripete con formulazioni più o meno aggiornate e riuscite. L'unico punto di rottura con questa realtà può essere costituito oggi, e avere una certa plausibilità, solo dall'incontro personale che i credenti sapranno stabilire con gli uomini del loro tempo. Ci sembra, cioè, che non sarà decisiva la discussione, del tutto intellettuale, sulla credibilità delle posizioni cristiane rispetto alla visione laica dell'esistenza e della storia. Come pure non ci sembra convincente la proposta di un cristianesimo come religione "razionale" da opporre alle derive relativistiche del nostro tempo. Il relativismo è una realtà di fatto che nei prossimi decenni potrà solo crescere e strutturarsi. È difficile pensare che siano le religioni ad arginare mediante un pensiero forte la fluidità di

⁴⁸ Cfr. H.-M. LEGRAND, *L'articolazione*, cit., 7-8.

una visione liquida della realtà. Per quanto la si possa giudicare negativamente, la società occidentale sarà sempre più edonistica, frammentaria, utilitarista e provvisoria. Dovremmo forse chiederci, piuttosto, che cosa dovrebbe spingere l'uomo contemporaneo a scegliere la fede, a passare, cioè, dal proprio orizzonte valoriale ad una visione che metta al centro l'esperienza trascendente di Dio. La storia recente ci sta insegnando che quando ciò avviene, al di là ovviamente dell'imperscrutabile disegno di Dio e degli strumenti della sua libera iniziativa nella storia, ciò è dovuto molto spesso alla testimonianza personale di una comunità capace di ascoltare, capire e accogliere. E giacché il bisogno di essere amato da parte dell'uomo è qualcosa di profondamente impresso nel suo io, solo tale amore può essere davvero credibile e rappresentare la premessa di ogni possibile "primo annuncio"⁴⁹.

Il concilio ha maturato questa intuizione in anticipo sui tempi ed ha aperto un sentiero nuovo, per certi versi inedito. Sta qui la sua profonda attualità. È curioso osservare, scrive O'Malley, come i detrattori del Vaticano II impiegassero durante i lavori l'argomento secondo il quale il concilio avrebbe rappresentato una novità rispetto alla tradizione, dunque una discontinuità troppo marcata, che diveniva in definitiva tradimento del tradizionale deposito della fede. Oggi, al contrario, coloro che vogliono "normalizzare" il concilio ne invocano la sua continuità con il passato, come se esso non avesse aggiunto nulla rispetto ai duemila anni di cristianesimo precedenti⁵⁰. Il rapporto chiesa locale/chiesa universale rappresenta un'imprescindibile verifica di tale processo di recezione.

⁴⁹ Cfr. E. BORGMAN, *Gaudium et spes: il futuro mancato di un documento rivoluzionario*, in "Concilium" 41 (2005), 564-565.

⁵⁰ Cfr. J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 285.

cittadella editrice



GIORGIO BONACCORSO

IL DONO EFFICACE



Rito e sacramento

Cittadella Editrice



Giorgio Bonaccorso
IL DONO EFFICACE
Rito e sacramento
pp. 270 - € 22,80

Collana: Leitourgia: sezione antropologica

Il dono allevia, solleva, sorprende. C'è però sempre il rischio di ridurlo all'oggetto donato, smarrendone il senso più profondo che risiede oltre ogni gesto e ogni pensiero. Il dono è là dove si riesce a cogliere l'esistenza come dono: allora è veramente efficace. Se la comunità cristiana conserva i sacramenti è proprio per custodire questa verità, ossia perché ha fede nel dono e riceve la fede come dono. Il sacramento è l'atto e la coscienza del dono di Dio.

Giorgio Bonaccorso è docente presso l'Istituto di Liturgia Pastorale di S. Giustina (Padova) e altri Istituti teologici. Tra le sue pubblicazioni con Cittadella Editrice *La fede e il telecomando* (con A. Grillo, 2001); *Il corpo di Dio* (2006); *I colori dello Spirito* (2009).

VIVIANA DE MARCO

ECUMENISMO

«Abbiamo un appello divino a essere fratelli, a camminare fianco a fianco nella fede, umili davanti a Dio onnipotente e con inscindibili legami di affetto l'uno per l'altro. Nell'invitare i fedeli cristiani a continuare questo cammino, desidero assicurarli che la Chiesa Cattolica, con la grazia di Dio, si impegnerà per raggiungere l'obiettivo della perfetta unità nella carità». Benedetto XVI 6 giugno 2010.

«L'unità di tutti i discepoli di Cristo è un dono da implorare dal Padre, nella speranza che rafforzi la testimonianza del Vangelo nel mondo d'oggi [...]. Giusto cento anni fa alla Conferenza Missionaria di Edimburgo, l'acuta consapevolezza che le divisioni fra cristiani erano un ostacolo alla diffusione del Vangelo diede origine al movimento ecumenico moderno. Oggi dobbiamo essere grati al Signore, il quale mediante il suo Spirito ci ha condotto specie negli ultimi decenni a riscoprire la ricca eredità apostolica condivisa da Oriente e Occidente, e mediante un dialogo paziente e sincero, a trovare le vie per riavvicinarci l'un l'altro superando le controversie del passato e guardando a un futuro migliore». Benedetto XVI 4 giugno 2010.

INTRODUZIONE

Questa ricerca vuole offrire una panoramica sintetica del cammino ecumenico negli ultimi cinquant'anni, mettendo in particolare rilievo il periodo recentissimo, dagli anni Novanta ad oggi, ricostruito attraverso i documenti magisteriali, i documenti di dialogo e i viaggi di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. A quanto ci consta, non sembrano esserci altri saggi o trattati di storia dell'ecumenismo aggiornati fino all'agosto 2010. Abbiamo voluto mettere in luce, e questa è una novità nell'ambito della

saggistica storica sull'ecumenismo, il ruolo dei movimenti ecclesiali, ricostruito attraverso interviste, siti *web* e materiali di prima mano forniti dalle Segreterie centrali.

LA CHIESA CATTOLICA E IL MOVIMENTO ECUMENICO PRIMA DEL CONCILIO VATICANO II¹

Come noto, il termine ecumenismo nell'antichità classica indica la terra abitata e civilizzata, quindi la civiltà greca e poi il territorio dell'Impero Romano; nel Nuovo Testamento è passato a indicare il mondo come luogo di missione (Mt 24,14) e nel corso dei secoli ha mantenuto la caratteristica di mondialità e di missionarietà. La data di inizio del movimento ecumenico moderno è il 1910, quando nella Conferenza Missionaria di Edimburgo si comprende che le divisioni tra i cristiani sono uno scandalo e una testimonianza negativa per il mondo. Si sviluppano due correnti del movimento ecumenico *Faith and Order* basata sulla ricerca teologica e *Life and Work* basata sul cristianesimo pratico, nella convinzione che la dottrina divide, ma il servizio unisce. Nel 1948 queste due correnti danno vita al Consiglio Ecumenico delle Chiese (CEC), che si autodefinisce non come una super-chiesa (Toronto 1950), né come l'*una sancta* delle professioni di fede, ma come associazione fraterna di chiese (New Delhi 1961), come realtà di *koinonia* che ha lo scopo di «chiamare le chiese al traguardo di un'unità visibile in una fede e in una fraternità eucaristica»².

Nel XX secolo in epoca preconciare, a parte l'opera individuale di pionieri come Couturier o Boyer, la chiesa cattolica, pur elogiando il desiderio di unità, ha preso posizioni di netta chiusura nei confronti del nascente movimento ecumenico, qualificando come "pancristiani" coloro che si impegnavano in questo senso. La posizione ufficiale è espressa dall'Enciclica *Mortalium Animos* (1928): alla luce del Vaticano I e della teologia del ritorno, si accoglieva a braccia aperte la conversione e il «ritorno dei dissidenti all'unica vera chiesa di Cristo da cui un giorno infelicitamente si allontanarono», ma si proibiva ai cattolici la collaborazione

¹ Il presente paragrafo si limita ad offrire alcune linee generali utili per contestualizzare la svolta avvenuta col Vaticano II. Per approfondimenti si rimanda alla cospicua trattatistica esistente a riguardo, tra cui: P. NEUNER, *Teologia Ecumenica*, Queriniana, Brescia 1997; J. VERCRUYSE, *Introduzione alla teologia ecumenica*, Piemme, Casale Monferrato 1992; E. BROMURI, *L'ecumenismo*, Ancora, Milano 1991; G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1992.

² Cfr. *Le costituzioni del CEC*, III, in *Signes de l'Esprit. Rapport officiel septième Assemblée*, Genève 1991, 400-401.

col movimento ecumenico: «La Sede Apostolica in nessun modo può partecipare alle loro conferenze né può mai essere permesso ai cattolici di sostenere tali tentativi o collaborare con essi. Se lo facessero, darebbero valore a una falsa religione cristiana, sostanzialmente diversa dall'unica chiesa di Cristo» e sarebbe «una grande empietà». Nel 1943 la *Mystici Corporis* afferma che il Corpo mistico di Cristo si identifica con la chiesa cattolica: non possono farne parte coloro che «da se stessi si separarono o per gravissime colpe commesse ne furono separati dalla legittima autorità». Nel 1948 un *Monito* del Sant'Uffizio ribadisce il divieto di collaborare col movimento ecumenico. Prima del Vaticano II non si vedeva alcuna necessità da parte cattolica di impegnarsi in senso ecumenico: se la Chiesa di Cristo coincide con la chiesa cattolica, non si deve cercare altro né al di fuori né in futuro. Nel 1928 F. Heiler, teologo cattolico poi divenuto luterano, in riferimento alla *Mortalium animos* afferma: «Non può essere l'ultima parola. Benché l'orizzonte dei movimenti ecclesiali di unione si sia oscurato, non possiamo toglierci la convinzione che ci sarà un giorno in cui il solo dell'ideale dell'unità risplenderà anche sulla cupola di S. Pietro, quando ci sarà un papa angelico che griderà al mondo in una nuova enciclica *ut omnes unum sint* da parte cattolica»³. Trentacinque anni dopo questo sogno si realizzò con Giovanni XXIII e il concilio Vaticano II.

IL CONCILIO VATICANO II: UN INVITO A RICERCARE L'UNITÀ

Il concilio Vaticano II ha una caratterizzazione ecumenica sin dal suo annuncio (25 gennaio 1959): esso «mira non solo all'edificazione del popolo cristiano, ma vuole essere un invito alle comunità separate per la ricerca dell'unità a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra». Giovanni XXII convoca il concilio «per mostrare maggiormente il nostro amore e la nostra benevolenza verso coloro che si chiamano cristiani, ma sono separati da questa Sede Apostolica» perché «possano trovare la via per raggiungere l'unità»⁴. Egli spiega che «la responsabilità è di tutti. Noi vogliamo solamente dire: raduniamoci, mettiamo fine alla divisione»⁵. Nel 1960 viene creato il Segretariato per l'Unione dei Cristiani (che divenne il Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani) con i cardinali Bea e Willebrands. Le parole d'ordine sono: unità, *koinonia*, dialogo.

³ F. HEILER, *Rom und die Einigung der Kirchen*, in "Internationale Kirchliche Zeitschrift" 18 (1928) 106.

⁴ "Osservatore Romano" 26/27, 1, 1959.

⁵ "Herder Korrespondenz" 13 (1958- 1959), 274.

Giovanni XXIII nel discorso di apertura (11 gennaio 1962) afferma che il concilio ricerca l'unità su diversi livelli: «L'unità dei cattolici fra loro, unità che deve rimanere estremamente ferma ed esemplare; l'unità di preghiere e voti ardenti che manifestano le aspirazioni dei cristiani separati dalla Sede Apostolica di essere uniti a noi; l'unità manifestata da coloro che professano diverse forme di religione non ancora cristiane»⁶. Egli delinea *in nuce* i dialoghi che si sviluppano negli anni a venire: il dialogo all'interno della chiesa cattolica, il dialogo ecumenico, il dialogo interreligioso, a cui si aggiunge il quarto dialogo, quello col mondo contemporaneo e con le persone di diverse convinzioni. I quattro dialoghi sono varianti dell'unica tensione verso l'unità e dell'impegno ecumenico del concilio⁷. Molto interessante è il metodo proposto: approfondire la dottrina cattolica distinguendo le verità della fede dalla forma in cui vengono enunciate, il *modus enuntiandi*. Si delinea il principio di carità ecumenica affermato dalla UR: evitare espressioni che possono essere fraintese o creare incomprensioni. Si recepisce l'importanza di un nuovo linguaggio: quelli che prima erano considerati eretici, membri di *sectae acatholicae*, ora vengono chiamati fratelli separati e le loro esperienze sono chiamate chiese o comunità ecclesiali; oggi si parla di cristiani di chiese diverse. Nella stesura dell'*Unitatis Redintegratio* c'è un cambiamento di linguaggio: l'espressione iniziale "principi dell'ecumenismo cattolico" si trasforma in "principi cattolici dell'ecumenismo". Si comprende che «la questione dell'ecumenismo è assolutamente nuova; nessuno infatti dei Concili l'ha mai trattata»: questo «implicava nei Padri un cambio di mentalità per entrare in una tradizione nuova dal punto di vista dell'insegnamento magisteriale, rispetto a cui i concetti in uso e la loro formulazione risultavano come minimo, inadeguati»⁸. L'impegno ecumenico caratterizza i diversi documenti del concilio: la *Dignitatis Humanae* parla della libertà religiosa affermando che la ricerca della verità fa parte della dignità della persona. La *Dei Verbum* evidenzia la centralità della Parola di Dio e riscopre il metodo esegetico: uno dei frutti ecumenici del concilio è la traduzione interconfessionale della Bibbia. Molto importante è la *Sacrosanctum Concilium*, che con la riforma della liturgia e l'adeguamento ai tempi e ai diversi popoli permette di trovare un fertile terreno di incontro con tutti i cristiani.

⁶ M. VILLAIN, *Introduzione all'ecumenismo*, Emi, Milano 1965, 352-353.

⁷ Cfr. G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, 134.

⁸ G. PATTARO, *op.cit.*, 121.

LA PERCEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II DA PARTE DEGLI ALTRI
CRISTIANI. ALCUNE VOCI DALLA RIFORMA⁹

Tutto il mondo cristiano reagì con sorpresa all'annuncio di un concilio ecumenico, termine che fu frainteso da alcuni che speravano in un concilio tra cristiani di diverse chiese. Ci fu un'accoglienza molto positiva, specie per l'invito rivolto a partecipare in qualità di osservatori non cattolici: pur non avendo diritto di parola nelle plenarie, si poteva condividere l'esperienza del concilio influenzando in senso ecumenico l'elaborazione dei documenti sia nelle discussioni nei gruppi sia dietro le quinte. Visser't Hooft, Segretario Generale del CEC, fu profondamente commosso all'annuncio della convocazione del concilio ed espresse la volontà del CEC di partecipare, poiché *res nostra agitur*¹⁰. Karl Barth, presente al concilio, testimonia che gli osservatori non cattolici chiamati *dilectissimi observatores*, potevano incontrare Giovanni XXIII, ricevevano i documenti segreti e venivano «apertamente avvicinati, consultati, interrogati sulla loro opinione nei confronti degli argomenti dibattuti. Che innovazione».¹¹ F. Heiler era entusiasta della figura di Giovanni XXIII («un novello Giovanni che sulla cattedra di Pietro realizza la Parola del vangelo di Giovanni -amatevi gli uni gli altri») e del suo pontificato ispirato dallo Spirito e incentrato su aggiornamento e apertura. Questo papa

ha avuto una meravigliosa illuminazione, quella di convocare il concilio Vaticano II, non per proclamare nuovi dogmi o pronunciare nuovi anatemi, ma come concilio per la pastorale che annunciasse all'umanità la medicina della misericordia. Il concilio avrebbe portato un profondo e intimo rinnovamento per trasformare in modo nuovo la chiesa secondo quella linea pura della sua esperienza primitiva e avrebbe finalmente preparato il cammino per l'unità coi fratelli separati [...]. Questo concilio più di qualsiasi altro in passato, è stato un Concilio dello Spirito Santo, un evento di Pentecoste, Spirito che soffia sulla chiesa di Roma con turbine di vento e lingue di fuoco¹².

Heiler apprezzò moltissimo il fatto che Giovanni XXIII in base al cerimoniale avrebbe dovuto sedere più in alto rispetto agli interlocutori, ma in realtà incontrava gli osservatori non cattolici sedendo in mezzo a

⁹ Riportiamo a titolo esemplificativo solo alcune impressioni a caldo all'apertura del concilio, nella consapevolezza di non essere esaustivi.

¹⁰ Cfr. *Ecumenismo e dialogo*, in "Humanitas" 1-2/ 1968, 81.

¹¹ Cfr. "The Ecumenical Review" 15 (1963), 358.

¹² H. HARTOG, *Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers*, Grünewald-Mainz 1995, 222-223 (nostra traduzione).

loro allo stesso livello e dicendo: «Voglio stare con i miei fratelli»¹³. Oltre al fatto che tutti i cristiani fossero chiamati fratelli, Heiler apprezzò la riforma della liturgia e la traduzione della Scrittura nelle lingue nazionali. L'aver realizzato una riforma liturgica con l'impegno di tradurre i testi nelle varie lingue è significativo dal punto di vista ecumenico, perché in tal modo la liturgia cattolica e la liturgia evangelica secondo quanto aveva suggerito lo stesso Lutero, diventavano molto più vicine.

Il Patriarcato di Costantinopoli accolse con gioia l'evento del concilio inviando alcuni osservatori. Altri esponenti ortodossi criticarono l'uso equivoco del termine ecumenico: a loro avviso non poteva essere riferito solo a un'assemblea di vescovi cattolici, ma dovrebbe essere utilizzato solo per un'eventuale assemblea di tutti i vescovi cristiani¹⁴.

I DOCUMENTI DEL CONCILIO. PARTIRE DALLA *KOINONIA*

Come noto, il decreto *Unitatis Redintegratio* costituisce la *Magna Charta* dell'impegno ecumenico della Chiesa cattolica. Ma le fondamenta, la possibilità e la radice dell'ecumenismo si delineano nell'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, la Costituzione dogmatica in cui la chiesa prende una nuova coscienza di se stessa e si apre a una profonda riforma. Si accoglie il principio *ecclesia semper reformanda* (UR 6) che prima poteva suonare come protestante benché usato nel I millennio: ora la riforma della Chiesa rientra tra gli scopi del concilio enunciati da Paolo VI. Nella *Lumen Gentium* la svolta avviene nella prospettiva ecclesiologica globale secondo cui la chiesa è *koinonia*, popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Il riferimento trinitario non è di secondaria importanza, poiché invita tutta la chiesa a riscoprire la realtà della reciprocità e del dialogo non in senso sociologico o antropologico, ma come il Padre e il Figlio sono una cosa sola e per il fatto che il Padre e il Figlio sono una cosa sola. Un'ulteriore svolta in senso ecumenico avviene per una rapida, ma significativa precisazione: in LG 8 si afferma che l'unica chiesa di Cristo, l'*una sancta apostolica* delle professioni di fede, sussiste nella chiesa cattolica. Non si dice *est*, ma *subsistit*, evitando l'identificazione e la coincidenza immediata. Si tratta cioè di distinguere tra la chiesa nella sua realizzazione storica e la chiesa come *mysterium* a immagine del Dio trinitario. Secondo Grillmeier con l'utilizzo del termine *subsistit*

¹³ *Ibid.*, 221.

¹⁴ Questa obiezione si riflette anche cinquant'anni dopo nel Documento di Ravenna (2007) in cui si ribadisce che il termine ecumenico non può essere applicato solo all'interno di una chiesa, ma di tutta l'ecumene cristiana.

diviene «possibile uno sviluppo dalla portata incalcolabile»¹⁵. Della *koinonia* già esistente come *communio sanctorum* fanno parte anche i non cattolici: in LG 15 si afferma che lo Spirito Santo realizza già l'unità tra i cristiani operando in tutti e suscitando elementi di verità, di santificazione e testimonianza fino al martirio: questi doni spingono la chiesa verso la pienezza della cattolicità. La *koinonia* non è solo categoria ermeneutica, ma diviene esperienza cardine dell'ecclesialità. Ne scaturisce un nuovo impulso ecumenico: secondo Willebrands «un'approfondita ecclesiology di comunione è forse la grande possibilità dell'ecumenismo di domani. La restaurazione dell'unità della chiesa va ricercata secondo le direttive di questa ecclesiology molto antica e molto moderna»¹⁶.

IL DECRETO SULL'ECUMENISMO *UNITATIS REDINTEGRATIO*

Nell'UR si avverte immediatamente il cambiamento di rotta rispetto all'atteggiamento tradizionale: si dice che il movimento ecumenico è “sorto per grazia dello Spirito” attraverso i fratelli separati e che la tensione verso l'unità dei cristiani è dono di grazia e vocazione al contempo. Il concilio «mosso dal desiderio di ristabilire la piena unità tra i cristiani», intende suggerire «aiuti, metodi e modi per rispondere a questa vocazione e grazia divina» (UR 1). È una rivoluzione copernicana: prima si metteva al centro la chiesa cattolica considerando gli altri cristiani in base alla distanza da questo centro, ora si mette al centro il mistero trinitario, fonte e modello dell'unica chiesa di Cristo, e si parla di unità dei cristiani come partecipazione all'unico *mysterium*. Guardando al disegno di Dio sulla chiesa e sull'umanità, il concilio guarda al positivo piuttosto che al negativo delle divisioni, ma quando lo sguardo si volge alle divisioni e alle «colpe contro l'unità», si comprende che «ecumenismo vero non c'è senza interiore conversione» (UR 7) sul piano personale ed ecclesiale. Convertirsi significa purificare la memoria storica ammettendo che le divisioni sono avvenute «non senza colpa di uomini da entrambe le parti» (UR 3). L'unità dei cristiani riguarda l'essenza della chiesa: nelle «varie istituzioni e forme della vita della chiesa, tutti gli sforzi devono tendere al conseguimento di essa» (UR 18) poiché le divisioni impediscono alla chiesa di attuare la pienezza della sua cattolicità (UR 4). Tutti i cristiani con il battesimo sono incorporati a Cristo e sono parte dell'unica chiesa il cui mistero si inserisce nel Dio trinitario. Il loro rapporto con la chiesa cattolica è di «comunione imperfetta», ma efficace per mezzo del bat-

¹⁵ P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, op. cit., 153.

¹⁶ J. WILLEBRANDS, *L'avenir de l'ecumenisme*, in “Proche Orient Chrétien” 25 (1975), 14-15.

tesimo. Il battesimo è il «vincolo sacramentale dell'unità» (UR 22) che sussiste tra tutti i cristiani, nel cammino verso la piena comunione. In questo orizzonte di comunione le diverse chiese partecipano all'unica chiesa di Cristo e la edificano con le loro peculiarità, dato che «lo Spirito non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza» (UR 3). Per realizzare il dialogo è necessario reimpostare sotto l'aspetto ecumenico gli studi storici e teologici (UR 10), è necessaria una formazione adeguata, ma anche una profonda carità che tenga presente il principio della gerarchia delle verità (UR 11) e si impegni a non imporre pesi non necessari (UR 18) e a «eliminare parole, giudizi ed opere che non rispecchiano con equità e verità la condizione dei fratelli separati» (UR 4). Si riscopre la reciprocità: i fratelli separati non sono beneficiari del dialogo, ma *partner* che testimoniano la loro fede contribuendo all'arricchimento reciproco. Il dialogo si sviluppa a diversi livelli, come ecumenismo di vertice tra «esponenti debitamente preparati», come partecipazione a convegni ecumenici e come ecumenismo di popolo. In questo senso UR 8 invita a riscoprire l'ecumenismo spirituale, inteso come preghiera comune e condivisione di esperienze tra cristiani delle diverse chiese in modo da conoscersi e apprezzarsi. L'ecumenismo spirituale deve essere considerato «l'anima di tutto il movimento ecumenico». In UR 12 si parla di cooperazione tra cristiani per realizzare obiettivi comuni come la pace, la giustizia, la dignità della persona. Nella consapevolezza che tendere all'unità supera le forze e le doti umane, il concilio invita la chiesa a cogliere nel cammino ecumenico gli impulsi dello Spirito, confidando nel Dio trinitario, speranza che non delude (UR 24).

PAOLO VI E L'IMMEDIATA ATTUAZIONE DEL CONCILIO

Spettò a Paolo VI la responsabilità di guidare la chiesa nell'attuazione immediata del concilio, e quindi in ambito ecumenico, il rapporto con il CEC, l'inizio dei dialoghi bilaterali, gli incontri con gli alti esponenti delle chiese cristiane. Il primo grande evento ecumenico avvenne mentre il concilio era in corso: la revoca delle scomuniche reciproche del 1054 tra la Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli, effettuata dopo lo storico incontro di Paolo VI con Athenagoras. Paolo VI afferma che questo atto ha «relegato nell'oblio e fatto sparire dalla memoria e dal mezzo della chiesa» le scomuniche del passato. Nell'enciclica *Ecclesiam Suam* egli parla del dialogo come metodo fondamentale della chiesa e dell'ecumenismo come di un obiettivo del suo pontificato. Si reca in visita al CEC sottolineando l'unità che esiste grazie al battesimo. Comincia il dialogo con gli ortodossi, con le antiche chiese orientali e con gli anglicani: nasce l'ARCIC. Nel 1966 Paolo VI incontra Michael Ramsey, Primate della Chie-

sa d'Inghilterra, (nel 1960 Fischer incontrò Giovanni XXIII) e il patriarca copto ortodosso Shenouda III. Paolo VI si impegna a sensibilizzare la chiesa cattolica all'ecumenismo, creando commissioni per il dialogo ecumenico nelle diocesi. Il Segretariato per l'unità dei cristiani elabora i direttori ecumenici per attuare i principi dell'*Unitatis Redintegratio*: nel 1967 si parla del riconoscimento del battesimo, mentre nel 1970 si introduce l'ecumenismo nella formazione teologica e viene formulato un nuovo ordinamento per i matrimoni misti, aggiornato nel 1983 col nuovo *Codice di Diritto Canonico* e proposto in versione attuale dal *Direttorio per l'introduzione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (1993).

L'impegno a collaborare con il CEC inizia nel 1964 con la creazione di un gruppo misto di lavoro. La chiesa cattolica non entra a far parte del CEC, ma collabora con le commissioni; i teologi cattolici nel 1968 diventano membri di *Fede e Costituzione*. Si afferma che il CEC e la chiesa cattolica svolgono insieme un servizio nell'unico e comune movimento ecumenico. La Chiesa cattolica e il CEC formano insieme nel 1968 il gruppo SODEPAX per la giustizia, la pace e la promozione umana. Nonostante le grandi aspettative, SODEPAX cessa l'attività nel 1980 per l'emergere di problematiche relative all'emisfero meridionale e di divergenze riguardo a questioni etiche che condizionano l'operato del gruppo distogliendo dal primario impegno ecumenico.

VERSO IL TERZO MILLENNIO, VERSO L'UNITÀ. IL PONTIFICATO DI GIOVANNI PAOLO II

Alle soglie del nuovo millennio si intensifica il compito ecumenico: per essere credibili e affrontare le sfide del mondo contemporaneo «tutti i cristiani devono professare insieme la stessa verità sulla croce» (UUS 1). Il pontificato di Giovanni Paolo II è caratterizzato da un forte impegno ecumenico che si esprime visibilmente con gesti molto significativi e con importanti documenti magisteriali che danno un forte impulso alla chiesa per il nuovo millennio.

“Nella nostra epoca ecumenica segnata dal concilio Vaticano II, la missione del vescovo di Roma si rivolge particolarmente a ricordare l'esigenza della piena comunione dei discepoli di Cristo”. Se l'ecumenismo è cammino di conversione, «il vescovo di Roma in prima persona deve far sua con fervore la preghiera di Cristo per la conversione che è indispensabile a “Pietro” per poter servire i fratelli» (UUS 4). Giovanni Paolo II dichiara: «Io stesso intendo promuovere ogni utile passo» perché «l'unità dei cristiani cresca fino alla piena comunione» (UUS 3). In una conversazione afferma: «L'ecumenismo è la volontà di Cristo, *ut unum sint*. È la volontà del concilio Vaticano II. Questo è il mio program-

ma indipendentemente dalle difficoltà, dai malintesi o dalle offese»¹⁷. L'ecumenismo non è «un'appendice che si aggiunge all'attività tradizionale della chiesa», ma «appartiene organicamente alla sua vita e alla sua azione» (UUS 20) ed è una priorità assoluta. La chiesa ha scelto «in modo irreversibile di percorrere la via della ricerca ecumenica» (UUS 3), impegno che è «imperativo della coscienza cristiana illuminata dalla fede e guidata dalla carità» (UUS 8). Giovanni Paolo II considera con sguardo realistico le difficoltà che permangono, pur valorizzando i frutti tangibili dei dialoghi interconfessionali. Si tratta di effettuare una «necessaria purificazione della memoria storica»: tutti i cristiani «animati dall'amore, dal coraggio della verità e dalla volontà sincera di perdonarsi a vicenda e riconciliarsi, sono chiamati a riconsiderare insieme il loro doloroso passato» (UUS 3). Il dialogo diventa un esame di coscienza personale e collettivo, perché i peccati contro l'unità della Chiesa sono personali e sociali, alimentati da strutture di peccato: «Anche dopo i tanti peccati che hanno contribuito alle storiche divisioni, l'unità dei cristiani è possibile a patto di essere umilmente consapevoli di aver peccato contro l'unità e convinti della necessità della nostra conversione» (UUS 34). Per questo motivo Giovanni Paolo II si è fatto «pellegrino tra le Chiese nei diversi continenti e nei vari paesi dell'*oikoumene* contemporanea» (UUS 24) esprimendo commoventi richieste di perdono.

Col Patriarcato di Costantinopoli Giovanni Paolo II matura una profonda comunione sin dall'inizio del pontificato: «Ho ritenuto che fosse uno dei primi doveri del mio servizio pontificio rinnovare un personale contatto con il patriarca ecumenico Dimitrios I» (UUS 52). Giovanni Paolo II ha valorizzato il millennio del battesimo della Russia, considerato uno degli eventi centrali per l'evangelizzazione del mondo. Egli evidenzia che «la chiesa deve respirare con i suoi due polmoni» (UUS 54). Cirillo e Metodio, provenienti dalla chiesa di Costantinopoli, sono elevati a patroni dell'Europa insieme a San Benedetto. Il venerdì santo del 1994 affida al Patriarca di Costantinopoli il compito di guidare la meditazione della Via Crucis. È un gesto importante il cui profondo significato torna più volte negli scritti di Giovanni Paolo II, che afferma: «La chiesa cattolica null'altro vuole se non la piena comunione tra Oriente e Occidente» (UUS 61). Nel 1989 Giovanni Paolo II riceve da Gorbaciov l'invito a visitare Mosca, ma l'invito autorizzato dal Cremlino si scontra con il veto di Alexis II che non permetterà un viaggio del papa nei territori dell'*ex* URSS. Secondo Dziwisz

il papa cercò di avviare un dialogo rispettoso, pieno di delicatezza e di comprensione, lontano mille miglia da qualsiasi idea di proselitismo. Invece non sempre trovò comprensione. Non sempre vennero

¹⁷ S. DZIWIŚZ, *Una vita con Karol*, Rizzoli, Milano 2007, 195.

comprese le sue vere intenzioni [...]. Il papa desiderava ardentemente compiere il pellegrinaggio in Russia come segno della sua volontà di contribuire all'unità dei cristiani e favorire un chiarimento con la chiesa ortodossa, che da sempre gli era molto cara. Per questo era importante che potesse vedersi con Alexis II¹⁸.

Giovanni Paolo II si è rivolto alle chiese della Riforma, poiché la preghiera di Cristo «parla a tutti nello stesso modo, all'Oriente come all'Occidente. Essa diventa un imperativo che impone di abbandonare le divisioni per ricercare e ritrovare l'unità» (UUS 65). È il primo papa a recarsi in visita in Scandinavia e nelle Repubbliche baltiche, paesi a grande maggioranza luterana. È molto significativa la funzione ecumenica nel 1991 per i seicento anni della canonizzazione di S. Brigida di Svezia. Sono numerosi i viaggi nei Paesi del protestantesimo¹⁹. Un momento storico è stato il 21 maggio 1995, la commovente richiesta di perdono avvenuta ad Olomouc (Repubblica Ceca): «Oggi io, il papa della chiesa di Roma, a nome di tutti i cattolici, chiedo perdono dei torti inflitti ai non cattolici nel corso della storia tribolata di queste genti e al contempo assicuro il perdono della chiesa cattolica per quello che di male hanno fatto i suoi figli». Molto significativo il gesto di far visita a Kosice in Slovacchia al monumento che ricorda la morte di 24 evangelici uccisi dai cattolici. L'ecumenismo si rende visibile nello storico incontro di Assisi il 27 ottobre 1986 coi rappresentanti delle chiese cristiane e delle religioni o nel 1993 nella preghiera per la pace in Bosnia. Il Giubileo che fino allora riguardava solo i cattolici, nel 2000 diviene evento ecumenico. Nella celebrazione ecumenica del 18 gennaio 2000 sono coinvolte 22 chiese, mentre la Porta Santa viene aperta insieme da Giovanni Paolo II, dal primate della Chiesa d'Inghilterra George Carey e dal metropolita ortodosso Athanasios. Il papa implora: «Chiediamo perdono a Cristo per tutto ciò che nella storia della chiesa ha pregiudicato il suo disegno di unità», guardando verso «un futuro non lontano in cui i cristiani possano tornare a camminare insieme come un unico popolo [...]. Anche noi possiamo uscire da questa basilica gridando: *Unitade, unità, unitè, unity*»²⁰. Importanti sono la giornata giubilare del perdono (12 marzo 2000) e la commemorazione ecumenica dei testimoni della fede del XX secolo (7 maggio 2000) alla presenza dei rappresentanti delle diverse chiese cristiane, nella consapevolezza che «la *communio sanctorum* parla con voce più alta dei fattori di divisione» (TMA 37).

¹⁸ S. DZIWIŃSKI, *Una vita con Karol*, op. cit., 199.

¹⁹ Cfr. il resoconto che Giovanni Paolo II ne fa in UUS 72.

²⁰ Giovanni Paolo II, 18 gennaio 2000.

Accogliendo l'invito della commissione Fede e Costituzione a «un nuovo studio sulla questione di un ministero universale dell'unità cristiana»²¹, Giovanni Paolo II è disposto ad aprire un dibattito e una serie di studi ecumenici sul primato petrino che deve essere un servizio all'unità e non un ostacolo. Nel 1984 davanti al CEC Giovanni Paolo II ammette che il ministero petrino «costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani la cui memoria è segnata da certi ricordi dolorosi. Per quello che ne siamo responsabili, col mio predecessore Paolo VI imploro perdono»²². Il successore di Pietro deve essere segno di misericordia e di unità: è il primo a servizio dell'unità (UUS 94). Egli dichiara: «Sono convinto di avere a riguardo una responsabilità particolare soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova» (UUS 95). Il fatto che un papa apra la discussione sul primato è un grande segno ecumenico e un grande passo avanti rispetto al Vaticano II. Questa umiltà riguardo al suo ruolo è una delle più belle eredità che Giovanni Paolo II ci ha lasciato, insieme a una vita che si sviluppa e si conclude con il muto abbraccio della croce nella commovente immagine del venerdì santo 2005. Anche il suo funerale diventa un'esperienza ecumenica che raduna i cristiani delle diverse chiese intorno al *servus servorum Dei*, mentre il vento sfoglia le pagine del Vangelo. Resta l'impegno per il futuro, perché «è una la chiesa di Cristo. Se ci sono divisioni si devono superare, ma la chiesa è una, la chiesa di Cristo tra l'Oriente e l'Occidente non può che essere una, una e unita» (OL 20).

UT UNUM SINT

Nel 1995 Giovanni Paolo II scrive la *Ut unum sint*, un'enciclica sull'ecumenismo che rappresenta un approfondimento della *Unitatis Redintegratio* dal punto di vista storico, teologico e pastorale. Il tema dell'unità è centrale e diventa la chiave ermeneutica del dialogo ecumenico. L'unità richiesta in Gv 17,21 è «la responsabilità che incombe davanti a Dio, di fronte al suo disegno» (UUS 6). Nella *Ut Unum sint* si delinea una nuova prospettiva ecclesiologica a partire dall'unità. Mentre in LG si dice che la chiesa *una sancta* del disegno di Dio *subsistit* nella

²¹ *Confessing the one faith to God's glory*, 31, 2, Faith and Order Paper n.166, WCC Geneva 1994, 243.

²² GIOVANNI PAOLO II, discorso al CEC del 12 giugno 1984; anche UUS 88.

chiesa cattolica, in UUS 9 si dice che la chiesa sussiste nell'unità agapica del Dio trinitario: «L'unità che il Signore ha dato alla sua chiesa e nella quale vuole abbracciare tutti, non è un accessorio, ma sta al centro della sua opera [...] né essa equivale a un attributo secondario della comunità dei discepoli. Appartiene invece all'essere stesso di questa comunità. Dio vuole la chiesa perché vuole l'unità e nell'unità si esprime tutta la profondità della sua agape» (UUS 9). Per Giovanni Paolo II dire chiesa significa dire unità e ricercare l'unità: «Credere in Cristo significa volere l'unità; volere l'unità significa volere la Chiesa; volere la Chiesa significa volere la comunione di grazia che corrisponde al disegno del Padre da tutta l'eternità. Ecco qual è il significato della preghiera di Cristo *Ut unum sint*» (UUS 9).

Non si parla di fratelli separati, ma di discepoli di Cristo, poiché si condivide la *sequela Christi*, esperienza illuminata dalla «testimonianza coraggiosa di tanti martiri del nostro secolo appartenenti ad altre chiese» (UUS 1). Per Giovanni Paolo II questo è un tema decisivo: la capacità di amare fino alla fine che ha caratterizzato i martiri dei regimi totalitari del XX secolo (e di inizio XXI secolo) ha già generato unità tra i cristiani che «uniti nella sequela dei martiri, non possono restare divisi» (UUS 1). La «comune testimonianza della santità come fedeltà all'unico Signore è un potenziale ecumenico straordinariamente ricco di grazia» (UUS 48). La «presenza universale dei santi» dimostra come «a un livello più profondo, Dio mantenga tra i battezzati la comunione nell'esigenza suprema della fede manifestata col sacrificio della vita [...]. Questi santi vengono da tutte le chiese e comunità ecclesiali» (UUS 84).

La tensione verso l'unità si delinea con caratteristiche precise: è piena adesione al contenuto della fede, poiché «l'unità voluta da Dio può realizzarsi soltanto nella comune adesione all'integrità del contenuto della fede rivelata» (UUS 18); è impegno nel ricercare la verità, poiché «l'amore della verità è la dimensione più profonda di un'autentica ricerca della piena comunione tra i cristiani» (UUS 36). È un impegno che richiede carità e umiltà, «carità verso l'interlocutore, umiltà verso la verità che si scopre e che potrebbe richiedere revisioni di affermazioni e di atteggiamenti» (UUS 36). È interessante che la verità non sia considerata in senso statico come un possesso immutabile, ma come un tesoro insondabile a cui avvicinarsi nel dialogo. È significativo l'introdurre la possibilità di revisione di ipotesi e affermazioni ed è importante l'impegno ermeneutico e comunicativo nel trovare modi adeguati per rendere comprensibile l'unica verità, poiché «il dato di fede è destinato a tutta l'umanità ed esige di essere tradotto in tutte le culture. Infatti l'elemento che decide della comunione della verità è il significato della verità» (UUS 19). L'ecumenismo sa valorizzare la diversità, poiché nel passato «a lacerare il tessuto dell'unità non è stato tanto un episodio

storico [...], ma un progressivo estraniamento, sicché l'altrui diversità non è più percepita come ricchezza comune, ma come incompatibilità» (OL 18). Tra le diverse chiese «si è realizzata una comunicazione della ricchezza della grazia destinata ad abbellire la *koinonia*» (UUS 85). Il cammino ecumenico diviene fruttuoso attraverso la reciprocità: «Tutto ciò che lo Spirito opera negli altri può contribuire all'edificazione di ogni comunità e in un certo modo a istruirla nel mistero di Cristo. L'ecumenismo autentico è grazia di verità» (UUS 38). Rispetto ad UR la UUS sottolinea l'apporto degli altri cristiani in ambito teologico come approfondimento dell'unico patrimonio di fede. Il dialogo ecumenico non può svolgersi con «un andamento esclusivamente orizzontale limitandosi all'incontro, allo scambio di punti di vista o persino di doni propri a ciascuna comunità. Esso tende soprattutto a una dimensione verticale» (UUS 35). Sulla via «verso l'unità il primato spetta senz'altro alla preghiera comune» (UUS 22) perché «la preghiera è la fonte di illuminazione sulla verità da accogliere tutta intera» (UUS 70). È una via per tutti: «Pregare per l'unità non è riservato a chi vive in un contesto di divisione tra i cristiani. Nell'intimo e personale dialogo che ciascuno di noi deve intrattenere con il Signore nella preghiera, la preoccupazione per l'unità non può essere esclusa» (UUS 26). Con la preghiera «la ricerca dell'unità, lungi dall'essere confinata nell'ambito di specialisti, si estende a ogni battezzato» (UUS 70). Ma l'ecumenismo spirituale non va identificato solo con la preghiera: Giovanni Paolo II ne approfondisce la radice mettendo in rilievo l'amore come atteggiamento d'anima. È l'amore che crea unità:

Si avanza sulla via che conduce alla conversione dei cuori al ritmo dell'amore che si rivolge a Dio e ai fratelli: a tutti i fratelli, anche quelli che non sono in piena comunione con noi. Dall'amore nasce il desiderio dell'unità anche in coloro che ne hanno sempre ignorato l'esistenza [...]. L'amore si rivolge a Dio quale fonte perfetta di comunione, l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, per attingervi la forza di suscitare la comunione tra le persone e le Comunità, o di ristabilirla tra i cristiani ancora divisi. L'amore è la corrente profondissima che dà vita e infonde vigore al processo verso l'unità (UUS 21).

Il dialogo ha una forte «esigenza di reciprocità» (UUS 29), poiché nell'amore reciproco «ci raduniamo nel nome di Cristo che è uno. Egli è la nostra unità» (UUS 23). L'amore reciproco è fondamento dell'ecumenismo spirituale ed è la base per l'ecumenismo reale: in senso ecumenico, amare significa avere stima per la chiesa dell'altro e per la fede dell'altro. L'ecumenismo non è una questione interna alle chiese, ma è impegno nei confronti dell'umanità (UUS 99); non è «prerogativa della sede apostolica, ma incombe anche alle singole chiese locali» (UUS

31). È auspicabile «ogni possibile collaborazione pratica ai vari livelli: pastorale, culturale, sociale e nella testimonianza del Vangelo» (UUS 40) perché davanti al mondo «l'azione congiunta dei cristiani nella società riveste il trasparente valore di una testimonianza resa insieme nel nome del Signore» che facilita «la ricerca dell'unità» (UUS 75). È un compito sempre nuovo: «Il peccato della separazione è gravissimo: sento il bisogno che cresca la nostra comune disponibilità allo Spirito che ci chiama alla conversione, ad accettare e riconoscere l'altro con rispetto fraterno, a compiere nuovi gesti coraggiosi, capaci di sciogliere ogni tentazione di ripiegamento. Sentiamo la necessità di andare oltre il grado della comunione che abbiamo raggiunto» (OL 17). L'unità è una grazia: «Se volessimo chiederci se tutto ciò è possibile, la risposta sarebbe sempre: sì. La stessa risposta udita da Maria di Nazareth, perché nulla è impossibile a Dio» (UUS 102).

Nell'impegno ad andare oltre il livello di comunione finora raggiunto, si colloca la disponibilità a rivedere il primato petrino nell'ottica della collegialità. La funzione del vescovo di Roma non va separata «dalla missione affidata all'insieme dei vescovi, anch'essi vicari e delegati di Cristo. Il vescovo di Roma appartiene al loro collegio ed essi sono suoi fratelli nel ministero» (UUS 95). Il vigilare sulla fede si deve compiere sempre nella comunione. Questa diventa un'importante rilettura del Vaticano I: anche le dichiarazioni *ex cathedra* non sono compito di una persona, ma espressione di *koinonia*. Tali affermazioni saranno recepite in senso positivo da parte ortodossa nel Documento di Ravenna 2007. Con profonda umiltà Giovanni Paolo II afferma che il rivedere il primato petrino è un «compito immane che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo» (UUS 96). La grande novità è l'invito rivolto non solo ai teologi cattolici, ma a tutti i cristiani per ripensare insieme una formulazione del primato in cui tutti possano riconoscersi. La spiritualità di comunione di cui parla Giovanni Paolo II in NMI viene già attuata da lui nell'invito a una riflessione sul primato che sia comunionale ed ecumenica nel suo sviluppo: «La comunione reale sebbene imperfetta che esiste tra tutti noi non potrebbe indurre i responsabili ecclesiali e i loro teologi a instaurare con me su questo argomento un dialogo fraterno e paziente?» (UUS 96). Lo Spirito Santo è la guida di questo studio comunitario sul primato: «Lo Spirito Santo ci doni la sua luce e illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre chiese affinché possiamo cercare evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio d'amore riconosciuto dagli uni e dagli altri» (UUS 95). Giovanni Paolo II afferma che «l'unità si realizzerà come e quando il Signore vorrà, e richiederà l'apporto della sensibilità e la creatività dell'amore, forse anche andando oltre le forme già storicamente sperimentate» (OL 20). Si tratta di proseguire il cammino ecumenico con fedeltà creativa, fedeltà

al mistero di Cristo e della chiesa, creatività nell'ascolto dello Spirito che apre verso nuove forme guidando alla verità tutta intera.

IL DIALOGO CON IL CEC E I DIALOGHI BILATERALI²³

Importante è il Documento di Lima *Battesimo, Eucaristia ministero* (BEM) del 1982. Si tratta di una dichiarazione di convergenza prodotta da *Fede e Costituzione*: ne fanno parte i rappresentanti di trecento chiese, tra cui la chiesa cattolica. Questo documento è frutto di cinquant'anni di ricerca: non si tratta di un consenso pieno, ma della possibilità di chiarire quanto si condivide riguardo a questi tre temi, giungendo a un certo accordo su questioni sostanziali: le chiese dovranno poi esprimere la loro posizione. Nel 1983 viene elaborata la liturgia di Lima che esprime a livello liturgico la convergenza esistente, in vista di possibili celebrazioni eucaristiche comuni per le Chiese a cui è permesso, come avverrà da quel momento in poi per anglicani e protestanti. Una conseguenza molto positiva è che diverse chiese hanno scelto di tornare alla regolare celebrazione domenicale della Cena del Signore. Secondo Giovanni Paolo II i documenti dei dialoghi forniscono «alle comunità cristiane utili strumenti per discernere ciò che è necessario al movimento ecumenico e alla conversione che esso deve suscitare» (UUS 17). Il BEM dimostra che su battesimo, eucaristia e ministero esiste «una certa fondamentale unità di dottrina. Da tale unità fondamentale, ma parziale, si deve ora passare all'unità visibile necessaria e sufficiente che si iscriva nella realtà concreta» (UUS 78). Giovanni Paolo II riconosce che «tra i progressi compiuti negli ultimi trent'anni, bisogna attribuire un posto di rilievo a tale fraterno influsso reciproco. Nella tappa nella quale siamo pervenuti, tale dinamismo di mutuo arricchimento deve essere preso seriamente in considerazione. Basato sulla comunione che già esiste grazie agli elementi ecclesiali presenti nelle comunità cristiane, esso non mancherà di spingere verso la comunione piena e visibile, meta sospirata del cammino» (UUS 87). Nel corso degli anni si è sviluppato il dialogo tra la Conferenza delle Chiese europee (KEK) formata dalle chiese ortodosse, riformate, anglicane e vetero-cattoliche, e il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEEE). Frutto di questa collaborazione sono le assemblee ecumeniche di Basilea (1989), Graz (1997), Sibiu (2007).

²³ Intendiamo limitarci ad effettuare una breve panoramica su alcuni risultati dei dialoghi bilaterali, rimandando per approfondimenti e integrazioni alla bella e dettagliata sintesi effettuata recentemente dal card. Kasper in W. KASPER, *Raccogliere i frutti*, in "Il Regno", LIV n. 1066, 01-11-2009. I testi dei documenti dei dialoghi sono reperibili negli otto volumi dell'*Enchiridion Oecumenicum*.

L'Assemblea di Graz è la prima assemblea ecumenica dell'Europa unita dopo gli eventi del 1989: essa esprime l'esigenza di un ecumenismo di popolo e invita i teologi ad elaborare una guida con delle linee comuni per l'impegno delle Chiese nella nuova Europa. Nasce la *Charta Oecumenica* (2001) presentata insieme dal card. Vik presidente del CCEE e dal metropolita Jeremie per il KEK. Questo documento intende «promuovere a tutti i livelli della vita delle chiese una cultura ecumenica del dialogo e della collaborazione e creare a tal fine un criterio vincolante. Essa non riveste tuttavia alcun carattere dogmatico-magisteriale o giuridico-ecclesiale. La sua normatività consiste nell'auto-obbligazione da parte delle chiese e delle organizzazioni ecumeniche europee»²⁴. Prendendo atto dei problemi che sussistono, si afferma che l'obiettivo verso cui tendere è «l'unità visibile della chiesa di Gesù Cristo nell'unica fede, che trova la sua espressione nel reciproco riconoscimento del battesimo e nella condivisione eucaristica»²⁵, ma intanto ci si impegna ad accogliere e stimarsi reciprocamente pregando gli uni per gli altri e offrendo una testimonianza insieme per l'Europa in vista delle nuove sfide che si aprono, come la salvaguardia del creato e il dialogo con l'Islam e le altre religioni.

Tuttavia il dialogo multilaterale ha dei limiti: non ha la possibilità di raggiungere un accordo in profondità sulle varie tematiche poiché ci si confronta con chiese molto diverse tra loro e anche se si raggiunge il consenso, il CEC non ha autorità sulle singole chiese per la recezione e l'attuazione dei risultati raggiunti. Per questo motivo la chiesa cattolica preferisce i dialoghi bilaterali. Nella prospettiva di un ecumenismo del consenso, si distingue l'accordo pieno espresso nelle dichiarazioni congiunte, dal consenso differenziato (accordo sugli aspetti sostanziali e differenze nei modi) e dalla convergenza (tappa intermedia nel cammino verso il consenso). La riflessione dei dialoghi bilaterali «con una dedizione che merita tutto l'elogio della comunità ecumenica, si è concentrata su molte questioni controverse quali il battesimo, l'eucaristia, il ministero ordinato, sacramentalità e autorità della chiesa, la successione apostolica. Si sono delineate così delle prospettive di soluzione insperate e nel contempo si è compreso come fosse necessario scandagliare più profondamente alcuni argomenti» (UUS 69). Con le Antiche Chiese Orientali sono state superate le condanne reciproche che permanevano dai concili di Efeso e Calcedonia. Con la denominazione di Antiche Chiese Orientali si fa riferimento alla chiesa assira, alla chiesa armena-ortodossa, alle chiese di tradizione alessandrina (copta-ortodossa, etiopi-

²⁴ *Charta Oecumenica*, 1, in "Il Regno-Documenti", 9/2001, 315.

²⁵ *Charta Oecumenica*, 1, in "Il Regno-Documenti", 9/2001, 316.

ca-ortodossa, eritrea-ortodossa), alle chiese siro-ortodossa di Antiochia, siro-ortodossa malankara giacobita, siro-ortodossa malankara dell'India. Con queste chiese che non sono in piena comunione né con Roma né con la chiesa ortodossa di rito bizantino, ci sono stati importanti accordi in cui si attesta l'unica fede espressa in un linguaggio diverso, come nella *Dichiarazione cristologica comune* (11 novembre 1994) fra Giovanni Paolo II e il capo della chiesa assira Mar Dinka IV. Giovanni Paolo II afferma a riguardo: «oggi condividiamo la gioia di constatare che al di là di accenti teologici differenziati, unica è la nostra fede in Cristo, vero Dio e vero uomo, e ugualmente grande è il nostro amore per Maria, sua Madre santissima»²⁶. Nel 1989 c'è stata una dichiarazione di accordo sulla cristologia tra le chiese ortodosse e le Antiche Chiese Orientali.

Nel dialogo con gli ortodossi bisogna tenere presente che non esiste un'unica chiesa ortodossa, ma quindici chiese autocefale in comunione tra loro, con diverse sensibilità e tradizioni. Negli ultimi decenni il dialogo cattolico con le chiese ortodosse ha prodotto dei documenti sul mistero della chiesa (*Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, Monaco 1982), sui sacramenti (*Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, Bari 1987) e sul ministero ordinato (*Il sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della chiesa*, Valamo 1988). Problema fondamentale è che il consenso deve essere approvato da ogni chiesa autocefala; a questo si aggiunge il problema dell'unitarismo (Freising 1990, Ariccia 1991, Balamand 1993, Baltimora 2000). Paradossalmente con l'apertura delle frontiere aumentano i problemi per timore di proselitismo o di un conflitto di competenza nei Paesi dell'Est: nel 2002 l'apertura di quattro diocesi cattoliche in territorio russo crea tensione col Patriarcato di Mosca e il dialogo si interrompe dal 2000 al 2005.

Con gli anglicani nella commissione ARCIC sono stati prodotti i documenti sull'Eucaristia (*Dottrina eucaristica*, Windsor 1971; *Chiari-ficazioni su Eucaristia e ministero*, 1994), sulla chiesa (*La salvezza e la chiesa*, Llandaff 1983; *La chiesa come comunione*, Dublino 1990), sul ministero (*Ministero e ordinazione*, Canterbury 1973; *Il dono dell'autorità. Autorità nella chiesa*, Palazzola 1998) e su Maria (*Maria: grazia e speranza in Cristo*, Seattle 2004). Il concetto di *koinonia* permette di giungere a un consenso sull'ecclesiologia: nonostante alcune differenze, si scopre una profonda affinità tra le due chiese, poiché «le nostre due comunioni sono concordi nella loro comprensione della chiesa come comunione»²⁷ e riconoscono che «l'*episkopè* deve essere esercitata da ministri ordinati

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* del 13 novembre 1994.

²⁷ *La chiesa come comunione*, n.56, EO 3/101.

nella successione apostolica [...]. La forma in cui va esercitata l'*episcopè* è quella del triplice ministero centrata sull'episcopato»²⁸. Resta il problema dell'ordinazione femminile che «di fatto blocca il cammino verso il mutuo riconoscimento dei ministeri»²⁹; per Giovanni Paolo II «la chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale»³⁰.

Con la Federazione Luterana Mondiale si è raggiunto un accordo su *L'Eucaristia* (1978) e sulla *Confessio Augustana (Tutti sotto uno stesso Cristo)* (1980), *Chiesa e giustificazione* (1993). Un importante passo nel dialogo è il documento *Martin Lutero testimone di Gesù Cristo*, pubblicato nel 1983 per i cinquecento anni della nascita di Lutero. Il frutto più maturo è la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999), documento che esprime accordo sulla dottrina della giustificazione, il principio da cui è nata la Riforma e su cui nel XVI secolo si divisero le chiese. Secondo *Confessio Augustana VII* la giustificazione è il principio *stantis aut cadentis ecclesiae*: raggiungendo questo consenso, oggi tra cattolici e luterani cadono le condanne reciproche del XVI secolo. Nella *Dichiarazione congiunta* si scopre che la dottrina luterana della giustificazione per fede è compatibile con quella cattolica della grazia e si afferma che luterani, metodisti e cattolici sono uniti nella comune fede nella giustificazione operata da Dio: «Insieme crediamo che la giustificazione è opera di Dio uno e trino (15) [...] tutti gli uomini sono chiamati alla salvezza in Cristo. Solo per mezzo di lui siamo giustificati, dal momento che riceviamo questa salvezza nella fede» (16). La *Dichiarazione congiunta* è una fruttuosa base di dialogo con la Riforma e ha ricevuto la piena adesione dei metodisti.

Con l'Alleanza Riformata Mondiale il dialogo si è sviluppato su temi ecclesologici: *La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo* (1977); *Una comprensione comune della chiesa* (1990). Con i Riformati il riscoprire la chiesa come comunione che partecipa della comunione trinitaria diventa un importante elemento di consenso, base per sviluppi futuri.

Con il Consiglio Metodista Mondiale si è trattato il tema della Parola di Dio (*La Parola di vita: una dichiarazione su rivelazione e fede* (1995), della grazia (*La grazia data a voi in Cristo* (2006) e della chiesa, in riferimento alla tradizione apostolica (1991) e all'autorità (*Dire la verità nella carità. L'autorità di insegnare tra cattolici e metodisti* (2000)). Secondo Kasper con i metodisti è possibile raggiungere risultati di convergenza molto positivi perché essendo una tradizione sorta nel XVIII secolo

²⁸ *Chiarimento su ministero e ordinazione*, n. 4, EO 1/61.

²⁹ *La chiesa come comunione*, n.57, EO 3/101.

³⁰ *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) n. 4, EV 14/1348.

i *partner* hanno avvertito una minore urgenza di guarigione delle memorie e hanno potuto più liberamente sottolineare aspetti comuni della chiesa³¹. I metodisti apprezzano il concetto di *koinonia*, adatto a esprimere l'unità nella diversità: *koinonia* significa che «in seno all'unica chiesa nella quale c'è un accordo fondamentale sulla fede, sulla dottrina e sulla struttura essenziale della missione, vi è spazio per molte tradizioni ecclesiali ognuna con il suo stile nella teologia, nel culto, nella spiritualità, nella disciplina»³². Con i metodisti e i valdesi, e dal 2009 con i battisti in Italia, è stato raggiunto un accordo riguardo alla pastorale dei matrimoni misti.

DAL 2005 AD OGGI. IL PONTIFICATO DI BENEDETTO XVI

Il card. J. Ratzinger già nel 1982 aveva affermato la necessità di puntare all'impegno ecumenico, perché «non è l'unità ad aver bisogno di una giustificazione, ma la separazione»³³. Parlando dei momenti ecumenici condivisi con Giovanni Paolo II in Germania, Benedetto XVI dice: «Penso con un po' di nostalgia a quella prima visita. Ho potuto essere presente quando eravamo insieme a Magonza in un circolo piccolo e autenticamente fraterno. Furono poste delle questioni e il papa elaborò una grande visione teologica, nella quale la reciprocità aveva il suo spazio». Ratzinger diviene il responsabile cattolico della Commissione Episcopale Ecumenica, che effettua uno studio sulle condanne dottrinali tra cattolici e luterani: il frutto visibile è la *Dichiarazione Congiunta sulla Giustificazione* in cui si afferma che le condanne del XVI secolo non riguardano più gli interlocutori di oggi. L'impegno ecumenico caratterizza l'opera teologica e il pontificato di Benedetto XVI, che si colloca sulle orme «dell'amato predecessore». Nei primi cinque anni di pontificato ad oggi, Benedetto XVI non scrive testi magisteriali sull'ecumenismo, ma tutti i suoi viaggi hanno una forte impronta ecumenica. A Colonia nel 2005 afferma: «Provenendo da questo paese, io stesso conosco bene la situazione penosa che la rottura dell'unità nella professione della fede ha comportato per tante persone e tante famiglie. Anche per questo motivo subito dopo la mia elezione a vescovo di Roma quale successore dell'apostolo Pietro, ho manifestato il fermo proposito di assumere il ricupero della piena e visibile unità dei cristiani come una priorità del

³¹ W. KASPER, *Raccogliere i frutti*, op. cit., n. 25, 604.

³² *Rapporto di Nairobi*, n.24, EO3/1603.

³³ J. RATZINGER, *Teologische Prinzipienlehre*, München 1982, 211.

mio pontificato»³⁴. Nel 2006 il viaggio in Turchia su invito di Bartolomeo I è la conferma di un rapporto fraterno esistente con il Patriarcato di Costantinopoli; in quest'occasione Benedetto XVI rilancia la proposta di Giovanni Paolo II di studiare insieme in un dialogo fraterno la questione del primato petrino. Nel 2007 Benedetto XVI ribadisce l'importanza dell'ecumenismo spirituale come una via per tutti: «L'ecumenismo è un'esperienza dialogica profonda, è ascoltarsi e parlarsi, conoscersi meglio; è un compito che tutti possono svolgere specie per quanto riguarda l'ecumenismo spirituale basato sulla preghiera e sulla condivisione per ora possibile tra i cristiani»³⁵. Nel 2008 a Sidney Benedetto XVI afferma che il cammino ecumenico è giunto “a un punto critico” per cui è necessario puntare con decisione “a una comune celebrazione dell'Eucaristia” approfondendo il dialogo teologico, ma anche intensificando la condivisione reciproca: «Il dialogo ecumenico avanza non solo con lo scambio di idee, ma condividendo doni che ci arricchiscono a vicenda. Un'idea è finalizzata al raggiungimento della verità, un dono esprime l'amore. L'aprire noi stessi ad accettare doni spirituali dagli altri cristiani stimola la nostra capacità di percepire la luce della verità che ci viene dallo Spirito Santo»³⁶. Nel giugno 2010 il viaggio a Cipro ha una forte rilevanza. Nella celebrazione ecumenica con l'arcivescovo ortodosso Chrysostomos II capo della chiesa ortodossa di Cipro e i rappresentanti della chiesa armena, luterana, anglicana si rinnova l'impegno nel realizzare una comunione piena e visibile tra tutte le chiese.

Nel dialogo con i luterani il discorso ecclesiologico è approfondito dal documento *L'apostolicità della chiesa* (2006) mentre con i riformati viene redatto il documento *La chiesa come comunità di testimonianza* (2007). Nel 2005 in Germania Benedetto XVI evidenzia che il dialogo coinvolge cattolici, evangelici e ortodossi ed è diventato a tre. Riguardo ai temi ecclesiologici, egli invita a non concentrare il discorso solo sulle istituzioni, perché

in tal modo il problema ecclesiologico e il *ministerium* non vengono affrontati correttamente. La questione vera è la presenza della Parola nel mondo [...]. Quando parliamo di ecclesiologia e di ministero, dovremmo parlare dell'intreccio tra la Parola, i testimoni e la *regula fidei*, e considerarlo come questione ecclesiologica e come questione della Parola di Dio, della sua sovranità e umiltà, in quanto il Signore affida

³⁴ BENEDETTO XVI, *Ökumenisches Treffen im Erzbischöflichen Sitz in Köln*, (1 settembre 2005).

³⁵ BENEDETTO XVI, *Angelus* del 21 gennaio 2007.

³⁶ BENEDETTO XVI, Celebrazione ecumenica del 18 luglio 2008, in “Osservatorio Romano”, (19 luglio 2008).

la sua Parola ai testimoni e ne concede l'interpretazione, che però deve commisurarsi sempre alla *regula fidei* e alla serietà della Parola³⁷.

Alla luce della Parola si sviluppa una dimensione di fraternità, che non è qualcosa di scontato, ma un dono e un traguardo sempre nuovo: «Questa fraternità è in sé un frutto molto importante del dialogo, di cui dobbiamo essere lieti e che dovremmo continuare a sviluppare. La fraternità tra i cristiani non è semplicemente un vago sentimento e nemmeno nasce da una forma di indifferenza verso la verità. Essa è fondata sulla realtà soprannaturale dell'unico battesimo che ci inserisce tutti nell'unico corpo di Cristo». Solo da un'autentica esperienza di fraternità si sviluppa l'unità dei cristiani «nella consapevolezza che è il Signore che dona l'unità, non siamo noi a crearla, è lui a donarla, ma dobbiamo andargli incontro». Unità «non significa uniformità in tutte le espressioni della teologia e della spiritualità, nelle forme liturgiche e nella disciplina». L'unità a cui tendere è «unità nella molteplicità e molteplicità nell'unità; piena unità e vera cattolicità nel senso originario della parola vanno insieme. Condizione necessaria perché questo si realizzi è che l'impegno per l'unità si purifichi e si rinnovi continuamente, cresca e maturi». L'impegno per l'unità «è più di uno scambio di pensieri, di un'impresa accademica: è uno scambio di doni in cui le chiese possono mettere a disposizione i loro tesori». Il dialogo è un nuovo stile di vita: «L'ecumenismo spirituale e cioè la preghiera, la conversione e la santificazione della vita costituiscono il cuore dell'incontro e del movimento ecumenico. Si potrebbe dire: la forma migliore di ecumenismo consiste nel vivere secondo il Vangelo»³⁸.

I DOCUMENTI

Durante il pontificato di Benedetto XVI sono stati redatti due importanti testi. La Costituzione Apostolica *Anglicanorum coetibus* (2009) non è un documento ecumenico ma una provvisione che istituisce degli Ordinariati personali per permettere agli anglicani che lo desiderano, di entrare in piena comunione con la Chiesa Cattolica conservando gli elementi del patrimonio spirituale e liturgico anglicano: l'unica condizione è l'adesione di fede al *Catechismo della Chiesa Cattolica*. La rilevanza ecumenica sta nel fatto che alcune norme del diritto canonico vengono rese

³⁷ BENEDETTO XVI, *Ökumenisches Treffen im Erzbischöflichen Sitz in Köln*, (1 settembre 2005).

³⁸ Le citazioni precedenti sono tratte da: BENEDETTO XVI, *Ökumenisches Treffen im Erzbischöflichen Sitz in Köln*, (1 settembre 2005).

elastiche per valorizzare le peculiarità degli anglicani. Gli Ordinariati per Anglicani sono eretti nel territorio di una Conferenza Episcopale, sono assimilati alle diocesi e hanno facoltà di istituire nuove parrocchie o seminari per garantire una formazione specifica, pur mantenendo il vincolo di unità col vescovo del luogo. La tradizione anglicana è una peculiarità che arricchisce la comunione: l'Ordinario può «celebrare l'Eucaristia e gli altri Sacramenti secondo i libri liturgici propri della tradizione anglicana in modo da mantenere vive all'interno della Chiesa Cattolica le tradizioni spirituali, liturgiche e pastorali della Comunione Anglicana quale dono prezioso per alimentare la fede dei suoi membri e ricchezza da condividere». Pur restando in vigore l'*Apostolicae Curae* (1896) sulla non validità delle ordinazioni anglicane, coloro che «hanno esercitato il ministero di diaconi, presbiteri o vescovi anglicani possono essere accettati dall'Ordinario come candidati ai Sacri Ordini nella Chiesa Cattolica». Nei *mass media* ha fatto scalpore il fatto che possono essere ammessi «all'Ordine Sacro del presbiterato anche uomini coniugati», mentre a livello ecumenico è significativo il fatto che la tradizione anglicana sia conservata e valorizzata.

Nel 2006 il dialogo con la Chiesa ortodossa riprende, dando vita al Documento di Ravenna (2007) a cui per problemi interortodossi non aderisce il Patriarcato di Mosca, la cui delegazione lascia il convegno. Il Documento di Ravenna è il più importante documento di dialogo bilaterale elaborato dalla commissione mista cattolico-ortodossa col titolo: *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*³⁹. Partendo dal concetto di conciliarità caro agli ortodossi, si afferma che la dimensione conciliare fa parte della natura più profonda della chiesa (n.10). Conciliarità e sinodalità come espressioni della *koinonia*, diventano l'orizzonte ermeneutico per una possibile risposta all'auspicio di Giovanni Paolo II di rivedere la comprensione del primato petrino affinché sia condivisibile da tutti i cristiani. La conciliarità e l'autorità come servizio d'amore si esprimono sui tre livelli della comunione ecclesiale, locale, regionale e universale. All'interno della comunione tra vescovi si delinea la figura del *protos*. Nel n. 24 si parla del primato riprendendo il canone apostolico 34 valido sia in Oriente che in Occidente, secondo cui «i vescovi di ciascuna nazione devono riconoscere colui che è il *protos* tra loro, e considerarlo il loro capo, e non fare nulla di importante senza il suo consenso [...]. Ma il *protos* non può fare nulla senza il consenso». Questo principio facilmente recepibile a livello di chiesa regionale o nazionale deve essere approfondito a livello universale. Si afferma che «primato e conciliarità sono

³⁹ "Il Regno-Documenti", 21/2007.

reciprocamente interdipendenti. Per tali motivi il primato ai diversi livelli della vita della chiesa, locale, regionale e universale deve sempre essere considerato nel contesto della conciliarità e analogamente la conciliarità nel contesto del primato» (43). Entrambe le chiese riconoscono la *taxis*, cioè l'ordine esistente nei primi secoli tra le cinque sedi principali della chiesa, e concordano sul fatto che «Roma, in quanto chiesa che presiede nella carità occupava il primo posto nella *taxis*, e che il vescovo di Roma è pertanto il *protos* tra i patriarchi» (41). Resta l'impegno ad approfondire il ruolo del vescovo di Roma e le sue prerogative in relazione alla conciliarità e alla *koinonia* della chiesa.

IL CONTRIBUTO DEI MOVIMENTI ECCLESIALI

«È motivo di grande gioia constatare come nel periodo postconciliare e nelle singole chiese locali abbondino le iniziative e le azioni a favore dell'unità dei cristiani a livello delle singole diocesi e comunità parrocchiali, come pure nei diversi ambienti e movimenti ecclesiali» (UUS 73). «Auspicio che l'anelito per l'unità tradotto in preghiera e fraterna collaborazione possa diffondersi sempre più a livello di parrocchie e movimenti ecclesiali»⁴⁰. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI vedono nei movimenti ecclesiali una Pentecoste dello Spirito e incoraggiano il loro impegno ecumenico. Si può tuttavia notare che nei testi di ecumenismo non è ancora conosciuta l'opera dei movimenti che hanno invece una particolare sensibilità ecumenica. L'apporto specifico dei carismi e dei movimenti si delinea come ecumenismo della vita perché ha una forte connotazione esperienziale, nascendo dalla vita stessa dei movimenti e dal loro diffondersi secondo lo specifico di ognuno: esso non si sostituisce ai dialoghi ufficiali, ma ne rappresenta un contributo alla recezione ed attuazione. Per le fonti abbiamo fatto riferimento alle Segreterie Centrali che hanno voluto rispondere al nostro appello: pertanto prendiamo in considerazione la Comunità di Sant'Egidio, il Movimento dei Focolari, Comunione e Liberazione, il Rinnovamento dello Spirito, dato che altre realtà sono più impegnate in altri ambiti che nel dialogo ecumenico.

A partire dalla Pentecoste 1998 i movimenti cattolici hanno sviluppato una comunione profonda tra loro fino a coinvolgere 150 movimenti e associazioni di diverse chiese. Il frutto è nel 2004 a Stoccarda un evento europeo: la manifestazione Insieme per l'Europa. Ogni movimento porta il contributo del suo carisma, ma si lavora insieme per offrire una testi-

⁴⁰ BENEDETTO XVI, *Angelus* del 21 gennaio 2007.

monianza comune allo scopo di rendere visibile l'Europa dello Spirito. L'evento si è ripetuto nel 2007 e nel 2009 con dodici eventi nazionali.

Il Rinnovamento nello Spirito sorge in Italia negli anni Settanta come parte del vasto "movimento di risveglio carismatico suscitato dallo Spirito" in modo "trasversale, che sta attraversando le tre grandi tradizioni, cattolica, protestante ed ortodossa". Sono coinvolti milioni di cristiani che vogliono «testimoniare una vita nuova a partire dall'esperienza dell'effusione dello Spirito»: in questo si intravede «un anticipo dell'opera che più sta a cuore allo Spirito Santo: l'unione dei cristiani, l'unità della Chiesa»⁴¹. Negli Statuti si dice: «La causa dell'ecumenismo spirituale è nel DNA più profondo del Rinnovamento; esistiamo per affrettare questo tempo con la nostra preghiera, per avvicinare queste tante sigle con un amore semplice e fraterno, per richiamare nella persona dello Spirito la vera soluzione alle divisioni dei cristiani nel mondo».

Per Comunione e liberazione⁴², Giussani afferma che «l'ecumenismo parte dall'avvenimento di Cristo [...]. Questa presenza investe tutta la realtà. L'ecumenismo non è allora una tolleranza generica che può lasciare ancora estraneo l'altro, ma è un amore alla verità che è presente, fosse anche per un frammento, in chiunque [...]. Nulla è escluso da questo abbraccio positivo»⁴³. Per evitare che l'ecumenismo sia identificato con un facile irenismo, Giussani parte da un concetto di cattolicità "non geograficamente inteso, ma ontologicamente definito dal vero" e parla di «ecumenicità cattolica aperta verso tutti e tutto fino alle sfumature ultime, pronta a esaltare con tutta la generosità possibile ciò che ha anche una lontana affinità col vero [...]. L'ecumenismo vero scopre sempre cose nuove [...] trascinati da un totalizzante stupore del bello»⁴⁴. Comunione e liberazione si è diffusa nei Paesi dell'Est Europa, coinvolgendo diversi ortodossi e instaurando anche durante il regime comunista un proficuo dialogo col Patriarcato di Mosca. Una bella esperienza a Mosca è la condivisione della Biblioteca dello Spirito, divenuta luogo di incontro tra cattolici e ortodossi. Oggi si è sviluppato il dialogo in Siberia e in Bielorussia, con il metropolita Filarete invitato al *meeting* di Rimini nell'agosto 2010. J. Carron afferma di aver imparato da Giussani «l'entusiasmo per l'Ortodossia [...]. La lunga storia di amicizia col popolo russo ci ha fatto vivere l'ecumenismo come un'apertura senza confini, come un essere

⁴¹ S. MARTINEZ, Discorso al Seminario Internazionale per i Vescovi del 18 giugno 1999. Le notizie e le citazioni sul Rinnovamento nello Spirito sono tratte dal sito <http://www.rns-italia.it>.

⁴² Le notizie e i riferimenti bibliografici sono stati forniti dalla Segreteria centrale di Comunione e liberazione.

⁴³ L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, 157.

⁴⁴ L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, 159.

trascinati dallo stupore per la Bellezza, pronti a esaltare tutto ciò che di vero esiste in chiunque»⁴⁵.

La Comunità di Sant'Egidio⁴⁶ fondata da Andrea Riccardi nel 1968, ha come carattere specifico la promozione umana e la difesa dei diritti dei più svantaggiati; attraverso questo impegno in cui molti cristiani di altre chiese si riconoscono da vicino, ha potuto conseguire importanti risultati sul piano ecumenico, nella convinzione che «nell'ecumenismo occorre far parlare la propria vocazione cristiana». Sin dagli inizi Sant'Egidio ha avuto contatti con gli ortodossi e col teologo valdese Valdo Vinay, non proponendo «una qualche tecnica ecumenica... ma testimoniando la sua vocazione evangelica» attraverso «la preghiera, l'amore per i poveri, il lavoro per la pace, la vita spirituale, il servizio al Vangelo, il prendersi cura della gente». Per Sant'Egidio l'ecumenismo è «costruire ponti attraverso i quali corrano flussi di incontro, di dialogo, di amicizia tra cristiani e tra Chiese. L'amore, l'amicizia è lo strumento principale con cui costruiamo questi ponti. Quella dell'amore è la via maestra dell'ecumenismo». L'ecumenismo di Sant'Egidio «è una rete di amicizie, a tanti livelli, con capi di Chiese e con pastori, con fedeli e teologi. È una *via amoris*, attraverso la quale passa il dialogo». Tra le realizzazioni ecumeniche nel 2010, è importante l'intervento di Andrea Riccardi al II *Kirchentag* ecumenico a Monaco. Il Sinodo della chiesa luterana ha aderito all'appello per promuovere migliori condizioni nelle carceri. Nel giugno 2010 c'è stata una bella preghiera ecumenica a favore dei *migrantes*. Il dialogo con la chiesa ortodossa è privilegiato; nel 2009 c'è stata la visita del capo della Chiesa di Albania l'Arcivescovo Anastasios, nel maggio 2010 c'è stata la visita del Patriarca Filarete di Minsk e si è svolto a Roma un convegno cattolico-ortodosso sulla povertà. Molto importante è il rapporto col Patriarcato di Mosca: il 29.01.2010 il Patriarca Kirill ha conferito ad Andrea Riccardi la Croce di Santo Stefano, una delle più importanti onorificenze della chiesa ortodossa.

Il Movimento dei Focolari (Opera di Maria)⁴⁷ nasce nel 1943 dall'esperienza spirituale di Chiara Lubich (1920-2008) ed è diffuso in 182 nazioni, coinvolgendo cristiani provenienti da circa 350 chiese. Il suo carisma specifico è l'unità: «che tutti siano uno» (Gv 17,21) è la *Magna Charta* dello stile di vita ecumenico che caratterizza il Movimento. È nell'impe-

⁴⁵ J. CARRON in «Tracce» n. 10, novembre 2007.

⁴⁶ Le notizie sono tratte dal sito <http://www.santegidio.org>. Le citazioni sono tratte dalla conferenza di Adriano Rocucci «L'ecumenismo nella comunità di Sant'Egidio» tenuta presso la Pontificia Università Salesiana il 18 gennaio 2010.

⁴⁷ Le notizie sono state fornite dalla Segreteria centrale per l'Ecumenismo, Centro Uno, e dal sito <http://www.focolare.org>. Per approfondimenti, cfr. C. LUBICH, *La dottrina spirituale*, Mondadori 2001.

gno di vivere il Vangelo e l'amore reciproco alla luce del mistero di Cristo crocifisso e abbandonato affinché Egli Risorto possa rendersi presente in mezzo agli uomini (Mt 18,20), che questa vita per l'unità coinvolge cristiani delle diverse chiese. L'impegno nel vivere il Vangelo ha creato un avvicinamento spontaneo sin dalla fine degli anni Cinquanta da parte dei cristiani della Riforma. Dopo il concilio i cristiani delle diverse chiese sono entrati a far parte del Movimento dei Focolari non come beneficiari del dialogo, ma come parte integrante, condividendo la spiritualità che si basa su due cardini principali: l'unità e Gesù crocifisso e abbandonato (Mc 15,34). Non solo in tutte le ramificazioni del Movimento ma anche all'interno dei focolari in cui si vive come realtà comunitaria l'esperienza di consacrazione a Dio, ci si trova cristiani di diverse chiese. Emerge dal vangelo vissuto insieme il "dialogo della vita" che coinvolge tutto il popolo di Dio, dai vescovi ai laici. Mettendo in pratica l'amore reciproco nasce una vita comunitaria con Gesù in mezzo (Mt 18,20), che «ha una forte valenza ecumenica, perché Lui stesso ci fa uno, mentre ancora non possiamo accostarci insieme al sacramento dell'unità, l'Eucaristia. Lui in mezzo a noi è il fondamento del "dialogo della vita", perché crea la *koinonia* fra cristiani di chiese diverse»⁴⁸.

Il contributo del Movimento dei Focolari al dialogo ecumenico è primariamente il "dialogo della vita", ma non solo. Nel 1961 Chiara Lubich fonda a Roma il "Centro Uno" per l'unità dei cristiani, per promuovere l'ecumenismo. Dal 1962 si svolgono incontri internazionali a carattere ecumenico al Centro del Movimento e dagli anni Ottanta nascono in tutto il mondo scuole ecumeniche di formazione. Iniziano gli incontri con le personalità delle diverse chiese, i Patriarchi Athenagoras e Bartolomeo, gli Arcivescovi Ramsey a Rowan Williams, e molti vescovi luterani e delle antiche chiese orientali. Su iniziativa del vescovo K. Hemmerle di Aquigrana, vescovi appartenenti alle diverse Chiese si incontrano ogni anno per condividere un'esperienza spirituale di fraternità in Cristo attorno alla spiritualità del Movimento. Il Consiglio Ecumenico delle Chiese ha invitato Chiara Lubich nel 1967, nel 1982, e nel 2002 per condividere la sua spiritualità molto apprezzata in ambito ecumenico. Vengono fondate cittadelle ecumeniche ad Ottmaring in Baviera, a Welwyn Garden City in Inghilterra, a Baar in Svizzera. Il mondo della Riforma ha sempre avuto una particolare stima per la Lubich, invitata a presentare la sua spiritualità nei luoghi storici della Riforma a Ginevra, Zurigo, Augusta e al *Kirchentag* ecumenico del 2003. Chiara Lubich ha ricevuto diverse onorificenze per l'impegno ecumenico: a Londra nel 1977 riceve il Premio Templeton per il progresso della religione e nel 1996 la massima

⁴⁸ J. P. BACK, *Una spiritualità ecumenica*, in "Gen's", settembre-dicembre 2008, 45-149.

onorificenza anglicana, la Croce di S. Agostino di Canterbury, nonché la Croce bizantina del Patriarcato di Costantinopoli. La spiritualità del Focolare diffusa tra cristiani di diverse chiese invita a vivere la realtà del Corpo mistico in cui siamo inseriti con il battesimo. L'amore reciproco richiesto per vivere "dove due o più.." (Mt18,20), fa nascere «cellule vive del Mistico Corpo di Cristo» che possono «dar vita all'intero Corpo»⁴⁹ e questo è un contributo al cammino ecumenico. Per Kasper «il focolare ha dato un grande contributo al movimento ecumenico partendo dall'idea centrale di Gesù Cristo in mezzo a noi, dalla centralità dell'Amore. Vedo gruppi di focolarini dove ci sono protestanti, anglicani, ortodossi: questo è già un ecumenismo della vita. Sono piccole cellule ma che hanno un'importanza enorme»⁵⁰. Il dialogo della vita si rivela come *locus theologicus* da cui nasce una teologia esperienziale e sapienziale. Molto importante è l'aspetto kenotico, poiché «il Movimento dei Focolari vede in Gesù crocifisso e abbandonato la "stella" del cammino ecumenico»⁵¹. Secondo la Lubich

una spiritualità ecumenica sarà feconda in proporzione di quanto chi vi si dedica vedrà in Gesù crocifisso e abbandonato che si riabbandona al Padre, la chiave per capire ogni disunità e ricomporre l'unità. Occorrono per un proficuo ecumenismo, cuori toccati da lui, che non lo fuggono, ma lo capiscono, lo amano, lo scelgono e sanno vedere il suo volto divino in ogni disunità che incontrano e trovano in lui la luce e la forza per non fermarsi nel trauma, nello spacco della divisione, ma per andare sempre al di là e trovarvi rimedio⁵².

Per la Lubich è necessario riportare l'amore nel dialogo tra le chiese e amare la chiesa dell'altro come la propria: «Occorre in ognuna un supplemento d'amore; occorrerebbe anzi che la cristianità venisse invasa da una fiumana d'amore»⁵³. Per Kasper il contributo della spiritualità dei Focolari «fornisce spunti profondi e preziosi, partendo dall'abbandono di Gesù sulla croce. Il Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani lo accoglie come gradito sostegno al proprio sforzo di favorire l'unità di tutti i discepoli di Gesù»⁵⁴.

⁴⁹ C. LUBICH, Al raduno ecumenico dei vescovi, 26 novembre 2003, in *Gesù in mezzo ai suoi e il dialogo della vita*, in "Gen's" 2005, n.1, 8.

⁵⁰ C. LUBICH, in "Notiziario Mariapoli", 2006 n.3, 10.

⁵¹ C. LUBICH, *Verso una spiritualità dell'unità*, in *Il dialogo è vita*, Città Nuova, Roma 2007, 30.

⁵² C. LUBICH, *Discorso all'assemblea ecumenica di Graz*, 23 giugno 1997.

⁵³ C. LUBICH, *Una spiritualità per la riconciliazione*, in "Nuova Umanità" n.113, 1997/5, 548.

⁵⁴ W. KASPER, *Introduzione a C. Lubich, Il dialogo è vita*, op. cit., 8.

RISULTATI RAGGIUNTI, PROBLEMATICHE APERTE,
SFIDE DEL NUOVO MILLENNIO

Considerando ciò che abbiamo realizzato in oltre quarant'anni, possiamo ringraziare il Signore per i ricchi frutti che abbiamo raccolto nei nostri dialoghi. Non c'è motivo di essere scoraggiati o di parlare di "inverno ecumenico". Lo Spirito che ha avviato il movimento ecumenico lo ha accompagnato e reso fruttuoso. Abbiamo realizzato più di quanto potevamo immaginare o sognare quarant'anni fa. Tuttavia dobbiamo riconoscere realisticamente che non abbiamo ancora raggiunto l'obiettivo del pellegrinaggio ecumenico, ma ci troviamo in uno stadio intermedio⁵⁵.

Restano delle sfide aperte nel dialogo teologico, come il riconoscimento del primato petrino e del ministero. Per quanto riguarda il dialogo con gli ortodossi, un nuovo documento preparato dalla commissione mista su *Il ruolo del vescovo di Roma nella comunione della chiesa nel primo millennio* doveva essere approfondito a Cipro nel 2009, ma la discussione è stata rimandata a un convegno che avrà luogo (scriviamo nell'agosto 2010) a Vienna dal 20 al 27 settembre 2010. Da tempo si auspica lo svolgimento di un concilio panortodosso che possa rappresentare una posizione unitaria, chiara e autorevole per tutto il mondo ortodosso. Il Patriarcato di Costantinopoli è stato sempre la punta di diamante nel dialogo ecumenico e ha promosso una profonda sensibilità ecumenica all'interno dell'ortodossia invitando gli ambienti più conservatori a superare diffidenze e chiusure. Resta aperto il problema da parte ortodossa di considerare validi i sacramenti amministrati dai cattolici, mentre da parte cattolica si riconoscono i sacramenti amministrati da ministri ortodossi. Secondo Spiteris il problema sta nel riconoscimento dell'ecclesialità, da cui deriva il possibile riconoscimento dei sacramenti⁵⁶. Dal punto di vista pastorale è importante chiarire la questione sia in relazione ai matrimoni misti e alle richieste di reiterare i sacramenti, sia riguardo alle differenze nell'interpretazione di Mt 5,32, da cui per gli ortodossi, pur nella comune convinzione del valore sacramentale del matrimonio, consegue la liceità del divorzio in caso di tradimento e la possibilità di un secondo matrimonio. Nel 2010 la CEI ha fornito un *vademecum* per la pastorale dei matrimoni con i cristiani d'Oriente. Il 19 luglio 2010 il Patriarca Kirill di Mosca ribadisce il suo pieno accordo con Benedetto

⁵⁵ W. KASPER, *Raccogliere i frutti*, in "Il Regno-Documenti" 19/ 2009, 589; dello stesso autore: *L'ecumenismo spirituale: linee guida per la sua attuazione*, Città Nuova Roma 2006; *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana Brescia 2006.

⁵⁶ I. SPITERIS, *Il dialogo tra cattolici e ortodossi*, conferenza del 2 marzo 2010, Ancona.

XVI riguardo alle questioni morali, con l'impegno di sostenere insieme i valori cristiani negli ambiti internazionali. Col mondo anglicano il dialogo ha raggiunto progressi significativi, ma permane la frattura riguardo all'ordinazione ministeriale femminile.

Nel mondo della Riforma è auspicabile superare una certa diffidenza nei confronti di prospettive universali, avvertite come rischio di omologazione. Nel protestantesimo è storicamente prevalso un certo soggettivismo, per cui alcuni temono che il recupero di una dimensione universale possa sminuire il ruolo della comunità di fede locale. Permangono divergenze su questioni etiche, poiché alcuni sostengono posizioni favorevoli all'aborto e all'eutanasia. Molto importante il 23 luglio 2010 l'avvenuta riconciliazione tra luterani e mennoniti (anabattisti) dopo cinque secoli: la Federazione Luterana Mondiale ha approvato un documento in cui i luterani chiedono perdono per le persecuzioni condotte contro i mennoniti nel XVI secolo.

Nel mondo pentecostale in Italia negli ultimi anni si sta avvertendo un'inusuale attenzione per le attività ecumeniche: sono maturate diverse esperienze nelle diocesi, tra cui a Macerata, come le collaborazioni per l'anno paolino e le veglie di preghiera. Nel favorire nell'opinione pubblica una mentalità ecumenica, è importante superare il pericolo del relativismo oggi imperante nei *media* e nell'orizzonte culturale. L'ecumenismo non nasce dal fatto che tutte le confessioni cristiane siano uguali e indifferentemente valide, ma dalla ricerca sincera dell'unità nella verità. Il pericolo del relativismo si profila anche in un certo scetticismo nei confronti del dialogo ecumenico, mentalità che porta alcuni a svalutare i risultati sinora raggiunti e a vedere le difficoltà e le situazioni di *impasse*, piuttosto che la meta verso cui tende, con le accelerazioni e decelerazioni necessarie, il cammino comune. È necessario il recupero della dimensione verticale e orizzontale al contempo. L'ecumenismo è frutto dello Spirito e della vita di fede. Kasper paragona l'ecumenismo a un «monastero invisibile in cui si vive e si prega dispersi in tutto il mondo, ma uniti nella preghiera» e osserva: «Non è questa già una comunione ecclesiale intensa e profonda?» La dimensione orizzontale non deve essere un'esperienza sociologica, ma profilarsi come esperienza di reciprocità riscoprendo una spiritualità di comunione che possa abbracciare l'*una sancta*. Per Giovanni Paolo II la spiritualità di comunione imprime un rinnovato slancio all'ecumenismo⁵⁷. Per Kasper vivere la spiritualità di comunione è di grande importanza nella nostra

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai vescovi amici del Movimento dei Focolari*, (13 febbraio 2003).

Chiesa e tra le chiese⁵⁸. Kasper osserva: «Vorrei sottolineare che per quanto fondamentali, i vari documenti di dialogo non sono l'essenziale. Essi rimarrebbero lettera morta se non trovassero riscontro nei rapporti personali, rapporti di rispetto, stima, fiducia, amicizia» poiché se «non esistono tali relazioni non può esistere neppure un dialogo proficuo che è sempre un dialogo della vita. L'ecumenismo non si fa alla scrivania. Dialogo è vita. Dialogo è parte integrante della vita della Chiesa»⁵⁹. È l'invito a riscoprire una spiritualità ecumenica, cioè una spiritualità di comunione che possa essere vissuta da tutti i cristiani e costituire l'anima del cammino ecumenico. È importante valorizzare l'apporto dei carismi e il contributo dei movimenti sia per i grandi incontri ecumenici e le esperienze di *koinonia* condivise, sia per il coinvolgimento dei giovani. C'è stata una sensibilizzazione anche nelle nazioni di tradizione cattolica come l'Italia dove sta maturando una grande apertura ecumenica. Nel 2006 il Convegno Ecclesiale Nazionale di Verona accoglie le riflessioni spirituali proposte dal metropolita ortodosso Gennadios Zervos e del prof. G. Long presidente della Federazione Chiese Evangeliche in Italia. Questo dimostra che non si tratta solo di rappresentanza, ma esiste una realtà di afflato spirituale. In ambito accademico è apprezzabile la svolta avvenuta in varie facoltà teologiche nell'introdurre insegnamenti specialistici sull'ecumenismo e nel valorizzare i contributi teologici offerti da esponenti qualificati dell'ortodossia e della Riforma. Nell'Istituto Teologico di Fermo sin dagli anni Novanta sono stati accolti i contributi del valdese Paolo Ricca e dell'ortodosso Traian Valdmann, con cui è iniziato un proficuo dialogo che si esprime in varie pubblicazioni su temi di ecclesiologia e sacramentaria, sul ministero ordinato e sul primato petrino⁶⁰.

Molto importante in Italia è il lavoro delle Commissioni regionali per l'ecumenismo, a cui si aggiunge come frutto degli anni 2009-2010 la formazione dei Consigli Regionali delle Chiese Cristiane in Campania, nelle Marche e a Milano per promuovere iniziative ecumeniche in una logica di insieme: la finalità è quella di un coordinamento in senso ampio, con i vincoli di un comune sentire e nell'intento di dare più forza al cammino ecumenico nelle rispettive chiese. Nelle parrocchie, se è importante l'ecumenismo di popolo per diffondere una sensibilità al dialogo e favorire la conoscenza reciproca, bisogna però sottolineare che non basta avere buona volontà e tempo libero per essere coinvolti

⁵⁸ W. KASPER, *La situazione presente ed il futuro del movimento ecumenico*, prolusione alla sessione plenaria 2001 del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani in www.vatican.va.

⁵⁹ W. KASPER, Conferenza stampa del 25 giugno 2010.

⁶⁰ Cfr. "Firmanà", 1995/11; 1997/15; 1998/18; 1999/21; 2000/24; 2001/27.

in gemellaggi parrocchiali tra chiese diverse, ma è importante essere competenti per favorire un dialogo attento, scrupoloso nella verità e generoso nella carità.

Afferma Kasper:

Le questioni ancora irrisolte possono gettare un'ombra sui ricchi risultati raggiunti in oltre quarant'anni di dialogo. Ma non serve ignorare o nascondere i problemi irrisolti: il primo passo per la risoluzione dei problemi è quello di individuarli. Ciò che abbiamo raggiunto con l'aiuto di Dio ci permette di sperare in ulteriori passi positivi del pellegrinaggio ecumenico [...]. I dialoghi ecumenici, arricchiti da ciò che abbiamo raggiunto con l'aiuto di Dio negli scorsi decenni, entreranno in una nuova, si spera ugualmente fruttuosa, fase condotta forse con meno entusiasmo e più temperanza, ma comunque piena della *dynamis* dello Spirito⁶¹.

Secondo Kasper «il fulcro e l'anima di un ecumenismo così vitale è l'ecumenismo spirituale». Nella consapevolezza che «l'ecumenismo non è per la Chiesa un *optional* di lusso, ma un suo elemento costitutivo», ci si può proiettare verso il futuro coinvolgendo una nuova generazione che «certamente guarderà ai dialoghi intrapresi con occhi nuovi». Nell'impegno ecumenico è in gioco la stessa comprensione ecclesiologicala poiché «l'ecumenismo è un cantiere della Chiesa del futuro»⁶²: nella fedeltà creativa allo Spirito grazie al cammino ecumenico la chiesa può meglio comprendere se stessa come realtà di unità nella diversità, nella reciprocità agapica e kenotica tra tutti coloro che la compongono.

⁶¹ W. KASPER, *Raccogliere i frutti*, in "Il Regno-Documenti" 19/2009, 664.

⁶² W. KASPER, Conferenza stampa del 25 giugno 2010.

PAOLO PETRUZZI

FEDE E STORIA

Gli uomini vanno da Dio nel suo bisogno
lo trovano povero, umiliato, senza tetto né pane,
lo vedono soffocato dai peccati, dalla debolezza, dalla morte.
I cristiani stanno accanto a Dio nella sua sofferenza.

(DIETRICH BONHOEFFER)

Nella vicenda ecclesiale la ricezione di un concilio ecumenico è per sua natura un processo di lungo periodo che la ricerca storica può ricostruire e interpretare adeguatamente solo rivolgendo lo sguardo ai dinamismi profondi, agli sviluppi epocali che risultano di difficile decifrazione quando l'indagine è compiuta situandosi nell'orizzonte stesso del percorso di ricezione, senza la distanza critica che, in qualche modo, consente una riflessione *sine ira et studio*. Nel caso della ricezione del Vaticano II il lavoro dello storico è reso più complesso dalla singolare natura di questo evento sinodale, che non ha inteso promulgare definizioni dogmatiche verso le quali orientare la fede della comunità credente, ma ha indicato un cammino di rinnovamento (o meglio di riforma) in cui le chiese locali sono chiamate a compiere un profondo ripensamento della prassi cristiana a partire da una considerazione del rapporto tra fede e storia che mette radicalmente in discussione il modello teologico-politico della cristianità stabilita. Da questo punto di vista non si tratta di indagare le modalità di ricezione di un progetto solennemente formulato e definito, di orientamenti disciplinari da attuare, magari secondo criteri di uniformità; occorre invece esaminare gli sviluppi creativi che hanno caratterizzato e animato le chiese locali. Lo storico non è chiamato in primo luogo a verificare l'avvenuta o meno accoglienza di un dettato dottrinale, ma ad osservare la varietà dei dinamismi avviati da un evento catalizzatore di istanze di riforma e ispiratore di una nuova prassi ecclesiale che, sollecitata ad instaurare un nuovo incontro con la storia degli uomini, è

chiamata ad incarnarsi in essa con la creatività e la libertà richieste da circostanze, contesti e orizzonti umani differenti. Le novità introdotte dal Vaticano II nella comprensione del rapporto tra fede e storia sono l'orizzonte nel quale si pone l'insegnamento conciliare. Al punto che la sua ricezione è feconda solo laddove tale orizzonte è accolto e condiviso.

Il senso della svolta epocale rappresentata dal concilio è noto: il Vaticano II ha lasciato riemergere nella coscienza credente la storicità dell'annuncio cristiano e della chiesa. Non si tratta di una resa allo storicismo moderno, ma della riscoperta della natura stessa della fede cristiana e di una prassi ecclesiale ad essa coerente. L'esame dei documenti conciliari, in cui prende forma la molteplicità delle implicazioni presenti in questa prospettiva, non può essere affrontato in questa sede, ma è comunque necessario richiamarne alcuni nuclei fondanti. La questione essenziale: prendere sul serio la storicità della fede significa prendere atto della dissoluzione dell'ideologia di cristianità che ha animato la coscienza cattolica nel lungo periodo dell'epoca costantiniana e che nei secoli della modernità si è consolidata fino a irrigidirsi in forme parossistiche. Il suo superamento, almeno sul piano teorico, coincide sostanzialmente con il lungo cammino della teologia del Novecento che si è sviluppata al di fuori della tradizione romana e delle sue poco convincenti rivisitazioni. Sono vicende note. La fine della cristianità e lo sgretolamento irreversibile dell'immagine di una chiesa arroccata nella statica difesa dell'egemonia politica assicurata dai moderni stati confessionali, hanno rappresentato una persuasione comune alla maggioranza dei padri conciliari, al di là di ovvie, differenti sensibilità culturali e urgenze pastorali. Il vissuto storico non è più l'orizzonte "altro" in cui la chiesa si trova inserita e al quale si contrappone con i suoi dogmi e le sue norme disciplinari. Da questo punto di vista la chiave di volta che sorregge l'intero magistero del Vaticano II si trova nel discorso di apertura del concilio. L'allocuzione *Gaudet mater ecclesia* sviluppa una riflessione sulla storicità del cristianesimo e della chiesa e indica il percorso da compiere nella prospettiva di una prassi ecclesiale coerente con la riscoperta della singolarità dell'annuncio cristiano. Il pontefice è attento a situare l'evento conciliare all'interno della grande tradizione sinodale della chiesa occidentale e orientale, senza privilegiare l'epoca moderna, caratterizzata dalla centralizzazione romana: «Stanno innanzi a noi, nella successione di varie epoche dei primi venti secoli della storia cristiana, le testimonianze di tale magistero straordinario della Chiesa»¹. Nel de-

¹ JOANNES PP. XXIII, all. *Gaudet mater ecclesia*, in EV (=Enchiridion Vaticanum, EDB, Bologna 1981), I, n. 33*. Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo e Storia nel Vaticano II*, in "Cristianesimo nella storia", 5 (1984), 577-592; A. MELLONI, *L'allocuzione «Gaudet mater ecclesia» (11 ottobre*

finire gli scopi del concilio, Giovanni XXIII distingue la dottrina rivelata dalla sua formulazione storica. Diversamente il messaggio cristiano rischierebbe di apparire incomprensibile. Il riconoscimento della storicità della *forma fidei*, in altri termini, richiede l'aggiornamento, al di là di una concezione fissista del dogma:

Lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata².

La fedeltà alla tradizione comporta il costante approfondimento della Verità che si traduce nella forma necessariamente legata alle contingenze della storia. È questo il compito precipuo del concilio: «Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma, e se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione»³. L'allocuzione, al di là del tono misurato e solenne, indica il percorso che la chiesa è chiamata a seguire: oltrepassare la figura storica in cui la professione di fede si è cristallizzata negli ultimi secoli e liberare il dinamismo della tradizione autentica, che ha trovato la sua manifestazione più significativa nei concili dell'antichità, nei quali le verità cristiane sono state formulate nel linguaggio del loro tempo. Da questa premessa discende nella mente del pontefice la necessità di rivolgersi al mondo moderno senza la preoccupazione di rinnovare anatemi e condanne, e inaugurando uno stile ecclesiale adatto ai tempi, una forma in grado di sintonizzarsi con le istanze profonde dell'umanità: «Ora tuttavia la Sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne»⁴. Alla storia è riconosciuta la capacità di correggere i propri errori: «Non già che manchino dottrine fallaci, opinioni e concetti pericolosi da cui premunirsi e da dissipare; ma essi sono così evidentemente in contrasto con la retta norma dell'onestà,

1963), *Sinossi critica dell'allocuzione*, in AA, Vv., *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, 223-283; Id., *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Einaudi, Torino 2009, 258-288 (sulla ricezione dell'allocuzione nel concilio).

² JOANNES PP. XXIII, all. *Gaudet mater ecclesia*, in EV, 1 n. 55*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, n. 57*.

ed hanno dato frutti così esiziali, che ormai gli uomini da se stessi sembra siano propensi a condannarli»⁵.

Riconoscere il valore della storia, del suo autonomo dinamismo, significa pertanto prendere le distanze dall'ideologia di cristianità e dalla condanna della modernità non ricondotta all'ordine cristiano. Le parole di Giovanni XXIII sono ormai famose:

Nell'esercizio quotidiano del Nostro ministero pastorale Ci feriscono talora l'orecchio suggestioni di persone, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura. Nei tempi moderni esse non vedono che prevaricazione e rovina; vanno dicendo che la nostra età, in confronto con quelle passate, è andata peggiorando; e si comportano come se nulla abbiano imparato dalla storia, che pure è maestra di vita, e come se al tempo dei concili Ecumenici precedenti tutto procedesse in pienezza di trionfo dell'idea e della vita cristiana, e della giusta libertà religiosa. A noi sembra di dover dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo⁶.

La memoria storica, dunque, permette alla chiesa di riconoscersi come una realtà provvisoria e precaria segnata dal destino della temporalità. Con un atteggiamento del genere nei riguardi del mondo moderno l'idea di una riconquista cristiana della società è messa definitivamente da parte. L'allocuzione inaugurale indica inoltre un mutamento metodologico nel discernimento ecclesiale. Il riconoscimento della storicità, intesa come condizione della vicenda cristiana, consente di intravedere nella realtà umana un luogo teologico, o meglio il contesto in cui la fede prende forma nell'orizzonte vitale dell'umanità. Per questo i profeti di sventura, che condannano senza attenuanti il mondo moderno, sono privi di "senso sovrabbondante di discernimento e di misura", non hanno cioè l'atteggiamento proprio della fede: la capacità di comprendere il valore ultimo degli avvenimenti. Così il mondo contemporaneo si presenta al discernimento credente non più come un orizzonte estraneo o addirittura ostile all'annuncio evangelico, ma come una fase della storia dell'umanità in cui i segni dell'agire di Dio interpellano la chiesa, chiamata a riconoscerli e a seguirli: «Nel presente momento storico, la Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani, che, per opera degli uomini e per lo più della loro stessa aspettativa, si volgono verso il compimento di disegni superiori e inattesi; e tutto, anche le umane avversità, dispone per il maggior bene della Chiesa»⁷. In questa

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, n. 40*.

⁷ *Ibidem*, n. 42*.

prospettiva anche il processo di secolarizzazione in corso nelle società moderne, caratterizzato dall'affievolimento dei valori spirituali, presenta aspetti positivi sul piano delle relazioni tra la chiesa e gli stati: «Queste nuove condizioni della vita moderna hanno almeno questo vantaggio, di aver tolto di mezzo quegli innumerevoli ostacoli, con cui un tempo i figli del secolo impedivano la libera azione della chiesa»⁸. Sviluppando in questi termini un vero e proprio discernimento di fede nei riguardi della modernità, l'allocuzione inaugurale libera l'immaginario conciliare da ogni prospettiva di riconquista cristiana della società. In questo senso, come è stato osservato, «a proposito del rapporto chiesa-storia [il concilio] ha segnato una indubitabile e macroscopica inversione di tendenza rispetto all'orientamento cattolico prevalente da almeno quattro secoli»⁹. Nelle intenzioni di Giovanni XXIII, il concilio deve condurre la chiesa in un'epoca post-cristiana, nella quale la comunità credente non coesiste con il mondo, ma vive in comunione con l'intera vicenda umana, ne ascolta i drammi e ne condivide le speranze. La fede confessante non si esprime nella ricerca di un'egemonia politico-religiosa, ma nell'accompagnare il mondo stesso, dato che la creazione e la storia sono i luoghi in cui si manifesta l'azione di Dio. Essere per il mondo: la categoria che riassume la teologia della storia dell'allocuzione conciliare diventa così il punto di riferimento del Vaticano II. Una categoria pastorale che orienta un percorso di riflessione destinato a prendere forma in un vero e proprio aggiornamento magisteriale. In questo contesto, se la storia è un luogo teologico, non più al modo di Melchiorre Cano, ma secondo una mentalità induttiva che discerne negli avvenimenti l'agire provvidenziale, l'espressione “segni dei tempi” diventa una delle parole-chiave del concilio e del post-concilio¹⁰.

⁸ *Ibidem*, n. 43*.

⁹ G. ALBERIGO, *Cristianesimo e storia*, op. cit., 591. Sull'ecclesiologia preconciare cf. AA.Vv., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La scuola, Brescia 1973; A. ANTON, *El mistero de la Iglesia*, (=BAC maior 30), La editorial catolica, Madrid-Toledo 1987, II, 428-675; AA.Vv., *L'Écclesiologie au XIX^e siècle*, Cerf, Paris 1961; P. HEGY, *L'autorité dans le catholicisme contemporain* (=Théologie historique 30), Beauchesne, Paris 1975; P. PETRUZZI, *Chiesa e società civile al concilio vaticano I* (=Analecta gregoriana 236), Pontificia Università Gregoriana Editrice, Roma 1984. Sull'ideologia di cristianità cf. G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia tra ottocento e novecento: il mito della «Cristianità»*, in ID., *Fra mito della Cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, 21-92.

¹⁰ «L'espressione “segni dei tempi” è [...] non una categoria teologica, ma una istanza perché la storia venga riconosciuta, positivamente, come autentico “luogo” nel quale cogliere la presenza imminente del Regno»: G. RUGGIERI, *Fede e storia*, in AA.Vv., *Il Vaticano II e la chiesa*, (a cura di) G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, Paideia, Brescia, 1985, 136. Sulla nozione di “segni dei tempi”, rimane fondamentale M.-D. CHENU, *Les signes des temps*; in “Nouvelle Revue Théologique”, 97 (1965), 29-39. Si veda inoltre la rassegna degli studi principali sull'argomento in C. BOFF, *Segni dei tempi*, Borla, Roma 1983, 135-160.

A questo punto occorre indicare alcuni nuclei concettuali fondamentali relativi al rapporto fede-storia diffusi nei documenti conciliari. In primo luogo va richiamata la nozione di Popolo di Dio, su cui si fonda l'intera ecclesiologia conciliare. La chiesa, nuovo Israele, «cammina nel secolo presente alla ricerca della città futura [...] dovendosi estendere a tutte le regioni essa entra nella storia degli uomini, e insieme però trascende i tempi e le frontiere dei popoli» (LG 9). Il riferimento alla tradizione patristica (si pensi alla *Lettera a Diogneto*) è evidente: la chiesa condivide la storia degli uomini, non interviene a negarla o a sostituirla con un'altra storia. Non solo: l'universalità del Popolo di Dio si manifesta riconoscendo la pluralità e la varietà delle culture nelle quali si esprime l'annuncio cristiano:

L'unico popolo di Dio è dunque presente in tutte le nazioni della terra, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i suoi cittadini, cittadini di un regno che per sua natura non è della terra, ma del cielo. E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo. [...] La chiesa o Popolo di Dio, che prepara la venuta di questo regno, nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli (LG 13)¹¹.

L'indole escatologica della comunità credente, inoltre, fa maturare nei fedeli la coscienza della provvisorietà e della precarietà del loro cammino terreno e delle istituzioni che prendono forma nel tempo (LG 48). Il dinamismo escatologico segna la prassi ecclesiale tra la memoria del Risorto e la tensione verso il Regno futuro. L'annuncio cristiano non ha come fine la realizzazione di una storia alternativa o di una comunità convinta di rappresentare la parte migliore del mondo. In quanto segno di Salvezza, la chiesa accompagna questo mondo in cui già si manifesta l'azione della Grazia¹². Nell'orizzonte concettuale così delineato va intesa la novità della *Gaudium et spes*, vale a dire la scelta di affrontare il rapporto tra chiesa e mondo a partire dalla riflessione storica sulla società moderna, fondata sul «dovere permanente della chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo» (LG 4). Qualunque

¹¹ Affermazioni più volte ricorrenti nei documenti conciliari, ad esempio nel decreto sull'attività missionaria (*Ad gentes* 22) e nella *Sacrosanctum Concilium* (36) per quanto riguarda l'adattamento della liturgia alle tradizioni locali.

¹² «Malgrado tutto il suo sapere, il mondo non sa dove trae la sua origine, dove si trova, né dove si avvia. Alla fine dei conti, il mondo non sa ciò che ne è di Dio e dell'uomo, della salvezza e della non-salvezza. Nella fede la chiesa può sapere che il suo Dio è anche il Dio del mondo e che anche il mondo viene da Dio e va verso Dio. [...] Unicamente perché la chiesa conosce, nella fede in Gesù Cristo, quali sono l'origine, la via e lo scopo del mondo, le sue possibilità e i suoi limiti, essa è capace di essere realmente là per il mondo»: H. KÜNG, *La chiesa*, Queriniana, Brescia, 1967, 564.

sia la valutazione dell'analisi compiuta in un documento che non può non riflettere giudizi e criteri di indagine tipici degli anni Sessanta, uno dei valori fondamentali della *Gaudium et spes* va individuato nella sua novità metodologica, destinata a caratterizzare la ricezione stessa del Vaticano II. Le domande riguardanti la fede e la missione della chiesa sono formulate prendendo sul serio la vicenda della modernità, osservandone i profondi mutamenti economici, le contraddizioni sociali, gli interrogativi emergenti. Due in particolare sono i nuclei teologici che accompagnano questa riflessione: l'affermazione dell'autonomia delle realtà terrene (GS 36) e il riconoscimento dell'impossibilità per la chiesa di identificarsi in una cultura o in un sistema politico determinato (GS 42). La sapienza della fede si esprime nella capacità di entrare in una relazione di intima solidarietà con le attese, i valori e le difficoltà di una vicenda umana in cui l'agire provvidenziale non sottostà alle attese dei credenti. Il discernimento cristiano si esercita a partire dal riconoscimento del valore delle differenti culture con le quali la chiesa si incontra nel tempo. Il concilio ricorre al termine-concetto *communio* per definire la natura del rapporto tra l'annuncio evangelico e le culture nelle quali esso prende forma: «*Propriae traditioni inhaerens et insimul missionis suae universalis conscia, communionem cum diversis culturae formis inire valet*» (GS 58) e stabilisce una precisa distinzione tra civilizzazione ed evangelizzazione, spesso identificate nell'azione missionaria. Il testo al quale ci riferiamo è un momento di svolta nella riflessione conciliare, soprattutto perché descrive il rapporto fede-storia delegittimando ogni genere di ipostatizzazione della *forma fidei* dell'Occidente:

Fra il messaggio della salvezza e la cultura umana esistono molteplici rapporti. Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Parimenti la chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli. Ma, nello stesso tempo, inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, la chiesa non si lega in modo esclusivo e indissolubile a nessuna stirpe o nazione, a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente della sua missione universale, è in grado di entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la chiesa stessa quanto le varie culture (LG 58)¹³.

¹³ Va tenuto presente il contesto immediato nel quale si trovano inserite queste dichiarazioni, vale a dire i capitoli 54 e 55, nei quali la situazione culturale del mondo contempora-

In questa direzione si articolano le encicliche *Ecclesiam suam* e *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, nelle quali l'atteggiamento dialogante della chiesa è presentato non come uno stile da assumere nelle contingenze del tempo presente, ma come una dimensione costitutiva della comunità cristiana. In papa Montini l'avvertimento della crisi del modello ottocentesco della chiesa non è però accompagnato da coraggiose indicazioni magisteriali, tali da segnare un vero e proprio esodo dalla cristianità stabilita. L'immagine di una chiesa popolo di Dio pellegrinante nella storia degli uomini e orientata in una prospettiva escatologica nella quale percepisce la provvisorietà delle sue formulazioni dottrinali e delle sue forme istituzionali è comunque un'acquisizione che segna la rottura con una lunga tradizione e impegna la ricezione stessa del concilio.

A quasi mezzo secolo dalla conclusione del Vaticano II la ricerca storica è ormai in grado di ricostruire le linee essenziali di un percorso ecclesiale caratterizzato in Italia da luci intense e da ombre preoccupanti. Il giudizio storico non tiene conto solo delle dichiarazioni dottrinali o delle acquisizioni del sapere teologico, ma fissa lo sguardo sulle dinamiche profonde del vissuto ecclesiale, laddove le novità e le persistenze entrano in conflitto o si coniugano in sintesi ulteriori, e soprattutto evita la semplificazione fuorviante della cronaca. Ad uno sguardo sintetico appare evidente che il rapporto tra fede e storia è stato vissuto nella chiesa italiana senza mettere in radicale discussione il modello di cristianità. Le vie alternative, che pure si sono delineate con chiarezza, sono state percorse da minoranze significative che non hanno inciso in profondità nella prassi ecclesiale. Riflettere sulla ricezione conciliare vuol dire pertanto osservare le metamorfosi del modello intransigente che, improponibile nelle sue formulazioni preconciliari, è tornato a ripresentarsi nei suoi elementi essenziali, fino ad assorbire le novità conciliari, depotenziandone le aperture profetiche fino a normalizzarle.

La singolarità della situazione politica e religiosa dell'Italia degli anni Sessanta e Settanta si manifesta con chiarezza nel postconcilio. Il processo di secolarizzazione conosce una forte accelerazione di cui le gerarchie ecclesiastiche non percepiscono fino in fondo la dimensione epocale. L'Italia del dopoguerra, uscita da un regime che aveva riconosciuto alla chiesa uno statuto particolare, aveva conservato il volto dell'ufficialità cattolica, ma nel giro di alcuni decenni i processi di industrializzazione trasformano radicalmente il paese, introducendo nuove forme di vita e nuovi modelli etici. Il consumismo, in breve tempo, si impone dissolven-

neo è oggetto di una valutazione sostanzialmente positiva, cui fa seguito l'enucleazione degli interrogativi più urgenti ai quali la fede è chiamata a rispondere mantenendo fermo lo stile comunionale che deve animarne la prassi concreta.

do tradizionali distinzioni sociali e aprendo la via a un lungo processo di omologazione della vita collettiva che ai nostri giorni si manifesta nella forma del decadimento morale e civile. Nel contempo si afferma la cultura radicale¹⁴. Si tratta di una storia attentamente indagata e ampiamente conosciuta¹⁵. Come altrettanto nota è la crisi del sistema politico-sociale italiano che, iniziata negli anni Settanta, si è trascinata fino ad oggi con esiti disastrosi. La fragilità della repubblica dei partiti, incapace di avviare un percorso di profonde riforme istituzionali e sociali, determina un pericoloso scollamento tra paese legale e paese reale, che finisce per manifestarsi in forme eversive negli anni di piombo. Le istanze del '68, che in qualche modo hanno costretto le *élite* culturali a confrontarsi con la cultura europea, sono in gran parte disattese. Il rinnovamento conciliare inizia il cammino in una società percorsa da profonde contraddizioni politiche e sociali, dallo sgretolamento di forme di vita tradizionali che talvolta possono in apparenza risultare stabili, ma che in realtà sono prive di significato. Il confronto con la storia, una volta superato un certo ottimismo conciliare diventa assai difficile. La cultura cattolica italiana, che solo marginalmente ha contribuito al dibattito conciliare, non è in grado di operare una lettura in profondità della realtà contemporanea. Non a caso il rinnovamento teologico degli anni Sessanta e Settanta è determinato soprattutto dall'incontro con la teologia tedesca e francese. Un incontro per molti versi provvidenziale, ma non sufficiente a favorire la formazione di paradigmi interpretativi in grado di avviare una considerazione della singolarità della vicenda ecclesiale italiana e di individuare nuovi scenari possibili. Non sono mancate esperienze teologiche e spirituali di particolare significato, o figure di grande rilievo, come Giuseppe Dossetti o Ernesto Balducci, ma si tratta di vicende circoscritte in un ambito elitario per quanto significativo.

Il ripensamento del rapporto tra fede e storia avviene all'interno di una chiesa impegnata a recepire e sviluppare l'ecclesiologia comunione elaborata nella *Lumen gentium*. La riformulazione del rapporto tra l'annuncio cristiano e il mondo moderno non può essere disgiunta da una nuova autocomprensione della chiesa. Da questo punto di vista l'intera vicenda postconciliare è interpretabile tenendo presente che nella prassi ecclesiale (nella progettazione pastorale di questi anni condotta dalla CEI) e in molta parte della riflessione teologica il punto critico irrisolto sta nella tensione (da cui derivano risoluzioni oggettivamente ambigue) tra la permanenza dell'ideologia di cristianità come schema in-

¹⁴ G. BAGET BOZZO, *La chiesa e la cultura radicale*, Querinaina, Brescia 1979.

¹⁵ R. REMOND, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza Bari 1999; D. MENOZZI, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

terpretativo della realtà contemporanea, e l'orientamento ecclesologico del Vaticano II. Oggi è chiaramente visibile nelle scelte politico-religiose e negli orientamenti pastorali dell'episcopato la giustapposizione dei due modelli ecclesologici che si sono confrontati al concilio.¹⁶ In questi anni la scarsa ricezione dell'ecclesiologia di comunione e la tendenza egemonica del cattolicesimo politico e della gerarchia ecclesiastica sono all'origine di numerose letture riduttive dello spirito conciliare¹⁷. D'altra parte era storicamente inevitabile che la funzione frenante svolta al Vaticano II dall'episcopato italiano continuasse a manifestarsi negli anni successivi nell'avviare una ricezione cauta e spesso conservatrice delle aperture conciliari. Né va dimenticata – come si è detto – l'arretratezza culturale e teologica del cattolicesimo italiano, privo, tranne poche eccezioni, degli strumenti concettuali per riformulare il rapporto tra fede e storia senza ricorrere, anche indirettamente, alle biblioteche polverose dell'apologetica tradizionale. Mentre l'episcopato è rimasto spesso incerto e disorientato, «l'interpretazione del concilio è passata prevalentemente ad operatori culturali di medio livello, talvolta con competenze improvvisate, portati a radicalizzare il nuovo, a cogliere i segni della rottura a preferenza di quelli di continuità e soprattutto a dare del concilio una lettura immediatamente operativa sia sul piano ecclesiale che politico»¹⁸. Esempi simmetrici di una tendenza del genere sono offerti, da un lato, dall'esperienza dei Cristiani per il Socialismo e, dall'altro, dal movimento di Comunione e liberazione. Nel primo caso il modello latino-americano è stato ripreso senza compiere un'analisi attenta della vicenda ecclesiale e civile italiana (quest'ultima interpretata attraverso categorie marxiste obsolete anche all'interno della sinistra); nel secondo, il tradizionale intransigentismo è riproposto attraverso il ricorso ad ammodernamenti linguistici spesso fumosi, ma facilmente decodificabili.

I dilemmi della chiesa italiana di questi anni sono ben rappresentati dall'Azione cattolica. La scelta religiosa e la sua tormentata attuazione sono la risposta alla crisi profonda dell'associazionismo ecclesiale nel segno del superamento della prospettiva di riconquista cristiana della società¹⁹. Al convegno di Roma del 1976 su "Evangelizzazione e promozione umana" emergono con vivacità orientamenti nuovi accomunati dalla esplicita affermazione del valore della mediazione nei rapporti tra chiesa e mondo, tra fede e storia. In questa circostanza differenti prospettive,

¹⁶ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, Ed. Dehoniane, Bologna 1975.

¹⁷ Cf. F. BOLGIANI, *Chiesa e società nel post-concilio*, in AA.Vv., *Il Vaticano II nella chiesa italiana: memoria e profezia*, Cittadella ed., Assisi 1985, 293-314.

¹⁸ P. SCOPPOLA, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1985, 119.

¹⁹ Cf. V. DE MARCO, *Storia dell'Azione cattolica negli anni settanta*, Città Nuova, Roma 2007.

maturate attraverso esperienze ecclesiali diverse e non di rado in conflitto con la gerarchia (si pensi alle polemiche sui preti operai, su don Milani e don Mazzolari, alle vicende di Carlo Carretto e di Mario Rossi) riecheggiano nell'intervento di Giuseppe Lazzati: «Noi abbiamo spesso, se non per lo più, paura del nuovo e del rischio che certamente esso comporta e forse talune dolorose crisi si sarebbero potute e si potrebbero evitare o contenere se sapessimo guardare al nuovo e assumerne i rischi; non certo per abbandonare o distruggere quanto di valido, lungo i secoli, abbiamo accumulato, ma per purificarlo e arricchirlo e farci sempre più capaci di rispondere alle esigenze dell'uomo»²⁰.

Fino all'elezione di Giovanni Paolo II la scelta religiosa è il punto di riferimento della chiesa italiana: in essa non è difficile cogliere la volontà di superare il modello di cristianità. Come spiega in questi anni Alberto Monticone, nominato presidente dall'AC nel 1980, la scelta religiosa è «principalmente saper scegliere di essere e quindi comportarsi da membri di una comunità ecclesiale e da portatori di un messaggio vitale cristiano. [...] È una scelta sulla maniera di essere cristiani e non un trasferirsi in un territorio specificamente ecclesiale da uno specificamente politico. [...] E la coscienza, la libertà e la persona restano i più validi supporti del fare chiesa nel mondo, senza confini e senza divise»²¹. Con la scelta religiosa la chiesa rinuncia a rivendicare il compito di dirigere la *Societas christiana* nella forma della *potestas indirecta* bellarminiana, costantemente rivendicata dai manuali preconciliari di Diritto pubblico ecclesiastico. La legittimazione del pluralismo politico dei cattolici (*Octogesima adveniens*, 31) e della partecipazione critica ai movimenti socialisti (32) segna all'inizio degli anni Settanta un significativo sviluppo del magistero giovanneo, ma nella realtà italiana manca un'elaborazione teologica in grado di assicurare alle indicazioni pontificie il necessario approfondimento. Anche nell'*Evangelii nuntiandi* (1975) sono presenti orientamenti dottrinali coerenti con la preoccupazione di indicare alla chiesa la via per oltrepassare l'età costantiniana: «Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna» (20). E ancora: «Come segno di amore, il primo è il rispetto della situazione religiosa e spirituale delle persone che vengono evangelizzate. Rispetto del loro ritmo, che non si ha diritto di forzare oltre misura. Rispetto della loro coscienza e delle loro convinzioni, senza alcuna durezza» (79). Il convegno di Roma del 1976 viene convocato negli anni in cui la crisi del partito cattolico appare irreversibile, mentre il

²⁰ Cit., in G. DE ANTONELLIS, *Storia dell'Azione cattolica*, Rizzoli, Milano 1987, 320.

²¹ *Ibidem*, 237-238.

maggior partito comunista dell'Occidente attrae a sé non pochi intellettuali cattolici (e non solo intellettuali). La famosa lettera del vescovo di Ivrea, mons. Luigi Bettazzi, al segretario del Pci, Enrico Berlinguer, e il dibattito suscitato in questa circostanza sollecitano nuove prese di posizione intorno alla questione cattolica. All'interno del Pci la pregiudiziale ideologia marxista-leninista viene superata nella prospettiva di un partito laico e democratico, privo di preclusioni religiose. Ma alla scelta religiosa si contrappone ben presto la cultura della presenza, preoccupata di stabilire una rinnovata egemonia cattolica in una società secolarizzata avvertita come ostile al cristianesimo e alla chiesa.

Il nuovo pontificato imprime una svolta nella chiesa italiana nel segno di una strategia politico-religiosa che mette da parte la mediazione a vantaggio di un vigoroso intervento nella vita pubblica, soprattutto da parte dell'episcopato. L'esperienza polacca di Giovanni Paolo II tende a vedere la chiesa come l'elemento trainante della vita sociale in un mondo secolarizzato e spesso anti-cristiano. La logica della mediazione, caratteristica del papato montiniano e della CEI degli anni Settanta, è progressivamente sostituita da un progetto di riconquista dell'egemonia cattolica, formulato con un linguaggio in parte nuovo che non riesce a dissimulare la ripresa del modello di cristianità. Al convegno di Loreto del 1985 l'intervento del pontefice mostra con evidenza la difficoltà di esprimere con un lessico conciliare una strategia ecclesiale estranea a quell'evento. Il pontefice dichiara: «La chiesa cammina [...] insieme con l'umanità e si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (citando espressamente GS 1 e 40), e poco dopo aggiunge: «Anche e particolarmente in una società pluralistica e parzialmente scristianizzata, la chiesa è chiamata a operare, con umile coraggio e piena fiducia nel Signore, affinché la fede cristiana abbia, o recuperi, un ruolo-guida e un'efficacia trainante, nel cammino verso il futuro»²². Si fa anche strada in questo discorso l'idea secondo la quale la chiesa sarebbe garante dei valori etici che, fondati sulla Verità, devono incidere a fondo nelle strutture sociali²³. Siamo nel 1985. Nel maggio 1981 il *referendum* sull'aborto, quasi dieci anni dopo quello sul divorzio, mostra con chiarezza il volto di una società profondamente secolarizzata e il fallimento delle strategie degli ampi settori del cattolicesimo politico nei quali la riflessione sui processi di scristianizzazione è compiuta secondo le categorie del tradizionale intransigentismo. L'indirizzo del nuo-

²² 2° CONVEGNO ECCLESIALE, *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, Loreto 9-13 aprile 1985, Allocuzione del Santo Padre, AVE, Roma 1985, 54-55 *passim*.

²³ Leggiamo poco oltre: «I cristiani mancherebbero ai loro compiti se non si impegnassero a far sì che le strutture sociali siano o tornino ad essere sempre più rispettose di quei valori etici in cui si rispecchia la piena verità sull'uomo»: *ibidem*, 47.

vo pontificato è chiaro e l'episcopato italiano, guidato da mons. Camillo Ruini, nominato nel 1986 segretario della CEI e presidente nel 1991, è chiamato con forza a realizzarlo.

Si apre una fase complessa e problematica della ricezione del Vaticano II in una società in cui si manifestano dinamiche storiche già delineatesi nei decenni precedenti, ma non attentamente valutate sia nel mondo civile sia in quello ecclesiale. È ormai evidente l'affermazione della società tecnocratica, riguardo alla quale la riflessione teologica appare in forte ritardo, soprattutto in Italia. Scenari inediti si aprono davanti alla comunità credente, chiamata ad assumersi la responsabilità di rispondere a nuove domande al di fuori del tradizionale orizzonte antropologico²⁴. Le discussioni degli anni Settanta e Ottanta sul rapporto tra cristianesimo e marxismo, sulla fine dell'unità politica dei cattolici, sul tramonto dell'età costantiniana²⁵, sulla ricomposizione dell'area cattolica²⁶, assumono l'aspetto di residuali esercitazioni arcadiche di fronte all'affermazione del multiculturalismo, alla diffusione dell'Islam in un contesto, come quello europeo ed italiano, in cui il dominio della tecnica porta a compimento il processo di liquefazione delle forme di vita e dei valori della tradizione occidentale. Anche la cultura laica si trova in difficoltà nel decifrare i mutamenti antropologici, etici e sociali determinati dal dominio della tecnica, per di più in una fase critica della storia politica ed economica del paese. Si ha l'impressione che in questi ultimi decenni il concilio finisca per essere considerato come un evento definitivamente trascorso più che come un impegno da realizzare. Anzi, l'idea stessa della sua ricezione nelle chiese locali sembra svanire. I documenti della CEI non mancano di riferimenti al Vaticano II, ma nella logica dell'antica manualistica teologica sono spesso compiuti per confermare una tesi dottrinale o una indicazione pastorale precostituita. Il concilio sembra ormai una fonte archivistica e non un dinamismo vivente da assecondare in una ricezione libera e creativa.

I pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI sono segnati da una strategia politico-religiosa caratterizzata da un'ammodernamento dell'apologetica antimoderna. Come un fiume carsico riemerge nel magistero papale, e di conseguenza nelle linee pastorali della CEI, una

²⁴ Cf. E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rusconi, Milano 1998; U. GALIMBERTI, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999. Sempre utile la rilettura di un testo suggestivo come quello di J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Hoepli, Milano 1934.

²⁵ Cf. AA.VV., *Una nuova pace costantiniana? Religione e politica negli anni 80*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

²⁶ Ci riferiamo al progetto sintetizzato da B. SORGE, *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1979 e ID., (a cura di), *Il dibattito sulla "ricomposizione" dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1981.

prospettiva dottrinale sostanzialmente tradizionalista, riformulata nel linguaggio e nelle articolazioni concettuali, così da apparire come una risposta adeguata alle grandi problematiche del momento. Per quali ragioni, al di là di tanti riferimenti formali di circostanza il cammino conciliare s'interrompe? Un primo orizzonte da considerare è quello rappresentato dalla illusione della religione civile. La questione è nota. In un'epoca in cui si allentano i vincoli sociali e si diffonde l'esigenza di un nuovo consenso etico che la società civile non sarebbe in grado di realizzare autonomamente, alla tradizione religiosa si richiede una specifica supponenza fondativa. In altri termini, a partire da una lettura pre-moderna nella società attuale, assai diffusa anche in settori dell'opinione pubblica estranea alla fede cristiana o dichiaratamente atea, anche la società tecnologica sembra avere bisogno delle sue divinità, della legittimazione religiosa dei valori etici comuni. *Nihil sub sole novum*²⁷. Né particolarmente originale è l'incontro tra le richieste di legittimazione sacrale e il ritorno ad una pretesa egemonica da parte della gerarchia ecclesiastica a partire dalla comune convinzione secondo la quale le società post-moderne non sarebbero in grado di trovare in se stesse la forza della loro conservazione. De Maistre e Machiavelli sembrano incontrarsi nel nome di Giovanni Botero. La società civile sarebbe dunque una *societas imperfecta*, alla quale solo la chiesa può fornire un supplemento d'anima assicurando la fondazione dell'*ethos* pubblico. L'illusione della religione civile appare nella sua fragilità concettuale e debolezza strategica nel momento in cui si osserva che il suo fondamento sta nella obsoleta rappresentazione a tinte fosche della modernità. La fine ormai prossima dell'Occidente, di una società in preda ad un incantesimo autodistruttivo, precipitata nella disperazione del relativismo o in altri luoghi del genere, è un *leitmotiv* ormai scontato, che può continuare ad ingolfare l'immaginario collettivo solo a condizione di trascurare due dati storici inconfutabili: il ruolo svolto dalle chiese nel lungo periodo della storia occidentale e l'affermazione universale dei valori che nell'epoca moderna si sono affermati al di fuori del cristianesimo e non di rado contro di esso. Mentre il concilio ha aperto la via del dialogo con un mondo di cui finiva per riconoscere i valori dopo secoli di scomuniche, oggi ampi settori del cattolicesimo politico si presentano come i garanti della loro unica possibile fondazione. Siamo oltre l'icastica affermazione di Arturo Carlo Jemolo: «La chiesa di oggi combatte insieme ai nemici di ieri contro gli alleati di domani».

Il progetto di una nuova egemonia cattolica si fonda su capisaldi apologetici la cui articolazione concettuale avviene al di fuori dell'oriz-

²⁷ Cf. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.

zonte conciliare. L'ormai famoso *Discorso* di Regensburg ne elabora i riferimenti fondanti laddove Benedetto XVI stabilisce il nesso tra ragione greca e fede cristiana includendo la prima nella seconda. Il pontefice è convinto che "l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso"; anzi, esso è determinato dalla "necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco", così che "non agire con il *Logos* è contrario alla natura di Dio". Il graduale "vicendevole avvicinamento interiore" tra la rivelazione biblica e il pensiero greco ad esso assimilabile, ha inoltre un valore "universale". Per questo "non è sorprendente che il cristianesimo, nonostante la sua origine e qualche suo sviluppo importante nell'Oriente, abbia infine trovato la sua impronta storicamente decisiva in Europa". Dunque il patrimonio greco, criticamente purificato, è parte integrante della fede cristiana. Sulla semplificazione storica e teologica, a tratti sorprendente, sottesa a queste affermazioni non occorre soffermarsi: l'apologetica cattolica moderna, estranea ai percorsi della teologia positiva, offre esempi di riduttivismo storico ben più ammirevoli. La conclusione del discorso, sviluppata in altri interventi pontifici, è chiara e univoca: la chiesa è depositaria della verità rivelata che è il *Logos* del mondo, universale e valido per ogni uomo. La pretesa del magistero ecclesiastico deriva dall'essere ad un tempo depositario della Rivelazione e interprete dei valori umani che trovano la loro fondazione veritativa nel *Logos* universale assimilato dalla fede cristiana. Per questo Benedetto XVI non manca di ripetere che la fede ha assunto in sé tutto ciò che è risultato valido nelle differenti tradizioni morali dell'umanità. La storia stessa dimostra che "nel nucleo delle loro affermazioni, le grandi costruzioni etiche della Grecia, del vicino e dell'estremo Oriente [...] non hanno perduto nulla della loro validità; oggi tuttavia possiamo considerarle come corsi d'acqua, che in ultimo confluiscono nell'ampia corrente dell'interpretazione cristiana del reale. In effetti, la visione etica connessa alla fede cristiana non è qualcosa di esclusivo in senso particolaristico, ma piuttosto la sintesi delle grandi intuizioni etiche del genere umano a partire da un nuovo centro, che tutte le raccoglie".

Nel testo del Discorso non tenuto all'Università di Roma nel marzo 2008 appare delineato un orizzonte concettuale nel quale non è difficile ritrovare, in un linguaggio adatto al moderno interlocutore, la medesima articolazione concettuale delle *Apologie* di Giustino. C'è da chiedersi se una prospettiva storico-teologica del genere non trascuri il nucleo essenziale dell'interpretazione paolina del messaggio cristiano, vale a dire la radicale contrapposizione tra sapienza umana e Parola divina: «Mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (1Cor 17).

La strategia di riconquista cristiana, presentata in termini di servizio per un mondo avviato alla dissoluzione, si sviluppa in direzioni diverse e convergenti. Prima di tutto la chiesa si presenta come interprete del diritto naturale, nel quale tutti gli uomini, credenti e non credenti, sono chiamati a riconoscersi. In questo senso, chiarisce l'attuale pontefice, la chiesa mostra «le norme inderogabili e cogenti che non dipendono dalla volontà del legislatore e neppure dal consenso che gli Stati possono ad essa prestare». Infatti «sono norme che precedono qualsiasi legge umana: come tali, non ammettono interventi in deroga da parte di nessuno». La conclusione è perentoria: «Nessuna legge fatta dagli uomini può perciò sovvertire la norma scritta dal Creatore, senza che la società venga drammaticamente ferita in ciò che costituisce il suo stesso fondamento basilare»²⁸. Un richiamo così vigoroso alla *Lex naturalis* dimentica che nel nome del diritto naturale si sono sviluppati i conflitti più radicali sul piano ideologico e politico. È un dato storico occultabile, ma non confutabile, che è possibile parlare di legge di natura solo nell'ambito di una determinata visione del mondo, che, come tale, non si delinea a partire dalla natura, ma è relativa ad un sistema culturale al quale non è legittimo riconoscere alcuna pretesa di universalità.

In una società caratterizzata dalla pluralità dei valori, dalla diversità delle concezioni della vita, la fede cristiana è dunque presentata come l'interprete della legge naturale obbligatoria anche per i non credenti. L'idea conciliare del dialogo e della partecipazione della comunità credente alla edificazione di una storia comune in cui tutti possano riconoscersi, si traduce in un'affermazione retorica, dal momento che l'Altro diventa un interlocutore costretto a riconoscere che solo l'orizzonte della fede cristiana può definire l'ambito di un'universalità comune. Il richiamo ai cosiddetti valori non-negoziabili, che appartiene alla cronaca di questi anni, è del tutto coerente con una prospettiva del genere e rende impraticabile il dialogo nell'ambito del dibattito democratico. Sotto il profilo teoretico, infine, è facile riconoscere l'articolazione tomista del discorso sulla legge naturale. Eppure il Vaticano II ha segnato il tramonto di questa tradizione speculativa sulla quale si era fondato il modello

²⁸ BENEDETTO XVI, Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale sulla legge morale naturale promosso dalla Pontificia Università Lateranense, 12 febbraio 2007. Il referente polemico è in questo contesto il positivismo giuridico: «Nell'attuale etica e filosofia del diritto sono largamente diffusi i postulati del positivismo giuridico. La conseguenza è che la legislazione diventa spesso solo un compromesso tra diversi interessi: si cerca di trasformare in diritti interessi privati e desideri che stridono con i doveri derivanti dalla responsabilità sociale. In questa situazione è opportuno ricordare che ogni ordinamento giuridico, a livello sia interno che internazionale, trae ultimamente la sua legittimità dal radicamento nella legge naturale, nel messaggio etico iscritto nello stesso essere umano»: *ibidem*.

di cristianità. Secondo Karl Rahner, «la filosofia e teologia neoscolastica, pur avendo al proprio attivo tante benemerenzze, oggi sembra in qualche modo giunta alla fine»²⁹. Non diverso è stato nel 1966 il giudizio di Joseph Ratzinger:

Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Praeambula fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima; la nostra fede si fonderebbe allora, in fondo, su mutevoli teorie filosofiche³⁰.

Seguendo Ratzinger possiamo intuire quale potrebbe essere il pensiero di Barth sull'assimilazione del *Logos* greco nella *fides* cristiana su cui si fonda l'attuale riflessione sul diritto naturale. L'universalità cattolica così rivendicata si discosta dalla mitezza di certe espressioni conciliari, in cui non si ritrovano descrizioni catastrofiche della contemporaneità finalizzate a legittimare l'intervento salvifico di un progetto di nuova egemonia. «La chiesa avverte la sbalorditiva novità del tempo moderno – leggiamo, ad esempio, nell'*Ecclesiam suam* – con candida fiducia si affaccia sulle vie della storia, e dice agli uomini: io ho ciò che voi cercate, ciò di cui voi mancate. Non promette così la felicità terrena, ma offre qualche cosa – la sua luce, la sua grazia – per poterla, come meglio possibile, conseguire; e poi parla agli uomini del loro trascendente destino. E ragiona ad essi di verità, di pace, di civiltà». Alla «candida fiducia» si è sostituita la polemica contro un nuovo nemico: il Relativismo. Anche in questo caso la strumentazione concettuale è fornita dall'apologetica dei secoli XVIII e XIX. La condanna sommaria e senza distinzioni del pensiero moderno, come leggiamo nell'Omelia del cardinale Ratzinger nella messa *pro eligendo pontifice* (2005) («Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero. [...] La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo ad un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice San Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf. Ef 4,14). Avere

²⁹ K. RAHNER, *La fatica di credere*, Ed. Paoline, Milano 1986, 98.

³⁰ J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, in «Civiltà cattolica», IV (1966), 490.

una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo”) si accompagna alla condanna del Relativismo secondo lo schema obsoleto dell’ateo immorale: «Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare “qua e là da qualsiasi vento di dottrina”, appare come l’unico atteggiamento all’altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»³¹. Il nuovo spettro che si aggira in Occidente, il Relativismo, non distinto dal Nichilismo, è il pluralismo etico demonizzato da ogni fondamentalismo religioso. Colui che vive secondo una morale estranea al cristianesimo, o incurante di ricercare un nesso tra etica e verità, è vittima delle sue voglie, cioè di degradanti pulsioni. In questo modo si chiudono le porte alle ragioni dell’Altro, ovvero a quella società multiculturale che ha ormai preso forma in Occidente e che necessariamente porta con sé la pluralità delle prospettive etiche di cui devono tenere conto le legislazioni democratiche³². Il riconoscimento dell’autonomia delle realtà terrene è pertanto fortemente ridimensionato: i valori mondani non sono riconosciuti come tali in quanto emergenti dalla storia umana. Valori autentici sono soltanto quelli che appaiono orientati alla Rivelazione, agli altri non è riconosciuto alcuno statuto etico³³. Il linguaggio apocalittico del magistero ottocentesco è ovviamente scomparso negli orientamenti dottrinali del postconcilio, ma non la mentalità intransigente, che non prende in considerazione la possibilità di riconoscere la dignità di una vita etica non fondata sulla Verità.

L’orizzonte teologico-politico nel quale si articolano questi orientamenti dottrinali è delineato nel Discorso di Ratisbona, laddove Benedetto XVI osserva che l’incontro tra *Logos* greco e *fides* cristiana «al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l’Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare

³¹ Per una messa a punto sulla questione del Relativismo di particolare valore teoretico cf. D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soneria Mannelli 2003.

³² La dittatura del relativismo non a caso viene presentata come esito di una tendenza anti-cristiana che trae origine dal razionalismo moderno: «Le sfide della società odierna non sono meno impegnative, anzi forse, si sono fatte più complesse. Se allora c’era la “dittatura del razionalismo”, all’epoca attuale si registra in molti ambienti una sorta di “dittatura del relativismo”. Entrambe appaiono risposte inadeguate alla giusta domanda dell’uomo di usare a pieno della propria ragione come elemento distintivo e costitutivo della propria identità»: BENEDETTO XVI, *Catechesi da Castel Gandolfo*, 5 agosto 2009.

³³ Esula da queste pagine una riflessione sulla ricezione della dottrina conciliare sulla Rivelazione. Sarebbe opportuno domandarsi se il magistero di questi ultimi anni non abbia reintrodotta surrettiziamente una nozione dogmatica della Rivelazione a discapito del suo dinamismo storico.

Europa». La discussione sulle radici cristiane del vecchio continente, ritornata in auge negli ultimi anni, ha visto affaccendarsi non pochi uomini di chiesa, che, talvolta ingenuamente, hanno riproposto l'ormai vetusto mito del Medioevo cristiano³⁴. Una chiesa che si presenta di fronte alla post-modernità decadente e bisognosa di un'ancora di salvezza ripropone con forza l'immagine persuasiva della *Societas christiana*, indicando in essa il nucleo permanente dell'identità europea. Niente di nuovo rispetto alle prospettive visionarie di un Novalis³⁵, se non fosse per il fatto che proprio il magistero pontificio tende a presentarsi come garante dei valori autentici di una storia estremamente complessa e non riconducibile ad un'essenza cristiana. A questo riguardo l'operazione culturale risulta complessa e, tutto sommato, irrealizzabile, dal momento che l'idea di una identità cristiana dell'Europa (per altro del tutto assente nei documenti conciliari) è articolata a partire da due evidenti mistificazioni. Da un lato, si dimentica che i valori di libertà, di uguaglianza, di tolleranza, di democrazia, si sono affermati al di fuori della chiesa e spesso in aperto contrasto con il cristianesimo; dall'altro l'idea stessa di identità è presentata in modo fissista, come se nel divenire storico fosse possibile identificare un'essenza destinata a rimanere immutabile nel corso del tempo. Come osserva Pietro Rossi, «l'affermazione dell'esistenza di un nucleo originario, al quale ancorare l'identità dell'Europa, appare contestabile soprattutto quando essa diventa un principio normativo, un criterio di discriminazione di ciò che sarebbe autenticamente "europeo" rispetto a ciò che non lo è (di ciò che è cristiano, per esempio, dalle componenti eterogenee rispetto al cristianesimo)»³⁶. Nell'incontro ecumenico tenuto a Praga nel 2009 Benedetto XVI osserva che "quando l'Europa si pone in ascolto della storia del cristianesimo, ascolta la sua stessa storia". È necessario chiedersi se i valori nei quali oggi l'Europa si identifica e riconosce come l'esito di una civilizzazione faticosamente costruita siano stati favoriti o almeno assecondati dalla chiesa. Solo pensando l'Europa come un dato di fatto e non come un farsi, come una vicenda di cui è possibile identificare un'origine indiscutibile e perennemente ricorrente al

³⁴ Cf. R. MANSELLI, *Il Medioevo come "Christianitas": una scoperta romantica*, in AA.VV. *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1973, 91-133.

³⁵ «Erano tempi belli, splenditi, quelli dell'Europa cristiana, quando un'unica cristianità abitava questo continente di forma umana, e un grande e comune disegno univa le più lontane province di questo ampio regno spirituale. Privo di grandi possedimenti secolari, un solo capo supremo governava e teneva unite le grandi forze politiche. Una numerosa corporazione, accessibile a tutti, era direttamente soggetta a lui, eseguiva le sue direttive e cercava con zelo di consolidare il suo benefico potere»: NOVALIS, *La Cristianità ossia l'Europa*, SE, Milano 1991, 49.

³⁶ P. ROSSI, *L'identità dell'Europa*, Il Mulino, Bologna 2007, 15. G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, R. Cortina ed., Milano 2003.

di sotto di un divenire incessante e multiforme, è possibile immaginare l'esistenza di permanenti radici cristiane. L'idea romantica dello sviluppo organico della storia appartiene all'archivio dell'immaginario culturale e può appagare soltanto l'ingenuo cercatore di rassicuranti fondamenti. La sua riproposizione, con gli aggiornamenti necessari, è coerente con l'interpretazione del rapporto tra fede e storia nei termini di una nuova egemonia.

L'equivalenza tra cristianità ed Europa legittima la tendenza della gerarchia ecclesiastica ad intervenire direttamente nella sfera politica presentandosi, spesso con inusuale vigore polemico, come interprete dell'*ethos* universale al quale sono tenute a conformarsi le legislazioni degli stati democratici. La storia comune degli uomini è così integrata nell'orizzonte cristiano. Da qui discendono le rinnovate condanne dei nemici antichi e moderni. E soprattutto si dimentica che l'Europa dei diritti umani, della democrazia, della scienza moderna delle libertà economiche e sociali, della dignità del lavoro si è affermata affrontando resistenze ed ostilità provenienti in gran parte proprio da quella *Christianitas* europea alla quale si vorrebbe attribuire un valore fondativo e normativo.

La chiesa postconciliare è consapevole di abitare in una terra di missione, dove la tecnica ha stabilito la sua egemonia, ma non opera alcuna revisione sostanziale delle categorie con le quali ha pensato lungo i secoli il rapporto con le realtà terrene. Eppure il Vaticano II ha indicato la necessità di assumere uno stile ecclesiale nuovo, fondato sul "servizio", su un *modus vivendi et operandi* in cui appare la natura intima della comunità credente. Nel decreto *Ad Gentes* leggiamo: «La chiesa non vuole in alcun modo intromettersi nella direzione della società terrena. Essa non rivendica a se stessa altra autorità, se non quella di servire amorevolmente e fedelmente, con l'aiuto di Dio, gli uomini» (12)³⁷. Il linguaggio del concilio è difficilmente equivocabile. La fede confessante non si manifesta nell'orizzonte umano nella ricerca di un'egemonia che le consenta di guidare il mondo, ma si premura di accompagnare gli uomini annunciando ad essi che la creazione e la storia partecipano del disegno salvifico che si compie nell'ultimo giorno. La condivisione della vicenda umana da parte della fede si esprime anche nel riconoscimento dei limiti della comunità ecclesiale, che per sua natura non è chiamata a

³⁷ Nel discorso di chiusura della terza sessione del concilio Paolo VI afferma: «La chiesa è per il mondo. La chiesa altra potenza terrena per sé non ambisce che quella che la abilita a servire e ad amare. La chiesa, perfezionando il suo pensiero e la sua struttura, non mira a sequestrarsi dall'esperienza propria degli uomini del suo tempo, ma tende piuttosto a meglio comprenderli, a meglio condividere le loro sofferenze e le loro buone aspirazioni, a meglio confortare lo sforzo dell'uomo moderno verso la sua prosperità, la sua libertà, la sua pace»: EV, I, [181] 295*.

rispondere a tutte le domande che emergono in un'epoca di straordinari mutamenti come la nostra. Osserva Hans Küng: «Servire è rinunciare coraggiosamente a difendere quelle posizioni sociologiche di potenza che erano proprie della chiesa a seconda del favore o sfavore della storia, ma la cui difesa e conservazione è irrevocabilmente superata e non può, nel migliore dei casi, che svegliare reazioni ostili alla chiesa. Servire il mondo significa quindi rinunciare a dirigere il mondo, al prestigio, ai privilegi, ai diritti speciali del mondo»³⁸.

Il postconcilio è ormai giunto ad una svolta generazionale. Come altre volte è accaduto nella storia della chiesa, la ricezione di un evento ecumenico avviene in un'epoca profondamente differente da quella in cui un concilio è stato celebrato. Poteva immaginare l'episcopato degli anni Sessanta che la chiesa avrebbe dovuto percorrere le vie della post-modernità tecnocratica, o quelle di una scristianizzazione della vecchia Europa ben più profonda di quanto intravedevano allora? In Italia il nodo essenziale è destinato a rimanere irrisolto ancora per molto tempo: la chiesa, il magistero, la teologia, continuano a pensare il proprio tempo con categorie pre-moderne, dalle quali è difficile congedarsi. Eppure un nuovo esodo è possibile solo a condizione di un radicale ripensamento del cristianesimo al di fuori delle argomentazioni di una metafisica consegnata agli archivi del tempo trascorso. La chiesa italiana è entrata nel nuovo secolo animata da paure che si traducono in sogni egemonici destinati all'insuccesso. D'altra parte sappiamo bene che le sovrastrutture dell'immaginario possono continuare a sussistere e a condizionare le vicende umane anche dopo la scomparsa delle strutture storiche che le hanno generate.

³⁸ H. KÜNG, *La chiesa*, 564.



Juan Mateos - Fernando Camacho
IL VANGELO DI MARCO

Analisi linguistica e commento esegetico

Vol. III (capp. 10,32 - 16,8) - pp. 720 - € 55,80

Vol. I (capp. 1,1 - 6,6) - 2ª ed, pp. 560 - € 35,00

Vol. II (capp. 6,7 - 10,31) - pp. 480 - € 38,40

Collana: *Commenti e studi biblici: sezione commenti biblici*

A fondamento di quest'opera, grande novità nell'esegesi di Marco, sono i metodi più moderni per l'analisi dei testi e lo studio del racconto. Il commento è diretto sia agli studiosi a motivo delle ricchissime note, sia ai lettori ordinari per la presentazione chiara, ragionata e attualizzata del testo. Ogni sezione riporta alla fine un'agile sintesi del messaggio evangelico in un linguaggio moderno.

Juan Mateos, già docente al Pontificio Istituto Biblico.

Fernando Camacho, teologo, è professore del Nuovo Testamento nel Centro di Studi teologici di Siviglia.

FRANCESCO SANDRONI

DIALOGO

Il termine “dialogo” designa un tema così fortemente inerente il pensiero teologico cristiano che è sbalorditivo notare come fino agli anni Sessanta del XX secolo esso sia stato quasi completamente assente dal dibattito teologico. Ricorda von Balthasar che è lo stesso mistero cristiano del Dio in terra che parla con il Dio in cielo e lo chiama “Abbà! Padre!” che esprime la centralità del dialogo nella teologia cristiana: «In Dio stesso c'è un dialogo radicale il quale è il presupposto necessario, per quanto imperscrutabile, dell'evento di Cristo, e sul [quale] il dialogo stesso interumano entra in una luce tutta nuova»¹.

Obiettivo di questo studio è analizzare in che modo il termine “dialogo” entra nel dibattito ecclesiale a partire dal concilio Vaticano II. Il lavoro è diviso in tre parti. Nella prima vedremo come attraverso l'enciclica di Paolo VI *Ecclesiam Suam* il dialogo si immette con forza nel dibattito teologico, pastorale e conciliare, essendo stata promulgata nel 1964 in pieno concilio. Vedremo anche quali sono state le riflessioni e i dibattiti teologico-pastorali che hanno preceduto e accompagnato la formulazione dell'enciclica. Nella seconda parte analizzeremo in che modo e con quali forme è presente il termine “dialogo” nei documenti del concilio Vaticano II. Nella terza parte si proverà a delineare sommariamente il percorso postconciliare del termine nella prassi ecclesiale italiana, mostrando come esso si perderà tra le difficoltà della ricezione del Vaticano II, impantanandosi nelle paludi della post-modernità e specializzandosi nel dialogo interreligioso. Si tenterà, infine, a modo di conclusione, una riflessione sul futuro dell'uso cristiano del dialogo.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione al dramma. Teodrammatica vol. I*, Jaca Book Edizioni, Milano 1978, 36. Nella pagina precedente von Balthasar aveva affermato: «Se si guarda ai due millenni di teologia cristiana, stupisce che gli [al dialogo] sia stato riservato così poco spazio» (35).

ECCLESIAM SUAM E IL DIALOGO PRIMA DEL CONCILIO

Il 6 agosto 1964 viene promulgata la prima enciclica di Paolo VI, eletto l'anno precedente, *Ecclesiam Suam*. Questa enciclica è quasi interamente dedicata al tema del dialogo, vissuto all'interno dell'esigenza di un rinnovamento della Chiesa². Un'enciclica programmatica del pontificato di Paolo VI, come normalmente sono le prime encicliche dei pontefici, ma elaborata in un momento particolare e delicato della vita della Chiesa: nel mezzo di un concilio che si stava strutturando sulla necessità di un rinnovamento nel rapporto della Chiesa con il mondo moderno. Il tema del dialogo viene declinato, quindi, come obiettivo primario del pontificato di Paolo VI e come sollecitazione all'attività conciliare.

Per comprendere il perché dell'accostamento tra dialogo e rinnovamento della Chiesa, bisogna pensare a quello che la Chiesa è stata nell'epoca moderna, dalla Riforma protestante fino agli anni Cinquanta del XX secolo. La sua chiusura verso ogni forma di cambiamento *ad intra*, nel cristianesimo, e *ad extra*, nel mondo, ha condizionato la teologia e la prassi pastorale. La teologia, ferma nei metodi e negli obiettivi della teologia controversista, ha assunto sempre più pesantemente la forma della metafisica neoscolastica, caratterizzata esclusivamente da principi e deduzioni. Un'elaborazione culturale sempre meno comprensibile dal mondo moderno, che si stava strutturando, invece, secondo canoni scientifici positivi e umanistici. Anche la prassi pastorale ha subito le conseguenze della chiusura della Chiesa in se stessa e del suo contrapporsi al mondo. La cura delle anime attraverso la somministrazione dei sacramenti, la guida delle coscienze individuali e la pietà sacrificale e punitiva hanno contribuito fortemente a scavare quel solco tra la vita della Chiesa e il resto del mondo, segno di incomunicabilità e incomprensioni. Certo, la Chiesa, nella sua complessità, dal concilio di Trento al concilio Vaticano II, non è stata solamente questo. Numerosi e significativi sono stati i tentativi di ascolto e di sintonia con alcuni settori della vita moderna. Si pensi, ad esempio, all'azione missionaria e al suo tentativo di tradurre il messaggio cristiano, senza tradirlo, dentro le culture dei popoli dei nuovi mondi, come Matteo Ricci in Cina o le riduzioni gesuitiche in America Latina. Si pensi alle elaborazioni culturali di molti ecclesiastici nel XVIII secolo in totale accordo con le esigenze illuministe che hanno portato anche a tentativi di riforma della Chiesa in senso razionale,

² Anticipato dalla solenne allocuzione del Santo Padre Paolo VI all'inizio della seconda sessione del concilio ecumenico Vaticano II di domenica 29 settembre 1963, dove il dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo è una delle raccomandazioni che il pontefice fa al concilio.

come Scipione de' Ricci e il sinodo di Pistoia, oppure l'opera di Antonio Rosmini. Questi sono tentativi che non hanno modificato la vita della Chiesa, non hanno costruito paradigmi alternativi a quello controversista e dottrinale. In America Latina la diffusione del cristianesimo è avvenuta come accompagnamento e giustificazione religiosa della conquista militare ed economica del continente, seguendo la violenza militare con la violenza culturale dell'imposizione di un modello religioso estraneo e in Cina, l'isolamento culturale di Matteo Ricci ha portato a un sostanziale fallimento non solo dell'opera evangelizzatrice, ma della reciproca conoscenza tra la cultura occidentale e quella orientale. Per non parlare dell'illuminismo cattolico, cancellato dalla memoria ecclesiale dopo la rivoluzione francese e i fatti del 1848. Si è realizzato, così, un ancoraggio della Chiesa cattolica al mito della cristianità medievale come ideale da perseguire anche per l'oggi e come giudizio negativo, quindi, della vivacità dei movimenti politici, sociali e culturali del mondo moderno. Una chiesa fissa, immobile, perfetta, arroccata su se stessa in difesa della propria immobilità che guarda con orrore la vitalità del mondo circostante che corrode sempre più i propri bastioni³.

Una posizione realista, primo passo del lungo cammino verso il dialogo, si ha con il pontificato di Leone XIII, nel quale si prende consapevolezza della crisi istituzionale e sociale che il sistema economico, politico e culturale liberale, variamente diffuso in Europa, era sottoposto in quegli anni e si evidenzia come la soluzione fosse legata al riconoscimento pubblico del ruolo spirituale e sociale della Chiesa cattolica. La stabilità e la perfezione della Chiesa, che in Leone XIII non sono in discussione, vogliono diventare le fondamenta, i punti di riferimento della fragile costruzione sociale moderna. Dagli studi di Antonio Acerbi sul progetto storico leonino, a cui rimando⁴, si nota come

l'incontro tra la Chiesa e la società non doveva tanto passare attraverso la congiunzione di un rinnovamento spirituale interno alla Chiesa e di un libero dialogo con le grandi espressioni culturali del tempo, [...] bensì doveva dipendere da due condizioni: il riconoscimento da parte degli Stati che l'autorità della Chiesa era indispensabile per la stabilità degli ordinamenti civili liberali, e l'esistenza di un "movimento cattolico", saldamente posto nelle mani del papa, che gli consentisse un influsso immediato sulle masse popolari⁵.

³ Cfr. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993; G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985.

⁴ A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 11-93; A. ACERBI, *Chiesa e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano, 1991 3-83.

⁵ A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 34-35.

Questo incontro, se così possiamo chiamarlo, tra Chiesa e società liberale passava anche attraverso la mediazione culturale tomista rilanciata da Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879⁶. Il rilancio degli studi sul pensiero di san Tommaso d'Aquino avrebbe consentito alla Chiesa di rapportarsi all'esterno con un linguaggio che differenziava la realtà temporale da quella spirituale, permettendo un'autonomia alle realtà temporali, cioè quelle sociali, politiche e culturali, purché venissero alimentate e vivificate dalla dimensione spirituale, cioè dalla Chiesa stessa. Questo modello del rapporto tra chiesa cattolica e società liberale sarà presente anche nel nascente movimento cattolico, dove l'azione di laici ed ecclesiastici impegnati nel mondo doveva dimostrare la superiorità delle organizzazioni sociali vissute con l'esplicita apertura alla dimensione religiosa, la superiorità dell'ordine divino della società. Fu proprio all'interno del movimento sociale cattolico e dell'azione pastorale, che aveva come protagonista per la prima volta il laicato, che la Chiesa iniziò a guardare il mondo in maniera più attenta e differenziata, proponendo, parallelamente, attività pastorali attente alle situazioni di sofferenza della vita sociale, come la classe operaia, e differenziate per ambiente sociale, come l'azione della *Jeunesse ouvrière chrétienne* e più in generale la nascita della pastorale d'insieme⁷.

Chiesa e mondo appaiono sempre più vicini nell'azione pastorale e nella coscienza evangelica dei laici, impegnati nelle attività profane valorizzate come momenti fondamentali della testimonianza cristiana. «Si prendeva coscienza che il mondo, nel suo significato teologico, non è estraneo né opposto alla chiesa e che il senso profondo dell'esistenza cristiana nel mondo non è la separazione da esso, ma la nascita a uno spirito nuovo, incarnato nel mondo e capace di discernere il suo vero dinamismo, per portarlo a compimento in Cristo»⁸. È il laico che diventa sempre più il punto di incontro tra la Chiesa e il mondo, è nei suoi compiti e nella sua identità di cristiano che si sviluppa il futuro di quel rapporto. In questo senso va evidenziato il ruolo dell'elaborazione

⁶ Sull'*Aeternis Patris*, R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in AA.VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, (a cura di) G. ROSSINI, Cinque Lune, Roma 1961, 140-159.

⁷ Sugli sviluppi della teologia pastorale cattolica tra gli anni Venti e Sessanta e la pastorale d'insieme cfr. M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 1991, 58-82; sugli sviluppi storici dell'idea di missione cfr. D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000.

⁸ A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, EDB, Bologna 1975, 87.

teorica di Jacques Maritain⁹. Nell'elaborazione di una nuova cristianità non sacrale, ma profana Maritain relativizzava l'esperienza storica della cristianità, che è una novità significativa rispetto al mito della cristianità medievale (senza comunque relativizzare l'esperienza storica della Chiesa¹⁰) acconsentendo a progetti storici concreti elaborati autonomamente da associazioni di laici cattolici anche in accordo con non-cattolici purché condividessero gli obiettivi elaborati da cattolici stessi¹¹. L'attenzione al mondo non cristiano è possibile, quindi, per Maritain solo se questo mondo rientra all'interno della natura delle relazioni umane che la dimensione religiosa cristiana illumina e vivifica¹². Una relazione asimmetrica, dove l'altro, il non cristiano "deficiente", può solo essere arruolato tra le fila dei costruttori della nuova cristianità. Oltre Maritain, però, la relativizzazione ambientale, e quindi geografica, dell'azione pastorale portò necessariamente ad un ripensamento dell'immobilità storica della missione evangelizzatrice della Chiesa. Fu proprio negli anni a cavallo tra le due guerre mondiali che si prepararono, soprattutto in Francia, le prime elaborazioni teologiche sul lavoro, sul laicato e, più generalmente, sulla storia che inaugurarono il rinnovamento teologico nella compren-

⁹ «Il suo pensiero è, infatti, uno specchio di alcuni atteggiamenti fondamentali dello spirito cattolico nei confronti del mondo contemporaneo» (A. ACERBI, *La chiesa nel tempo*, op. cit., 112).

¹⁰ La nuova cristianità maritainiana, cioè la relativizzazione storica dell'idea di cristianità, scaturisce dall'utilizzo dei principi tomisti dell'analogia e dell'autonomia del temporale.

¹¹ «Ma proprio perché profana e non sacrale, quest'opera comune non esige da ciascuno, come entra in giuoco, la professione di tutto il cristianesimo. Al contrario comporta nei suoi tratti caratteristici un pluralismo che rende possibile il *convivium* dei cristiani e dei non cristiani nella città temporale. Quindi, se per il fatto stesso d'essere un'opera cristiana suppone per ipotesi che coloro i quali ne hanno l'iniziativa siano cristiani, aventi la concezione totale e plenaria dello scopo da raggiungere, chiama tuttavia al lavoro tutti gli operai di buona volontà, tutti coloro ai quali una visione più o meno parziale e deficiente – fors'anche estremamente deficiente – delle verità che il Vangelo conosce nella loro pienezza, permette, e forse senza essere i meno generosi e i meno devoti, di dedicarsi praticamente all'opera comune in oggetto. In questo caso si applica in tutta la sua forza il motto evangelico: «Chi non è contro di noi è con noi» (Mc 9,39). (J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980, 232).

¹² È da notare come in Maritain anche forme errate di umanesimo possano entrare nella costruzione positiva dell'umanesimo integrale: «L'umanesimo cristiano, l'umanesimo integrale, è capace di tutto assumere perché sa che Dio non ha l'opposto e che tutto è irresistibilmente trascinato dal movimento del governo divino. Non respinge quindi nelle tenebre tutto ciò che nell'eredità umana dipende dalle eresie e dagli scismi, dai travimenti del cuore e della ragione: *oportet haereses esse*. Sa che le forze storiche invase dall'errore hanno loro malgrado servito Dio e che loro malgrado è passata attraverso loro, lungo tutto il corso della storia moderna, contemporaneamente alle spinte delle energie d'illusione, la spinta delle energie cristiane nell'esistenza temporale. Nel sistema dell'umanesimo cristiano c'è posto non per gli errori di Lutero e di Voltaire, ma per Voltaire e per Lutero secondo che malgrado gli errori hanno contribuito nella storia degli uomini a certi accrescimenti (i quali appartengono a Cristo, come ogni bene fra noi)», (J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980, 134).

sione del rapporto Chiesa-mondo e che prepararono la strada al concilio Vaticano II. In quegli anni si riscoprì la centralità teologico-sociale non soltanto del cristiano, ma dell'uomo, realtà insieme immanente e aperta al trascendente, storica e rivolta alla pienezza celeste. In questo senso il cristianesimo riscopre sé stesso come un umanesimo, al contempo personalista e comunitario, in contrapposizione, ma anche a volte in sintonia, con altri umanesimi non religiosi, i quali acquistano dignità di ascolto, senza lesinare condanne e critiche, proprio in quanto umanesimi. Questa riscoperta dell'umanesimo cristiano e dello zelo evangelico e missionario delle associazioni ecclesiali, necessitava di un ripensamento della teologia della storia. A partire dalla tomista autonomia delle realtà terrene, che conduceva a valutare positivamente l'attività relazionale degli uomini nel mondo in quanto inserita nel piano divino, nelle riflessioni di teologi francesi come Chenu, Daniélou e Congar, l'attività umana terrena non verrà letta solo come natura, ma anche come storia: Dio non ha creato un universo nel quale ha posizionato l'uomo per viverci secondo natura, ma l'uomo è immagine e somiglianza di Dio proprio perché deve contribuire alla costruzione di questo mondo. La natura è in divenire, è storia, e la grazia di Dio ne indirizza il percorso salvifico verso la meta escatologica, alla piena realizzazione del Regno di Dio¹³.

L'ingresso della teologia della storia cambia il rapporto Chiesa-mondo, rendendo il mondo positivamente interessante agli occhi della Chiesa e provocando nella Chiesa un suo ripensamento alla luce di questa storia della salvezza, nella quale la Chiesa non è più l'unica protagonista. Bisogna dire che l'enciclica *Humani Generis* di Pio XII, del 1950, contro le tendenze rinnovatrici della teologia francese, pone un freno al diffondersi delle teologie della storia, del lavoro e del laicato. Il papa richiama significativamente i teologi al pericolo dell'irenismo e del relativismo. Questo, però, non sarà sufficiente a fare in modo che queste teologie non incidano nell'autocoscienza della Chiesa. Almeno nei suoi vertici. Sarà, infatti, il pontificato di Giovanni XXIII a ridare cittadinanza e nuovo vigore a queste impostazioni teologiche, con la sua azione pastorale e con le encicliche *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*. Papa Giovanni farà spesso uso del termine evangelico "segni dei tempi", con evidente influsso del pensiero di padre Chenu¹⁴, che è indicativo di un positivo confronto con la storia del mondo e le sue realizzazioni moderne. L'ottimismo evangelico che pervade l'intera opera pastorale di Giovanni XXIII

¹³ Sul rinnovamento teologico della *nouvelle théologie* cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 173-225.

¹⁴ Nella sua opera precedente al concilio Chenu non nominerà esplicitamente il termine "segni dei tempi", ma nella sua teologia è già presente *in toto* e non solo come anticipazione. Cfr. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 215-216.

è basato sulla contemplazione dell'azione della divina provvidenza che si diffonde nel mondo e muove le coscienze degli uomini. Compito della Chiesa e dei cristiani è saperla leggere, ascoltando le storie degli uomini che parlano dell'agire provvidente di Dio ed esserne vicino, parte attiva della storia del mondo. Questo metodo induttivo e comparativo dell'azione pastorale e del rapporto con le realtà temporali è anche il metodo del magistero giovanneo. La *Mater et Magistra*, ad esempio, fonda la propria analisi sociale alla luce di un discernimento cristiano delle dinamiche sociali moderne che spesso mostrano sviluppi positivi. La Chiesa svolge il suo compito leggendo il mondo e confrontandolo con i principi evangelici e della tradizione della Chiesa, lasciando ai laici il compito dell'azione pastorale, sociale e politica nel mondo. Impostazione diversa dalla *Rerum Novarum*, nella quale si sottolineavano le aporie dello sviluppo sociale, o della *Quadragesimo Anno* di Pio XII, nella quale si delineava un sistema sociale cattolico alternativo agli altri sistemi sociali.

È soprattutto la *Pacem in Terris*, però, che prepara decisamente il terreno all'avvento esplicito del "dialogo" nel dibattito pastorale e teologico. Già dall'indirizzo della lettera, rivolta non solo all'ambiente ecclesiale, ma estesa a "tutti gli uomini di buona volontà", è possibile notare l'apertura dialogica. Ma di essa è informata l'intera enciclica che punta alla costruzione della pace guardando positivamente a ciò che il mondo era riuscito a costruire fino ad allora in maniera autonoma dall'intervento ecclesiale. Basti pensare all'apologia dei diritti dell'uomo. Secondo l'enciclica la loro affermazione e difesa è la condizione fondamentale per costruire un ordine sociale pacifico, perché la pace non è l'assenza di conflitti, ma un insieme di relazioni tra gli individui e le comunità fondate sulla verità, la giustizia e la libertà. Storicamente, però, l'elaborazione e la difesa dei diritti dell'uomo non è avvenuta sotto l'azione vivificante della Chiesa, anzi, si può legittimamente dire nonostante la Chiesa¹⁵. E questo vale, anche, per le istituzioni internazionali, come l'ONU e la sua Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo.

La parte dell'enciclica che più ha riscosso immediato successo e che ha dato risalto al mutato atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo è stata la parte pastorale dove il papa ha riflettuto sul rapporto tra cattolici e non-cattolici in campo economico, sociale e politico. In quella sezione Giovanni XXIII chiede ai cattolici impegnati di saper distinguere tra l'errore e l'errante e, soprattutto, tra le «false dottrine filosofiche sulla

¹⁵ La Chiesa cattolica, prima del magistero di Giovanni XXIII, guardava con diffidenza ai diritti dell'uomo perché giudicati responsabili dell'autonomia dell'uomo dalle leggi di Dio. Nell'enciclica *Tametsi futura prospicientibus*, Leone XIII scriveva: «Si è ragionato molto al popolo intorno ai diritti dell'uomo, gli si ragioni una volta dei diritti di Dio». Su questo si veda anche l'intera enciclica *Libertas*.

natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo, [e] i movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione» (n. 159), auspicando un incontro e una collaborazione tra i cattolici e questi movimenti. Certo, la centralità della legge naturale nel dialogo Chiesa-mondo, fortemente presente nel magistero di Giovanni XXIII, condiziona lo sguardo sul mondo, vizia l'autonomia delle realtà temporali e la possibilità stessa di un ascolto disinteressato verso l'altro. Ma il fatto di dover vedere prima di giudicare ed agire, cioè di leggere nel mondo i segni dei tempi, discernere l'opera della divina provvidenza nelle inevitabili incrostazioni della storia e nella naturale fallacia dell'agire umano, cambia radicalmente l'impostazione della Chiesa verso il mondo e apre prospettive ancora impensabili, soprattutto se si pensa che la *Pacem in Terris* viene promulgata a concilio Vaticano II già in corso. È in questo contesto, quindi, che l'enciclica di Paolo VI *Ecclesiam Suam*, si inserisce. Il fatto che il papa orienti il dibattito che abbiamo fin qui riassunto verso il termine "dialogo" non era scontato e non sarà irrilevante nella prosecuzione del dibattito stesso. Scrive Antonio Acerbi che il dialogo di Paolo VI suppone alcune condizioni strutturali che altre forme di confronto Chiesa-mondo non suppongono necessariamente: «L'esistenza di "due soggetti distinti" (1^a condizione), ma "non totalmente estranei e in comunicanti", né ontologicamente né psicologicamente (2^a condizione), i quali hanno tra di loro "un oggetto di controversia" (3^a condizione), ma che sanno trovare anche "un punto di contatto" circa tale oggetto (4^a condizione). Il dialogo, ho detto, esige la distinzione ontologica dei due soggetti, la quale è destinata a permanere, ma nasce da una loro "estraneità", che è sentita come sbagliata e, almeno nella intenzione, è destinata ad essere superata». In questo senso il "dialogo" della *Ecclesiam Suam* è un dialogo tra Chiesa e mondo, soggetti ontologicamente diversi, ma non estranei e una loro vicinanza, nell'ascolto e nel dialogo, non farà che bene ad entrambi. Soprattutto farà bene alla Chiesa. Infatti, l'impostazione dell'enciclica non è quella di chi guarda al ruolo *ad extra* della Chiesa. È esattamente l'opposto: l'esigenza di rinnovamento interno e interiore, nella coscienza, della Chiesa, che è il modo con cui Paolo VI traduce l'esigenza di aggiornamento del suo predecessore, porta la Chiesa a dialogare con il mondo moderno. Questo dialogo è il modo migliore di essere fedeli alla vocazione originaria della Chiesa, rivolta alla perfezione alla quale Cristo l'ha chiamata¹⁶. Un

¹⁶ «Se si può parlare di riforma, non si deve intendere cambiamento, ma piuttosto conferma nell'impegno di mantenere alla Chiesa la fisionomia che Cristo le impresso, anzi di volerla sempre riportare alla sua forma perfetta, rispondente da un lato al suo primigenio disegno,

compito, però, nelle parole di Paolo VI, problematico e laboriosissimo. Infatti la Chiesa

come ognuno sa, non è separata dal mondo; ma vive in esso. Perciò i membri della Chiesa ne subiscono l'influsso, ne respirano la cultura, ne accettano le leggi, ne assorbono i costumi. Questo immanente contatto della Chiesa con la società temporale genera per essa una continua situazione problematica, oggi laboriosissima. Da un lato la vita cristiana, quale la Chiesa difende e promuove, deve continuamente e strenuamente guardarsi da quanto può illuderla, profanarla, soffocarla, quasi cercasse di immunizzarsi dal contagio dell'errore, e del male; dall'altro lato la vita cristiana deve non solo adattarsi alle forme di pensiero e di costume, che l'ambiente temporale le offre e le impone, quando siano compatibili con le esigenze essenziali del suo programma religioso e morale, ma deve cercare di avvicinarle, di purificarle, di nobilitarle, di vivificarle, di santificarle: altro compito questo che impone alla Chiesa un perenne esame di vigilanza morale, che il nostro tempo reclama con particolare urgenza e con singolare gravità (ES 44).

Il dialogo, allora, è necessario, indispensabile, ma problematico e faticoso, teso alla perfezione della Chiesa che vive nel mondo, ma pericoloso per la stessa vocazione alla perfezione. È in questo senso che il pontefice delinea un sottile percorso in equilibrio tra l'isolamento dal mondo e l'inclusione nel mondo. Il dialogo è inteso in questo senso: è il filo che collega la Chiesa e il mondo e sul quale i cristiani funamboli percorrono la strada dell'annuncio evangelico, teso nel vuoto del relativismo e dell'esclusione.

La sottolineatura della distinzione tra Chiesa e mondo è netta nella *Ecclesiam Suam*. Mondo inteso nel senso neotestamentario, quando parla «dell'umanità avversa al lume della fede e al dono della grazia; dell'umanità, che si esalta in un ingenuo ottimismo credendo bastino a se stessa le proprie forze per dare di sé espressione piena, stabile e benefica; ovvero dell'umanità, che si deprime in un crudo pessimismo dichiarando fatali, inguaribili e fors'anche appetibili come manifestazioni di libertà e di autenticità i propri vizi, le proprie debolezze, le proprie infermità» (ES 61). È da questo mondo che la Chiesa si differenzia, ma dal quale non si separa, perché «la Chiesa non fa della misericordia a lei

riconosciuta dall'altro coerente ed approvata nel doveroso sviluppo che, come albero dal seme, da quel disegno ha dato alla Chiesa la sua legittima forma storica e concreta» (ES 49). «Questo studio di perfezionamento religioso e morale è stimolato anche esteriormente dalle condizioni in cui la Chiesa svolge la sua vita. Non può essa rimanere immobile e indifferente davanti ai mutamenti del mondo circostante. Per mille vie questo influisce e mette condizioni sul comportamento pratico della Chiesa» (ES 44).

concessa dalla bontà divina un esclusivo privilegio, non fa della propria fortuna una ragione per disinteressarsi di chi non l'ha conseguita; si bene della sua salvezza fa argomento d'interesse e di amore per chiunque le sia vicino e per chiunque, nel suo sforzo comunicativo universale, le sia possibile avvicinare» (ES 65). È in questo senso che la Chiesa viene in dialogo con il mondo: «La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio» (ES 67).

Il dialogo ha una origine trascendente e riguarda la natura del rapporto tra Dio e l'uomo. Dalla preghiera come forma naturale di invocazione dell'uomo a Dio si passa alla divina rivelazione: «La storia della salvezza narra appunto questo lungo e vario dialogo che parte da Dio, e intesse con l'uomo varia e mirabile conversazione» (ES 72). Il dialogo della salvezza, ricorda Paolo VI, è iniziato gratuitamente da Dio stesso, come atto di amore originale, senza meriti da parte di coloro a cui era rivolto né commisurato ai risultati che avrebbe conseguito o che fossero mancati. Il dialogo della salvezza fu libero, senza obblighi né costrizioni: un annuncio di verità, infatti, non si presenta mai nella forma violenta dell'imposizione. «Il dialogo della salvezza fu reso possibile a tutti; a tutti senza discriminazione alcuna destinato; il nostro parimenti dev'essere potenzialmente universale, cattolico cioè e capace di annodarsi con ognuno, salvo che l'uomo assolutamente non lo respinga o insinceramente finga di accoglierlo» (ES 78).

Se la natura del dialogo tra Chiesa e mondo moderno è teologica, essa non può che essere permeata dallo spirito di carità. Come l'inno di 1 Corinzi 13, «il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone; non è comando, non è imposizione. È pacifico; evita i modi violenti; è paziente; è generoso» (ES 83). Insieme a questa mitezza, i caratteri della carità dialogica si declinano, secondo l'enciclica, nella chiarezza espositiva, nella fiducia reciproca e nella prudenza pedagogica. In questo slancio caritatevole e missionario verso il mondo il pontefice arriva a dire che il dialogo può svolgere una funzione dialettica, cioè può far convergere percorsi nati contrastanti verso un unico fine: «Nel dialogo si scopre come diverse sono le vie che conducono alla luce della fede, e come sia possibile farle convergere allo stesso fine. Anche se divergenti, possono diventare complementari, spingendo il nostro ragionamento fuori dei sentieri comuni e obbligandolo ad approfondire le sue ricerche, a rinnovare le sue espressioni». Non solo, ma «la dialettica di questo esercizio di pensiero e di pazienza ci farà scoprire elementi di verità anche nelle opinioni altrui, ci obbligherà ad esprimere con grande lealtà il nostro insegnamento e ci darà merito per la fatica d'averlo esposto all'altrui obiezione, all'altrui lenta assimilazione» (ES 86).

È evidente che in questa enciclica, ma questo vale forse per l'intero pontificato di Paolo VI, ci sono delle differenze sostanziali con l'impostazione teologica di Giovanni XXIII. L'azione provvidente di Dio nel mondo, al di là dell'azione sacramentale della Chiesa, il compito di leggere i segni dei tempi proprio dei cristiani, non fanno parte dell'orizzonte culturale di Paolo VI. La Chiesa è l'unica mediatrice, è attraverso di lei, il corpo mistico di Cristo e il suo sguardo d'amore verso il mondo che il mondo stesso ha la possibilità di conoscere la grazia di Dio e di farsi vivificare in essa¹⁷. Il dialogo serve a questo. L'ottimismo teologico con cui Giovanni XXIII guardava al mondo non sarà ripreso da Paolo VI. Quello che è stato giudicato realismo nei confronti del mondo, contrapponendolo in qualche modo all'ingenuo ottimismo¹⁸, in realtà è un cambio di prospettiva teologica: il mondo è visto come il luogo dei bisogni e delle necessità nel quale la Chiesa, con il suo dialogo amoroso e sincero si fa strumento di salvezza. Sembrerebbe che la Chiesa, se non ci fosse questa vocazione missionaria, potesse fare a meno del mondo. È infatti ai laici che Paolo VI chiede di fare da ponte tra la Chiesa e il mondo. Sono i laici i doppi cittadini, della Chiesa e del mondo, la cui doppia appartenenza porta a dover coltivare una doppia coscienza (la "geminazione della psicologia" laicale) che rendano Chiesa e mondo vicini, ma distinti¹⁹.

¹⁷ Cfr. R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, Editrice PUG, Roma 2001, 107-116. È rivelatore di questa particolarità nell'utilizzo del termine "segni dei tempi" il discorso di Paolo VI all'Udienza generale del 9 settembre 1964, un mese dopo la promulgazione dell'enciclica *Ecclesiam Suam*, dove il pontefice distingue tra "segni dei tempi" e "segni di Dio": i primi sembrano essere semplici, ma non insignificanti, "luoghi umani" e solo i secondi i veri "luoghi teologici", fonti della presenza provvidente di Dio, fuori dai tempi, però, fuori dalla storia e dal mondo, lasciati alla sola dimensione ecclesiale: «Questo significa che un concilio deve avere, da un lato, lo sguardo aperto e teso per scoprire i "segni dei tempi", come disse Gesù (Mt 16,4), gli avvenimenti umani, cioè, i bisogni degli uomini, i fenomeni della storia, il senso delle vicende della nostra vita, considerata al lume della parola di Dio, e dei carismi della Chiesa; e dall'altro, lo sguardo del concilio deve cercare e scoprire "i segni di Dio", la sua volontà, la sua presenza operante nel mondo e nella Chiesa. Difficile l'una e l'altra scoperta; ma la seconda, quella dei segni di Dio, più della prima» (*Udienza generale di Paolo VI, mercoledì 9 settembre 1964*, in http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/documents/hf_p-vi_aud_19640909_it.html).

¹⁸ Interessante è il dibattito del pomeriggio del 22 settembre 1989 al Colloquio Internazionale di Studio dell'Istituto Paolo VI pubblicato in *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio. Colloquio Internazionale di Studio, Roma 22-23-24 settembre 1989*, Istituto Paolo VI, Brescia 1991, 60-83.

¹⁹ Cfr. l'importante discorso di Paolo VI al Movimento Laureati di Azione Cattolica del 3 gennaio 1964 centrato proprio sul ponte e sulla "geminazione della psicologia" in http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640103_laureati-cattolici_it.html. Cfr., anche, R. GOLDIE, *I laici e il rapporto chiesa-mondo nella catechesi di Paolo VI durante l'elaborazione della Gaudium et spes*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo*

Il dialogo è auspicabile anche all'interno della Chiesa? Da quanto detto sembrerebbe non necessario. La *Ecclesiam Suam* accenna anche a questo quando, cercando di delineare i soggetti del dialogo ecclesiale all'interno di un visione a cerchi concentrici (un po' troppo cattolico-centrica), dopo essere passata dal primo cerchio degli esseri umani, al secondo cerchio dei credenti in Dio e al terzo cerchio dei fratelli cristiani separati, auspica un dialogo domestico, intenso e familiare, «sensibile a tutte le verità, a tutte le virtù, a tutte le realtà del nostro patrimonio dottrinale e spirituale» (ES 117), sincero e commosso, «pronto a raccogliere le voci molteplici del mondo contemporaneo quanto capace di rendere i cattolici uomini veramente buoni, uomini saggi, uomini liberi, uomini sereni e forti» (ES 117). Tutto molto toccante, ma certo molto generico e poco capace d'indirizzare l'ecclesiologia di comunione, che il dibattito conciliare stava costruendo, verso forme dialogiche nell'organizzazione interna della Chiesa. Questo accenno al dialogo intra-ecclesiale sembra più il frutto della spinta retorica verso il dialogo universale che una categoria consapevole, decisamente meno matura del dialogo Chiesa-mondo. Soprattutto perché il papa, poche righe dopo, sente la necessità di chiarire la natura del dialogo intra-ecclesiale nel senso di un dialogo nell'obbedienza gerarchica, o meglio, di un'obbedienza svolta a dialogo intesa come «esercizio dell'autorità tutto pervaso dalla coscienza di essere servizio e ministero di verità e carità» (ES 119). Il dialogo, insomma, dovrebbe caratterizzare l'esercizio dell'autorità ecclesiale.

IL CONCILIO

A leggere i documenti finali del concilio Vaticano II non si può non notare il profondo cambiamento che la chiesa ha imboccato in quell'assemblea. Un rinnovamento sofferto, difficile, per nulla scontato, dove si notano i segni della lotta verso la maturazione di una coscienza ecclesiale più adeguata ai tempi moderni. Un rinnovamento, ovviamente, non completo, che ha edificato soltanto i pilastri intorno ai quali la chiesa post-conciliare avrebbe dovuto costruire l'edificio completo. Documenti, però, che a una lettura leggermente più approfondita mostrano una disomogeneità, una disuguaglianza d'impostazione, di linguaggio, d'impianto teologico che indicano un cammino di elaborazione complesso e accidentato, ma soprattutto una difficoltà di sintesi nella *pars construens* che tradisce la mancanza di una vera *leadership* che nel dibattito conciliare ponesse

un indirizzo teologico e dottrinale unico e coerente. È evidente che l'impianto argomentativo dei documenti del concilio Vaticano II poggia sulle quattro costituzioni, soprattutto su quelle relative alla Chiesa, in sé e nel mondo contemporaneo (*Lumen Gentium* e *Gaudium et spes*). I decreti e le dichiarazioni sembrano degli approfondimenti, delle specificazioni di ciò che è già abbondantemente detto nelle costituzioni²⁰. Comunque, affronteremo la ricerca del significato del "dialogo" nei documenti del concilio nel loro complesso senza fermarci ad un esame storico relativo all'elaborazione di ogni documento. Lo spazio che abbiamo non consente una pur interessante ricostruzione storica.

La prima cosa da sottolineare è che nella differenziazione *ad intra* e *ad extra* che il concilio fa parlando della Chiesa, il "dialogo" se è uno dei protagonisti del discorso *ad extra* è del tutto assente in quello *ad intra*. Eppure le occasioni non sarebbero mancate. Non solo l'accenno presente nell'enciclica *Ecclesiam Suam*, come abbiamo appena visto, auspicava in qualche modo un dialogo dentro la Chiesa, ma soprattutto l'elaborazione ecclesiologicala del concilio, la cosiddetta ecclesiologia di comunione, dà riferimenti importanti alla presenza del dialogo nella vita interna della Chiesa. Infatti, gli elementi che compongono l'ecclesiologia conciliare²¹ necessitano di un principio che ne organizzi la caratteristica comunionale. Questo principio avrebbe potuto essere il dialogo, ma non lo è stato. Avrebbe potuto essere il dialogo se consideriamo che la *Lumen Gentium* definisce la Chiesa «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano» (LG 1), e che Paolo VI nell'*Ecclesiam Suam* pone il dialogo della salvezza «offerto e stabilito con noi da Dio Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo» a fondamento del dialogo della Chiesa con il mondo: se il rapporto salvifico tra Dio e l'umanità è un rapporto dialogico il sacramento di questa unione, che è la Chiesa, non può non avere una caratteristica dialogica. Il concilio, però, senza negarlo, non prende in considerazione il dialogo come principio strutturante il carattere comunionale della vita sacramentale della Chiesa. Il dialogo sembra avere una competenza esclusiva *ad extra*. All'interno della Chiesa il concilio pone un altro principio, quello di autorità, centrato sulla superiorità della funzione di governo su ogni altra funzione ecclesiale. Certo, l'autorità non si pone in un contesto autoritario²², ma sono comunque il

²⁰ Sul tentativo fallito del piano Döpfner si veda E. VILANOVA, *L'intersessione (1963-1964)*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, volume 3 "Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione settembre 1963 – settembre 1964", Il Mulino, Bologna 1998, 372-469.

²¹ Si vedano i capitoli I e II della *Lumen Gentium*, soprattutto i paragrafi da 9 a 17.

²² Spirito e carità sono i collanti che portano il pluralismo delle membra nell'unità del corpo ecclesiale, secondo LG 7.

vescovo per ogni articolazione della chiesa locale e il papa per il collegio dei vescovi i perni intorno ai quali si articola la comunione ecclesiale. La loro funzione di governo è strutturalmente superiore ad ogni altra articolazione ecclesiale e la comunione che ne scaturisce è una comunione gerarchica, autoritativa, non una comunione dialogica. Cosa strana è che il dialogo non è previsto anche tra le indicazioni pastorali per l'esercizio della funzione di governo. Sarebbe stato interessante leggere nel Capitolo III della *Lumen Gentium*²³ un accenno alla necessità di una relazione dialogica, almeno di un ascolto, tra il collegio dei vescovi e il suo capo (LG 23) o tra le relazioni all'interno del collegio episcopale (LG 24). Anche la funzione di insegnamento dei vescovi (LG 25) e quella di governo (LG 27) prevedono solo il principio di autorità senza indicare pratiche dialogiche, senza un accenno a quella obbedienza svolta a dialogo che abbiamo trovato nell'*Ecclesiam Suam*. Solo nel rapporto tra gerarchia e laici si afferma che i laici, «secondo la scienza, competenza e prestigio di cui godono, hanno la facoltà, anzi talora il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa», e a loro volta i pastori «si servano volentieri del loro [dei laici] prudente consiglio» (LG 37), ma siamo ancora lontani da un vero e proprio dialogo²⁴.

Ovviamente il principio di autorità, intorno al quale si realizza l'unità della Chiesa nella pluralità delle sue funzioni, trova molta difficoltà a realizzarsi nelle chiese separate. È qui, nella dimensione ecumenica, che entra in gioco il dialogo. Ma le chiese separate e i cristiani non cattolici, sono esterni alla Chiesa di Cristo o, in qualche modo, ne sono interni? Il dialogo ecumenico è un dialogo *ad extra* o un dialogo *ad intra*? A leggere il testo del decreto *Unitatis Redintegratio* sull'ecumenismo, quando afferma che «coloro infatti che credono in Cristo e hanno ricevuto validamente il battesimo, sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica. [...] Nondimeno, giustificati nel battesimo della fede, sono incorporati a Cristo, e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti quali fratelli del Signore» (UR 3), sembrerebbe che essi appartengano, in qualche modo, *per gradus*, alla Chiesa. Del resto questa affermazione della *Unitatis Redintegratio* richiama quella, ancora più importante, del n. 8 della *Lumen Gentium* dove partendo dalla distinzione, senza divisione, tra la Chiesa di Cristo, il suo corpo mistico,

²³ Il capitolo III si occupa della “costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato”.

²⁴ Un breve accenno anche nel decreto *Apostolicam Actuositatem*, parlando dell'aiuto che la gerarchia può dare all'apostolato dei laici: «Instaurando un continuo dialogo con i laici, studino attentamente quali siano gli accorgimenti per rendere più fruttuosa la loro azione apostolica» (AA 25).

l'assemblea spirituale, la Chiesa arricchita di beni celesti e la società costituita di organi gerarchici, l'assemblea visibile, la Chiesa terrestre, arriva a dire che questa Chiesa, realtà teandrica, paragonabile al mistero del Verbo incarnato, "sussiste" nella Chiesa cattolica, «ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cristiana» (LG 8).

Il dialogo ecumenico proposto dal concilio, ma più specificamente dal decreto *Unitatis Redintegratio*, è un dialogo interno all'unica Chiesa di Cristo. La quale, però, in quanto storicamente divisa, si affida a questo dialogo ecumenico come strumento per la ricerca dell'unità, per l'esercizio di quella perfezione cristiana a cui tutti devono tendere e sforzarsi. Il dialogo ecumenico si pone l'obiettivo dell'unità valorizzando le diversità, cercando di riconoscere Cristo nelle esperienze di fede degli altri cristiani: «D'altra parte è necessario che i cattolici con gioia riconoscano e stimino i valori veramente cristiani, promananti dal comune patrimonio, che si trovano presso i fratelli da noi separati. Riconoscere le ricchezze di Cristo e le opere virtuose nella vita degli altri, i quali rendono testimonianza a Cristo talora sino all'effusione del sangue, è cosa giusta e salutare: perché Dio è sempre mirabile e deve essere ammirato nelle sue opere» (UR 4).

L'impressione è che nel dialogo ecumenico, come proposto dal concilio, ci sia un superamento del dialogo proposto da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam Suam*. Non solo perché vengono meno le paure e le resistenze riguardo all'esperienza dell'ecumenismo che ancora segnavano quell'enciclica, ma soprattutto perché il soggetto di dialogo "Chiesa" nei documenti conciliari diventa una realtà più complessa, che sarà costretta a ridare un significato nuovo all'esigenza del dialogo. Il dialogo, comunque, si afferma come uno dei protagonisti del concilio per quanto riguarda la Chiesa *ad extra*. Nel proemio della *Gaudium et spes*, la costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, si dice esplicitamente che «il Concilio, testimoniando e proponendo la fede di tutto intero il popolo di Dio riunito dal Cristo, non potrebbe dare una dimostrazione più eloquente di solidarietà, di rispetto e d'amore verso l'intera famiglia umana, dentro la quale è inserito, che instaurando con questa un dialogo sui vari problemi sopra accennati» (GS 3). Il concilio, in questo modo, ha fatto proprie le aspirazioni del pontefice espresse nell'enciclica e nel discorso inaugurale della seconda sessione riguardo alla centralità del dialogo nel rapporto Chiesa-mondo. In che modo, però, è inteso il dialogo? Una rinnovata consapevolezza di Chiesa porta a una nuova immagine di mondo? Come abbiamo visto, nella prospettiva dell'*Ecclesiam Suam* Chiesa e mondo sono irriducibili, ontologicamente differenti pur se il loro compito è dialogare. La *Gaudium et spes* apre una prospettiva nuova. Pur nella

persistenza del modello di Paolo VI, che rimane dominante, si innestano vedute capaci di dare nuovo significato al dialogo ecclesiale. Alla sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica, come abbiamo visto in LG 8 per i non cattolici, e all'ordinazione al popolo di Dio di coloro che «senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e con l'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza», come afferma LG 16 per i non cristiani, la *Gaudium et spes* aggiunge una innovativa sinergia tra Chiesa e mondo, entrambi impegnati nel cammino escatologico verso il Regno di Dio.

La presenza e il disegno salvifico di Dio sono anche nel mondo e la Chiesa ha come compito quello di rischiararli e purificarli dalla corruzione del cuore umano, quindi «il popolo di Dio e l'umanità, entro la quale esso è inserito, si rendono reciproco servizio, così che la missione della Chiesa si mostra di natura religiosa e perciò stesso profondamente umana» (GS 11). La speranza che nasce dalla certezza della resurrezione «non vale solo per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associato, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale» (GS 22). Nella terra presente, che l'attesa di una terra nuova non deve indebolirne, ma stimolarne la sollecitudine, «cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo» (GS 39). Chiesa e mondo partecipano della stessa missione, quindi, e si offrono una mutua relazione. Il capitolo IV della *Gaudium et spes* è dedicato agli aiuti reciproci che Chiesa e mondo si danno vicendevolmente. La Chiesa aiuta il mondo a scoprire e purificare i propri valori autenticamente umani quindi autenticamente cristiani e il mondo aiuta la Chiesa a meglio comprendere e a meglio percorrere la strada verso la patria celeste²⁵. In questo senso «la Chiesa, nel dare aiuto al mondo come nel ricevere molto da esso, ha di mira un solo fine: che venga il Regno di Dio e si realizzi la salvezza dell'intera umanità. Tutto ciò che di bene il popolo di Dio può offrire all'umana famiglia, nel tempo del suo pellegrinaggio terreno, scaturisce dal fatto che la Chiesa è "l'universale sacramento della salvezza", che svela e insieme realizza il

²⁵ Non in senso religioso, ma in senso mondano: «Chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, sia nazionale che internazionale, porta anche non poco aiuto, secondo il disegno di Dio, alla comunità della Chiesa, nella misura in cui questa dipende da fattori esterni. Anzi, la Chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dall'opposizione di quanti la avversano o la perseguitano» (GS 44).

mistero dell'amore di Dio verso l'uomo» (GS 45). Questo avvicinamento, fin quasi alla coincidenza, tra storia della salvezza e storia dell'uomo cambia il rapporto tra la Chiesa e il mondo, quindi cambia il senso e la finalità del dialogo. È vero che il concilio ha fatto propria l'intenzione di Paolo VI relativa al dialogo tra la Chiesa e il mondo, ma cambiando il significato tra Chiesa e mondo cambia anche il significato del dialogo. Il mondo non è più solamente negativo, ma la sua storia è inserita nel disegno salvifico di Dio, la Chiesa non è più sola, ma cammina verso il Regno insieme al mondo e non lo guarda più dall'alto della sua perfezione, ma può essere giudicata e migliorata da esso. La Chiesa deve cercare di leggere nelle trame della storia mondana il disegno di Dio, per esaltarne e purificarne il tratto e cercare di camminare insieme agli uomini sulle sue linee. Il dialogo è necessario perché ognuno dei soggetti possiede qualcosa che serve e arricchisce l'altro e avviene tra soggetti non più ontologicamente diversi e storicamente in cerca di unità, ma tra soggetti teologicamente simili e storicamente distinti da compiti complementari: nel senso religioso per la Chiesa e politico, nel senso più comprensivo e nobile del termine, per il mondo.

È l'intera impostazione della *Gaudium et spes* a mostrare questo nuovo significato di dialogo. Essa prende sul serio il compito perenne della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo (GS 4), impostando il discorso sulla Chiesa nel mondo contemporaneo a partire da ciò che il mondo vive, soffre e spera. È l'ascolto la prima fase del dialogo, a partire "dalle gioie e dalle speranze, dalle tristezze e dalle angosce degli uomini d'oggi". Per passare, poi, dall'ascolto alla provocazione e alla sollecitazione non solo nel senso dell'insegnamento, cioè la Chiesa che provoca e sollecita il mondo, ma anche nel senso opposto, in quello cioè nel quale il mondo e la sua storia provocano e sollecitano la Chiesa. Anche quando sembra che sia impossibile farlo. È il caso emblematico dell'ateismo. Un fenomeno culturale decisamente avverso al cristianesimo e che il Vaticano II non tratterà in maniera tenera. Lo farà, però, a partire da un'analisi seria e il più possibile obiettiva del fenomeno²⁶, cercando di scoprire come l'ateismo possa aiutare la Chiesa a migliorare se stessa nella missione evangelizzatrice: «Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, nella misura in cui, per aver trascurato di educare la propria fede, o per prestazione ingannevole della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa,

²⁶ «[La Chiesa] si sforza tuttavia di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei e, consapevole della gravità delle questioni suscitate dall'ateismo, mossa dal suo amore verso tutti gli uomini, ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e approfondito» (GS 21).

morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e che non manifestano il vero volto di Dio e della religione» (GS 19). Inoltre «la Chiesa, pur respingendo in maniera assoluta l'ateismo, tuttavia riconosce sinceramente che tutti gli uomini, credenti e non credenti, devono contribuire alla giusta costruzione di questo mondo, entro il quale si trovano a vivere insieme: ciò, sicuramente, non può avvenire senza un leale e prudente dialogo» (GS 21). Di questo cambio di paradigma si trovano tracce non solo nella *Gaudium et spes*, ma nell'intero concilio. Ad esempio, in decreti apparentemente lontani dall'esigenza di dialogo, come *Perfectae Caritatis* sul rinnovamento della vita religiosa, si indirizza questo rinnovamento, tra l'altro, anche verso la promozione e la conoscenza della condizione umana e all'adattamento alle condizioni culturali, sociali ed economiche del contesto in cui opera l'ordine religioso (PC 2 e 3).

Interessante è vedere come il concilio parla dei laici cattolici, i doppi cittadini della Chiesa e del mondo, secondo il pontefice, a cui andava il compito di dialogare concretamente con il mondo stesso. Il decreto *Apostolicam Actuositatem* sull'apostolato dei laici, riprende l'impostazione della duplice cittadinanza all'interno, però, della categoria "popolo di Dio" dell'ecclesiologia di comunione. Alla gerarchia e al laicato cattolico sono assegnati due ministeri distinti all'interno dell'unica missione²⁷, quella dell'apostolato²⁸. I laici lo esercitano nell'ordine temporale come fermento (cfr. AA 2), e inoltre, «i laici [...] come cittadini devono cooperare con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità; dappertutto e in ogni cosa devono cercare la giustizia del regno di Dio. L'ordine temporale deve essere rinnovato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso più conforme ai principi superiori della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo di tempo e di popoli» (AA 7). Sono sufficienti queste semplici citazioni per mostrare che secondo il decreto *Apostolicam Actuositatem* il mondo continua ad essere oggetto di apostolato, non abitato in sé dallo Spirito, che viene vivificato cristianamente solo dall'azione dei laici cristiani. Il dialogo, in questo senso, è indirizzato esclusivamente verso quelle realtà mondane che possono essere di aiuto all'attività di apostolato e come

²⁷ «Questi ordini, sebbene siano distinti, tuttavia sono così legati nell'unico disegno divino, 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. Nell'uno e nell'altro ordine il laico, che è simultaneamente membro del popolo di Dio e della città degli uomini, deve continuamente farsi guidare dalla sua unica coscienza cristiana» (AA 2).

²⁸ «Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del corpo mistico ordinata a questo fine si chiama "apostolato"» (AA 2).

difesa da possibili pericoli: «Si sforzino i cattolici di collaborare con tutti gli uomini di buona volontà nel promuovere tutto ciò che è vero, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è santo, tutto ciò che è amabile. Entrino in dialogo con essi, andando loro incontro con prudenza e gentilezza e promuovano indagini circa le istituzioni sociali e pubbliche per portarle a perfezione secondo lo spirito del Vangelo» (AA 14);

i laici debbono essere particolarmente formati a stabilire il dialogo con gli altri, credenti e non credenti, per annunciare a tutti il messaggio di Cristo. E poiché nel tempo nostro il materialismo di vario tipo sta diffondendosi largamente dovunque, anche in mezzo ai cattolici, i laici non soltanto imparino con maggior diligenza la dottrina cattolica, specialmente in quei punti nei quali la dottrina stessa viene messa in questione, ma contro ogni forma di materialismo offrano anche la testimonianza di una vita evangelica (AA 31).

Comunque, se il decreto sull'apostolato dei laici avesse fatto proprie le impostazioni teologiche della *Gaudium et spes*, non sarebbe stato semplice organizzare un dialogo tra soggetti teologicamente indistinti: il laicato cattolico, che è Chiesa nel mondo e mondo nella Chiesa, necessita di un dialogo o è esso stesso la soluzione al dialogo? La distinzione di compiti tra Chiesa e mondo nell'identica missione, che è quella di costruire il Regno, dove il mondo non è più solo un oggetto di evangelizzazione, ma anche un soggetto, avrebbe dovuto portare a un nuovo significato della classica distinzione gerarchia-laicato. Il concilio non affronta fino in fondo questo tema e lascia che il laicato si perda tra le contraddizioni della sua storia finendo per essere troppo Chiesa per essere il mondo nella Chiesa e troppo mondo per essere la Chiesa nel mondo. In questo senso è emblematico che *Gaudium et spes* non parli di laicato se non al n. 43 quando affronta il tema dell'aiuto che la Chiesa può dare all'attività umana, distinto dall'aiuto che può dare alla società umana e agli individui. Un piccolo spazio in un contesto dove i soggetti sono la Chiesa popolo di Dio e il mondo, la storia della salvezza e la storia degli uomini incamminati nella stessa direzione. In questo piccolo spazio anche la *Gaudium et spes* non risolve il problema del senso della distinzione gerarchia-laicato, utilizzando le tradizionali logiche dove «spetta alla loro [dei laici] coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena» (GS 43), come se non ci fosse un disegno divino già scritto per la stessa città terrena (cfr. GS 44).

Un altro tema fondamentale per la questione del dialogo posto dal concilio Vaticano II per la prima volta è quello relativo alla libertà religiosa. Fino ad allora, almeno nell'epoca moderna, i rapporti Chiesa-mondo erano mediati dallo Stato che, secondo la Chiesa, avrebbe dovuto riconoscere la sovranità di Dio e la sua legge attraverso un ruolo privilegiato ri-

conosciuto alla Chiesa cattolica, attuando nell'ordine temporale l'ordine divino attraverso l'esercizio del bene comune. Sia per i singoli che per la vita dei popoli la libertà civile non era un principio regolatore, ma un principio regolato dalla legge divina²⁹. La Chiesa, però, iniziò a guardare con un'ottica diversa la libertà religiosa con l'avvento dei totalitarismi, soprattutto quello comunista, che impedivano l'esercizio autentico delle legittime aspirazioni religiose dei cittadini cristiani. All'interno della guerra fredda, che dagli anni Cinquanta caratterizzava il clima non solo politico del mondo intero, gli Stati Uniti si ersero a vessillo della libertà contro ogni totalitarismo, soprattutto quello comunista. E gli Stati Uniti erano la patria della libertà religiosa, una libertà positiva per l'esercizio della religione, non avversa ad essa come ad esempio nella Francia delle leggi laiciste del 1905. In questo contesto l'elaborazione³⁰ e la promulgazione della dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa fu un autentico cambio di prospettiva nella Chiesa³¹. Dal nostro punto di vista, la libertà religiosa descritta nel documento si caratterizza come condizione per l'esercizio del dialogo: la coscienza delle persone deve essere libera, non costretta né da altre persone né dai poteri pubblici.

Ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa, utilizzando mezzi idonei per formarsi giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza. La verità, però, va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale: e cioè con una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto dell'insegnamento o dell'educazione, per mezzo dello scambio e del dialogo con cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca, gli uni rivelano agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di avere scoperta; inoltre, una volta conosciuta la verità, occorre aderirvi fermamente con assenso personale (DH 3).

Libertà, quella religiosa, non solo rivolta ai singoli, ma anche ai gruppi organizzati, alle chiese in senso sociologico. Una libertà ampia e completa che riguarda l'esercizio delle funzioni propriamente religiose come anche quelle di insegnamento e governo del gruppo stesso. Il tutto con l'unica attenuante del generico ordine pubblico, e non più del bene comune che avrebbe avuto risvolti etici non più sostenibili in uno Stato

²⁹ Cfr. le encicliche *Libertas* del 1888 e *Immortale Dei* del 1885 di Leone XIII.

³⁰ Cfr. G. MICCOLI, *Due nodi: la libertà religiosa e la relazione con gli ebrei*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, volume 4 "La Chiesa come comunione settembre 1964 – settembre 1965", Il Mulino, Bologna 1999, 120-160; P. HÜNERMANN, *Le ultime settimane del concilio*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, volume 5 "Concilio di transizione settembre – dicembre 1965", Il Mulino, Bologna 2001, 459-465.

³¹ Preparata dall'enciclica *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII.

che svolge il compito di promuovere la libertà religiosa³². Oltre all'ordine pubblico, la dichiarazione conciliare pone come limite alla libertà e al dialogo religioso l'esercizio dei diritti altrui. Infatti,

i gruppi religiosi hanno anche il diritto di non essere impediti di insegnare e di testimoniare pubblicamente la propria fede, a voce e per scritto. Però, nel diffondere la fede religiosa e nell'introdurre pratiche religiose, si deve evitare ogni modo di procedere in cui ci siano spinte coercitive o sollecitazioni disoneste o stimoli meno retti, specialmente nei confronti di persone prive di cultura o senza risorse: un tale modo di agire va considerato come abuso del proprio diritto e come lesione del diritto altrui (DH 4).

Il dialogo nella *Dignitatis Humanae* non ha soltanto il risvolto della libertà religiosa come condizione dell'esercizio del dialogo. È il documento stesso ad essere un esercizio di dialogo. La libertà religiosa e la maturazione della coscienza individuale senza coercizioni sono assunte a principi cristiani non a partire dalla rivelazione, ma analizzando l'esigenza di libertà dell'"età contemporanea"³³. Le esigenze di libertà sono riconosciute conformi alla verità e alla giustizia dopo che il mondo le ha autonomamente pensate e vissute. Esse, anche se non è scritto in modo esplicito nella dichiarazione, sono segni dei tempi che la *Dignitatis Humanae* legge alla luce del Vangelo e ne trae conseguenze per l'esercizio della vita religiosa della Chiesa. Insieme alla parte della *Gaudium et spes* relativa all'ateismo, questa della libertà religiosa è la migliore concretizzazione ed esemplificazione del dialogo conciliare. Ci sono altri due temi riguardanti il dialogo che il concilio affronta e che saranno due fronti nel dibattito post-conciliare. Il primo è il rapporto con le religioni non cristiane e il secondo con l'inculturazione nell'azione missionaria.

Il tema delle religioni non cristiane entra nel dibattito conciliare quasi di nascosto e produce una dichiarazione di poche pagine, molto breve se si considera la mole di parole scritte negli altri documenti. Entra trascinato dalla cosiddetta questione ebraica che il concilio non poteva

³² Sul rapporto ordine pubblico e bene comune nella *Dignitatis Humanae* cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 281-299; e ID., *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, 259-276.

³³ La dichiarazione *Dignitatis Humanae* inizia con queste parole: «Nell'età contemporanea gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la propria responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive. [...] Considerando diligentemente tali aspirazioni, e proponendosi di dichiarare quanto e come siano conformi alla verità e alla giustizia, questo concilio Vaticano rimedita la tradizione sacra e la dottrina della Chiesa, dalle quali trae nuovi elementi in costante armonia con quelli già posseduti» (DH 1).

non affrontare dopo i tragici fatti dello sterminio nazista³⁴. L'inserimento delle religioni non cristiane nella dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* insieme all'ebraismo, inserite per opportunità politica nei confronti dell'islam e quindi allargato a tutte le religioni, produce un'interessante prospettiva interpretativa riguardo alla natura teologica delle religioni non cristiane. La teologia precedente il concilio aveva affrontato la questione delle religioni non cristiane nell'ottica della cosiddetta "teologia del compimento"³⁵, dove le religioni non cristiane acquisivano significato in quanto preparazione all'azione salvifica di Cristo. Molte cose positive sono da considerare nelle religioni non cristiane, ma tutte frutto di una naturale disposizione umana a cercare il trascendente. Ricerca che si compie solo nel cristianesimo. Iniziava a circolare anche un'altra prospettiva teologica, legata al "cristianesimo anonimo" di Karl Rahner, nella quale le religioni sono esse stesse risposta alla grazia di Cristo presente implicitamente in ogni uomo. La salvezza cristiana raggiunge l'uomo anche attraverso la pratica autentica delle proprie tradizioni religiose, visto il carattere sociale della vita religiosa di ogni persona che è inseparabile dalla tradizione e dalla comunità religiosa in cui viene vissuta³⁶.

La dichiarazione *Nostra Aetate* e il n. 16 della *Lumen Gentium*, sembrerebbe non prendano parte al dibattito teologico. In esse l'esigenza del dialogo interreligioso nasce da un'intenzione pastorale: promuovere atteggiamenti di mutua conoscenza, stima e cooperazione. Nel dover giustificare questa esigenza di dialogo, però, inevitabilmente esse delineano indirizzi teologici ambigui e frammentati. Il legame con l'ebraismo, che il concilio legge come luogo imprescindibile della rivelazione divina e la sua alleanza è vista come perenne, inevitabilmente trascina le altre religioni verso una lettura positiva. «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni, [... le quali] non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2). Subito dopo precisa che essa «è tenuta ad annunciare il Cristo che è "via, verità e vita", in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose» (NA 2). Non solo, ma il sottolineare, come si fa nell'introduzione della *Nostra Aetate*, le religioni come risposta ai «reconditi enigmi della condizione

³⁴ Sulla redazione della dichiarazione *Nostra Aetate* cfr. G. MICCOLI, *Due nodi: la libertà religiosa e la relazione con gli ebrei*, in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, volume 4 "La Chiesa come comunione settembre 1964 – settembre 1965", Il Mulino, Bologna 1999, 160-192.

³⁵ Cfr. J. DANÉLOU, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1954.

³⁶ Cfr. K. RAHNER, *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 535-571. Cfr. inoltre, Id., *I cristiani anonimi*, in *Nuovi Saggi I*, Edizioni Paoline, Roma 1968, 759-772.

umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo» (NA 1), potrebbe portare a vedere nelle religioni storiche solo una risposta parziale, perché storica appunto, alle perenni questioni del senso religioso. Sarebbe un freno alla teologia della storia e un affermarsi in modo nuovo di una teologia perenne che si cura poco delle dinamiche storico-culturali. Si aprirebbe la possibilità di un dialogo verticale tra l'uomo e Dio che avrebbe il suo compimento nel cristianesimo³⁷. Questa seconda declinazione del dialogo rischia paradossalmente di trascinare l'ebraismo nella palude della teologia del compimento invece di essere esso il traghettatore delle religioni nella teologia della storia. Non solo, ma questo pericolo è incombente anche in alcune forme retoriche della *Gaudium et spes*. Si pensi all'*incipit* del n. 4 dove si afferma la necessità di scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo: la finalità di questa lettura e interpretazione è «rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche». L'autonomo procedere dell'uomo nella storia è cristianamente rilevante solamente per le domande perenni che pone o anche per le risposte, (pur storicamente condizionate), che dà?

L'ultima questione relativa al dialogo che il concilio pone è quella interculturale all'interno di una rinnovata concezione della missione. Il decreto *Ad Gentes* sull'attività missionaria della Chiesa, dopo aver riportato nel suo significato originario l'espressione *extra ecclesia nulla salus*³⁸, supera la necessità della *plantatio ecclesiae* intesa come colonialismo culturale romano e invoca la nascita di comunità ecclesiali locali (cfr. AG 6) che con la conoscenza e il dialogo fraterno

purifica dalle scorie del male ogni elemento di verità e di grazia presente e riscontrabile in mezzo ai pagani per una segreta presenza di Dio e lo restituisce al suo autore, cioè a Cristo [...]. Perciò ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nell'anima umana o negli usi e civiltà particolari dei popoli, non solo non va perduto, ma viene

³⁷ Jacques Dupuis si pone un dubbio fondamentale, che facciamo nostro, sul modo di valutare le religioni nel concilio: «Bisogna tuttavia domandarsi se il dialogo con le altre religioni che il concilio intendeva favorire non presupponga il riconoscimento, al loro interno, di valori umani autentici non ugualmente posseduti dal cristianesimo. Soltanto in tal caso il dialogo sarebbe praticabile e avrebbe un senso. Esso è, infatti, per definizione, una strada a doppio senso in cui vi è un dare e un ricevere. La chiesa del Vaticano II si mostra incline a ricevere qualcosa dalle altre religioni? La prospettiva ecclesio-centrica del Vaticano II – si può anche far notare – fa sì che le religioni non siano mai considerate di per sé nella loro specificità e auto-consistenza, nella loro auto-comprensione e nel loro valore autonomo, indipendentemente dal loro rapporto alla chiesa come viene inteso dalla chiesa stessa» (J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 134).

³⁸ La necessità della Chiesa per la salvezza è data solo a coloro che conoscono e rifiutano la sua mediazione salvifica. Cfr. AG 7 basandosi su quanto già aveva affermato LG 14.

sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo (AG 9; cfr. LG 17).

Questo comporta un'ambiguità sul ruolo del dialogo all'interno della vita missionaria della Chiesa. Se esso, da una parte, non può esaurire il compito missionario, in quanto quest'ultimo necessita dell'annuncio che il dialogo, se sincero, non può prevedere, dall'altra parte condiziona strumentalmente il dialogo dal lato della testimonianza, quasi fosse un dialogo semplicemente strumentale all'annuncio successivo. Dice esplicitamente il n. 11 del decreto *Ad Gentes* che i cristiani «debbono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono ed improntare la relazione con essi ad un dialogo sincero e comprensivo, affinché questi apprendano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ed insieme devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, di liberarle e di ricondurle sotto l'autorità di Dio Salvatore».

Il tema decisivo che la questione missionaria pone al dialogo è il tema del linguaggio. L'inadeguatezza del linguaggio teologico accademico romano in un contesto storico segnato dalla decolonizzazione e la necessità di contestualizzarlo nelle realtà locali, con la conseguente nascita nel post-concilio delle teologie del contesto, apre una questione epistemologica di proporzioni notevoli. L'ingresso conseguente dell'ermeneutica filosofica in teologia determina una rottura epistemologica negli stessi rapporti dialogici tra il mondo e la Chiesa. La lettura dei segni dei tempi e la loro interpretazione alla luce del Vangelo, che è il modo con cui il Vaticano II ha declinato il dialogo Chiesa-mondo, comporta non solo una pluralità di letture in una pluralità di contesti spazio-temporali, ma anche una pluralità di precomprensioni ecclesiali che mostrano il Vangelo emanare una serie di luci per interpretare i segni dei tempi. Perché, ad esempio, la *Gaudium et spes* ha scelto come criterio di lettura del mondo contemporaneo la "vocazione dell'uomo"³⁹ e non i "poveri"? Il dialogo ecclesiale del Vaticano II pone il fianco all'accusa di strumento ideologico di un particolare contesto storico, culturale e geografico, cioè quello moderno, borghese ed eurocentrico⁴⁰. Ma qui siamo già al dibattito del dopo concilio. Comunque, in questo senso, dobbiamo considerare un ultimo documento conciliare, apparentemente distante dai temi del dialogo Chiesa-mondo, ma forse il più importante: la costituzione *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione. In essa si fanno affermazioni importanti riguardo alla gradualità, quindi all'attuale parzialità, della compresio-

³⁹ «Credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come suo centro e suo vertice» (GS 12).

⁴⁰ Cfr. J. COMBLIN, *I segni dei tempi*, in "Concilium" 4/2005 "Vaticano II: un futuro dimenticato?", 96-111.

ne ecclesiale della divina Rivelazione⁴¹; riguardo all'umanità, quindi alla contestualità storico culturale, della parola di Dio (cfr. DV 12); riguardo al fatto che Dio comunica amichevolmente con le opere oltre che con le parole:

con questa Rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé. Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto (DV 2).

Alla proclamazione della verità vanno affiancate opere di verità, l'ortodossia necessità di una prassi coerente, di un'ortoprassi.

Nel dialogo Chiesa-mondo, come in modo un po' troppo ingenuo auspicava Paolo VI, capire e farsi capire è sempre più difficile. Il mondo si caratterizza sempre più come mondi e la Chiesa come chiese e religioni. La pluralità dei dialoghi trascina e travolge "il dialogo" nel vortice del conflitto delle interpretazioni.

POST-CONCILIO IN ITALIA

Per la ricezione del concilio Vaticano II fu necessario un grande lavoro di conoscenza, mediazione e adattamento che caratterizzò una parte fondamentale degli impegni ecclesiali negli anni immediatamente successivi alla sua chiusura. Con una prevedibile complessità, legata a resistenze e forti accelerazioni. Anche l'esigenza del dialogo, come veniva espressa con forza dal concilio, risentì di queste caratteristiche.

In Italia il dialogo iniziò a essere messo alla prova prima della fine del concilio. Nell'autunno 1964 venne pubblicato un libro a cura di Mario Gozzini dal titolo emblematico, *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*⁴². È vero che poche settimane prima della pubblicazione di questo libro era stata promulgata l'*Ecclesiam Suam*, ma evidentemente esso si richiamava alle sollecitazioni del pontificato di Giovanni XXIII, soprattutto relative all'enciclica *Pacem in Terris*, così come veniva fatta propria dalla vivace Chiesa fiorentina che dagli anni Cinquanta, nei con-

⁴¹ «Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (DV 8).

⁴² M. GOZZINI (a cura di), *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, Vallecchi editore, Firenze 1964.

vegni e nei colloqui del sindaco Giorgio La Pira, faceva da apripista al dialogo italiano.

Dialogo con i comunisti, perché in quei decenni in Italia, e non solo, la società era spaccata in due, politicamente, culturalmente e nelle relazioni sociali. Dialogo significava ricomposizione sociale e opportunità di crescita politica e culturale. Dialogo centrato esclusivamente sui fondamenti culturali senza finalità politiche, nei quali andava riconosciuto il carattere religioso di una parte e il carattere politico dell'altra parte dialogante, pur nella non sempre limpida complessità dei loro rapporti. Anzi, proprio a causa della poca limpidezza di questi rapporti il dialogo tra cristiani e comunisti avrebbe aiutato questi ultimi a demitizzare la propria metafisica atea e materialista salvandoli dal pericolo totalitario, e avrebbe aiutato i cristiani a ritrovare nel loro impegno politico e sociale le radici cristiane più autentiche⁴³.

Oltre a Mario Gozzini vale la pena ricordare un altro protagonista del dialogo con i comunisti di quegli anni, don Giulio Girardi, uno degli esperti del concilio Vaticano II, salesiano e professore alla Pontificia Università Salesiana di Roma, perché nella parabola della sua esperienza dialogante si tocca il punto limite che la Chiesa italiana era disposta a raggiungere nel rapporto con quella parte di mondo che era il comunismo. Se nei primi anni del dopo concilio Girardi si occupò di marxismo e ateismo da studioso⁴⁴, i contatti umani con il mondo comunista lo portarono ad un'adesione esplicita al socialismo soprattutto per il fatto che questa parte un tempo avversa aveva dei principi validi per il cristianesimo. Infatti soltanto all'interno di una dialettica di classe si rendeva evidente che la neutralità del religioso rispetto al politico era in realtà un appoggio alle classi dominanti, si avevano le categorie culturali per ricomporre la frattura tra cristianesimo e mondo operaio e soprattutto si poteva riportare la Chiesa alla sua autentica dimensione evangelica di liberatrice degli oppressi⁴⁵. L'allontanamento di Giulio Girardi dall'università salesiana prima e l'espulsione dalla congregazione salesiana poi segnarono il rifiuto della Chiesa italiana degli anni Settanta di proseguire il dialogo con il comunismo in quella direzione⁴⁶. Che si iniziasse un dibattito teorico sui fondamenti culturali del rapporto cristianesimo-comunismo ateo andava bene, che alcuni laici da cristiani (non "in quanto cristiani") si impegnassero politicamente con movimenti politici esplicitamente socia-

⁴³ Cfr. M. GOZZINI, *Introduzione al dialogo*, in M. GOZZINI (a cura di), *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, Vallecchi editore, Firenze 1964, 1-80.

⁴⁴ Cfr. G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 1966.

⁴⁵ Cfr. G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana e lotta di classe*, Cittadella Editrice, Assisi 1972; ID., *Fede cristiana e materialismo storico*, Ed. Borla, Roma 1977.

⁴⁶ Cfr. L. PACCHIN, *Giulio Girardi, una parabola*, in "Il Regno-attualità", 14/1977, 301-303.

listi era tollerato, ma che si usassero esplicitamente categorie marxiste per leggere e trasformare la vita della Chiesa era troppo. Comunque, a partire dalla fine degli anni Sessanta iniziarono interessanti esperienze comunitarie di servizio alle più disparate situazioni di marginalità sociale ed esistenziale, nate da esperienze di fede, ma aperte a ogni altra esperienza liberante che realizzarono, dal basso, nella prassi, quel dialogo con le categorie critiche, non solo marxiste, della società⁴⁷. Chi invece esprime una linea più in sintonia con i programmi di attuazione del concilio delle autorità ecclesiali italiane furono le organizzazioni laicali, specialmente l'Azione Cattolica. Con il rinnovo dello statuto nel 1969, l'Azione Cattolica fece quella che fu chiamata la "scelta religiosa". Una scelta che intendeva realizzare gli indirizzi del concilio in una duplice direzione. Da un lato rendere il laicato cattolico sempre più consapevole di essere parte importante del popolo di Dio, di essere cioè Chiesa a pieno titolo. Dall'altro, riconoscere la laicità del mondo, rinunciando non solo al diretto coinvolgimento con organizzazioni o partiti di ispirazione cristiana, coinvolgimento che formalmente non c'era mai stato nella storia dell'Azione Cattolica, ma rinunciando a quello che si chiamava collateralismo con queste organizzazioni. L'Azione Cattolica si sarebbe dovuta preoccupare solamente di formare coscienze cattoliche mature, adulte e autonome che agissero responsabilmente nella Chiesa e nel mondo. Un mondo pronto a ricevere l'azione dei laici cattolici perché esso stesso positivamente laico. Un mondo, però, profondamente complesso e plurale, verso il quale l'Azione Cattolica non avrebbe dovuto mai avere rapporti collaterali, fare proprio, cioè, come criterio interpretativo della propria presenza nel mondo e nella Chiesa una delle tante visioni del mondo presenti nella storia. A differenza di ciò che fecero, o meglio, tentarono di fare le ACLI nel 1970 con l'annuncio, mai attuato, della scelta socialista. Scelta, infatti, immediatamente sconfessata dalle autorità ecclesiali⁴⁸.

La Chiesa italiana, nel recepire il Vaticano II farà sua la scelta religiosa con annesso rifiuto del collateralismo andando a caratterizzare il

⁴⁷ Su questo e altro relativo alla cosiddetta chiesa del dissenso rinvio a V. CASTELLI, *La Chiesa italiana e la marginalità nel dopo Concilio*, Ed. Borla, Roma 1987.

⁴⁸ Anche Paolo VI intervenne sull'argomento all'interno del discorso in occasione della VIII assemblea generale della CEI, il 19 giugno 1971: «Noi abbiamo visto con rammarico il recente dramma delle ACLI; e cioè abbiamo deplorato, pur lasciando piena libertà, che la Direzione delle ACLI abbia voluto mutare l'impegno statutario del movimento e qualificarlo politicamente, scegliendo per di più una linea socialista, con le sue discutibili e pericolose implicazioni dottrinali e sociali. Il movimento, che ha goduto in Italia per non brevi anni di particolare interessamento da parte della Chiesa, è purtroppo così uscito, di sua iniziativa, dall'ambito delle associazioni, per le quali la Gerarchia accorda il suo "consenso"» (in http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1971/june/documents/hf_p-vi_spe_19710619_assemblea-cei_it.html).

dialogo italiano come mediazione: spettava ai laici mediare la propria formazione religiosa con le esigenze del mondo⁴⁹. È evidente che i punti di forza di questa prospettiva sono anche i suoi punti deboli. Nel tentativo di servire il mondo collaborando o anche semplicemente confrontandosi con provenienze esistenziali e ideali forti⁵⁰, bisognava puntare su di una presa di coscienza forte delle proprie provenienze cristiane, che evitasse di correre il rischio di essere fagocitati. In un'esigenza di dialogo ciò che scaturisce è una mediazione sul minimo comune, un compromesso che non mette in gioco la propria provenienza fino in fondo e che non lascia spazio al fascino e alla meraviglia della storia altrui. Altri, però, saranno gli scogli che faranno affondare la cultura del dialogo come mediazione. Alla fine degli anni Settanta si afferma, nella cultura diffusa degli italiani, quella avversione nei confronti delle ideologie e delle verità forti, metafisiche, che caratterizzerà la cosiddetta condizione post-moderna. Rifiuto della partecipazione pubblica, chiusura degli spazi relazionali in ambiti familiari e amicali, frammentazione delle esperienze esistenziali in piccoli sistemi autoreferenziali, perdita di rilevanza dei fini sostituiti dai semplici mezzi. Comunicare non significa più scambio di idee, ma utilizzo di un mezzo di comunicazione, fare una nuova esperienza emozionale. Il dialogo, quindi, a qualsiasi livello, perde di significato. L'utilizzo massiccio della televisione commerciale e della pubblicità per immagini e *spot*, esaltano il monologo. Anche l'ambito del privato, dei cosiddetti mondi vitali, che ad alcuni sembravano essere il punto di svolta nella ricostruzione di una razionalità dialogica post-moderna⁵¹, di fatto si caratterizzano sempre più come luoghi chiusi, dove si ascolta la voce di chi si sa già cosa dirà, in cui ci si fida a vicenda perché nessuno sorprende più. Anche la Chiesa cattolica italiana è stata investita in pieno da questo fenomeno culturale. Non solo l'avversione all'istituzione e alla sua complessa organizzazione alimenta il moderno processo di secolarizzazione, ma erode dall'interno la stessa organizzazione, frammentando l'esperienza ecclesiale e quello che ancora si chiamava mondo cattolico. L'associazionismo generico, stile Azione Cattolica, entra irreversibilmente in crisi e si affermano i movimenti, guidati da *leader* carismatici, utilizzando al loro interno uno stesso linguaggio autoreferenziale, informati in cammini di fede protocollari, strutturati e indiscutibili. Nessun dialogo all'interno. Nessun dialogo all'esterno. In un altro versante, però, la con-

⁴⁹ Cfr. CEI, *Evangelizzazione e promozione umana. Atti del Convegno ecclesiale (Roma, 30 ottobre - 4 novembre 1976)*, AVE, Roma 1977.

⁵⁰ Credo sia inutile ricordare che gli anni Settanta sono stati segnati da presenze culturali, prime che politiche, ideologicamente forti.

⁵¹ Senza scomodare Habermas, è sufficiente rimandare ad A. ARDIGÒ, *Per una sociologia oltre il post-moderno*, Laterza, Roma-Bari 1988.

dizione post-moderna chiede alle agenzie religiose, chiunque esse siano, di offrire senso ad un'esistenza che gira sempre più intorno a se stessa. Accanto alla secolarizzazione delle chiese tradizionali emerge una desecolarizzazione della religione, anche se informale, veloce, frammentata⁵²: il prodotto senso nel grande supermercato della vita, che consola e rende tranquilla la coscienza. La Chiesa si trova davanti a un bivio: o accettare le sfide del post-moderno, adottando lo stile dialogico conciliare, ascoltando le esigenze di precarietà, di non-violenza, di sincerità e autenticità nelle difficili relazioni interpersonali senza cadere passivamente nel ruolo offerto dal sistema stesso, oppure invece accettarlo in pieno, accondiscendere ad essere sempre più religione e sempre meno fede, ad essere l'agenzia principale di offerta frammentata di senso.

La Chiesa, seguendo l'impostazione mediatica di Giovanni Paolo II, fa questa seconda scelta. Ma è la scelta dei monologhi, non dei dialoghi, dello strumento comunicativo, della suggestione simbolica, non della promozione umana⁵³. Basti pensare al rapporto con i giovani. Dagli anni Sessanta protagonisti, soggetti attivi del laicato cattolico, nella Chiesa e nella società, nei quali a partire dalla scelta sofferta dell'obiezione di coscienza al servizio militare, per fare un esempio, hanno cambiato con la prassi il significato alla carità e alla giustizia sociale, alla pace evangelica e alla difesa della patria. Dagli anni Novanta i giovani sono diventati la folla dei mega raduni, pieni di bandierine, di cappellini, tutti uguali, oggetto di rassicurazione, dove al termine dei bagni di folla tutti si sentono meglio, interiormente felici e appagati, pronti a tornare alle stesse esistenze di prima in attesa del prossimo raduno. In questo senso il dialogo si specializza. Perde la propria connotazione generica di rapporto Chiesa-mondo per assumere la caratteristica specifica di dialogo inter-religioso. Sembra che solo in questa eccezione venga oggi utilizzato. La questione del significato cristiano della pluralità e diversità delle esperienze religiose è vecchia quanto il cristianesimo anche se negli ultimi decenni, proprio grazie alla rinnovata sensibilità dialogica del Vaticano II, ha ripreso vigore fino a fare della teologia delle religioni una delle teologie più vivaci⁵⁴. L'evento, però, che ha dato maggiore spinta al dialogo interreligioso è stata la Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace

⁵² Cfr. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Edizioni Devonianne, Bologna 1990.

⁵³ Cfr. F. GENTILONI, *La Chiesa post-moderna. Verità e consolazione*, Donzelli editore, Roma 1998.

⁵⁴ Cfr. il dialogo-scontro tra pluralisti e unicisti della seconda metà degli anni Ottanta; cfr. J. HICK - P. F. KNITTER (a cura di), *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1994 e G. D' COSTA (a cura di), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella Editrice, Assisi 1994.

di Assisi del 27 ottobre 1986, dove sono convenuti tutti i rappresentanti delle confessioni cristiane e delle religioni mondiali in preghiera per la pace nel mondo. Evento profetico, visti gli scontri di civiltà che caratterizzeranno i rapporti religiosi nei decenni successivi, un evento unico nella storia e di enorme portata pastorale e spirituale. Fu, senza dubbio, anche un grande evento mediatico. Le immagini del papa al centro contornato dai rappresentanti di più di cento tra confessioni e religioni di tutto il mondo in preghiera parlò più dei molti discorsi⁵⁵.

Il grande linguaggio dei gesti che ha caratterizzato il pontificato di Giovanni Paolo II è, in quanto linguaggio simbolico, sottoponibile ad una pluralità di interpretazioni. Una di queste vede il dialogo di Assisi finalizzato non a cercare nella diversità dell'altro qualcosa di positivo per me, ma a guardare nell'altro una diversità conferme alla mia, presunta, identità: il cristianesimo è una religione, "risposta ai perenni interrogativi dell'uomo", come le altre, forse migliore delle altre. La retorica dell'unità dell'umanità, pieno popolo di Dio, spinge a un dialogo non con chi è diverso, ma con chi è simile a me: l'umanità è tutta religiosa, prega, rivolge a Dio angosce e speranze. Una religione, però, fuori dalla storia: nella ricerca della pace dove la preghiera è più forte di ogni negoziato, di ogni storica e laica arte diplomatica e politica. Il cristianesimo si caratterizza sempre più come religione e la Chiesa cattolica si mette a servizio della religiosità degli uomini mostrandosi ieratica guida sicura e autorevole.

Il rapporto verticale con Dio ha fatto smarrire il rapporto orizzontale del plurale cammino storico verso il Regno. Il dialogo come mediazione nei confronti del mondo non religioso, laico, non esiste più. Non serve più mediare perché la religione scopre di essere la provenienza storica di ogni realizzazione civile, a partire dai diritti fondamentali tutelati dagli Stati moderni, e senza la religione gli stessi diritti rischiano di non esistere più⁵⁶. Dal moderno "come se Dio non esistesse", l'antecedente più importante della cultura del dialogo come mediazione, si passa al "come se Dio esistesse". Le religioni devono ritornare ad assumere il ruolo pubblico che le spetta per il bene della stessa civiltà occidentale. L'etica laica, non religiosa, o riconosce le proprie radici religiose o è intrinsecamente perversa, tecnocratica, scienziata e non rispettosa della vita. Gustavo Zagrebelsky, giurista laico, scriveva qualche tempo fa:

⁵⁵ Oltre al messaggio conclusivo dell'incontro di Giovanni Paolo II, cfr. il discorso dello stesso pontefice alla curia romana per gli auguri di Natale del 22 dicembre 1986 (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/december/documents/hf_jp-ii_spe_19861222_curia-romana_it.html) dove il papa dà una sorta di interpretazione autentica della Giornata Mondiale di Preghiera alla luce del concilio Vaticano II.

⁵⁶ Cfr. l'ormai classico E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006.

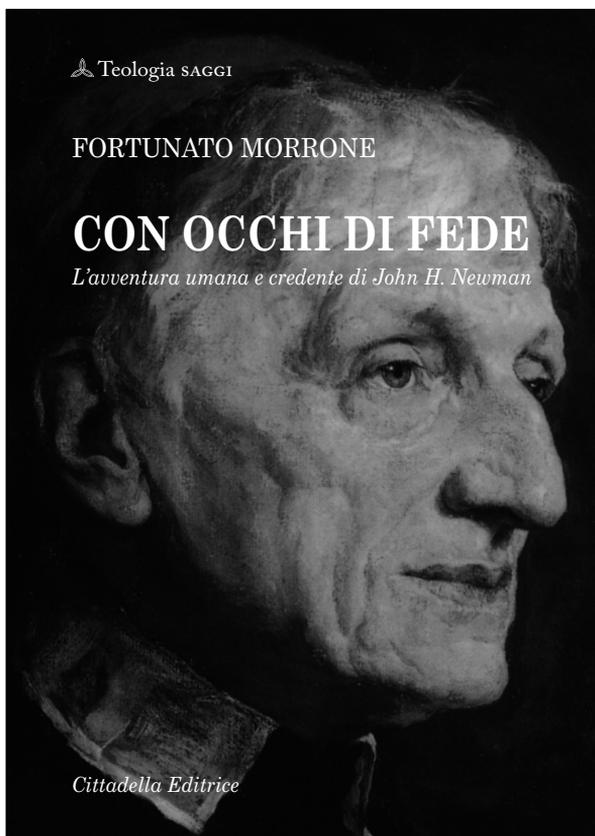
ciò che sembra diverso [da prima del Vaticano II] è l'atteggiamento: allora, alla denuncia del male, seguiva il rifiuto del mondo ostile; oggi, l'apertura al mondo. I nemici di allora sono diventati "i nostri amici che non credono", con i quali si cerca meritoriamente non solo di convivere, ma anche di collaborare. Non si lanciano anatemi, ma si danno consigli (come quello di "vivere e indirizzare la propria vita come se Dio esistesse") e si partecipa intensivamente a quelle procedure politiche della democrazia che, un tempo, erano condannate come opera del demonio. Insomma: la Chiesa vuole essere "dialogante". Purtroppo però, adottato un atteggiamento esteriore amichevole, non sembra mutato quello interiore. Gli interlocutori continuano a essere considerati non come dei diversi, ma come degli inferiori, sul piano morale e razionale⁵⁷.

Il mondo non religioso, però, c'è e non è solo quello di Piergiorgio Welby o Giuseppe Englaro, che tocca le coscienze, ma con il quale c'è un netto rifiuto del dialogo, ma anche quello di molti altri che, a partire dal silenzio della prassi, si sentono allontanati o stranieri nella Chiesa, come i divorziati risposati, i molti giovani conviventi, gli omosessuali e soprattutto il credente privo di un'appartenenza suppletiva⁵⁸. Con questi la Chiesa non riesce a dialogare. La necessità di essere religione civile, di svolgere un ruolo pubblico nel porre i fondamenti della convivenza civile, hanno fatto dimenticare alla Chiesa il rapporto con la vita vissuta, l'ascolto del quotidiano e l'esercizio del perdono.

La ricerca di un nuovo modo di vivere il dialogo passa nella ricerca di un nuovo modo di essere laicità, di essere secolari. Il modello cristiano anti-religioso di un Dio che si spoglia della propria divinità, della propria religiosità, per assumere la condizione di uomo a servizio degli uomini, di uomo che parla le lingue degli uomini, deve ritornare a essere il modello della presenza della Chiesa nel mondo. L'ascolto, la condivisione, l'esercizio del dubbio che accompagna ogni fede autentica, la richiesta di perdono, la contaminazione delle culture nella convinzione che non c'è nessuna cultura religiosa o laica che non possa dare il suo contributo positivo alla costruzione del Regno di Dio, sono i suoi valori non negoziabili.

⁵⁷ G. ZAGREBELSKY, *Cosa pensa la Chiesa quando parla di dialogo?*, in "la Repubblica" del 10 gennaio 2007, ora in Id. *Lo Stato e la Chiesa*, La Biblioteca di Repubblica – Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma 2007, 145-146.

⁵⁸ Scrive Alberto Melloni che «il credente privo di un'appartenenza suppletiva (un movimento, un monastero, una "tribù" spirituale), che ne accompagna la crescita, rimarrà inchiodato alla condizione di un'ora "x", nella quale la sua vita di fede fatalmente si è interrotta – vuoi per le crisi della giovinezza, i problemi dell'età matura o il *tedium vitae* della vecchiaia. Da lì in poi nessuno avrà cura di aiutarlo a ricominciare, finché non entrerà in una diversa categoria (il nubendo, il malato, il morto) che lo renda sensibile al *detector* della macchina pastorale» (A. MELLONI, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi editore, Torino 2004, 109).



Fortunato Morrone
CON OCCHI DI FEDE
L'avventura umana e credente di John H. Newman
Prefazione di Hermann Geissler, FSO
pp. 184 - € 14,50

Collana: *Teologia saggi*

John Henry Newman (1801-1890), uomo di alta levatura culturale e morale è stato beatificato da Benedetto XVI il 19 settembre 2010 a Birmingham. L'Autore evidenzia la straordinaria attualità della sua visione profetica sulla Chiesa, chiamata a dialogare con il mondo colto nelle sue istanze e attese: secolarismo e relativismo etico, soggettività e individualismo, intimismo e razionalismo, ricerca di spiritualità.

Fortunato Morrone è docente di teologia sistematica presso l'Istituto Teologico Calabro in Catanzaro e l'ISSR Apollinare della Pontificia Università della Santa Croce in Roma.

FRANCESCO NASINI
INCULTURAZIONE

LA NUOVA PROSPETTIVA CONCILIARE SULL'INCULTURAZIONE

La riforma liturgica promossa dal Vaticano II ha previsto alcune norme per l'adattamento della liturgia alle diverse tradizioni e culture dei popoli. Il problema è stato trattato specificamente dalla Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, nei nn. 37-40, che si possono considerare la *magna charta* della nozione conciliare di inculturazione e adattamento. La nuova prospettiva inaugurata da SC ha rappresentato una svolta radicale rispetto a quanto aveva caratterizzato la fase storica del periodo tridentino, determinando il passaggio da una visione fissista della liturgia, come emanata dal concilio di Trento, ad una visione di liturgia con possibilità di adattamenti alle varie culture. Come osserva K. F. Pecklers «Trento si sforzò di conservare una rigida uniformità liturgica a qualunque costo: per essere “cattolica”, la liturgia doveva essere celebrata in una maniera virtualmente identica sia a Lione sia a Lima»¹. I documenti del Vaticano II propendono invece verso «una pluralità culturale di stile liturgico» che si ispira e cerca di conformarsi all'antica prassi della chiesa primitiva nel suo incontro plurimo con le diverse culture.

La SC, pur riprendendo diversi elementi che avevano caratterizzato i documenti del movimento liturgico nei primi sessant'anni del XX secolo, ne cita pochi e raramente rinvia ad essi, presentandosi piuttosto come un nuovo momento di discernimento ecclesiale e un nuovo orientamento che si può definire oggi tutt'altro che concluso. Con l'inaugurazione di questa nuova fase si tenta di aprire la Chiesa cattolica ad una nuova coscienza della propria universalità, determinando il passaggio ad un nuovo paradigma col quale essa vuole autocomprendersi, ovvero come chiesa nel mondo e del mondo.

¹ K. F. PECKLERS, *Liturgia. La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani*, Queriniana, Brescia 2007, 167.

Oltre alla Costituzione sulla Liturgia, anche altri documenti conciliari non mancano di soffermarsi sulla problematica dell'inculturazione. Il decreto sull'attività missionaria *Ad gentes* ribadisce l'importanza di un cristianesimo incarnato in una determinata cultura, sottolineando il rispetto per i riti liturgici locali, celebrati in quei luoghi particolari:

La Chiesa, che da Cristo è stata inviata a rivelare ed a comunicare la carità di Dio a tutti gli uomini ed a tutti i popoli, comprende che le resta ancora da svolgere un'opera missionaria ingente. Ben due miliardi di uomini infatti – ed il loro numero cresce di giorno in giorno – uniti in grandi raggruppamenti e determinati da vincoli culturali stabili, da tradizioni religiose antiche o da salde relazioni sociali, o non hanno ancora o hanno appena ascoltato il messaggio evangelico. Di essi alcuni seguono una delle grandi religioni, altri restano ancora estranei all'idea stessa di Dio, altri ne negano dichiaratamente l'esistenza, anzi talvolta l'avversano. La Chiesa quindi, per essere in grado di offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita che Dio ha portato all'uomo, deve cercare di inserirsi in tutti questi raggruppamenti con lo stesso movimento con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini in mezzo ai quali visse (AG 10).

Il rapporto chiesa-cultura è contemplato in modo speciale nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, la quale afferma sin dall'inizio che la Chiesa «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). Nei nn. 57-59 vengono presentati alcuni principi fondamentali per una retta promozione della cultura e, più specificamente, per un equilibrato rapporto tra Vangelo e cultura. La GS ricorda come la Chiesa, seguendo lo stesso cammino che Dio ha scelto e intrapreso per autorivelarsi all'uomo, parlando «secondo la cultura propria delle diverse epoche, [...] si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione e a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli» (GS 58). Il Vaticano II ha quindi portato avanti la convinzione che la Chiesa, per essere fedele a Cristo nella sua vocazione di servizio all'uomo, deve orientarsi – seguendo la logica dell'incarnazione – verso un profondo inserimento nel contesto umano, culturale e sociale.

Il progetto del Vaticano II di riformare la liturgia si ispira alla concezione secondo cui all'interno delle celebrazioni liturgiche coesistono parti immutabili e parti suscettibili di cambiamento. Queste ultime «nel corso dei tempi possono o addirittura debbono variare, qualora si siano introdotti in esse elementi meno rispondenti alla intima natura della liturgia stessa, oppure queste parti sono diventate non più idonee» (SC 21). Al n. 23 si afferma invece che per aprire la strada ad un «legittimo pro-

gresso» è necessario che «la revisione delle singole parti della liturgia sia sempre preceduta da un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale [...] con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche modo da quelle esistenti». L'atteggiamento nuovo che la proposta della SC auspica nei confronti delle varie culture e tradizioni è il superamento di una statica uniformità per quelle parti della liturgia che legittimamente possono variare. Il n. 37 di SC, prendendo le mosse dall'enciclica *Summi Pontificatus* di Pio XII, afferma l'importanza di un certo pluralismo liturgico all'interno del rito romano, regolato da alcune condizioni irrinunciabili:

La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità; rispetta anzi e favorisce le qualità e le doti d'animo delle varie razze e dei vari popoli. Tutto ciò poi che nei costumi dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, essa lo considera con benevolenza e, se è possibile, lo conserva inalterato, anzi a volte lo ammette nella liturgia stessa, purché possa armonizzarsi con gli aspetti del vero e autentico spirito liturgico (SC 37).

È fondamentale riconoscere che la questione dell'inculturazione non è presentata dal concilio come una novità assoluta o un problema inedito per la chiesa, per la quale invece ha costituito, nella sua storia bimillennaria, una costante preoccupazione. Vale dunque la pena rileggere il modo col quale Pio XII, quasi 25 anni prima del concilio, si esprimeva sull'esigenza di una liturgia che si incarni all'interno della diversità culturale:

La chiesa di Cristo, fedelissima depositaria della divina educatrice saggezza, non può pensare né pensa d'intaccare o disistimare le caratteristiche particolari, che ciascun popolo con gelosa pietà e comprensibile fiera custodisce e considera qual prezioso patrimonio. Il suo scopo è l'unità soprannaturale nell'amore universale sentito e praticato, non l'uniformità, esclusivamente esterna, superficiale e per ciò stesso debilitante. Tutte quelle direttive e cure, che servono ad un saggio ordinato svolgimento di forze e tendenze particolari, le quali hanno radici nei più riposti penetrali d'ogni stirpe, purché non si oppongano ai doveri derivanti all'umanità dall'unità d'origine e comune destinazione, la chiesa le saluta con gioia e le accompagna con i suoi voti materni. Essa ha ripetutamente mostrato, nella sua attività missionaria, che tale norma è la stella polare del suo apostolato universale. Innumerevoli ricerche e indagini di pionieri, compiute con sacrificio, dedizione e amore dai missionari d'ogni tempo, si sono proposte di agevolare l'intera comprensione e il rispetto delle civiltà più svariate, e di renderne i valori spirituali fecondi per una viva e vitale predicazione dell'evangelo di Cristo. Tutto ciò che in tali usi e costumi non è indissolubilmente legato

con errori religiosi troverà sempre benevolo esame e, quando riesce possibile, verrà tutelato e promosso².

Si tratta di una prospettiva che fa parte della secolare tradizione della chiesa, la quale nelle diverse epoche storiche ha visto susseguirsi al suo interno diversità di riti e di famiglie liturgiche, con una varietà che non nuoce alla sua unità, ma piuttosto la manifesta (OE 2; SC 4; CCC 1204-1206). Lungo la sua storia la chiesa ha assunto elementi di altre tradizioni religiose, come è accaduto con la tradizione ebraica, con quella greca, con quella latina, con quella franca e germanica. Con l'intento di dare nuovo vigore ai riti, come richiedono le circostanze e le necessità del nostro tempo (SC 2), la riforma liturgica ha previsto la possibilità di aprirsi alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti presso i vari gruppi etnici, regioni, popoli, soprattutto nelle missioni (SC 38). Questo processo mediante il quale la chiesa incarna l'Evangelo nelle diverse culture e, nel contempo, introduce i popoli con le loro culture nella propria comunità, è chiamato comunemente inculturazione.

Nella costituzione conciliare, il tema dell'adattamento è collegato con quello della riforma liturgica, alla quale è affidato il compito di «ordinare i testi e i riti in modo che esprimano più chiaramente le sante realtà che essi significano, siano espresse più chiaramente e il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria» (SC 21). Per una realizzazione pratica di tali principi la SC fornisce una serie di norme sull'adattamento liturgico, nella sezione dal titolo "Norme per un adattamento all'indole e alle tradizioni dei vari popoli" (SC 37-40) dove al n. 38 è prescritta la revisione dei libri liturgici, tanto nella struttura dei riti che nell'ordinamento delle rubriche: «Salva la sostanziale unità del rito romano, anche nella revisione dei libri liturgici si lasci posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi etnici, regioni, popoli, soprattutto nelle missioni». A proposito dell'unità del rito romano SC 39 fornisce il criterio interpretativo per tale espressione, affermando che solamente «entro i limiti stabiliti dai libri liturgici la competente autorità ecclesiastica territoriale potrà attuare gli adattamenti «specialmente riguardo all'amministrazione dei sacramenti, ai sacramentali, alle processioni, alla lingua liturgica, alla musica sacra e alle arti». Il n. 40 affronta la questione più complessa e impegnativa relativa a quelle situazioni in cui «si rende urgente un più profondo adattamento della liturgia», per il quale la competente autorità ecclesiastica si incarica di «prendere in esame, con attenzione e prudenza, ciò che dalle tradizioni e dall'indole ai vari popoli

² Pio XII, *Summi Pontificatus*, in AAS 31(1939), 454-480.

può opportunamente essere ammesso nel culto divino e chiedere il consenso della S. Sede per gli adattamenti ritenuti utili e necessari». Una ponderata realizzazione degli adattamenti che si riterranno opportuni deve essere preceduta da una fase di adeguata sperimentazione «presso alcuni gruppi a ciò preparati e per un tempo determinato». Allo scopo di stabilire e formulare una normativa che regoli l'attuazione di questo tipo di adattamento la SC raccomanda il ricorso a persone competenti, in considerazione della difficoltà di applicazione.

La *Sacrosanctum Concilium*, dopo aver affermato che nella liturgia della chiesa «si attua l'opera della nostra Redenzione» (SC 2), descrive la chiesa come una comunità che è, allo stesso tempo, «umana e divina, visibile, ma dotata di realtà invisibili, fervente nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e, tuttavia, pellegrina» (SC 2). Tali caratteristiche si riflettono anche sulla liturgia che essa celebra, in quanto chiesa e liturgia risultano essere inscindibilmente legate entrambe alla legge fondamentale dell'incarnazione. La salvezza portata da Cristo e la liturgia che celebra questa salvezza sono soggette a questa dinamica, che ha la sua origine nel mistero del *Verbum caro*, nel Mistero del Verbo che, facendosi visibile nella carne, rivela la realtà invisibile di Dio (Gv 1,14.18; 1Gv 1,1-4).

Per mezzo dell'incarnazione del Figlio, il Padre comunica e trasmette ad ogni uomo la vita divina: «La nostra debolezza è assunta dal Verbo, l'uomo mortale è innalzato a dignità perenne e noi, uniti a Lui in comunione mirabile, condividiamo la sua vita immortale» (*Prefazio III di Natale*). La chiesa, seguendo la stessa dinamica dell'incarnazione del Verbo, «deve cercare d'inserirsi in tutti i raggruppamenti (umani) con lo stesso movimento con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini in mezzo ai quali visse» (*Ad gentes* 10). Il Verbo di Dio ha assunto nella propria persona un'umanità concreta che si è realizzata nel tempo e nello spazio di un determinato popolo e in una determinata cultura; con la stessa modalità la chiesa, sul modello di Cristo e mediante il dono del suo Spirito, dovrà incarnarsi in ogni luogo, in ogni tempo e in ogni cultura (At 2,5-11). La chiesa non potrà mai risultare estranea nei confronti dei popoli a cui viene annunciato l'Evangelo, ma dovrà costituirsi come dimora ed entrare nel tessuto sociale di tutte le varie culture.

L'opera di evangelizzazione, che ha nella liturgia il suo culmine e la sua fonte (SC 10; PO 5), raggiunge il proprio scopo soltanto quando l'uomo, tanto come persona singola quanto come membro di una comunità che lo segna in profondità, accetta di ricevere la Parola di Dio e di farla fruttificare nella sua vita. Per tale motivo soltanto una liturgia pienamente incarnata in un determinato contesto socio-culturale potrà permettere all'opera della salvezza di realizzarsi interamente e raggiun-

gere concretamente ogni singolo uomo. In altri termini, deve avvenire anche per la liturgia quell'*admirabile commercium* del reciproco dare e ricevere che caratterizza il mistero dell'incarnazione e la realtà stessa della natura della Chiesa (cfr. LG 13). Mediante questo processo, da un lato l'Evangelo rivelerà ad ogni cultura e libererà in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall'altro, ogni cultura esprimerà l'Evangelo e la liturgia in maniera originale e ne manifesterà aspetti nuovi. In questo modo l'inculturazione liturgica sarà un elemento della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (cfr. Ef 1,10) e della cattolicità della Chiesa (cfr. LG 16 e 17)³.

Mettendo in atto la medesima logica che sta alla base dell'economia dell'incarnazione, anche la liturgia della chiesa, allo scopo di comunicare a tutte le genti la salvezza operata da Cristo Signore, deve mettere in atto quella straordinaria capacità che le permette di trasmettere il proprio messaggio salvifico e contemporaneamente di «accogliere tutte le ricchezze delle nazioni» (AG 22). La logica della salvezza, ponendosi sullo stesso piano di quella dell'incarnazione, non è mai uni-direzionale, ma sarà sempre un *admirabile commercium*, cioè un meraviglioso scambio. Essendo la liturgia comunicazione e attuazione della salvezza per l'uomo di ogni tempo, essa avrà il compito di rendere attivamente presente Cristo nel mondo concreto di ogni persona. Sant'Atanasio affermava che «non fu redento quel che da Cristo non fu assunto», per cui si può dire che la *via incarnationis* deve costituire il principio teologico fondamentale che orienta l'inculturazione liturgica. Per mezzo della celebrazione liturgica della chiesa, l'unico e irripetibile evento storico della salvezza compiuto da Cristo diventa operante nell'oggi, continuando ad essere efficacemente presente nel mondo. L'estensione dell'incarnazione della chiesa nelle varie razze e culture, soprattutto mediante la liturgia, sarà l'espansione universale dello stesso Cristo. L'inculturazione liturgica non dovrà essere intesa come una moda del momento, ma un'istanza teologica che si fonda sulla realtà dell'incarnazione. Come osserva giustamente Giglioni, «non si tratta di creare una nuova liturgia, né tantomeno di ricercare la novità per la novità; ma piuttosto di permettere alla liturgia di esprimersi più chiaramente nel linguaggio, nella mentalità e nella vita delle singole chiese locali, rispettando la sostanziale unità della fede e nella profonda comunione della carità»⁴.

³ P. GIGLIONI, *Liturgia e culture*, in *La Vita in Cristo e nella Chiesa*, n. 6 (2001), 28-31.

⁴ *Ibidem*, 30. Sui rapporti Liturgia-adattamento Giglioni osserva: «L'adattamento rientra nel programma di rinnovamento pastorale voluto dal Concilio. Con tale adattamento della liturgia alle culture dei popoli si vuole incrementare la vita cristiana (SC 1); esprimere più chiaramente le sante realtà significate nei testi-riti perché il popolo cristiano possa capirne il senso e parteciparvi pienamente-attivamente-comunitariamente (SC 21); adattare ai periodi

Con il Sinodo dei vescovi del 1985, possiamo affermare che

l'inculturazione, compatibile con il messaggio di Cristo, sia incoraggiata come un processo costante nella Chiesa universale; che sia lasciato nelle Chiese locali un raggio più ampio di azione nel promuovere e sviluppare le loro culture nel servizio al Vangelo, sempre nel rispetto dell'unità della Chiesa e in comunione con le altre Chiese locali e la Chiesa di Roma; che da parte delle Chiese locali siano compiuti sforzi congiunti per studiare, ricercare, esaminare e comprendere sempre più profondamente la loro cultura, così che possa più perfettamente essere espressa nella liturgia e nei vari aspetti della vita dei fedeli.

LA TERMINOLOGIA CONCILIARE

Prima del XX secolo, con il termine cultura venivano indicate quelle manifestazioni dello spirito umano, come l'arte, la musica, la poesia e la filosofia, che esprimevano il modello classico di cultura in quanto contrapposto a ciò che veniva considerato barbarie, proprio delle persone incolte. In questa visione era sottinteso che esistesse una sola cultura, quella umanistico-letteraria, della musica classica, dell'arte e dell'architettura proprie dell'occidente cristiano. Nel XX secolo l'avvento delle scienze sociali, specialmente con l'antropologia culturale, la prospettiva mutò radicalmente e si comprese quanto la realtà culturale fosse più complessa di quanto si era ritenuto sino ad allora. Si dovette abbandonare il modello uni-culturale per riconoscere l'esistenza di una molteplicità di culture, avente ognuna delle caratteristiche proprie e suoi riti di iniziazione. Quello che emergeva dagli studi dell'antropologia culturale era un modello più empirico di cultura, basato sull'osservazione dei comportamenti umani nelle diverse tradizioni culturali e nei costumi di popoli di altre aree geografiche rispetto a quella europea. Secondo K. F. Pecklers il modello classico di cultura coniato dall'Occidente può essere usato «per spiegare l'incapacità della chiesa di incarnare o inculturare il Vangelo in culture particolari nel corso della sua storia, precisamente perché l'unico modello culturale valido presentato era quello classico dell'Euro-

storici le istituzioni soggette a cambiamento (SC 21; 37); favorire l'unità dei credenti in Cristo (SC 1); promuovere la partecipazione attiva, piena, consapevole dei fedeli (SC 14.21.48); aprire la via ad un legittimo progresso liturgico conservando la sana tradizione (SC 23); dare trasparenza ai segni e semplicità ai riti (SC 34); rispondere meglio all'indole e alla natura dei popoli e delle culture (SC 37-40). In questo modo la liturgia, pur essendo nella sua intima natura sempre la stessa (è infatti partecipazione del sacerdozio eterno di Cristo (SC 7c) e attuazione dell'unica e irripetibile opera della nostra redenzione (cfr. SC 2)), è anche soggetta a mutamenti possibili e, a volte, doverosi. Non si confonda dunque "unità" (necessaria) con "uniformità" (da evitare)».

pa occidentale»⁵, modello definito poi dagli studiosi di tipo eurocentrico. In tempi relativamente recenti, la liturgia preconciliare non faceva che riproporre tale modello classico, per cui fino alle soglie del Vaticano II essere cattolico significava celebrare messa in un particolare (identico) modo, usando lo stesso linguaggio culturale – il latino – e seguendo lo stesso stile culturale, anche se quella liturgia era costruita e pensata solo per l'uso in Roma. Al contrario del concetto di cultura, quello di inculturazione costituisce una novità nei documenti magisteriali. Esso non appare neanche una volta e in nessun documento del Vaticano II, che tuttavia sottolinea con chiarezza e incisività l'importanza della cultura e la necessità di adattare il Vangelo e la liturgia alle culture particolari. Infatti il termine ufficiale scelto e usato dalla SC, in particolar modo nei numeri 37-40, per indicare l'inculturazione liturgica è adattamento. Nella SC il tema viene trattato nelle sue grandi linee per essere poi ripreso, sulla base delle direttive generali formulate dalla costituzione, nei documenti applicativi della riforma liturgica stabilita dal concilio, in particolar modo nei nuovi libri liturgici.

Il documento conciliare utilizza i termini *aptatio* e *accomodatio* in modo equivalente, ma nel III capitolo prevale *accomodatio* «presumibilmente come una “via media” o una posizione di compromesso. Ad un certo punto della discussione conciliare sulla riforma liturgica, *aptatio* ha iniziato a dare la minacciosa impressione di una riforma radicale dei sacramenti»⁶. *L'accomodatio* riguarda più specificatamente gli elementi celebrativi effettuati nel qui ed ora dall'assemblea liturgica e non va a coinvolgere necessariamente l'adattamento culturale. Sulla linea delle direttive conciliari il termine *aptare* viene usato quando si parla delle competenze delle Conferenze episcopali e dei vescovi, mentre quando si fa riferimento alle competenze dei singoli ministri delle celebrazioni liturgiche si preferisce il termine *accomodare*. Nelle affermazioni conciliari i due termini sostanzialmente non assumono un significato distinto, poiché a volte sono usati indiscriminatamente per ciò che riguarda i vari livelli di competenza (Conferenze episcopali, vescovi, ministri delle celebrazioni).

⁵ K. F. PECKLERS, *Liturgia*, cit., 152.

⁶ A. J. CHUPUNGO, *Inculturazione liturgica*, in *Liturgia* D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN (a cura di), Edizioni San Paolo, Milano 2001, 952-968.

INCULTURAZIONE E ADATTAMENTO NELLA FASE POST-CONCILIARE

Dopo il Vaticano II, il primo documento magisteriale che sottolinea la rilevanza del problema dell'inculturazione, senza assumere ancora questa terminologia, è l'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), secondo la quale l'evangelizzazione delle culture deve essere svolta «non in maniera decorativa, a somiglianza di una vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici. [...] Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella (n. 20). Nel n. 62 si afferma che «la Chiesa universale si incarna di fatto nelle Chiese particolari» Un altro importante documento magisteriale, che a distanza di un ventennio dalla conclusione del concilio riprende il tema dell'inculturazione, facendo eco al testo della SC, è la *Relazione finale* del Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985. In essa si afferma che «poiché la chiesa è comunione, che unisce diversità e unità, essendo presente in tutto il mondo, e coniuga diversità e unità, assume da ogni cultura tutto quello che incontra di positivo. L'inculturazione tuttavia è diversa da un semplice adattamento esteriore, poiché significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»⁷. Rispetto al testo della SC, che come abbiamo visto ha preferito parlare di adattamento, il sinodo approfondisce e chiarisce il concetto di inculturazione intendendolo come reciproca integrazione di elementi assimilabili tra cristianesimo e cultura.

IL MAGISTERO DI GIOVANNI PAOLO II SULL'INCULTURAZIONE

L'insegnamento magisteriale di papa Wojtyła sul tema dell'inculturazione è stato molto proficuo, soprattutto nell'intenzione di esplicitare e attualizzare il dettato conciliare. Egli ha usato spesso la parola inculturazione per indicare «l'incarnazione del Vangelo in culture autonome e nello stesso tempo l'assunzione di queste culture nella vita della chiesa»⁸. Nei suoi discorsi inculturazione è uno dei vari termini usati per esprimere e descrivere l'incontro tra il Vangelo e la cultura: Giovanni Paolo II ha parlato spesso di questo rapporto, a volte usando l'espressione proposta

⁷ Seconda Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi (24 novembre-8 dicembre 1985), *Relazione finale*, II, D. La missione della Chiesa nel mondo: 4. Inculturazione.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Slavorum Apostoli*, n. 21, AAS 77, 1985, 802-803.

da Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*, ovvero “evangelizzazione delle culture”, a volte l’affermazione “dialogo o rapporto tra il Vangelo e le culture”.

Riteniamo sia fondamentale, al fine di meglio comprendere la dottrina di papa Wojtyła sull’inculturazione, conoscere i significati più rilevanti che egli attribuisce alla parola cultura, il più delle volte legati al contesto umano in cui egli si è trovato a pronunciare i suoi discorsi o alla fase storica in cui ha sentito l’esigenza di promulgare alcuni documenti. Per Giovanni Paolo II la cultura è primariamente una “realtà umana”, da non intendere solamente e semplicemente come il “modo di vivere” o “lo stile di vita comune”⁹ di un determinato popolo, ma come una “qualità” di vita interamente umana, la quale conferisce ad ogni popolo una propria e unica fisionomia. Parlando della cultura come “realtà umana” egli definisce l’uomo e la società come elementi principali della cultura. Nel discorso tenuto al Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, Giovanni Paolo II disse: «Voi, perciò, da cristiani, e in quanto uomini di cultura, dovrete rivolgervi all’uomo, principio e termine dell’azione culturale, nella prospettiva di un umanesimo plenario, che lo abbraccia nella sua totale dimensione, contrassegnata da una duplice trascendenza, la trascendenza dell’uomo sul mondo e di Dio sull’uomo»¹⁰. In quanto realtà umana la cultura è soggetta a mutazioni e trasformazioni, che nell’ottica della fede cristiana non esprimono sempre un autentico progresso dell’umanità. La cultura non si esplica soltanto nel progresso tecnologico e nella produttività messa al servizio del benessere, poiché essa esprime soprattutto l’identità di un popolo e va nobilitata in quanto veicolo dei più alti valori umani. Questa nobilitazione avviene soprattutto nel contatto col Vangelo di Cristo, sorgente di genuina trasformazione e rinnovamento di ogni cultura. Il valore di ogni cultura e la sua qualità propriamente umana risiede nel suo essere espressione della vocazione fondamentale dell’uomo di essere immagine e somiglianza di Dio e, in Cristo, partecipare alla sua stessa vita. In questa prospettiva la cultura viene considerata quale strumento privilegiato per trasmettere la fede, intendendo più precisamente l’azione svolta dal Vangelo nel generare tale fede. Successivamente, la cultura stessa può divenire espressione del Vangelo, «anzi la fede crea e genera la cultura e, in un certo senso, diventa cultura, benché al tempo stesso la trascenda. Si può dire che la fede diventa cultura

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al mondo della cultura*, Santiago del Cile, 3 aprile 1987, AAS 80 (1988), 158.

¹⁰ ID., *Discorso al Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*, 14 giugno 1980, AAS 72 (1980), 629.

quando è vissuta in tutti i suoi aspetti, a livello individuale e sociale»¹¹. Tali aspetti della cultura sono quelli che in modo più frequente vengono posti in evidenza nel magistero di Giovanni Paolo II.

a. Varietà di espressioni legate all'inculturazione nei discorsi di Giovanni Paolo II. Il termine inculturazione viene adoperato da Wojtyła insieme ad altre espressioni parallele o complementari. Spesso l'utilizzo del termine è accompagnato da altri termini che ne specificano il senso, come ad esempio quando si usa l'espressione «inculturazione personale del missionario e del messaggio evangelico»¹². Tale modo di parlare dell'inculturazione è rintracciabile anche nell'enciclica *Redemptoris Missio* (n. 53). In altri casi la parola viene applicata ad un determinato settore della vita della chiesa: così a Dehli, nel 1986, rivolgendosi ai vescovi indiani, Wojtyła ha parlato di «inculturazione liturgica». Nei discorsi di Giovanni Paolo II non sono infrequenti espressioni che non contengono il termine inculturazione pur esprimendone il contenuto e il senso o alcuni aspetti. Ad esempio egli parla di «dialogo tra fede e cultura», «sintesi fra fede e cultura», «incontro tra fede e cultura» e «simbiosi tra fede e cultura». Queste nomenclature esprimono la costante preoccupazione di Wojtyła di trasmettere nella maniera più adeguata ed efficace il Vangelo a tutti i popoli. Esse mostrano «quale significato e valore attribuisce il papa all'inculturazione come strumento di una genuina e profonda evangelizzazione dei popoli, la cui urgenza e necessità viene sottolineata specialmente nell'enciclica *Redemptoris Missio*»¹³.

b. L'inculturazione nella missione evangelizzatrice della Chiesa. Secondo Giovanni Paolo II, nel mettere in pratica la missione affidata da Cristo agli apostoli, ovvero in quella che viene definita la missione *ad gentes*, «la Chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo di inculturazione», che può essere ben considerata «un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma [che] oggi è particolarmente acuta ed urgente» (RM 52). L'inculturazione non è mai slegata dal servizio di annunciare il Vangelo e la fede, che rimangono sempre i compiti fondamentali della chiesa. Nelle diverse descrizioni del processo di inculturazione, rintracciabili prevalentemente nella *Redemptoris Missio*, i punti di riferimento chiave possono essere schematizzati in questo modo:

- 1) il Vangelo e la fede che da esso sgorga come contenuti da inculturare o incarnare;

¹¹ A. WOLANIN, *L'inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in «Seminarium», XXXII (1992), n. 1, 147-159.

¹² Cfr. AAS 75 (1983), 43.

¹³ A. WOLANIN, *L'inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, cit., 154.

- 2) i missionari come mediatori tra il Vangelo e la cultura dei popoli in cui si trovano ad operare;
- 3) Le chiese locali come soggetti dell'inculturazione;
- 4) i Pastori delle singole chiese nella loro funzione di guide nel processo di inculturazione.

Nella RM parlando del processo di inculturazione come incarnazione del Vangelo, Giovanni Paolo II afferma: «Per l'inculturazione la Chiesa incarna il Vangelo nelle diverse culture nella stessa comunità» (RM 52). Qui viene espressa la finalità stessa dell'inculturazione.

c. L'inculturazione liturgica in Giovanni Paolo II. Richiamandosi alle affermazioni sinodali, Giovanni Paolo II definisce l'inculturazione come «intima trasformazione degli autentici valori culturali attraverso la loro integrazione nel cristianesimo e l'impiantarsi del cristianesimo nelle diverse culture umane»¹⁴. Nella sua lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (4 dicembre 1988), riferendosi all'inculturazione come a una questione tutt'altro che inedita nella chiesa, Woityla ha parlato della necessità dell'impegno finalizzato a radicare la liturgia nelle differenti culture come un compito irrinunciabile per il rinnovamento liturgico. Sempre ispirandosi con fedeltà alle indicazioni conciliari egli afferma:

Un altro compito importante per l'avvenire è quello dell'adattamento della liturgia alle differenti culture. La costituzione ne ha enunciato il principio, indicando la procedura da seguire da parte delle conferenze episcopali (cfr. SC 39). L'adattamento delle lingue è stato rapido, anche se talvolta difficile da realizzare. Gli ha fatto seguito l'adattamento dei riti, cosa più delicata, ma egualmente necessaria. Resta considerevole lo sforzo di continuare per radicare la liturgia in talune culture, accogliendo di esse quelle espressioni che possono armonizzarsi con gli aspetti del vero ed autentico spirito della liturgia, nel rispetto dell'unità sostanziale del rito romano, espressa nei libri liturgici (cfr. SC 37-40). L'adattamento deve tener conto del fatto che nella liturgia, e segnatamente in quella dei sacramenti, c'è una parte immutabile, perché è di istituzione divina, di cui la Chiesa è custode, e ci sono parti suscettibili di cambiamento, che essa ha il potere, e talvolta anche il dovere di adattare alle culture dei popoli recentemente evangelizzati (cfr. SC, 21). Non è un problema nuovo della Chiesa: la diversità liturgica può essere fonte di arricchimento, ma può anche provocare tensioni, incomprensioni reciproche e anche scismi. In questo campo, è chiaro che la diversità non deve nuocere all'unità. Essa non può esprimersi che nella fedeltà alla fede comune, ai segni sacramentali che la Chiesa ha ricevuto da Cristo ed alla comunione gerarchica. L'adattamento alle culture esige anche una conversione del cuore e, se è necessario, an-

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Redemptoris Missio*, n. 52, AAS 83, 1991, 300.

che rotture con abitudini ancestrali incompatibili con la fede cattolica. Ciò richiede una seria formazione teologica, storica e culturale, nonché un sano giudizio per discernere quel che è necessario, o utile, o addirittura inutile o pericoloso per la fede¹⁵.

Il modello di riferimento per questo processo d'inculturazione della liturgia nelle culture dei popoli rimane sempre il mistero dell'incarnazione, inserendosi, sulla linea della prospettiva delineata da SC 40, nel più vasto impegno della Chiesa finalizzato ad incarnare il messaggio di Cristo in ogni parte del mondo, rendendolo accessibile a tutta l'umanità. Rivolgendosi ai vescovi indiani a Dehli, il papa ha sottolineato il fatto che i vescovi delle chiese locali hanno una responsabilità particolare e specifica per ciò che attiene all'inculturazione: si tratta infatti di «assicurare un adattamento genuino e fedele, particolarmente nel campo dell'inculturazione liturgica. L'applicazione delle norme liturgiche deve essere preceduta da una verifica dottrinale e una preparazione pastorale dei fedeli, e deve essere espressione del rispetto per le differenti sensibilità del popolo in seno alla comunità ecclesiale; le preferenze individuali o quelle dei gruppi dovrebbero essere subordinate alle esigenze dell'unità ecclesiale del culto»¹⁶.

L'ISTRUZIONE *LA LITURGIA ROMANA E L'INCULTURAZIONE*

Un documento decisivo e fondamentale del magistero post-conciliare sul tema dell'inculturazione è l'Istruzione della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *La Liturgia Romana e l'inculturazione*¹⁷ del 1994. La finalità principale del documento è definire le norme generali per l'applicazione delle indicazioni conciliari contenute negli articoli 37-40 di SC, in materia di inculturazione liturgica. Con lo stesso orientamento seguito da altri documenti post-conciliari, l'Istruzione preferisce parlare di inculturazione piuttosto che di adattamento. Questo spostamento di attenzione, avvenuto posteriormente al concilio, è probabilmente dovuto, come suggerisce Chupungco, al fatto che «la parola adattamento potrebbe far pensare a cambiamenti in qualche mi-

¹⁵ Id., *Lettera apostolica Vicesimus quintus annus*, (4 dicembre 1988) n. 16, in "Regno-Documenti", 34 (1989), 322-327.

¹⁶ A. WOLANIN, *L'inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, cit., 159.

¹⁷ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA SUI SACRAMENTI, *La liturgia Romana e l'inculturazione*, IV Istruzione per la corretta applicazione della costituzione conciliare sulla liturgia (nn. 37-40), Roma 1994.

sura transitori e di natura solo esteriore»¹⁸, mentre il termine inculturazione si mostra più adeguato ad esprimere «l'intima trasformazione degli autentici valori culturali attraverso la loro integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle differenti culture»¹⁹.

Dopo aver ricordato le definizioni di inculturazione date dai precedenti documenti magisteriali, il documento spiega che questo termine indica

un duplice movimento: "Attraverso l'inculturazione, la Chiesa incarna l'Evangelo nelle diverse culture e, nel contempo, introduce i popoli con le loro culture nella propria comunità" (RM 52). Da una parte, la penetrazione dell'Evangelo in un dato ambiente socioculturale "feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo" (GS 58). Dall'altra parte, la chiesa assimila questi valori, nel caso essi siano compatibili con l'Evangelo "per approfondire l'annuncio di Cristo e per meglio esprimerlo nella celebrazione liturgica e nella vita multiforme della comunità dei fedeli" (GS 58). Questo duplice movimento operante nell'inculturazione esprime così una delle componenti del mistero dell'incarnazione (n. 4).

Si afferma che il processo d'inculturazione implica un duplice movimento, secondo il quale da un lato si ha il divenire storico-salvifico della chiesa in un popolo, quale radicamento del Vangelo in una cultura locale. All'interno di questa dinamica, la chiesa assumerà quegli elementi culturali che svolgono un ruolo positivo di mediazione e contribuiscono a configurare la sua liturgia, la sua spiritualità, la sua catechesi eccetera. Dall'altro c'è l'evangelizzazione di una determinata cultura, intesa come rinnovamento dei valori culturali di un popolo mediante la loro intima trasformazione (purificazione ed elevazione), che avviene nell'incontro con la verità e la vita cristiana. Il Vangelo feconda perciò una determinata cultura, facendo sorgere in essa nuove espressioni di vita che potranno essere autenticamente cristiane. Si tratta di una manifestazione della forza trasformatrice e rigeneratrice del Vangelo.

L'Istruzione intende precisare che la nozione di adattamento proposta dalla SC non è da comprendere come una mera giustapposizione della liturgia ad elementi culturali non assimilati. Interpretando le affermazioni conciliari l'Istruzione chiarisce il fatto che la SC non auspicava sicuramente una sorta di "cosmesi culturale" con cui trattare la liturgia allo scopo di aggiornarne solamente la forma esteriore, ma mirava decisamente ad un processo di incarnazione della liturgia nella cultura

¹⁸ A. J. CHUPUNGO, *Inculturazione liturgica*, in *Liturgia*, cit., 952.

¹⁹ Ivi.

odierna, seguendo il principio dell'economia dell'incarnazione che ha caratterizzato emblematicamente l'evento Cristo. L'Istruzione cerca di comprendere la problematica dell'inculturazione innanzitutto considerando come la chiesa, nelle diverse fasi storiche, si sia costantemente impegnata nella «creazione e sviluppo di forme di celebrazione cristiana secondo le condizioni locali» (n. 15). Nella seconda parte vengono presentati i principi teologici che si pongono alla base del processo d'inculturazione. Nel n. 21 si sostiene che la liturgia, essendo contemporaneamente «azione di Cristo sacerdote e azione della Chiesa suo corpo», è un'azione sacra che non può essere ridotta ad un'espressione meramente culturale e sociale. La liturgia è per sua intima natura ecclesiale e manifesta la realtà della chiesa quale comunità di fede convocata da Dio nello Spirito Santo, per cui essa «è chiamata a raccogliere tutti gli uomini, a parlare ogni lingua, a permeare ogni cultura» (n. 22). La chiesa si nutre della parola di Dio e la parola proclamata nella liturgia è la parola che Cristo stesso rivolge alla chiesa, per cui si deve dare l'assoluta precedenza alla sacra Scrittura rispetto a qualsiasi altro testo (n. 23).

L'assemblea liturgica manifesta e rende presente la chiesa di Cristo in una determinata condizione spazio-temporale. Questa realtà esprime il fatto che la chiesa locale è unita a quella universale attraverso la fede e i sacramenti, ma anche attraverso alcuni usi ricevuti dalla tradizione apostolica, tra i quali si annoverano il precetto domenicale, la preghiera quotidiana e la pratica penitenziale (n. 26). L'Istruzione ricorda un aspetto essenziale del processo d'inculturazione ricordando come la tradizione missionaria della chiesa «si è sempre preoccupata di evangelizzare gli uomini nella loro lingua» poiché è per mezzo della «lingua materna, veicolo della mentalità e della cultura, che è possibile raggiungere l'anima di un popolo, suscitare in esso lo spirito cristiano, permettergli una partecipazione più profonda alla preghiera della Chiesa» (n. 28). A questa componente è legata l'importanza di proclamare nelle celebrazioni liturgiche la parola di Dio nella lingua del paese. Inoltre l'Istruzione sottolinea che la diversità delle situazioni ecclesiali costituisce un prezioso e fondamentale elemento discriminante per giudicare il grado d'inculturazione liturgica necessaria. Infatti la situazione dei paesi evangelizzati da secoli e nei quali la fede cristiana continua ad essere presente nella cultura si presenta diversamente rispetto a quella delle chiese giovani, ovvero le chiese dei paesi in cui l'evangelizzazione è più recente o non è riuscita ancora a impregnare di sé le realtà culturali. Come altrettanto differente sarà la situazione di una chiesa dove i cristiani sono in minoranza (si pensi alle chiese dei paesi islamici o buddisti) rispetto al resto della popolazione o quando la popolazione conosce un pluralismo culturale e linguistico. L'Istruzione affronta anche il problema relativo a quelle situazioni in cui una determinata cultura mantiene una forma di

affinità con la liturgia romana. A tal proposito è importante ricordare che l'Istruzione ha due tipi di inculturazione, la prima delle quali segue le indicazioni dei libri liturgici ufficiali, mentre la seconda, definita radicale, si pone oltre tali norme.

Si auspica che in tema di inculturazione le Conferenze episcopali si avvalgano sia della competenza di liturgisti che di quella di studiosi delle culture native, in modo che gli studi effettuati da esperti provenienti da altri paesi siano rivisti e curati dal clero locale, in particolar modo dai sacerdoti nativi di quella cultura, poiché essi possiedono una insostituibile predisposizione per ciò che attiene alla loro cultura. L'istruzione afferma anche che non bisogna credere che ogni realtà culturale possa essere integrata: un principio che ricorre spesso nel documento è quello secondo il quale «la ripresa degli usi tradizionali deve accompagnarsi ad una loro purificazione e, se necessario, a delle rinunce» (n. 48).

Nel momento in cui l'Istruzione giunge a discutere sulle norme pratiche legate all'inculturazione essa delinea tre regole fondamentali: 1) la partecipazione attiva come obiettivo finale dell'inculturazione; 2) la conservazione della sostanziale unità del rito romano; 3) la funzione dell'autorità competente, in special modo quella svolta dalle Conferenze episcopali.

La questione più complessa e problematica è quella riguardante la sostanziale unità del rito romano di cui parla SC 38. Come abbiamo accennato «si tratta di un criterio difficile da interpretare al di fuori dell'unità dei libri liturgici approvati dalla Santa Sede e dalle Conferenze episcopali»²⁰. Secondo Tagliaferri si potrebbe qui intendere l'affermazione conciliare «in termini di stile celebrativo romano, che ha una sua severa solennità, che non indugia mai sui linguaggi effervescenti della danza e dell'ebbrezza festiva»²¹. L'Istruzione, consapevole della problematica, tenta di fornire delle indicazioni e dei criteri di applicazione: «Questa unità si trova espressa attualmente nei libri liturgici tipici pubblicati per autorità del Sommo Pontefice e nei libri liturgici corrispondenti, approvati dalle Conferenze episcopali per i loro rispettivi paesi e confermati dalla Sede Apostolica» (n. 36). Con ciò si vuole affermare che l'inculturazione deve muoversi all'interno dei libri liturgici approvati, poiché solo in questo modo si potrà conservare la sostanziale unità del rito romano. L'Istruzione intende chiarire che l'inculturazione, pur ammettendo uno spazio legittimo di creatività, non sarà mai da comprendere come la creazione di nuove famiglie di riti, ma come il dinamico inserimento della liturgia romana nei linguaggi, nei simboli e nella azioni rituali propri a

²⁰ R. TAGLIAFERRI, *Liturgia e inculturazione*, in Id., *La magia del rito*, Messaggero – Abbazia di S. Giustina, Padova 2006, 91-123.

²¹ *Ibidem*, 97.

una determinata cultura. Su tale complessa questione, riteniamo utili le osservazioni espresse da Falsini:

Anche se espressa nell'edizione tipica, l'unità sostanziale non è di ordine giuridico né può identificarsi con il libro liturgico. Se fosse giuridica si svuoterebbe il suo forte contenuto e la sua spiccata dimensione pastorale, si farebbe un grave torto al concilio che ha riconosciuto nella liturgia della chiesa il suo momento più alto (SC 10): le azioni liturgiche non sono esclusivamente opera umana, ma esercizio del sacerdozio di Cristo (SC 7). Ugualmente l'identificazione dell'unità con il libro liturgico *sic et simpliciter* è inaccettabile e non occorre dilungarsi per dimostrarlo: resteremmo sempre sul piano dell'esteriorità e soprattutto della precarietà [...]. Senza dire che l'edizione tipica, quella originale "romana", non sarebbe praticamente mai utilizzata nelle celebrazioni liturgiche con partecipazione di popolo per le quali si ricorre sempre alle edizioni, non diciamo adattate, ma sicuramente tradotte dalla lingua latina»²².

Tale unità sostanziale non è perciò da intendere troppo rigidamente e formalmente:

La sostanza del rito romano viene a coincidere con la sua natura, con la sua identità, con la sua peculiarità rispetto agli altri riti. Ogni rito ha una base comune che si fonda sul dato biblico e sulla volontà di Cristo – compresa quindi una base culturale giudaico-ellenistica in cui si è inculturata la rivelazione cristiana – e comprende tratti peculiari, caratteristici del terreno culturale e dell'esperienza storico-ecclesiale in cui si è formato ed è cresciuto. Il rito romano è quello proprio della cultura di Roma, l'espressione culturale della fede cristiana sul terreno religioso-culturale di Roma²³.

Tale antico rito, ha in larga parte compiuto il suo corso ma esso è un rito che con il rinnovamento conciliare ha ripreso a vivere di una nuova vita, essendo sempre comunque una realtà in divenire, mai statica, aperta alla crescita e all'arricchimento.

SVILUPPO TEOLOGICO DEL TERMINE INCULTURAZIONE

Nella fase successiva al concilio la problematica dell'inculturazione ha conosciuto un processo di sviluppo e approfondimento anche sul pia-

²² R. FALSINI, *Unità sostanziale del rito romano e adattamento*, in AA.VV., *Liturgia e adattamento*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 165.

²³ *Ibidem*, 165-166.

no della riflessione teologica oltre che su quello dei documenti magisteriali. In questi ultimi, come si è visto, l'evoluzione ha visto il passaggio dall'utilizzo di un termine come adattamento, che rischiava di rimanere ad un livello esteriore, a quello d'inculturazione, più adatto a esprimere l'esigenza di un'integrazione tra cristianesimo e culture. Il termine inculturazione è di natura culturale e sembrerebbe appartenere più al lessico della teologia della missione. Consiste in una reinterpretazione del rito pre-cristiano alla luce della fede cristiana, nel momento in cui viene celebrato dalla liturgia romana. Esso ha costituito recentemente l'espressione con cui l'Istruzione *La liturgia romana e l'inculturazione* della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti ha voluto rileggere il dettato conciliare. Con inculturazione liturgica si intende generalmente quel processo attraverso cui elementi propri di una cultura locale vengono assunti e integrati nei riti, nei simboli e nelle istituzioni di una chiesa locale per il culto che essa dovrà celebrare. L'inculturazione mira a creare una forma di culto adatto alla cultura della popolazione locale, elaborando per essa una liturgia in cui i testi, i simboli e le feste liturgiche possano esprimere alcuni elementi storici, tradizionali e dei modelli culturali di quella popolazione. L'inculturazione, su un piano più genericamente teologico, esprime il rapporto tra chiesa e cultura ed ha il proprio fondamento cristologico nell'incarnazione del Verbo. Come sostiene il decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (AG) «la chiesa per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio all'uomo, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti con lo stesso movimento con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10). In tal modo, l'inculturazione ha come proprie premesse due principi fondativi: l'uno cristologico e l'altro ecclesiologico, rispettivamente l'incarnazione del Figlio di Dio quale paradigma storico e l'incarnazione della chiesa come sua continuazione e prolungamento nell'oggi e nel futuro. L'Istruzione *La liturgia romana e l'inculturazione* esprime questo concetto teologico con le seguenti affermazioni: «Venendo sulla terra, il Figlio di Dio "nato da donna, nato sotto la legge" (Gal 4,4), si è legato alle condizioni culturali e sociali degli uomini con i quali ha vissuto e pregato. Facendosi uomo, ha assunto un popolo, un paese e un'epoca, ma in virtù della comune natura umana, "in certo modo, si è così unito ad ogni uomo"» (n. 10).

Recentemente il liturgista A. Chupungco, raccogliendo e recependo dati dei più importanti pronunciamenti del magistero post-conciliare, soprattutto quelli delle encicliche di Giovanni Paolo II, offre una esplicitazione e definizione del concetto di inculturazione e di altri termini ad esso correlati. Secondo Chupungco la dinamica fondamentale che caratterizza l'inculturazione è l'arricchimento reciproco tra cristianesimo

e cultura. Ciò avviene grazie a tre elementi fondamentali che costituiscono l'inculturazione. Il primo è l'interazione, la quale permette il dialogo tra cristianesimo e cultura. «L'inculturazione non è a senso unico: le due parti hanno elementi da scambiare. È in questo dialogo che il cristianesimo discerne valori culturali, modelli e istituzioni»²⁴. In questa fase, le diverse componenti culturali (valori, simboli, riti) sono esaminati alla luce del Vangelo e in base alla loro adattabilità e utilizzazione. Il dialogo tra le due componenti, pur essendo improntato al rispetto, non deve condurre a pensare «che tutto quello che appartiene a una determinata cultura è adatto o utile agli obiettivi del cristianesimo»²⁵. Si verifica molto spesso infatti che molti elementi culturali siano incompatibili con i principi cristiani e in questo caso emerge quella funzione contro-culturale che il cristianesimo svolge, come sempre nelle diverse epoche storiche, e che l'inculturazione non elimina. Un secondo elemento è l'integrazione di elementi culturali ritenuti pertinenti e accoglibili nell'ordine dei valori, pratiche e istituzioni cristiane. Il terzo elemento riguarda la dinamica della cosiddetta transculturazione «mediante la quale le parti coinvolte nel processo d'interazione e di integrazione conservano la loro identità»²⁶.

Per quanto attiene più specificamente alla dimensione liturgica, l'inculturazione, secondo Chupungco, si può definire come quel processo mediante cui alcuni elementi caratteristici di una cultura locale vengono integrati nei testi, nei riti e nei simboli che una chiesa locale istituisce per il culto. Per Chupungco integrazione «significa che gli elementi culturali influenzano il percorso liturgico seguito nel comporre e proclamare i formulari, nella realizzazione di azioni rituali, nell'interpretare simbolicamente il messaggio liturgico attraverso forme artistiche»²⁷. In molti casi l'interpretazione conduce, attraverso il dovuto discernimento e rilettura in chiave cristiana, all'assunzione di riti, simboli e feste locali come parti del culto liturgico di quella chiesa particolare. Contemporaneamente l'inculturazione farà percepire in questo culto qualcosa delle tradizioni e dei modelli culturali della popolazione locale protagonista del processo inculturativo. «L'obiettivo immediato dell'inculturazione è quello di creare una forma di culto adatto alla cultura della popolazione locale. L'inculturazione elabora una liturgia per la chiesa locale; in questo senso l'obiettivo finale dell'inculturazione è un'attiva e intelligente partecipazione che scaturisce sia dalla fede convinta del popolo che dalla sua capacità di rivendicare la liturgia come realtà propria»²⁸. Insieme alla

²⁴ A. J. CHUPUNGO, *Inculturazione liturgica*, in *Liturgia*, cit., 952.

²⁵ *Ibidem*, 953.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ *Ivi*.

²⁸ *Ivi*.

definizione del concetto d'inculturazione, Chupungco presenta un gruppo di termini ad esso legati, alcuni dei quali sono neologismi, in molti casi utilizzati per descrivere il rapporto tra liturgia e cultura: indigenizzazione, adattamento, contestualizzazione, acculturazione.

“Indigenizzazione” indica quel processo con il quale si dà alla liturgia una forma culturale che ricalca la cultura autoctona di una determinata chiesa locale. L'espressione può risultare problematica per il fatto che niente può essere reso nativo o indigeno in una terra straniera. Ma è anche vero che il messaggio evangelico non si sviluppa naturalmente all'interno di un dato contesto culturale, ma è sempre risultato dell'annuncio apostolico. Un altro aspetto problematico è legato alla difficoltà di stabilire ciò che è originariamente indigeno in un dato contesto culturale, nel senso di non aver subito contaminazioni da altre culture.

“Contestualizzazione” è un termine introdotto dal Consiglio mondiale delle chiese nel 1972, deriva da contesto ed esprime la necessità della chiesa di assumere una forma di rilevanza nella società contemporanea. In tal senso il termine trova un suo fondamento nella costituzione *Gaudium et spes*, quando parla dell'importanza della significatività della chiesa nel mondo attuale. La cultura e l'ambiente locale costituiscono i contesti concreti nei quali la chiesa locale opera il proprio culto. Il compito della liturgia dovrebbe essere allora quello di tenere presente il contesto concreto in cui vive e agisce una determinata comunità come il suo ambiente urbano o rurale, la situazione socio-economica, geografica e politica.

“Adattamento” è, come abbiamo avuto modo di approfondire, il termine usato da SC con l'obiettivo di adattare meglio alle esigenze del nostro tempo quelle istituzioni che sono soggette a cambiamenti. Nella fase post-conciliare ci si è orientati verso il termine inculturazione, come testimonia l'utilizzo fatto dall'Istruzione *La liturgia romana e l'inculturazione*, per il fatto che se assunto in ambito missiologico il termine adattamento poteva far pensare ad un cambiamento di natura provvisoria e superficiale.

“Acculturazione” esprime la giustapposizione di due culture realizzata secondo un processo d'interazione, attraverso un criterio di mutuo rispetto e tolleranza che non prevede l'assimilazione reciproca tra di esse. Si parla di acculturazione quando la modificazione è di tipo culturale e riguarda il carattere del rito romano. «Nonostante ciò, poiché l'acculturazione favorisce l'interazione tra due culture, è una condizione necessaria dell'inculturazione»²⁹.

²⁹ *Ibidem*, 954.

Tale terminologia, come recentemente è stato fatto notare, non è immune da interpretazioni ambivalenti e risvolti problematici, soprattutto per quanto attiene ai termini inculturazione e acculturazione. Discutendo dell'uso di questi termini classici, Terrin fa notare come con acculturazione, al di là di ogni definizione formale, si deve intendere «un compito interculturale che viene imposto ai membri di una società in rapporto al processo di trasformazione culturale della loro cultura. Da notare che ogni cambiamento delle circostanze culturali provoca uno stato di squilibrio che mette in pericolo la stabilità di quella società, dato per scontato il fatto che ogni cultura si crea un *modus vivendi* che è anche un modo di dare significato al mondo». Ne deriva perciò che l'acculturazione è «il risultato del contatto tra culture che hanno forza diversa, e dove la cultura più potente o dominante impone a quella più debole la propria supremazia. Acculturare è molto simile allora ad “aggredire” culturalmente»³⁰. Inoltre, osserva Terrin, «al processo di acculturazione sembra non essere affatto estraneo il concetto di modernizzazione»³¹, secondo cui «ogni processo di acculturazione sembra muoversi dal moderno verso il non-moderno, l'indigeno, il primitivo»³². Per tale motivo l'acculturazione non è stata altro che un processo di modernizzazione, da intendere come “occidentalizzazione”, in cui è prevalso un “sistema mondo” di natura eurocentrica che ha concepito l'acculturazione del mondo a partire da una prospettiva cristiano-occidentale. «Acculturazione è un termine legato a un soggetto che vive in un contesto illuministico e si fa forte di una strategia. È un termine assunto da un osservatore che si fa forte di una dinamica di tipo coloniale [...] in cui la cultura occidentale si è imposta in quanto “cultura” cristiana»³³.

Se si guarda alla storia del cristianesimo e alle dinamiche realizzate nella evangelizzazione delle varie culture, si noterà, sostiene Terrin, che «anche l'inculturazione è una forma di acculturazione in quanto alla fine è il rapporto tra cultura e cultura che viene a tema, anche se si tratta di “cultura cristiana” (occidentale) che viene a contatto con una “cultura indigena”»³⁴. Da questo si deve dedurre che «l'inculturazione è stato in realtà un processo di acculturazione [...]. Il cristianesimo si è mostrato capace in rapporto alla cultura ospitante di compiere un'opera di aggressione che forse non intendeva fare: ha fagocitato altre culture

³⁰ A. N. TERRIN, *Cultura, acculturazione, inculturazione*, in Id. (ed.), *Liturgia e inculturazione*, Messaggero – Abbazia di Santa Giustina, Padova 2008, 90.

³¹ *Ibidem*, 91.

³² *Ibidem*, 91-92.

³³ *Ibidem*, 96.

³⁴ *Ibidem*, 98.

convertendole o ha marginalizzato escludendo chi non entrava entro la nuova cultura»³⁵.

Al di là dell'opportunità di problematizzare una terminologia che rimane a tutt'oggi complessa e fluida, la prospettiva conciliare e post-conciliare ha già offerto e continua ad offrire un nuovo tipo di approccio alle culture, soprattutto, come vediamo espresso in AG 22, quando si afferma:

La necessità di promuovere una ricerca teologica nell'ambito di ogni vasto territorio socio-culturale. Questo riesame e ripensamento dovrebbe indicare come la fede potrà essere espressa in accordo con il pensiero e il linguaggio di ogni gruppo etnico o culturale [...] Tutto questo esige un discernimento sull'autenticità delle forme culturali e una capacità di valutazione critica. Autenticità qui significa che le forme corrispondano alla realtà vissuta dal popolo e che la esprimano adeguatamente. Valutazione critica significa che le forme si sottopongano al processo di purificazione sì da potere veicolare il messaggio cristiano. Questo è un compito che richiede non solo un grande rispetto per le tradizioni e il genio dei diversi popoli, ma anche un'innata sensibilità nei loro riguardi³⁶.

³⁵ *Ibidem*, 99.

³⁶ A. J. CHUPUNGO, *Inculturazione liturgica*, cit., 967-968.

CARLA CANULLO

LIBERTÀ

PREMESSA

Poche righe prima di entrare *in medias res*, per chiarire se e in che misura queste pagine saranno eccentriche rispetto alla proposta di collaborare a questo lessico. Ché, quando tale proposta è stata presentata, ha trovato il consenso entusiasta di chi studia la filosofia senza tuttavia praticare in alcun modo il metodo storico e senza occuparsi di teologia. Ha trovato tale consenso per scoprirsi poi, nei fatti, eccentrica e dislocata, almeno rispetto alla bibliografia esistente. Bibliografia rispetto alla quale il riferimento sarà limitato al testo di Silvia Scatena, *La fatica della libertà*¹, e al testo *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*², atti del convegno organizzato a Macerata nel 2006 dall'Università degli Studi di Macerata, dall'Istituto Teologico Marchigiano (aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense) e dall'Azione Cattolica.

Il lavoro di Scatena, consacrato all'elaborazione della dichiarazione *Dignitatis Humanae*, mostra in atto ciò che il titolo suggestivamente promette, facendolo con la precisione e puntualità dello storico: il percorso dell'elaborazione del documento sulla libertà religiosa è stato faticoso, difficile, travagliato, contrastato nell'animo dei suoi protagonisti e redattori; fatica, però, nella quale è accaduta una singolare "esperienza di libertà". Affrontando in modo diretto la questione dell'attualità del Vaticano II, il testo del convegno maceratese discute in modo più ampio la riflessione avvenuta nell'evento conciliare, offrendo innumerevoli spunti

¹ S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis Humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2003.

² Gli atti del convegno sono stati pubblicati in D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, EUM, Macerata 2008.

di riflessioni da un punto di vista storico e teologico³. Ma oltre a tale attualità, e legato al lemma che mi è stato affidato, reca già nel titolo la promessa di speranza e libertà che l'avvenimento del Concilio è stato. Al testo mi pare opportuno rinviare per la competenza con cui le questioni da un punto di vista storico-teologico sono state affrontate, evitando così improvvisazioni (in ogni circostanza inopportune).

Questa premessa risponde anche al problema della “ricezione e attuazione” del Concilio, questioni per le quali rinvio ai testi (pubblicati nell'ultimo volume citato) di Benedetto Testa, che ha introdotto la *Seconda parte*⁴ (“Dopo il Concilio”) e di Alberto Melloni⁵. Non sia inteso, tale rinvio, come un *escamotage* per sottrarsi ad un giudizio o valutazione della contemporaneità del Concilio. Vorrei che invece fosse inteso come la constatazione che il compito degli storici e dei teologi è insuperabile, inaggirabile e irriducibile alle riflessioni che spuntano oltre i confini della storicità e oltre la valutazione “seria” di opzioni fondamentali e certe “di fronte alla Chiesa e alla sua vita”, reciprocamente dalla Chiesa custodite “nella e per la libertà” di ciascuno. Senza sottacere né dimenticare, infine, che comunque *un'ermeneutica è possibile*, nella sua duplicità contrastante⁶ ma pur sempre segno di vitalità non taciuta né tacitata. Oltre (al)la ricezione e attuazione del Concilio, allora, la vitalità delle sue categorie e di una nello specifico, la libertà.

LA DIGNITÀ DELLA LIBERTÀ

«*Nous ne quittons jamais notre vie. Nous ne voyons jamais [...] la liberté face à face*»⁷. La lapidaria affermazione di Merleau-Ponty che chiude il testo dedicato a Paul Cézanne, pubblicato per la prima volta nel 1945, potrebbe essere indicata come punto sincronico di lettura della vicenda della libertà nel pensiero del XX secolo, nel corso del quale assume una centralità che, inaugurata o anticipata da alcuni grandi filosofi del XIX secolo, in particolare Schelling e Kierkegaard, sembra non avere

³ In particolare si vedano la seconda e terza parte del volume, rispettivamente *Dopo il Concilio e Il Concilio oggi*, con interventi di Benedetto Testa, Alberto Melloni, Stefano Zamagni, Elisa Giunipero, Luigi Negri, Michele Corsi, Luigi Alici, Giovanni Bianchi, Giancarlo Galeazzi, Daniela Saresella, Francesco Totaro, nonché le *Conclusioni* di Duilio Bonifazi.

⁴ B. TESTA, *Introduzione*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, cit., 151-164.

⁵ A. MELLONI, *Breve guida ai giudizi sul Concilio*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, cit., 165-200.

⁶ Mi riferisco alle note interpretazioni del Concilio nell'ottica di una “ermeneutica della discontinuità” e/o di una “ermeneutica della riforma”.

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, in *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1966, 33.

pari. Perché, tuttavia, tra tante affermazioni sulla libertà l'attenzione va proprio a questa merleau-pontiana. Sembrerebbe, in essa, essere messo a tema un tratto peculiare della libertà, il suo essere "in oggettivabile" e tale perché irriducibile a fattori censibili dell'umano. Essa è il tratto della sporgenza dell'umano, non riducibile ad "ob-jectum" che il "sub-jectum" produce per sé. Inoggettivabilità e irriducibilità che ne costituiscono la "dignità". Il sostantivo, si legge nel "Vocabolario etimologico" di Ottorino Pianigiani, è l'astratto di "degnò" e indica, per un uomo così definito, la qualità e condizione di "meritevole". Questa libertà irriducibile e la sua dignità è "recepita" nei documenti del Vaticano II? Sì, e ciò proprio nella *Dichiarazione* del Concilio Vaticano II *Dignitatis humanae*. Dignità della libertà e dignità umana, dunque, dove la libertà è trattata in una sua accezione ben precisa, quella di libertà religiosa.

Ciò detto, s'avanza quest'ipotesi: la dignità della libertà religiosa è soltanto una delle declinazioni della libertà, esplicitamente messa a tema e faticosamente discussa. Altrove, "dove non è esplicitamente messa a tema per aprirne la faticosa discussione", essa è l'annuncio di una vita che i testi esprimono custodendo e consegnando un compito di ricezione e attuazione ad oggi inesausto perché inesauribile – eredità di vita con la quale il Concilio ha risposto alle urgenze del tempo: che, nell'uomo, brilli quanto in esso cerca la grandezza, bellezza e unicità cui è destinato; che, nell'uomo, brilli ciò "da" cui e "per" cui egli è, nel difficile e faticoso discutersi non già di diritti finalmente concessi, ma nel difficile e faticoso coincidersi – "difficile e faticoso perché per sua natura mai esausto e perciò inoggettivabile e inesauribile" – di ciò che nell'uomo brilla affinché dica "mio" al compito cui, vivendo, risponde. Questa sarà la questione-guida delle riflessioni su taluni documenti del Vaticano II, rimarcandone l'autentica e verace novità per la città e il mondo.

LA LIBERTÀ RELIGIOSA NEL *DIGNITATIS HUMANAЕ*

Della faticosa storia del documento ha parlato in modo insuperabile Silvia Scatena nel già citato volume. Faticosa e innovativa al punto da far parlare, per la Chiesa stessa, dell'elaborazione del documento come "esperienza di libertà"⁸. Il riconoscimento che

la dignità dell'uomo, concepito ad immagine del Creatore e chiamato a divenire figlio adottivo di Dio, apparteneva alla più originaria eredità della dottrina cristiana, l'affermazione per cui non c'è autentico riconoscimento della dignità della persona se questa non può effettivamente

⁸ S. SCATENA, *La fatica della libertà*, cit., 559-585.

esercitare i diritti – dunque inalienabili – e le libertà che le sono propri rappresentava evidentemente un decisivo elemento di svolta. Con l'affermazione di questo nesso si abbandonava così la tradizionale prospettiva dei “diritti della verità” e si asseriva, di converso, la titolarità “personale” del diritto alla libertà civile in materia religiosa riconoscendo allo stato una funzione di garante, sia pure in negativo, delle condizioni che permettono una pacifica convivenza fra gli uomini⁹.

Inoltre,

riconoscendo come titolare del diritto della libertà religiosa il soggetto individuale nella concretezza del suo essere [...] il Vaticano II rovesciava la precedente subordinazione del riconoscimento di questo diritto alla permanenza o meno dell'uomo nell'“area” delle verità etiche e religiose. Precisava insomma, in termini profondamente diversi rispetto a quelli del Magistero ottocentesco, il senso di distinzione [...] tra diritto e ordine del dovere morale, una distinzione cruciale per il sistema di libertà e garanzie tipico della civiltà occidentale. Pur nell'eterogeneità di talune enunciazioni, l'accettazione, da parte del Concilio, del principio per cui tutte le espressioni religiose hanno in una democrazia lo stesso diritto all'espressione pubblica chiudeva finalmente un secolare capitolo di conflittualità tra la chiesa cattolica e i principi portanti del costituzionalismo moderno¹⁰.

Questi passi, insieme ad altri, del testo di Scatena mettono ben in luce la portata innovativa della Dichiarazione *Dignitatis humanae*, il cui *Proemio* inizia con il riconoscimento della sempre maggiore consapevolezza degli esseri umani della propria dignità di persone e dell'esigenza di libertà nella convivenza umana. Enunciando, poi, nel primo punto l'“oggetto e fondamento della libertà religiosa”, dichiara che «la persona umana ha il “diritto” alla libertà religiosa. Il contenuto di tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui» (2) per essere liberi di agire secondo e non contro coscienza. Il secondo punto dichiarato è che «il “diritto” alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana quale l'hanno fatta conoscere la parola di Dio rivelata e la stessa ragione» (2). Se il primo punto afferma l'inalienabilità della libertà religiosa in quanto diritto della persona umana, nel secondo si ribadisce il radicarsi di tale libertà “nella persona stessa”. Dunque, l'irriducibilità della libertà è affermata “per” la persona, prima ancora di essere autonoma libertà “da”, secondo la formulazione propostane dal liberalismo. Viceversa, incipian-

⁹ *Ibidem*, 567.

¹⁰ *Ibidem*.

do la dichiarazione dedicata alla libertà, se ne afferma piuttosto il suo significato “positivo”, in quanto libertà “di”, ossia libertà fondata nella persona e, dunque, libertà “della” persona “di” essere ciò che è “per” cercare la verità. Prosegue, infatti, la *Dichiarazione*: «Tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura [...] tenuti a cercare la libertà, in primo luogo quella concernente la religione. E sono pure tenuti ad aderire alla verità una volta conosciuta e ad ordinare tutta la loro vita secondo le sue esigenze» (2).

La libertà religiosa qui dichiarata è, quindi, “per” la responsabilità, ossia per il rispondere “a” e “di”: “alla” verità e “della” propria umanità, il che presuppone anche un altro declinarsi della libertà, ossia la libertà psicologica, indicante la mancanza di coercizione e il possesso delle proprie facoltà. Ciò precisato, sarebbero forse paradossalmente “esclusi” dalla libertà religiosa quanti sono, per vari e diversi motivi, in situazioni di dipendenza? No, ché non si comprenderebbe altrimenti l’affermazione che segue quelle appena citate: «Il diritto alla libertà religiosa non si fonda su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura», il che si dice di ogni essere umano senza preclusioni o esclusioni di sorta, perdurando, tale diritto, «anche in coloro che non soddisfano l’obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa» (2).

Il “per” della libertà religiosa viene anche declinato in altra direzione, come, cioè, libertà di andare “verso” Dio, cui tendono gli atti umani che liberamente l’uomo compie quando agisce secondo coscienza, o meglio, quando «riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza», esprimendo tale riconoscimento in atti pubblici, ostacolando i quali è ingiuriata la persona umana stessa. Ancora, il “per” della libertà è “per” la libera associazione dei gruppi, anche questa da garantire, e “per” la libertà religiosa della famiglia. Tutti a concorrere alla promozione del bene comune in quanto cittadini cui, rispettivamente, il potere civile deve garantire, «con leggi giuste e con mezzi idonei», la «tutela della libertà religiosa»; tutti a concorrere all’osservanza del principio morale della responsabilità personale e sociale, dunque ad un adeguato investirsi nelle istituzioni. Così

con tutti si è tenuti ad agire secondo giustizia e umanità. Inoltre, poiché la società civile ha il diritto di proteggersi contro i disordini che si possono verificare sotto il pretesto della libertà religiosa, spetta soprattutto al potere civile prestare una tale protezione; ciò però va compiuto non in modo arbitrario o favorendo iniquamente una delle parti, ma secondo norme giuridiche conformi all’ordine morale obiettivo: norme giuridiche postulate dall’efficace difesa dei diritti e della loro pacifica armonizzazione a vantaggio di tutti i cittadini, da una sufficiente tutela di quella autentica pace pubblica che consiste in una vita vissuta in

comune sulla base di una onesta giustizia, nonché della debita custodia della pubblica moralità. (Per tutti i passi citati, 7).

Un *nota bene* sul “bene comune”: nel § 6, intitolato *Cura della libertà religiosa*, cogliamo elementi quanto mai eloquenti sul “per” della libertà religiosa in quanto libertà “per” il bene comune. Si coglie, in quest’affermazione del bene comune, il segno dell’aver da essere custodita e curata della libertà religiosa, motivo per cui il suo investirsi nelle istituzioni non è accidentale o secondario, ma è indicato come luogo della cura della libertà stessa “per”, appunto, il bene comune. Inoltre, in questo paragrafo tale investirsi della libertà religiosa e il discorso sul bene comune incrocia il grande tema dei diritti della persona umana, che ogni potere civile ha il diritto di promuovere e difendere affinché i «beni di giustizia e pace che provengono dalla fedeltà degli uomini verso Dio» siano goduti dalla società. La *Dignitatis humanae* propone quindi una circolazione virtuosa tra garanzia della libertà religiosa e promozione del bene comune nella società e nello Stato civile, invitando non soltanto lo Stato a promuovere tale libertà, ma anche ad esercitarla nel rispetto tanto dei diritti altrui «quanto dei propri doveri verso gli altri e verso il bene comune». Infine, «norme giuridiche postulate dall’efficace difesa dei diritti e dalla loro pacifica armonizzazione a vantaggio di tutti i cittadini, da una sufficiente tutela di quella autentica pace pubblica che consiste in una vita vissuta in comune sulla base di una onesta giustizia, nonché dalla debita custodia della pubblica moralità [...], sono elementi che costituiscono la parte fondamentale del bene comune e sono compresi sotto il nome di ordine pubblico». Dunque la cura e tutela di una libertà religiosa fondata sulla persona non sembra essere un valore “privato”, ma è affermata e valorizzata per essere un valore “comune”, “per tutti” in quanto “di” ciascuno, secondo un’altra declinazione dell’accezione della libertà “per” (ovvero, libertà di ciascuno “per” il bene comune). “Per” la società, e dunque “per” tutti, che è anche l’obiettivo dell’educazione all’esercizio della libertà religiosa (cfr. 8).

Questi aspetti vanno rimarcati sia perché indici del superamento dell’opposizione della Chiesa allo Stato, sia perché sottolineano un carattere precipuo della libertà, non soltanto religiosa, ancora oggi da riflettere: questa non è un *vacuum* di energia autoponentesi, ma è la caratteristica di una vitalità che “è” in quanto “ha” da rispondere e “la cui risposta è un investirsi”, nelle istituzioni, nella famiglia, nella vita sociale. Chi sostiene la formula liberale della libertà “da”, forse, lo confuterebbe: perché la libertà ha da investirsi e non è autonomo porsi che, appunto ponendosi, è capace di porre la propria legge e istituire il/un proprio ordine? Non è forse pura energia di autonomia? Qui l’affermazione della *Dignitatis humanae* secondo cui la libertà (anche religiosa) è propria di

“tutti gli esseri umani, in quanto persone” risponde rivelando lo spirito con cui il Concilio permette di leggere la lettera del documento. Persona non è forse il termine indicante, con Boezio, la *naturae rationalis individua substantia*, ossia “l’esistenza individuale di una natura razionale”? E, come ricorda Enrico Peroli¹¹, con questa definizione «per la prima volta (si è cercato) di fondare sul livello della sostanza la consistenza ontologica dell’individuo» e si è posto in luce «il carattere del tutto unico e incomunicabile dell’essere personale – quel carattere per il quale la persona non può essere considerata come una semplice esemplificazione del concetto di specie, non può essere relativizzata ad un semplice “caso” dell’universale, a semplice parte o elemento di totalità»¹². Lungi dal trattarsi genericamente di essere o specie, la persona è quel livello in cui la sostanza, l’essere, si fa “unico” in un individuo. Dunque è un concetto formulato per parlare dell’individualità e della dignità di ciascuno e non, genericamente, dell’essere. Il termine “persona” fa dell’essere, di ogni essere che noi siamo, “questo” modo in cui l’essere si manifesta, giunge a manifestazione in modo irriducibile. E “per” questo essere si parla di libertà rimarcandone anche un altro carattere, il suo essere, per sua natura, “relazione”. Lo ha colto in modo magistrale Robert Spaemann nel testo *Persone: sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*¹³, dove leggiamo: «Il nostro essere-persona non ci è dato prima dell’essere persona dell’altro». Ovvero: nel mondo e nell’universo, ciascuno ha il proprio posto nel quale è in relazione con altro e altri, e come commenta Peroli le pagine di Spaemann cui facciamo riferimento, «è solo in questo originario spazio di relazione che scopriamo noi stessi come persone»¹⁴. Se, tuttavia, la persona è sostanza individuale, come conciliare l’individualità con il fatto che l’individualità si coglie come tale soltanto in relazione? Ciò è conciliabile per quanto è stato detto: l’evento dell’identità è, per definizione, interpersonale, ossia si scopre in relazione; il che è vero per ogni persona “nelle” e “per” le persone divine, innanzitutto, ma anche nelle relazioni quotidiane dove ogni persona si scopre identica a se stessa nella differenza con altro.

Dunque, primo senso di questo che potremmo chiamare un declinarsi al plurale della persona è la relazionalità, ossia il fatto che l’individuo si scopre tale, identico a sé nella differenza con altro. Esistere, *ex-sistere*, implica sempre l’uscita da sé verso altro che permette l’individuazione di me stesso. Individuazione di se stessi che non è, appunto,

¹¹ Cfr. E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un’idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, 47.

¹² *Ibidem*.

¹³ Trad. it. di L. Allodi, Laterza, Roma 2005, 173-189.

¹⁴ E. PEROLI, *Essere persona*, cit., 57.

solipsismo, ma che si dice per l'originaria apertura all'altro. Il secondo senso di relazionalità che può essere individuato si radica nell'essere stesso della persona e non soltanto in ciò che fa scoprire l'individualità come tale. Si può far riferimento, in tal caso, alla traccia di trascendenza che la persona reca in sé e che la *Dignitatis humanae* incessantemente ribadisce fondandovi la libertà religiosa. Questi due sensi della persona, due direzioni verso le quali la persona si svolge e declina, mi pare che si pongano al di qua della libertà "da" per rimarcare il senso di libertà "di" e "per", come la lettura del testo sembra suggerire o, forse, proporre.

Dunque, libertà religiosa "di" e "per", senza tuttavia opporsi pregiudizialmente a una possibile accezione di libertà "da", ravvisabile da un punto di vista "psicologico"¹⁵, ribadendo in diversi luoghi che la libertà religiosa non implica alcuna coercizione. Ecco alcuni passi in cui tale senso di libertà "da" è affermato: «Il contenuto di tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potere umano» (2); l'adesione alla verità, anche, deve essere esercitata in totale assenza di coercizione (2). Inoltre, «quantunque la Rivelazione non affermi esplicitamente il diritto all'immunità dalla coercizione esterna in materia religiosa, fa tuttavia conoscere la dignità della persona umana in tutta la sua ampiezza, mostra il rispetto di Cristo verso la libertà umana degli esseri umani nell'adempimento del dovere di credere alla parola di Dio, e ci insegna lo spirito che i discepoli di una tale Maestro devono assimilare e manifestare in ogni loro azione» (9), motivo per cui anche l'atto religioso dei singoli individui deve escludere «ogni forma di coercizione da parte degli esseri umani» (10). Cristo stesso, nella sua predicazione, non ha esercitato «su di essi alcuna coercizione» (11) e dunque lo stesso fermento evangelico opera nell'animo «degli esseri umani [...] perché gli uomini lungo i tempi riconoscessero più largamente e meglio la dignità della propria persona e maturasse la convinzione che la persona nella società deve essere immune da ogni umana coercizione in materia religiosa» (12).

Un senso di libertà "da" è affermato, dunque, in quanto indipendenza da ogni obbligo e libera adesione ad una proposta che liberamente convoca l'umano. Nel §10, infatti, leggiamo: «Nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà. [...] L'atto di fede è per sua stessa natura un atto volontario, giacché gli esseri umani [...] non possono aderire a Dio che ad essi si rivela se il Padre non li trae e se non prestano a Dio un ossequio di fede ragionevole e libero». La libertà religiosa si dà in una dinamica di appello di Dio che convoca tra-

¹⁵ A differenza della libertà religiosa che, come inizialmente precisato, non ha un connotato soggettivo, ma appartiene alla natura stessa della persona.

endo a sé l'uomo e risposta libera dell'uomo stesso. Nessuna coercizione s'affaccia dunque in tale dinamica, rispettosa invece della libera volontà di ogni essere vivente, sull'esempio di quanto Cristo ha fatto con i suoi discepoli (cfr. 11).

La Chiesa domanda per sé, inoltre, quella libertà che le è necessaria, nello Stato e nella società civile, "per" «provvedere alla salvezza degli esseri umani» (13), libertà definita "sacra" e principio fondamentale nelle relazioni fra la Chiesa e i poteri pubblici e tutto l'ordinamento giuridico della società civile. L'indipendenza nella società è richiesta dalla Chiesa "di diritto e di fatto" non per sostituirsi allo Stato o alla Società, ma "per" poter vivere secondo la propria coscienza realizzando quanto già rimarcato circa il bene comune e la libera crescita di ciascuno nel rispetto dei diritti di tutti. L'attenzione a questa circolazione relazionale virtuosa può essere intesa come esito fecondo di una libertà concepita "per" in quanto radicata in una persona che è essa stessa originaria relazionalità, e dunque la reciproca circolazione tra una libertà religiosa che ha da investirsi e uno Stato che ha da garantirla, presuppone un "già" nel quale la libertà religiosa stessa si radica, s'innesta come un terreno che la nutre e la fa fiorire. Prima di andare al quale saranno detti altri due punti della *Dichiarazione* fin qui letta, ossia *La missione della Chiesa* e la *Conclusione*.

Entrambi i luoghi confermano l'affermazione di questa libertà "per": difatti, sebbene la missione in quanto diffusione della verità da Lui ricevuta sia, più che un diritto, un «dovere grave» (14) di ogni discepolo verso Cristo, mai deve mancare l'attenzione verso i diritti della persona umana, con riguardo «alla misura secondo la quale Dio attraverso il Cristo distribuisce la sua grazia agli esseri umani che vengono inviati ad accettare e professare la fede liberamente» (14). Di nuovo, dunque, nessuna coercizione nella missione, ma riguardo e rispetto per ogni persona nel dovere di annunciare la verità ricevuta. Il dovere, cioè, non è un dovere che s'impone coercitivamente al discepolo o a chi è coinvolto dalla missione. Si tratta – più semplicemente e liberamente – dell'accadere di quella dinamica di appello di Dio che convoca l'uomo traendolo a sé e risposta libera dell'uomo; si tratta, cioè, di quella che era stata individuata come libera dinamica o, è possibile ora precisare, come libero dinamismo della libertà religiosa che nella missione si declina non soltanto "per" tutti gli uomini, ma anche "per" ogni uomo in quanto, prima ancora, è "per" la verità. Quella libertà che ha da investirsi, allora, è anche libertà "per" la verità, secondo la circolazione virtuosa di una verità che fa liberi.

Il "per" della libertà è, infine, anche ribadito nella *Conclusione* della *Dichiarazione* (15). Dopo aver segnalato che le costituzioni di molti stati hanno già fatto proprio il principio della libertà religiosa e dopo aver

segnalato che alcuni regimi stornano i cittadini dalla professione della religione, v'è l'annuncio dell'auspicio, all'epoca sicuramente profetico di quanto ora è pienamente in atto, di una progressiva unione della "famiglia umana", ossia di esseri umani di cultura e religione diverse, e ciò nello stesso momento in cui «si fa ognora più viva in ognuno la coscienza della propria responsabilità personale». Responsabilità, rispondere "a", "di", "per": questa sembra un'eredità che ancora oggi la *Dignitatis humanae* ci consegna perché porti frutto. Ovvero, rispondere "alla" verità per rispondere, reciprocamente "della" verità "per" sé e "per" ciascuno, ma rispondendo innanzitutto all'appello di Dio "convocante" l'uomo.

UN TERRENO DI FIORITURA: LA LIBERTÀ NELLA *GAUDIUM ET SPES*

Introducendo la libertà religiosa della *Dichiarazione* era stata avanzata l'ipotesi che dove la libertà (anche religiosa) non è esplicitamente messa a tema, lì se ne "apre la faticosa discussione" in quanto annuncio di vita che i testi "possono" soltanto custodire e consegnare, senza dovere e volere sostituire la vita che liberamente accade.

«Mai come oggi gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà, e intanto sorgono nuove forme di schiavitù sociale e psichica» (*Gaudium et spes*, 4). A distanza di quarant'anni possiamo constatare – amaramente – quanto vera sia l'affermazione della *Gaudium et spes* e quanto ancora oggi difficile e faticoso sia il cammino della libertà, soprattutto se questa non è adeguatamente sostenuta e, anzi, è sottoposta a sollecitazioni che la rovesciano nel suo contrario, la schiavitù. L'affermazione sembra nutrire la consapevolezza non soltanto della difficoltà della libertà e della sua via faticosa, ma anche del suo paradosso: tanto più la libertà si afferma, quanto più si espone al rischio del proprio tradimento, e dunque della propria resa alla schiavitù. Se, però, è radicata in un suolo che la nutre e se non si pensa divelta, non si trasforma nel proprio contrario per, invece, fiorire e crescere. Perciò in ogni anelito al progresso e all'indipendenza dei popoli traspare, più di un vago desiderio di autonomia, l'anelito «ad una vita piena e libera, degna dell'uomo, che metta al proprio servizio tutto quanto il mondo oggi offre loro così abbondantemente» (9).

Certo, la libertà umana è minata dal peccato (13) e l'uomo «si trova in se stesso diviso». Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo e scacciando fuori «il principe di questo mondo» (Gv 12,31), che «lo teneva schiavo del peccato» (13), un peccato che ferisce l'uomo sebbene non possa impedirgli di «lodare in libertà il Creatore» (14). Ma è soprattutto al § 17 che la visione dell'uomo imperniata sulla libertà viene con chiarezza esplicitata. Ne seguiamo la

traccia, legando il paragrafo a quello che lo precede, non a caso dedicato alla dignità della coscienza morale. È tale coscienza che rivela l'uomo esistente in rapporto con il bene, sì che «la coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità» (16). Un'intimità nella quale «si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale» (16). Seguire il bene, tuttavia, è possibile «soltanto nella libertà» (17), e la vera libertà «è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina», ché Dio ha voluto che l'uomo cercasse «spontaneamente il suo Creatore» e giungesse «liberamente, aderendo a lui, alla piena e beata perfezione». Perciò, «la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna». Ancora, l'uomo perviene a tale dignità quando [...] tende al suo fine mediante la scelta libera del bene e se ne procura con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti. Questa ordinazione verso Dio, la libertà dell'uomo, realmente ferita dal peccato, non può renderla effettiva in pieno se non mediante l'aiuto della grazia divina» (17).

Queste osservazioni sulla coscienza morale e la libertà aprono la prima parte della Costituzione pastorale (capo I), dedicata a *La dignità della persona umana*. La sezione inizia con una serie di questioni, domandando innanzitutto “Che cosa pensa la Chiesa dell'uomo?” e rispondendo col Salmo 8, dove alla domanda sull'uomo si affianca la consapevolezza della cura che Dio gli riserva. È dunque nel quadro di questa antropologia che il discorso sulla coscienza morale, capace di cogliere il bene e il male, e sulla libertà, condizione che rende tale coglimento possibile, è svolto. Ora, quanto dichiarato sulla libertà religiosa, libertà “di” rispondere all'appello di Dio “per” il bene comune, si radica in questo presupposto essenziale e da esso è nutrito, alimentato. Si radica, cioè nel riconoscimento che la libertà è segno dell'immagine di Dio nell'uomo, il quale, come ogni segno, rinvia a ciò che è indicato e non, evidentemente, a sé. Se un segno rinviasse soltanto a sé la sua stessa natura ne sarebbe contraddetta, poiché verrebbe meno il suo essere impronta, traccia che rinvia ad altro e farebbe dell'indicatore ciò che è indicato. In che modo, tuttavia, la libertà è segno dell'immagine divina? Non è segno infinitamente rinviante, ma è piuttosto segno rivelante un'immagine che già c'è. Non è, cioè, un segno infinitamente rinviante ad altro all'interno di un sistema di vari e diversi segni, ché se così fosse la libertà sarebbe quel *vacuum* di rinvii che già a proposito del *Dignitatis humanae* era stato messo in discussione. Lo si è messo in discussione rimarcando come

l'accento sulla persona e sulla sua dignità implichi, già nella formulazione del termine, relazionalità e, dunque, un pensiero della libertà "di" e "per" piuttosto che "da"; o meglio, come precisato, dove la libertà "da" è da intendersi più come assenza di coercizione nell'esercizio della libertà religiosa che come assenza da vincoli. Ora, tale messa in questione della libertà "da" sembra essere chiarita anche da questa fondazione antropologica. Se la libertà fosse segno infinitamente rinviante ad altri segni, essa sarebbe un'energia eternamente ponentesi, ma non generativa. Denotante, ma non generativa, denotante, ma vuota e tale da limitarsi al rinvio ad altri segni.

La libertà proposta in *Gaudium et spes* non è segno – si è detto – in questo senso. Essa non è un vuoto significare, ma è segno vivente nel quale un'immagine si dichiara, quella dell'uomo teso tra libertà e grazia, tra possibilità e scelte concrete nelle quali l'accoglienza del bene può essere un'effettiva possibilità che lo rigenera. È un segno pieno dell'immagine che lo rende tale quale esso è possibile, ovvero pieno dell'immagine che "lo fa" segno; non semplice denotante, allora, ma segno dell'immagine recata in sé come sigillo. Da questa eccellenza della libertà, affermata nella risposta all'interrogativo "Che cosa pensa la Chiesa dell'uomo?", scaturiscono, come corollari, le altre accezioni di libertà: la necessità della giusta garanzia della libertà in campo religioso (26), l'amore per la ricerca di un ordine umano in cui si trovi «un equilibrio sempre più umano nella libertà» (26), la libertà come bene che, insieme alla fraternità e alla maggiore dignità dell'uomo, l'uomo può diffondere nel mondo (39), il Vangelo come custode e garante della dignità e libertà dell'uomo (41), l'educazione dell'uomo alla libertà interiore (58), la libertà di esercitare liberamente la propria ricerca negli ambiti della cultura e della ricerca (62), la libertà nel campo civile e politico.

LA LIBERTÀ DEL FIGLIO: TRACCE DI LIBERTÀ NELLA *LUMEN GENTIUM*

Sebbene non vi siano paragrafi esplicitamente intitolati alla libertà, anche nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* il Concilio parla di libertà, ed è anzi condizione essenziale, di nuovo insieme alla dignità, del popolo messianico che ha per capo Cristo (cfr. 9), ché la libertà è il tratto caratterizzante i figli di Dio. La libertà è un tratto caratterizzante anche la partecipazione dei laici al servizio regale di Cristo «perché anch'essi siano costituiti nella libertà regale» (36), e ciò per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio, secondo l'esempio di Cristo che ha aperto a tutti gli uomini «la via beata della libertà dei figli di Dio» (37), e secondo «la giusta libertà che a tutti compete nella città terrestre» (37). Ma la libertà è anche un tratto distintivo della via consacrata, dove è sollecitata «una

libertà corroborata dall'obbedienza» (43), finalizzata alla «purificazione del cuore e alla libertà spirituale» (46).

La libertà dei figli di Dio, annunciata dalle Scritture (cfr. Rm 8,21), è indice del particolare rapporto di dipendenza che la libertà implica. La libertà, nei testi conciliari, è “di” e “per”. È però, anche, libertà “del”, caratterizzante precipuamente i figli cui è donata come “bene” prezioso che il Padre dà a chi Egli genera; un bene che Egli dà come eredità affidata perché porti frutto, perché sia amata, custodita e non trascurata. Un bene iscritto nell'uomo che, inoltre, gli consegna un compito, ossia vivere da figli e come un figlio crescere e lasciarsi educare, obbedire nella creatività del proprio essere, svolgere la relazione che si è. La libertà dei Figli di Dio è il “già” (libertà come immagine divina) in quanto compito da realizzare e maturare, far fruttare e far crescere così come un figlio, crescendo, matura le tracce che, dei propri genitori, reca in sé, sviluppandole e ampliandole secondo la propria originalità. È la libertà del figlio, dunque che la Costituzione *Lumen Gentium* annuncia, una libertà che deve crescere e maturare per portare i propri frutti originali nell'indipendente dipendenza caratterizzante i figli.

LA LIBERTÀ TRA “GIÀ” DELL'IMMAGINE E “NON ANCORA” DELLA MATURAZIONE: LA DICHIARAZIONE *GRAVISSIMUM EDUCATIONIS*

La libertà è sigillo che Dio imprime nell'uomo, è l'immagine divina nell'umano. Nella vita della Chiesa essa matura e ogni uomo, in quanto Figlio di Dio, è chiamato al compito che questa libertà rappresenta, compito che è da compiere – e dunque in questo senso “non ancora” – per ogni uomo, compimento nel quale centrale è il ruolo della libertà nell'educazione. Della libertà rimarchiamo qui, sebbene rapidamente, un tratto fino ad ora taciuto, o forse solo affacciato nel rapido accenno alla *Lumen Gentium*. La libertà non è *quid* compiuto, completo, ma essa, segno dell'immagine divina, sigillo divino nell'uomo, cresce, matura, ha da investirsi ma, prima ancora, ha da crescere e maturare, in una sorta di deiscenza nella quale l'immagine che si è si svolge per dar luogo a un'autentica «conquista della vera libertà» (1). E proprio per favorire questo svolgimento la libertà educativa è condizione indispensabile.

Indispensabile per i genitori, ché «possano scegliere le scuole per i propri figli in piena libertà, secondo la loro coscienza» (6), con la richiesta alle pubbliche istituzioni di favorire e sostenere la libertà delle istituzioni; perciò, leggiamo nella *Dichiarazione*, «la Chiesa loda quelle autorità e società civili che, tenendo conto del pluralismo esistente nella società moderna e garantendo la giusta libertà religiosa» sostengono le famiglie in questo compito. Affermazioni che valgono a tutti i livelli

dell'educazione e della ricerca, fino all'insegnamento superiore universitario.

Non si tratta della rivendicazione di "isole" confessionali privilegiate; piuttosto, se la libertà non è un *vacuum* autoponentesi e autoistituente il proprio ordine, se essa è "per" in quanto ha da investirsi, allora tale investirsi non è qualcosa che accade ad una libertà compiuta, addirittura "adulta", ma ha da accompagnare la crescita stessa della libertà. Se la libertà non è libertà "da" già compiuta, ma è libertà dell'uomo "di" compiersi e maturare "per" la vita comune e il bene comune, allora, tale "aversi da investire" domanda luoghi di libertà in cui questa possa crescere e sia educata a rispondere all'immagine di cui è segno.

* * *

Libertà "di", "per", in un determinato significato "da" e, infine, "del": sono i significati di libertà emersi in questa lettura di alcuni passi dei testi del Concilio. Che cosa di questa libertà come segno dell'immagine divina nell'uomo, come responsabilità "per" le istituzioni e come libertà da educare rimane oggi? Riprendo le questioni iniziali, lasciando a chi conosce in modo appropriato le vicende successive della Chiesa la questione della ricezione/applicazione dei testi del Concilio. La libertà è faticosa come tutto ciò che ha da crescere e maturare, come tutto ciò che è compito e non fatto compiuto. È difficile come ogni sfida, ché maturare l'immagine divina in sé non ha nulla di scontato e, anzi, è il compito che coincide con la vita. Sicuramente le affermazioni del Concilio, soprattutto in merito alla libertà nell'educazione e, più ampiamente, nella cultura, sono ripensate in modo efficace da quanti partecipano al Progetto culturale della Conferenza episcopale italiana, soprattutto da quanti partecipano alla traccia di ricerca dedicata alla *Libertà personale e sociale in campo etico*. In questo ambito non poche sono le pubblicazioni che indagano il caleidoscopico porsi della libertà nel suo rapporto con la responsabilità¹⁶.

Andando, invece, alla libertà come essa è stata messa a tema dal Concilio: l'ipotesi avanzata era che la libertà religiosa fosse uno dei modi in cui si potesse parlare di libertà e che dove non fosse esplicitamente messa a tema ne fosse comunque aperta la faticosa discussione, nutrita

¹⁶ Limite i riferimenti, numerosi, ai seguenti testi: AA.Vv., *Per una libertà responsabile*, Edizioni Messaggero, Padova 2000; AA.Vv., *Interpersonalità e libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 2001; G. L. BRENA, (ed.), *La libertà in questione*, Edizioni Messaggero, Padova 2002; M. SIGNORE – G. SCARAFILE (edd.), *Libertà e persona*, Edizioni Messaggero, Padova 2004.

dall'uomo in cui è radicata. L'auspicio è che l'ipotesi abbia avuto almeno qualche spunto di verifica. Sta di fatto che «prima che oggetto di dibattito o di un documento, la "libertà" è stata un'esperienza fondamentale nel vissuto di quanti hanno contribuito a fare del Vaticano II ciò che è effettivamente stato e ha toccato le fibre più profonde del cattolicesimo»¹⁷.

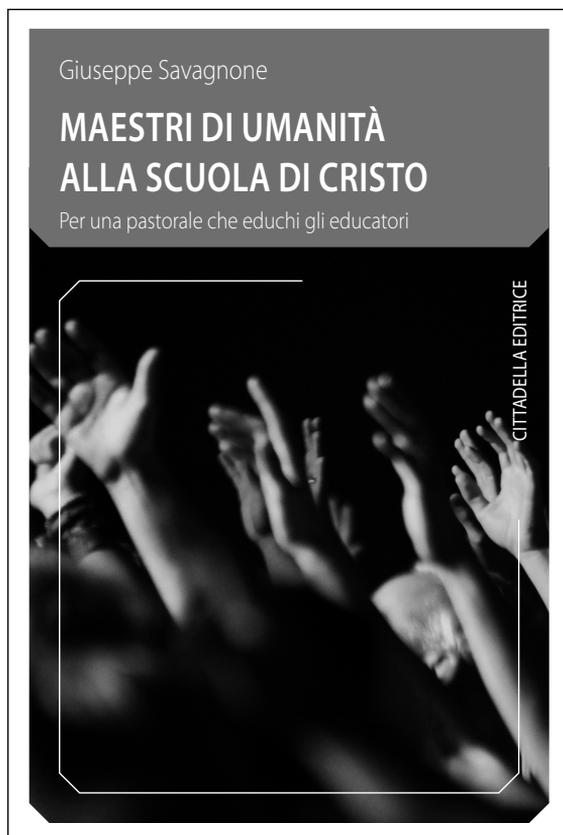
Esperienza di libertà che, toccando le corde dell'umano, ne ha provocato la *quaestio* ad oggi attuale e insuperata:

Che cosa è mai l'uomo perché di lui ti ricordi,
il figlio dell'uomo perché te ne curi?
Davvero l'hai fatto poco meno di un dio,
di gloria e di onore lo hai coronato (Salmo 8).

Là, dove la gloria di Dio incrocia la dignità dell'uomo, lì la *quaestio de homine* si fa questione della libertà e della sua faticosa dignità, inoggettivabile come lo è l'uomo, inoggettivabile perché lo è l'uomo, che il Concilio ha declinato nel suo "resistere" faticoso ad ogni riduzione.

¹⁷ S. SCATENA, *La fatica della libertà*, cit., 585.

cittadella editrice



Giuseppe Savagnone
MAESTRI DI UMANITÀ ALLA SCUOLA DI CRISTO
Per una pastorale che educi gli educatori
pp. 148 - € 11,80

Collana: Comunità cristiana: linee emergenti. Sezione Agorà

Sulla scia degli Orientamenti pastorali del nuovo decennio, incentrati sulla dimensione educativa dell'esperienza cristiana, il testo si propone di segnalare la strada perché ogni parrocchia riscopra e rivitalizzi la sua naturale vocazione di comunità educante.

Giuseppe Savagnone dirige dal 1990 il Centro diocesano per la pastorale della cultura di Palermo. Dal 1992 al 2002 ha presieduto l'Ufficio regionale per la cultura, l'educazione, la scuola e l'Università, della Conferenza Episcopale Siciliana.

ITALO CHERUBINI

PACE

Il 9 Agosto 1945, un cappellano militare cattolico, George Zabelka, assisteva e benediceva la partenza dalle Isole Tinian, nel Pacifico, del Bockscar, aereo pilotato da un buon cattolico di origine irlandese, con destinazione Nagasaki dove avrebbe sganciato la seconda bomba atomica sulla cattedrale Urakami, centro del cattolicesimo giapponese. Fino a quel momento non c'era stato nessun documento di protesta da parte dell'episcopato americano contro i bombardamenti che avevano distrutto Dresda, Amburgo, Tokio, Hiroshima. *God was on the side of my country*, questo è quello che pensava padre Zabelka, questo è quello che hanno pensato molti cristiani che nel corso dei secoli si sono trovati a combattere una guerra.

La tradizione cattolica sulla guerra e la pace è lunga e complessa, va dal Discorso della Montagna alle prese di posizione di Giovanni Paolo II, dalla riflessione etico-teologica agli insegnamenti della *Pacem in Terris* e del concilio Vaticano II. Ed è proprio partendo dall'enciclica di Giovanni XXIII e dai testi conciliari, soprattutto la *Gaudium et spes*, che ci troviamo davanti a un cambiamento significativo nella riflessione della comunità cristiana nei confronti della tragedia della guerra e dell'ideale della pace.

ALIENUM EST A RATIONE

Con la bomba su Nagasaki terminava la seconda guerra mondiale. Per l'ampiezza, per la durata dei combattimenti, per il numero dei morti, per i danni alle abitazioni, alle infrastrutture e al patrimonio artistico, per la ferocia dei *lager* nazisti e dell'occupazione giapponese in Indocina, fu un evento senza precedenti. Un evento che ha influenzato in modo decisivo la storia e la civiltà contemporanea.

Il mondo viene diviso in due: da una parte i paesi sotto la protezione dell'Alleanza Atlantica, dall'altra i paesi del Patto di Varsavia. Unione Sovietica contro Stati Uniti d'America: cominciava la "guerra fredda", un contrasto ideologico, culturale, economico e militare che caratterizzerà la storia mondiale per quasi mezzo secolo. Una frenetica "corsa agli armamenti", soprattutto a quelli nucleari, porta ad un equilibrio militare tra le due superpotenze. La paura del disastro atomico con la conseguente teoria della deterrenza strategica riesce ad impedire una nuova guerra mondiale. Ma innumerevoli saranno i conflitti armati al di fuori dell'Europa e del Nordamerica determinati da questa divisione del mondo, conflitti che trovano il loro apice con la guerra di Corea e del Vietnam.

Nel 1961 viene costruito il Muro di Berlino e il 14 ottobre 1962 comincia la "Crisi di Cuba". Appena tre giorni prima era iniziato il concilio Vaticano II. La Chiesa non poteva restare ai margini di questa realtà, non indicare una via da seguire all'umanità, creata ad immagine e somiglianza di Dio e capace nello stesso tempo di autodistruggersi. Fin dall'immediato dopoguerra le chiese cristiane riunite nel Consiglio ecumenico (CEC) avevano provato nell'assemblea di Amsterdam nel 1948 ad esaminare il ruolo dei cristiani durante il conflitto constatando che troppo spesso si era preferito essere stati leali ai governi più che a Cristo stesso, si era confuso il Vangelo con interessi economici, nazionali o razziali, non c'era stata una vera opposizione alla Guerra, ma solo il terrore di essa. Forse per la prima volta si delineano chiaramente le diverse posizioni di un cristiano di fronte alla guerra: per alcuni la guerra non può essere mai un atto di giustizia, per altri lo stato di diritto si può difendere con la forza se necessario, per altri infine la volontà di Dio esige una testimonianza assoluta contro la guerra e per la pace a partire dal rifiuto del servizio militare¹. Del resto già la prima guerra mondiale aveva cominciato a sconvolgere la coscienza dei cristiani. Benedetto XV aveva definito il conflitto in corso "una inutile strage" auspicando il progetto di una Società delle Nazioni. Lo stesso papa scrive nel 1920 la *Pacem Dei Munus*, un'enciclica sulla pace dove sono proposti il perdono reciproco e la riconciliazione tra i popoli come unico mezzo per evitare una nuova guerra. Qualche anno più tardi, Pio XII nega la moralità degli strumenti bellici e dichiara che la guerra atomica, a causa dell'incontrollabilità dei suoi effetti, «non è ammessa per nessun motivo»².

¹ CONSEIL OECUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Dix ans de formation: 1938-1948, rapport d'activité du Conseil oecuménique des Églises pendant sa période de formation*, Genève 1948.

² PIO XII, *Radiomessaggio Pasqua 195*, in *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) XXXXVI (1954), 213; IDEM, *Allocuzione 30/9/ 1954*, in AAS XXXXVI (1954), 589.

Con Giovanni XXIII e con il concilio Vaticano II si cercherà di superare la teologia della guerra giusta. «Le madri e i padri di famiglia detestano la guerra: la Chiesa, la madre di tutti indistintamente, sollevierà una volta ancora la conclamazione che sale dal fondo dei secoli e da Betlemme, e di là sul Calvario, per effondersi in supplichevole precetto di pace: pace che previene i conflitti delle armi: pace che nel cuore di ciascun uomo deve avere sue radici e sua garanzia»³. Per Giovanni XXIII il concilio deve chiarire «il concetto di pace non solo nella sua espressione negativa, ma ben più nelle sue esigenze positive, che richiedono da ogni uomo conoscenza e pratica costante dei propri doveri»⁴.

I padri conciliari rispondono a questo appello del papa nel *Messaggio del Concilio a tutti gli uomini*:

non v'è uomo che non detesti la guerra e non desideri ardentemente la pace. Ed è proprio quanto massimamente auspica la chiesa, madre di tutti. Tramite la voce dei romani pontefici, essa non ha mai cessato di proclamare e il suo amore per la pace e la sua volontà di pace, sempre pronta a prestare di tutto cuore la sua opera efficace ad ogni sincero proposito. Essa tende inoltre con tutte le proprie forze a riunire i popoli, a promuovere fra loro reciproca stima di sentimenti e di azioni. Questa nostra assemblea conciliare, mirabile per diversità di stirpi, nazioni, lingue, non è forse testimonianza d'una comunità legata da amore fraterno, del quale splende come segno visibile? Noi proclamiamo che tutti gli uomini sono fratelli, a qualunque stirpe o nazione appartengano⁵.

I padri non dimenticano di mettere in rilievo la missione della chiesa nel denunciare l'ingiustizia in nome del Vangelo, una denuncia che porti a restaurare l'ordine dei beni e delle cose e renda più umana la vita di ogni uomo. Il messaggio è promulgato il 20 ottobre 1962, nei giorni in cui Giovanni XXIII più si sta adoperando per promuovere una risoluzione incruenta della "Crisi di Cuba". Il successo della mediazione del papa e soprattutto i tentativi di dialogo con l'Unione Sovietica che porteranno alla liberazione del metropolita ucraino Slipy, maturano nel pontefice la convinzione che esistono vie alternative alla «guerra giusta»⁶.

Nella *Pacem in Terris* (PT), Giovanni XXIII afferma chiaramente che «riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa

³ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio 11 Settembre 1962*, in Acta et Documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, Series II Praeparatoria, Vol. 1, 352.

⁴ *Ibidem*, 353.

⁵ In Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, I/2, 56.

⁶ Su questi avvenimenti cfr. G. ALBERIGO (ed), *Storia del Concilio Vaticano II*, Vol. 2, Bologna 1996, 114-125.

essere utilizzata come strumento di giustizia»⁷. L'enciclica si occupa fondamentalmente della persona umana, dei suoi diritti e doveri e non solo della pace in quanto tale. La pace è l'obiettivo finale: la riflessione della PT non è puramente teorica, infatti si concentra soprattutto sulle condizioni che preludono alla vera pace. La pace secondo il disegno divino si basa sulla promozione dei diritti dell'uomo ed è il risultato di rapporti umani fondati sulla verità, la giustizia, la carità e la libertà. Giovanni XXIII presta un'attenzione particolare al bene comune universale: la sua intuizione del legame indissolubile tra pace e giustizia porta alla ricerca del bene comune inteso come ragione d'essere dell'autorità politica e valore morale universale. Giovanni XXIII supera i confini del cattolicesimo per rivolgersi a tutti gli uomini di buona volontà: le linee dottrinali della PT «offrono quindi ai cattolici un vasto campo di incontri e di intese tanto con i cristiani separati da questa Sede apostolica quanto con esseri umani non illuminati dalla fede in Gesù Cristo, nei quali però è presente la luce della ragione ed è pure presente ed operante l'onestà naturale»⁸. Non viene proposta una pace cristiana, non si trasferiscono i principi etici tipici del cristianesimo al campo delle relazioni tra gli stati. La PT affronta una questione specificatamente umana destinata a presentarsi con forza ai lavori conciliari al momento della discussione della *Gaudium et spes* (GS).

La guerra non è quindi il mezzo per risolvere le controversie internazionali. *Alienum est a ratione*: la PT rimuove definitivamente la teoria della guerra giusta ed apre nuove prospettive per superare le controversie internazionali, dal disarmo al bando delle armi nucleari, alla creazione di un organismo internazionale che affronti le tensioni tra gli stati attraverso la diplomazia e il rispetto della giustizia e del diritto. Le intuizioni profetiche di Giovanni XXIII e della PT sembrano preludere a una presa di posizione chiara e definitiva della chiesa sul tema della pace. Risulta per altro singolare come il tema specifico della pace non figurasse già nei testi preparatori. Sarà la GS a sviluppare e in qualche modo a completare le intuizioni giovanee: la riflessione sulla pace, costituisce infatti il capitolo quinto della seconda parte della costituzione, con il titolo: *La*

⁷ PT 67. Così il testo latino: «*Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda*». La traduzione italiana non rende pienamente ragione al testo latino come invece la traduzione francese: «*Il deviant humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquate pour obtenir justice d'une violation de droits*».

⁸ PT 56 (82), *Enchiridion Vaticanum, Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II*, II, Bologna 1981, 56.

*promozione della pace e la comunità dei popoli*⁹. Ci troviamo davanti ad una vera teologia della pace. Viene messa da parte l'idea di pace intesa come semplice assenza della guerra per assumere decisamente la categoria biblica di *Shalom*: la pace è pienezza di vita e benedizione, comporta giustizia e carità verso gli uomini e amore e fedeltà verso Dio (GS 78). Alla pace è attribuita inoltre una dimensione cristologica: la pace di Cristo è immagine della pace terrena, Cristo crocifisso e risorto «ha riconciliato tutti gli uomini con Dio [...] ha ucciso nella sua carne l'odio [...] ha diffuso lo spirito d'amore nel cuore degli uomini» (GS 78). I padri conciliari elogiano i non violenti e per la prima volta in un documento magisteriale fanno esplicito riferimento alla obiezione di coscienza al servizio militare (GS 79), limitandosi a raccomandare un equo trattamento giuridico nei confronti degli obiettori, senza però dare un fondamento biblico e teologico a questa esortazione. Di ben altro tenore era una lettera che circolava in quei giorni in Italia, sottoscritta da 22 cappellani militari, dove si definisce come viltà l'obiezione di coscienza¹⁰.

Con forza e radicalità il concilio condanna la guerra: «Ogni atto di guerra che indiscriminatamente mira alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e con fermezza e senza esitazione deve essere condannato» (GS 80). La GS perde in parte il carattere profetico della PT nel momento in cui, di fronte alla mancanza di un'autorità internazionale, afferma che «non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa» (GS 79). Se a questo aggiungiamo l'apprezzamento dell'esercito come strumento di sicurezza e di libertà dei popoli, forse riusciamo ad evidenziare la difficoltà del concilio nel trovare un compromesso tra le varie correnti e

⁹ Per la storia degli avvenimenti conciliari oltre agli Acta Synodalia è bene tenere in considerazione le cronache di H. FESQUET, *Le journal du Concile*, Forcalquier 1966 (trad. it. *Diario del Concilio. Tutto il Concilio giorno per giorno*, Milano 1967); A. WENGER, *Vatican II. Première session*, Paris 1963; IDEM, *Vatican II. Cronique de la deuxième session*, Paris 1964; IDEM, *Vatican II. Cronique de la troisième session*, Paris 1965; IDEM, *Cronique de la quatrième session*, Paris 1966; G. Caprile (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da "La Civiltà Cattolica"*, Vol. V in 6 tomi, Roma 1963-1969. Sono da consultare anche le cronache dei quotidiani e delle riviste specializzate oltre agli innumerevoli diari dei vescovi e degli esperti presenti, tra questi: G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984; IDEM, *Lettered al Concilio*, Bologna 1980; H. CAMARA, *Roma, due del mattino. Lettere al Concilio Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2008. Tra le opere più significative: G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, Leuven 1995-2001. L'opera esce con editori diversi e in varie lingue; l'edizione italiana per Il Mulino (Bologna) è curata da A. Melloni. Comincia anche ad essere significativa la quantità e la qualità delle Tesi dedicate al Vaticano II nelle Facoltà teologiche. Per una bibliografia aggiornata cfr. M. FAGGIOLI, *Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002-2005)*, in "Cristianesimo nella Storia" 28 (2005), 353-394.

¹⁰ La lettera provocherà una vibrante risposta di don Lorenzo Milani. La lettera di risposta di don Milani e altri documenti in *L'obbedienza non è più una virtù*, Firenze 1983.

posizioni. Esempio a riguardo è la discussione sulle armi atomiche sia nella terza che nella quarta sessione conciliare. Da una parte il cardinale Feltin, presidente di *Pax Christi*¹¹, il cardinale Alfrink suo successore alla guida del movimento, e poi ancora Ancel, Ottaviani, Lercaro: tutti fautori di un testo che condannasse in modo definitivo ogni tipo di guerra¹². Dall'altra parte troviamo mons. Hannan, ausiliare di Washington e mons. Beck, arcivescovo di Liverpool, pronti a giustificare la politica dei governi che chiedono di garantire la pace attraverso l'uso delle armi atomiche come mezzo di dissuasione¹³. Il tema della "dissuasione" o della "deterrenza" entra nel testo quando si ritiene che la corsa agli armamenti possa avere un valore dissuasivo e deterrente (GS 81); si può affermare che i padri conciliari pensino che a volte la guerra possa essere considerata come un male minore. Il capitolo sulla pace si conclude con le proposte per raggiungere la sicurezza e la riconciliazione: il disarmo, la costituzione di un'autorità internazionale garante dei rapporti tra i singoli stati e soprattutto la cooperazione internazionale sul piano economico. La pace vera non esiste se non sono eliminate le ingiustizie e le disparità economiche tra le nazioni.

Se per la PT possiamo parlare di "profezia" della chiesa, di una visione di un mondo basato sulla giustizia e dove non esista più la guerra, per la GS possiamo invece ricondurci a un "realismo politico" che giustifica molti compromessi. A questo "realismo politico" si opporrà il cardinal Lercaro, affermando che «la chiesa non può neppure interinalmente ratificare i discorsi umani sull'equilibrio del terrore e su un'utilità, sia pure provvisoria, del possesso di armi per la conservazione immediata della

¹¹ *Pax Christi* è un movimento internazionale per la pace, fondato in Francia nel 1945. Nasce come movimento di preghiera, riconciliazione e coscientizzazione; *Pax Christi in Regno Christi* fu la prima campagna organizzata dal movimento per favorire la riconciliazione delle popolazioni francesi e tedesche. In Italia, nasce nel 1954, sotto l'impulso di mons. Montini in quel tempo alla Segreteria di Stato Vaticana.

¹² Sottolineiamo soprattutto l'appassionato intervento del card. Ottaviani, il 7 ottobre 1965. Ottaviani nell'edizione del 1947 del suo manuale *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, condannava la Guerra come immorale, *bellum omnino est interdicendum*, e l'obbligo del servizio militare come *maxima iniuria*. Nel suo intervento ribadisce la sua posizione contro la guerra arricchendola di proposte per il "tempo di pace", tra le quali l'importanza di eliminare le scene di violenza da qualsiasi tipo di spettacolo e l'importanza dell'educazione civile e religiosa alla cooperazione e al riconoscimento dei diritti e doveri reciproci. Raccontano le cronache che l'intervento di Ottaviani fu accolto dall'assemblea conciliare con un caloroso applauso. In *Acta Synodalia*, IV/3, 642-644. Per una visione d'insieme di tutto il dibattito cfr. "Documentation Catholique" 62 (1965), 2073-2097.

¹³ Gli interventi di Hannan e di Beck sono esemplari, soprattutto nella versione originale in latino, in *Acta Synodalia*, III/7, 54-56, 59-61. Gli interventi dei due vescovi sono da esaminare nel contesto dell'intera discussione, paragonandoli soprattutto con gli interventi di Alfrink e Ancel. Cfr. anche "Documentation Catholique" 61 (1964), 1679-1690.

pace»¹⁴. Molti padri conciliari, come Lercaro, avrebbero forse gradito un testo più forte, audace, fondato sul Vangelo e allineato alla PT. Possiamo quindi parlare del testo della GS sulla pace, come di un compromesso con formulazioni al limite del linguaggio diplomatico. Come tutti i compromessi ha scontentato molti, pur con ragioni opposte, e dato il via a letture ed interpretazioni diverse che caratterizzeranno il dopo concilio. Ogni qual volta la chiesa si troverà di fronte alla violenza e alla guerra, le posizioni delle gerarchie ecclesiastiche e del magistero si atterranno o alla lettera del concilio o ad una maggiore radicalità evangelica.

Quando si parla del tema della pace all'interno dei documenti del concilio ci si limita spesso alla GS. C'è però un altro breve paragrafo della *Lumen Gentium* (LG) che può aprire delle nuove prospettive: «Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale; a questa unità in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini senza eccezione, che la grazia di Dio chiama alla salvezza» (LG 13). Troviamo il paragrafo all'interno del capitolo dedicato al Popolo di Dio. All'inizio della LG la Chiesa era presentata come «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG1): la chiesa è comunione degli uomini con Dio e fra loro e segno di tale comunione. Il concetto di chiesa-comunione è intimamente legato al concetto di chiesa-popolo di Dio. La chiesa-popolo di Dio ci avvicina alla concretezza della vita quotidiana, alle tante comunità che celebrano la morte di Cristo, che pregano, che amano, che vivono la sofferenza e la speranza, che sperimentano la fraternità. Nella chiesa-popolo di Dio vengono ad incontrarsi comunità ecclesiale e comunità degli uomini, si forma un archetipo di società transnazionale. La comunione deve far vivere la fraternità secondo Cristo, con tutto ciò che questo esige in termini di cambiamento di sguardo e di accoglienza dell'altro, di conoscenza, di riconciliazione, di desiderio di scacciare la paura di colui che è diverso. La comunione chiama alla conoscenza reciproca, al dialogo, alla riflessione, al risanamento delle memorie, alla riconciliazione. La comunione chiama alla pace universale.

Il concilio ha sicuramente risvegliato le coscienze nella chiesa italiana e nel mondo. Pensando ad una possibile definizione del periodo postconciliare in riferimento alle nuove esperienze ecclesiali che si sono proposte, ai nuovi gruppi, ai movimenti, allo stesso rinnovamento all'interno della chiesa "ufficiale", si ha l'impressione di un nuovo inizio, di un risveglio. Al di là dell'importanza assunta dal rinnovamento teologico, liturgico e catechetico, il punto di svolta è costituito dal nuovo modo

¹⁴ G. LERCARO, *Per la forza dello Spirito*, cit., 259.

di porsi della chiesa nei confronti del mondo. Il dialogo con le realtà umane sembra riprendere nel momento in cui la chiesa dice di sentirsi «realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). La ricerca della pace è sicuramente uno dei messaggi principali del Vaticano II: dobbiamo allora verificare se la chiesa ha cercato di vivere questa opzione come un criterio vincolante della sua stessa azione profetica e critica. Quale è stata dunque la ricezione dell'insegnamento conciliare nella chiesa, in particolare nelle comunità ecclesiali italiane?

TRA DIPLOMAZIA E PROFEZIA

Il conclave del 1963 affida a Paolo VI il compito di traghettare nel mondo la chiesa uscita dal concilio ereditando l'utopia di Giovanni XXIII. Nell'*Ecclesiam Suam* afferma che solo il dialogo può giovare alla causa della pace tra gli uomini.

L'apertura d'un dialogo, come vuol essere il Nostro, disinteressato, obbiettivo, leale, decide per se stessa in favore d'una pace libera ed onesta; esclude infingimenti, rivalità, inganni e tradimenti; non può non denunciare, come delitto e come rovina, la guerra di aggressione, di conquista o di predominio; e 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 ed in ogni spirito il senso, il gusto, il dovere della pace (ES 110).

La prospettiva del dialogo tra la chiesa e l'umanità si esprime significativamente nel discorso di Paolo VI di fronte all'assemblea delle Nazioni Unite il 4 ottobre 1965 a New York¹⁵. Presentandosi come «un uomo come voi, un vostro fratello», Paolo VI fa propria «la voce dei morti e dei vivi; dei morti, caduti nelle tremende guerre passate sognando la concordia e la pace del mondo». Davanti ai delegati di tutto il mondo Paolo VI lancia il grido: «Non più la guerra, non più la guerra. Se volete essere fratelli, lasciate cadere le armi dalle vostre mani». Una particolare attenzione è riservata da Paolo VI alla diplomazia vaticana, ridefinendo il ruolo dei rappresentanti pontifici. Il legato deve essere «l'interprete della sollecitudine del Pontefice romano per il bene della nazione nella quale si trova una legazione, specialmente per i problemi che si riferiscono al progresso e alla collaborazione dei popoli e per tutto ciò che attiene

¹⁵ Il discorso in francese in AAS LVII (1965), 877-885. Traduzione ufficiale in italiano in http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations_it.html

alla promozione del bene comune, spirituale, morale ed economico della famiglia umana»¹⁶. Questa attenzione per il bene comune motiva anche la decisione della Santa Sede di entrare a far parte di organizzazioni internazionali che dipendono dalle Nazioni Unite (Unesco, Organizzazione Mondiale della Sanità, Fao, Organizzazione internazionale del lavoro).

L'esperienza alle Nazioni Unite e l'incontro di Paolo VI con le realtà emergenti dell'America Latina, dell'Asia e dell'Africa, sono probabilmente all'origine della *Populorum progressio* (PP). Paolo VI afferma che il sottosviluppo e le disuguaglianze economiche, sociali e culturali «mettono in pericolo la pace» (PP 14) e fa coincidere l'idea del progresso con quella della pace: solo con lo sviluppo di tutti i popoli della terra possiamo porre le basi di una pace stabile e duratura. Ma in un contesto mondiale dove come mai prima si comincia a comprendere il legame tra la povertà delle masse e l'ingiustizia sociale, vengono a configurarsi tre doveri per l'umanità: la solidarietà, la giustizia sociale e la carità universale. In un contesto che va dalle dittature militari dell'America Latina alle guerre di liberazione dall'oppressione neocoloniale in Africa e in Asia, non poteva mancare una riflessione sul problema della tentazione rivoluzionaria: Paolo VI, condanna la violenza rivoluzionaria, pur ammettendola eccezionalmente «nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune», ma «non si può combattere un male reale a prezzo di un male più grande» (PP 31). Il papa si schiera decisamente a favore di un processo consensuale, fondato sulla formazione di una coscienza collettiva di solidarietà nei rapporti tra i popoli. È opportuno notare che la PP rappresenta anche un'apertura di Paolo VI nei confronti dell'obiezione di coscienza. Se nel suo primo messaggio per la Giornata Mondiale della Pace auspicava che «l'esaltazione dell'ideale della pace non debba favorire l'ignavia di coloro che temono di dover dare la vita al servizio del proprio paese»¹⁷, o nel discorso di New York nel 1965 ribadiva il dovere di impegnarsi per la difesa della propria patria¹⁸, nella PP invece loda le iniziative che permettono di scambiare il servizio militare con il servizio civile, un «servizio puro e semplice» inteso come risposta autentica alle esigenze del Vangelo (PP 74). Due mesi prima della promulgazione della PP, il papa istituisce la Pontificia Commissione *Iustitia et Pax*¹⁹: una prima risposta alle istanze del concilio che auspicava

¹⁶ *Motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24 giugno 1969, IV, in *Enchiridion Vaticanum* 3, 1318.

¹⁷ In AAS LIX (1967), 1100.

¹⁸ In AAS LVII (1965), 877.

¹⁹ Con il *Motu Proprio Catholicam Christi Ecclesiam*, 6 gennaio 1967. Dopo un periodo sperimentale della durata di dieci anni, lo stesso Paolo VI, con un nuovo *Motu Proprio*, *Iusti-*

la creazione di «un organismo della Chiesa universale [...] che avrà come scopo di stimolare la comunità dei cattolici a promuovere lo sviluppo delle regioni bisognose e la giustizia sociale tra le nazioni» (GS 90).

Un altro momento importante della testimonianza di pace di Paolo VI è rappresentato dalla guerra del Vietnam. Gli Stati Uniti cercano di trasformare la guerra in una crociata morale contro il comunismo per giustificare i bombardamenti sul Nord Vietnam. Paolo VI si adopera per una soluzione negoziata del conflitto: incontra il presidente Johnson che chiede esplicitamente una mediazione del Vaticano, scrive ad Ho Chi Minh, dialoga con i *leader* sovietici²⁰. Nel dicembre 1967, nel pieno della crisi, il papa decide di istituire la Giornata Mondiale della Pace al fine di promuovere un'azione per educare le coscienze ai valori e ai contenuti della pace. Il 1 Gennaio dal 1968 fino ad oggi, i pontefici offriranno una riflessione sulla pace con dei messaggi che avranno soprattutto lo scopo di stimolare i cristiani ad essere veri operatori di pace. L'atteggiamento di Paolo VI durante la guerra in Vietnam, il suo diplomatico procedere tra la condanna dei bombardamenti e la paura della diffusione del comunismo in Asia, fino al suo ultimo messaggio, *Le Saint-Siège et le désarmement*, inviato alle Nazioni Unite nel giugno 1978²¹, possono contribuire a dare una visione d'insieme del magistero di Paolo VI sulla pace. Se da una parte possiamo ammirare l'estrema sensibilità del papa sull'argomento, i suoi accorati richiami al disarmo e alla fine di ogni guerra, dall'altra dobbiamo osservare che questi testi contengono indicazioni non sempre chiare e sono distanti sia dalla PT sia dalla GS. Lo stesso Paolo VI è consapevole delle difficoltà di dare risposte chiare e vincolanti per tutti. Spetta piuttosto alle comunità ecclesiali il compito di inculturare la fede nella propria vita, di leggere la situazione alla luce del Vangelo e della dottrina sociale per poter operare trasformazioni sociali, politiche ed economiche²².

Sono il Vangelo e la PT a dettare le parole che Giacomo Lercaro, cardinale di Bologna, pronuncia nell'Omelia del 1 Gennaio 1968, in occasione della prima Giornata Mondiale della Pace. Lercaro è preoccupato

tiam et Pacem, 10 dicembre 1976, diede alla Commissione il suo mandato definitivo. Infine la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus*, 28 giugno 1988, trasforma la Pontificia Commissione in Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, riconfermandone, a grandi linee, le funzioni.

²⁰ Cfr. M. MOLINARI, *Santa Sede e Stati Uniti d'America negli anni 1964-1968: la guerra in Vietnam*, in "Notiziario dell'Istituto Paolo VI di Brescia", 41 (2001).

²¹ Il Messaggio vuole essere una risposta alla crescente tensione tra Stati Uniti e Unione Sovietica e alla concreta minaccia di una guerra nucleare. Ribadisce la condanna della guerra, giustifica il diritto alla legittima difesa, riconosce l'importanza della deterrenza nucleare per il mantenimento della pace, rivaluta il ruolo e l'effettivo potere delle Istituzioni Internazionali. In *Enchiridion Vaticanum* 6, 791-819.

²² Cfr. "Octogesima adveniens" 4.

per la guerra, come Montini. Le sofferenze inflitte ai civili dai bombardamenti lo portano a levare alta la voce: condanna i bombardamenti americani come contrari al Vangelo, invocandone la sospensione unilaterale. Le parole di Lercaro suonano come una smentita al lavoro diplomatico di Paolo VI ed evidenziano ancora una volta l'inconciliabilità tra la testimonianza del Vangelo e la diplomazia²³.

LE CONFERENZE EPISCOPALI

In Francia, dove gli avvenimenti del maggio 1968 assumono un rilievo particolare e dove il governo dopo la fabbricazione della bomba atomica dava il via agli esperimenti nel Pacifico, assistiamo ad una nuova strategia pastorale dell'episcopato, che è cosciente della propria estraneità ai temi della guerra e dell'ingiustizia che la genera e invita i cristiani ad impegnarsi non individualmente, ma militando in organizzazioni politiche, sociali e pacifiste²⁴.

È la chiesa latinoamericana, nell'originalità della sua interpretazione e applicazione dei documenti conciliari, ad offrire un contributo determinante alla chiesa universale. Originalità che si basa soprattutto nel confronto della chiesa con il mondo dell'ingiustizia e della povertà. Esempio è l'inizio del secondo capitolo del documento finale della II Conferenza Generale dell'episcopato latinoamericano a Medellín nel 1968: «Se "lo sviluppo è il nuovo nome della pace" (PP 87), il sottosviluppo latinoamericano, con caratteristiche proprie nei diversi paesi, è una situazione ingiusta promotrice di tensioni che cospirano contro la pace»²⁵. La pace non è semplice assenza di violenza, è soprattutto opera della giustizia, che suppone l'instaurazione di un ordine giusto, in cui gli uomini possano realizzarsi come tali. La pace presuppone un impegno che implica la necessità di cambiare costantemente le strutture storiche e gli atteggiamenti personali: una conversione continua, tanto personale che sociale: «Una pace autentica implica lotta, capacità inventiva, conquista permanente. La pace non si trova, la si costruisce. Il cristiano è un

²³ Sulla vicenda di Lercaro e la sua rimozione da Bologna cfr. N. BUONASORTE (ed.), *Araldo del Vangelo. Studi sull'episcopato e sull'archivio di Giacomo Lercaro a Bologna 1952-1968*, Bologna 2004.

²⁴ Cfr. "Documentation Catholique" 1529 (1968), 2-9,11; P. TOULAT, *Des évêques face au problème des armes*, Paris 1973; IDEM, «Pace: tra la Buona Novella e il male minore» in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 261-287.

²⁵ Medellín 2, 1, in *Enchiridion. Documenti della Chiesa latinoamericana*, Bologna 1995.

artigiano della pace!»²⁶. Riferendosi direttamente a GS 78 la pace viene descritta come «frutto dell'amore».

Molto più complesso è il tentativo di conciliare la comprensibile reazione delle popolazioni oppresse e la possibilità concreta di instaurare una pace autentica e duratura. Così «se è ben vero che l'insurrezione rivoluzionaria può essere legittima nel caso di tirannia evidente e prolungata che attenta gravemente ai diritti fondamentali della persona e danneggia pericolosamente il bene comune del paese (PP 31)[...] è anche certo che la violenza genera nuove ingiustizie, introduce nuovi squilibri e provoca nuove rovine»²⁷.

Intanto le nuove armi nucleari stavano cambiando radicalmente la natura della guerra e rappresentavano una minaccia senza precedenti. Nella prima metà degli anni Ottanta la crisi degli euromissili porta molte conferenze episcopali ad esprimersi sul tema della pace e del riarmo. Il presidente degli Stati Uniti, Reagan, attua in questi anni una politica di riarmo, rende possibile un eventuale conflitto nucleare con l'Unione Sovietica utilizzando missili installati in Europa. In mezzo ai tanti documenti spiccano per la loro importanza e per la risonanza avuta a livello mondiale, quelli proposti dalle Conferenze Episcopali degli Stati Uniti, della Germania Federale e della Francia.

The challenge of peace, documento dei vescovi degli Stati Uniti, è un esempio della difficoltà di coniugare l'annuncio evangelico con i compromessi dettati dalla situazione politica²⁸. Da una parte si condanna l'uso delle armi nucleari, perché coinvolgerebbero le popolazioni civili e risulterebbero incontrollabili in caso di rappresaglie, dall'altro si accetta la deterrenza come primo passo verso il disarmo lasciando nello stesso tempo aperto un margine di possibilità alla legittimità di una difesa militare con armi nucleari. La deterrenza risulta in questo modo il male minore e la teoria della guerra giusta non viene in nessun modo abbandonata. Quando i vescovi parlano della non violenza, la propongono come complementare all'insegnamento sulla guerra giusta, ponendo i due elementi su due piani etici diversi: ogni stato ha il diritto di difendersi, la non violenza è ricondotta al campo dei comportamenti individuali.

Gerechtigkeit schafft Frieden, la giustizia crea la pace: documento presentato dai vescovi tedeschi sempre nel 1983 e che in parte si avvicina al testo dei vescovi americani²⁹. Viene sostenuta ancora la teoria della

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Medellin 2, 19, *ibidem*.

²⁸ CONFERENZA EPISCOPALE DEGLI STATI UNITI, *La sfida della pace*, in "Il Regno" 13 (1983), 409-443. La versione originale in <http://www.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf>.

²⁹ Il testo del documento in italiano in "Il Regno" 11(1983), 357-379.

guerra giusta, si condanna sia la guerra nucleare che quella convenzionale, si sottolinea l'importanza della deterrenza, si elogia il pacifismo e si mette il servizio militare sullo stesso piano dell'obiezione di coscienza. La novità del documento è di introdurre accanto alla minaccia di una guerra nucleare anche la minaccia dei sistemi totalitari, particolarmente di quello sovietico.

Gli stessi temi vengono affrontati dall'episcopato francese con la lettera pastorale *Gagner la paix*³⁰. È un testo intriso di realismo politico in una Francia il cui governo, seppur socialista tendeva ad un'autonomia militare anche sul terreno nucleare aumentando considerevolmente le spese militari. Ancora una volta la non violenza viene relegata nell'ordine delle scelte personali privilegiando la deterrenza come metodo principale nella soluzione di un conflitto. Certo vengono elogiati i non violenti: *les non-violents servent le bien commun en empêchant la logique du court terme de refermer son cercle infernal;... ils sont peut-être des pionniers*: pionieri della pace, viene quasi esaltata quella che possiamo definire una missione profetica³¹. In questo rapido *excursus* non possiamo dimenticare il ruolo del Movimento ecumenico. Come abbiamo visto, il CEC aveva affermato nel 1948 il rifiuto della guerra. Ad Evanston nel 1954 si chiede la proibizione delle armi di distruzione di massa, a New Dehli nel 1961 si chiede di destinare a progetti di sviluppo i fondi destinati agli armamenti. A Vancouver nel 1983, nel pieno della discussione sul nucleare si afferma chiaramente il rifiuto delle armi atomiche e si chiede alle chiese un impegno concreto per la giustizia e la pace. Una risposta si avrà in parte nell'assemblea di Basilea del 1989³². L'augurio del Salmo 85 «giustizia e pace si baceranno» diventa la linea guida dell'assemblea che vede solo nel recupero di un'autentica relazione con il creato la possibilità di stabilire la giustizia e la pace tra gli uomini. Ma anche a Basilea dobbiamo assistere al trionfo dei compromessi: molte chiese sono espressione dei propri governi nazionali più che del Vangelo. Esempio a riguardo è quando si accetta il commercio delle armi purché non rivolto verso zone di conflitti. All'assemblea di Basilea hanno partecipato ufficialmente rappresentanti della chiesa italiana. Sebbene l'Italia faccia parte dell'Alleanza Atlantica e soprattutto ospiti sul suo territorio basi militari americane dotate di armi atomiche pronte all'uso contro l'Unione Sovietica, non

³⁰ Il testo originale in "Documentation Catholique", LXXX, 1093-1101. Il testo del documento in italiano in "Il Regno" 1 (1984), 30-36.

³¹ *Ibidem*, 1097.

³² Tutte le dichiarazioni sul tema della pace e del disarmo delle assemblee del CEC in *Pace e disarmo. Documenti del Consiglio ecumenico delle Chiese e della Chiesa Cattolica Romana*, Casale Monferrato 1984; sull'assemblea di Basilea cfr. A. FILIPPI (ed.), *Basilea: giustizia e pace*, Bologna 1989.

troviamo da parte della Conferenza Episcopale (CEI) alcuna indicazione di carattere etico pastorale sul tema della pace e del nucleare. Troviamo, d'altra parte, documenti brevi che esortano alla preghiera e alla riflessione senza entrare nel merito del dibattito³³. Non possiamo affermare che i vescovi dimentichino il tema della pace, anzi dobbiamo sottolineare una certa insistenza su un tema individuato come un elemento fondante dell'essere popolo di Dio. Lo stesso mistero di Cristo e della chiesa viene inteso come mistero di comunione e di pace e posto alla base del rinnovamento catechetico che si stava avviando in quegli anni: «I temi della pace, della libertà, della giustizia sociale, dell'impegno culturale e politico debbono entrare nella catechesi della Chiesa, senza temere di presentare il messaggio della fede, ove è necessario, nel suo significato di fecondo scandalo e rottura»³⁴. Nei catechismi troviamo indicazioni per l'educazione alla pace, per l'accoglienza dell'altro, ma non troviamo nessuna relazione con la realtà che si stava vivendo. Possiamo parlare di un mancato "incarnazionismo": i temi della guerra fredda, della non violenza, dell'obiezione di coscienza, degli armamenti vengono dimenticati o marginalmente affrontati. Una mancanza che viene colmata grazie all'impegno di nuove realtà ecclesiali che stavano nascendo dopo il concilio.

Il periodo postconciliare, con le nuove esperienze ecclesiali, i nuovi gruppi e i movimenti, rappresenta per molti aspetti un nuovo inizio. Al di là del rinnovamento teologico, liturgico e catechetico, il punto di svolta è costituito dal nuovo modo di porsi della chiesa nei confronti del mondo. Il dialogo con le realtà umane sembra riprendere nel momento in cui la chiesa dice di sentirsi «realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). Se la chiesa, nella sua veste ufficiale rappresentata dalla CEI, mostra in questi anni ancora difficoltà nel recepire e nell'assimilare le novità conciliari, così non avviene alla sua base dove si può fondatamente parlare di un reale entusiasmo nella volontà di colmare la distanza che separa la chiesa dai bisogni reali degli uomini. È il periodo in cui entra in crisi il tradizionale associazionismo cattolico per far posto a nuovi movimenti; è il periodo dei "gruppi spontanei" che vogliono soprattutto impegnarsi nel campo sociale e trovano ragione di vita nel servizio ai poveri e agli emarginati, il periodo in cui emergono le figure di Lorenzo Milani e di Ernesto Balducci e il loro lavoro perché

³³ Non dimentichiamo il lavoro svolto dalla Commissione episcopale Giustizia e Pace, espressione della CEI, che dal 1972 in collaborazione con *Pax Christi* e con il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, aiuta la Chiesa italiana e la società civile ad affrontare i problemi attinenti la giustizia e la pace.

³⁴ CEI, *Rinnovamento della Catechesi*, 97 in *Enchiridion Conferenza Episcopale Italiana I* (1954-1972), 2660, Bologna 1985.

temi come la pace e l'obiezione di coscienza entrino di diritto tra gli impegni della comunità cristiana.

Non è possibile esaminare qui tutta la complessa e variegata fenomenologia dei gruppi che si sono creati in quegli anni. Si può evidenziare però come i temi della pace, dell'obiezione di coscienza insieme a quello della chiesa dei poveri siano all'origine della formazione di molte di queste esperienze. Le nuove generazioni non potevano non avvertire il contrasto tra lo spirito del Vangelo e l'apparato istituzionale della chiesa che rischiava di soffocarne il carisma: sono soprattutto i giovani nella chiesa ad assumere il ruolo trainante nel cammino di riforma e di rinnovamento, con la conseguenza che quelli che potevano essere contrasti tra innovatori e conservatori diventano contrasti anche generazionali.

Prima ancora che in molte di queste esperienze il linguaggio e in parte la stessa ispirazione vengano direttamente mutuati dal Marxismo, sono soprattutto la PT, la GS, la PP a fornire linfa vitale. Purtroppo la diffidenza della chiesa ufficiale nei confronti di tutti questi movimenti impedirà a questa linfa di portar frutti. Gli anni Settanta sono gli anni della contestazione, delle stragi, del terrorismo, delle rivoluzioni latinoamericane, della guerra in Vietnam, dei movimenti pacifisti; gli anni Ottanta sono gli anni degli armamenti nucleari: temi che, a parte accenni molto generici, non ritroviamo nei documenti ufficiali dei vescovi italiani³⁵.

Esemplare sembra la diffidenza dei vescovi italiani sul tema dell'obiezione di coscienza, riconosciuta dallo Stato nel 1972. Nonostante il timido riconoscimento della liceità dell'obiezione di coscienza che troviamo in GS 79 la gerarchia ecclesiastica non si era schierata fino a quel momento a fianco degli obiettori che pagavano con il carcere la loro scelta: molti di loro erano cattolici e parlavano di scelta evangelica. Solo dopo il riconoscimento dell'obiezione da parte dello stato, assistiamo a una certa sensibilizzazione da parte della gerarchia ecclesiastica. Il Convegno di Roma del 1976 su Evangelizzazione e Promozione umana definisce il servizio civile sostitutivo di quello militare una scelta esemplare e preferenziale dei cattolici italiani³⁶. Nello stesso Convegno i vescovi delegano

³⁵ Per una visione d'insieme degli anni Settanta cfr. L. BETTAZZI, *In dialogo con i lontani. Memorie e riflessioni di un vescovo un po' laico*, Reggio Emilia 2009. Bettazzi, vescovo di Ivrea, viene nominato nel 1968 presidente nazionale di *Pax Christi* e ne diventa presidente internazionale fino al 1985. Possiamo considerarlo come una delle principali figure di riferimento per il movimento pacifista di ispirazione cristiana.

³⁶ In *Evangelizzazione e Promozione umana. Atti del Convegno ecclesiale*, Roma 1977, 264-265. Nel Catechismo degli adulti del 1981 leggiamo: «Il servizio civile mentre è doveroso riconoscimento della libertà di coscienza, allo stesso tempo ha un valore educativo, in quanto si oppone a un sistema di convivenza di popoli fondato sulla forza come deterrente, e propone modelli alternativi di solidarietà e di servizio gratuito», in CEI, *Signore da chi andremo? Il catechismo degli adulti*, Città del Vaticano 1981, 448.

alla Caritas italiana il compito di promuovere l'obiezione di coscienza e il servizio civile.

GIOVANNI PAOLO II

Oltre che dalla tensione tra i due blocchi e dalla crisi degli euromissili, la prima parte del pontificato di Giovanni Paolo II è caratterizzata dall'intervento russo in Afghanistan, dalla guerra per le Malvinas tra Argentina e Regno Unito e dalla crescita del movimento pacifista.

Nel suo discorso al Peace Memorial di Hiroshima, possiamo già intravedere alcuni tratti di una radicalità evangelica decisa ed esigente:

ricordare il passato è impegnarsi per il futuro. Ricordare Hiroshima è aborrire la guerra nucleare. Ricordare Hiroshima è impegnarsi per la pace. Ricordare ciò che la gente di questa città ha sofferto è rinnovare la nostra fede nell'uomo, nella sua capacità di fare ciò che è buono, nella sua libertà di scegliere ciò che è giusto, nella sua determinazione di tradurre un disastro in un nuovo inizio. Di fronte alla calamità creata dall'uomo che è ogni guerra, dobbiamo affermare e riaffermare, ancora e ancora che il ricorso alla guerra non è inevitabile o insostenibile. L'umanità non è destinata all'autodistruzione. Le divergenze di ideologie, aspirazioni ed esigenze possono e devono essere appianate e risolte con mezzi che non siano la guerra e la violenza. L'umanità è in obbligo verso se stessa di regolare differenze e conflitti attraverso mezzi pacifici³⁷.

La complessa situazione internazionale e l'oggettiva difficoltà di dare indicazioni valide per la politica reale e soprattutto la convinzione non troppo nascosta che sia solo un'utopia il mondo pacificato, portano Giovanni Paolo II ad accettare in parte la teoria della guerra giusta, la deterrenza e ad influenzare in modo deciso anche episcopati che si

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Hiroshima*, 25.2.1981, in AAS LXXIII (1981), 418-419. In un precedente viaggio in Irlanda il papa nega che la pace possa essere stabilita con la violenza: «La violenza è un male, la violenza è inaccettabile come soluzione dei problemi, la violenza è indegna dell'uomo. La violenza è una menzogna, poiché va contro la verità della nostra fede, la verità della nostra umanità. La violenza è un crimine contro l'umanità, poiché distrugge il reale tessuto della società». IDEM, *Discorso a Drogheda*, 29.9.1979, in AAS LXXI (1979), 1081. Nel 1982, durante la guerra delle Malvinas, in un'omelia a Coventry, città simbolo per gli inglesi della seconda guerra mondiale, Giovanni Paolo II dirà che «la Guerra dovrebbe appartenere al tragico passato, alla storia; non dovrebbe trovare posto nei progetti dell'uomo per il futuro»; IDEM, *Omelia a Coventry*, in AAS LXXIV (1982), 927.

erano espressi per posizioni chiaramente pacifiste e per il disarmo unilaterale³⁸.

Dopo i primi viaggi in America Latina, soprattutto dopo la visita in Nicaragua e El Salvador del 1983, l'attenzione del papa si sposta dalle questioni riguardanti i blocchi contrapposti, gli armamenti nucleari e la deterrenza, alla pace sociale, alla promozione della giustizia e alla lotta alla povertà. Di fronte ad una situazione di estrema violenza ed ingiustizia il papa propone la forza della riconciliazione e del perdono, l'instaurazione della "civiltà dell'amore" di cui parlava Paolo VI³⁹. La pace dipende dalla giustizia e dall'amore, l'assenza della pace è dovuta all'ingiustizia e alla mancanza d'amore nella convivenza tra gli uomini.

Tutti gli interventi del papa sul tema della pace possono essere letti secondo una duplice ottica: quelli ufficiali, soprattutto i discorsi presso organismi internazionali, espressione di prudenza e diplomazia, dove si afferma il valore della deterrenza come male minore; quelli propriamente pastorali dove si richiamano i valori alla base della convivenza pacifica, la solidarietà e la libertà religiosa⁴⁰. Anche se Giovanni Paolo II non parla esplicitamente di "guerra giusta", si ha l'impressione che il magistero, condizionato dal realismo politico ritorni verso posizioni tradizionali, dimenticando lo spirito profetico ed evangelico di GS e PT. Spirito profetico che riappare quando dal piano internazionale si passa sul piano della giustizia sociale: mentre nel primo caso si tollera l'uso della forza in caso di legittima difesa, nel caso delle lotte di rivendicazione dei propri diritti si invita alla riconciliazione e al perdono. Non si può essere soli contro la guerra per avere la pace; la pace si costruisce a partire dalla giustizia e dal rispetto dei diritti: è questo il *punctum* di una società pacifica. Per Giovanni Paolo II è la solidarietà ad essere la chiave fondamentale per la pace, ma solo insieme al rispetto della libertà religiosa e di coscienza: «La pace, che si costruisce e si consolida a tutti i livelli dell'umana convivenza, affonda le proprie radici nella libertà e nell'apertura delle

³⁸ La prima stesura del documento *The challenge of peace* esprimeva queste posizioni, prontamente corrette nella versione definitiva, dopo un incontro in Vaticano del gennaio 1983 dei vescovi dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti sotto la guida del card. Ratzinger: la teoria della guerra giusta è l'unica ad aver diritto nella tradizione cattolica. Su questo incontro cfr. C. GUICHERD, *L'Église catholique et la politique de défense au début des années 1980. Étude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la Guerre et la paix*, Genève-Paris 1988; cfr. anche *Rencontre à Rome d'évêques de USA et d'Europe. Échange sur les problèmes de la paix et la guerre*, in "Documentation Catholique" 65 (1845), 222-223; *La reunion de Rome des 19-20 Janvier*, *ibidem*, 65 (1856), 710-715.

³⁹ Cfr. *Sollicitudo rei socialis* 33, in *Enchiridion Vaticanum* X, 2631.

⁴⁰ Sul tema della solidarietà cfr. *Messaggio per la XIX Giornata Mondiale per la pace*, in AAS LXXVIII (1986), 278-288; "La libertà religiosa condizione per la pacifica convivenza" era il titolo del *Messaggio per la XXI Giornata Mondiale per la pace*, in AAS LXXX (1988), 278-286.

coscienze alla verità»⁴¹. Parole queste che possono liberare le energie interiori di qualsiasi popolo oppresso. Per molti la caduta del Muro di Berlino nel 1989 e due anni dopo il crollo dell'Unione Sovietica rappresentano il trionfo della libertà e della spiritualità di cui il papa si era reso testimone infaticabile. La caduta del Muro di Berlino e la conseguente unificazione della Germania determinano la fine della contrapposizione ideologica tra i due blocchi e soprattutto la fine del rischio di una guerra nucleare. Le energie fino ad allora destinate a mantenere l'equilibrio possono ora essere destinate a combattere la povertà nel Terzo Mondo e a diffondere la democrazia. I paesi del Patto di Varsavia passano alla NATO e gradualmente nell'Unione Europea. Ma la fine del socialismo reale, dopo l'illusione della prima ora, porta in questi paesi la miseria, la disoccupazione e la violenza. A livello mondiale aumenta il dislivello tra paesi ricchi e paesi poveri nonostante che la globalizzazione tenda all'integrazione tra nazioni e culture e cerchi idealmente di costruire un mondo fatto di scambi, di mercati, di interdipendenze e comunicazioni. La globalizzazione più che su un piano sociale e culturale si afferma solo sul piano economico, i padroni del mercato si sostituiscono alla politica facendo in questo modo mancare l'unica possibile difesa per le classi meno abbienti con la conseguenza di un aumento esponenziale della povertà e dei fenomeni migratori verso i paesi ricchi. Si afferma una nuova forma di criminalità molto organizzata e violenta, capace di influenzare importanti settori dell'economia mondiale in piena autonomia e senza controllo da parte degli stati.

Comincia una nuova paura legata al diffondersi del terrorismo internazionale e che troverà il suo apice negli attentati a New York del settembre 2001. Questo aumento del terrorismo è legato soprattutto alla mancata soluzione del conflitto tra Israele e Palestina e alla crescita dell'integralismo islamico come tentativo di difesa dall'ingerenza occidentale, culturale ed economica. Le due guerre del Golfo nel 1991 e nel 2003 e l'occupazione dell'Afghanistan da parte della NATO sono stata l'unica risposta a questo problema. Altro aspetto che caratterizza l'ultima decade del secondo millennio e i primi anni del nuovo, è quello delle guerre civili, etniche e religiose in un panorama che va dall'ex-Jugoslavia, al Ruanda, al Darfur, alla Palestina, allo Sri Lanka, a Timor Est, ad Haiti. In molti casi si è trattato di guerre di pulizia etnica e di genocidio.

Scompaiono termini come paura nucleare, guerra fredda, deterrenza e irrompono nuove terminologie come la dottrina della guerra preventiva, l'intervento umanitario e la funzione di *peacekeeping*. L'illegittimità

⁴¹ In *Messaggio per la XXI Giornata Mondiale della pace*, in AAS LXXX (1988), 278.

giuridica, sul piano del diritto internazionale, la facoltà di ricorrere unilateralmente alla forza con la guerra preventiva, l'assurdità di interventi umanitari che prevedano bombardamenti sulle popolazioni civili o le macerie della guerra lasciate dalle missioni internazionali di *peacekeeping*, diventano temi per una discussione più ampia⁴².

Resta il fatto che la drammaticità degli eventi che hanno accompagnato l'inizio del millennio trova spazio nella riflessione delle comunità ecclesiali e nei documenti del magistero, soprattutto nel magistero e nell'azione di Giovanni Paolo II. Ricordiamo la Giornata del Perdono del 12 marzo del 2000. Nella speciale liturgia che si celebrò quel giorno il papa rispondeva a sette invitatori con sette orazioni riguardanti i "peccati in generale", le "colpe nel servizio della verità", i "peccati che hanno compromesso l'unità del Corpo di Cristo", le "colpe nei confronti di Israele", le "colpe commesse con comportamenti contro l'amore, la pace, i diritti dei popoli, il rispetto delle culture e delle religioni", i "peccati che hanno ferito la dignità della donna e l'unità del genere umano", i "peccati nel campo dei diritti fondamentali della persona"⁴³. A conclusione di quella liturgia, Giovanni Paolo pronunciò cinque "mai più" che suonano come una delle utopie evangeliche più forti che siano state affermate nella nostra epoca: «Mai più contraddizioni alla carità nel servizio della verità, mai più gesti contro la comunione della Chiesa, mai più offese verso qualsiasi popolo, mai più ricorsi alla violenza, mai più discriminazioni, esclusioni, oppressioni, disprezzo dei poveri e degli ultimi».

Già nella *Centesimus Annus*, Giovanni Paolo II invita «a lottare per la giustizia senza violenza, rinunciando alla lotta di classe nelle controversie interne, come alla guerra in quelle internazionali»⁴⁴. L'efficacia della lotta pacifica si era affermata nel processo di disgregazione del blocco socialista e per il papa diventa l'unica via da percorrere nella risoluzione dei conflitti. Una esigenza evangelica che si riafferma nell'invocazione: «Mai più la guerra, che distrugge la vita degli innocenti, che insegna ad

⁴² Interessante è la consultazione di testi come A. COLOMBO, *La Guerra ineguale: pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, Bologna 2006; M. BYERS, *War Law: International Law and Armed Conflict*, London 2005, (trad. it. con il significativo titolo: *Il libro bianco della Guerra. Come dovremmo rispondere alla tensione tra un mondo che vuole un sistema legale internazionale equo e sostenibile e una superpotenza a cui non importa nulla?*, Roma 2006). Sul tentativo di legittimare la guerra preventiva cfr. UNITED NATIONS, *A more secure World. Our shared responsibility. Report of the Secretary-General's High-Level Panel on Threats, Challenges and Change*, New York 2004, (testo consultabile in <http://www.un.org/secureworld/>). Sugli interventi umanitari cfr. M. SHAW, *L'Occidente alla Guerra. La tentazione dell'interventismo*, Milano 2006; J. MOORE (ed.), *Des choix difficiles. Les dilemmes moraux de l'humanitaire*, Paris 1999.

⁴³ Testo della Liturgia in http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_it.html.

⁴⁴ *Centesimus Annus* 23, in *Enchiridion Vaticanum*, XIII, 144-145.

uccidere e sconvolge egualmente la vita degli uccisori, che lascia dietro di sé uno strascico di rancori e di odi, rendendo più difficile la giusta soluzione degli stessi problemi che l'hanno provocata»⁴⁵. Un'invocazione che si colloca tra la prima guerra del Golfo e l'inizio del conflitto nei Balcani. Se nel primo caso il papa, in nome del diritto internazionale, condanna l'uso delle armi che ha anticipato qualsiasi intervento diplomatico e che si è rilevato non proporzionale al risultato che si voleva ottenere, nel caso del conflitto nei Balcani si trova a sostenere un intervento internazionale che porti al disarmo dei contendenti, al soccorso delle popolazioni civili e al riavvio delle trattative diplomatiche. L'intervento umanitario viene compreso nella categoria della legittima difesa: la guerra va condannata, ma davanti alle stragi di civili e alla "pulizia etnica" non si può restare indifferenti ed è un dovere per tutti intervenire in difesa di chi è aggredito.

Molti osservatori all'epoca arrivano a definire come incoerente la posizione di Giovanni Paolo II: un rifiuto totale della guerra in Iraq ed adesso il nuovo principio del ricorso all'ingerenza umanitaria. L'affermazione decisa della possibilità di ricorrere alle armi di fronte a gravissime violazioni dei diritti umani viene mitigata dall'introduzione del principio di proporzionalità dell'intervento, fermo restando che per Giovanni Paolo II, l'ingerenza, prima di ogni azione militare, prevede il sostegno alle popolazioni civili e azioni non violente. Esempio a riguardo il comportamento della diplomazia vaticana nel caso dei bombardamenti della Serbia da parte della NATO nell'aprile 1999. Dopo aver richiesto a gran voce l'ingerenza umanitaria per proteggere il Kosovo dall'aggressione serba, dopo le prime bombe su Belgrado si invoca la cessazione delle operazioni militari non ritenendo proporzionale la tutela della libertà del Kosovo con la distruzione dell'intera Serbia. Dal punto di vista strettamente giuridico il ricorso all'ingerenza umanitaria è sicuramente problematico nel momento in cui si viene a colpire il principio della sovranità nazionale. Da un punto di vista teologico ci possiamo invece riferire alla dottrina già espressa nella PT dove si richiedeva l'impegno di tutta la comunità internazionale nella difesa dei diritti umani. La promozione del bene comune e la difesa dei diritti sono alla base della dottrina dell'ingerenza umanitaria che nega l'assolutezza della sovranità nazionale.

Nel Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace del 2000, Giovanni Paolo II si occupa dell'ingerenza umanitaria e delle nuove sfide della solidarietà internazionale e della giustizia soprattutto nei paesi in via di sviluppo: come può un ordine internazionale assicurare la libertà e la giustizia e soprattutto come possono gli Stati e i potenti gruppi eco-

⁴⁵ *Centesimus Annus* 52, in *Enchiridion Vaticanum*, XIII, 239.

nomici e sociali agire a livello globale in difesa di questo ordine. Viene affermato un principio: «Ci sarà pace nella misura in cui tutta l'umanità saprà riscoprire la sua originaria vocazione ad essere un'unica famiglia, in cui la dignità e i diritti delle persone – di qualunque stato, razza, religione – siano affermati come anteriori e preminenti rispetto a qualsiasi differenziazione e specificazione». Tale principio dona “anima, senso e orientamento” ai processi e ai dinamismi della globalizzazione che “sono straordinarie e promettenti opportunità, proprio in vista della meta di fare dell'umanità una sola famiglia, fondata sui valori della giustizia, dell'equità, della solidarietà”. Per questo si rende necessario un capovolgimento di prospettiva: «Su tutto deve prevalere non più il bene particolare di una comunità politica, razziale o culturale, ma il bene dell'umanità. Il perseguimento del bene comune di una singola comunità politica non può essere in contrasto con il bene comune dell'umanità intera, espresso nel riconoscimento e nel rispetto dei diritti umani». Quando le popolazioni civili vengono ingiustamente colpite e dopo aver provato gli strumenti della politica e della difesa non violenta, “è legittimo e persino doveroso impegnarsi con iniziative concrete per disarmare l'aggressore”. Ogni iniziativa deve essere circoscritta nel tempo, rispettosa del diritto internazionale, garantita da un'autorità riconosciuta a livello internazionale e soprattutto mai lasciata “alla mera logica delle armi”. Ma aldilà di ogni prospettiva giuridica ed istituzionale resta fondamentale per Giovanni Paolo II «il dovere di sviluppare strutture di pace e strumenti di non violenza, di fare tutti i possibili sforzi per portare quelli che sono in conflitto al tavolo del negoziato»⁴⁶.

Con Giovanni Paolo II assistiamo al tentativo di integrare la dottrina tradizionale della guerra giusta con elementi mutuati dalla pratica della non violenza e del pacifismo. La grande novità è quella dell'introduzione di categorie tipicamente evangeliche come quelle del perdono e della riconciliazione, categorie da applicare non solo ai singoli individui, ma a popoli, culture e chiese: solo in questo modo si possono superare i nazionalismi, la ricerca dell'interesse particolare e una mentalità basata esclusivamente sull'economia e la ricchezza, le uniche radici di ogni guerra.

⁴⁶ In francese, in AAS XCII (2000), 359-371. Trad. it. in http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_it.html.

DALLA GUERRA GIUSTA ALLA PACE GIUSTA

Il magistero di Giovanni Paolo II trova una larga applicazione e interpretazione a livello delle Conferenze Episcopali. La *leadership* a livello mondiale assunta dagli Stati Uniti dopo la caduta del Muro di Berlino e il coinvolgimento diretto prima nella guerra contro l'Iraq e poi contro il terrorismo, giustificano il fatto che è ancora la Conferenza Episcopale degli Stati Uniti a rappresentare maggiormente il magistero cattolico sul tema della pace e della guerra. Nel 1993 viene pubblicata *The Harvest of Justice is Sown in Peace*⁴⁷. In una situazione di conflitto, affermano i vescovi, il nostro costante impegno è quello di adoperarsi per la giustizia attraverso metodi non violenti. Ma quando questi metodi non riescono a proteggere gli innocenti, allora si è legittimati ad impiegare, come ultima risorsa, una forza limitata per salvare questi innocenti e ristabilire la giustizia. Unico elemento di novità che possiamo trovare in questo documento è legato ad un'originale interpretazione del principio di proporzionalità: in guerra la tutela dei diritti umani deve essere garantita a tutti, civili e militari, vittime e carnefici. I bombardamenti aerei d'alta quota garantiscono la sicurezza degli attaccanti, ma coinvolgono in modo devastante le popolazioni civili e annullano i diritti e la dignità dei militari nemici, impossibilitati ad ogni difesa.

L'appello all'uso di metodi non violenti verrà completamente dimenticato quando dopo l'11 settembre 2001 gli Stati Uniti si troveranno sotto l'attacco del terrorismo. In una lettera dei vescovi al presidente Bush, il 19 settembre 2001, si ribadiscono i criteri tradizionali della guerra giusta, e cioè la probabilità di successo, l'immunità per la popolazione civile e la proporzionalità; si parla anche di diritto morale e di dovere di difendere il bene comune contro gli attacchi terroristici, ma nello stesso tempo di impegnarsi per la soluzione del conflitto tra Israele e Palestina e di non essere intolleranti nei confronti della cultura e della religione islamica⁴⁸. Il 15 novembre 2001 viene pubblicato *A Pastoral Message: Living With Faith and Hope After September 11*: viene riaffermato il diritto e il dovere degli Stati Uniti a difendersi con la consapevolezza che la sola forza militare non porta a nessuna soluzione. I vescovi accettano l'azione militare, ma sono consapevoli che anche una "guerra giusta" non è sufficiente a risolvere il problema del terrorismo. La pace si ottiene risolvendo non solo i problemi legati alla strategia militare, ma impegnandosi nella dife-

⁴⁷ Versione originale in <http://www.usccb.org/sdwp/harvest.shtml>; versione italiana, *La giustizia frutto della pace*, in "Il Regno" 13 (1994), 413-429.

⁴⁸ La lettera firmata da mons. J. Fiorenza, presidente della Conferenza episcopale, in <http://www.usccb.org/comm/archives/2001/01-166a.shtml>

sa dei diritti umani, nella lotta alla povertà, nella diffusione dell'alfabetizzazione e dell'istruzione⁴⁹.

L'episcopato francese, in sintonia con Giovanni Paolo II, pur proponendo la dottrina tradizionale della guerra giusta, la ritiene inadeguata nella valutazione della liceità morale di un conflitto. I vescovi francesi cominciano ad aprirsi alla teoria della non violenza e all'importanza di comprendere le ragioni della violenza e della guerra, promuovendo la giustizia e combattendo la miseria⁵⁰.

Documento che più di ogni altro segna l'allontanamento dalla teoria della guerra giusta è quello proposto dai vescovi tedeschi nel 2000: *Gerechter Friede*, Pace giusta. I vescovi non solo denunciano l'idea della guerra giusta, ma propongono di combattere le cause della violenza e sollecitano la politica ad adoperarsi nella prevenzione della violenza. Si sentono vicini con tutti quelli che si impegnano con passione per la pace e la non violenza: «La pace del popolo messianico di Dio presuppone il miracolo di persone che si fidano incondizionatamente sia di Dio sia le une delle altre, e possono quindi rinunciare del tutto alla violenza»⁵¹. La non violenza trova il suo fondamento in Cristo stesso: il discorso della Montagna è una normativa esemplare non solo per i cristiani. I vescovi tedeschi mostrano scetticismo anche nei confronti dell'ingerenza umanitaria che rischia sempre di generare dinamiche che sfociano nell'uso eccessivo della forza. Privilegiando sempre i mezzi che prevedano una misura minore della violenza, è necessario che ogni intervento non tenda solo al ristabilimento della situazione che si aveva prima del conflitto, ma si renda partecipe di un processo di pace che impedisca nuove tensioni e discriminazioni.

Alla fine degli anni Novanta è da ricordare una dichiarazione congiunta delle Conferenze episcopali dell'Unione Europea, *Verità, memoria e solidarietà*⁵²: l'Europa unita è un esempio di come sia possibile costruire la pace avendo come unica meta il perseguimento del bene comune. Al principio di sovranità nazionale si sostituisce la ricerca del bene comune, l'attenzione ad ogni forma di povertà e alle minoranze etniche e religiose.

⁴⁹ Versione originale in <http://www.usccb.org/sdwp/sept11.shtml>; versione italiana, *Vivere nella fede e nella speranza*, in "Il Regno" 21 (2001), 702-707.

⁵⁰ CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Difesa e sicurezza: nuovo scenario*, in "Il Regno" 1(1992), 47-58.

⁵¹ Versione originale in <http://www.friederle.de/ethik/db066.pdf>; versione italiana, *Pace giusta*, in "Il Regno" 1(2001), 27-62.

⁵² COMMISSIONE DEGLI EPISCOPATI DELL'UNIONE EUROPEA, *Verità, memoria e solidarietà: chiavi per la pace e la riconciliazione*, in "Il Regno" 9 (1999), 312-314.

Per quello che riguarda la chiesa in Italia ci troviamo di fronte ad una situazione del tutto analoga a quella antecedente alla caduta del Muro di Berlino: la CEI parla raramente del tema della pace e solo come risposta a degli avvenimenti incombenti. I documenti proposti nella maggior parte dei casi cercano un equilibrio tra le nette posizioni di Giovanni Paolo II e un appoggio, a volte purtroppo incondizionato, alla politica del governo italiano. A bilanciare questa posizione "attendista" della CEI, tesa soprattutto a non entrare in contrasto con la politica del governo italiano, troviamo gruppi, movimenti ecclesiali e singoli vescovi che si impegnano apertamente per la pace e la non violenza. Sembra singolare il fatto che la chiesa rinunci alla sua funzione profetica in nome della politica reale: si condividono le posizioni teologiche e morali espresse dal papa e nello stesso tempo si rinuncia ad esprimere giudizi sulle dinamiche politiche. Giudizi che in nome della radicalità evangelica non mancano nelle parole e nell'azione di mons. Tonino Bello, presidente di *Pax Christi* fino al 1993. Partendo dall'*alienum est a ratione* con cui veniva definita la guerra nella PT, Bello ritiene la guerra una follia e soprattutto si chiede, evitando ogni equilibrismo dialettico: «Dove è andato a finire quel ripudio della guerra così solennemente proclamato dall'articolo 11 della nostra Costituzione»⁵³.

L'atteggiamento espresso dalla CEI durante la prima guerra del Golfo e la guerra nei Balcani trova un seguito dopo gli attentati dell'11 settembre a New York e durante la seconda guerra in Iraq. A pochi giorni dall'attentato il presidente della CEI, Camillo Ruini, si trova a sostenere la legittimità del ricorso alla forza militare nella lotta contro il terrorismo, non prima di aver affermato che l'impiego esclusivo della forza militare non è sufficiente a sconfiggerlo: «È fuori dubbio il diritto, anzi la necessità e il dovere, di combattere e neutralizzare il terrorismo internazionale. È però altrettanto importante e indispensabile che questo diritto-dovere sia esercitato non solo attraverso il ricorso alla forza delle armi – da mantenersi sempre più possibile limitato, senza rappresaglie indiscriminate –, ma anche e principalmente adoperandosi per rimuovere le motivazioni e i focolai che alimentano il terrorismo»⁵⁴.

Di rilievo sono anche le parole pronunciate da Ruini durante il funerale delle vittime italiane dell'attentato di Nassiriya, quando con tono forse più militare che evangelico gridava: «Non fuggiremo davanti ai

⁵³ T. BELLO, *Scritti di pace*, Molfetta 1997, 224. Insieme a *Pax Christi* troviamo movimenti come Beati i costruttori di pace, La Tavola della Pace, L'Assopace, le Acli, movimenti che all'interno della Chiesa si distinguono per l'impegno di diffondere la cultura e la prassi della pace e della non violenza nella società italiana.

⁵⁴ C. RUINI, *Intervento al Consiglio Episcopale permanente, 24 settembre 2001*, in "Notiziario della Conferenza episcopale italiana" 7(2001), 233.

terroristi, anzi, li fronteggeremo con tutto il coraggio, l'energia e la determinazione di cui siamo capaci»⁵⁵. Parole che legittimano l'intervento in Iraq e la presenza dei soldati italiani, non considerati occupanti, ma forze armate che stanno compiendo un'opera di pacificazione, ordine e ricostruzione. Una posizione che mette in evidenza l'estremo realismo della chiesa in parte espresso anche dal Vaticano nel comunicato pochi giorni dopo l'inizio dell'intervento in Iraq dove si esprime rammarico per l'azione militare, ma nessun tipo di condanna assoluta e radicale della guerra. Condanna senza appello che invece era stata espressa da mons. Jean Louis Tauran, capo della diplomazia pontificia e dal presidente di *Iustitia et Pax*, Renato Martino, che non esitano a definire la guerra come un crimine.

DONACI LA PACE

La celebrazione eucaristica, fonte ed ispirazione della comunione nella chiesa, comincia con un saluto di pace, quello di Cristo ai suoi discepoli. Il Gloria è una richiesta di pace per il popolo di Dio sulla terra. La preghiera per la pace, nelle anfore della messa, contiene un appello per la pace e l'unità della chiesa, per la pace della famiglia di Dio durante questa vita, per il progresso della pace e la salvezza del mondo. Durante il rito della comunione, la chiesa prega affinché il Signore "doni la pace ai nostri tempi" e ricorda il dono di Cristo che consiste nella sua pace, invocando la pace e l'unità del suo regno. L'assemblea prega affinché l'Agnello di Dio doni la pace e prima della comunione si scambia un segno di pace. Tutta la celebrazione termina con l'invito all'assemblea ad andare in pace. Come nessun'altra istituzione la chiesa alza la sua voce per la promozione della pace. Il concilio Vaticano II ha rappresentato una svolta nei confronti di teorie, come quella della guerra giusta, che avevano accompagnato secoli di storia. La costruzione della pace cominciava per i padri conciliari nel combattere le ingiustizie che generano ogni tipo di conflitto. Il rifiuto della guerra viene accompagnato dalla richiesta dell'impegno di ogni cristiano per la pace, impegno dettato dalle esigenze del Vangelo.

La storia di questi ultimi anni ha evidenziato grandi tensioni sui temi della pace, della giustizia e della fraternità universale, all'interno stesso della chiesa. Tensioni che dimostrano la difficoltà per i cristiani di essere veri profeti. Si è passati dal rifiuto assoluto del ricorso alla guerra alla le-

⁵⁵ Testo dell'omelia di Ruini in D.CRM (ed.), *Nassiriya: eroi senza medaglia*, Soveria Mannelli 2006, 39-42.

gittimazione dell'intervento armato a scopi umanitari, dal "non uccidere" all'invito alla responsabilità e anche all'obbligo di proteggere con ogni mezzo la vita minacciata. Si è passati dal rispetto assoluto delle esigenze evangeliche ai tentativi di giustificare l'intervento armato purché rispetti il criterio di proporzionalità e distingua tra combattenti e civili. Passiamo dal «mai più la guerra» di Paolo VI e Giovanni XXIII al Catechismo della Chiesa Cattolica che prevede ancora una legittima difesa con la forza militare pur appellandosi alla permanente validità della legge morale durante la guerra. Troppo spesso all'interno del mondo cattolico di fronte alla paura e all'insicurezza provocate da una guerra o dallo stesso terrorismo, si è preferito delegare la nostra sicurezza all'intervento armato, alla repressione. Troppo spesso son passate idee come quella della guerra preventiva, della guerra tecnologicamente intelligente, dell'intervento umanitario. Sono stati certamente fatti dei passi in avanti sulla critica della guerra giusta, sulla promozione di metodi non violenti nella risoluzione di un conflitto, sulla necessità dello sviluppo della giustizia a livello internazionale. Manca una seria analisi del rapporto che c'è tra la pace e l'ecologia, tra la pace e la salvaguardia del creato; mancano riflessioni e indicazioni che guidino una prassi della prevenzione dei conflitti.

Ogni cristiano può impegnarsi per la pace. Ma più che fare qualcosa per la pace la chiesa intera è chiamata in nome della radicalità evangelica ad esercitare la sua funzione profetica, ad essere sacramento di salvezza, sacramento di pace. Solo in questo modo nel nostro mondo «misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno» (Sal 85,11).

RECENSIONI

G. J. MIGUEL, *Il protagonista della storia. Nascita e natura del cristianesimo*, BUR, Milano 2008, pp. 455, € 11,00 (trad. it. di E.Z. Merlo; titolo originale: *Los orìgenes històricos del cristianismo*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007).

Questo volume di J.M. Garcia, come dice il titolo, è una presentazione dei vangeli, della figura di Gesù e della sua opera, e, a partire dalla sua morte e risurrezione, dell'espansione del cristianesimo in Palestina e nel mondo greco romano. Si presenta come una buona introduzione critico-storica al NT. L'Autore procede in maniera critica per guidare il lettore ad una valutazione storica dei vangeli, della vita, dell'agire e dell'insegnamento di Gesù, dell'ostilità dei poteri ebraici verso il maestro di Nazareth, degli eventi fondamentali: i processi, la condanna, la crocifissione, la morte e risurrezione di Gesù e negli ultimi capitoli esamina l'espansione rapida del cristianesimo nell'ambito dell'impero romano. L'Autore riconosce ed afferma che i vangeli non sono una biografia storica della persona di Gesù, ma vogliono essere un messaggio e un annuncio di fede. Gli scrittori del NT sono dei credenti, ma questo non inficia la storicità della loro esperienza e del racconto che ci tramandano.

Garcia è un conoscitore profondo dell'aramaico del tempo di Gesù e pensa che prima della redazione attuale greca dei vangeli ci sia stata non solo una predicazione degli apostoli in aramaico, ma uno o più scritti in questa lingua, da cui gli attuali redattori-autori hanno attinto e tradotto, non sempre chiaramente, in greco. L'Autore fa parte della Scuola esegetica di Madrid, che cerca di ricostruire un eventuale testo aramaico dei vangeli e di spiegare frasi o passi non chiari dei vangeli attuali o delle lettere di Paolo ricorrendo all'aramaico e ad espressioni aramaiche non capite e non tradotte bene nella lingua greca (61-66). Da tre espressioni della seconda ai Corinzi (1,13; 3,6.14; 8,18-19) l'Autore deduce che Paolo avrebbe dettato la lettera in aramaico e che qualcuno dei suoi discepoli ha tradotto in greco travisando alcune frasi, anzi deduce da queste frasi che esisteva già un testo dei vangeli, che venivano letti nelle comunità cristiane negli anni 50.

Gli studiosi della Scuola di Madrid sono contrari ai metodi del noto gruppo del *Jesus Seminar*. Questo è un gruppo di ricercatori, che pretendono di recuperare il Gesù storico, ma lo fanno con presupposti razionalistici, eliminando tutti gli avvenimenti straordinari dai vangeli, perché, secondo loro, non possono essere accettati da chi, come gli uomini di oggi, ha visto «i cieli attraverso il telescopio di Galileo!» (91). L'Autore legge i vangeli con uno sguardo critico sì, ma scevro da presupposti ideologici, che manifestamente rivelano una lettura dei vangeli e una presentazione di Gesù precostituita.

Garcia dedica un capitolo all'analisi dei testi del cosiddetto "segreto messianico" del vangelo di Marco. Secondo il nostro Autore le tante ipotesi fatte sull'ingiunzione di Gesù alla persona guarita: «Guarda di non dir niente a nessuno», che sembra contraddittoria poiché tanta gente è presente al miracolo, non tengono conto del soggiacente testo aramaico al comando di Gesù «non dir niente a nessuno». Secondo Garcia la presupposta espressione aramaica: *lebar 'anasà* qui non significa "a nessuno", ma "non dir niente circa il Figlio dell'uomo", cioè Gesù. In questo caso il lebbroso non deve lodare e ringraziare lui, il Figlio dell'uomo, ma dire il suo grazie a Dio (così per Mc 1,44 pag. 194, ma anche Mc 5,43; 7,36; 8,26). Da ricordare che Garcia è autore di un volume dal titolo *La vita di Gesù nel testo aramaico*.

L'Autore espone ampiamente i fatti ultimi della vita di Gesù: i due processi, il primo dinanzi al sinedrio e quello dinanzi a Pilato, dimostrano che effettivamente Roma aveva sottratto al sinedrio, almeno in alcuni periodi, lo *jus gladii*, cioè il potere di eseguire le condanne capitali; descrive attentamente la sepoltura di Gesù e ricorrendo all'aramaico spiega come le bende (*othonia*) in Gv 19,40; 20,6 equivale a sindone, lenzuolo (*sindon*) di Mc 15,46; le parole di Gesù alla Maddalena: «Non mi trattenere perché non sono ancora salito al Padre» (Gv 20,17) andrebbero tradotte: «Non puoi prendermi, perché sono salito per sempre al Padre» (302); la strana conclusione del vangelo di Mc 16,8: «Esse fuggirono [...] e non dissero niente a nessuno», andrebbe tradotta: «Esse se ne andarono stringendosi le une alle altre [...] e non dissero niente a nessuno per timore di essere considerate fuori di senno» (286). Il ricorso all'aramaico è frequente per spiegare espressioni poco chiare nel testo greco.

Questo libro è una buona introduzione storico-critica alla lettura dei vangeli, a capire Gesù e la sua missione nell'ambiente giudaico del suo tempo. Chiude il volume una discreta bibliografia in diverse lingue; si indica, quando esiste, la traduzione italiana.

GABRIELE MIOLA

C. DELL'OSSO, *Cristo e Logos. Il Calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, pp. 451.

Il concilio Ecumenico del 451 a Calcedonia (sobborgo di Costantinopoli, posto sul Bosforo) marcò la differenza fra la chiesa d'Occidente e quella d'Oriente. Fu approvata la cristologia influenzata essenzialmente dal *Tomus* di papa Leone Magno e mediata in Oriente da Cirillo di Alessandria, ma senza i suoi anatematismi che erano ancora d'intralcio fra le due posizioni contrastanti. In sintesi conferì la vittoria ai difisiti (in Cristo un solo *prosopon* o *ipostasis* in due nature integre e non confuse), sancendo la condanna del monofisismo radicale (in cui la natura umana in Cristo veniva adombrata da quella divina). Le reazioni alle decisioni conciliari furono diverse: in Occidente si rasserenarono gli animi, anche perché il canone 28 suggellò in pratica il primato di Roma; mentre in Oriente si scatenarono effetti tutt'altro che risolutivi e pacifici. Ancora oggi per i cattolici quattro sono i concili antichi che definiscono il Simbolo di fede, mentre gli orientali ne considerano altri tre. La discussione fra difisiti e monofisiti continuò e con gravi esiti. Basti pensare al patriarca di Gerusalemme, Giovenale, che al ritorno fu costretto a scappare di fronte a tumulti sconsiderati incitati dai monaci d'orientamento monofisita, e poté rientrare in sede solo dopo una tremenda repressione della milizia imperiale. Altrove la ricezione del concilio non fu più benevola, come per il collega Severiano, assassinato l'anno seguente nella sua cattedra di Scitopoli. Non mancarono disordini neppure nelle Chiese egiziane.

Si tentarono per tutto il V secolo soluzioni concordatarie, ma che ogni volta non riuscivano a soddisfare ambo le fazioni. Il libro di Dell'Osso si propone di presentare il VI secolo, nel quale dal 518 Giustiniano, provocando la cacciata di Severo dalla sede di Antiochia, si rivelò determinante per lo sviluppo della polemica. Questa fase cristologica di fatto è stata troppo spesso ignorata in Occidente, poiché concentrato maggiormente su discussioni soteriologiche, e forse anche sottovalutata per la scarsa chiarezza delle fonti dottrinali dei vari teologi, che possono apparire alquanto evanescenti se letti senza una valida competenza e passione di ricerca. Come dichiarato dall'Autore, il suo studio non è per tutti, ma di certo va a colmare molte lacune e osa anche proporre varie soluzioni. Il metodo è l'approfondimento teologico (ricostruendo la storia dei dogmi) con cui si vuol risalire a maggiori conoscenze biografiche, storiche e filologiche. Il presente lavoro è senz'altro innovativo in varie sezioni e modalità anche rispetto a studi considerati indiscutibili. È il caso dell'affermato studioso Grillmeier, tuttora un punto di riferimento per la cristologia dei primi secoli, ma con il vizio – individuato da Dell'Osso – d'incasellare gli attori del dibattito a classificazioni convenzionali che poi condizionano i ricercatori. Il testo è diviso in due blocchi: nel primo viene scansionata la ricerca dei principali teologi moderni su questa problematica; nel secondo vengono esposte le teologie dei vari scrittori cristiani coinvolti nella disputa dottrinale. Per quanto concerne la seconda

parte della monografia, all'inizio troviamo Leonzio di Bisanzio, personaggio sul quale già in passato Dell'Osso ha contribuito a chiarirne i limiti delle fonti, distinguendolo dall'omonimo di Gerusalemme. È il primo teologo, a nostra conoscenza per quanto possiamo ricavare dalle fonti, ad introdurre le novità della seconda fase del calcedonismo, detta appunto neocalcedonismo, che assumerà vesti più moderate, capaci di riscuotere maggiore consenso, con il supporto della politica imperiale. Volendo semplificare (per quanto ci potrà essere possibile in una materia così puntigliosa), Leonzio tralascia la divisione delle due nature in Cristo, allo scopo di superare l'espressione monofisita "da due nature" e quella nestoriana "in due nature", ma senza creare confusione. Ciò si rende possibile tramite un'unione di essenze senza eliminare le differenze fra le due nature. La divisione reale delle due nature in Cristo non avviene né prima dell'unione né dopo, ma è frutto soltanto della nostra elaborazione intellettuale, o meglio della nostra contemplazione (*theoria*), di fronte al mistero di Cristo. Con questa unione vengono conservate le proprietà specifiche di ogni natura, rimanendo pienamente se stesse. Con Leonzio si giunge a considerare come sinonimi *ipostasis* e *prosopon* (persona) specificando l'unità di Cristo, così come *ousia* lo diviene con *physis* per indicare lo specifico delle singole nature del Figlio di Dio. Queste nature in Cristo possono avere un'azione unificante grazie alla *communicatio idiomatum*, ossia l'interscambio in Cristo delle proprietà caratteristiche delle sue singole nature. Queste proprietà, tipiche di ogni singola natura, non perdono infatti le loro peculiarità a motivo dell'unione, ma compongono l'intera *ipostasis* di Gesù. Questo procedimento viene detto enipostatizzazione, che sarà in definitiva la soluzione vincente del neocalcedonismo. Ovvero l'unione delle due nature non genera una terza realtà, ma la stessa *ipostasis* dotata di proprietà inconfuse. Leonzio rilegge la vita di Cristo alla luce della sua comprensione dottrinale, mostrando che con questa unione la natura umana non viene depotenziata o assorbita da quella divina, né a quella divina viene tolto qualcosa. Vengono presi in esame una ventina di autori del VI secolo, per cui Dell'Osso si prefigge in questo modo di fare chiarezza su ognuno di loro. Raramente si ha in mano uno studio così ampio (tanto più in lingua italiana), che pone affianco teologi di quel periodo, permettendone un raffronto immediato fra loro. Autori come Nefalio, valido difensore delle acquisizioni di Calcedonia, e Giovanni di Cesarea, che importò la differenziazione dei cappadoci fra *ousia* e *ipostasis* dalla trinitaria alla cristologia, riemergono dal dimenticatoio. Lo studioso pugliese ci tiene a porre una netta distinzione fra Teodoro di Raithu e l'omonimo di Pharan, perché l'esame teologico delle fonti ci costringe a collocare il primo all'inizio del VI secolo, e quindi almeno mezzo secolo prima del secondo.

La novità forse più interessante introdotta da questo studio è il peso politico e dottrinale attribuito ai monaci sciti. Il loro stesso nome indica la provenienza, la Scizia (nell'attuale Romania per darci un'idea), regione sottoposta all'impero orientale, ma di cultura latina, e quindi bilingue, ossia capace di

fungere da ottimo mediatore fra le sempre più distanti posizioni occidentali ed orientali. A detta di papa di Orsmida non si distinsero per la simpatia, ma tentarono di diffondere in tutto l'impero fino a Roma le proprie dottrine, tra cui l'espressione *Unus de Trinitate passus est carne* d'ispirazione agostiniana e che divenne in Oriente la nuova interpretazione di Calcedonia adottata dal neocalcedonismo. Il VI fu anche il secolo del quinto concilio Ecumenico, il secondo celebrato a Costantinopoli nel 553. In quell'occasione fu accolto in maniera solenne e definitiva il neocalcedonismo di Giustiniano con il conseguente abbandono degli estremismi monofisiti, ma anche difisiti. È un merito dell'autore dimostrare, come sempre accade nella storia – inclusa quella della chiesa –, che anche questo risultato non fu monolitico, ma pure il neocalcedonismo presentò più facciate e fu tutt'altro che indiscusso, anche dopo l'assise del 553. Don Carlo si è posto l'obiettivo di distinguere gli scrittori cristiani post-conciliari come Eutichio di Costantinopoli, Giovanni IV di Gerusalemme, Anastasio I di Antiochia, Eulogio di Alessandria, un certo Panfilo, ma soprattutto l'altro Leonzio, quello di Gerusalemme. Quest'ultimo compone un'inclusione con il suo omonimo in un percorso affascinante che può solo arricchire la nostra comprensione moderna dell'economia salvifica incarnata nel Figlio di Dio, nel sublime incontro della nostra umanità con la divinità della Trinità. Questo Leonzio può essere considerato una sorta di punto d'arrivo, almeno per il fatto di trovarci di fronte ad un *corpus* di scritti e non opere sporadiche, difficile anche da datare e quindi attribuire. Per il monaco gerosolimitano l'unione di Cristo è un'*ipostasis*, una *synthesis*. Leonzio recupera l'espressione antiochena *kyriakos anthropos*, per il fatto che la divinizzazione non si arresta al Figlio di Dio, ma raggiunge ogni uomo, mentre rifiuta *theophoros anthropos* che richiama una cristologia dall'alto, tipica del monofisismo.

Stiamo trattando di un libro impegnativo che certamente integra un tassello mancante anche negli studi seminariali. Presenta invece una tappa essenziale della cristologia in Oriente, per questo faciliterebbe anche il dialogo con i fratelli ortodossi e la comunione con le chiese orientali, gustando della loro ricchezza dopo aver scoperto meglio la fede dalle loro prospettive. Siamo convinti che accostarsi a queste fonti permetta al lettore di demitizzare l'obsoleta riduzione di von Harnack di piegare la fissazione dei dogmi ad una ellenizzazione del cristianesimo. È possibile riscontrare in questi primi scrittori e teologi cristiani la viscerale passione e contemplazione (*theoria*) della persona nella quale tutta la storia dell'umanità e del mondo viene ricapitolata, Gesù Cristo.

LORENZO TORRESI

J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 384, € 25,00.

La recente opera di O'Malley sul Vaticano II vorrebbe essere un breve e leggibile resoconto storico-teologico del concilio, il cui intento primario è mostrare, a partire dall'elezione di Giovanni XXIII e fino alla chiusura dell'8 dicembre 1965, la rilevanza delle conclusioni cui giunge la grande assise vaticana alla luce del contesto ecclesiale preconconciliare. Ci sembra questa l'opzione di fondo che anima il gesuita americano. I testi del Vaticano II, al di fuori della cornice storica e culturale in cui sono maturati, possono sembrare superficiali o, addirittura, banali. Soprattutto, a distanza di cinquant'anni, molte affermazioni sembrano acquisite e scontate, quasi fossero state da sempre un patrimonio culturale e teologico condiviso. Per una corretta ermeneutica conciliare, dunque, occorre prendere atto che i documenti finali possono essere debitamente compresi e mostrare tutta la loro dirompente novità solo se inquadrati nel panorama teologico ed ecclesiologico preesistente. L'A. rinuncia dichiaratamente sia a cimentarsi in una ricostruzione storica analitica e dettagliata del Vaticano II, per la quale rimanda alla monumentale *Storia* diretta da Giuseppe Alberigo e a contributi simili, sia a produrre un esaustivo commentario dei documenti finali. La letteratura recente ha conosciuto una fioritura enorme di contributi di questo genere e O'Malley sembra non volersi sovrapporre ad altri studiosi nell'analisi di questioni già ampiamente dibattute. Egli vorrebbe invece riempire un vuoto e collocarsi nel contesto di una ricostruzione agile, che tuttavia contribuisca ad inquadrare nei loro ambiti le maggiori questioni storico-teologiche che emergono dallo sviluppo vero e proprio del Vaticano II. Ad una lettura superficiale e, per certi versi, a-storica, i documenti del concilio possono sembrare per i lettori contemporanei dei testi contenenti tutt'altro che affermazioni di rilievo nel panorama magisteriale recente. Molte delle urgenze che il concilio aveva davanti sembrano non possedere più quella drammaticità che invece percepiva con chiarezza l'assemblea dei padri conciliari. Svitati plessi problematici sono nel frattempo cambiati e sono sorte questioni nuove, delle quali il concilio non fa naturalmente alcun cenno. La lungimiranza e la profezia del Vaticano II possono essere messe dunque seriamente in discussione se non si tiene conto del contesto ecclesiale e sociale preconconciliare e dello svolgimento storico che ha condotto l'assemblea ad elaborare l'assai consistente mole di documenti finali. O'Malley ha principalmente la preoccupazione di ricostruire il tessuto storico-ecclesiale dei secoli precedenti per meglio mostrare la straordinaria discontinuità di alcune conclusioni cui giunge il Vaticano II al termine dei suoi lavori.

Indicativa di questa intenzione è la stessa distribuzione del testo. I primi tre capitoli, che rappresentano quasi la metà dell'opera, sono infatti dedicati ad una attenta ricostruzione del contesto remoto in cui il Vaticano II si colloca. O'Malley individua nella rivoluzione francese la prima grande

ferita inferta dalla modernità alla chiesa cattolica. Nella Francia cristiana si produce una situazione di profonda crisi non solo per il papato, ma anche e soprattutto per molti ordini religiosi, virtualmente estinti intorno al 1800, per i vescovi diocesani, per i preti e per molti fedeli cristiani. Solo con il congresso di Vienna, nel 1815, la situazione politica appare restaurata, sebbene sia ormai chiaro che il potere temporale della chiesa vacilli vistosamente e che sia in una situazione di marcata precarietà. Muovendo dai pontificati di Gregorio XVI e di Pio IX, O'Malley rilegge la polemica antimoderna della chiesa ottocentesca come l'atteggiamento di fondo che attraversa buona parte del Novecento e che accompagna tutto lo sviluppo dei lavori conciliari. La diffidenza della curia romana e della «minoranza» rispetto ai guadagni che il concilio stava conseguendo è spiegata, secondo il gesuita americano, come il retaggio dell'atteggiamento ultramontanista che si era sviluppato all'interno della cattolicità e che avrebbe dovuto fungere da "anticorpo" nei confronti del liberalismo e delle "perniciose idee nuove". L'atteggiamento vittimistico della minoranza conciliare non è altro che la traduzione aggiornata del sentirsi sotto assedio della Santa Sede tra Ottocento e Novecento. In questo percorso di ricostruzione dello sviluppo magisteriale degli ultimi due secoli è apprezzabile l'analisi di alcuni dei documenti chiave dell'Ottocento: il *Sillabo*, la *Pastor Aeternus*, la *Aeterni patris* e la *Rerum novarum*.

Un'interessante sezione è dedicata alle grandi figure che hanno portato avanti i lavori conciliari, suddivise, per schematicità e maggiore chiarezza interpretativa, a seconda dell'appartenenza ai due principali schieramenti di «maggioranza» e «minoranza». Tra i *leader* della minoranza conciliare, spiccano il card. Alfredo Ottaviani, il card. Ruffini, il card. Siri, mons. Marcel Lefebvre, il card. Cicognani e mons. Pericle Felici. Quest'ultimo, precisa l'A., era il segretario generale del concilio e non è dunque una figura ascrivibile all'una o all'altra parte dell'assemblea. Era chiaro che Felici dovesse avere di per sé un ruolo *super partes* per poter esercitare con libertà le funzioni di cui era incaricato. Tuttavia, è nota la sua vicinanza alla curia e agli ambienti della «minoranza», nonostante la sua ufficiale neutralità. In questo contesto, viene ricordata anche l'opera di p. Sebastian Tromp, professore all'Università Gregoriana e segretario della commissione dottrinale che aveva redatto gli schemi per la discussione assembleare. Tra le figure più importanti della maggioranza, spiccano quella del card. Agostino Bea, già rettore del Pontificio Istituto Biblico e responsabile del segretariato per l'unità dei cristiani, l'arcivescovo di Malines-Bruxelles Suenens, l'arcivescovo di Monaco Döpfner, l'arcivescovo di Colonia Frings, l'arcivescovo di Vienna König, l'arcivescovo di Utrecht Alfrink, l'arcivescovo di Montreal Léger e il vescovo di Lille Liénart. Tra i periti e i teologi consultori della maggioranza furono eminenti le figure di Congar, Chenu, Rahner, Schillebeeckx e due giovani colleghi all'università di Tubinga, Hans Küng e Joseph Ratzinger. Inspiegabilmente viene appena citato il card. Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, e soprattutto viene quasi del tutto omissa il ruolo del suo segretario personale,

don Giuseppe Dossetti, che invece per un certo periodo con Paolo VI divenne il segretario ufficioso dei quattro moderatori. Anche la figura di Giovanni Battista Montini non viene ricostruita in tutta la sua grandezza (123). O'Malley si interroga sul ruolo di Paolo VI all'interno del dibattito conciliare, senza offrire tuttavia un punto di vista chiaro che permetta al lettore di decifrare alcune controverse scelte che Montini impose all'assemblea. In alcuni passaggi, si dipinge un pontefice del tutto impreparato a portare a termine il concilio e a padroneggiare le enormi tensioni interne all'assemblea. A Paolo VI, O'Malley rimprovera di avere avuto «una preparazione sostanzialmente modesta» (sic!) e di avere trascorso la parte centrale della sua vita nella curia (300). L'A. sottolinea con forza i pellegrinaggi in Terra Santa e in India di Paolo VI, lo storico abbraccio con il patriarca Atenagora dopo mille anni di scomuniche reciproche, la visita alle Nazioni Unite, ma non riesce a riconoscere che questi gesti plateali erano per Montini il linguaggio con il quale egli traduceva al mondo ciò che il concilio stava elaborando in uno spazio intraecclesiale.

I capitoli IV-VII descrivono più che sufficientemente lo sviluppo vero e proprio dei lavori. Pregevole è la ricostruzione della crescente consapevolezza che la maggioranza inizia ad avere di sé e che arriva ad un punto di svolta con le celebri cinque questioni su episcopato e collegialità. Il 30 ottobre 1963 l'assemblea viene invitata ad esprimere un orientamento di fondo su una scheda, tanto temuta dalla «minoranza», che aveva lo scopo di delineare un orizzonte di fondo sulla consacrazione episcopale e sulla giurisdizione dei singoli vescovi in relazione al romano pontefice. Fu effettivamente una data imprescindibile non solo perché si affermò una maggioranza schiacciante su alcune questioni che fino a quel momento erano state dibattute con timidezza ed indecisione, ma anche perché i vescovi avevano di fatto vissuto un'esperienza effettiva di collegialità. L'approvazione formale conseguita acquisiva un valore straordinario nell'intera economia dei lavori ben al di là dell'aspetto procedurale e giuridico (186-187).

La terza e ultima parte del volume è un tentativo di bilancio. Il Vaticano II si era aperto con molti *desiderata*, ma senza uno scopo preciso. Lo stesso Giovanni XXIII aveva dato sempre risposte evasive a chi gli chiedeva quale dovesse essere l'intenzione di fondo del cantiere che si stava aprendo. Roncalli, tuttavia, sapeva con certezza ciò che il concilio non avrebbe dovuto essere: né una ripetizione dogmatica delle acquisizioni della tradizione, né un concilio di scomunica nei confronti del mondo moderno. Il papa intuiva semplicemente la necessità di un «balzo innanzi» del quale la chiesa aveva a suo avviso urgente bisogno. Tale percezione ha trovato espressione e fondamento in tre parole chiave: «aggiornamento», «*ressourcement*» e «sviluppo della dottrina». Si trattava di tre termini che dovevano riassumere e condensare l'impronunciabile «riforma», lemma che avrebbe troppo esplicitamente richiamato lo scisma luterano e che sarebbe stato passibile di ambiguità e fraintendimenti.

«Poiché il cristianesimo deriva la propria verità dalla storia e non da una metafisica, il teologo deve avere come interesse primario [...] quello di conoscere la storia e farsene esperto»¹. Questa affermazione di Chenu risalente alla metà del XX secolo descrive in modo conciso ciò che per O'Malley rappresenta la peculiarità del concilio Vaticano II: la percezione della chiesa come un fenomeno storico. Per il gesuita americano, è questa la principale specificità dell'impianto soggiacente l'enorme elaborazione culturale messa in atto dal concilio. Alla base, infatti, di affermazioni come «aggiornamento», «sviluppo della dottrina» e «*ressourcement*» vi è una nuova percezione dello sviluppo dei processi storici. Le voci più autorevoli del Vaticano II «erano molto più consapevoli dei profondi cambiamenti verificatisi durante la lunga storia della chiesa rispetto a chi aveva svolto lo stesso ruolo nei concili precedenti, ed erano convinte che tali cambiamenti fossero spiegabili, almeno in parte, come espressioni di una certa cultura e non fossero, quindi, irreversibili» (38-39). In altre parole, per O'Malley, non sarebbero stati pensabili alcuna riforma della liturgia, alcun ripensamento dell'episcopato e della collegialità, alcuna riscoperta del sacerdozio comune e del ruolo del laicato, alcun tipo di nuovo approccio con il mondo contemporaneo senza aver prima guadagnato la consapevolezza di una chiesa profondamente immersa negli stessi fenomeni storici che riguardano la società civile in generale. Si trattava di una rivoluzione copernicana della percezione della realtà, prima ancora che di una riforma interna alla chiesa. I padri abbandonano gradualmente la visione classicista del mondo, che considerava la vita umana in termini statici (definita anche «sostanzialismo» perché costruita essenzialmente sulla base della categoria di sostanza) per maturare un generale ripensamento culturale. La visione tradizionale della realtà aveva prodotto «una mentalità per la quale certe grandi entità sociali come la Chiesa navigano, ermeticamente chiuse e definite in ogni dettaglio, per il mare della storia senza subirne l'azione» (39).

I termini «aggiornamento», «sviluppo della dottrina» e «*ressourcement*» sono sinonimi che indicano la medesima intenzione di riforma della chiesa. Fu questa intuizione straordinaria di Giovanni XXIII a rappresentare il filo rosso che lega tra loro istanze e sensibilità profondamente diverse. A questo proposito, O'Malley ricorda a ragione che nei momenti di crisi della discussione conciliare la maggioranza poté rifarsi ai principi di fondo espressi dalla *Gaudet mater ecclesia*, considerata posteriormente un "manifesto" programmatico di ciò che avrebbe dovuto essere l'agenda del concilio.

Il volume di O'Malley si presenta in definitiva come un ottimo strumento per contestualizzare il contributo del Vaticano II nel panorama ecclesiale

¹ M.-D. CHENU, *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Marietti, Genova 1991, 132; cit. in O'MALLEY, 38.

contemporaneo e per cogliere, all'interno della notevole mole di documenti prodotti, quelle intuizioni illuminanti e profetiche su cui la chiesa è chiamata a confrontarsi. Pregio evidente dell'opera è il fatto di essere redatta con linearità, caratteristica che la rende un ausilio utile per lo studioso e per il semplice appassionato. Ci sembra particolarmente riuscito il tentativo di mostrare la complessità e la novità profonda di alcuni assunti conciliari attraverso il richiamo dei maggiori fenomeni storici che hanno riguardato la chiesa tra Settecento e Novecento. Diversamente, al di fuori di questo contesto ermeneutico, è difficilmente comprensibile il grande lavoro dei padri e non riesce a giungere a completa evidenza la profonda discontinuità, soprattutto ecclesiologicala, che ha caratterizzato questo grande evento del Novecento.

È curioso osservare come i detrattori del concilio impiegassero durante i lavori l'argomento secondo il quale il Vaticano II avrebbe rappresentato una novità rispetto alla tradizione, dunque una discontinuità troppo marcata che diveniva in definitiva tradimento del tradizionale deposito della fede. Oggi, al contrario, coloro che vogliono "normalizzare" il concilio ne invocano invece la sua continuità con la tradizione, come se esso non avesse modificato o aggiunto nulla rispetto ai duemila anni di cristianesimo precedenti. Ci auguriamo che il volume di O'Malley possa rappresentare un'occasione preziosa per riscoprire l'attualissima profezia del concilio e per fare proprio lo stile ecclesiale collegiale che i padri hanno assunto.

ENRICO BRANCOZZI

E. HILLESUM, *Diario 1941 – 1943*, Adelphi, Milano 2004.

La casa di Anne Frank ad Amsterdam è meta di un ininterrotto pellegrinaggio di turisti e curiosi. Una piccolissima targa ricorda al contrario, la casa natale di Etty (Ester) Hillesum, giovane donna olandese, anch'essa travolta dalle febbri della civiltà europea a metà degli anni Quaranta. Nei Diari di Etty Hillesum vi è il cammino psicologico, intellettuale e spirituale di una persona che offre una straordinaria convergenza di pensiero, azione e sentimento. Più si fanno pesanti le condizioni di vita nei campi di concentramento più Etty si impegna a non smettere di amare la vita ed a proclamare la necessità di non odiare il nemico. La radicalità è elemento essenziale all'esperienza mistica e la testimonianza di Etty Hillesum, ebrea autrice dell'intenso diario scritto alla vigilia della deportazione, ne è la prova tangibile. La scoperta di Dio dentro di sé, l'avvio di un dialogo intimissimo con Lui, iniziato gioiosamente, si intensifica durante l'esperienza più assurda ed insensata che l'umanità abbia mai sperimentato: il genocidio. Lavorò per un breve periodo in una sezione del Consiglio Ebraico di Amsterdam e quasi subito chiese il trasferimento a Westerbork, il campo di smistamento dove transi-

tarono migliaia di ebrei olandesi in attesa di deportazione. Lavorò nell'ospedale del campo dall'agosto 1942 al 7 settembre 1943, data in cui Etty e la sua famiglia furono caricati sul treno dei deportati diretto in Polonia. Morì ad Auschwitz il 30 Novembre 1943. Quando Etty iniziò la stesura del diario la guerra era nel pieno del suo svolgimento, e il cerchio cominciava a stringersi intorno agli ebrei olandesi: costretti a brutali restrizioni, radunati nel ghetto di Amsterdam, inviati nei campi di smistamento in un'attesa più o meno lunga della deportazione nei campi di sterminio. Questo fu il contesto in cui Etty visse: il suo genio comunicò a chi le stava intorno l'atteggiamento affermativo assoluto verso la vita, oltre ogni pessimismo. Di lei e della sua esperienza sappiamo soprattutto dal diario e dalle lettere, scritti vibranti e testimonianza di un percorso iniziatico caratterizzato dal crescere di una inesorabile tendenza ad amare sempre più globalmente la vita, amare Dio, amare l'essenza umana. La guerra è ancora sullo sfondo. Prima che Etty cominci a nominare Dio e a rivolgersi a Lui direttamente, già annota la percezione di un rapporto intimo con qualcuno in lei che l'accompagna: «D'un tratto avevo avuto la sensazione di non essere sola, ma "in due": come se fossi composta di due persone che si stringessero affettuosamente». Forte di questa percezione riflette a lungo sul modo di amare, sulla necessità del distacco, del lasciare libero chi si ama, lavoro che testimonia una vera e propria spinta all'individuazione junghiana. Poi la rivelazione in lei trova parola: «Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio». È l'inizio di un'intensa attività interiore, di un rapporto dialettico tra due che sono già uno, lei e Dio, in cui ciascuno ha bisogno che l'altro ci sia, vivo e attivo, in una dimensione quasi intersoggettiva: «E se Dio non mi aiuterà allora sarò io ad aiutare Dio», sempre più certa che tutto può andar perso, ma mai l'amore per la vita: «E questo probabilmente esprime il mio amore per la vita: io riposo in me stessa. E quella parte di me, la parte più profonda e la più ricca in cui riposo è ciò che io chiamo Dio». All'inasprirsi delle persecuzioni e delle violenze Etty risponde con l'espandersi della percezione di sé in termini sovrapersonali, il che le permette di riconoscersi in una percezione sempre più universale. «Io non sono sola nella mia stanchezza, malattia, tristezza o paura, ma sono insieme con milioni di persone, di tanti secoli: anche questo fa parte della vita che è pur bella e ricca di significato nella sua absurdità, se vi si fa posto per tutto e se la si sente come un'unità indivisibile». Questa è la testimonianza attualissima di Etty Hillesum, questo il suo richiamo a noi, che la sentiamo vicina, una compagna di cammino che ci restituisce la densità del nostro esserci. «Mi piacerebbe vivere abbastanza a lungo per fare il bene, e se questo non mi sarà concesso, allora qualcun altro lo farà al posto mio, continuerà la mia vita dov'essa è rimasta». Di tutte le testimonianze sulle persecuzioni naziste a danno degli ebrei, quella di Etty è la più particolare e dissuasiva, nel senso che se ne sconsiglia una facile definizione. Il filosofo Salvatore Natoli dichiara apertamente di sconsigliare a margine del suo saggio sul dolore umano, una sod-

disfacente rappresentazione razionale dell'estremo umano che è in atto, che ha avuto corso in certi luoghi. Di fronte alla loro soverchiante alterità simili racconti non possono risultare toccanti anche nell'ambito di quello che potrebbe essere un genere letterario. Il diario di Etty non racconta solo con dovizia di particolari i maltrattamenti subiti dalle vittime del nazismo. Auschwitz, con il suo fiato mortifero non è protagonista di queste pagine, resta un'ombra. La storia che racconta Etty non quella degli oppressi e degli aguzzini, ma quella della rinascita interiore di una ragazza che sa ringraziare per le opportunità donatele da Dio di rendere umana la sua consapevolezza. Una consapevolezza di sé tanto genuina e profonda da permetterle la possibilità di emanciparsi dal proprio ruolo. Quando comincia a tenere un diario, Etty ha ventisette anni e conduce una vita molto libera per il suo tempo: olandese, figlia della borghesia intellettuale ebraica, legge Rilke Dostoevskij, Jung ed è curiosa per la vita. Da un punto di vista materiale ed affettivo ad Etty non manca nulla. Ma non diventerà una suffragetta dell'anima. Nonostante la sua libertà si sente un gomitollo aggrovigliato, affetta da una leggera sindrome depressiva a partire dalla quale inizierà un tipo di introspezione che oltre a farle riconsiderare il suo rapporto con il prossimo e con se stessa, le farà scoprire un luogo interiore in cui le sarà possibile raccogliersi: «Io riposo in me stessa e questo "me stessa" è una dimensione profonda e ricca di me in cui riposo, io la chiamo Dio». Per Etty tale rapporto profondo con Dio è tutt'altro che scontato. Il Dio di Etty non è il Padre autoritario né quello misericordioso; non è una figura lontana, oltre i cicli, ma è di carne e sangue, è qui e ora, nel suo cuore: è il "cuore pensante" che Etty impersona nelle baracche di Westerbork e Auschwitz, fino alla fine della sua vita. L'ascolto della parte più profonda del suo essere la trasforma. Etty impara a riconoscere sempre più precisamente in sé e negli altri quel luogo ricco e silenzioso, celato dall'abitudine; scava dentro se stessa con onestà e coraggio, sottoponendosi a un'autoanalisi impietosa. Westerbork è un contesto analitico che nella drammatica scansione dell'implosione di un mondo e del senso, fa balenare a quelle menti che non si lasciano andare al richiamo del male, un'idea pura di verità reale. Il campo di concentrazione è per Etty un *setting* analitico estremo e lei ha la forza di esercitare *transfert* e contro *transfert* sul mondo come creazione di Dio. Gradualmente prende coscienza del fatto che non sono mai le circostanze esteriori, è sempre il sentimento interiore che dà a queste circostanze un'apparenza triste o minacciosa. «L'uomo occidentale non accetta il dolore come parte di questa vita: per questo non riesce mai a cavarne fuori delle forze positive». E ancora: «L'uomo soffre soprattutto per la paura del dolore». L'unica soluzione, conclude, è aprire le braccia a ciò che normalmente si teme, forti della sola certezza di cui si disponga: il profondo rapporto con il proprio centro interiore, voce ed espressione del mistero che siamo. Si tratta di accettare qualunque prova la vita ci sottoponga, lo strazio del lutto come la gioia della condivisione, le persecuzioni dei nazisti come il sublime delle poesie di Rilke. Di fronte ad

ogni prova Etty ringrazia: «Ti sono riconoscente per questo, o Dio. Bisogna saper sopportare i tuoi misteri». Etty decide di non mettersi in salvo da quella che lucidamente riconosce come la precisa volontà di sterminare il suo popolo; fuggire sarebbe perdere l'occasione di comprendere il senso della parola accettazione, che porta in sé i significati di dare e di ricevere. L'accettazione non è rassegnazione, o mancanza di volontà: in Etty c'è spazio per l'elementare sdegno morale contro un regime che tratta gli esseri umani come cose. È il senso dell'ineluttabile e la sua accettazione la forza di Etty, la coscienza che in ultima istanza nessuno le poteva togliere nulla. Così la vita resta interessante, in ogni circostanza. Se da un lato la sua crescita interiore permette a Etty di comunicare col prossimo a livelli più profondi e di contribuire a disseppellire Dio dai cuori devastati di altri uomini, tuttavia l'Autrice non tarda ad incontrare le incomprensioni e l'astio di chi si aggrappa al proprio giudizio come un naufrago a un salvagente: «Molte persone mi rimproverano per la mia indifferenza e passività e dicono che mi arrendo senza combattere». Senza illusione riguardo un aiuto dall'esterno, in attesa della morte, Etty comincia a dire addio: giorno per giorno prende congedo dalle abitudini, dai piccoli piaceri della sua vita, dagli affetti più profondi; in una parola, comincia a vivere per la morte, che per lei non è più una minaccia, ma l'occasione per una coscienza di sé sempre più profonda e radicata. Così il vero addio sarà solo una piccola conferma esteriore di ciò che, di giorno in giorno, s'è già compiuto dentro di lei. Gli ebrei con la stella gialla viaggiavano per tre giorni verso est. Un viaggio disumano, infernale, che li conduceva in un altro inferno più grande e terribile, dove venivano marchiati a fuoco come bovini e poi gasati e cremati. La miseria che trovò era davvero impressionante:

La miseria che c'è qui è veramente terribile. Eppure alla sera tardi, quando il giorno si è inabissato dietro di noi, mi capita spesso di camminare di buon passo lungo il filo spinato, e allora dal mio cuore s'innalza sempre una voce – non ci posso far niente, è così, è di una forza elementare –, e questa voce dice: la vita è una cosa splendida e grande, più tardi dovremo costruire un mondo completamente nuovo. A ogni nuovo crimine o orrore dovremo opporre un nuovo pezzetto di amore e di bontà che avremo conquistato in noi stessi. Possiamo soffrire, ma non dobbiamo soccombere.

Etty difende Dio e dice cose estreme, non perché le pensi, ma perché le incarna. Indica un'altra strada da seguire. In Etty Hillesum non una sola parola indulge a offendere Dio, ma tanta feconda preghiera. Aggiungeva, «siamo stati marchiati dal dolore, per sempre. Eppure la vita è meravigliosamente buona nella sua inesplicabile profondità. Ci insegna inoltre che i mali e le persecuzioni sono dovuti agli uomini e non al Padre». La sua vita è ormai diventata un colloquio ininterrotto con Dio, un unico grande colloquio. Se si affronta la lettura di parole come quelle scritte da Etty, lo si deve fare con il pudore di chi si accinge a mettersi alla prova impegnandosi a distinguere la curiosità da un senso di profanazione. Etty Hillesum impone una risonanza

diretta, da coscienza a coscienza, e nella lettura ci si sente modificare, anche perché Etty non ha azzardato, morendo, neanche un lamento verso Dio. Concludiamo con le parole di Enzo Bianchi: «Non dobbiamo dimenticare che Dio è accanto a noi come un “assente” e che ci è accanto anche nelle situazioni di umana impotenza. Dio non interviene a salvarci, non ci strappa dai nostri nemici. Quando lo invociamo per farne una bandiera, Dio è nel suo silenzio, come lo fu per il suo popolo ad Auschwitz. Ma Dio è accanto a noi e ci sarà l'ora in cui egli interverrà con una parola, dando quella giustizia proprio a chi è stata negata in questa vita».

ROSSANO BUCCIONI

S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

Sergio Belardinelli dal 2002 al 2007 ha fatto parte del Comitato Nazionale per la Bioetica ed ha lavorato in qualità di coordinatore per le iniziative di Comitato del progetto culturale della chiesa cattolica. Oltre ai numerosi incarichi di prima responsabilità nella Università Italiana è direttore della collana *Come se Dio fosse*, presso l'editore Cantagalli di Siena. Il suo ultimo volume affronta alcune questioni di primaria importanza nell'attuale dibattito sociologico/filosofico relativamente al rapporto individuo-società ed alla crisi dei processi di soggettivazione dei rapporti interindividuali a motivo del venir meno, per l'uomo occidentale, delle invarianti strutturali che storicamente gli derivavano dall'appartenere ad una dimensione relazionale-pubblica sulla quale costruiva la stessa idea di sé. Il passaggio dalla “comunità” alla “società” segna l'ingresso dell'uomo occidentale nella Modernità. Si tratta di un passaggio evolutivo assai delicato che in Europa coincide con la de-mitologizzazione del testo biblico e la nascita delle discipline esegetiche. “Esegetico” si deve intendere come costruzione ad opera dei gruppi sociali del proprio percorso di formazione di una coscienza di sé, di auto-coscientizzazione grupale, operando un'uscita (secondo alcuni irreversibile, secondo altri reversibile) dal valore veritativo dettato alla realtà immanente dalla sapienza biblica, cementato dal mistero della *ruminatio scripturae* per interpretazione infinita. L'Etica permette di approvare una normazione pubblica che consente a delle persone di operare alcune scelte in condizioni tali che il prezzo eventuale delle medesime può essere eticamente accettato: ma come e chi stabilisce queste condizioni? Nel farlo, bastano riferimenti immanenti, vale dire dettati dalle logiche autoimplicative dei sistemi sociali? L'etica pubblica se appare necessaria deve rinegoziare culturalmente le sue condizioni di possibilità che non si rendono più immediatamente autoevidenti nella dimensione dell'umano. Su quali realtà legittimanti può essere fondata dato che l'epoca tardo-moderna ha ormai chiaramente determinato una organizzazione

sociale che non possiamo più definire del giusto mezzo, cioè capace di orientare le proprie caratteristiche di base in vista del soddisfacimento di esigenze autenticamente umane? Queste considerazioni sul volume di Belardinelli potrebbero agevolmente richiamare delle altre inerenti il fortunato *Una sociologia senza qualità*, dove veniva proposta una critica alla Teoria generale di Niklas Luhmann, teoria che ha disegnato in modo probabilmente conclusivo, le arcate concettuali della società del disincanto. Proprio Luhmann è stato il più grande sostenitore della necessità di riconsiderare profondamente i rapporti individuo-società, operazione che doveva muovere precisamente dalla messa in opera di una strategia di riduzione dell'invasione della morale, ambito di realtà che non è stato capace di autonomizzarsi in modo tale da acquisire giusta autonomia operativa (come per la politica, il diritto o la scienza) e che insiste pericolosamente nella sua pretesa di valere comunque all'interno di diversi sistemi sociali che si sono resi operativamente autonomi proprio a partire dalla decisione unilaterale circa l'inconsistenza dei richiami etici. Se un'etica pubblica non si ritiene necessaria, la società diviene atomizzata, vale dire priva di norme comuni a tutti quelli che ne fanno parte. Si tratta del primo passo per la costituzione di un contesto anomico dove l'assenza di norme come condizione antropologica oscilla tra la crescita del soggettivo e l'indebolimento dei vincoli collettivi non tematizzabili, profondi perché apodittici. E. Durkheim sull'anomia ha detto le cose essenziali e l'anomia conduce necessariamente a gravi patologie sociali fino al collasso di una società presa in considerazione nel suo dispiegamento storico-istituzionale. Il discorso è valido anche in chiave transculturale e si può utilizzare questa piattaforma concettuale per diverse civiltà apparse, sviluppatesi e poi scomparse nella storia dell'umanità. Il fatto che ogni società, per esistere nel tempo, ha bisogno di un'etica pubblica deve essere ritenuto come empiricamente fondato. Occorre vedere come nasce, come si forma l'etica pubblica e perché deve restare pubblica con il mantenimento di un nucleo costante di tutela di una sola verità che deve essere difeso dalla dialettica delle verità plurali tipica dell'età post-moderna. Dal punto di vista sociologico, l'etica pubblica è un fenomeno sociale empirico. Le teorie che se ne occupano lo fanno sempre in riferimento al fatto che esse sono rappresentazioni della realtà di cui offrono interpretazioni e costruzioni che concorrono a definire la funzione delle etiche in situazione, ma anche la realtà delle opzioni etiche non esigibili dalle concrete situazioni storiche in base alla giustificazione di un presunto sbilanciamento sull'*hic et nunc* del rapporto tra valori e norme. La sociologia può affermare che un'etica pubblica esiste sempre, in qualunque società. Anche in negativo, come nel rapporto tra gruppi sociali in cui la cultura o l'ideologia dominante imponessero la regola in forza della quale ciascuno si deve eticamente comportare secondo le proprie preferenze individuali. In tal caso la norma non sarebbe a-nomica, ma sarebbe presente nella forma di una regola che nega la possibilità di una regola comune. Quali tipi di etica pubblica esistono di fatto e quale valore hanno alla luce del fatto che incorporano un

principio trascendente? Cosa è nei fatti, un'etica pubblica? C'è chi la intende come il prodotto di individui che debbono sempre difendere il diritto di seguire il proprio personale criterio etico e c'è chi pensa che, in tal modo, non si possa arrivare a un'etica pubblica capace di farsi carico della complessità sociale e quindi pensano che si debba invocare un principio capace di trascendere gli individui. Ma questo principio trascendente è creato dalla società oppure emerge da fuori, esorbita le forze della società? La trascendenza non può essere ricondotta alla funzione della religione (il religioso non è circoscrivibile da una funzione come in Luhmann), né alla sua dilatazione gnoseologica (rappresentare l'appresentato in Husserl). Non può nemmeno, dovendo perennemente dare forma umano-rappresentazionale-credenziale a ciò che si esprime come somma di tutte le forme possibili non ancora esperite, pensarsi diluita in tutti i sistemi sociali, come dice Luhmann. Il concetto di trascendenza richiama qui una realtà di ordine superiore rispetto agli individui, sia in quanto singoli sia in quanto sociali. Questa realtà è superiore se mostra un carattere immanente capace di conferire una qualità sacra ad una realtà umana, oppure si mostra come qualità che trascende in tanto in quanto fa appello a qualcosa che sta oltre la società (una dimensione di sovranatura indipendente dall'evoluzione sociale). Tutte le teorie sociologiche affrontano il problema della trascendenza ed in modi molto diversi fra loro. Belardinelli, ripropone il tema della funzione pubblica della verità e così può trattare adeguatamente il problema della trascendenza nella sua profonda complessità. Quale relazione vi è tra etica pubblica e trascendenza? La società occidentale moderna ha operato un totale ribaltamento, passando da un ordine socio-culturale basato sul principio di trascendenza, ad un ordine (comprendente l'etica pubblica) meramente immanente al mondo sociale. Nonostante si sia cercato di conciliare l'universalismo razionalizzante e secolarizzato della modernità con la trascendenza etico-religiosa, le conseguenze storiche sono state negative: immani tragedie nel secolo XX (derivate autoritarie del Teologismo Politico), ma anche gli insoluti problemi del mondo odierno (disagio diffuso, perdita di identità dell'umano, nuove povertà che sorgono in seno all'inesorabile declino dell'Occidente in quanto sistema socio-culturale che si autodescrive in termini di modernizzazione. Il Novecento ha significato la crisi del tentativo della modernità di prescindere da un principio di trascendenza nel costruire l'etica pubblica, capace cioè di dare forma relazionale alle dinamiche di costruzione del rapporto individuo-società. Belardinelli parla della razionalizzazione come modalità dell'uomo di concepire sé stesso: molte dimensioni umane sconosciute all'uomo dell'antichità e del primo cristianesimo, sono state abitate dalla coscienza scientifica che si è espressa nel solco della razionalizzazione. La scienza è forte perché sa; la religione sarebbe debole perché non sa, e quindi è costretta a credere. Il valore di verità di un esperimento deve essere dettato dalla sua realtà intrinseca di tipo sperimentale e dal criterio della universalità replicabile. Forse l'umana interrogazione sul senso della vita è meno concreta? Forse la soffe-

renza umana non sa esercitare una consapevolezza che va oltre le contingenze? Il post-moderno è l'esaltazione di una condizione umana e sociale caratterizzata da rischi, incertezze e reversibilità di condizioni, e ciò in quanto l'etica pubblica è ormai priva di qualunque fondamento realmente trascendente, reggendosi su convenzioni provvisorie e solo localmente stipulative. Per concludere, il motivo principale per cui la modernità occidentale non può risolvere il problema che essa stessa crea, cioè non può costruire un'etica pubblica universalistica con una legittimazione morale condivisa, sta nel fatto che essa ha tentato di privatizzare la religione. Le sociologie dimostrano come la religione non possa essere privatizzata e questo genera un conflitto permanente fra le diverse etiche pubbliche, tra quelle prive di trascendenza e tra quelle che si ispirano ad una trascendenza. Tutti possono constatare che esistono molte etiche pubbliche senza trascendenza, ma la loro capacità di integrazione sociale e la loro capacità di prestazione regolativa sono deboli rispetto alle etiche pubbliche che si ispirano a un principio di trascendenza-sacrale. Non si può negare l'esigenza di un principio di trascendenza nell'etica pubblica ed occorre capire quali contenuti il principio di trascendenza possa e debba assumere per garantire una società civile nel senso della prosecuzione del reciproco autoriconoscimento. Nelle parole di Robert Spaemann: «Abbiamo pensato fin troppo intorno all'uomo. È ora di pensare a Dio. Se Dio c'è, è sempre ora di pensare a Dio. [...] Ma che cosa si pensa quando si pensa a Dio? Non è già abbastanza pensare a Lui? Si può pensare qualcosa su di Lui? Se esiste, Egli è la fine del pensare. Anche il pensiero che Dio non esiste è la fine del pensare».

ROSSANO BUCCIONI

E. PACE, *Raccontare Dio*, Il Mulino, Bologna 2009.

La sociologia sembra essersi sempre trovata a suo agio con l'oggetto "religione". Sia che si discuta di eclissi del sacro o di transfunzionalizzazione della religione oppure di religione della crisi, piuttosto che di religione dello scenario o quant'anche di religione perenne, questioni alle quali si sono aggiunte quelle sulla religione diffusa e sulla cosiddetta religione dei valori. In ogni caso si può affermare con relativa sicurezza che almeno per la sociologia italiana della religione nonostante la stipulatività di tutte le forme di riflessione sociologica sul fatto religioso, non si è registrata la costituzione di un vero e proprio punto di forza teorico, mostrandosi l'impostazione accademico-disciplinare valida soprattutto nell'ambito dell'analisi empirica, garantita da impostazioni metodologiche coerenti ed innovative. Nonostante la gran mole di dati raccolti e resi disponibili, sono pochi coloro che hanno avanzato proposte teoriche complessive, si direbbe generali sulla religione

nella nostra epoca. Un significativo tentativo in questa direzione è stato compiuto da Enzo Pace, Professore Ordinario di Sociologia della religione presso l'Università di Padova, capace di sintetizzare cospicuamente e con risultati di rilievo, le numerose attività di ricerca svolte a livello internazionale (Pace è stato presidente della Società Internazionale di Sociologia delle Religioni, dal 2003 al 2007). Il volume *Raccontare Dio. La religione come comunicazione* è il risultato di una lunga riflessione che risale indietro nel tempo, fino alla ricerca internazionale sui viaggi di Giovanni Paolo II. Pace si è sempre dimostrato a suo agio negli studi sul carisma, che, da sempre, trovano nella massa di vita religiosa un campo di elezione. Le analisi sul carisma servirono a Pace per considerare la figura emblematica del pontefice polacco definito appunto figura carismatica, vale dire «un *leader* con il suo popolo radunato in preghiera attorno a lui». In una situazione normale nella vita della chiesa cattolica contemporanea, vi si evidenziano rilievi di estremo significato per l'analisi sociologica: perché siamo in presenza di tre carismi, «uno personale, uno di funzione e un altro specifico», raccolti in un solo soggetto religioso. La figura del papa è densa dal lato performativo in quanto è una figura percepita dai credenti in modo speciale, del tutto diversa da loro stessi, perché dedicata a un compito valutato, non a caso, di alto valore simbolico: cioè far immaginare ancora e sempre possibile l'unità fra determinato ed indeterminato (appresentato e rappresentato nella versione originaria di Edmund Husserl). La produzione di immagini di questo tipo è compito arduo che spetta a un corpo di individui che non possono essere confusi con il resto della popolazione di devoti e non. La loro autorità nasce da un processo di differenziazione interna al sistema di fede religiosa, in virtù del quale, il potere religioso come comunicazione richiede che l'incontro fra domanda e offerta di senso religioso si realizzi sempre come selezione fra i molti significati possibili che a un certo punto dell'evoluzione di un sistema vengono selezionati e proposti, a seconda della struttura di autorità che ogni religione ha stabilito, per affermarsi durevolmente nell'ambiente sociale. Il tema dell'incontro/scontro tra religione e comunicazione è di assoluto rilievo per un'ipotesi scientificamente fondata in sociologia. Il complesso tema del rapporto fra religione e comunicazione, della ibridazione che si crea fra persona, istituzione, funzione, carisma, autorità, simbolo, sapere, potere etc. deve essere distinto in diversi livelli di pertinenza argomentativa. L'argomento è di complessità labirintica e non può che essere accennato in questa occasione. Esiste una comunicazione istituzionale relativa alla veste pubblica del fatto religioso, coincidente, ad esempio, con la realtà di potenza morale della chiesa cattolica; ma esiste anche un ambito, quello della fede, in cui vigono diversi regimi di comunicazione mono-orientata, specialmente in chiave rituale (sul valore del momento performativo e di quello illocutorio in Liturgia si veda in particolare A. N. Terrin). Il riferimento è opportuno dato che, il sapere sociologico in tema di comunicazione ha prodotto per tutto il Novecento un formidabile apparato teorico: la Teoria dei

Sistemi sociali autoreferenziali di Niklas Luhmann. Si tratta di una Teoria ardua a motivo dei continui rimandi concettuali e della sua capacità di reagire con tematiche di stanza in compagini disciplinari solo all'apparenza non comunicanti. Luhmann fa della comunicazione il surrogato antropologico della persona o dell'individuo come elemento non ulteriormente scomponibile (nell'ambito di un riduzionismo perlopiù intuitivo) dei sistemi sociali. La società è tale solo come sistema di comunicazione. La comunicazione è essenziale perché crea ricorsività dentro i sistemi sociali che vivono grazie ad essa. Ed ecco proporsi la contrapposizione binaria fra *blessed* e *cursed*, o quella "riformistica" fra salvezza e dannazione. La comunicazione religiosa viene equiparata funzionalmente alle altre tipologie comunicative e diviene una sorta di diagramma di flusso che principia dal potere, a sua volta incardinato su un testo che, diventando parola, si muta in dottrina. Il legame fra parola e storia, fra testo e società con la sua semantica, è un punto di forza anche per i biblisti più sensibili alla modalità sociologica di interpretazione della realtà in generale e religiosa in particolare. L'attenzione per le forme comunicative porta a negare l'affermarsi della secolarizzazione, proponendo articolate analisi comparate fra sistemi culturali e religiosi differenziati. Anche in Luhmann la rigida separatezza tra ambiti operativi chiusi per autopoiesi rendeva vuoto il concetto di secolarizzazione, dato che la funzione della religione, con il suo regime comunicativo proprio, non poteva essere surrogata da nessun altro ambito funzionale e quindi la religione non poteva vivere una "crisi" persistendo la sua competenza generale ad affrontare determinate questioni che storicamente, le spettavano di fatto e di diritto. Il sistema di credenza a la Durkheim, resta come la base costruttiva dell'identità differenziata, decisiva per l'analisi di Luhmann. La comunicazione sarebbe un modo per tracciare i confini simbolici fra i differenti strati che si accumulano in un ambiente religiosamente marcato da una pluralità di forme di credenza religiosa. Trattando di fenomeni di lunghissima durata, lo studioso, per quanto attento, riesce a capire che il fenomeno religioso va sempre indagato in modo prudente e non apodittico. Gli stessi teorici della secolarizzazione che negli anni Sessanta preconizzavano la fine delle fedi, oggi ritrattano pubblicamente le loro convinzioni facendo clamorosamente retromarcia. Dalla storia delle religioni, in particolare, giungono segnali che invitano sempre e comunque alla prudenza. Ogni religione è intessuta come un mosaico di tessere diversificate ed ha in queste componenti un carattere di rilevante mobilità interna, con posizioni e scelte intercambiabili, modificabili a più riprese e difficilmente controllabili dalla ricerca antropologica e sociologica. Dall'impulso originario possono derivare diverse conseguenze, costruite e rimaneggiate nel corso della storia e dell'evoluzione delle condizioni storico-ambientali. Appare scontata allora una certa autonomia interna di ogni religione in forza della lezione che viene a Pace direttamente dal tedesco Troeltsch ed anche da Jean Séguy che lo hanno adeguatamente motivato ad usare una maggior cautela nell'indagine sociologica, ipotizzan-

do che la stessa differenziazione possa provenire anche da altre credenze (teoriche e non), diverse dalla propria. L'autore appare positivamente disponibile nei riguardi di un taglio argomentativo di tipo interdisciplinare ed interreligioso, anche correndo il rischio di andare oltre lo stesso punto di vista dei teorici del sistema sulla relazione imprescindibile fra sistema ed ambiente. In tal senso è evidente il debito teorico contratto nei confronti di Edward Shils circa il nesso fra centro e periferia, per cui ciò che è periferia rispetto ad un centro può dimostrarsi a sua volta centro rispetto ad altre componenti del sistema. Il contributo di Enzo Pace esprime un volto convincente del pensare teorico italiano in materia socio-religiosa, anche in un contesto fortemente concorrenziale come quello della sociologia teorica a livello internazionale. A differenza delle scuole tedesche o inglesi, in Italia la barriera linguistica ancora una volta costituisce un problema quasi insormontabile per la diffusione delle proposte culturali del bel Paese, specie in ambito sociologico-religioso. Questo saggio ne è una prova ulteriore.

ROSSANO BUCCIONI

R. SPAEMANN, *La Diceria immortale*, Cantagalli, Siena 2009.

Il volume del filosofo tedesco Robert Spaemann *La diceria immortale*, edizioni Cantagalli, raccoglie dieci saggi selezionati in vista di una risposta alla questione Dio nell'età contemporanea. L'Autore afferma: «Dobbiamo fare in modo che si torni a parlare dell'esperienza umana della vita [...] anche perché la questione di Dio (Diceria immortale), lungi dall'essere trattata sul piano esclusivamente speculativo, si articola nelle sue profonde implicazioni vitali ed esistenziali». Il volume inaugura la collana *Come se Dio fosse*, il cui titolo ricalca l'espressione con la quale Joseph Ratzinger, a ridosso della sua elezione al soglio di Pietro, il 1° aprile 2005, ha proposto di ripensare il rapporto alla realtà rovesciando il noto assioma *et si Deus non daretur*, con il quale Ugo Grozio intendeva designare la condizione di validità naturale (auto evidenza) delle norme fondamentali del diritto nello Stato moderno, e sul cui fraintendimento si è installato il principio moderno, da ultimo virato nell'intendimento nichilista, dell'idea di laicità. È difficile trattare il rapporto tra laicità ed elementi della scelta di fede, a partire dall'opposto speculare di laico che non è credente, ma "integrale", atteggiamento chiuso da pregiudiziali apodittiche. Il responsabile della Collana di Cantagalli è il prof. Sergio Belardinelli, la cui prefazione evidenzia soprattutto la forza teoretica con la quale Spaemann è in grado di restituire alla questione di Dio la centralità che le è propria, oltre ogni riduzione funzionalistica alla quale la cultura contemporanea vorrebbe portare la dimensione religiosa, in quanto, «la religione è lo sguardo sul mondo *sub specie divinitatis*», ed è ultimativamente

irriducibile ad ogni interpretazione socio-culturale del fenomeno umano. Il nostro mondo sta vivendo l'eclissi di Dio? La vicenda di Dio, in realtà, innerva l'intero pensiero occidentale e larga parte del pensiero orientale, cioè l'Ortodossia nelle sue varie declinazioni. Dio è l'Evento che rende sensata la storia e cattura l'attenzione degli uomini di ogni tempo, anche del nostro. In questo tempo, abbiamo poi un dato da assumere dal quale non possiamo prescindere, vale a dire la mutazione strutturale della stessa galassia di significati contenuti nel concetto di secolarizzazione. Oggi la secolarizzazione destruttura il senso metafisico della cultura, e le stesse antropologie, incluse quelle filosofiche. In una diversa occasione suggerivamo l'idea di "cultura post-human". Fanno da contraltare alle affermazioni funzionaliste, le riaffermazioni del ruolo centrale della persona, declinata nel senso dell'individuo portatore di diritti e dell'elemento non ulteriormente destrutturabile nel farsi del rapporto creativo di Dio con la condizione umana. Non è certamente chiaro cosa possa intendersi per personalismo in un'età in cui lo stesso soggetto o io non ha più un luogo teoretico nel quale costruire l'archeologia del proprio radicamento. Domina un ateismo pratico assai pervasivo che diviene il simbiote secolarizzato dell'antropologia più ostile al monoteismo. Sia chiaro, di ogni monoteismo, anche quello islamico che non è scevro né dall'ateismo né dalla secolarizzazione. Per afferrare fino in fondo il fenomeno della permanenza drammatica, incidente sulla libertà dell'uomo, e dell'«eclissi di Dio», occorre lavorare in modo rinnovato su quella «diceria immortale» rappresentata dalla questione di Dio nella modernità. Il filosofo tedesco Spaemann muove da un assunto caro alla tradizione cattolica e già esplicitato, con tensione esperienziale feconda, da don Luigi Giussani: «La fede cristiana postula la medesima universalità della ragione». Anzi, pretende dalla ragione che non resti indietro rispetto al suo concetto. «Il *Lògos* si è fatto carne» e ciò ha costruito la struttura teologica, metafisica, culturale, antropologica ed etica della storia dell'umanità. Per riaffermare la forza dell'evento fondativo della storia e dell'universale umano in quanto tale, occorre rifondere spiritualmente i solidi strumenti della filosofia e delle scienze umane, fatta salva la consapevolezza del mutamento antropologico in atto. L'ossequio umano alla fede in Dio non inclina né all'irrazionalismo né allo spiritualismo, ma essendo incarnato, deve apparire ragionevole. Credere che Dio ci sia ed operi esalta la contingenza come forma viva della libertà umana e definisce la stessa umanità come qualcosa di creato e di più grande dell'immanenza stessa a livello diacronico-sincronico. Ciò è possibile maturarlo soltanto a mezzo della forte consapevolezza dell'Incarnazione del Dio di Gesù Cristo. Afferma l'Autore che dopo che il cristianesimo in Europa non ha più rappresentato il presupposto generalmente riconosciuto della nostra vita ed identità culturale, la filosofia non ha più interesse a far coincidere il cristianesimo con essa in quanto icona della verità. Ed ancora, «che esista un essere che nella nostra lingua si chiama "Dio" è una vecchia diceria che non si riesce a mettere a tacere». Questo essere non fa parte

di ciò che esiste nel mondo. Dovrebbe essere la causa e l'origine dell'universo. Fa parte della diceria, però, che nel mondo stesso ci siano tracce di quest'origine e riferimenti ad essa. Questa è la sola ragione per cui su Dio si possono fare affermazioni diverse. Il coraggio di guardare a quanto vi è di irrinunciabile e specifico nella comprensione cristiana della realtà, oltre tutti i doverosi orizzonti possibili di mutuo rispetto e dialogo in una società caratterizzata dalla pluralità di culture, viene anche posto in risalto da autori lontani dagli interessi specialistici di Spaemann, ma concordi nell'attribuire alla religione, pur in quadro di netta definizione funzionale, un'unicità insostituibile nella definizione sociale di percorsi di senso per i gruppi e gli individui. In tal senso è il caso di ricordare che la *laudatio* di Niklas Luhmann (premio Hegel a Stoccarda nel 1989), sociologo della "Dis-umanizzazione", pensatore sommamente capace di porre l'individuo contemporaneo ultimamente di fronte al mondo autologico della razionalità calcolante ed auto-organizzata, venne tenuta proprio da Robert Spaemann. Irrinunciabile, come la qualità missionarietà, per il cristianesimo come per ogni religione universale, che deve sussistere solo sulla ferma attestazione di un'autentica libertà dell'altro. Libertà di poter riconoscere la verità, qualora si presenti alla coscienza nella forma che le è propria. La tragica alternativa è quella di concepire «una società soltanto ipotetica nella quale fossero eliminati tutti i contenuti per i quali vale la pena vivere, e per i quali, in caso, vale la pena anche morire», o quella, altrettanto tragica, del nichilismo come destino della civiltà materiale e della tecno scienza, che espone gli uomini alla facile manipolabilità delle logiche di mercato, materiale o ideologico. Come si può facilmente capire, il tema dell'eclissi di Dio comprende ben altro che il rito o il sacro religioso, per coinvolgere direttamente l'agire umano come senso, come opposizione alla «relativizzazione dell'Assoluto ed alla assolutizzazione del relativo» (Benedetto XVI).

ROSSANO BUCCIONI

E. CANTARELLA, *Il ritorno della vendetta*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2007.

L'autrice è docente di Diritto Romano e Diritto Greco Antico presso l'Università di Milano ed ha molto lavorato sul valore simbolico, prima ancora che giuridico, dei supplizi capitali in età antica. La lettura di testi classici come l'Iliade e l'Odissea, spesso ci ha rivelato una dimensione oscura della condizione umana riconducibile alla sua sistematica emersione nel contesto sociale e nella sua palese interferenza con le nostre categorie interpretative che con la dimensione oscura-inconscia verrebbe fatto di dire, dell'uomo greco, specie se arcaico/omerico, non ancora. Fanno i conti dall'alto del nostro millenario processo di civilizzazione. Basti pensare agli eccessi d'ira

degli eroi omerici, oppure per essere più a ridosso degli studi di Cantarella, della sistematicità con cui Odisseo commina punizioni esemplari quanto implacabili, ai pretendenti di Penelope prima ed ai suoi servitori poi. Dall'alto di un'autorità indiscutibile che gli deriva dal suo *status* di padrone dell'Oikos, mette in atto una strategia punitiva che è il primo passo di *restitutio ad integrum* della sua autorità con il sangue che deve significare per chiunque la precisa valenza della propria legittimazione. Comminare la pena capitale per gli insolventi, prevede l'assoluto ritorno dei servi fedeli alla immediata disponibilità dei loro servizi per il padrone, dagli Dei restituito drammaticamente alla sua funzione. Le ancelle di Ulisse, servizievoli e fin troppo accomodanti con i giovani principi pretendenti di Penelope verranno impiccate; il servitore Melanzio, umile attendente all'allevamento domestico, sarà suppliziato per *Maschalismos*, morte atroce per sollevamento da terra (come nel caso delle ancelle) e lenta agonia intervallata da progressive mutilazioni che testimoniano la totale disponibilità del reo al volere del suo carnefice, come in epoca più avanzata gli stessi guerrieri potranno fare ai corpi di chi è caduto sotto i loro colpi, in una sorta di parossismo eroico spinto all'estremo. Il simbolismo di questa morte è chiaro: essendo stato mutilato, agli occhi dell'uomo omerico il morto perdeva forza e quindi non poteva più vendicarsi facendo eventualmente del male al suo assassino. E che dire delle morti pubbliche per precipitazione, con il condannato che battendo violentemente il suo corpo sulla nuda terra, bussava timidamente alla porta degli dei del mondo infero che gli davano immediato accesso, oppure a diverse forme di proto-crocifissione come l'*Apotympanismos*, supplizio statuito successivamente in modo ufficiale dal Diritto Penale romano per determinati tipi di reato come ben sanno i cristiani di tutte le epoche? Venendo all'oggi la pietà per le vittime della violenza è predominante in tutte le opinioni sulla pena di morte, a favore o contro che siano. Il dibattito per l'abolizione della pena di morte nonostante le apparenze, è molto recente. Per secoli il problema se fosse o non fosse giusto condannare a morte un colpevole neppure si poneva. Entrano in gioco i potenziali culturali di autoriflessione delle azioni sociali che datano troppo recentemente.

Che tra le pene da infliggere a chi aveva infranto le leggi della città o dello stato, ci fosse anche la pena di morte, e che questa pena fosse la regina delle pene, quella che soddisfaceva a un tempo il bisogno di vendetta, di giustizia e di sicurezza del corpo collettivo verso uno dei suoi membri devianti, non è mai stato messo in discussione. Il primo grande libro sulle leggi e sulla giustizia della nostra civiltà occidentale, le Leggi di Platone, dedica alcune pagine al problema delle leggi penali, affermando che «la pena deve avere lo scopo di rendere migliore», ma «se si dimostra che il delinquente è incurabile, la morte sarà per lui il minore dei mali». Sarà l'Illuminismo a sviluppare un ampio dibattito sull'opportunità della pena capitale, il che non vuol dire che prima di allora il problema non fosse mai stato sollevato in modo pressante. Il famoso testo di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle*

pene è la prima opera che affronta seriamente il problema, offrendo alcuni argomenti razionali per dare ad esso una soluzione che contrasta con una tradizione secolare. Punto di partenza di Beccaria è la funzione esclusivamente intimidatoria della pena e se questo è il punto di partenza, si tratta di sapere quale sia la qualità di deterrenza della pena di morte rispetto ad altre pene. Dice Beccaria che «uno dei più grandi freni dei delitti non è la crudeltà della pena inflitta ma l'infalibilità di essa, e per conseguenza la vigilanza dei magistrati, e quella severità di un giudice inesorabile che, per essere un'utile virtù, deve essere accompagnata da una dolce legislazione». È evidente che non è necessario che le pene siano crudeli per essere deterrenti, ma è sufficiente che siano certe. La ragione principale, per non commettere il delitto, non è tanto la severità della pena minacciata, quanto la certezza di essere puniti. L'intimidazione nasce non dall'intensità della pena, ma dalla sua estensione nel tempo, per esempio nel caso dell'ergastolo. La pena di morte è molto intensa, va in verticale, mentre quella dell'ergastolo è molto estesa, si protrae in orizzontale. La totale e perpetua perdita della propria libertà è più dissuasiva della pena che priva della vita stessa, (vale la pena di aggiungere che il valore della libertà raggiunge in quella fase storica il suo acme simbolico, politico e culturale: successivamente si dirà che una vita libera vale "la pena" di essere vissuta). In Italia il pensiero filosofico-politico di impronta laica nel Novecento, ha avuto a suo modo un altro Cesare Beccaria e mi riferisco a Norberto Bobbio che così argomentava nella stretta via della riflessione su alcuni caratteri della pena capitale: «Se si riuscisse a dimostrare che la Pena Capitale previene i delitti, cosa fare? Ecco, l'abolizionista deve fare ricorso a un argomento di carattere morale, a un principio posto come assolutamente indiscutibile, un postulato etico. Questo argomento non può esser desunto che dall'imperativo morale: non uccidere, da accogliersi come un principio che abbia valore assoluto. Ma si potrebbe ribattere: l'individuo singolo ha diritto di uccidere per legittima difesa e la collettività non ha lo stesso diritto? Non vale più lo Stato dell'individuo?. Argomentava Bobbio che la collettività non ha questo diritto perché la legittima difesa nasce e si giustifica soltanto come risposta immediata in una situazione in cui risulta impossibile fare altrimenti. La collettività risulta vincolata alla risposta tramite un procedimento in cui si dibattono argomenti pro e contro il reo; e allora «la condanna a morte in seguito a un procedimento non è più un omicidio per legittima difesa, ma un autentico omicidio legalizzato, perpetrato a freddo, premeditato. Un omicidio che richiede degli esecutori, cioè persone autorizzate a uccidere. Non per nulla l'esecutore della pena di morte, per quanto autorizzato a uccidere, è sempre stato considerato un personaggio infame. [...] L'atto è ingiustificabile ed è ingiustificabile perché è degradante per chi lo compie e per chi lo subisce». L'elemento centrale in questa interpretazione è che l'autorità pubblica, lo Stato non può porsi sullo stesso piano del singolo individuo che, come si legge nei poemi omerici e non solo, agisce per rabbia, per passione, per interesse personale. Lo Stato ha il dovere

di difendersi, ma è più forte del singolo individuo in ogni caso e circostanza per avere bisogno di sopprimerlo come *ratio* della propria difesa. Lo Stato ha il privilegio e il beneficio del monopolio della forza. Deve sentire tutta la responsabilità di questo privilegio e di questo beneficio, cercando di fornire una ragione alla ripugnanza per la pena di morte vi è una ragione sola quanto perfetta: il comandamento di non uccidere, anche nelle sue valenze transculturali e interreligiose.

Oggi il dibattito sul tema della pena di morte si presenta quanto mai aperto. Le esecuzioni capitali sono ancora numerose nel mondo: si calcola che ve ne siano oltre duemila ogni anno, ma si tratta solamente dei casi accertati, non di una stima: senza alcun dubbio, la cifra reale è più elevata. Coloro che si dichiarano favorevoli alla pena di morte sostengono la loro posizione con un'esigenza di giustizia: lo Stato ha, quale funzione basilare, quella di difendere ogni singolo individuo ad ogni costo, tutelando in misura maggiore coloro che rispettano la legge rispetto a coloro che la trasgrediscono sistematicamente o gravemente, punendo chi commette reati con una pena commisurata. L'assunto fondamentale è che per alcune tipologie di colpa nessuna pena, tranne la morte, costituisca la giusta punizione, la giusta retribuzione. Nelle dispute relative alla pena di morte si assiste, di norma, allo scontro tra due principi di giustizia o, meglio, tra due diverse concezioni della pena: la retribuzione da un lato e la prevenzione dall'altro. Nell'ottica della retribuzione, la pena si configura come reazione morale e giuridica al male che è stato commesso con il reato, alla cui gravità deve ritenersi proporzionato: si tratta, perciò, di un autentico castigo morale e non di una vendetta. Secondo il principio di prevenzione, invece, lo Stato non restituisce male con male, ma, assicura la difesa della società dalla pericolosità degli autori dei reati, sforzandosi, mediante la pena stabilita, di impedire che soggetti socialmente pericolosi per ragioni molteplici, commettano altri reati. E a quest'ultima concezione che si appellano i fautori della pena di morte: essa, a loro avviso, svolgerebbe una funzione preventiva nei confronti di forme endemiche di criminalità organizzata, che rischierebbero di sconvolgere sul lungo periodo, il tessuto sociale di uno Stato. La pena di morte, placando la fase acuta del rancore delle vittime e dei loro parenti, attenuerebbe la tentazione di vendette private ed il ricorso ad eventuali disordini sociali. Si aggiunga il fatto che l'eliminazione fisica, dunque definitiva, di un criminale, eviterebbe il reiterarsi dei reati da parte dello stesso che, pur condannato, potrebbe ritornare in libertà beneficiando di condoni o di altri meccanismi previsti dalla legge per continuare la sua carriera delinquenziale. Rimane il fatto che la pena di morte costituisce una pena irreparabile e non è possibile risarcire chi sia stato condannato ingiustamente: tale ragione, non è giudicata sufficiente a sopprimere la pena capitale, poiché si considera doveroso comminarla solo nei casi in cui ci sia la certezza della colpevolezza dell'imputato; tanto più che esiste un'ulteriore garanzia cioè il potere di ogni capo di Stato di concedere la grazia in caso di dubbio, commutandola

in ergastolo o altra pena detentiva. Coloro che si oppongono alla pena di morte si richiamano, soprattutto, a motivazioni morali. Pur non cessando di denunciare la crudeltà intrinseca di questo strumento (crudeltà tanto fisica che psicologica), essi enfatizzano il fatto che nessun essere umano, né come individuo né come rappresentante della comunità, abbia il diritto di togliere la vita ad un altro uomo, a prescindere dalla gravità delle colpe da quest'ultimo eventualmente commesse. Secondo loro la pena di morte contravviene al principio secondo cui la finalità della pena non è data dalla vendetta o dalla semplice punizione del colpevole, ma dalla sua rieducazione e recupero sul piano umano e sociale, valorizzando il criterio della specificità biografica individuale. Tuttavia, il dibattito condotto dagli oppositori della pena di morte non si muove unicamente sul piano dell'etica. In relazione alla presunta funzione deterrente, si critica la spiegazione dell'azione criminale adottata, cioè quella ispirata da una sorta di "decisione razionale", con un potenziale criminale/omicida che ha quasi il modo di consultare il codice per scegliere il crimine da commettere. È ovvio che il crimine si situa all'intersezione di una serie di spinte e contospinte psico/sociali sulle quali il reo non ha molte possibilità di controllo e decisione, questa sì razionale. La pena di morte non rappresenta uno strumento efficace nemmeno contro la criminalità organizzata, che è stata messa in difficoltà solo colpendola nei suoi interessi economici e non solo nel suo potenziale di fuoco. Certamente appaiono innegabili le tendenze alle recidive e alla vendetta privata, ma, secondo gli oppositori, il problema si deve porre in termini (assai difficili da definire), di educazione sociale, e la soluzione è data da una continua assistenza e da una capillare opera di educazione alla legalità. A queste considerazioni se ne aggiungono altre due ancora più significative. È sempre possibile l'eventualità di errori giudiziari, che avrebbero come esito l'uccisione di un innocente. Infine, in molti studi emerge il dato sociologico di come la pena di morte si configuri, nella realtà di molti Paesi, uno strumento di discriminazione sociale, poiché ad essere giustiziati sono, in larga maggioranza, criminali appartenenti alle classi sociali più deboli, membri delle minoranze razziali con un basso tasso di socializzazione primaria e secondaria, individui con un basso livello di scolarizzazione, soggetti con una vita familiare deviante o persone con reddito molto basso.

ROSSANO BUCCIONI



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*