





**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"

52

LESSICO DEL CONCILIO  
VATICANO II

seconda parte

2011/1

*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](http://www.teologiafermo.it)  
e-mail: [teo.firmana@libero.it](mailto: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](http://www.cittadellaeditrice.com)

ISSN 1127-3119

---

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

## INDICE

Presentazione	7
Saggi	
ENRICO BRANCOZZI <i>Autonomia delle realtà terrene</i>	11
VINICIO ALBANESE <i>Chiesa-mondo</i>	37
LUCA TOSONI <i>Coscienza</i>	51
RUFFINO GOBBI <i>Religione ebraica</i>	67
DONATELLA PAGLIACCI <i>Laici</i>	81
ANDREA ANDREOZZI <i>Parola</i>	105
GIORDANO TRAPASSO <i>Pastorale</i>	111
FRANCESCO GIACCHETTA <i>Progresso</i>	139
Recensioni	157
A. MAGGI, <i>Il mandante. L'assassinio di Cristo secondo Giovanni</i> , Cittadella, Assisi 2009 (A. Nepi); G. PAPOLA, <i>L'alleanza di Moab. Studio esegetico- teologico di Dt 28.69-30,20</i> , AnBib 174, Roma 2008 (A. Nepi); M. COLOE, <i>Dwelling in the Household of God: Johannine Ecclesiology and Spirituality</i> , Collegeville, MN 2007 (A. Nepi); T.N.D. METTINGER, <i>The Eden Narrative: A Literary and</i>	

*Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake, IN 2007 (A. Nepi); M. BAUKS – C. NIHAN (éds.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, Genève 2008 (A. Nepi); C. J. SHARP, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, ISBL; Bloomington/ Indianapolis, IN 2009 (A. Nepi); T. THATCHER, *Greater than Caesar: Cristology and Empire in the Fourth Gospel*, Minneapolis 2008 (A. Nepi); J. BLENKINSOPP, *Judaism, the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Grand Rapids, MI 2009 (A. Nepi); A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010 (P. Petruzzi); I. D. ROWLAND, *Un fuoco sulla terra. Vita di Giordano Bruno*, Laterza, Bari 2011 (P. Petruzzi); M. VIROLI, *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, Torino 2009 (P. Petruzzi); A. GIOVAGNOLI, *Chiesa e democrazia. La lezione di Pietro Scoppola*, Il Mulino, Bologna 2011 (P. Petruzzi); G. VERUCCI, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*. Einaudi, Torino 2010 (P. Petruzzi); E. ESPOSITO, *Probabilità Improbabili*, Meltemi, Roma 2008 (R. Buccioni).

## PRESENTAZIONE

Con il presente numero di *Firmana* diamo alle stampe la seconda parte del “Lessico del Concilio Vaticano II”, il cui significato è stato illustrato nel volume precedente, a cui rimandiamo. Nel frattempo, registriamo con piacere le numerose recensioni positive che hanno riguardato la prima parte dell’opera e che ci hanno incoraggiato a proseguire con rinnovato impegno e rigore scientifico. Va osservato anche che l’imminenza del cinquantesimo anniversario di apertura del Vaticano II ha suscitato l’interesse, oltre che degli studiosi e addetti ai lavori, anche delle Chiese locali in quanto tali. La riscoperta e la valorizzazione delle diocesi come porzioni di Chiesa è uno dei nuclei più significativi del deposito conciliare. Dalla comprensione di questo principio scaturisce anche una piena e consapevole recezione del contenuto ecclesiologico generale del concilio. Ci auguriamo che questo “lessico” possa contribuire a rivitalizzare le positive intuizioni che l’assise vaticana ha consegnato alla Chiesa di oggi.

ENRICO BRANCOZZI



a cura di M. Florio - F. Giacchetta  
**UNIVERSALITÀ DELLA SALVEZZA  
E MEDIAZIONE SACRAMENTALE**  
pp. 296 - € 19,00

Collana: *Gestis verbisque*

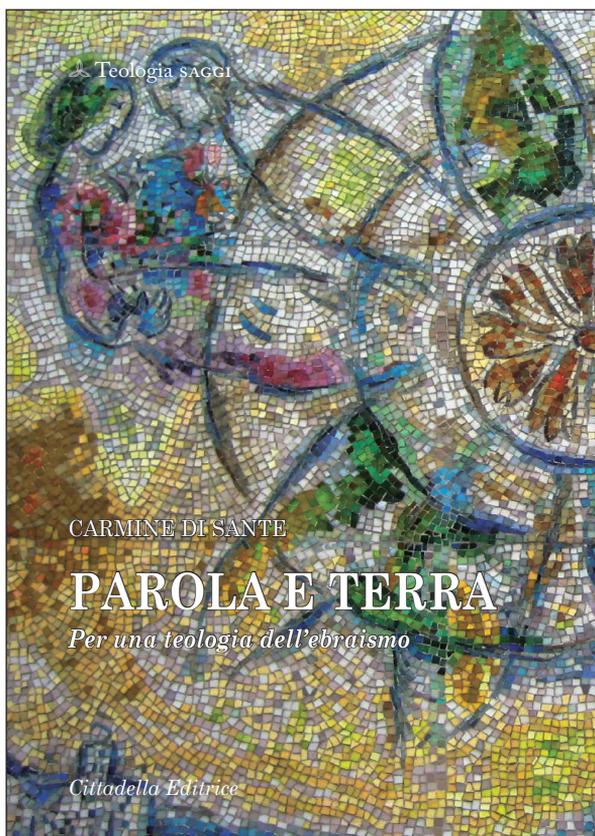
I sacramenti cristiani pregiudicano l'universalità della salvezza?

**Mario Florio**, presbitero della diocesi di Pesaro, dopo il dottorato in Teologia dogmatica, dal 1996 è docente di Teologia sacramentaria e Cristologia all'Istituto Teologico Marchigiano dove ricopre anche l'incarico di preside.

**Francesco Giacchetta** è docente di Filosofia presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Si è occupato di Ermeneutica della gratuità ed ha pubblicato articoli e volumi. Per Cittadella Editrice: *Gioco e trascendenza: dal divertimento alla relazione teologica* (2005); *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in Teologia sacramentaria* (2008).

SAGGI

cittadella editrice



Carmine Di Sante  
**PAROLA E TERRA**  
**Per una teologia dell'ebraismo**

*Presentazione di Armido Rizzi*

pp. 256 - € 19,50

*Collana: Teologia saggi*

Una rilettura dell'antico testamento che traspone in idee il linguaggio biblico, narrativo, profetico, orante, in una parola simbolico.

**Carmine Di Sante** si è specializzato in Scienze Liturgiche al Pontificio Istituto S. Anselmo di Roma, si è laureato in Psicologia all'Università "La Sapienza" di Roma e ha lavorato come teologo dal 1980 al 2000 al SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne) di Roma.

ENRICO BRANCOZZI

## AUTONOMIA DELLE REALTÀ TERRENE

### 1. IL VALORE DELL'AUTONOMIA UMANA

Il tema dell'autonomia delle realtà terrene rappresenta, oltre ad una novità di contenuto, un metodo mediante il quale la Chiesa intende guardare al mondo con spirito positivo e accogliente. I sette paragrafi del terzo capitolo di *Gaudium et spes* (33-39) costituiscono il vertice di tale indirizzo e la cornice entro la quale viene ripensata l'attività umana nell'universo. Si tratta di un passaggio centrale dello scritto conciliare e di uno dei punti recepiti con più difficoltà nello sviluppo ecclesiale successivo. Il concetto di «autonomia» formulato da *Gaudium et spes*, infatti, può essere assunto come chiave interpretativa con cui leggere l'intero testo.

Nel presente saggio non ci si occuperà di come storicamente i padri siano arrivati a formulare un'intuizione così profonda e così gravida di conseguenze. La letteratura critica sulla genesi storica della costituzione pastorale è assai ampia e ad essa volentieri si rimanda<sup>1</sup>. Innumerevoli autori si sono interessati, infatti, allo studio redazionale dei documenti del Vaticano II perché essi ritengono, a ragione, che il dibattito interno che ha condotto ai testi finali così come sono accessibili oggi sia indicativo degli stessi contenuti in oggetto<sup>2</sup>. E questo è tanto più vero nel caso

---

<sup>1</sup> Cfr. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000; G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II. Vol. 5: Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del Concilio (1965)*, Il Mulino, Bologna 2001, 142-190; 394-436.

<sup>2</sup> Tra i numerosi saggi che hanno tentato una lettura correlativa tra testo e storia cfr. L. SARTORI, *La chiesa nel mondo contemporaneo*, Messaggero, Padova 1995; M. MIDALI, *La novità "pastorale" della Gaudium et spes*, in "Salesianum" LXVIII (2006), 425-445; *Il concilio Vaticano II quarant'anni dopo. Tra storia e nuovi orizzonti*, numero monografico di "Asprenas" 50 (2003); P. DONI - L. SARTORI - P. SCOPPOLA - P. VANZAN, *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent'an-*

della *Gaudium et spes* perché i padri conciliari hanno chiarito a se stessi e al mondo il proprio punto di vista solo mediante la faticosa discussione assembleare e le numerose altre occasioni di confronto informali dove vescovi e periti ebbero modo di dialogare<sup>3</sup>. Non mancano naturalmente altre opzioni ermeneutiche, tra le quali si impone per complessità il grande commentario diretto da Peter Hünemann e Bern Jochen Hilberath<sup>4</sup>.

Il percorso pedagogico intrapreso dal concilio inizia problematizzando l'ambito su cui si interviene. Il numero 33 esprime ammirazione per come l'uomo, con il suo lavoro e il suo ingegno, sia riuscito a dilatare il proprio dominio sulla natura e sul cosmo e abbia prodotto forme di scambio tra le nazioni sconosciute ad altre epoche della storia umana. Tuttavia, *Gaudium et spes* si chiede quale sia il senso profondo di questo immenso sforzo. I padri conciliari sanno bene che la Chiesa, sebbene depositaria della parola di Dio, non ha sempre pronta la soluzione per ogni singola questione. Il discernimento della storia, però, conduce ad una consapevolezza espressa al numero 34: «L'attività umana individuale e collettiva, ossia quell'ingente sforzo col quale gli uomini nel corso dei secoli cercano di migliorare le proprie condizioni di vita, considerato in se stesso, (*in seipso consideratum*) corrisponde al disegno di Dio» (GS 34). È Dio stesso infatti che ha comandato all'uomo di sottomettere a sé la terra e di governare il mondo nella giustizia e nella santità. In questa attività la creatura riconosce in lui il creatore di tutte le cose e nell'atto di subordinare tutte le realtà all'uomo è glorificato il nome di Dio su

---

*ni dopo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1988; V. DE CICCO – A. SCARANO, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. La recezione della Gaudium et spes*, Chirico, Napoli 2002; A. KREUTZER, *Kritische Zeigenossenschaft. Die Pastoral konstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbrucker theologische Studien, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2006; M. VERGOTTINI (ed.), *40 anni dalla «Gaudium et spes». Un'eredità da onorare*, In dialogo, Milano 2005.

<sup>3</sup> Il dibattito ermeneutico tra lo studio diacronico, che considera la grandezza del Concilio legata al suo carattere di "evento", e l'approccio sincronico, che invece prende in considerazione i testi finali in quanto tali è ben analizzato da G. RUGGIERI, *Cos'è stato il Vaticano II?*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II (Atti del Convegno di Studi, Macerata, 4-6 maggio 2006)*, Eum, Macerata 2008, 59-79; inoltre: P. HÜNEMANN, *Il "testo" trascurato. Sull'ermeneutica del concilio Vaticano II*, in "Concilium", 41 (2005), 642-664. Per un approfondimento della questione è utile il volume dal sintomatico titolo: M. T. FATTORI – A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, in modo particolare i saggi di P. POMBENI, *La dialettica evento-decisioni nella ricostruzione delle grandi assemblee. I parlamenti e le assemblee costituenti*, 17-50; P. HÜNEMANN, *Il concilio Vaticano II come evento*, 63-94; J. A. KOMONCHAK, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento*, 417-440; G. ALBERIGO, *Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari*, 501-524.

<sup>4</sup> P. HÜNEMANN – B. J. HILBERATH (edd.) *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 voll., Herder, Freiburg 2004-2006.

tutta la terra. Per il concilio, quindi, il lavoro è un'attività che possiede un'accezione intrinsecamente religiosa, nel senso che i credenti vedono in questo compito un esplicito rimando alla creazione e al provvidenziale disegno con il quale Dio ha affidato all'uomo l'universo.

La novità di questa visione balza subito agli occhi. Innanzitutto, il concilio considera anche gli ordinari lavori quotidiani come un prolungamento dell'opera creatrice di Dio<sup>5</sup>. Inoltre, viene esplicitamente affermato che non esiste una contrapposizione tra il lavoro dell'uomo e l'opera di Dio e che, proprio nell'attività umana, si manifesta la grandezza e la provvidenza di Dio che chiama l'uomo liberamente e responsabilmente alla collaborazione nel creato. Si tratta qui della riproposizione in termini diversi del secolare rapporto conflittuale tra libertà e grazia che, da Agostino e Pelagio in poi, ha attraversato tutto il pensiero occidentale. Per una parziale comprensione dei due elementi, si è posta in termini antagonisti la relazione tra la libera iniziativa di Dio nella storia e l'esercizio delle facoltà umane in quanto tali. Il magistero cattolico ha dovuto esercitare un certo contrappeso rispetto alle spinte radicali che sottolineavano ora l'uno ora l'altro polo della dialettica. Quando si è affermata l'autonomia dell'uomo sulle forze del cosmo, la Chiesa ha ricordato la necessità della grazia e la centralità teologica della croce di Cristo. Quando, al contrario, si è preteso di imporre la totale incapacità dell'uomo a collaborare alla propria salvezza a causa della sua passività e recettività assolute, la Chiesa ha corretto tale pessimismo ribadendo la necessità delle opere e un certo ideale antropocentrico.

La contrapposizione tra il piano salvifico di Dio e l'opera dell'uomo appare per il concilio del tutto anacronistica. Proprio il lavoro dell'uomo, in realtà, rappresenta un possibile punto di sintesi e una feconda espressione della straordinaria opera creatrice di Dio<sup>6</sup>. L'attività umana, infatti, permette all'uomo di perfezionare se stesso (GS 35). Nel lavoro l'uomo «apprende molte cose, sviluppa le sue facoltà, è portato a uscire da sé e

---

<sup>5</sup> «Ciò vale anche per gli ordinari lavori quotidiani. Gli uomini e le donne, infatti, che per procurare il sostentamento per sé e per la famiglia esercitano il proprio lavoro così da prestare anche conveniente servizio alla società, possono a buon diritto ritenere che col loro lavoro essi prolungano l'opera del Creatore, si rendono utili ai propri fratelli e donano un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia»: GS 34.

<sup>6</sup> «I cristiani, dunque, non si sognano nemmeno di contrapporre i prodotti dell'ingegno e della potenza dell'uomo alla potenza di Dio, quasi che la creatura razionale sia rivale del Creatore; al contrario piuttosto, essi sono persuasi che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno. E quanto più cresce la potenza degli uomini, tanto più si estende e si allarga la loro responsabilità sia individuale che collettiva. Da ciò si vede come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dall'incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più stringente»: GS 34.

a superarsi. Tale sviluppo, se è ben compreso, vale più delle ricchezze esteriori che si possono accumulare. L'uomo vale più per quello che è che per quello che ha» (GS 35). Accanto all'attività umana propriamente detta, il concilio vede nella promozione della giustizia un compito essenziale per la costruzione della fraternità e di un ordine più umano nei rapporti sociali. I progressi tecnici, afferma *Gaudium et spes*, da soli non sono sufficienti in alcun modo a garantire la promozione umana, ma necessitano di un contenuto valoriale che stabilisca gli orientamenti più giusti e più opportuni che permettano al disegno di Dio e alla sua volontà di corrispondere al vero bene dell'umanità<sup>7</sup>.

Il rapporto tra l'attività umana e la dimensione religiosa pone però nuovi interrogativi che il concilio mostra di conoscere con chiarezza e su cui assume una posizione lucida. Se, infatti, non si è più in presenza della secolare compenetrazione tra Chiesa e Stato che aveva caratterizzato la *societas christiana*, e se resta vero che l'uomo compie la volontà di Dio e ne realizza il suo disegno nella storia vivendo pienamente la propria umanità in tutte le sue espressioni creative, allora tutto ciò impone un ripensamento dei termini in cui si articola questa correlazione. Il numero 36 esordisce prendendo atto dei timori dell'uomo contemporaneo che vede minacciata la propria autonomia quando si dovessero fare troppo stretti i rapporti tra attività umana e sfera religiosa. In realtà, l'autonomia delle realtà terrene è un'esigenza legittima «che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte» (GS 36). Il concilio, dunque, riconoscendo come «legittima» l'autonomia delle realtà create afferma che esse siano intrinsecamente indipendenti rispetto ad una visione confessionale della realtà. Dopo aver affermato l'inesistenza di una chiara linea di demarcazione tra lo spazio sacro e quello profano all'interno della comune realtà temporale, *Gaudium et spes* 36 tenta di mettere al riparo questa identificazione dal possibile malinteso per il quale la religione possa permeare tutti gli ambiti della vita sociale e imporre il proprio punto di vista. È interessante osservare come l'approccio mostri un'aperta empatia verso la preoccupazione di numerosi e secolarizzati contemporanei che esprimono il timore di un flusso omnicomprendivo del sistema religioso sull'intera società. Con questa affermazione *Gaudium et spes* non si limita a registrare in modo neutrale la presenza di una

---

<sup>7</sup> «Pertanto questa è la norma dell'attività umana: che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa corrisponda al vero bene dell'umanità, e permetta all'uomo singolo o posto entro la società di coltivare e di attuare la sua integrale vocazione»: GS 35.

società secolare, né a prendere atto funzionalmente della religione come sottosistema accanto ad altri e a conservarlo nella sua «autonomia». La costituzione pastorale assume invece positivamente il significato e la presenza di una realtà terrena che viene percepita in questo modo per due motivi principali: sia perché essa è un'esigenza degli uomini del nostro tempo, sia per un riferimento alla stessa teologia della creazione, per la quale tutto il creato gode di una consistenza propria, di una bontà, di una verità e di un senso, che, pur elargiti dal creatore, sono tuttavia diventati un patrimonio della realtà creata in quanto tale<sup>8</sup>.

Per precisare meglio tale punto di vista il concilio osa un'affermazione inaudita per il magistero cattolico, con la quale dichiara l'implicita conformità della ricerca umana con il provvidente e benevolo orientamento trascendente della storia:

Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio. Anzi, chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza che egli se ne avverta viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quello che sono (GS 36).

L'impossibilità di vedere in contrapposizione l'autonomia della scienza e la fede è dovuta al fatto che esse devono la loro comune origine al medesimo Dio, che guida l'impegno dell'esplorazione anche in coloro che sono esplicitamente non credenti o indifferenti. *Gaudium et spes* riconosce dunque che non esiste uno studio "confessionale" e uno "laico" e che la bontà intrinseca di una ricerca non può essere condizionata dal suo essere orientata secondo valorialità legate alla tradizione cristiana. I padri conciliari riconoscono che nella storia non sempre tale autonomia è stata garantita:

A questo punto, ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro (GS 36).

Si ha l'impressione che *Gaudium et spes* voglia esprimersi per dissipare definitivamente ogni ambiguità su questo tema. La citazione in nota di uno studio su Galileo Galilei rende ancora più esplicito il discorso e tocca un nervo scoperto nei rapporti tra fede e scienza. *Gaudium et*

---

<sup>8</sup> Cfr. A. KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, cit., 294-295.

*spes* esprime la «deplorazione» per le ottusità che hanno caratterizzato il mondo credente, rendendo difficile la possibilità di coniugare ricerca scientifica e esperienza religiosa. La novità dirompente di questa affermazione non sta solo nel fatto che anticipa di molti anni la pur commovente richiesta di scuse di Giovanni Paolo II nel Giubileo del 2000, ma è dovuta primariamente alla presa di coscienza della fatica che vivono gli stessi fedeli cattolici che si trovano ad operare nelle realtà secolari di questo tempo.

La positiva valutazione dell'«autonomia» delle realtà terrene viene però chiaramente delimitata<sup>9</sup>. Infatti, *Gaudium et spes* concepisce tale «autonomia» sempre all'interno di una radicale dipendenza del mondo da Dio. Il reale, che si struttura secondo leggi proprie, è debitore, da un punto di vista teologico, del proprio essere alla volontà creatrice di Dio. Tutto questo non può essere messo in discussione in nome dell'«autonomia» delle realtà terrene. In altre parole, per il concilio è chiaro che l'aggettivo «legittima» che qualifica l'«autonomia» debba affermare non un'indipendenza in termini assoluti, bensì una distinzione di piani che impedisce l'insorgere di una contraddizione netta tra affermazioni sulla realtà a partire dalla fede o a partire dalle leggi proprie della sfera secolare<sup>10</sup>.

Il numero 37 precisa quest'ultima affermazione. Il progresso umano «porta con sé una grande tentazione: infatti, sconvolto l'ordine dei valori e mescolando il male col bene, gli individui e i gruppi guardano solamente alle cose proprie, non a quelle degli altri; e così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità, mentre invece l'aumento della potenza umana minaccia di distruggere ormai lo stesso genere umano» (GS 37). Se da un lato, dunque, *Gaudium et spes* riconosce nell'attività umana e nel progresso strumenti di emancipazione e di liberazione, soprattutto per quelle fasce della popolazione maggiormente colpite dalla povertà e dal degrado, dall'altro i padri conciliari restano consapevoli che la vanità può stravolgere in strumento di peccato l'operosità umana e distoglierla dall'essere ordinata al servizio di Dio e dell'uomo. Chi garantisce che l'attività umana rimanga un mezzo efficace per orientare l'uomo a Dio e tradurre nel creato la benevolenza originaria accordata all'uomo è unicamente il Verbo di Dio fattosi carne e venuto ad abitare

---

<sup>9</sup> «Se invece con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende che le cose create non dipendono da Dio, che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. Del resto tutti coloro che credono, a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di lui nel linguaggio delle creature. Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa»: GS 36.

<sup>10</sup> Cfr. A. KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, cit., 296.

sulla terra. Il Figlio incarnato rappresenta un perenne esempio per l'uomo nella trasformazione del mondo e nel vivere perfettamente la carità (GS 38). L'opera del Figlio è proseguita dallo Spirito Santo che chiama gli uomini secondo diversi carismi e che li invita a perseguire l'ideale di rendere più umana la vita sulla terra. Tale itinerario sarà definito solo escatologicamente, quando Dio preparerà «una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini» (GS 39). L'attesa di una terra nuova, tuttavia, non deve indebolire, bensì stimolare la sollecitudine del lavoro relativo alla terra presente. Sebbene il progresso terreno, infatti, non coincida con lo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia per *Gaudium et spes* tali dimensioni sono intrinsecamente correlate. È un compito irrinunciabile del cristiano, pertanto, quello di contribuire, insieme con tutti gli uomini di buona volontà, a rendere più vivibili e più fraterne le condizioni di esistenza su questa terra<sup>11</sup>.

## 2. IMPLICAZIONI RELATIVE ALL'«AUTONOMIA DELLE REALTÀ TERRENE»

«Il Vaticano II ha ispirato le proprie decisioni alla consapevolezza del tramonto della stagione della “cristianità”, quando cioè il cristianesimo, e soprattutto il cattolicesimo, in Occidente era vissuto come un sistema sociale autosufficiente in quanto incardinato nella fede e retto dalla chiesa e dal suo braccio secolare»<sup>12</sup>. Con queste parole, Alberigo poneva l'accento su uno dei cambiamenti culturali più significativi della Chiesa conciliare, e cioè il definitivo congedo dalle nostalgie della cristianità che avevano animato il cattolicesimo tra Ottocento e Novecento. Solo attraverso questa precomprensione è possibile individuare nell'autonomia delle realtà terrene uno degli aspetti più salienti del dettato conciliare.

Tale acquisizione è dovuta a diversi fattori. Innanzitutto, occorre osservare che i padri che si occuparono della redazione di *Gaudium et spes* venivano per lo più da paesi dove l'erosione del cristianesimo e il fenomeno della secolarizzazione erano già evidenti ben prima del concilio. L'area geografica del Nord Europa (soprattutto Francia, Belgio,

---

<sup>11</sup> «Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero, ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio»: GS 39.

<sup>12</sup> G. ALBERIGO, *Conclusioni e prime esperienze di ricezione*, in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. V, Il Mulino, Bologna 1995-2001, 551.

Germania e Olanda) aveva ereditato una storia politica dei rapporti tra Stato e Chiesa profondamente diversa rispetto a quella italiana, segnata dall'esistenza dello Stato Pontificio e, dal 1929, dalla Città del Vaticano. Per i padri nordamericani, nonostante la grande considerazione di cui godevano le Chiese negli Stati Uniti, era un atteggiamento naturale quello di pensare in termini di distinzione di ambiti tra soggetti confessionali e istituzioni laiche. Nei paesi in cui la Chiesa era perseguitata si vedeva con maggiore evidenza che la distanza dagli Stati poteva essere una garanzia di autonomia e di libertà. In questi casi, non era tanto la realtà temporale a doversi emancipare, ma la Chiesa stessa nell'esercizio fondamentale della propria missione. Dunque, anche i padri provenienti dai paesi comunisti non avevano difficoltà a sostenere la necessità di una distanza vitale tra Stato e Chiesa.

L'aspetto socio-culturale, tuttavia, non è sufficiente da solo a spiegare la portata di questa affermazione. Bisogna riconoscere infatti che l'autonomia delle realtà terrene è concepita da *Gaudium et spes* non tanto per una concessione a spinte ideologiche o sociali, ma per garantire fedeltà allo stesso messaggio biblico. Come Dio è il primo a riconoscere l'uomo in quanto soggetto, così la Chiesa è chiamata a riconoscere al mondo autonomia e dignità<sup>13</sup>. Non si tratta dunque di un'affermazione rassegnata con la quale la Chiesa prende atto di una realtà che in tutti i casi non avrebbe potuto cambiare, bensì della coraggiosa profezia che vede nell'attività umana in quanto tale un bene intrinsecamente positivo. Numerosi commentatori hanno visto in questo assunto una profonda innovazione nel rapporto tra Chiesa e Stati moderni. Come scrive Ansgar Kreutzer, l'affermazione della radicale «autonomia» delle realtà terrene rispetto all'influenza della sfera religiosa è il principio strutturale del testo di *Gaudium et spes*<sup>14</sup>. Dello stesso avviso è anche Anton Losinger, per il quale la comprensione di una «autonomia» dell'ambito terreno è il tema che attraversa l'intera storia redazionale della costituzione pastorale<sup>15</sup>. L'intuizione di affermare l'«autonomia» delle realtà terrene deriva principalmente dal lavoro della commissione per l'apostolato dei laici, che si occupò nella fase redazionale di analizzare le attività dei cristiani nel loro contesto sociale e che pose il problema dell'accettazione di una «laicità» dell'apostolato dei fedeli nei contesti secolari. Il fatto che la gestazione di questi contenuti fosse un percorso già interno alla fase

---

<sup>13</sup> Cfr. P. DONI, *La novità di un metodo*, in P. DONI – L. SARTORI – P. SCOPPOLA – P. VANZAN, *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent'anni dopo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1988, 66.

<sup>14</sup> Cfr. A. KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, cit., 300.

<sup>15</sup> Cfr. A. LOSINGER, *„Iusta autonomia“*. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989.

redazionale si può dedurre dalle argomentazioni di *Gaudium et spes*. In modo particolare, nella seconda parte si affrontano alcuni passaggi di etica sociale non da un punto di vista primariamente teologico, bensì, più oggettivamente, all'interno della stessa logica che si vorrebbe tematizzare, cioè economica, sociologica e politica. La Chiesa non procede più dall'enunciazione di principi che in un secondo momento richiedono di essere tradotti nella realtà concreta, ma lo fa analizzando nel modo più oggettivo possibile la società contemporanea e facendo scaturire da questa osservazione un preciso orizzonte di opzioni<sup>16</sup>.

L'autonomia di cui parla il concilio, dunque, esprime sia una certa distanza del mondo rispetto a Dio, una sorta di indipendenza della sfera sociale rispetto a quella religiosa e ecclesiale, sia, in senso etico-antropologico, la libertà del comportamento umano come tale. Alcuni autori ritengono che queste due comprensioni del termine «autonomia» siano strettamente collegate ed interdipendenti nell'intenzione di *Gaudium et spes* 36<sup>17</sup>. Un esempio di questa correlazione si può individuare nel quarto capitolo di *Gaudium et spes*, precisamente nel numero 41, nel quale il concilio precisa che la Chiesa sa bene che l'uomo di oggi è orientato sulla strada di un pieno sviluppo della propria personalità e di una progressiva affermazione dei propri diritti. Tuttavia, essa sa anche che nessuna forma di progresso potrà estinguere i suoi interrogativi profondi: «L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte. E la Chiesa con la sua sola presenza nel mondo gli richiama alla mente questi problemi. Ma soltanto Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e che lo ha redento dal peccato, offre a tali problemi una risposta pienamente adeguata» (GS 41). In nome della dignità umana, che la Chiesa non si stanca di affermare, *Gaudium et spes* ribadisce «la giusta autonomia della creatura, specialmente dell'uomo, [che] non solo non viene tolta, ma viene piuttosto restituita nella sua dignità e in essa consolidata» (GS 41). Una celebre interpretazione di questo passaggio è quella di Marie-Dominique Chenu, il quale applica la formula di Calcedonia per spiegare il rapporto tra legittima «autonomia» e formale dipendenza. La storia sacra e quella profana, l'opera di Dio e quella dell'uomo sono associabili alle due nature di Cristo. La formula di Calcedonia stabilisce dogmaticamente che Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo «*salva proprietate utriusque naturae*», cioè in modo tale che siano conservate perfettamente le proprietà di entrambe le nature<sup>18</sup>. Stando a questa interpretazione è possibile ancorare l'autonomia del mondo, la sua storia, le leggi della

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 120-127.

<sup>17</sup> Cfr. A. KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, cit., 293-294.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, 298.

natura, la libertà dell'agire umano nella struttura fondamentale dell'auto-rivelazione di Dio. Con l'impiego di questo dogma cristologico nell'interpretazione del rapporto tra l'umano e il divino nel mondo, tra teonomia e autonomia, è esplicitamente fondata su un piano cristologico la stessa secolarità delle realtà terrene. Tale assunto permette quindi una nuova comprensione della strutturazione politico-societaria degli ambiti secolari in modo indipendente dalla sfera d'influenza di sistemi religiosi. La secolarizzazione non viene pertanto solo subita o tollerata, bensì recepita positivamente e integrata in una più ampia compatibilità tra teologia e autocomprensione delle società moderne<sup>19</sup>. L'autonomia delle realtà terrene pone il problema per la Chiesa di un approccio alle realtà temporali e alle loro espressioni storiche con una fede non identificata con una cultura o con un'ideologia che rimandi ad una normativa etica. Il riferimento alla Scrittura come annuncio di fede e di salvezza dovrebbe consentire di riconoscere le realtà terrene nella loro esistenza acculturata. La non accettazione delle espressioni autonome delle realtà terrene e la loro considerazione come semplici oggetti di riflessione è il risultato della comprensione del messaggio cristiano essenzialmente come un'etica. Il superamento operato dal concilio risiede nella non identificazione del cristianesimo con una cultura o ideologia<sup>20</sup>.

### 3. LA FATICA DELLA RECEZIONE

L'identificazione tra l'autonomia delle realtà terrene affermata da *Gaudium et spes* e il concetto di "laicità" così come si è affermato nel dibattito culturale degli ultimi trent'anni in Europa è impropria. La redazione di *Gaudium et spes* forzatamente non conosce numerose questioni (perché sorte diversi anni dopo) su cui la laicità dello Stato è stata chiamata in causa come un valore da promuovere e da difendere. Il concilio, inoltre, non fa riferimento ad alcuna realtà nazionale in particolare, ma intende rivolgersi alla Chiesa universale, fatto che rende improponibile una generalizzazione di concetti socio-politici tipici dell'orizzonte occidentale. Il Vaticano II si limita a tracciare un sentiero su cui la Chiesa avrebbe dovuto successivamente incamminarsi: sarebbe metodologicamente scorretto caricare i testi del Vaticano II di contenuti divenuti sensibili solo in seguito. D'altra parte, però, è innegabile che tale nuovo interesse abbia potuto affermarsi a livello intraecclesiale anche grazie alle intuizioni della costituzione pastorale.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 299-300.

<sup>20</sup> Cfr. P. DONI, *La novità di un metodo*, in P. DONI – L. SARTORI – P. SCOPPOLA – P. VANZAN, *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent'anni dopo*, cit., 66-67.

In molti riconoscono che il discorso sul tema si è arenato oggi su una «forma stanca», che tende a vedere la laicità come una potenza negativa, operante per distinzioni e separazioni, agnostica, tollerante, «pronta a dare corpo alla dimensione privata della coscienza – la sua essenziale libertà – nella secca separazione da quella pubblica»<sup>21</sup>. Ci si chiede se questo impianto sia oggi ancora attuale. La tolleranza dovrebbe probabilmente lasciare posto al riconoscimento: oggi non è più sufficiente concedere qualcosa che, appunto, verrebbe tollerato, bensì è necessario un riconoscimento orizzontale che collochi gli interlocutori sullo stesso piano. La distinzione tra religione e politica, tra potere pubblico e assolutezza della verità, tra diritti civili ed etiche confessionali è una *conditio sine qua non* per l'affermarsi della laicità. Ma oggi la sfida decisiva è vedere quale forma della laicità «può contribuire alla ricostruzione di uno spazio mondiale del riconoscimento, della forma democratica come meta politica del riconoscimento»<sup>22</sup>.

La difficoltà nell'elaborazione di questi temi è stata percepibile anche all'interno dei lavori conciliari ed è in parte dovuta al fatto che la maggioranza dei padri era del tutto disabituata a discutere di tali questioni e non è stata capace nel postconcilio di dare seguito a questi processi. Come osserva lucidamente Alberigo, «i dibattiti sulla dichiarazione sulla libertà religiosa e, ancor più, quello sulla chiesa nel mondo contemporaneo hanno posto la grande maggioranza dei padri di fronte a argomenti del tutto inconsueti. Parecchi di loro percepivano l'inadeguatezza o, almeno, una imbarazzante contraddizione tra la rituale posizione cattolica e le istanze prevalenti nelle società contemporanee nonché tra molti fedeli. Ritenere la libertà religiosa incompatibile con i “diritti della verità” era ancora abitualmente insegnato negli istituti ecclesiastici, così come l'inconciliabilità della chiesa con la società moderna, secondo il *Syllabus* di Pio IX»<sup>23</sup>. L'assemblea che componeva il sinodo vaticano maturò le acquisizioni cui giunsero i documenti finali solo gradualmente e con fatica. I padri non erano per lo più preparati alla necessità di una nuova relazione con la storia e con i tempi moderni. Infatti, «nel corso dell'elaborazione della costituzione pastorale si verificò la “apertura al mondo” che in essa doveva esser documentata e che di fatto lo fu»<sup>24</sup>. Era ovvio che la piena comprensione degli assunti formulati dal Vaticano II avrebbe richiesto del tempo per giungere a maturazione.

<sup>21</sup> B. DE GIOVANNI, *Che cosa significa oggi laicità*, in “Filosofia e Teologia” 21 (2007) 322.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 322.

<sup>23</sup> G. ALBERIGO, *Conclusioni e prime esperienze di ricezione*, cit., 550.

<sup>24</sup> Cfr. O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 369.

Un'ulteriore difficoltà del postconcilio è stata causata da una lettura eccessivamente ottimistica del Vaticano II, e di *Gaudium et spes* in particolare, che ha condotto in due direzioni: da una parte, si è riletta la storia umana come un progressivo sviluppo della vita, del bene e della giustizia. Dall'altra, si è attribuito il negativo dell'umanità al peccato e si è finito per contrapporre i segni legati alla storia della salvezza con quelli operati dall'uomo. Il limite di questa visione è quello di pensare un'azione divina in modo diretto nella storia, mentre invece *Gaudium et spes* aveva affermato esattamente il contrario, e cioè che essa si esprime sempre e unicamente in forma mediata attraverso le creature<sup>25</sup>.

Più critica è la visione di Pietro Scoppola, secondo il quale la difficoltà nella comprensione di *Gaudium et spes* è dovuta all'obsolescenza del suo impianto<sup>26</sup>. La *Gaudium et spes* non coglierebbe in profondità i processi di secolarizzazione perché, distinguendo tra secolarizzazione e secolarismo, individua nella prima un fenomeno positivo come affermazione di autonomia dei diversi ambiti dell'esperienza umana, e nel secondo l'assunzione di un singolo aspetto di tale esperienza come valore assoluto. Per Scoppola, la distinzione tra secolarizzazione e secolarismo non è così facilmente percepibile. Infatti, «nella società occidentale del nostro tempo il secolarismo non assume più la forma delle “religioni secolari” – secondo l'espressione cara ad Augusto Del Noce – come avvenne con il nazismo o con il comunismo, quando la razza o la classe venivano proposti come valori assoluti. Oggi emerge un secolarismo implicito, un secolarismo legato a comportamenti umani che non si rifanno più ad alcun criterio di valore, che pretendono di essere fonte di legittimazione a se stessi»<sup>27</sup>.

Un altro fattore che ha reso difficile la recezione di *Gaudium et spes* è stata la scarsa rilevanza assunta dalle Chiese locali. In un recente volume sul tema, Gilles Routhier si sofferma sul concetto di “recezione”, con il quale egli intende quel processo attraverso cui una Chiesa locale diocesana accoglie e assimila un bene che non ha prodotto essa stessa, fino a farlo diventare un contenuto proprio. Studiare la recezione di un concilio significa analizzare le tappe di questo processo di assimilazione, i fattori che vi hanno contribuito, l'ambito culturale in cui questo percorso è avvenuto<sup>28</sup>. Recezione, dunque, non è l'applicazione di una serie di norme o l'attività di una sorgente emittente nei confronti di una base ricevente,

<sup>25</sup> Cfr. C. MOLARI, *La Chiesa dopo la Gaudium et spes*, in “Salesianum” 68 (2006) 471.

<sup>26</sup> Cfr. P. SCOPPOLA, *Evoluzione del quadro storico che sta alla base della “Gaudium et spes”*, in P. DONI – L. SARTORI – P. SCOPPOLA – P. VANZAN, *La costituzione conciliare Gaudium et spes vent'anni dopo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1988, 27-28.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*, 29.

<sup>28</sup> Cfr. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 44.

bensì piuttosto il dinamismo ecclesiale profondo che muove una Chiesa locale fino a renderla soggetto della propria identità cristiana e luogo dove si sviluppa un'ecclesiologia di comunione. È questo il motivo per cui la recezione del Vaticano II è un processo che corre necessariamente in parallelo con la riscoperta della Chiesa locale. Se le Chiese locali sono pensate successivamente alla Chiesa universale, ontologicamente e cronologicamente, e quindi occupano un ruolo subordinato, questo trasforma radicalmente il concetto di recezione in "applicazione" di norme elaborate dalla Chiesa universale in uno spazio particolare. Affermando questa precomprensione, «la recezione si ridurrà a un'applicazione normalizzatrice e centralizzatrice dei decreti conciliari, esattamente come era stata compresa dopo il Concilio di Trento»<sup>29</sup>.

Su questo punto occorre prendere atto di un aspetto profondamente mutato negli ultimi anni rispetto alla visione di *Gaudium et spes*, e cioè il fatto che l'uomo contemporaneo non sempre percepisce gli interventi della Chiesa come un aiuto nei suoi confronti. Nell'ambito di problematiche economiche, sociali e politiche il contributo del magistero nell'elaborazione di principi e nell'impegno concreto è generalmente apprezzato, ma non altrettanto avviene per quanto riguarda le problematiche della vita familiare e sessuale o le questioni relative alla bioetica e al fine vita. L'impegno teorico e pratico della Chiesa circa questi interrogativi viene avvertito come espressione di una concezione ormai superata, lontana dalla sensibilità moderna, e come un'ingerenza nei confronti di un mondo sempre più pluralista e geloso della propria autonomia in campo politico<sup>30</sup>. Se la laicità non è maturata negli spazi intraecclesiali come consapevolezza positiva della realtà, essa è invece diventata un'esigenza insopprimibile per i singoli, a prescindere dalla loro posizione religiosa.

La visione della laicità dal punto di vista ecclesiale non ha ancora raggiunto coordinate comuni e spesso le posizioni in campo sono diversificate anche all'interno dello stesso orizzonte interpretativo. Il magistero della Chiesa cattolica non rinuncia a concepire la propria missione all'interno di uno spazio tutelato dallo Stato, sebbene in forme diverse rispetto al passato. Alcuni autori ritengono arbitraria e non giustificata la teoria secondo la quale la Chiesa cattolica dovrebbe essere assimilata a qualsiasi altra organizzazione che si trova a vivere e ad agire all'interno dello Stato, regolamentata dalle sue leggi e sottoposta alla sua sovranità. La fatica di pensare il cristianesimo nel mondo contemporaneo all'interno di uno Stato equidistante da diverse istanze religiose è tuttora notevo-

---

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 45.

<sup>30</sup> Cfr. V. BORTOLIN, *Promozione dei valori umani e annuncio della fede nella Gaudium et spes*, in "Studia Patavina" 53 (2006) 72-73.

le. Vi è sempre la tentazione di pensare che «riconoscere a tutti il diritto inviolabile alla libertà religiosa non comporta di per sé un trattamento giuridico unico per tutti; non è necessario, perché la libertà religiosa sia veramente uguale per tutti e quindi completa in uno Stato, che questi tratti le associazioni di culto in modo perfettamente identico»<sup>31</sup>. Si vorrebbe addirittura chiamare il concilio a suffragare queste tesi fino a renderlo responsabile dell'ammissibilità di una regolamentazione giuridica speciale e addirittura dell'ipotesi di uno «Stato confessionale di tipo "sociologico"»<sup>32</sup>. A sostegno di questa tesi si chiama il numero 6 di *Dignitatis humanae*, nel quale il concilio ipotizza «uno speciale riconoscimento civile» ad una comunità confessionale rispetto alle altre, fermo restando il diritto alla libertà religiosa tutelato e garantito ad ogni individuo. Questo testo è stato interpretato come l'avallo a un «confessionalismo di Stato», un riconoscimento giuridico speciale accordato dal potere politico «ad una determinata comunità religiosa per la sua presenza storicamente e quantitativamente singolare all'interno del tessuto sociale della nazione»<sup>33</sup>. Sembra superfluo ricordare la necessità di un'ermeneutica globale del concilio che conduca ad armonizzare secondo una direttrice comune linee interpretative apparentemente distanti. Eppure l'esigenza di una «struttura» civile che contempra la possibilità di una dimensione pubblica della fede è sempre percepita – anche quando non teorizzata formalmente – come la garanzia di uno spazio di sopravvivenza.

#### 4. AUTONOMIA COME LAICITÀ: PARADIGMI INTERPRETATIVI

Come si vede, la complessità dell'argomento richiede alcune delimitazioni e precisazioni. Nel tentativo di mostrare l'istanza della laicità, da un punto di vista ecclesiale, come esigenza vitale e aerobica per la vita dei credenti e per la promozione della fede occorre anzitutto sgombrare il campo da possibili equivoci, perché in questo discorso si sono introdotti improvvidamente elementi ad esso estranei e apportatori di confusione e di paure<sup>34</sup>. Si è invocata, ad esempio, la cosiddetta «clausola di reciprocità», si è sostenuto cioè che, dato che gli «altri» (per lo più i

---

<sup>31</sup> L. MISTÒ, *Concordato e Concilio. L'accordo di revisione del Concordato lateranense alla luce dell'insegnamento del Vaticano II sui rapporti tra Chiesa e comunità politica*, in «La Scuola Cattolica», 114 (1986) 21.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>34</sup> Per una chiarificazione dei termini si veda: P. DONATI (ed.), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Milano 2008; S. ZAMAGNI – A. GUARNIERI, *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, Il Mulino, Milano 2009.

musulmani) non riconoscono la distinzione degli ordini, allora anche noi occidentali siamo costretti a rafforzare i valori costituzionali che regolano il vivere civile evocandone l'origine religiosa. Inoltre, si sono trasferite sul piano della laicità le difficoltà derivanti dall'integrazione sociale degli immigrati e si è fatto un ricorso strumentale ai simboli cristiani per la difesa della propria identità che si vede minacciata dai flussi migratori. In altre parole, la laicità ha coperto spesso una generale crisi di legittimazione di cui soffrono le istituzioni occidentali dopo il crollo delle ideologie<sup>35</sup>. Negli ultimi decenni l'Europa è stata teatro dell'insediamento di comunità di persone provenienti da diverse parti del mondo e portatrici di un'identità collettiva che si alimenta di differenti tradizioni culturali, etniche, linguistiche e religiose. Questo fenomeno – osserva Silvio Ferrari – interpella la laicità degli Stati in modo nuovo rispetto alla semplice questione di relazioni politico-ecclesiastiche perché il rapporto tra Stati e religioni non esaurisce più la domanda della laicità. Questo non vuol dire che le religioni siano esautorate del loro valore aggregativo-identitario e culturale, ma solo che i confini del problema si sono ampliati a tal punto da trascendere di molto le vecchie questioni che costituivano l'agenda dei rapporti tra Stati e Chiesa<sup>36</sup>. Le implicazioni connesse con la laicità, inoltre, lasciano trasparire interrogativi di fondo che vanno ben al di là del tecnicismo che emerge in un primo momento, e cioè «che cosa sia la “religione”, se essa costituisca o meno lo sviluppo di una fondamentale capacità umana di ricerca e di individuazione di un senso ultimo, se tale capacità sia o no fonte di diritti inalienabili dell'uomo che lo stato democratico è chiamato a riconoscere e favorire come sente il dovere di fare per altre fondamentali capacità umane, di sviluppo intellettuale, estetico, ludico, relazionale»<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Cfr. B. RANDAZZO, *Le Laicità. Alla ricerca del nucleo essenziale di un principio supremo*, in “Filosofia e Teologia” 21 (2007), 282.

<sup>36</sup> Cfr. S. FERRARI, *Religione civile in Europa. Laicità asimmetrica*, in “Il Regno” 51 (2006) 6, 201.

<sup>37</sup> E proseguiva: «E ci si chiede anche: in quanto si basa su convinzioni “di fede”, la religione ha o no titolo a partecipare al dialogo democratico, ove per un verso sembrerebbero consentite solo argomentazioni di tipo “razionale” valevoli per tutti (ma chi decide ciò che è razionale e valevole per tutti?) e, per altro verso, ciascuno ha diritto di esprimere e far valere le sue convinzioni? Oppure: c'è qualcosa, nello stato democratico, che possa e debba essere sottratto o sottrarsi alla decisione della maggioranza? Oltre ai principi “irreformabili” che stanno esplicitamente alla base delle costituzioni democratiche moderne, vi sono vincoli di “leggi naturali” che possono essere invocati contro le decisioni legislative della maggioranza? Vi sono convinzioni etico-religiose personali o di gruppi minoritari che giustifichino l'obiezione di coscienza di fronte a decisioni legislative prese bensì con voto maggioritario ma ritenute eticamente sbagliate?»: G. FERRETTI, *Laicità*, in “Filosofia e Teologia” 21 (2007), 233.

La fatica degli Stati moderni ad integrare le diverse istanze religiose si contra soprattutto sul terreno etico. Come osserva Toso, «data la natura dello Stato e la sua autonomia rispetto alle comunità religiose, il processo che porta all'individuazione, da parte di credenti e non, della sua anima etica è chiamato a compiersi nell'ambito della ragione, di un discorso i cui argomenti traggono evidenza e persuasività fondandosi sulla stessa ragione, e non appellandosi primariamente a verità di fede o a visioni dottrinali complessive sulla vita. Detto altrimenti, lo spazio pubblico democratico di uno Stato laico, entro cui tutti i cittadini dialogano, presuppone il riconoscimento di una pari dignità, che è data ultimamente dalla capacità di ognuno di conoscere il vero e il bene, condizione imprescindibile per poter avviare qualsiasi attività discorsiva avente un senso comune, valido per tutti»<sup>38</sup>. Non a caso si è sviluppato proprio negli ultimi anni un ampio dibattito sulla possibilità di giungere a definire un *ethos* mondiale che ricerchi paradigmi validi e condivisi universalmente. Appare infatti problematico, solo per fare un esempio, che quanto in Italia è proibito, sia lecito in Spagna o in Olanda.

I due principi fondamentali che delimitano il “campo di gioco” su cui si svolge il dibattito della laicità sono il carattere razionale a cui devono essere ispirate le leggi dello Stato e il principio democratico. Questo vuol dire che non possono essere addotte argomentazioni basate su un riferimento diretto alla volontà divina in una discussione pubblica nella quale si deve giungere ad una decisione vincolante per l'intera collettività. Aborto, divorzio, eutanasia, fecondazione assistita, riconoscimento delle coppie omosessuali, direttive anticipate e questioni legate al fine vita sono ambiti nei quali l'argomento confessionale può rappresentare una motivazione in più per il credente, o persino la motivazione ultima, ma non può essere considerato vincolante per l'intera comunità, che invece ha il diritto di strutturare il proprio esistere unicamente a partire da intuizioni o esperienze di natura razionale. Il secondo criterio della laicità è costituito dall'accettazione di tutti della norma che riscuote l'adesione della maggioranza. Il che significa che una legge democraticamente approvata deve essere rispettata anche da coloro che non la condividono, fermo restando il ricorso all'obiezione di coscienza e il diritto a tentare di modificare questa legge utilizzando gli strumenti consentiti in democrazia<sup>39</sup>. La compresenza e l'attuazione di questi due principi è la condizione indispensabile perché uno Stato possa dirsi laico nel senso moderno del termine. Tuttavia, il tasso di laicità di un determinato paese non può

---

<sup>38</sup> M. TOSO, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2006, 224.

<sup>39</sup> Cfr. S. FERRARI, *Religione civile in Europa*, cit., 202-203.

misurarsi in astratto, bensì deve valutarsi prendendo in considerazione l'attività dei suoi legislatori e la vita della collettività nella sua dimensione pubblica e privata. Alcuni autori ipotizzano la necessità di parlare di laicità al plurale, nel senso di ripensare in termini relativi ogni tipo di laicità e tentare di individuare un “nocciolo duro” che le accomuni<sup>40</sup>.

In Europa si sono affermate e reciprocamente intrecciate due concezioni di laicità. La prima è quella che deriva essenzialmente dalla “religione civile” e che tende a concepirsi come principio universale in grado di inglobare e far interagire i particolarismi dei diversi gruppi sociali. Si tratta di una laicità ispirata al modello francese, secondo la quale l'identità di un popolo o di una nazione è data dalla condivisione di alcuni valori universali e astratti capaci di unire tutti i cittadini a prescindere dalle loro appartenenze religiose, culturali, etniche o razziali. I principi attorno ai quali si costruisce la cittadinanza sono di derivazione illuminista: libertà, uguaglianza, tolleranza. Questa concezione di laicità non è tuttavia appannaggio della Francia, ma è applicata dalle norme che impongono il matrimonio civile obbligatorio in Germania, dalla sentenza della Corte costituzionale italiana sul giuramento decisorio, dalla Corte europea di Strasburgo in numerose questioni. Alla base di questa forma vi è la condivisione di valori universali posti a fondamento dell'identità nazionale<sup>41</sup>.

Il secondo modello di laicità, che alcuni autori definiscono “asimmetrico”, non si colloca tanto sul terreno dei contenuti, ma primariamente su quello degli strumenti attraverso i quali i contenuti vengono tradotti sul piano della vita concreta. Mentre nella prima ipotesi la società civile difende la laicità escludendo tutto ciò che potenzialmente può comprometterla, in questo secondo modello lo spazio pubblico viene organizzato in maniera pluralistica in modo tale che nessuno debba nascondere o negare le proprie credenze religiose. Il cittadino si sente così a proprio agio nello Stato perché vi ritrova, accanto ad altri, i simboli e i segni della propria tradizione particolare<sup>42</sup>.

Questi due modelli, non necessariamente alternativi, hanno dialogato negli ultimi anni suscitando posizioni e approcci differenziati. Un contributo significativo su cui vale la pena sostare è quello di Giuseppe

---

<sup>40</sup> «La saldezza dei valori costituzionali, frutto e conquista irrinunciabile di un confronto ricco e serrato tra illuminismo e cristianesimo, non può e non deve essere messa in discussione: essa assolve al compito fondamentale di garantire l'umano che è comune. [...] In questa logica al “nocciolo duro” della laicità devono ricondursi il principio di eguaglianza che consente e, anzi, impone trattamenti diversificati là dove si invoca e si giustifica un diritto alla differenza, ed il principio della distinzione degli ordini che impone il divieto di reciproca ingerenza e di identificazione tra lo Stato e le confessioni religiose»: B. RANDAZZO, *Le Laicità*, cit., 282.

<sup>41</sup> Cfr. S. FERRARI, *Religione civile in Europa*, cit., 207.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*, cit., 208.

Dalla Torre e dell'idea del *favor religionis*. Dalla Torre trova singolare che la rivendicazione della laicità, soprattutto in Italia, avvenga in genere verso la Chiesa cattolica. Questo è dovuto certamente al fatto per cui la Chiesa cattolica rivendica come un proprio diritto e come un dovere interno alla propria missione religiosa quello di poter esprimere giudizi di tipo etico anche su questioni di carattere politico. Dalla Torre ritiene che impedire alla Chiesa questo diritto equivalga a negare nei fatti la laicità che si vorrebbe affermare sul piano teorico. Se, infatti, l'appello è fatto contro la Chiesa cattolica in quanto istituzione, esso è improprio perché svuota il diritto di parola di qualsiasi soggetto che voglia esprimere le proprie idee. Se invece è un richiamo fatto in opposizione alle opinioni di una parte del corpo sociale, allora è ancora più improprio perché pretende di piegare l'istituzione pubblica alle ragioni di una parte contro quelle di un'altra (o di altre). Affermare lo Stato laico vuol dire riconoscere che esistono «dimensioni del reale che sfuggono alla sua competenza, e sulle quali di conseguenza non è legittimato a dare giudizi di valore né a imporre comportamenti»<sup>43</sup>. Affermare davvero la laicità vuol dire comprendere innanzitutto il nuovo fenomeno nelle società occidentali rappresentato dai flussi migratori di massa, che hanno portato nuove religioni nei paesi di antica cristianità, con conseguenti visioni della realtà e dell'uomo distanti rispetto alla prospettiva tradizionale dei rapporti tra religione e politica. Tali nuove presenze sovente non condividono o addirittura contrastano l'idea di laicità, mentre le religioni «da parte loro, non paghe del riconoscimento della libertà religiosa individuale e collettiva, rivendicano – e giustamente – una libertà religiosa istituzionale che, se veramente tale, non può non comprendere il diritto ad avere garantita la propria identità e, quindi, il diritto a vedersi riconosciuto nell'ordinamento dello Stato uno statuto giuridico che tale identità manifesti e salvaguardi. Il che, chiaramente, contribuisce a sostenere la rivendicazione del riconoscimento di una rilevanza pubblica della religione;

---

<sup>43</sup> E proseguiva: «Ugualmente esso è laico nella misura in cui non nasconde le varie posizioni etiche e di pensiero esistenti nella società, ma ne riconosce la legittima presenza, ancorché nei limiti del rispetto dei valori racchiusi nella Costituzione. Questi costituiscono in qualche misura il "ring" condiviso, entro il quale si deve svolgere il dinamismo di una società pluralista. In maniera più esplicita si deve dire che i cattolici, come legittima componente di una società pluralista, hanno il diritto, ma si direbbe anche il dovere, di intervenire in uno spazio pubblico, quindi politico, proponendo i propri valori e i propri progetti di società, e cercando democraticamente di acquisire attorno ad essi significativi consensi. Tutto ciò è nella dinamica della democrazia e la pretesa di vedere una illegittima invadenza laddove si esercita un semplice diritto, potrebbe costituire un pericoloso precedente, giacché in democrazia nessuno può dire chi è legittimato a parlare e chi no. La laicità della cosa pubblica è un bene prezioso e caro a tutti; ma guai a volerne fare lo strumento di una parte per imporre ragioni di parte»: G. DALLA TORRE, *Europa. Quale laicità?*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 72.

rivendicazione che si scontra con la tendenza, che pare oggi rinascente, a rinserrare il religioso nei confini della *privacy* individuale<sup>44</sup>.

Dopo aver argomentato perché sia impossibile per lo Stato assumere una posizione neutrale rispetto alle credenze religiose ed etiche, Dalla Torre individua nel *favor religionis* l'elemento unificante tra concezioni diverse di laicità. Per *favor religionis* si deve intendere l'atteggiamento dello Stato nel considerare «i valori religiosi come grandezze di segno positivo, degne di considerazione e di protezione giuridica, tali da travalicare i limiti della mera liceità giuridica per assurgere al livello di protezione addirittura nei termini di un diritto di libertà (libertà religiosa)»<sup>45</sup>. Occorre dunque superare la *adversitas* nei confronti delle religioni messa in atto da atteggiamenti laicisti di derivazione scienziata, razionalista e non-cognitivista. Relegare la religione nella sfera privata e ritenere che la laicità dello Stato debba essere affermata per forza separando la religione dalla politica e dalla dimensione pubblica è stata un'illusione. Il carattere pubblico della fede cristiana è infatti reclamato come dimensione costitutiva e irrinunciabile<sup>46</sup>.

Un contributo interpretativo di indirizzo analogo viene da Carlo Cardia, per il quale la costruzione di una laicità matura dipende dalla capacità di saper integrare istanze diverse tra loro. Egli mostra come nella situazione italiana abbia in definitiva prevalso la moderazione rispetto al conflitto, motivo per cui è necessario correggere, o almeno integrare, la storiografia più accreditata che ci ha abituati a interpretare la questione della laicità soprattutto a favore dell'antagonismo e a discapito del dialogo. Ancora oggi il conflitto tra Stato e Chiesa è considerato un tratto eminente della storia italiana e il processo di unificazione nazionale viene letto soprattutto alla luce del contrasto tra laici e cattolici, della fine del potere temporale e della prevalenza della modernizzazione sul conservatorismo cattolico. Sebbene tutto questo sia innegabile, perché l'Italia è l'unico Stato al mondo che si è affermato conquistando militarmente un altro Stato rappresentato dalla Santa Sede, tuttavia bisogna anche riconoscere che esistono innumerevoli atteggiamenti di equilibrio che hanno caratterizzato la storia italiana. Esempi in questo senso sono la fase del separatismo, il sistema concordatario del 1929 e, in modo speciale, l'elaborazione della Costituzione<sup>47</sup>. La singolarità della situazione italiana è innegabile ed legata sia alla presenza e al ruolo della Santa Sede come

---

<sup>44</sup> G. DALLA TORRE, *Le "laicità" e la "laicità"*, in F. D'AGOSTINO – G. DALLA TORRE – C. CARDIA – S. BELARDINELLI, *Laicità cristiana*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 21-22.

<sup>45</sup> *Ibid.*, cit., 26.

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*, cit., 26-27.

<sup>47</sup> Cfr. C. CARDIA, *La laicità in Italia*, in F. D'AGOSTINO – G. DALLA TORRE – C. CARDIA – S. BELARDINELLI, *Laicità cristiana*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2007, cit., 40-41.

vertice istituzionale della Chiesa cattolica, sia, soprattutto, al rapporto della Chiesa con i principi del liberalismo e della democrazia e con le istituzioni che ad essi si ispirano. È la storia stessa di questo rapporto, che si è definito prima in termini di tensione, di reciproca estraneità e di ostilità, poi di conciliazione e di accettazione reciproca piena ed ufficiale, a rendere il contesto italiano forzatamente diverso rispetto ad altri Stati nei quali tale esito è giunto precedentemente, sia in modo traumatico (la Francia) sia in modo più naturale (gli Stati Uniti)<sup>48</sup>.

Cardia sposta poi l'attenzione sull'affermarsi di una sorta di "laicità intermittente", che impiega criteri diversi per giudicare situazioni analoghe: «Pochi si accorgono che si sta creando un divario crescente tra l'atteggiamento nei confronti delle Chiese tradizionali e quello che si manifesta di fronte a clamorose lesioni della laicità per motivi di multiculturalismo. Il primo riflette un'antica suscettibilità, quasi la memoria del conflitto; l'altro è fatto di stupore e di silenzi. Se una Chiesa lucra ancora oggi qualche favore giuridico, si reagisce con veemenza perché la laicità dello Stato sarebbe in pericolo. Ma se vengono lanciate *fatwe* di morte contro letterati, giornalisti o registi, per offese all'islam, si tratta di episodi che non riguardano lo Stato laico, non costituiscono istigazione all'omicidio»<sup>49</sup>.

Simile per impostazione alla riflessione di Cardia, si è fatta strada negli ultimi anni la visione della laicità via *tolleranza*, che tenta di mostrare appunto questa nozione come uno dei possibili criteri attraver-

---

<sup>48</sup> A questo proposito, si veda la sintetica ricostruzione di Valerio Onida il quale individua nei Patti Lateranensi, nella Costituzione repubblicana e nella revisione del Concordato realizzata con gli accordi di Villa Madama del 1984 le tre fondamentali tappe che hanno segnato i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia nel XX secolo: cfr. V. ONIDA, *Le premesse storiche della laicità all'italiana*, in "Filosofia e Teologia" 21 (2007), 266-272.

<sup>49</sup> E proseguiva: «Se una *fatwa* viene eseguita, l'omicidio è di competenza della cronaca nera. Se in un paese europeo si discute su temi etici, le prese di posizione delle Chiese cristiane sono viste come espressioni di un nuovo temporalismo. Ma se, in Europa, o ai suoi confini, avvengono omicidi di donne che rifiutano regole tribali di derivazione islamica o meno, oppure se il diritto di cambiare religione conduce ancora alla morte o all'emarginazione sociale, si considerano questi eventi come frutto di arretratezza, anziché un salto indietro nella storia della laicità. Nessun grido, nessun manifesto, nessun convegno è dedicato loro. Uno strabismo particolare colpisce la cultura laica quando è in gioco la questione femminile. Mentre gli ordinamenti europei adottano raffinati strumenti per rendere effettiva la parità tra uomini e donne, normative e pratiche aliene che discriminano le donne, o le umiliano, non suscitano ribellione o ripulsa. Un tempo la cultura laica reagiva con forza, definendole oscurantiste e censorie, alle richieste di non eccedere nella liberalizzazione dei costumi, e di frenare la licenziosità con cui veniva usata la figura femminile. Oggi tace, quasi si nasconde, quando le donne vengono chiuse nel *burqa*, o si chiedono classi separate nelle scuole, spiagge differenziate, reparti ospedalieri distinti, o gli uomini rifiutano di essere subordinati sul lavoro a dirigenti donne, e via di seguito»: C. CARDIA, *La laicità in Italia*, cit., 52-53.

so cui costruire una società aperta. La categoria di «tolleranza» è stata discussa e considerata intrinsecamente debole perché contraddistinta da una forte asimmetria a favore di chi la esercita ed a scapito di chi la subisce. Tale visione va tuttavia ridimensionata perché la storia ha dimostrato il contrario: si può infatti pensare la tolleranza nel senso di una relazione non conflittuale e di eguale riconoscimento fra individui e gruppi, senza innescare processi di secolarizzazione, di relativismo o di indifferenza. Anche i credenti, dunque, possono essere laici e tolleranti senza abdicare alle proprie convinzioni religiose, senza innescare giudizi sulle convinzioni altrui e senza innescare processi di allontanamento dall'esperienza religiosa<sup>50</sup>. D'altra parte, anche lo Stato è chiamato a recepire le istanze della società civile perché è in questo che risiede la sua legittimazione: «La comunità statale, a differenza delle aggregazioni confessionali, in quanto non pretende di fondare il proprio ordinamento che nel consenso popolare, non può disattendere di ascoltare il corpo sociale nella varietà delle sue componenti e delle sue espressioni culturali e religiose. Le pubbliche istituzioni trovano qui la giustificazione e il senso del loro mandato. In questa luce, ogni provvedimento normativo è legittimato dalla motivata presunzione di rispecchiare le esigenze e le opzioni della maggioranza della comunità civile. La partecipazione delle forze vive e dei movimenti di pensiero al processo legislativo, nelle forme il più possibile ampie e democratiche, non è un ostacolo alla laicità, ma ne costituisce un indispensabile presupposto. Le disposizioni statali non possono dunque ignorare le posizioni concettuali e le opzioni di senso della società civile. Anzi ne devono essere un riflesso fedele. Qualora ci si trovi di fronte a tendenze e orientamenti contrastanti esse avranno necessariamente un carattere compositivo, non perché frutto di compromesso con entità esterne, ma perché sintesi faticosa di differenti posizioni, presenti all'interno del corpo sociale»<sup>51</sup>.

## 5. LAICITÀ COME FIDUCIA NEL MONDO

Le affermazioni di *Gaudium et spes* 36 erano un invito rivolto alla comunità credente a rapportarsi alla storia umana con un atteggiamento di fiducia radicale nel provvidente disegno di Dio. La Chiesa diceva al mondo che, riconoscendo la sua autonomia, intendeva ristabilire un rapporto di stima e di cooperazione. Occorre chiedersi, al termine del percorso che si è tentato di tracciare, se questi contenuti siano stati re-

<sup>50</sup> Cfr. B. HENRY, *Laicità e conflitti identitari*, in "Filosofia e Teologia" 21 (2007), 258.

<sup>51</sup> A. RUSSO, *Laicità e pluralismo religioso*, in "Rassegna di Teologia" 47 (2006), 55.

cepiri nel cammino postconciliare e che tipo di visione della laicità delle società contemporanee la Chiesa abbia maturato in questi anni. Si è già precisato che sarebbe una forzatura vedere nella costituzione pastorale del Vaticano II un richiamo diretto alla laicità così come si è affermata recentemente. È innegabile, tuttavia, che il III capitolo di *Gaudium et spes* abbia rappresentato un sentiero ben delineato che conserva tutta la sua attualità per la Chiesa di oggi. Per il concilio, infatti, la vocazione laicale della Chiesa è un contenuto intrinseco rispetto alla stessa identità della comunità credente, nel senso che essa è chiamata ad essere sempre più “popolo” e a rifuggire tentazioni di tipo settario o elitario<sup>52</sup>. Sebbene la Chiesa sia il frutto dell’iniziativa gratuita di Dio, essa condivide con il mondo lo statuto della mutevolezza e della precarietà, sa di non potersi considerare una realtà definitiva ed immobile, ma di essere soggetta al divenire storico e ai suoi condizionamenti, anche non voluti. Il concilio ha avuto davanti una Chiesa che «scopre di dover condividere con il mondo la fatica del cammino attraverso la storia, che è il luogo della libertà e della responsabilità. Se la storia è costruzione progressiva di un significato, la Chiesa, in quanto popolo di Dio, si ritrova ad avanzare nel cammino della storia umana cercando di comprendere nell’oggi il disegno di Dio»<sup>53</sup>.

Una delle difficoltà maggiori della Chiesa nel vivere in un contesto di laicità è dovuta alla fatica di scoprire continuamente la propria debolezza, di non avere risposte certe e definitive per ogni questione che le viene posta, di dover spesso rettificare o rivedere del tutto alcune posizioni (soprattutto in campo etico) che solo pochi anni prima si consideravano definitive e irreformabili. Laicità è dunque condivisione, «è soprattutto il discernimento spirituale cioè l’intelligenza degli eventi compresi alla luce della Parola e del mistero pasquale di Cristo. Si tratta di un “conoscere”, di un rendersi conto del dolore dell’altro, diventando “*memoria passionis*”, ascolto di un grido che sale da un’umanità ferita,

---

<sup>52</sup> Correttamente osserva Gregorio Battaglia: «Dopo gli approfondimenti e i pronunciamenti del Vaticano II ci saremmo aspettati una crescita spirituale e culturale tale per cui dovrebbe essere più difficile pensare alla Chiesa come ad una società appartata e diversa, che avanza per un proprio cammino, costruendo una propria storia e contrapponendosi frontalmente a tutte le istituzioni ostili che la circondano, ma non tutto sembra così ovvio. Molti segnali stanno oggi a dirci che non soltanto persiste in modo latente, ma che riaffiora con un certo vigore una mentalità, che concepisce la Chiesa come ultimo baluardo della verità, costretta a difendersi da un mondo che scivola sempre più verso il relativismo e la perdizione. Sono in tanti, in effetti, a cullare la nostalgia di un passato, dove la Chiesa si presentava come fattore di ordine e di produzione di valori, per cui diventa quanto mai logico contrapporre il mondo alla Chiesa, come se si trattasse di due realtà diametralmente opposte»: G. BATTAGLIA, *Solo il vangelo. Laicità del credente, laicità della Chiesa*, in “Horeb” 43 (2009), 42.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 43.

fatta di uomini, donne, bambini, vittime spesso di una quotidianità divenuta per tanti insopportabile: relazioni infrante, lutti, abbandoni, infermità, *handicap*, droga, abusi di ogni tipo con il conseguente effetto di disagi, sofferenze o malattie psichiche»<sup>54</sup>.

Circa quattro secoli fa, il giurista olandese Ugo Grozio invitava i legislatori ad evitare criteri di tipo confessionale e a tenere conto esclusivamente del diritto naturale, argomento persuasivo a prescindere da implicazioni religiose. Occorre legiferare, cioè, «come se Dio non esistesse». Grozio non poteva prevedere che il concetto stesso di diritto naturale sarebbe stato messo radicalmente in discussione nel Novecento e non sarebbe stato affatto riconosciuto da tutti, né che – paradossalmente – esso sarebbe diventato il perno argomentativo proprio del mondo credente. La sua affermazione *etsi Deus non daretur*, soprattutto dopo Bonhoeffer, è nel frattempo divenuta molto celebre e rappresenta oggi una sorta di motto della laicità. Per i credenti ciò vuol dire non ricercare mai azioni divine dirette nella storia, ma agire in prima persona per sviluppare le ricchezze e le potenzialità inesprese presenti nella creazione. Il cristiano è convinto che aprendosi alla fede possa far emergere in modo più ricco e profondo il bene di cui egli stesso e l'umanità intera hanno bisogno. Vivere *etsi Deus non daretur* dunque non vuol dire assumere atteggiamenti ateistici o agnostici, ma semplicemente contribuire a costruire un mondo etico, civile e politico senza introdurre nel discorso pubblico argomenti di tipo dogmatico. Questo comporta per il credente che egli si senta «obbligato a ricercare con pazienza le vie razionali per giustificare le sue intuizioni e le sue scelte nella certezza di poter trovare e proporre a tutti le ragioni intrinseche ai processi storici, che egli ha individuate attraverso l'esperienza di fede. Se infatti la sua scoperta è vera, egli sarà in grado di rintracciarne i fondamenti razionali, corrispondenti alle leggi che guidano lo sviluppo della vita, scritte nel cuore stesso della realtà. Egli sa però di non poterle imporre in nome di Dio»<sup>55</sup>.

Questo atteggiamento di apertura contribuisce a creare le condizioni per una compresenza responsabile. La laicità, infatti, garantisce la cittadinanza di tutti nella storia. Considerando gli aspetti ontologici e cosmologici di questa cittadinanza, essa può essere qualificata come creaturalità. La laicità, cioè, dovrebbe esprimere l'originalità di ogni essere umano, la sua sussistenza anche nella vecchiaia, la vulnerabilità rispetto al male e alla morte e la responsabilità creativa. È proprio tale responsabilità creativa che interpella oggi i credenti: «La parola laicità deve suonare, per le comunità cristiane e per quanti credono ma si trovano

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>55</sup> C. MOLARI, *Laicità etsi Deus non daretur*, in "Rocca" 65 (2006) 19, 55.

dispersi e isolati, la vocazione a ridiventare popolo. Non in senso esclusivista – secondo la tesi: solo i cristiani o solo i cattolici sono il popolo di Dio –, ma nel senso di una parte di umanità che non ha primati rispetto a tutti gli altri figli e a tutte le altre figlie di Dio, se non un paradossale “primato” di responsabilità d’amore e di umile testimonianza, nei confronti delle sorelle e dei fratelli, di quanto sia credibile il riconoscimento dell’essenza divina della loro umanità»<sup>56</sup>.

Il cammino di comprensione e di interiorizzazione della laicità da parte della Chiesa è ancora lungo. Per certi versi, si ha l’impressione che si siano fatti addirittura dei passi indietro rispetto alle affermazioni audaci di *Gaudium et spes*. Quello che è osservabile piuttosto oggettivamente è che la Chiesa di oggi si sente sotto assedio in modo simile a quella preconiliare, sebbene per motivi molto diversi. Tra Ottocento e Novecento il contrasto tra Stato e Chiesa era legato all’invasione dello Stato pontificio da parte dei piemontesi, alla perdita del potere temporale e alla conseguente “questione romana”. Oggi la dialettica è quasi del tutto articolata intorno a questioni morali, verso le quali lo Stato deve saper prescindere dalla voce del magistero cattolico. Se si fa riferimento alla situazione italiana, in realtà, non sembra si sia in presenza di uno Stato laicista e anticlericale, ma solo di una società pluralista che sta lavorando ad una strutturazione giuridica che – con risultati alterni – sta tentando di dare all’Italia una legislazione in linea con quella dei maggiori paesi europei.

Negli ultimi anni, il rapporto tra Chiesa e Stato in Italia ha assunto contorni così polemici da evocare scenari ottocenteschi. *L’Avvenire* del 6 febbraio 2007, solo per fare un esempio, ha annunciato con un’espressione particolarmente forte il «non possumus» in un editoriale con il quale si dichiarava che il disegno di legge in materia di diritti e doveri delle coppie di fatto (da cui l’acronimo DICO) avrebbe rappresentato «uno spartiacque» che avrebbe inevitabilmente pesato sulla politica italiana<sup>57</sup>. Gli esempi di questa tensione sarebbero numerosi. Naturalmente – sembra ovvio ripeterlo – nessuno impedisce alla Chiesa cattolica di affermare un proprio magistero, che in molti ritengono significativo perché depositario di una tradizione bimillenaria. Tuttavia, il definitivo superamento dello Stato confessionale e l’affermarsi dei moderni Stati liberali impone l’assunzione di una mentalità che necessariamente tenda a scindere istanze civili da visioni di fede. Inoltre, volendo andare al di là del pur necessario discorso dei confini tra Stato e Chiesa, anche da

<sup>56</sup> R. MANCINI, *Laicità e corresponsabilità etica* in “Filosofia e Teologia” 20 (2006) 598-599.

<sup>57</sup> Cfr. A. MELLONI, *L’occasione perduta. Appunti sulla storia della chiesa italiana, 1978-2009*, in A. MELLONI – G. RUGGIERI, *Il Vangelo basta. Sulla fede e sullo stato della chiesa italiana*, Carocci, Roma 2010, 102-103.

un punto di vista intraecclesiale la dialettica sulle questioni “eticamente sensibili” sta mostrando la corda perché rischia di condurre alla riduzione della fede a morale. Numerosi credenti mostrano insofferenza verso questo atteggiamento perché vedono il pericolo di assumere come prioritario l’aspetto etico del cristianesimo a scapito del “primo annuncio”. In questo modo, la Chiesa appare sempre più non come la comunità di tutti gli uomini e le donne in conversione, ma una ristretta *élite* di iniziati, capaci di vivere alla lettera le indicazioni del magistero cattolico. Tornare dunque ad affermare la laicità dello Stato è oggi paradossalmente una necessità primaria per il mondo credente per evitare il rischio di nascondere la buona notizia del Vangelo dietro indicazioni morali comprensibili ed attuabili solo da chi si è formato ed ha scelto liberamente di vivere secondo criteri confessionali.

Sulle questioni etiche anche l’intransigentismo laicista non facilita il dialogo. Scrive Angelo Riva che «la cultura laica e moderna, nata dall’Illuminismo, intende il dialogo a partire da una sorta di minimo comune denominatore razionale che dovrebbe accomunare gli uomini (così si spera) per il solo fatto di essere uomini; una piattaforma comune, di natura razionale, che si otterrebbe per sottrazione di tutti gli elementi razionalmente non argomentabili e arbitrari (quali, per esempio, le varie fedi e tradizioni religiose). Dialogare significherebbe mettere fra parentesi la propria specifica identità religiosa o ideologica, per indugiare sul piano puramente razionale, l’unico in grado di unificare gli uomini e la società civile al di qua delle divisioni ideologiche o confessionali. Concepito in questo modo, però, il dialogo fa sorgere non poche perplessità»<sup>58</sup>. Per Riva occorre chiedersi se un dialogo puramente razionale riesca a mettere tutti d’accordo. Egli ritiene che ci sia una buona dose d’ingenuità e un eccesso di ottimismo nell’attribuire alla ragione tale onnipotenza ecumenica. L’esperienza del postmoderno, come anche la questione della cosiddetta morale laica, «attesta che il dialogo condotto sul metro della pura ragione alla fine si rivela formalista e vuoto di contenuti concreti. Il dialogo bioetico contemporaneo è, in questo senso, tristemente esemplare. La verità è che la ragione, da sé sola, è una forma vuota, destinata a sterilire: per “funzionare” necessita di una fede, di una tradizione, di un’esperienza viva, in cui radicarsi e da cui trarre linfa e alimento»<sup>59</sup>. Il laicismo contemporaneo è talvolta violentemente dogmatico nei confronti di coloro che hanno sviluppato nella propria esperienza di vita delle convinzioni religiose. Costoro non possono entrare a pieno titolo nell’arena del dialogo pubblico perché la loro presenza è carica di fonda-

---

<sup>58</sup> A. RIVA, *Attualità della «Gaudium et spes»*, in “Rivista del clero italiano” 83 (2002) 354.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 354-355.

mentalismo ed integralismo, ed è quindi potenzialmente destabilizzante nei confronti di un corretto vivere comune. La cultura religiosa ha pieno diritto di vivere a condizione che rimanga nella sfera privata dei soggetti e nella coscienza individuale<sup>60</sup>.

Appare in tutta la sua evidenza la difficoltà di coniugare istanze e criteriologie diverse in un mondo pluralista e frammentato. Alla luce delle riflessioni proposte, si può interpretare l'attualità di *Gaudium et spes* come un duplice compito, evaso solo in parte, per il tempo presente: mantenere in vita il dialogo costruttivo con il mondo auspicato da Paolo VI e aggiornare linguisticamente tale dialogo con categorie adeguate alla cultura del tempo presente.

---

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, 355.

VINICIO ALBANESI

## CHIESA-MONDO

### 1. I TERMINI

Una delle novità eccellenti del concilio Vaticano II è stata certamente la riflessione sul mondo contemporaneo, condensata nella *Gaudium et Spes*. Insieme alla *Lumen Gentium* costituisce la riflessione complessa che la Chiesa fa di se stessa, in rapporto alla vita interna e in relazione al mondo nel quale è immersa e del quale vive. Le parole chiavi Chiesa-mondo si deducono da questi due documenti, anche se non esclusivamente. Costituiscono però la riflessione organica della meditazione che la Chiesa, attraverso il Concilio, fa circa la sua natura e la sua azione. Chi ha vissuto le fasi di preparazione e di approvazione del documento della *Gaudium et Spes*, così ne sintetizza le novità:<sup>1</sup> «Il rapporto Chiesa-mondo è affrontato in tutta la sua vastità. Non dovendo il Concilio affrontare nessuna particolare eresia o dottrina, nel rinnovamento profondo della civiltà e della Chiesa, si sentì quasi costretto a vedere il tutto nell'insieme». Per quanto riguarda gli orientamenti:

La Chiesa non sottace nulla di se stessa, non rinnega la presenza di Cristo in sé e la tranquilla sicurezza della grazia e della verità che Cristo le ha affidato per il mondo; ma nello stesso tempo si sente solidale con gli uomini, sente i loro problemi, si sente in cammino con loro, e cerca di capire il mondo, e lo ascolta e gli risponde; e, mentre deprecia il male e si rammarica delle divisioni, più che condannare, vuole scoprire ciò che è bene e ciò che unisce, e cerca, con la coraggiosa umiltà che Cristo le insegna, le soluzioni e le strade per incontrarsi con gli uomini.

---

<sup>1</sup> E. GUANO, *Presentazione*, in *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Elledici, Torino 1966, 5-9.

A proposito di destinatari: «La Chiesa parla, con l'audacia dell'amore, non soltanto ai suoi fedeli, ma a tutti gli uomini, cattolici o no, cristiani o no, credenti o no».

Metodo:

Come avevano insistito molti Padri, la riflessione non doveva partire dai principi e arrestarsi in essi; era importante partire invece dalla constatazione dei dati di fatto, per vederli poi naturalmente alla luce della Rivelazione, senza trascurare le esperienze comuni a tutti gli uomini e le vedute che, in base a queste esperienze, gli uomini, anche noti credenti, condividevano. Nuovo anche il tentativo di un linguaggio, che, pur essendo fedelissimo alla Rivelazione, non fosse il linguaggio della scuola dei trattati, e neanche troppo chiesastico ed esortativo, ma un linguaggio in cui gli uomini del nostro tempo potessero trovarsi a loro agio. Per questi motivi si è cercata una collaborazione più vasta possibile nella elaborazione del testo. Essa avrebbe potuto essere anche più vasta e meglio articolata. Comunque ci si preoccupò che l'apporto dato alla *Gaudium et spes* venisse un po' da tutte le parti del mondo, e tale apporto non fu soltanto quello di Vescovi e di periti ecclesiastici, ma di laici di disparate competenze, di uomini e di donne, di suore; non si mancò di chiedere impressioni e pareri da parte di non cattolici.

Ma la novità più notevole sta forse proprio nel fatto stesso di un tipo di Costituzione come questa, con l'insieme delle sue caratteristiche; nel fatto stesso di un tipo di Concilio come il Vaticano II.

La natura della *Gaudium et spes* e gli aspetti di novità ora accennati spiegano le attese e le speranze (talvolta eccessive) concentrate su di essa come sul Concilio. Spiegano le opposizioni talvolta radicali al documento, spiegano molte delle critiche, talvolta aspre, spesso contraddittorie, da parte di Padri e di periti, da parte di certe correnti della pubblica opinione. Spiegano in gran parte le difficoltà e il lungo travaglio della elaborazione. Ma, nonostante tutto, una volta iniziato questo lavoro, non lo si poteva lasciar cadere. È vero che il progetto non era nel piano primitivo del Concilio, è vero che esso era nato da autorevoli interventi, a Concilio iniziato. Ma è anche vero che, senza che egli vi avesse probabilmente mai pensato, esso era nel tipo di orientamento che Giovanni XXIII aveva dato al Concilio con la sua intuizione (e che il suo successore Paolo VI doveva raccogliere con piena consapevolezza). Ed è ancor più vero che un orientamento di questo genere era ormai da tempo, più o meno consapevole nella Chiesa: il Vaticano II non ha fatto che dare forma e voce al complesso di fermenti che, sotto l'azione dello Spirito Santo, da anni operavano nella cristianità.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ivi, 7 e s.

## 2. GLI ORIENTAMENTI DEL PRECONCILIO

La riflessione sul rapporto Chiesa-mondo è connaturale al vita stessa della Chiesa, fin dal suo nascere<sup>3</sup>. Per questo la relazione attraversa l'intera teologia, sia nel soffermarsi sui significati della Chiesa e del mondo, sia nella relazione dei due termini. In qualche modo la riflessione accompagna la storia della Chiesa e ne è accompagnata. Quando all'inizio, la piccola comunità cristiana è circondata e assalita dai nemici, fino a procurare martiri, la visione del mondo è cupa. Da qui l'attesa imminente della fine del mondo. Con la definizione del cristianesimo a religione dell'impero da parte di Teodosio, la comunità cristiana si placa e sembra che l'intera terra sia oramai totalmente cristiana. Quando si scoprirà che molti abitanti della terra non hanno conosciuto Cristo, l'opera missionaria si fa ardente, fino a pensare che di lì a qualche secolo la Chiesa sarebbe diventata «società totale, ossia come società estesa tanto quanto il genere umano». Già con Papa Gelasio I (494) la discussione delle relazioni tra Stato e Chiesa si era spostata sul piano politico, abbandonando quello teologico.

Due sarebbero le istanze che reggono il mondo: la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale. Questa affermazione attraverserà tutto il medioevo, per resistere anche di fronte al sorgere di Stati laici e indipendenti dalla Chiesa. Si innesca a questo punto tutta la problematicità della presenza della Chiesa nell'occidente, attraverso una vera e propria gestione di uno stato, sovrapponendo, soprattutto in capo ai Vescovi, le funzioni civili e quelle religiose. Lo Stato Pontificio che ha origini incerte dal VI secolo, si consoliderà fino ad ottenere confini certi e un dominio a tutti gli effetti frutto della duplice dimensione statale e religiosa<sup>4</sup>. Solo molto più tardi, di fronte alla riforma protestante e alla negazione dell'autorità pontificia da parte degli Stati moderni, i teologi e i giuristi elaboreranno la dottrina della Chiesa, quale *societas perfecta*.

Il giusnaturalismo, tramite Samuel von Pufendorf, uno dei suoi maggiori esponenti, elabora la dottrina del non potere della Chiesa sulla società civile<sup>5</sup>. «La Chiesa universale non è un'organizzazione terrena, non è tangibile, né visibile, essa è piuttosto un *corpus mysticum*, il cui Capo è Cristo e le cui membra sono i credenti, in qualunque posto essi si trovino, indipendentemente dai confini territoriali di uno Stato»<sup>6</sup>. Alla dottrina del giusnaturalismo, con intenti apologetici, reagiscono i

<sup>3</sup> S. DIANICH, *Mondo*, in AA. VV., *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 914-928.

<sup>4</sup> Cfr. H. JEDIN (dir.), *Storia della Chiesa*, Voll. IV-V/1-V/2", Jaca Book, Milano 1983.

<sup>5</sup> Per questa parte cfr. M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Lateran Huniversity Press, Città del Vaticano 2010.

<sup>6</sup> Ivi, 17.

canonisti dell'epoca, soprattutto provenienti dall'Università di Würzburg. Elaboreranno tale dottrina a partire dalla visione di J. De Torquemada e R. Bellarmino. Quest'ultimo insisterà nel concetto della *potestas indirecta in temporalibus*: il diritto del Romano Pontefice ad intervenire ogni qual volta lo reclami la *salus animarum*. Lo schema della società perfetta sarà applicato sia all'interno della Chiesa (*jus publicum ecclesiasticum internum*) che all'esterno. Con la Bolla *Quod divina sapientia omnes docet* promulgata da Leone XII il 28 Agosto 1824, la dottrina del diritto pubblico della Chiesa diventerà "materia di insegnamento" dei seminari e delle Università cattoliche. I nomi degli studiosi eccellenti che svilupperanno la materia saranno quattro cardinali della Curia Romana: Giovanni Sognia (1779-1856), Camillo Tarquini (1810-1874), Felice Cavagnis (1841-1906) e Alfredo Ottaviani (1890-1979)<sup>7</sup>. Nelle vicende della cosiddetta "questione romana" tali principi impediranno la rapida soluzione della vicenda dello Stato Pontificio, che si risolverà solo dopo una cinquantina d'anni, con il Trattato e Concordato del 1929.

### 3. IL RISVEGLIO TEOLOGICO

Soltanto a metà del XX secolo, maturò la coscienza che i problemi derivanti alla scristianizzazione non dipendevano dalle "libertà moderne" di cui l'Illuminismo prima e le prassi dei nuovi Stati in Europa erano stati portabandiere, ma dalla scristianizzazione in atto nei paesi dell'Occidente<sup>8</sup>. Fu prima il grande teologo D. Chenu a porre il problema del recupero dei valori anche all'interno di movimenti laici della cultura, per arrivare a J. Maritain e più tardi a K. Rahner e infine a H. de Lubac e così porre *ex novo* il rapporto tra naturale e soprannaturale. La tesi esposta consisteva in un recupero del tomismo per cui si riconosceva alla natura una sua dimensione autonoma; l'azione della Chiesa era indispensabile per recuperare grazia in un mondo comunque toccato dal peccato<sup>9</sup>. Sarà Pio XI, nell'enciclica *Ubi Arcano* a dare ufficialità a questa tesi. Attraverso gli studi teologici e l'intervento dell'autorità pontificia si iniziò a pensare a un destino unitario del mondo. I termini Chiesa-mondo non erano più concepiti in contraddizione, ma in continuità rispetto alla salvezza: «Ciò significa che nulla di ciò che di buono e di giusto si realizza nel mondo, anche se al di fuori degli spazi raggiunti dal Vangelo e dalla Chiesa, può essere pensato come estraneo al disegno di salvezza»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Per le loro opere cfr. M. NACCI, *Origini, sviluppi e caratteri*, cit., 36-180.

<sup>8</sup> Cfr. S. DIANICH, *Mondo*, AA. VV., *Dizionario di ecclesiologia*, cit., 914-928.

<sup>9</sup> Ivi, 920 e s.

<sup>10</sup> Ivi, 922.

#### 4. IL LUNGO LAVORO SUL TESTO CONCILIARE

Sono note le premesse che hanno portato alla necessità di una riflessione della Chiesa in rapporto al mondo e le problematiche connesse alla formazione delle commissioni e della scrittura del testo conciliare<sup>11</sup>. Sono da ricordare gli interventi di Giovanni XXIII nella *Mater et Magistra* e nella Costituzione apostolica *Humane salutis* con il quale il Papa annunciava il nuovo concilio<sup>12</sup>: in tali documenti si prospettava il contributo che la Chiesa avrebbe offerto ai problemi di ordine temporale. Scriveva il Papa:

Pur non avendo finalità direttamente terrestri, essa (la Chiesa) tuttavia non può disinteressarsi nel suo cammino dei problemi e dei travagli di quaggiù. Sa quanto giovino al bene dell'anima quei mezzi che sono atti a rendere più umana la vita dei singoli uomini che devono essere salvati; sa che, vivificando l'ordine temporale con la luce di Cristo, rivela pure gli uomini a se stessi, li conduce cioè a scoprire in se stessi il proprio essere, la propria dignità, il proprio fine. Da qui la presenza viva della Chiesa oggi estesa agli organismi internazionali, di diritto e di fatto; e di qui l'elaborazione della sua dottrina sociale riguardante la famiglia, la scuola, il lavoro, la società civile, e tutti i problemi connessi, che hanno elevato ad un prestigio altissimo il suo magistero, come la voce più autorevole, interprete ed assertrice dell'ordine morale, e vindice dei diritti e dei doveri di tutti gli esseri umani e di tutte le comunità politiche<sup>13</sup>.

Con tali affermazioni del Papa, veniva in qualche modo delineato lo schema del futuro documento. Al documento di apertura del concilio, Giovanni XXIII, in un radiomessaggio dell'11 Settembre 1962, a un mese appena dell'apertura del concilio, ritornava sul tema della presenza della Chiesa nel mondo, sottolineando come i problemi del mondo fossero a cuore alla Chiesa stessa. Nel messaggio all'umanità del 20 Ottobre 1962, i Padri conciliari sottolineavano l'attenzione del concilio a due punti salienti della sorte dell'umanità: la pace tra i popoli e la giustizia sociale. Con l'intervento del card. Suenens (4 Dicembre 1962) nell'aula conciliare con cui si definiva la prospettiva della vita *ad intra* e *ad extra* della Chiesa, il documento che diventerà la *Gaudium et spes* prendeva definitivamente forma. Il primo schema del documento, rivisitato dalla

---

<sup>11</sup> Per questa parte cfr. R. TUCCI, *Introduzione storico-dottrinale alla costituzione Pastorale "Gaudium et spes"*, in AA. Vv., *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, cit., 17-134.

<sup>12</sup> Per la storia dell'elaborazione del testo ivi, 27-134.

<sup>13</sup> Ivi citato da *Humanae salutis* (25.12.1961), 19.

Commissione di coordinamento, sarà pronto nel luglio del 1963. Nello stesso periodo il card. Suenens metteva mani a un nuovo testo (chiamato Schema di Lovanio). All'inizio del secondo periodo conciliare (29 settembre – 4 dicembre 1963) esistevano due testi del cosiddetto schema XVII. Dopo un lavoro serrato da parte di una sottocommissione appositamente costituita per elaborare lo schema, nel Luglio del 1964 il nuovo schema (diventato schema XIII) veniva inviato ai Padri Conciliari. Nel terzo periodo conciliare (14 settembre – 21 novembre 1964) i padri conciliari dedicarono la discussione allo schema XIII, dal 20 ottobre al 5 novembre 1964 (105-115 congregazione generale) poi ancora il 9 e 10 novembre (118 e 119 congregazione). Il testo venne rimaneggiato (cfr. Commissione di Ariccia) e sottoposto all'approvazione dell'assemblea generale: con una votazione ampia 2.157 votanti, 2.111 *placet*, 44 non *placet*, i *placet iuxta modum*, 1 voto nullo. Dopo diverse votazioni il 7 Dicembre 1965 il testo veniva definitivamente approvato e promulgato. Su 2391 votanti, solo 75 furono contrari.

## 5. I CONTENUTI DEL DOCUMENTO

Dovendo scegliere le idee-forza del documento che meglio esprimono il rapporto chiesa-mondo, ci sembra opportuno, senza perdersi nei dettagli, soffermarci sulle conclusioni di alcuni capitoli che esprimono contenuti altamente teologici.

Esamineremo l'introduzione (1,2,3), le conclusioni (92-93) e i nn. 10, 22, 39, 45. In essi si esprime in modo pregnante il senso della *Gaudium et spes* e il messaggio trasmesso dai padri conciliari. *L'incipit* del documento è spesso citato: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi, dei poveri soprattutto [...] sono le stesse dei discepoli di Cristo; [...] nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore». Un inizio non formale, ma sostanziale: una unità con il genere umano che non è né apologetica, né solamente esterna. In questa unità la prospettiva è quella della salvezza, ricevuta dai cristiani, chiamati a proporla a tutti. La Chiesa si sente “realmente e intimamente” solidale con il genere umano. Un rafforzamento che esprime realtà, ma anche solidità di comunione. Il messaggio di Cristo è affidato a creature umane che vivono totalmente la loro umanità, ma anche consapevoli della loro missione nel mondo. Per questo motivo il concilio si rivolge all'intera umanità (GS 2), non «ai soli figli della Chiesa», avendo presente l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive. È l'immersione totale della comunità cristiana all'interno del mondo così come esso vive. «È l'uomo dunque, ma l'uomo integrale nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà,

che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione». L'obiettivo è di offrire «all'umanità la cooperazione sincera della Chiesa al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione» (GS 3). La prospettiva teologica che deriva da tale impostazione è chiara: la Chiesa, nella dimensione della costruzione del regno, si mette in dialogo rispettoso con tutta l'umanità. Una umanità che vive la realtà della vita, nelle dimensioni terrestri e del desiderio di infinito. Sono dunque lontane dal concilio concezioni dualistiche, apologetiche, spiritualiste. Viene ripresa con vigore la prospettiva dell'immersione della dimensione di fede sulla terra. Cosa altrettanto importante: senza perdere di vista la sua missione di annuncio di salvezza. La Chiesa, discepolo di Cristo, interagisce con il mondo per contribuire, secondo i dettami evangelici, alla costruzione del mondo, in dimensione planetaria. Sia in termini di spazi (tutta l'umanità), che in termini di contenuto (dimensione fisica e spirituale), ma anche in termini di aggregati (singoli e collettività). Un messaggio che non è affatto – come a volte, dopo il concilio è stato suggerito – rinunciatario, né ingenuo. I padri conciliari erano coscienti delle condizioni del mondo – la *Gaudium et spes* se ne occuperà nella seconda parte del documento – caratteristiche della condizione umana piena di virtù e di vizi, di eroismi e di cadute. Una forte lezione di antropologia cristiana con la quale, esaminate le condizioni dei singoli e dell'umanità, la Chiesa si mette in dialogo per offrire il suo specifico (la salvezza), rispettando, dialogando, proponendo, contribuendo.

La parte introduttiva del documento, che spiega ancora il rapporto Chiesa-mondo, termina con l'affrontare gli interrogativi più profondi dell'uomo (GS 10). L'analisi dei problemi che affliggono l'umanità hanno radici nel più profondo squilibrio del cuore umano. Il contrasto è nella vicenda umana in sé: «Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; dall'altra si accorge di essere, senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare alle altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che vorrebbe e non fa quello che vorrebbe».

## 6. LE GRANDI SINTESI

Nella prima parte della *Gaudium et spes*, in tre grandi capitoli si affrontano i temi centrali che interessano i padri conciliari: la dignità della persona umana (capitolo I), la comunità degli uomini (capitolo II) l'attività umana nell'universo (capitolo III) e infine la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo (capitolo IV). Al termine di ciascuno di questi capitoli i padri conciliari hanno voluto aggiungere una loro sintesi. Senza

fare il riassunto di quanto già scritto hanno aggiunto il valore trascendente di quanto detto. Sintesi di elevata teologia e raffinata spiritualità: quasi a illuminare i principi che man mano il testo annunciava. Queste sintesi costituiscono l'interpretazione teologica dei vari temi, in una dimensione di fede che spiega il perché dell'intervento della Chiesa e la chiave di lettura dell'intero documento. Al termine del primo capitolo che tratta della dignità della persona umana, avendo svolto il tema nella triplice dimensione della storia della salvezza, della coscienza, libertà e morte dell'uomo e infine dell'ateismo, il testo intravede nella figura di Cristo l'immagine dell'uomo nuovo (GS 22). Egli ha assunto la dimensione umana, facendosi uguale a tutti gli uomini «in tutto simile a noi fuorché nel peccato». La sua incarnazione ha reso possibile la salvezza. La sua missione è stata compiuta sulla croce. Cristo, per mezzo dello spirito, ha reso possibile la salvezza. Ogni cristiano, con la grazia di Cristo, può sperare nella salvezza. Ciò vale non soltanto per i cristiani, «ma per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia». Il quadro si fa universale, perché universale è la salvezza. L'azione della Chiesa, che pure è missionaria, trae la sua fonte e forza dal sacrificio di Cristo: né l'azione di grazia è limitata a quanto materialmente lei può offrire. È Cristo che dà salvezza e la offre a tutta l'umanità. Nel capitolo II il testo della GS affronta il tema della comunità degli uomini: esso insiste molto su questa dimensione che unisce tutti gli uomini grazie al piano di Dio, declinando l'interdipendenza della persona con la società, la promozione del bene comune, il rispetto della persona, il rispetto e amore per gli avversari, l'uguaglianza di tutti gli uomini, per suggerire responsabilità e partecipazione. Al n. 32 il documento traccia le linee della comunitarietà voluta da Dio, narrata nell'Antico Testamento, rivolta al «suo popolo». Nel paragrafo secondo si riferisce a Cristo stesso. Con l'incarnazione Gesù ha partecipato alla convivenza umana. Egli ha partecipato alla vita collettiva (le nozze di Cana, la visita a Zebedeo, a Betania) usando linguaggi e immagini della vita di ogni giorno. «Volle condurre la vita di un lavoratore del suo tempo e della sua Regione».

Gli insegnamenti del Signore vanno a prefigurare una vita di fratellanza, chiedendo al Padre che gli uomini fossero una cosa sola. La prospettiva della predicazione è la conversione perché tutti possano partecipare a creare la Famiglia di Dio. Dopo la sua morte e resurrezione, è nata la sua Chiesa perché «tutti, membri tra loro, si prestassero servizi reciproci, secondo i doni diversi tra loro». La prospettiva è quella della finale «in cui, gli uomini, salvati dalla grazia, renderanno gloria perfetta a Dio, come famiglia da Dio e da Cristo Fratello amata». Anche per la dimensione comunitaria il concilio non si limita all'esame antropologico della storia umana, ma interpreta la dimensione collettiva come volontà di Dio, facente parte del suo disegno, portato a compimento dall'incarna-

zione del Figlio. I motivi umani e soprannaturali si intrecciano, per dare forza e valore alle dimensioni esperienziali del genere umano. Il capitolo III della GS affronta il tema dell'attività umana nell'universo. Anche nella dimensione delle azioni umane, il documento esamina i rapporti tra la Chiesa, con la sua missione, e le azioni dei cristiani nel mondo. Riafferma i principi caratteristici della missione ecclesiale, apprezzando il valore dell'attività umana, anche se immersa nella precarietà del limite e del peccato. Al n. 39 lo sguardo del futuro della terra viene proiettato oltre il tempo. Nessuno sa come avranno fine la terra e l'umanità: la prospettiva è «una nuova abitazione e una terra nuova». «Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato in infermità e corruzione rivestirà l'incorrusione».

Il concilio suggerisce la prospettiva finale, placando al fine gli interrogativi spesso dolorosi e fonte di ansia sulla fine del mondo. Per fugare ogni atteggiamento apocalittico il documento insiste sulla costruzione del regno già sulla terra perché in essa «cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo». I beni quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà saranno ritrovati, purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, quando il Cristo rimetterà nelle mani del Padre «il regno eterno ed universale; che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace». Il Regno già presente in terra giungerà a perfezione.

Il documento oramai, lasciate le tracce dell'analisi e degli incoraggiamenti umani, sale verso il trascendente, caratteristica del mondo che verrà. Le azioni buone del mondo e la futura terra di grazia hanno continuità vera ed esaustiva: non sono due i regni, ma uno solo, di cui il primo – quello umano – è prefigurazione di quello divino. Nel capitolo IV il documento sintetizza i principi e le direttive della missione della Chiesa nel mondo: afferma il metodo del dialogo, indica in modo esplicito la specificità dell'aiuto della chiesa nella società, descrivendo le caratteristiche dell'azione dei cristiani nel mondo, non dimenticando gli aiuti che la Chiesa riceve dal mondo stesso. Al termine della descrizione il n. 45 esplose in un inno cristologico: «Il Signore è il fine della storia umana, il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro ispirazioni. [...] Io sono l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo, il principio e la fine» (Ap 22,12-13). Nel cristocentrismo della finale della prima parte, la GS ha compiuto la sua opera di spiegazione delle vicende umane, della storia della Chiesa e di ogni dimensione spirituale. Il Cristo «che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, lo ha costituito giudice dei vivi e dei morti. Nel suo Spirito vivificati e coadunati, noi andiamo pellegrini incontro alla finale perfezione della storia umana».

## 7. LE INDICAZIONI DEL CONCILIO NEL RAPPORTO CHIESA-MONDO

Volendo riassumere pedagogicamente i maggiori passaggi delle indicazioni conciliari sul tema Chiesa-mondo, si possono enucleare una serie di principi.

- La creatura umana concepita dal Concilio è una creatura che vive la condizione di fisicità e spiritualità, costituendo un *unicum* che non è divisibile. Non esiste il corpo senza lo spirito, né lo spirito senza il corpo.
- In questa duplicità la creatura umana vive la contraddittorietà della sua aspirazione alle cose del cielo e la precarietà della condizione di errore e di peccato.
- Uguale dimensione si proietta nella dimensione collettiva. Una vita sociale voluta da Dio e impressa nella natura umana. Come per l'individuo così per la società possono crearsi tensioni di grandi slanci e grandi limiti.
- Cristo, con l'incarnazione, ha assunto la natura umana veramente; ha condiviso la storia di ogni uomo, eccetto il peccato.
- Ha partecipato alla vita del suo popolo e del suo tempo, usando il relativo linguaggio, esprimendo così la natura sociale di ogni esistenza umana.
- La Chiesa dialoga con "tutto l'uomo", sia discepolo del Signore, sia lontano dalla sua conoscenza o sia persecutore.
- Si mette in dialogo con l'umanità perché convinta che c'è continuità tra la crescita umana e la dimensione del Regno.
- La sua opera è di portare "salvezza". Grazie alla continuità della grazia si rivolge ai credenti e a quanti non hanno conosciuto Cristo.
- La continuità tra natura e sovrannatura non deve far dimenticare il fine ultimo dell'umanità che è la gloria di Dio.
- Simbolo, emblema, causa di salvezza è Gesù Cristo, inviato dal Padre e costituito «giudice dei vivi e dei morti».

Questi principi danno una precisa indicazione teologica e pastorale all'azione della Chiesa. L'uomo nella sua interezza va incontrato, incoraggiato, salvato. Non solo nella dimensione personale, ma anche in quella collettiva. Data la secolarizzazione oramai esplicita di persone pure credenti, a questi principi ispiratori sono subentrate, nell'epoca postconciliare, altri orientamenti suggeriti da paure e da preoccupazioni. Il dialogo aperto si è ristretto verso forme più contratte e meno aperte al mondo. I confini della Chiesa invece che continuare ad allargarsi sembrano richiudersi nelle mura della cittadella dove i principi cristiani sono già accolti. Lo stesso orientamento missionario è punteggiato di rigore e di rigidità, rifugiandosi volentieri in ambiti caldi e formalmente

corretti. Eppure la GS, nell'appello finale (GS 92-93), aveva aperto altre prospettive. Il primo segno dell'attenzione della Chiesa al mondo era il dialogo. Un atteggiamento rivolto all'interno della comunità cristiana perché sia promossa «la mutua stima, rispetto e concordia, riconoscendo ogni legittima diversità». Stesso atteggiamento da tenere ai fratelli «che non vivono in piena comunione con noi» perché l'unità, bene preziosissimo della comunità cristiana, sia posta «al servizio della famiglia umana che è chiamata a diventare in Cristo Gesù la famiglia dei figli di Dio». Il dialogo non esclude nessuno: «Né coloro che hanno il culto di alti valori umani, benché non ne riconoscano ancora la Sorgente, né coloro che si oppongono alla Chiesa e la perseguitano in diverse maniere. Essendo Dio Padre, principio e fine di tutti, siamo tutti chiamati ad essere fratelli. E perciò chiamati a questa vocazione umana e divina, senza violenza e senza inganno». È possibile e doveroso lavorare insieme alla costruzione del mondo nella vera pace. Il compito dei cristiani è chiaro ed esplicito:

Perché il Padre vuole che noi riconosciamo ed efficacemente amiamo in tutti gli uomini Cristo fratello, con la parola e con l'azione, rendendo così testimonianza alla Verità e comunicando agli altri il mistero dell'amore del Padre celeste. Così facendo, risveglieremo in tutti gli uomini della terra una viva speranza, dono dello Spirito, affinché finalmente essi vengano assunti nella pace e nella felicità somma, nella patria che risplende della gloria del Signore.

## 8. ALTRI RIFERIMENTI CONCILIARI

Le origini dei documenti conciliari dimostra come il problema dei rapporti Chiesa-mondo sia stato affidato alla *Gaudium et spes*. In questo documento è stato affrontato lo specifico delle relazioni della comunità dei credenti con il mondo.

La *Lumen Gentium*, già dal titolo, indica il destinatario della missione salvifica del mondo. In questo senso il mondo è interlocutore: un mondo concepito come genere umano. Non può infatti la Chiesa tradire il disegno salvifico del Padre che inviando il Figlio suo sulla terra ha predisposto che la sua Chiesa, continuatrice dell'opera di Cristo «riceve la missione di annunciare il regno di Dio e di Cristo e di instaurarlo fra tutte le genti; di questo regno essa costituisce sulla terra il germe e l'inizio» (LG 5). A proposito della definizione della Chiesa come popolo di Dio, la costituzione dogmatica sulla Chiesa dichiara: «Tutti gli uomini sono chiamati a far parte del nuovo popolo di Dio. Perciò questo popolo, restando uno e unico, deve estendersi a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si compia il disegno della volontà di Dio, che in principio creò

la natura umana una, e decise di raccogliere alla fine in unità i figli dispersi» (cfr. Gv 11,52) (LG 13).

Nella prospettiva di salvezza la Chiesa assume ciò che storicamente i popoli vivono: «Non sottrae nulla al bene temporale dei popoli, ma al contrario favorisce e assume tutte le capacità, le risorse e le consuetudini di vita dei popoli, nella misura in cui sono buone; e assumendole le purifica, le consolida e le eleva» (LG 13). Nell'atteggiamento di salvezza la Chiesa si rivolge ai cristiani prima di tutto, ma anche ai cristiani non cattolici e ai non cristiani (LG 14, 15, 16), attuando così la sua azione missionaria (LG 17).

La costituzione ritornerà sul tema inerente il mondo nel quarto capitolo, quando affronta l'argomento dei laici. Dopo averli definiti e aver spiegato la natura e la loro missione, averne affermato la dignità, a proposito dell'apostolato dichiara: «Ma i laici sono particolarmente chiamati a rendere presente e operante la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per mezzo di loro» (LG 33). Spiegherà dettagliatamente la loro funzione:

Con la loro competenza nelle discipline profane, e con la loro attività elevata interiormente dalla grazia di Cristo, i laici contribuiscono efficacemente a far sì che il lavoro, la tecnica, la cultura utilizzino i beni creati a reale vantaggio di tutti gli uomini, in conformità all'ordinamento del creatore e alla illuminazione del suo Verbo; che tali beni vengano distribuiti più eloquentemente fra tutti, e contribuiscano a loro modo al progresso universale, in libertà umana e cristiana (LG 36).

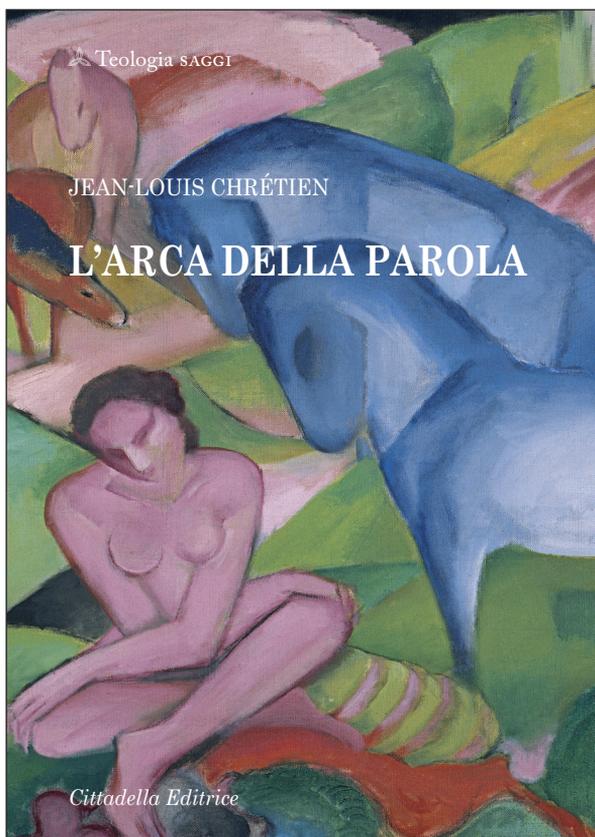
Altro documento significativo a proposito del rapporto Chiesa-mondo è il Decreto sull'Apostolato dei laici, pubblicato il 18 Novembre 1965. Il testo ricorda esplicitamente la LG a proposito della natura della missione dei laici. Esso insiste sul rapporto Chiesa-mondo, quando fa presente la funzione dei cristiani nell'ordine temporale (AA 7). Ritornano i concetti espressi nella LG e nella GS. «L'ordine temporale deve essere instaurato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, esso sia reso ulteriormente conforme ai principi della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli». (AA 7). Nessun ambito è escluso: da quello sociale a quello culturale; dall'istruzione alla comunicazione. Particolare rilievo assume l'azione caritativa. «Dovunque c'è chi manca di cibo e bevanda, di vestito, di casa, di medicine, di lavoro, di istruzione, dei mezzi necessari per condurre una vita veramente umana, chi è afflitto da tribolazioni e da malferma salute, chi soffre l'esilio o il carcere, ivi la carità cristiana deve cercarli e trovarli, consolarli con premurosa cura e sollevarli porgendo aiuto» (AA 8). Il decreto enuncia poi gli ambiti dell'azione di apostolato: nella stessa chiesa, in famiglia, verso i giovani, nell'ambiente sociale, nell'ordine nazionale e internazionale (AA 10-14).

Concludendo si può affermare che il concilio ha instaurato un nuovo modo di concepire il rapporto Chiesa-mondo, connotato da rispetto, dialogo, continuità nella fede della creazione e della redenzione, riconoscendo la bontà, ma anche la problematicità delle cose umane. La Chiesa, come comunità dei discepoli del Signore, si metterà a disposizione (è portatrice dell'annuncio di salvezza) perché le realtà della terra, nel loro sviluppo e autonomia, raggiungano armonia e giustizia, convinta che la costruzione del regno sulla terra abbia continuità con la costruzione del Regno, purificate le contraddizioni e le ingiustizie. A oltre quarantacinque anni dalla chiusura del concilio, altri problemi sono stati posti alla Chiesa nel rapporto con il mondo. Un mondo che si è globalizzato e che ha portato all'attenzione della teologia temi scottanti<sup>14</sup>: dalla teologia femminista a quella politica, dalla teologia della creazione a quella della tutela del creato. I principi espressi dal concilio sono rimasti integri e illuminanti nel rapporto della comunità dei credenti con il mondo. Principi generali, indispensabili per orientarsi, senza impedire riflessioni future.

---

<sup>14</sup> P. EICHER, *Teologie dell'età moderna*, in P. EICHER (ed.), *I Concetti fondamentali della teologia*, vol. 4 S-Z, Queriniana, Brescia 2008, 395-422.

cittadella editrice



Jean-Louis Chrétien  
**L'ARCA DELLA PAROLA**  
*Prefazione di Giovanni Ferretti*  
*Postfazione di Sergio Ubbiali*  
pp. 224 - € 22,80

Collana: *Teologia saggi*

In che modo e perché la nostra parola può essere l'accoglienza del mondo e della natura?

**Jean-Louis Chrétien** è professore di Filosofia a Paris IV–Sorbonne. Cittadella Editrice ha tradotto le sue seguenti opere: *L'indimenticabile e l'insperabile* (Assisi 2008), *Simbolica del corpo. La tradizione cristiana del Cantico dei cantici* (Assisi 2009).

LUCA TOSONI

## COSCIENZA

Nell'ambito della riflessione morale esistono dei temi che non perdono mai di attualità. Si tratta di argomenti che toccano in profondità la morale fondamentale e, per questo motivo, suscitano dibattiti e discussioni vivaci. Tra questi occupa una particolare centralità il tema della coscienza. La posta in gioco, infatti, sembra essere alta e a nessuno sfugge la consapevolezza che il diverso modo di intenderla, condiziona l'impianto di tutta la riflessione morale. D'altro canto, non si può negare che la coscienza ha acquisito un rilievo sempre maggiore nella cultura moderna e contemporanea. L'importanza assegnata alla dignità della persona sembra coincidere con il rispetto dovuto alla coscienza nell'ambito delle decisioni umane e con l'affermazione della sua piena libertà di espressione. In reazione ed in opposizione con la morale tradizionale, accusata di "legalismo" e di esteriorità, si pensa che seguire la propria coscienza sia la suprema e forse l'unica norma della vita morale. Per vivere moralmente bene basterebbe seguire la propria coscienza, giudice infallibile del bene e del male. Nessuno avrebbe il diritto di fare osservazioni od obiezioni a chi agisce secondo la propria coscienza. Questa valorizzazione della coscienza, dell'interiorità morale soggettiva rispetto alla legge esteriore, sembra corrispondere all'ispirazione evangelica più genuina<sup>1</sup>. Non ha forse detto Gesù, opponendosi al legalismo dei farisei:

"Anche voi siete ancora privi di intelligenza? Non capite che tutto ciò che di esterno entra nell'uomo non può contaminarlo, giacché non entra nel suo cuore, bensì nel ventre per finire poi nella fogna?" Così dichiarava puri tutti gli alimenti. Però diceva pure: "Ciò che esce dall'uomo, questo, sì, contamina l'uomo. Dall'interno, cioè dal cuore degli uomini, procedono i cattivi pensieri, le fornicazioni, i furti, le uccisioni,

---

<sup>1</sup> Cfr L. MELINA, *La coscienza. La coscienza morale cristiana e la sua formazione di fronte al Magistero e specialmente ad Humanae Vitae*, in [www.clerus.org](http://www.clerus.org).

gli adulteri, le cupidigie, le malvagità, l'inganno, la lascivia, l'invidia, la bestemmia, la superbia e la stoltezza. Tutte queste cose malvagie procedono dall'interno e contaminano l'uomo" (Mc 7, 18-23).

Ed ancora: «L'uomo buono trae fuori il bene dal prezioso tesoro del suo cuore; l'uomo cattivo invece, dal suo cattivo tesoro trae fuori il male. Con la bocca infatti si esprime tutto ciò che si ha nel cuore» (Lc 6, 45).

Anche il concilio Vaticano II sembra aver riconosciuto alla coscienza un primato assoluto, o così almeno viene spesso presentato il suo insegnamento. Si legge in *Dignitatis humanae* n. 3: «Gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività». Ed in *Gaudium et spes*, al n. 16, dedicato esplicitamente alla coscienza: «L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio nel suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo e secondo questa legge egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria». Tuttavia oggi si è insinuata nella mentalità corrente, ed anche purtroppo nella predicazione e teologia cattolica, afferma lo stesso Melina, un'interpretazione della coscienza e del suo primato che ne fa una "deificazione della soggettività", un'istanza indiscutibile di giudizio, una roccia contro cui viene a frantumarsi lo stesso magistero dei pastori della Chiesa. Davanti alla convinzione soggettiva della coscienza ogni altro argomento perde valore. La coscienza appare alla fine come la propria opinione soggettiva elevata a norma unica e indiscutibile della morale. Solo la coscienza soggettiva deciderebbe, in ultima istanza, del bene e del male. Non a caso l'Enciclica *Veritatis Splendor*, afferma Zuccaro<sup>2</sup>, di fronte ad una pretesa assoluta della coscienza come unica fonte di moralità, ha invitato ad una seria riflessione. Essa ha chiamato in causa anche i teologi, offrendo loro contestualmente indicazioni vincolanti e mettendoli in guardia dai pericoli del relativismo: «Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male. All'affermazione del dovere di seguire la coscienza si è indebitamente aggiunto che l'affermazione del giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene dalla coscienza»<sup>3</sup>. Sulla questione specifica, inoltre, li ha invitati ad «esercitare un accurato discernimento nel contesto dell'odierna cultura prevalentemente scientifica e tecnica, esposta a pericoli del relativismo, del

---

<sup>2</sup> C. ZUCCARO, *La Formazione della coscienza*, in L. MESSINESE – C. GOBEL (edd.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Centro studi di S. Anselmo, Roma 2006, 665-681.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, 32.

pragmatismo e del positivismo»<sup>4</sup>. L'Enciclica fa riferimento esplicito al testo citato di *Gaudium et spes*, al n.16, mettendo in luce come «il modo secondo cui si concepisce il rapporto tra la libertà e la legge si collega intimamente con l'interpretazione che viene riservata alla coscienza morale»<sup>5</sup>. Il più recente *Catechismo della Chiesa cattolica*, al n.1778, presenta la dignità della coscienza morale richiamando la nota concezione del cardinale John Henry Newman: «La coscienza è una legge del nostro spirito, ma che lo supera, che ci dà degli ordini, che indica responsabilità e dovere, timore e speranza. [...] Essa è la messaggera di colui che, nel mondo della natura come in quello della grazia, ci parla velatamente, ci istruisce e ci guida. La coscienza è il primo di tutti i vicari di Cristo». Di certo questi pochi passaggi introduttivi, ci dicono come il Magistero guarda alla coscienza come all'istanza ultima per individuare i passi capaci di costruire speranza. Basta ricordare i termini in cui si esprime Giovanni Paolo II nei riguardi delle problematiche bioetiche:

Nell'odierno contesto sociale, segnato da una drammatica lotta tra la "cultura della vita" e la "cultura della morte", occorre far maturare un forte senso critico, capace di discernere i veri valori e le autentiche esigenze. Urgono una generale mobilitazione delle coscienze e un comune sforzo etico, per mettere in atto una grande strategia a favore della vita. Tutti insieme dobbiamo costruire una nuova cultura della vita: nuova, perché in grado di affrontare e risolvere gli inediti problemi di oggi circa la vita dell'uomo; nuova, perché fatta propria con più salda e operosa convinzione da parte di tutti i cristiani; nuova, perché capace di suscitare un serio e coraggioso confronto culturale con tutti<sup>6</sup>.

Con lo stesso vigore, ci sembra, che il Magistero vada ad insistere sulla necessità che il discernimento critico e la proposta franca siano fatti in un dialogo sincero: «Per l'efficacia della testimonianza cristiana, specie in questi ambiti delicati e controversi, è importante fare un grande sforzo per spiegare adeguatamente i motivi della posizione della Chiesa, sottolineando soprattutto che non si tratta di imporre ai non credenti una prospettiva di fede, ma di interpretare e difendere i valori radicati nella natura stessa dell'essere umano»<sup>7</sup>. Di conseguenza, l'intento di questa breve riflessione, sarà quello di mostrare la ricchezza e la complessità della proposta magisteriale.

---

<sup>4</sup> Ivi, 112.

<sup>5</sup> Ivi, 54.

<sup>6</sup> *Evangelium Vitae*, 95.

<sup>7</sup> *Novo Millennio Ineunte*, 51.

IL CONCILIO VATICANO II<sup>8</sup>

Giovanni Paolo II, avviandosi alla conclusione di *Novo Millennio Ineunte*, ricorda che i testi del concilio Vaticano II, con il passare degli anni: «Non perdono il loro valore né il loro smalto. È necessario che essi vengano letti in maniera appropriata, che vengano conosciuti e assimilati, come testi qualificati e normativi del Magistero, all'interno della tradizione della Chiesa. A Giubileo concluso sento più che mai il dovere di additare il concilio, come la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre». (57). Quest'affermazione, per Majorano<sup>9</sup>, vale anche per i testi riguardanti la coscienza. Di certo non ci troviamo di fronte ad una trattazione organica di essa, ma non possiamo non cogliere che il concilio Vaticano II traccia una chiara prospettiva di approccio e di approfondimento. Da una parte l'accento è posto sulla profondità e dinamicità della coscienza, dall'altra sulla sua centralità nella vita personale e sociale. I testi, perciò, sembrano suggerire con una certa chiarezza una «direzione di cammino che occorre continuare a percorrere».

Il punto di partenza del concilio, secondo il teologo morale, è «la visione elaborata della casistica, secondo la quale la coscienza è distinta dalla sinderesi (l'insieme dei principi primi) e si dà essenzialmente come giudizio pratico, articolato in prospettiva deduttivo-applicativa: il dato universale della legge morale viene dalla coscienza applicato all'atto concreto che si sta per compiere; questo risulterà buono o cattivo in base alla conformità o difformità con la stessa legge»<sup>10</sup>. È una visione della coscienza che poi viene approfondita e sviluppata durante i lavori conciliari, soprattutto se prendiamo in considerazione il corso della redazione di *Gaudium et spes*. Il par. 16 di questa Costituzione va a delineare un quadro sintetico preso in considerazione costantemente dal magistero successivo:

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è

---

<sup>8</sup> Questa parte farà riferimento costante all'articolo di S. MAJORANO, *La coscienza nella riflessione del Magistero: dal Concilio Vaticano II a oggi*, in "Credere oggi" 22 (2/2002) n.128, 57-69.

<sup>9</sup> Ivi, 58.

<sup>10</sup> C. MAJORANO, *op. cit.*, 59.

il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. Tramite la coscienza 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. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito all'abitudine del peccato.

Di certo questo testo traccia una traiettoria precisa per quanto riguarda la coscienza, quindi, diviene necessaria un'analisi seppur non esaustiva. Innanzitutto la coscienza si radica nell'uomo, che è un essere a immagine di Dio, riguarda l'unità di corpo e di anima, però, nello stesso tempo è segnata dal peccato «per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre» (n.13). Inoltre, la coscienza si esprime nella libertà che ricerca costantemente il vero, una verità più profonda, è anelito di perfezione «può conquistare con vera certezza la realtà intelligibile, anche se, per conseguenza del peccato, si trova in parte oscurata e debilitata» (n.15). L'uomo, data questa sua altissima dignità, è chiamato ad agire secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e determinato da convinzioni personali, e non per un cieco impulso istintivo o per mera coazione esterna «l'uomo perviene a tale dignità quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine mediante la scelta libera del bene e se ne procura con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti» (n.17). Ne consegue che la coscienza non può essere ridotta al solo giudizio pratico, ma diviene il sacrario, nel quale l'uomo si trova solo con Dio e dove risuona la Sua voce. Questa interiorità paradossalmente non chiude nell'intimismo, ma si apre alla comunione con Dio e con gli altri. È questa fedeltà alla coscienza che dà la possibilità di unione con gli altri nella ricerca comune della verità. Senza la ricerca condivisa della verità, non è possibile che la coscienza conservi la propria dignità, ma da questo punto di vista non è possibile parlare di libertà autentica. Nella sua interiorità l'uomo scopre una legge vincolante che non è lui a darsi, non è frutto della creatività o dell'arbitrarietà. Ubbidire a questa legge per la *Gaudium et spes* significa sperimentare fino in fondo la propria dignità. Essa, infine, si pone alla base della libertà e trova nell'amore il suo significato ultimo: «Nella coscienza si svela in modo mirabile quella legge che trova compimento nell'amore di Dio e

del prossimo». Questa dignità non viene perduta nel caso di ignoranza invincibile, ma è intaccata in profondità quando l'uomo si cura poco di ricercare il vero e il bene.

Conferisce ulteriore significato e precisione al nostro tema la dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, promulgata in concomitanza con la *Gaudium et spes* il 7 dicembre 1965. Scrive Tettamanzi: «L'argomentazione sulla libertà religiosa è condotta a partire dal riconoscimento della dignità della persona, che nel giudizio di coscienza esprime compiutamente se stessa. Poiché la decisione di coscienza è il supremo esercizio della libertà della persona, la libertà religiosa, che ne è la principale espressione, costituisce un diritto inalienabile. Anche intorno al rapporto tra legge divina e coscienza la dichiarazione è in coerente linea di pensiero con la *Gaudium et spes*»<sup>11</sup>.

Il paragrafo 3, che traccia alcuni lineamenti di antropologia cristiana, riconosce che la suprema norma della vita umana è la legge divina «eterna, oggettiva e universale». Il permanere in questa legge permette all'uomo di conoscere la verità di se stesso e delle cose e garantisce dell'oggettività del proprio giudizio di coscienza: «L'uomo infatti percepisce e riconosce i dettami della legge divina attraverso la sua coscienza che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per giungere a Dio, suo fine» (DH3). La fede al dettame della coscienza diviene la condizione indispensabile per rimanere nella legge divina. Di tale fatto, prosegue Tettamanzi, deve tenere conto pure la legge umana, il cui compito è di rendere possibile all'uomo di vivere secondo il dettame oggettivo della legge divina.

La coscienza morale coglie concretamente il dato oggettivo della legge morale e non in modo soltanto generale e indifferenziato. Seguire, quindi, il dettame oggettivo di coscienza non è solo un diritto, ma un dovere inderogabile, attraverso il quale la persona giunge a Dio, fine ultimo dell'agire umano. La libertà religiosa trova, dunque, la sua giustificazione ultima nell'irriducibile assolutezza e oggettività del giudizio di coscienza. Infine, continua Tettamanzi: «Affinché il vivere secondo coscienza non sia inteso come diritto individualistico, la dichiarazione conciliare richiama la necessità di formare la coscienza conformemente alla dottrina «sacra e certa» della Chiesa»<sup>12</sup>. Conseguenza di questa affermazione è che la Chiesa è maestra di vita dal momento che Cristo, suo fondamento, è verità. Avendo, quindi, il compito di annunciare Cristo, che ha definito se stesso come la Verità, essa svela all'uomo le verità eterne, sia per quanto riguarda la fede, sia per quanto riguarda i costumi.

---

<sup>11</sup> D. TETTAMANZI, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Torino 1993, 285.

<sup>12</sup> D. TETTAMANZI, *op. cit.*, 286.

Il testo conciliare ripropone in termini nuovi l'intimo rapporto tra la legge divina e la coscienza morale. La legge divina appare il disegno divino posto in essere nella creazione e compiuto nella redenzione, ma appare come un ordinamento non ancora compiuto, laddove la libertà dell'uomo si esprime attraverso forme di esistenza dipendenti dalla responsabilità umana. Spetta alla coscienza del credente, convenientemente formata, rendersi strumento idoneo perché quella legge possa iscriversi negli ordinamenti della vita sociale.

Da ultimo, il concilio sembra ritornare sul rapporto tra coscienza e legge oggettiva nel paragrafo 50 della *Gaudium et spes*, laddove suggerisce i criteri di una paternità responsabile. Nell'amore coniugale l'uomo e la donna cooperano con l'amore di Dio creatore: spetta a loro, come interpreti del suo amore, compiere la scelta dei figli secondo responsabilità umana e cristiana. «Però nella loro linea di condotta i coniugi cristiani siano consapevoli che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono sempre essere retti da una coscienza che si deve confermare alla legge divina, docili al Magistero della Chiesa, che in modo autentico quella legge interpreta alla luce del vangelo. Tale legge divina manifesta il significato pieno dell'amore coniugale, lo salvaguarda e lo sospinge verso la sua perfezione veramente umana». In questo ambito, perciò, coscienza umana e legge divina si intrecciano saldamente. La coscienza deve commisurarsi sui criteri offerti dalla verità oggettiva e modellare il proprio oggettivo giudizio conformemente al dettato della legge divina, che offre all'uomo l'orientamento verso la libertà e il retto comportamento. Nella formulazione del giudizio di coscienza entra necessariamente la competenza del Magistero della Chiesa, che ha il compito d'illuminare la coscienza dei coniugi con le esigenze che scaturiscono dalla legge divina. Il Magistero, quindi, quale interprete autentico della legge divina, assolve un'opera di mediazione e di traduzione tra le esigenze del Vangelo e le istanze della coscienza. Il richiamo forte alla funzione del Magistero nella formazione della coscienza mette in luce che quest'ultima non può essere intesa in modo individualistico. Il luogo privilegiato in cui la coscienza si apre completamente ai valori è perciò la comunità ecclesiale. Non è pensabile una formazione della coscienza del credente a prescindere da un reale rapporto di appartenenza alla comunità ecclesiale illuminata e guidata dal Magistero.

#### PAOLO VI: LA DIMENSIONE ECCLESIALE

Le ultime due problematiche, evidenziate nel precedente punto, rimbalzano costantemente nel pontificato di Paolo VI. La prima questione, riguardo al rapporto tra coscienza e norma morale, nel rapporto di cop-

pia, risulta presente nell'Enciclica *Humanae Vitae*. Quest'ultima, che ha destato tante controversie nell'ambito teologico, occupandosi dell'amore coniugale, traccia le coordinate essenziali e si impegna nella difesa dei criteri oggettivi. Il dibattito si è sviluppato intorno all'applicazione pratica della sua affermazione normativa centrale, quella che si trova al n. 14: «È altresì esclusa ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale, o nel suo compimento, o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di rendere impossibile la procreazione».

Alcuni teologi cattolici pur non contestando la norma morale in se stessa, hanno proposto una concezione della coscienza, che rende praticamente i coniugi liberi di agire contro quanto insegnato dal Magistero, almeno in determinati casi. Emerge una concezione della coscienza soggettiva come un assoluto che nessuno può giudicare ed a cui è completamente affidato il giudizio morale sulle azioni. È quindi opportuno esaminare brevemente almeno le due principali obiezioni che vengono opposte da *Humanae vitae* in nome della coscienza. La prima obiezione si rifà alla cosiddetta "autonomia della coscienza". È stata proposta in modo chiaro dal teologo tedesco F. Böckle e trova eco nelle dichiarazioni dei vescovi tedeschi e belgi, seguite immediatamente ad *Humanae vitae*. Dice Böckle: «La coscienza esige dall'uomo un giudizio ben fondato. Perciò la decisione può essere presa solo sulla base di motivi ragionevoli. Le norme morali insegnate dal Magistero obbligano solo nella misura in cui la coscienza viene convinta della ragionevolezza degli argomenti posti a loro sostegno» (F. BÖCKLE, *Stimmen der Zeit*)<sup>13</sup>. La coscienza diventa giudice della validità della norma: sono valide solo le norme che essa ritiene fondate razionalmente. Un cristiano o una coppia potrebbero rifiutare di seguire le norme proposte dal Magistero, senza sentirsi in colpa, quando non ne fossero persuasi. Anzi dovrebbero farlo. Questo esigerebbe l'autonomia morale della coscienza. Aggiunge Livio Melina: «Una seconda obiezione si presenta con un tono meno contestativo. Essa non nega direttamente il valore della norma insegnata dal Magistero, ma sostiene che nella prassi morale concreta occorre distinguere tra "principi generali" e "norme concrete". L'Enciclica *Humanae vitae*, per esempio, darebbe i principi validi in generale, ma poi, nella situazione concreta, le circostanze particolari potrebbero legittimamente condurre la coscienza ad un giudizio diverso e contrario». I Vescovi francesi hanno parlato di "conflitto di valori", nel quale solo alla coscienza dei coniugi

---

<sup>13</sup> Cfr. L. MELINA, *La coscienza. La coscienza morale cristiana e la sua formazione di fronte al Magistero e specialmente ad Humanae Vitae*, in [www.clerus.org](http://www.clerus.org).

spetterebbe di scegliere il valore concretamente ed esistenzialmente preminente.

La seconda dimensione, quella ecclesiale, è già presente nella *Ecclesiam suam*. Punto di partenza, afferma Majorano<sup>14</sup>, è la necessità per la Chiesa di «approfondire la coscienza ch'ella deve avere di sé, del tesoro di verità di cui è erede e custode e della missione ch'essa deve esercitare nel mondo» (n. 19).

Solo così la Chiesa può essere fedele all'economia della rivelazione, in cui l'azione prioritaria di Dio «si è inserita nella vita umana per le vie proprie della parola e della grazia di Dio, che si comunica interiormente alle anime, mediante la ascoltazione del messaggio della salvezza e mediante quel conseguente atto di fede, ch'è all'inizio della nostra giustificazione» (n. 20). Determinante a questa coscienza è l'essere vigile per rintracciare il bene da compiere, dato che «la coscienza psicologica e la coscienza morale sono da Cristo chiamate a simultanea pienezza, quasi a condizione per ricevere, come finalmente all'uomo si conviene, i doni divini della verità e della grazia. E la coscienza del discepolo diventerà poi memoria di quanto Gesù aveva insegnato e di quanto intorno a Lui era avvenuto, e si svilupperà e si preciserà nella comprensione di chi lui era e di cosa Egli era stato maestro e autore» (n. 22). Questa coscienza diviene indispensabile, secondo *Ecclesiam suam*, per vivere la propria vocazione e poter offrire al mondo il messaggio evangelico di fraternità e di salvezza, evitando quei rischi di vertigine, stordimento e smarrimento che scaturiscono dalla cultura moderna. Solo in questo modo si può realizzare un incontro positivo con le istanze più caratteristiche del nostro tempo. Per far questo, però, la coscienza deve essere fondata e illuminata da una nuova dignità che scaturisce dal battesimo: «L'essere cristiani, l'aver ricevuto il santo Battesimo, non dev'essere considerato come cosa indifferente o trascurabile; ma deve marcare profondamente e felicemente la coscienza d'ogni battezzato; deve essere davvero considerato da lui, come lo fu dai cristiani antichi, un'illuminazione» (n. 41). La consapevolezza è che questa specificità e la coerente testimonianza non vanno a contrapporre o isolare, ma a porre la Chiesa in un fecondo dialogo con l'intera umanità: «Tutto ciò ch'è umano ci riguarda. Noi abbiamo in comune con tutta l'umanità la natura, cioè la vita, con tutti i suoi doni, con tutti i suoi problemi. Siamo pronti a condividere questa prima universalità; ad accogliere le istanze profonde dei suoi fondamentali bisogni, ad applaudire alle affermazioni nuove e talora sublimi del suo genio. E abbiamo verità morali, vitali, da mettere in evidenza e da corroborare nella coscienza umana, per tutti benefiche.» (n. 101). Accan-

---

<sup>14</sup> S. MAJORANO, *op. cit.*, 62.

to a questa dimensione ecclesiale, aggiunge Majorano, l'insegnamento di Paolo VI insiste su quella sociale. Di certo la *Populorum Progressio* con la sua denuncia e il suo vigore, ma ancor più con lo stimolo alla condivisione e al rinnovamento è tuttora significativa:

Non si tratta soltanto di vincere la fame e neppure di ricacciare indietro la povertà. La lotta contro la miseria, pur urgente e necessaria, è insufficiente. Si tratta di costruire un mondo, in cui ogni uomo, senza esclusioni di razza, di religione, di nazionalità, possa vivere una vita pienamente umana, affrancata dalle servitù che gli vengono dagli uomini e da una natura non sufficientemente padroneggiata; un mondo dove la libertà non sia una parola vana e dove il povero Lazzaro possa assidersi alla stessa mensa del ricco (cf. Lc 16,19-31). Ciò esige da quest'ultimo molta generosità, numerosi sacrifici e uno sforzo incessante. Ciascuno esamini la sua coscienza, che ha una voce nuova per la nostra epoca (n. 47).

#### L'ENCICLICA *VERITATIS SPLENDOR*

L'Enciclica è un testo lungo, di contenuti ampi e densi. Difficilmente lo si può ridurre ad una sola prospettiva. Tuttavia, c'è una chiave di lettura che sembra spiegare la proposta morale di Giovanni Paolo II. Questa non è altro che l'articolazione tra libertà e verità nel campo concreto della morale, intesa questa come la realizzazione del bene. Su questi tre concetti – verità, libertà, bene – si basa tutto l'edificio della morale<sup>15</sup>.

Secondo Vidal, quindi, il binomio verità e libertà costituisce la proposta morale di Giovanni Paolo II. Una proposta che si rende esplicita attraverso due movimenti: quello della condanna delle deviazioni e quello della formulazione assertiva del retto orientamento.

Giovanni Paolo II crede che il motivo delle deviazioni della cultura attuale, delle comprensioni antropologiche non corrette e degli errori delle teorie etiche risiede nella non esatta articolazione tra libertà e verità. Secondo l'Enciclica esiste un'affermazione teorica e pratica, che mette la libertà al margine e persino contro la verità. Tutte le antinomie che sorgono nel campo della morale dipendono da questa crisi. Si legge al n. 4:

Infatti, una nuova situazione entro la stessa comunità cristiana, che ha conosciuto il diffondersi di molteplici dubbi ed obiezioni, di ordine umano e psicologico, sociale e culturale, religioso ed anche propria-

---

<sup>15</sup> M. VIDAL, *Manuale di etica teologica. Morale fondamentale*, vol. I, Cittadella editrice, Assisi 1994, 143.

mente teologico, in merito agli insegnamenti morali della Chiesa. Non si tratta più di contestazioni parziali e occasionali, ma di una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche. Alla loro radice sta l'influsso più o meno nascosto di correnti di pensiero che finiscono per sradicare la libertà umana dal suo essenziale e costitutivo rapporto con la verità.

È un pensiero ribadito al n. 84: «La questione fondamentale che le teorie morali sopra ricordate pongono con particolare forza è quella del rapporto tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio, ultimamente è la questione del rapporto tra la libertà e la verità». Il confronto tra la posizione della Chiesa e la situazione sociale e culturale d'oggi mette immediatamente in luce l'urgenza che proprio su tale questione fondamentale si sviluppi un'intensa opera pastorale da parte della Chiesa: «Questo essenziale legame di Verità-Bene-Libertà è stato smarrito in larga parte dalla cultura contemporanea e, pertanto, ricondurre l'uomo a riscoprirlo è oggi una delle esigenze proprie della missione della Chiesa, per la salvezza del mondo». Questa pretesa di sganciare la libertà dalla verità e fare della prima un assoluto fa perdere al contesto odierno il senso della trascendenza. La coscienza individuale diventa «prerogativa di un'istanza suprema del giudizio morale» (n. 32). Non esiste verità oggettiva, ma solamente una concezione radicalmente soggettivista del giudizio morale. La messa in crisi dell'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, conduce inevitabilmente ad una concezione diversa della coscienza: «Questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza» (n. 32).

La coscienza, ribadisce l'Enciclica, non è una fonte autonoma ed esclusiva per decidere ciò che è buono e ciò che è cattivo; invece, in essa è inscritto profondamente un principio di obbedienza nei riguardi della norma oggettiva, che fonda e condiziona la corrispondenza delle sue decisioni con i comandi e i divieti che sono alla base del comportamento umano. Il giudizio della coscienza, quindi, non stabilisce la legge, ma attesta l'autorità della legge naturale e della ragione pratica in riferimento al bene supremo, di cui la persona umana accetta l'attrattiva e accoglie i comandamenti. Il disprezzo della vita umana già concepita e non ancora nata; la violazione permanente di fondamentali diritti della persona; l'iniqua distruzione dei beni necessari per una vita semplicemente umana, sono le inevitabili conseguenze di questa deriva. Compito

della Chiesa, di conseguenza, è difendere le norme morali universali e immutabili. In questo non c'è nulla di mortificante, ma anzi, ribadisce Giovanni Paolo II, c'è la volontà della Chiesa di essere a servizio della vera libertà dell'uomo:

Questo servizio è rivolto a ogni uomo, considerato nell'unicità e nell'irripetibilità del suo essere ed esistere: solo nell'obbedienza alle norme morali universali l'uomo trova piena conferma della sua unicità di persona e possibilità di vera crescita morale. E, proprio per questo, tale servizio è rivolto a tutti gli uomini: non solo ai singoli, ma anche alla comunità, alla società come tale. Queste norme costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascere e crescere solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e doveri. Di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno. Essere il padrone del mondo o l'ultimo "miserabile" sulla faccia della terra non fa alcuna differenza: davanti alle esigenze morali siamo tutti assolutamente uguali (n. 96).

L'Enciclica, infine, nei nn. 57-61, offre un insieme di prospettive biblico-teologiche che vogliono descrivere la natura e la funzione della coscienza morale:

- La coscienza come testimone per l'uomo, «testimone della sua fedeltà o infedeltà alla legge, cioè della sua essenziale rettitudine o malvagità morale» (n. 57).
- La coscienza come ambito del dialogo dell'uomo con Dio: la coscienza apre l'uomo «alla chiamata, alla voce di Dio. In questo, non in altro, sta tutto il mistero e la dignità della coscienza morale: nell'essere il luogo, lo spazio santo nel quale Dio parla all'uomo» (n. 58).
- La coscienza morale come giudizio morale sull'uomo e sui suoi atti «è un giudizio di assoluzione o di condanna, secondo che gli atti umani sono conformi o difformi dalla legge di Dio scritta nel cuore»; «è un pratico, ossia, un giudizio che intima che cosa l'uomo deve fare o non fare, oppure che valuta un atto da lui ormai compiuto»; «è un giudizio che applica la legge universale a ciascun caso concreto» (n. 59).
- La coscienza in quanto norma prossima della moralità personale (n. 60). Quest'affermazione sembra essere determinante. È il motivo per cui si dà rilievo al suo significato aprendolo alle due polarità: a) è norma: «Interiore dettame; norma prossima della moralità» (n. 59); b) ma è norma sottomessa, a sua volta, alla normatività dell'ordine oggettivo: «Il giudizio di coscienza non stabilisce la legge, ma attesta l'autorità della legge naturale e della

ragione pratica» (n. 60), «la coscienza, pertanto, non è una fonte autonoma ed esclusiva per decidere ciò che è buono o cattivo» (n. 60).

- La coscienza si apre alla misericordia e al perdono di Dio. Il verdetto negativo della coscienza nell'assumere la responsabilità del male commesso non è di condanna in modo assoluto; al contrario, appare «come un pegno di speranza e di misericordia: mentre attesta il male commesso, ricorda anche il perdono da chiedere, il bene da praticare e la virtù da coltivare sempre, con la grazia di Dio» (n. 61).

#### LA VISIONE DI SINTESI DEL *CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA*

Il catechismo cerca di delineare la coscienza seguendo «una esposizione organica e sintetica dei contenuti essenziali e fondamentali della dottrina cattolica alla luce del concilio Vaticano II e dell'insieme della Tradizione della Chiesa» (n. 11).

Di certo il n.16 della *Gaudium et spes* è ben presente nel *Catechismo*, ma si può affermare che lo stesso è preoccupato di trovare l'equilibrio necessario tra la coscienza come giudizio pratico e riferimento al Bene. Ritroviamo al n. 1780 il passaggio fondamentale di quanto detto: «La coscienza morale comprende la percezione dei principi della moralità (sinderesi), la loro applicazione nelle circostanze di fatto mediante un discernimento pratico delle ragioni e dei beni e, infine, il giudizio riguardante gli atti concreti che si devono compiere o che sono già stati compiuti». È evidente la preoccupazione di evidenziare il rapporto fondamentale con la verità quando afferma che la coscienza «attesta l'autorità della verità in riferimento al bene supremo, di cui la persona umana avverte l'attrattiva e accoglie i comandi» (n. 1777) ed è «attraverso il giudizio della propria coscienza che l'uomo percepisce e riconosce i precetti della legge divina» (n. 1778). Questo diritto/dovere che porta l'uomo a seguire la propria coscienza, porta il *Catechismo* a sottolineare la necessità di dare profondità alla propria esistenza: «L'importante per ciascuno è di essere sufficientemente presente a se stesso al fine di sentire e seguire la voce della propria coscienza. Tale ricerca di interiorità è quanto mai necessaria per il fatto che la vita spesso ci mette in condizione di sottrarci ad ogni riflessione, esame o introspezione» (n. 1779). Questo dice anche che i giudizi della coscienza non sono infallibili: «Messa di fronte ad una scelta morale, la coscienza può dare sia un giudizio retto in accordo con la ragione e con la Legge divina, sia, al contrario, un giudizio erroneo che da esse si discosta» (n. 1786). Quando la persona rinuncia a ricercare il bene e perciò l'errore è imputabile alla responsabilità personale, «la

persona è colpevole del male che commette» (n. 1791). Questo giudizio non vale quando «l'ignoranza è invincibile, o il giudizio erroneo è senza responsabilità». Qui non troviamo imputabilità morale, anche se «nondimeno resta un male, una privazione, un disordine. È quindi necessario adoperarsi per correggere la coscienza morale dai suoi errori» (n. 1793). Infine, la centralità della coscienza e la difficoltà che essa incontra nel discernimento, fanno della formazione un impegno etico fondamentale: «La coscienza deve essere educata e il giudizio morale illuminato». Questo impegno personale e comunitario, compito essenziale di tutta la vita, abbraccia diverse dimensioni: «Fin dai primi anni essa dischiude al bambino la conoscenza e la pratica della legge interiore, riconosciuta dalla coscienza morale. Un'educazione prudente insegna la virtù; preserva o guarisce dalla paura, dall'egoismo e dall'orgoglio, dai sensi di colpa e dai moti di compiacenza, che nascono dalla debolezza e dagli sbagli umani» (n. 1784). L'educazione della coscienza «garantisce la libertà e genera la pace del cuore».

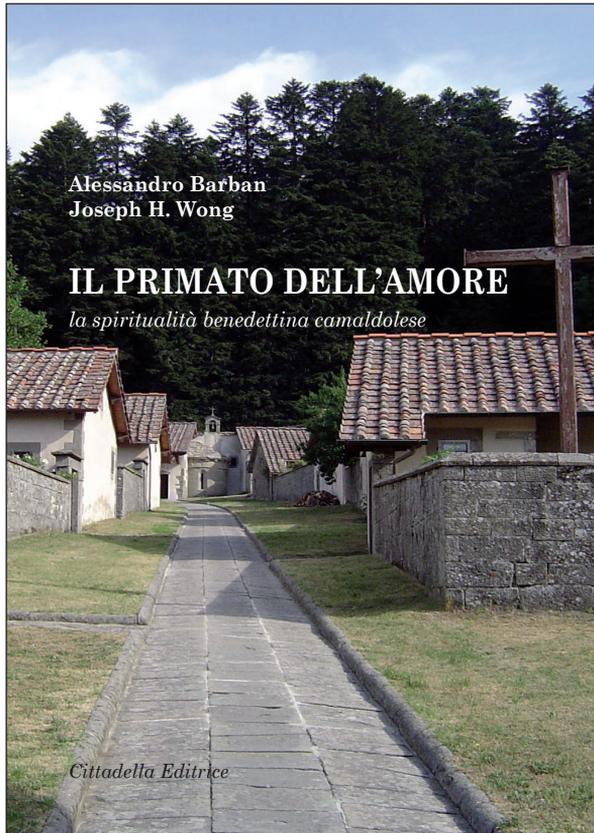
## CONCLUSIONE

Queste riflessioni sulla coscienza portate avanti dal Magistero, hanno messo in evidenza che essa è l'istanza ultima e decisiva per la vita morale del cristiano. Il luogo, per eccellenza, dove Dio fa risuonare la sua voce, il "sacrario" più intimo della persona. Tuttavia, quest'ultima è chiamata a riconoscere questa voce e distinguerla da quella del proprio interesse egoistico o dalla mentalità corrente. Per conoscere la verità morale occorre che la persona si ponga in uno stato continuo di conversione e di ricerca. Il successo della ricerca dipende dall'atteggiamento di chi ricerca, piuttosto che dall'evidenza maggiore o minore della verità ricercata. Se talvolta non si vede facilmente la verità morale espressa dalla norma, è necessario chiedersi se questa difficoltà possa nascere dalla poca chiarezza della stessa norma o dalla poca chiarezza interiore. Se l'atteggiamento della persona condiziona la conoscenza della verità morale, quest'ultima, quando viene accettata, condiziona l'agire morale della persona. Questo rapporto dialettico tra persona e verità morale approfondisce il senso della vita morale dell'uomo, in quanto conoscere la verità morale è conoscere, in fondo, la verità stessa dell'uomo.

La coscienza, dunque, è la condizione indispensabile perché l'uomo possa vivere in modo personale ed unico l'ordine morale oggettivo che è assoluto e universale. Non è la coscienza a realizzare la dignità della persona, ma la conformità dell'agire con la norma morale. L'autenticità della coscienza è, pertanto, legata alla sua capacità di apertura e accoglienza della realtà oggettiva.

In altri termini, afferma Zuccaro, il fenomeno della coscienza costituisce il luogo umano d'incontro tra l'ordine morale e il soggetto morale, tra legge morale e situazione personale, tra oggettività e soggettività. Per questo la coscienza morale ha bisogno di una formazione, che si realizza attraverso la crescita nella virtù e l'apertura alla comunione delle persone. Già il concilio Vaticano II aveva chiaramente evidenziato, accanto alla centralità della coscienza l'importanza della sua formazione per la vita personale e sociale. Infine, l'azione educativa della coscienza cristiana, che si radica innanzitutto nell'ascolto della Parola di Dio che illumina il credente sul suo cammino, trova un grande aiuto nel Magistero della Chiesa. Quest'ultimo non vuole intaccare la libertà di coscienza del cristiano, ma intende condurla ad essere libera nella verità, ponendosi sempre al servizio della stessa.

cittadella editrice



Alessandro Barban - Joseph H. Wong  
**IL PRIMATO DELL'AMORE**  
**La spiritualità benedettina camaldolese**  
pp. 320 - € 19,50

Fuori collana

L'esperienza monastica camaldolese celebra nel 2012 il suo millenario.

**Alessandro Barban**, monaco camaldolese, ha insegnato Teologia sistematica al Pontificio Ateneo S. Anselmo. È priore del Monastero di Fonte Avellana.

**Joseph H. Wong**, monaco di Camaldoli, periodicamente insegna Teologia nei seminari di Pechino e di Shanghai.

RUFFINO GOBBI

## RELIGIONE EBRAICA

### 1. LA NOVITÀ DI NOSTRA AETATE

L'avvio del dialogo tra cristianesimo ed ebraismo si fa comunemente risalire alla promulgazione, nel 1947, dei cosiddetti "Dieci punti" di Seelisberg<sup>1</sup>, documento redatto durante una conferenza internazionale, tenutasi a Seelisberg, in Svizzera, sul tema dell'antisemitismo. Il testo era improntato ad una proposta di Jules Isaac, ebreo bretone scampato allo sterminio e dedicatosi (dopo aver perso moglie, figli e genero) alla revisione dell'insegnamento cristiano sugli Ebrei e Israele. Jules Isaac, instancabile paladino del dialogo, fu ricevuto in udienza da Giovanni XXIII il 13 giugno 1960 e consegnò al Pontefice una memoria intitolata "*Della necessità di una riforma dell'insegnamento cristiano nei riguardi di Israele*"<sup>2</sup>. Papa Giovanni XXIII, nel 1962 abrogò l'espressione "*perfidii giudei*"<sup>3</sup> ed incaricò, contemporaneamente, il Segretariato per l'Unità dei Cristiani di redigere un testo che affrontasse i rapporti tra Chiesa ed ebraismo alla luce della nuova comprensione che la Teologia cattolica veniva maturando. Venne stilata una Dichiarazione sugli Ebrei (*Decretum de Iudaeis*) che fu presentata al Concilio inserita al capitolo IV dello Schema *De Oecumenismo* con il titolo *L'atteggiamento dei Cattolici di fronte ai non cristiani ed in particolare gli ebrei (De catholicorum habitudine ad non-cristianos et maxime ad iudaeos)*. La discussione che ne sca-

---

<sup>1</sup> In G. CERETTI- L. SESTIERI (a cura di), *Le Chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982). Raccolta di documenti*, Casale Monferrato, Marietti 1983, 2-3.

<sup>2</sup> AA.VV., *Parola e silenzio di Dio. Atti della XXVIII Sessione di formazione ecumenica del Sae*, Dehoniane, Roma 1991, Appendice.

<sup>3</sup> La formula liturgica preconciliare *Oremus et pro Iudaeis* della Liturgia del Venerdì santo del Messale romano, sebbene riformulata, è stata di recente ripristinata insieme all'uso del Messale post-tridentino, con il Motu proprio *Summorum Pontificum* (7/7/2007). Per un confronto tra i testi delle varie edizioni della preghiera del Messale di Pio V: A. MELLONI, "Et pro Iudaeis. Il discusso *oremus* di Benedetto XVI" in *Concilium* 2 (2009) 133-144.

turì divise i Padri conciliari tra quanti auspicavano aperture anche alle altre religioni non cristiane e quanti temevano che l'apertura all'ebraismo comportasse ritorsioni politiche dovute alle tensioni in Medio oriente. Per questo motivo la discussione del testo fu rinviata a lungo, offrendo al Segretariato l'opportunità di rielaborare il testo, ampliarne i contenuti e cambiarne il titolo (*De hebraeis et de gentibus non christianis*). Alcuni eventi esterni contribuirono a cambiare l'atteggiamento di parte dei Padri conciliari<sup>4</sup>. Il testo, ripresentato alla ripresa dei lavori conciliari, non più come appendice, ma *Declaratio* a sé stante, intitolata *Ebrei e non cristiani (Declaratio altera. De Iudaeis et de non christianis)*, affermava la paternità universale divina e condannava ogni sorta di discriminazioni, perché tutti gli uomini sono fratelli. Durante il dibattito, nell'autunno del 1964, alcuni Padri chiesero di ampliare ulteriormente alcuni passaggi, altri di condannare in maniera ferma ogni forma di antisemitismo<sup>5</sup>. Nel frattempo erano state promulgate sia la Costituzione *Lumen Gentium* che il Decreto sull'Ecumenismo e modificato il testo della preghiera del venerdì santo del Messale romano.. La nuova versione, definitiva, della *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane (Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas)* sottoposta ai Padri conciliari nell'autunno 1965 e promulgata il 28 ottobre, era più equilibrata e fedele ai dati scritturistici<sup>6</sup>. Il testo finale della *Nostra Aetate*, suddiviso in cinque paragrafi di cui uno introduttivo, si occupa delle diverse Religioni non cristiane (n. 2), della Religione musulmana (n. 3), della Religione ebraica (n. 4) e del tema della fraternità universale. Nel paragrafo n. 4, in cui si parla dell'ebraismo, vengono toccati cinque punti essenziali: il legame inscindibile della Chiesa con il popolo ebraico, la situazione dell'ebraismo dopo la venuta di Cristo, la necessità della

---

<sup>4</sup> Pellegrinaggio di Papa Paolo VI in Terra santa nel 1964; istituzione del Segretariato per i non cristiani; promulgazione dell'Enciclica *Ecclesiam Suam*.

<sup>5</sup> La svolta operata dal Concilio con la promulgazione di N.A. 4 è epocale. Si consideri che all'inizio del Concilio, circolavano testi come quello di M. PINAY, *Complotto contro la Chiesa* (recentemente disponibile anche online nel sito [http://holywar.org/Maurice\\_Pinay\\_ITA.pdf](http://holywar.org/Maurice_Pinay_ITA.pdf)) nel quale si afferma: «...dunque, i cospiratori giudei, massoni e comunisti pretendono che nel Concilio Vaticano Secondo, utilizzando, come essi dicono, la ignoranza della massima parte del clero circa la vera storia della Chiesa, sia menato un colpo di sorpresa, ossia che il Santo Concilio Ecumenico condanni l'antisemitismo ed ogni lotta contro i giudei... Si vorrebbe che i Giudei reprobì, considerati perfidi dalla Chiesa durante diciannove secoli, fossero dichiarati buoni e carissimi a Dio, in contraddizione con quello "unanimis consensus Patrum" che stabilì precisamente il contrario e con quanto affermato da Bolle Papali, e Canoni di Concili Ecumenici e Provinciali»: M. PINAY, *Complotto contro la Chiesa*, Linotypia, Roma 1962, 6.

<sup>6</sup> Tra terza e quarta redazione vennero apportati alcuni cambiamenti (ad es. il paragrafo IV fu intitolato *De religione iudaica* anziché *De Iudaeis*). Per una Sinossi del testo della *Nostra Aetate* tra terza e quarta redazione: T. CANTABONI, *Olivo e oleastro. Cristiani ed Ebrei nel segno del dialogo*, Chirico, Napoli 2007, 30-37.

reciproca conoscenza e stima, la cancellazione della accusa di “deicidio” riferita agli ebrei, la condanna dell’antisemitismo in ogni sua forma.

La Dichiarazione non va considerata avulsa dai restanti documenti del Concilio. Riferimenti agli ebrei si trovano sparsi anche in precedenti testi conciliari di grande valore come *Lumen Gentium* 9 e 16 e *Dei Verbum* 14-16. Queste menzioni sottolineano che la Chiesa è radicata in Israele e si nutre delle sue Sacre Scritture. La *Nostra Aetate* va inquadrata e compresa anche alla luce degli altri documenti promulgati dal Concilio (*Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Dignitatis humanae* e *Ad Gentes*).

## 2. IL CONTESTO DELLA NASCITA DELLA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI

In questi quarantacinque anni dalla promulgazione della *Nostra Aetate* molte problematiche sono emerse riguardo la questione del rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane ed in particolare con l’ebraismo. Mentre la teologia precedente al Concilio Vaticano II si concentrava quasi esclusivamente sulla questione della dimensione individuale della salvezza dei non-cristiani, la riflessione teologica del Concilio e del post-concilio ha operato due svolte importanti. La prima riguarda lo speciale statuto che lega Chiesa ed ebraismo, il quale, in virtù dell’alleanza non revocata, è inserito a pieno titolo nel novero dell’Ecumenismo. Viene così superata una certa “Teologia della sostituzione” in cui la Chiesa si considerava il nuovo Israele<sup>7</sup>. La seconda riguarda il lento profilarsi di una nuova disciplina teologica: la Teologia cattolica delle religioni. Grazie agli sviluppi delle scienze antropologiche, dell’allargamento degli orizzonti culturali della popolazione mondiale, la domanda cruciale che si pone questa disciplina *in fieri*, riguarda il ruolo salvifico delle religioni, ovvero se le religioni siano esse stesse strumenti di mediazione della salvezza per i loro seguaci. Il Vaticano II aveva affrontato sporadicamente tale problema restando ancorato ad una visione che potremmo definire di “preparazione-compimento”. Oggi le posizioni sono molteplici e classificarle non è facile. Si distinguono, a mò di sintesi, l’*esclusivismo* dall’*inclusivismo* e dal *pluralismo*<sup>8</sup> oppure, come preferisce fare il documento *Il Cristianesimo e le religioni*:<sup>9</sup> l’*ecclesiocentrismo* dal *crisocentrismo* e dal *teocentrismo*. Il dibattito sulla utilità del ricorso a questi schemi è

<sup>7</sup> La problematica concerne tuttora la riflessione teologica, in quanto la tematica della “sostituzione” è irrinunciabile se si vuole essere fedeli alle Scritture Cristiane (Rm 6,14; 2Co 3,6; Eb 7,11-12; Eb 10,5-6,10).

<sup>8</sup> A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christians Theology of Religions*, SCM London, 1983.

<sup>9</sup> Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianesimo e le religioni*, Paoline, Milano 1997, II.8.

lungi dall'essere approvato ad una unanimità di vedute. Gianni Colzani si chiede se valga ancora la pena utilizzare questi schemi:

dato che l'esclusivismo è praticamente abbandonato; esistono però molti diversi tipi di inclusivismo e pluralismo. Dupuis parla di pluralismo costitutivo e relazionale, Geffrè inclina a un pluralismo inclusivista, Molari distingue tra pluralismo convergente e pluralismo relativista e Knitter presenta quattro modelli possibili che indica come sostituzione, compimento, reciprocità e accettazione<sup>10</sup>.

Quel che è certo, è che le problematiche emerse nel dopo Concilio sul rapporto tra Chiesa e religioni e specificatamente tra Chiesa ed ebraismo necessitano ancora di notevole sforzo di approfondimento. Esse toccano, infatti, nel vivo, la autocomprensione della salvezza mediata dalla Chiesa<sup>11</sup>.

### 3. LA SVOLTA DEL CONCILIO VATICANO II SULLE RELAZIONI TRA CHIESA ED EBRAISMO

La Dichiarazione *Nostra Aetate* n.4 ha sottolineato lo speciale legame che Dio mantiene con gli ebrei anche dopo la venuta di Cristo<sup>12</sup>. Nel condannare ogni forma di odio, persecuzione ed antisemitismo la Chiesa chiede di calibrare catechesi e predicazione ecclesiali sul rispetto dell'identità ebraica. Tale svolta, nel modo di considerare il popolo ebraico, si è esplicitata nelle parole pronunciate da papa Wojtyła nella Sinagoga di Roma (13-4-1986):

la religione ebraica non ci è estrinseca ma, in certo modo, è intrinseca alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun'altra religione. Siete i nostri fratelli prediletti e, in certo modo, si potrebbe dire i nostri fratelli maggiori<sup>13</sup>.

La portata del cambiamento, paradigmatico, per la Teologia cattolica, non è ancora del tutto evidente<sup>14</sup> e la coscienza scarsamente

---

<sup>10</sup> G. COLZANI, "Per una teologia delle religioni. Presentazione storico-teologica" in *Ad Genes* 11 (2007) 62-84.

<sup>11</sup> Si vedano le difficoltà nel definire statuto e metodo della Teologia delle religioni: M. CROCIATA, "Per uno statuto della teologia delle religioni" in M. CROCIATA (a cura di) *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milano 2001, 325-370; M. CROCIATA (a cura di), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città nuova, Roma 2006.

<sup>12</sup> E. ZENGER, "L'alleanza mai revocata. Inizi di una teologia cristiana dell'ebraismo", in N. J. HOFMANN – J. SIEVERS – M. MOTTOLESE, *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, E.P.U.G., Roma 2005, 111-134.

<sup>13</sup> *Osservatore Romano* (15-4-1986) 4.

<sup>14</sup> E. CASTELLUCCI, "Le ripercussioni del dialogo ebraico-cristiano sulla teologia cattolica", in *Rivista di Teologia della Evangelizzazione*, 21 (2007) 38.

radicata nelle nostre comunità ecclesiali. La riscoperta della testimonianza della fede biblica da parte del popolo ebraico concerne infatti l'autocomprensione della Chiesa quale partner dell'eredità dell'alleanza biblica. La volontà di sottolineare che il rapporto con l'ebraismo fa parte integrante dell'autocoscienza della Chiesa, portò ad inserire la *Commissione per i rapporti con l'ebraismo* (1974) nel *Segretariato per l'unità dei cristiani* (oggi *Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani*). Tale scelta dimostra che il dialogo tra ebraismo e Chiesa è la fonte sacramentale cui attingere per instaurare qualsiasi altro dialogo inter-religioso. Tale coscienza è venuta maturando attraverso documenti ufficiali ed eventi simbolici di portata mondiale che non permettono tentennamenti e ripensamenti<sup>15</sup>.

#### 4. TAPPE DI AVVICINAMENTO TRA CRISTIANESIMO ED EBRAISMO

Il cammino di reciproco riconoscimento tra ebraismo e cristianesimo segue ormai varie direzioni tra cui l'istituzione di *Comitati* e *Commissioni* deputate al dialogo ufficiale. A partire dagli anni '70 furono istituiti:

- il *Comitato internazionale di Collegamento cattolico-ebraico (ILC 1970)*<sup>16</sup>;
- la *Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo (CRRE 1974)*<sup>17</sup>;
- la *Commissione per il dialogo ebraico-cattolico in Israele* (2002);
- l'avvio di colloqui ufficiali tra la *CRRE* e il Gran rabbinato di Israele, a partire dal 2004, anno in cui i due Gran rabbini, aschenazita e sefardita, furono ricevuti in udienza privata dal Santo Padre.

<sup>15</sup> Non mancano posizioni tradizionaliste che vedono in *Nostra Aetate* l'origine di tutti i mali della Chiesa. Si consulti il sito anticonciliare, in francese, di ambienti lefebvriani, intitolato *Contra Nostra Aetate.org* in [www.nostra-aetate.org](http://www.nostra-aetate.org).

<sup>16</sup> Il *Comitato internazionale di collegamento cattolico-ebraico (International Catholic-Jewish Liaison Committee o ILC)* fu istituito nel 1970 per iniziativa dell'*International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCIC)* e dell'*Ufficio vaticano per le relazioni cattolico-ebraiche*. Il Comitato ha pubblicato alcune Dichiarazioni congiunte, a partire dagli anni '90 sui temi affrontati durante le sessioni di dialogo: ad esempio *Dichiarazione congiunta sull'antisemitismo* (1990); *sulla famiglia* (1994); *sull'ambiente* (1998); *sull'educazione, sui luoghi santi e sulla libertà religiosa* (2001); *sulla giustizia e sulla carità* (2004). Documentazione consultabile in P. F. FUMAGALLI (a cura di), *Fratelli prediletti. Chiesa e popolo ebraico. Documenti e fatti 1965-2005*, Milano 2005.

<sup>17</sup> La *Commissio pro religiosis necessitudinibus cum Hebraeismo fovendis*, fu istituita da Paolo VI il 22 ottobre 1974 e succedeva al precedente *Ufficio vaticano per le relazioni cattolico-ebraiche*.

## 5. DOCUMENTI DEL DIALOGO CRISTIANO-EBRAICO

Le relazioni cristiano-ebraiche sono sostenute da importanti documenti postconciliari. La Commissione della Santa Sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo ha elaborato e pubblicato tre importanti Documenti. Il primo, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione "Nostra Aetate" (n.4)* (1/12/1974)<sup>18</sup> si occupa del dialogo e delle condizioni indispensabili perché esso avvenga. Il testo indica quattro ambiti di implementazione della *Nostra Aetate* n.4 ed incoraggia quanto può favorire e arricchire le relazioni, persino la preghiera in comune. Il secondo documento, *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione* (1985)<sup>19</sup> auspica che l'educazione e l'insegnamento concernenti l'ebraismo coinvolgano tutti i mezzi di informazione, manuali di catechesi, libri, mezzi di informazione sociale:

per insegnare che promessa e adempimento si arricchiscono reciprocamente; che la novità consiste in una metamorfosi di ciò che era prima; che la singolarità del popolo dell'Antica Alleanza non è esclusiva, ma aperta, nella visione divina, ad una dilatazione universale; che l'unicità del popolo ebraico è in vista di una esemplarità<sup>20</sup>.

Il terzo documento, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* (1998)<sup>21</sup> riguarda la presa di coscienza dei sentimenti antiggiudaici che hanno reso insensibili i cristiani alle persecuzioni contro gli Ebrei. La storia attesta che molti cristiani si prodigarono per aiutare gli ebrei mentre molti altri non lo fecero e questo apre alla necessità del pentimento. Il documento è stato criticato, per non tenere in debito conto i precedenti pronunciamenti delle Chiese locali<sup>22</sup> sul tema e non avere avuto il corag-

<sup>18</sup> Commissione della Santa sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione "Nostra Aetate" (n. 4)*, (1-12-1974): P. F. FUMAGALLI (a cura di) *Fratelli prediletti...* 58-66.

<sup>19</sup> [www.internetica.it/sussidi.htm](http://www.internetica.it/sussidi.htm)

<sup>20</sup> T. CANTABONI, *Olivo e oleastro...*, 66.

<sup>21</sup> Commissione della Santa sede per i rapporti religiosi con l'ebraismo, *Noi ricordiamo: una riflessione sulla Shoah* (16-3-1998) in P. FUMAGALLI (a cura di) *Fratelli prediletti...*, 83-96.

<sup>22</sup> Alcuni Episcopati cattolici, reagendo al fatto che il Catechismo della Chiesa cattolica tace sul dramma della Shoah, hanno redatto dei documenti molto coraggiosi. I Vescovi ungheresi (1994) definirono l'olocausto un «peccato imperdonabile». I Vescovi francesi, nella loro *Dichiarazione di pentimento* di Drancy (1997) affermano che: «la Chiesa in Francia venne meno alla sua missione di educatrice delle coscienze, e che per questo essa porta insieme al popolo cristiano la responsabilità di non aver prestato soccorso sin dai primi momenti, quando la protesta e la protezione erano possibili e necessarie, anche se in seguito vi furono innumerevoli atti di coraggio. È un fatto che noi oggi riconosciamo. La debolezza della Chiesa di Francia e la sua responsabilità verso il popolo ebraico fanno parte della sua storia. Noi confessiamo questa colpa»: M. GIULIANI, "La Shoah come ombra sul dialogo ebraico-cristiano e come stimolo ad esso", in N. J. HOFMANN – J. SIEVERS – M. MOTTOLESE (a cura di) *Chiesa ed Ebraismo oggi...*, 74.

gio di additare con autorevolezza l'antigiudaismo che ha macchiato nei secoli la Chiesa<sup>23</sup>.

La Pontificia Commissione Biblica ha pubblicato, invece, un documento intitolato *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001)<sup>24</sup> che è strutturato in tre parti fondamentali. Anzitutto le Sacre Scritture del popolo ebraico, poi i temi fondamentali e la loro accoglienza nella fede cristiana ed infine gli Ebrei nel Nuovo Testamento. Il testo sottolinea che alla luce della Scrittura non si sarebbero dovute creare le fratture che hanno portato, invece, a teorizzare la sostituzione dell'alleanza divina e riconosce come legittima la lettura ebraica della Bibbia. Questo aspetto è stato ripreso anche nella recente Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* da Benedetto XVI<sup>25</sup>.

Ai documenti ufficiali cattolici si affianca un documento del tutto inatteso che proviene dalla controparte ebraica e accoglie con sguardo realistico e benevolo gli sforzi cristiani nel dialogo. Il testo, intitolato *Dabru Emet (Direte la verità)*<sup>26</sup>, è stato pubblicato sul New York Times il 10 settembre 2000 e firmato da 172 rabbini e studiosi ebrei (americani, canadesi, inglesi, israeliani). È considerato la risposta di parte del variegato mondo ebraico ai documenti della Chiesa cattolica sugli ebrei ed affronta vari temi quali quelli dell'autorità della Scrittura, dello Stato di Israele, del nazismo. Su questo tema, ad esempio, pur ribadendo che il nazismo non fu una conseguenza diretta e inevitabile del cristianesimo, afferma:

troppi cristiani parteciparono, o approvarono, le atrocità naziste contro gli ebrei. Altri non protestarono a sufficienza contro simili orrori<sup>27</sup>.

Questo tema era stato già affrontato in molti testi ufficiali cattolici ed è stato ripreso anche nella *Charta Oecumenica. Linee guida per la crescita e la collaborazione tra le Chiese in Europa* (2001)<sup>28</sup>.

## 6. PRINCIPALI GESTI SIMBOLICI DI GIOVANNI PAOLO II E BENEDETTO XVI

Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno suggellato l'itinerario del dialogo ebraico-cattolico con atti pregnanti, quasi "sacramentali". Papa

<sup>23</sup> P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di una idea*, Laterza, Roma-Bari 2004, 262-265.

<sup>24</sup> Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

<sup>25</sup> BENEDETTO XVI, *Esortazione apostolica postsinodale Verbum Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 77.

<sup>26</sup> Testo disponibile sul sito [www.nostreradici.it/dabru\\_emet.htm](http://www.nostreradici.it/dabru_emet.htm)

<sup>27</sup> Ibidem 2.

<sup>28</sup> Conferenza delle Chiese Europee e Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee, "Charta Oecumenica. Linee guida per la crescita e la collaborazione tra le Chiese in Europa", in *Il "Regno documenti"*, 9 (2001) 318.

Wojtyla a Magonza, nel 1980, definì gli Ebrei «popolo di Dio dell'Antica Alleanza che non è mai stata revocata»<sup>29</sup>. Egli era stato eletto al soglio pontificio il giorno dell'anniversario della deportazione degli Ebrei di Roma ad Auschwitz ingenerando molte attese nella comunità della capitale. L'incontro con questa comunità ebbe luogo il 13-4-1986 allorché il Papa visitò il Tempio Maggiore della Comunità israelitica di Roma, accolto dal Rabbino Elio Toaff<sup>30</sup>. Melloni ha scritto che:

ciò che è stato "ricevuto" in Sinagoga nel 1986, dunque, non è stata solo la persona di Giovanni Paolo II ma il Concilio stesso e un modo di leggerlo accresciuto... E questo impedisce che il Vaticano II venga messo in discussione facendo cadere- lo ricordava nel 2010 il successore di Toaff salutando in Sinagoga il successore di Wojtyla- la possibilità di quell'incontro asimmetrico che è il dialogo ebraico-cristiano<sup>31</sup>.

Diverranno gesti molto significativi quelli agiti da Giovanni Paolo II durante il Giubileo del 2000: la purificazione della memoria per i peccati commessi, il Pellegrinaggio apostolico in Terra Santa e la sosta davanti al Muro occidentale di Gerusalemme.

Benedetto XVI, a seguito di prese di posizione nette dell'Assemblea dei Rabbini d'Italia<sup>32</sup> ha ribadito la piena consonanza con il pontificato precedente e fugato ogni dubbio sulla volontà di prosecuzione del dialogo ebraico-cattolico. Durante la visita alla comunità ebraica di Roma del 17-1-2010 ha affermato:

il mio venerato predecessore Giovanni Paolo II [...] intese offrire un deciso contributo al consolidamento dei buoni rapporti tra le nostre comunità per superare ogni incomprensione e pregiudizio. Questa mia visita si inserisce nel cammino tracciato, per confermarlo e per rafforzarlo...<sup>33</sup>.

Questo evento si inserisce nel novero di precedenti visite compiute da Benedetto XVI a sinagoghe (New York 2008; Colonia 2005) e nel solco del Pellegrinaggio in Israele (maggio 2009), con la visita al memoriale dello Yad Vashem.

<sup>29</sup> Discorso del Papa a Magonza in L. SESTIERI - G. CERETI, *Le Chiese cristiane...*, 333.

<sup>30</sup> La preparazione di quell'evento era stata lunga e complessa. Sui retroscena della Visita del Papa al Tempio israelitico maggiore di Roma: A. MELLONI, "Rav Toaff e la ricezione del Concilio. Il Papa e il Vaticano nella sinagoga di Roma", in A. FOA (a cura di), *ELIO TOAFF. Un secolo di vita ebraica in Italia*, Silvio Zamorani, Torino 2010, 97-122.

<sup>31</sup> Ibid. 122.

<sup>32</sup> Eclatante è stata la non partecipazione delle comunità ebraiche italiane alla celebrazione della Giornata dell'Ebraismo in Italia, il 17 gennaio 2009, a seguito della pubblicazione del motu proprio *Summorum Pontificum*.

<sup>33</sup> Discorso di Benedetto XVI nel Tempio israelitico maggiore di Roma durante la visita del 17 gennaio 2010 <http://www.nostreradici.it/PapaSinagoga010-discorso.htm>

## 7. LE RELAZIONI CRISTIANO-EBRAICHE NELLA VITA DELLA CHIESA ITALIANA

Le comunità ecclesiali italiane hanno ancora scarsa coscienza delle tappe delle relazioni cristiano-ebraiche e dei contenuti affrontati. Spesso le tematiche trattate sono appannaggio di soli specialisti, senza ricadute nella catechesi, nella omiletica o nella pastorale. Anzi, permangono stereotipi:

penetrati così profondamente e da così lungo tempo nella mentalità cristiana, che molto spesso vengono espressi senza nessuna intenzione o coscienza antiebraica, ciò che rende ancora più difficile la loro eliminazione<sup>34</sup>.

A tal proposito sono stati molto efficaci i gesti mediatici dei Pontefici poiché hanno impresso nella memoria ecclesiale dei segni indelebili di dialogo in atto. Ad essi si vanno affiancando altri significativi “progetti” che favoriscono una partecipazione più ampia ed attiva delle comunità ecclesiali italiane, tra cui:

- la celebrazione della *Giornata per l'approfondimento e lo sviluppo del dialogo tra cattolici ed ebrei*<sup>35</sup> il 17 gennaio di ogni anno;
- l'adesione alla celebrazione della *Giornata della memoria* istituita dal Governo italiano il 27 gennaio di ogni anno;
- la revisione dei programmi educativi per promuovere il rispetto reciproco e la comprensione della svolta operata dal Concilio<sup>36</sup>;
- l'istituzione di corsi di *Introduzione all'ebraismo* o di *Dialogo ebraico-cristiano* negli Istituti Teologici e negli Istituti di Scienze religiose (volti a promuovere una più profonda conoscenza dell'ebraismo nei candidati al sacerdozio o nei laici che optano per una formazione teologica).

---

<sup>34</sup> P. DE BENEDETTI, “Raccomandazioni di un giudaista alla teologia cristiana”, in *Teologia*, 28 (2002) 354. L'autore afferma che gli otto stereotipi sugli ebrei evidenziati da C. Di Sante negli anni '80 permangono spesso inalterati nella mentalità ecclesiale contemporanea. Cfr C. DI SANTE, “Come parlare degli ebrei nelle omelie”, in *Servizio della parola*, 159 (1984) 3-7.

<sup>35</sup> La data, che precede la *Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani*, è stata scelta dalla Conferenza Episcopale Italiana per sottolineare l'intrinseca unità tra ebraismo ed ecumenismo. I temi affrontati dal 2005 si vanno concentrando sulle “Dieci parole” (decalogo), che Benedetto XVI ha richiamato, durante la visita in Sinagoga a Roma (17-1-2010), come «comune messaggio etico di valore perenne per Israele, la Chiesa, i non credenti e l'intera umanità...», orizzonte comune da testimoniare al XXI sec. Il tema del 2011 è stato «Onora tuo padre e tua madre» (Es 20,12): [www.chiesacattolica.it/pls/ccci\\_new/consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=3569](http://www.chiesacattolica.it/pls/ccci_new/consultazione.mostra_pagina?id_pagina=3569)

<sup>36</sup> In questo ambito andrebbero potenziati tutti i mezzi disponibili per l'attività didattica (storia, cinema, teatro, scambi, visite guidate...) per diffondere tra le nuove generazioni uno stile dialogale cosciente e profondo con l'ebraismo. Per le incidenze pastorali e pedagogico-educative del dialogo ebraico-cristiano: AMAL HAZEEN, *Il coraggio di cambiare la storia. Il dialogo ebraico-cristiano dal Concilio a Giovanni Paolo II*, EMI, Bologna 2008.

Va registrato, inoltre, un importante fiorire di iniziative locali, che hanno fatto seguito a *Nostra Aetate n. 4*, molte di lunga durata, tenaci e profonde, che continuano a coltivare pazientemente il fragile terreno del cammino comune<sup>37</sup>. Queste iniziative non avrebbero modo di continuare a sussistere senza il profondo investimento personale, spirituale e culturale, di alcuni laici, studiosi, presuli che vivono la tensione al dialogo come un dono profondo del rinnovato spirito del Concilio<sup>38</sup>.

## 8. IL CAMMINO PERCORSO

Dal Concilio ad oggi si è operata una inversione di marcia epocale nei rapporti tra ebraismo e cristianesimo. La conoscenza sta ingenerando un clima di stima e fiducia reciproco che favorisce la collaborazione anche su temi etici e sociali. Non vanno però dimenticate le “asimmetrie” esistenti che rischiano di vanificare gli sforzi fatti, se non tenute in debito conto:

Da una parte esiste una asimmetria sostanziale dovuta al riferimento del cristianesimo alle radici ebraiche, alla quale non corrisponde da parte ebraica nessun riferimento all'autocomprensione cristiana. Dall'altra, c'è una asimmetria esistenziale che è imposta al dialogo dalle particolari condizioni che sono dovute all'eredità lasciata dalla lunga storia di difamazione e persecuzione...La conseguenza della asimmetria contenutistica è la conoscenza della sensibilità specificamente cristiana, mentre quella della asimmetria esistenziale è l'attenzione alla sensibilità specificamente ebraica all'interno del dialogo desiderato<sup>39</sup>.

Ciò si traduce in due atteggiamenti, l'uno ebraico, interessato più a temi storici, questioni sociali e morali, l'altro quello cattolico, orientato alle questioni teologiche. È per questo che nei documenti della Chiesa troviamo soprattutto temi teologici quali:

a) i Cristiani debbono riconoscere gli ebrei, secondo le caratteristiche essenziali con le quali oggi essi si definiscono; b) cristianesimo ed ebraismo sono legati a livello della loro identità e hanno tra di loro un rapporto del tutto particolare; c) l'antica alleanza con Israele non è mai stata revocata; d) “Gesù è ebreo e lo è per sempre” come dicono i

<sup>37</sup> Varie Amicizie ebraico-cristiane, Colloqui ebraico-cristiani di Camaldoli, Incontri ebraico-cristiani di Ferrara, SIDIC, Centro Card. Bea presso la Pontificia Università Gregoriana, le Suore di Sion, varie Riviste (*SeFeR*, *Qol* e *Confronti*), Incontri del Segretariato Attività Ecumeniche...

<sup>38</sup> Molte sono le persone in ambito cattolico che hanno dedicato e dedicano la loro esistenza al far avanzare, sostenere o riavviare il processo di autocomprensione ecclesiale del dialogo ebraico-cristiano. Ci piacerebbe qui ricordarne alcuni: R. FABRIS, C. M. MARTINI, P. ROSSANO, B. CALATI, C. DI SANTE, P. STEFANI, F. ROSSI DE GASPERIS, B. SALVARANI, D. GARRONE...

<sup>39</sup> M. WEINRICH, “Dialogo ebraico-cristiano” in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali della Teologia*, vol. 1, Queriniana, Brescia 2008, 412.

Sussidi; e) Cristiani ed ebrei sono chiamati dallo stesso Dio a rendere testimonianza di una medesima memoria e speranza nel Signore della storia e a preparare il mondo alla venuta del Messia; f) I cristiani sono invitati a leggere le Scritture, a partecipare alla liturgia e a meditare sulla storia, liberandosi dall'insegnamento denigratorio del passato e riscoprendo i valori d'Israele<sup>40</sup>.

Queste problematiche potrebbero portare ad un nuovo "paradigma" dell'autocomprensione della Chiesa e dello sviluppo delle relazioni cristiano-ebraiche, anche se siamo ancora ben lungi dal poter ipotizzare una teologia cristiana dell'ebraismo<sup>41</sup>, che avrebbe implicazioni su tutti i piani della riflessione teologica, dalla teologia biblica all'esegesi, dalla dogmatica alla pastorale. I punti essenziali, che rappresentano anche i nodi del dibattito in corso, sono:

1) Coscienza dell'ebraicità di Gesù. Il testo dei Sussidi afferma che «Gesù è ebreo e lo sarà per sempre» (Sussidi III,1) e dunque ne consegue che i cristiani che vogliono conoscere la propria fede debbono acquisire un giusto apprezzamento dell'ebraismo. Infatti: non abbiamo noi sradicato Gesù dall'ebraismo per innestarlo nelle nostre culture e ideologie, anziché essere noi a innestarci sulla radice santa di Israele, come voleva Paolo in Rm 11,16-24?<sup>42</sup>.

La riscoperta della dimensione storico-culturale di Gesù, che si sta operando all'interno della cosiddetta Terza Ricerca<sup>43</sup> e all'interno della rilettura ebraica del Galileo, impone di ripensare il nostro modo di guardare e considerare l'ebraismo contemporaneo.

2) Il Patto mai disdetto. Secondo la nuova prospettiva dei documenti conciliari, la Chiesa deve prendere atto che Israele permane popolo eletto di Dio. Restano aperte varie opzioni teologiche riguardo al ruolo del popolo ebraico nella storia della salvezza dopo la venuta di Cristo. Alcune propendono per considerare l'ebraismo un testimone permanente dell'esistenza di Dio e della sua storia della salvezza. Altre insistono su prospettive escatologiche o ecclesiologiche in cui l'ebraismo rappresenterebbe una eccedenza della promessa divina... una consapevolezza che la Chiesa non è identica al Regno di Dio<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> B. SALVARANI, *Renzo Fabris. Una vita per il dialogo cristiano-ebraico*, Emi, Bologna 2009, 86.

<sup>41</sup> Tentativi in tal senso non mancano: C. TOMA, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Marietti, Casale Monferrato 1983; B. FORTE, "Israele e la Chiesa, i due esploratori della terra promessa. Per una teologia cristiana dell'Ebraismo" in N. J. HOFMANN – J. SIEVERS – M. MOTTOLESE (a cura di) *Chiesa ed Ebraismo oggi...*, 87-109.

<sup>42</sup> A. MELLO, "L'ebraismo di Gesù" in *SeFeR* 25 (1984) 6.

<sup>43</sup> G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù. La "Terza Ricerca"*, Cittadella, Assisi 2006; id., *La Ricerca del Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2010.

<sup>44</sup> F. MUSSNER, "Ebraismo/Giudaismo" in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali...*, 17.

3) Il Dramma della SHOAH e il superamento dell'antisemitismo e dell'antigiudaismo. Il peso delle responsabilità per aver coltivato un clima latente o esplicito di antigiudaismo, nel corso dei secoli e la necessità di stigmatizzare qualsiasi forma di antisemitismo, hanno spinto la Chiesa, dopo la tragedia della Shoah, a meditare sul proprio atteggiamento, passato e presente, esigere il pentimento e chiedere il perdono:

Di fronte ad una Europa in cui sembra più facile dimenticare o minimizzare la tragedia della Shoah, la coscienza ebraico-cristiana porta in sé una memoria, che significa impegno concreto per aiutare a non dimenticare e ad agire con ogni mezzo per estirpare dalla cultura occidentale ogni pregiudizio non solo nei confronti degli ebrei, ma di tutte le minoranze<sup>45</sup>.

Solo la forza simbolica e contemporaneamente teologico-liturgica degli eventi giubilari, attuati da Papa Wojtyła, è riuscita a rendere incisivo il tiepido tentativo di intraprendere la via della *teshuvah* (pentimento) dentro la Chiesa. Sia la preghiera della "purificazione della memoria" (Roma 21-3-2000), che la sosta e deposizione della propria preghiera (*fituch*) al Muro occidentale del Tempio di Gerusalemme (26-3-2000), restano due momenti altamente significativi e simbolici dei passi fatti dalla Chiesa nel riconoscimento della propria responsabilità per il male subito dagli ebrei nella storia.

4) Lo Stato di Israele. La proclamazione dello Stato di Israele (15-5-1948) sembra, talvolta, essere più un inciampo che un'opportunità di riflessione per il dialogo in atto. Eppure esso è un evento che impone un ripensamento cristiano importante: quello della natura dell'ebraismo della diaspora, tentato di riappropriarsi del terzo polo della propria fede, la terra. Le scelte diplomatiche della Santa Sede, che ha riconosciuto ufficialmente lo Stato di Israele solo nel 1993, sono volte a tentare di superare essenzialmente problemi di ordine giuridico (status dei Luoghi sacri, mantenimento dello *Status quo*, garanzia di libertà di culto per le minoranze cristiane in Terra santa...). Ma la questione di Israele incupisce il cielo sotto cui si svolgono molti incontri di dialogo, a causa dei timori delle violenze, della recente diffusione nei paesi arabi del virus dell'antisemitismo (propagandato *ad hoc* da Ahmadinejad per ottenere una leadership che nel mondo sunnita difficilmente potrebbe sperare) del mancato riconoscimento di uno Stato all'Autorità Nazionale Palestinese...

5) Israele radice della Chiesa. La metafora dell'ulivo e della radice usata da San Paolo in Rm 11,17-18 presuppone che la Chiesa non possa esistere senza la radice che è Israele. Quali modelli ecclesiologici, cri-

---

<sup>45</sup> A. SPREAFICO, "Ebrei e cattolici dal Vaticano II ad oggi", in M. GNAVI – F. MORLACCHI (a cura di), *Ebraismo in Italia: identità, incontro, dialogo*, Lateran University Press, Roma, 2008, 47.

stologici ed escatologici ne conseguano (integrazione, esemplarità, asunzione, complementarità, rappresentazione, partecipazione?)<sup>46</sup> spetta all'indagine teologica sondarlo.

6) Cooperazione sui problemi sociali ed etici. Ebrei e cristiani sono coscienti che occorra perseguire sforzi comuni per affrontare e risolvere i problemi sociali ed etici che attanagliano il mondo. Molti documenti e dichiarazioni congiunte raccomandano la cooperazione e la collaborazione per la promozione di valori comuni. Questa "teologia della cooperazione responsabile nel mondo" scaturisce da una conoscenza reciproca approfondita e continuativa, concerne gli ambiti della giustizia, della pace, della solidarietà, della carità ed è volta a contrastare ogni forma di razzismo, violenza ed intolleranza. La Dichiarazione congiunta *Tzedeq e Tzedaqah-Giustizia e Carità* (2004)<sup>47</sup> riassume le principali sfide del XXI secolo cui sono chiamati a rispondere i credenti di entrambe le fedi: noi abbiamo un chiaro obbligo religioso di preoccuparci dei poveri e di coloro che sono privati dei loro diritti politici, sociali e culturali... Oggi questa preoccupazione per i poveri deve abbracciare in tutti i continenti le grandi masse di affamati, di senza casa, di orfani, di vittime dell'AIDS, di quanti sono privi di adeguate cure mediche, e tutti coloro che attualmente mancano di speranza per un migliore avvenire... Nella fedeltà alle nostre distinte tradizioni religiose, noi vediamo in questo comune impegno per la giustizia e la carità una cooperazione da parte dell'uomo nel piano divino per migliorare il mondo. Alla luce di questo impegno comune, riconosciamo la necessità di affrontare le seguenti sfide immediate: la crescente disparità economica tra i popoli, l'incremento della devastazione ecologica, gli aspetti negativi della globalizzazione e l'urgente bisogno di un'azione internazionale per la pace e la riconciliazione.

## 9. CONCLUSIONE

Jules Isaac e Giovanni XXIII non sono riusciti a vedere i frutti del Concilio, ma in compenso hanno piantato dei semi che hanno abbondantemente fruttificato. Così è stato anche per l'opera di un altro instancabile pioniere del dialogo, Renzo Fabris, che dopo anni di studio e investimento personale nel dialogo in atto, nel 1982 mise mano al progetto di ri-aggiornare la Carta di Seelisberg per cercare di far penetrare nel vivo

---

<sup>46</sup> F. MUSSNER, "Ebraismo/Giudaismo" in P. EICHER (a cura di), *I concetti fondamentali ...*, 17.

<sup>47</sup> Comitato Internazionale di Collegamento cattolico-ebraico, *Dichiarazione congiunta Tzedeq e Tzedaqah-Giustizia e Carità* (Buenos Aires, 2004), in P. FUMAGALLI (a cura di) *Fratelli prediletti...*, 136.

della catechesi, della liturgia, della teologia e della pastorale della Chiesa lo spirito di *Nostra Aetate* 4<sup>48</sup>.

Come si può intuire da questi brevi accenni, l'azione dello Spirito nel Concilio e postconcilio ha fatto fiorire una nuova visione dell'essere Chiesa in rapporto all'ebraismo. Potremmo dire che è stata operata una vera e propria rivoluzione copernicana nel comprenderci in Dio attraverso l'ebraismo. Papa Benedetto XVI ha recentemente riaffermato che il dialogo con gli Ebrei è prezioso per la Chiesa:

È bene che dove se ne veda l'opportunità si creino possibilità anche pubbliche di incontro e confronto che favoriscano l'incremento della conoscenza reciproca, della stima vicendevole e della collaborazione anche nello studio delle sacre Scritture<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Riportiamo, accorpandoli, i nuovi dieci punti programmatici come furono stilati da Fabris: «1) Confessione che gli Ebrei e i cristiani appartengono a un solo popolo che vive nella parola di Dio; 2) Riconoscimento della vocazione permanente del popolo ebraico; 3) Rinuncia ad ogni proselitismo, considerato indebito verso gli ebrei; 4) Denuncia dell'antisemitismo dei cristiani come peccato contro lo Spirito Santo; 5) Riconoscimento del rapporto tra la Legge e la grazia; 6) Riconoscimento del valore religioso del legame con la terra d'Israele per il popolo ebraico; 7) Riconoscimento che gli ebrei e i cristiani... possono e devono lavorare insieme per il regno finale di Dio; 8) Riconoscimento del compito di una vicendevole correzione fraterna; 9) Riconoscimento pieno del rapporto necessario per il dialogo ebraico-cristiano e il movimento ecumenico; 10) Riconoscimento della funzione profetica svolta dagli ebrei cristiani nella Chiesa»: B. SALVARANI, *Renzo Fabris...*158-161. Di recente *l'International Council for Christians and Jews* (ICCJ) ha pubblicato il documento *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians*, 2009 con l'intento di riaggiornare i cosiddetti Punti di Seelisberg: <http://escholarship.bc.edu/scjr/vol4>

<sup>49</sup> BENEDETTO XVI, *Esortazione Apostolica Postsinodale Verbum Domini...* 78.

DONATELLA PAGLIACCI

## LAICI

### 1. PREMESSA

Comprendere e approfondire il modo in cui il concilio Vaticano II ha affrontato e definito il ruolo dei laici nella Chiesa è senz'altro un compito arduo, anche se non del tutto nuovo<sup>1</sup>, vista la grande quantità di saggi e articoli pubblicati nel corso dei circa quarant'anni che ci separano da quello che anche La Pira definì come «un fatto “politico” essenziale dal quale dipende la pace dei popoli e la loro futura nuova strutturazione politica, sociale, culturale, religiosa»<sup>2</sup>. Ora, se è vero che la presenza dei laici cristiani accompagna fin dai suoi inizi ogni fase della storia della Chiesa, occorre anche ammettere, per dirlo con Vittorio Bachelet, che nei secoli XIX e XX «l'azione del laicato ha assunto forme nuove, organizzativamente più evidenti, più adatte ai tempi attuali – specialmodo – alla santificazione del mondo di oggi»<sup>3</sup>.

Per comprendere come sia stata ridefinita e ripensata la vocazione del laico cristiano<sup>4</sup> è necessario fare riferimento al peculiare contesto

---

<sup>1</sup> Si veda in particolare il saggio di Maria Teresa Fattori, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II*, in “Cristianesimo nella storia” XX/2 (1999), 325-381.

<sup>2</sup> Appunti del 26 gennaio e del 24 aprile, F. MAZZEI, *Giovanni XXIII e La Pira*, in G. ALBERIGO (a cura di) *Giovanni XXIII transizione del papato e della Chiesa*, Borla, Roma 1988, 73.

<sup>3</sup> V. BACHELET, *Il posto dei laici nella Chiesa*, in “Iniziativa”, VI (1953), I-2, ora in Id., *Scritti ecclesiali*, a cura di M. Truffelli, Ave, Roma 2005, 101 (D'ora in poi i testi di Bachelet verranno tutti citati dall'opera *Scritti ecclesiali*).

<sup>4</sup> Come è stato osservato non è sempre facile distinguere la vocazione del laico cristiano dal credente in quanto tale. Su questo punto si veda l'interessante annotazione di Lo Castro che osserva: «La specificazione della vocazione laicale può presentare difficoltà sul piano normativo, giacché essa non avviene mediante un atto giuridicamente rilevante ulteriore rispetto a quello attraverso cui si consegue la condizione di fedele nella chiesa. Il fedele non diventa laico, entrando nella dimensione della secolarità per santificarla, attraverso un atto sacramentale, o altrimenti rilevante giuridicamente, inaugurativo o causativo della sua condizione ecclesiale o della sua specifica missione (così come diventa chierico o religioso). Il fedele è vocazional-

storico, politico e culturale nel quale si aprì l'evento che intendeva innalzare, nei flutti di un mare tumultuoso, «la fiaccola della verità cattolica»<sup>5</sup>. Il momento storico era estremamente difficile e delicato per una varietà di motivi: la fine dei conflitti mondiali lasciava una scia di dolore e non poche coscienze ferite sia in Europa che nel mondo; la ripresa economica alimentava sogni, speranze, ma la rapidità nel processo di trasformazione industriale e urbano creava numerosi problemi sul piano sociale; accanto alla fiducia crescente nella ricerca scientifica, che veniva invocata come la soluzione efficace ai mali del mondo, si cominciava a difendere il clima da guerra fredda che vedeva contrapposti due blocchi: quello sovietico e quello occidentale<sup>6</sup>. Questi e altri motivi costituiscono le nuove sfide per una Chiesa che ora più che mai avverte la necessità di comprendere e dialogare con il mondo contemporaneo, sempre più critico nei confronti della possibilità della salvezza.

Nella consapevolezza di non poter rendere conto in maniera esaustiva di un tema tanto vasto, ci limitiamo in questa sede, anche seguendo le numerose tracce che su questo tema hanno disseminato numerosi interpreti, ad indicare i nodi cruciali attorno ai quali si dispiegherà la nostra riflessione. In primo luogo proveremo a ricostruire, a grandi linee, il dibattito culturale al quale presero parte in forme e tempi diversi numerosi intellettuali che, negli anni precedenti il concilio, si impegnano per una riflessione “forte” sul ruolo della fede e sull'importanza della partecipazione dei laici alla vita della Chiesa<sup>7</sup>; di qui ci confronteremo direttamente con i testi conciliari, per poter ricavare le indicazioni es-

---

mente laico, nel senso che è chiamato a santificare le realtà mondane, a ricondurle a Dio, per il semplice fatto di essere battezzato (...). Il laico è cristiano (...) che vive la dimensione della secolarità alla quale è ontologicamente e specificamente chiamato (...). La laicità (e il corrispondente carisma vocazionale) ha dunque un suo proprio e specifico spessore funzionale, non è semplicemente una condizione passiva» (G. LO CASTRO, *La missione cristiana del laico*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, I, Eugenio Jovene Editrice, Napoli 1989, 436-437).

<sup>5</sup> *Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*. Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII, (1962), n. 3.

<sup>6</sup> Per una visione degli avvenimenti fondamentali del concilio si veda tra gli altri il prezioso volume G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005.

<sup>7</sup> «È potuto addirittura sembrare che lo sviluppo economico, culturale dei nostri tempi, abbia richiesto una più attiva “presa di responsabilità” del laicato: non certo nel senso di una sostituzione delle responsabilità di magistero, di guida e di disciplina che sono proprie della gerarchia, né di una sostituzione in genere dell'opera di santificazione più propria del clero; ma piuttosto nel senso di un convincimento più profondo del proprio dovere di collaborazione all'opera della gerarchia e del clero stesso, con un'azione umile, ma generosa, resa più necessaria da un'evoluzione della società in cui si è andata affermando, sia pur attraverso mille deformazioni e storture, una sempre più larga assunzione di responsabilità in proprio, da parte di tutti gli uomini (il sistema democratico, con suffragio sempre più allargato fino al suffragio universale, ne è l'espressione politica); e in cui contemporaneamente e quasi per converso si è andata anche affermando una organizzazione sociale ed economica sempre più complessa e

senziali sulla missione e la responsabilità dei laici nella Chiesa e, infine, proporremo alcune considerazioni antropologiche conclusive per riflettere sul rapporto che ancora oggi lega molti fedeli alla vita della Chiesa nel loro pellegrinaggio “in cammino verso la patria”.

## 2. IL TEMPO DELL'ATTESA

I laici sono nella Chiesa e per la Chiesa una risorsa e una risposta ai bisogni sempre crescenti della vita del popolo di Dio. Ne è ben consapevole Pio XII quando nel 1953 in occasione dell'incontro con il movimento dei Laureati di Azione Cattolica<sup>8</sup>, appellandosi alla “profonda intelligenza dei fondamenti della fede, della sua struttura e delle singole verità”, chiede affettuosamente a quei giovani di essere portatori, messaggeri e apostoli del pensiero cristiano. Dinanzi alla dilagante e infestante mentalità scientifico-materialistica che si andava pericolosamente diffondendo, il Pontefice invita a munirsi degli antidoti necessari per non rischiare di restare vittime del secolo ed esorta a rimanere uniti nella perseveranza della fede<sup>9</sup>. In questo, come in altri interventi, tra i quali si veda in particolare quello di Amsterdam del 1950, il Santo Padre, come è stato ricordato, «dopo aver invitato studenti e professionisti cattolici alla fedeltà intrepida e alla presenza generosa nel campo della cultura, della professione e della vita civile, in una pacifica collaborazione e in una mutua comprensione oltre l'ostacolo delle frontiere, e dopo aver rilevato l'importanza di questo “autentico servizio della Chiesa”»<sup>10</sup>, li richiama all'impegno culturale, affinché ciascuno contribuisca, nella propria professione e con le competenze specifiche di cui è in possesso, all'elaborazione del pensiero cristiano. È possibile scorgere nel richiamo del Papa sulla centralità della cultura il riflesso di un clima acceso alimentato, fra l'altro, anche dal dibattito sulla “filosofia cristiana” di cui si erano fatti interpreti numerosi esponenti del panorama filosofico contemporaneo<sup>11</sup>.

---

tale – ove manchi l'apporto attivo di spiritualità cristiana – da minacciare gli stessi elementari diritti della persona» (V. BACHELET, *Il posto dei laici*, in *Scritti ecclesiali*, 101).

<sup>8</sup> Per una ricostruzione storica e bibliografica delle organizzazioni religiose laicali: M. T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano I*, in particolare n. 2, 326. L'autrice ricorda tra l'altro che la nascita dell'Azione Cattolica (1905-1906) fu espressamente voluta da Pio XI che volle sostenere «ufficialmente una forma organizzativa di laici per la realizzazione di un progetto finalizzato alla difesa dei “diritti della Chiesa”» (Ivi).

<sup>9</sup> Discorso di sua Santità Pio PP. XII al Movimento Laureati di Azione Cattolica (1953), I, in *Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, XV, Quindicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1953 – 1° marzo 1954, 163 – 168.

<sup>10</sup> V. BACHELET, *Il posto dei laici*, in *Scritti ecclesiali*, 102.

<sup>11</sup> Uno dei principali animatori del dibattito sulla “filosofia cristiana” è senz'altro Étienne Gilson il quale ebbe a definire in questi termini la questione: «Chiamo dunque filosofia cristiana

Alle soglie del concilio Ecumenico c'è chi, come Bachelet, ama descrivere la condizione dei laici che vivono l'atmosfera dei grandi eventi animati non solo dalla curiosità e dalla speranza di un rinnovamento e di un respiro nuovo per tutta la Chiesa, ma anche dall'attesa del compimento della promessa di una «presenza viva della Chiesa in ogni fase della storia degli uomini, per illuminare con luce immutabile e sempre nuova i passi faticosi della umanità nella via dei secoli»<sup>12</sup>.

Accanto al crollo delle ideologie, che avevano influenzato il secolo precedente, il «secolo breve»<sup>13</sup> è dominato dal mito del progresso, in cui la tecnica se da un lato ispira una certa fiducia, dall'altro non si può negare che «come attività precipua dell'esistenza inautentica e come esito inevitabile della metafisica occidentale, può condurre a distruggere la vita dell'uomo o, quanto meno, a gettarla nell'angoscia nel momento in cui, in uno sprazzo di autenticità, rivela la sua radicale inutilità»<sup>14</sup>. Tutto ciò sembra comportare un decisivo e progressivo impoverimento spirituale a cui la Chiesa risponde con un impegno crescente rivolto «all'evolversi delle realtà umane, alle trasformazioni della società, ai progressi delle scienze»<sup>15</sup>.

L'approccio al tema della dignità della persona umana, che matura già a partire dagli anni Trenta nell'ambito della cultura cattolica francese, rappresenta «un capitolo per certi versi unico e irripetibile, di fecondo incontro fra la teologia dei teologi e la teologia dei laici»<sup>16</sup>. In questo contesto un posto particolare spetta a Emmanuel Mounier per il ruolo

---

«ogni filosofia che, pur distinguendo formalmente i due ordini, consideri la rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione» (È. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1969<sup>3</sup>, 44).

<sup>12</sup> V. BACHELET, *Le attese dei laici*, in «L'Assistente ecclesiastico» XXXIII (1962), n. 4 aprile, 287-289, ora in *Scritti ecclesiali*, 140. Si veda anche l'attenta lettura di B. Forte che emblematicamente afferma: «È in quest'ultimo secolo che una nuova soluzione si viene maturando al problema del rapporto Chiesa-mondo, in connessione con una rinnovata percezione ed esperienza della Chiesa stessa: il ritorno alle fonti, iniziato nel secolo XIX, i movimenti biblico, patristico, liturgico ed ecumenico, la crescita del laicato, i travagli delle guerre mondiali, i rapidi cambiamenti e l'emergere della "città secolare", provocavano una presa di coscienza nuova da parte della comunità ecclesiale (...). In questo contesto, anche la riflessione e la prassi relative al laicato conoscono un profondo rinnovamento, nel progressivo recupero del polo comunitario della realtà ecclesiale: mentre le varie organizzazioni laicali continuano la loro opera di coscientizzazione, l'insegnamento magisteriale sulla *consecratio mundi* rilancia la missione dei laici nell'ambito della missione generale della chiesa» (B. FORTE, *Laicato e laicità*, Marietti, Genova 1986, 36).

<sup>13</sup> E. J. HOBBSAWM, *Il secolo breve - 1914/1991 - L'epoca più violenta della storia dell'umanità*, BUR, Milano 1997.

<sup>14</sup> M. T. PANSERA, *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando Editore, Roma 1998, 23.

<sup>15</sup> V. BACHELET, *Le attese dei laici*, in *Scritti ecclesiali*, 141.

<sup>16</sup> G. CAMPANINI, *Incontro con Emmanuel Mounier*, Eupress FTL, Varese 2005, 21.

peculiare che si trova a rivestire nella cultura europea del dopoguerra<sup>17</sup> e per la singolare convergenza con le tematiche antropologiche elaborate in ambito fenomenologico ad esempio da Max Scheler. L'interesse per l'essere personale, ma anche per i temi della libertà e della pace, portano Mounier a definire la persona nei termini di «un essere spirituale costituito come tale da un modo di sussistenza e di indipendenza del suo essere; essa mantiene questa sussistenza mediante la sua adesione a una gerarchia di valori liberamente eletti, assimilati e vissuti con un impegno responsabile e una costante conversione; la persona unifica così tutta la sua attività nella libertà e sviluppa nella crescita attraverso atti creativi la singolarità della sua vocazione»<sup>18</sup>.

La capacità di tenere in considerazione l'operare concreto dell'uomo e l'impegno profuso per l'edificazione del benessere sociale conducono il direttore della Rivista "Esprit" a proporre l'idea di una comunità personalista in cui l'io possa entrare in relazione con il tu. In questa prospettiva, la comunità nasce da un processo di trasfigurazione all'interno del quale la relazione interpersonale si trasforma in un legame autentico con un altro incarnato e percepito semplicemente come un altro me stesso<sup>19</sup>.

La presenza vivificante della Chiesa nel mondo, capace di raccogliere ed interpretare le sfide dell'epoca contemporanea, ispira una certa fiducia nei laici cattolici che si sentono animati dal desiderio di partecipare con il loro impegno concreto e quotidiano, come membra vive, al Corpo mistico di Cristo<sup>20</sup>.

L'arco temporale che separa i due concili si profila come un periodo di grande fermento, anche grazie alla sinergia di due forze dirompenti una dal basso verso l'alto, determinata dal sempre più consapevole impegno dell'associazionismo cattolico<sup>21</sup> e, l'altra, dall'alto verso il basso, esercitata dall'azione della Chiesa in favore della formazione del laicato che doveva, con sempre maggiore consapevolezza, assumersi importanti responsabilità nei settori strategici della vita sociale<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Si veda a questo riguardo il giudizio di P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, tr. it. di G. LOSITO, Città aperta Edizioni, Troina (En) 2003, 74.

<sup>18</sup> E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo*, tr. it. di L. PALLI, Ecumenica Editrice, Bari 1984, 117.

<sup>19</sup> Osserva anche la Lamacchia: «L'emergere dell'altro di fronte a me, così come riconoscermi "altro" per chi mi chiama, non è l'espressione di un desiderio, ma di un atto etico, un atto di volontà (o di amore) da parte di chi può "riconoscere", fino a volerlo, l'"altro". Si tratta di un volere che è "appello etico", appello alla responsabilità, a chi può "rispondere" per quello che è» (A. LAMACCHIA, *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Levante, Bari 1993, 37).

<sup>20</sup> Cf. V. BACHELET, *Le attese dei laici*, in *Scritti ecclesiali*, 141.

<sup>21</sup> Cf. M. T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II*.

<sup>22</sup> Bachelet ci ricorda un numero consistente di laici che svolsero un ruolo di primo piano anche come consiglieri della stessa gerarchia ecclesiastica. Tra questi non manca di menzionare: Acquaderni, Toniolo, Ferrini, Necchi, Rezzara, Meda De Gasperi, Righetti, Giustiniani

Se ci poniamo la domanda, come se l'è posta del resto anche Georges M. M. Cottier, «perché e come il cristiano è chiamato ad assumere delle responsabilità sul piano temporale?»<sup>23</sup>, dobbiamo ammettere che ci troviamo costretti a dare una risposta tutt'altro che scontata. Cottier, infatti, cerca di cogliere, accanto al radicamento antropologico della vocazione all'impegno personale, le modalità e le ragioni che giustificano l'assunzione di responsabilità da parte dei credenti. In tal senso, mette a tema almeno un paio di questioni:

Anzitutto la natura, in quanto ferita dal peccato, ha bisogno della grazia per realizzarsi sul suo proprio piano. Se i cristiani, rischiarati dalla dottrina del Vangelo e nutriti dalla grazia sacramentale, non si aprono al temporale come cristiani, per animarlo, esso inevitabilmente perderà nel senso del male e si perverterà (...). Inoltre la vita della grazia presuppone, come condizione, una certa sanità minima della natura; in questo senso, la preoccupazione stessa dell'evangelizzazione implica la preoccupazione di un temporale conforme, nella misura del possibile, alla dignità umana<sup>24</sup>.

La natura umana costituisce, dunque, il punto di partenza e il fine ultimo dell'agire della Chiesa, desiderosa di comprendere e non demonizzare l'orizzonte della temporalità. In un interessante saggio del 1963, Yves M. J. Congar sintetizza con efficacia il rapporto biunivoco della Chiesa nei confronti dei laici e dei laici verso la Chiesa<sup>25</sup>. Infatti, dopo

---

Bandini, Barelli. Sulla presenza dei cattolici nelle vicende della storia italiana si vedano, tra gli altri, anche le considerazioni di V. Robles che, nel suo saggio su Aldo Moro e sul ruolo dei cattolici nel Novecento, osserva come «la storia della presenza cattolica nelle vicende italiane ha ancora da sviluppare una riflessione su una molteplicità di protagonisti silenziosi che hanno sostenuto con il loro consiglio, con il loro incoraggiamento, l'azione di alcuni uomini politici più rappresentativi dello stesso mondo cattolico. Consigliere e ammiratore di Aldo Moro fu padre Paolo Caresana il quale era confessore di mons. Alfredo Cavagna che, dopo essere stato per 40 anni assistente della Gioventù femminile di Azione Cattolica, diventò confessore e consigliere di papa Giovanni XXIII. E padre Caresana, come padre Giulio Bevilacqua, apparteneva all'oratorio di San Filippo di Brescia molto familiare a Montini che fu grande fraterno amico di Aldo Moro» (V. ROBLES, *Un esempio di autonomia e laicità: Aldo Moro. Appunti per una riflessione sul ruolo dei cattolici nel Novecento*, 216). Su questo punto si veda anche B. LALANDE, *Tappe del laicato*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 73-94, che propone un'indagine a tutto campo sulla genesi e lo sviluppo e i momenti di crisi in particolare dell'Azione Cattolica.

<sup>23</sup> G. M. M. COTTIER, *Necessità e misure dell'impegno temporale*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*. Studi e documenti presentati da Jean Danielou, Editrice Ancora, Milano 1963, 49.

<sup>24</sup> G. M. M. COTTIER, *Necessità e misure dell'impegno temporale*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 50.

<sup>25</sup> Per una visione più ampia sul ruolo e la partecipazione di Congar al rinnovamento della Chiesa si vedano del saggio della Fattori, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II*, in particolare le pagine 355-363.

aver ricostruito la semantica del termine «laico»<sup>26</sup>, anche attraverso la rilettura dell'Antico e del Nuovo Testamento ed aver distinto tra laici e ministri ordinati<sup>27</sup>, Congar, richiamandosi alla lezione di Pio XII, ricorda che la Chiesa riesce ad essere presente nelle cose temporali, proprio grazie al radicamento nel mondo da parte dei laici: «I laici sono nella produzione, nei mestieri, nelle attività politiche, sindacali, professionali, culturali dove i chierici non ci sono che accidentalmente e dove la loro azione, se fosse possibile, troverebbe più opposizione che accoglienza; dove anzi sovente i chierici non ci sono del tutto e non devono esserci. Anche la Chiesa si trova in queste cose e con la capacità di potervi agire, per “mezzo dei laici”»<sup>28</sup>.

La Chiesa ha bisogno dei laici per entrare pienamente nel mondo e dunque non può far altro che fidarsi e affidarsi al “ministero laicale”, che esprime il proprio carisma nella disponibilità e nel sacrificio di tutti e di ciascuno secondo le proprie possibilità. Questo “ministero”, che Congar chiama sacerdozio interiore e personale, è di grande aiuto alla vita ecclesiale, perché serve a non abbandonare «la Chiesa all'individualismo e all'interiorità pura, perché esso non è né la realtà unica, né la realtà ultima»<sup>29</sup>. Ma occorre anche considerare, per dirlo con Daniélou, il fondamentale e duplice impegno dei laici: «Da una parte, il laico deve cooperare con la gerarchia all'edificazione della Chiesa (...). D'altra parte, il laico ha una seconda funzione. I suoi compiti propri sono compiti temporali. Il suo ruolo insostituibile, è quello di “rendere presente la Chiesa in seno al mondo che si costruisce”»<sup>30</sup>.

Una volta chiarito che esiste un legame intimo e profondo che vincola i laici alla Chiesa e la Chiesa ai laici, Congar propone anche una

---

<sup>26</sup> Si osservi: «Dal punto di vista etimologico, il termine, derivato dal greco classico **ἄσκη** (popolo, moltitudine, folla), ha avuto una storia complessa e articolata. Nell'ambito biblico esso ha acquistato, da una parte, un significato più propriamente nazionale, connotando il popolo ebraico, dall'altra un senso più religioso, definendo la comunità dei credenti in Cristo. Nella storia del cristianesimo, l'uso del termine, tanto al singolare (laico, laicato) quanto al plurale (i laici), è stato quanto mai diversificato, evidenziando, però, una lenta, ma progressiva tendenza a una distinzione rispetto ai chierici, che si poneva in consonanza con i coevi mutamenti nell'ambito dell'organizzazione ecclesiastica e delle relazioni tra lo stato e la Chiesa» (C. CIOTOLA, *I laici dal Concilio al Codice*, in “Asprenas” 50 (2003), 343-344).

<sup>27</sup> In particolare si ricordi che «il problema di uno statuto ecclesiale dei laici, diverso da quello dei *duo genera christianorum* che contrapponeva l'*ordo clericorum* all'*ordo laicorum*, si pose solo dopo che la gerarchia ebbe espressamente sollecitato i laici, attraverso la loro chiamata ad opere ed organizzazioni, ad agire nella società in nome e per conto della Chiesa» (M. T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano I*, 326).

<sup>28</sup> Y. CONGAR, *I laici nella Chiesa*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 32.

<sup>29</sup> Y. CONGAR, *I laici nella Chiesa*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 34.

<sup>30</sup> G. DANIELOU, *I laici cristiani e la sacralizzazione del temporale*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 112.

lettura innovativa e audace sulla natura di tale rapporto che lega gli uni agli altri. Si coglie su questo punto quello che può essere considerato l'aspetto più interessante del contributo di Congar, di certo quello che i documenti conciliari non mancheranno di approfondire e implementare. Congar, infatti, afferma:

È chiaro che tutto quanto v'è da dire sui rapporti tra laici e sacerdozio gerarchico, non si esaurisce in questo obbligo di sottomissione. Non parlare che di esso, predicare soltanto questo, significherebbe prepararsi un laicato indifferente agli interessi della Chiesa, alla causa del Vangelo nel mondo, senza iniziativa e senza gioia. Poiché la legge della Chiesa è l'organismo, è in questo senso che occorre anche concepire i rapporti tra sacerdoti e laici: o bisogna, all'occorrenza, creare strutture che permettano "a tutti" di essere "attivi" nel rispetto della situazione di ciascuno. Ma le strutture non creano nulla da sole, esse devono zampillare dalla vita e servirle da ricettacolo. Ciò che occorre, è un certo spirito. Bisogna che i chierici sappiano che la Chiesa, sono i cristiani, occorre che essi abbandonino certe attitudini incoscienti di casta e di paternalismo. Bisogna tendere a realizzare la "la coppia" sacerdozio-laicato<sup>31</sup>.

La forza rivoluzionaria e la spinta propulsiva contenuta in queste dichiarazioni non hanno lasciato la Chiesa ufficiale senza parole e, forse proprio il grande concilio Ecumenico costituisce la risposta più efficace dell'autorità ecclesiale alle sollecitazioni dei suoi fedeli<sup>32</sup>. Questi ultimi hanno dimostrato, sotto la spinta dirompente di numerosi intellettuali tra i quali spunta anche il nome di Henri-Iréné Marrou, di voler lottare

---

<sup>31</sup> Y. CONGAR, *I laici nella Chiesa*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 34-35. Sul tema dell'enfasi posta sulla distinzione tra sacerdozio comune e sacerdozio gerarchico anche Claudia Ciotola osserva: «A volte, purtroppo, la dottrina sui laici, preoccupandosi di ricercare degli spazi in cui il laico potesse effettivamente essere considerato come un soggetto attivo nell'adempimento della missione ecclesiale, ha talvolta in modo eccessivo, polarizzato l'attenzione sulla distinzione tra il sacerdozio comune e quello gerarchico. Tale atteggiamento ha contribuito ad alimentare la convinzione che la valorizzazione del laicato debba passare necessariamente per l'usurpazione delle funzioni dei chierici. Non si è invece dedicata attenzione alla possibilità di valorizzare il laicato attraverso la vocazione propria dei laici e la loro azione che si svolge nel mondo» (C. CIOTOLA, *I laici dal Concilio al Codice*, 352).

<sup>32</sup> «Il Vaticano II providenzialmente corrisponde proprio alla nuova fase storica che è caratterizzata dalla complessificazione crescente. È l'unico concilio nella storia che non abbia inteso procedere a punta, per condannare errori determinati; non ha inseguito ideali di unilateralità, né di proposte settoriali. Si presenta, invece, come concilio eminentemente propositivo; anzi risulta esso stesso enormemente "complesso" pare offrire sintesi, in realtà ci mette in mano un cumulo di "variazioni" dottrinali espresse in generi letterali diversi ed esuberanza di linguaggi e perciò anche con molte ripetizioni» (L. SARTORI, *Teologia del laicato in discussione*, in S. DIANICH, *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987, 38).

con ostinazione per offrire una testimonianza convincente del proprio impegno al servizio della verità<sup>33</sup>.

### 3. GAUDET MATER ECCLESIA

L'esultanza e l'emozione che il popolo di Dio, "sintonizzato" sugli eventi che stavano per svolgersi nella basilica vaticana, ha provato il giorno in cui Giovanni XXIII dichiara aperto il nuovo Concilio (11 ottobre 1962), rimarranno come ricordo indelebile e sorgente di inesauribile fecondità spirituale a cui attingere. Accanto a questa immagine idilliaca vi è, tuttavia, anche chi sottolinea come quell'atmosfera sognante ebbe ben presto a ridimensionarsi; i Padri conciliari in numerose circostanze, infatti, si sono resi conto che proprio «la mancanza di esperienze di gruppo nell'episcopato cattolico e, tanto più, di una cultura assembleare impone un apprendimento accelerato e un faticoso rodaggio»<sup>34</sup>. L'iter dei lavori si profila così, fin dall'inizio, estremamente complesso: la malattia e poi la morte del Pontefice (avvenuta nel giugno 1963), che aveva voluto con tutte le sue forze questo momento di riflessione nella e della Chiesa, la discussione di alcuni temi cruciali sui quali spesso il dibattito si incaglia, hanno rischiato di mandare la barca alla deriva<sup>35</sup>. C'è anche chi, come Dossetti, si chiede se non sia necessario intervenire per «salvare il Concilio»<sup>36</sup>, ma poi la soddisfazione per la promulgazione delle prime relazioni e, infine, l'atto di riconciliazione nei confronti della Chiesa Orientale con cui si conclusero i lavori, rappresentano un gesto definitivo di pacificazione che è servito a rasserenare l'animo di molti<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> Henri-Iréné Marrou, infatti dopo aver chiarito il ruolo dell'intellettuale al servizio e dentro la Chiesa, sottolinea: «La salvezza della Chiesa esige ora che di nuovo ci siano degli intellettuali tra i laici, e che noi partecipiamo in quanto tali alla vita dottrinale della nostra Chiesa (...). Voi ben lo sapete, essere cattolico significa essere inseriti in un organismo fortemente differenziato. Non siamo più ai tempi in cui si immaginava che il cristiano era un individuo isolato, relegato dalla sua fede in qualche modo all'Eterno (...). Lo sapete, per noi cattolici, essere cristiani significa far parte di un organismo fortemente strutturato, animato dallo Spirito, ma attraverso quegli organi specializzati che costituiscono la Gerarchia» (H. I. MARROU, *La responsabilità dell'intellettuale*, in AA. VV., *I laici e la missione della Chiesa*, 110-111).

<sup>34</sup> G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, 64.

<sup>35</sup> Come nel caso del rapporto tra papa-vescovi, nonché la questione della consacrazione episcopale con cui si «riacutizzava il problema della fonte del potere del vescovo che non poteva che venire direttamente da Dio nella stessa consacrazione» (G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, 74).

<sup>36</sup> G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, 75.

<sup>37</sup> O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 96.

Per ritornare alla questione dei laici, occorre osservare che già dopo la prima sessione del concilio Vaticano II, viene, infatti, istituita la Pontificia Commissione per la Revisione del Diritto Canonico, con il compito di elaborare gli schemi del nuovo Codice. Come è stato osservato «fin dall'inizio dei suoi lavori, la commissione codificatrice si era proposta di definire il "laico" e, nel 1966, il *Coetus studiorum de laicis* aveva approvato una definizione basata su tre elementi. Il primo, definito "generico", prendeva in considerazione il laico in quanto battezzato; il secondo definito "specifico positivo", concerneva l'indole secolare dei laici; il terzo, definito "specifico negativo", riguardava la distinzione dei laici rispetto ai chierici e ai religiosi»<sup>38</sup>. In tal modo veniva tra l'altro superata la divisione preconiliare tra laicato e clero «prospettando un inserimento armonico dell'uno e dell'altro nell'unità organica del Popolo di Dio, affermando una capacità essenzialmente diversa per l'esercizio di una molteplicità ministeriale, che anche quando richiede un potere gerarchico "è un vero servizio, che nella Sacra Scrittura è chiamato significativamente diaconia o ministero" (LG 24)»<sup>39</sup>.

Per limitarci al compito che ci siamo prefissati in questa sede proviamo, giunti a questo punto, a rileggere i passaggi cruciali dei documenti conciliari nei quali viene apportato un significativo contributo per la definizione del ruolo, dei compiti e delle responsabilità dei laici nella e per la vita della Chiesa<sup>40</sup>. Ci riferiamo in particolare a tre testi decisivi del concilio *Lumen Gentium* (IV, nn. 30-38); *Gaudium et Spes* (n. 43); *Apostolicam actuositatem* (I-V)<sup>41</sup>.

a. *Lumen Gentium* (1964): dichiara l'appartenenza e la partecipazione dei laici per realizzare il bene comune e collaborare alla missione salvifica della Chiesa. Ai Pastori il concilio ricorda che la cooperazione dei laici è necessaria, affinché, ciascuno nella diversità dei propri carismi, porti nel mondo l'annuncio della Buona Novella e raduni le membra sparse del corpo mistico di Cristo. Un'attenzione particolare è riservata all'indole peculiare e alla dignità dei laici:

<sup>38</sup> C. CIOTOLA, *I laici dal Concilio al Codice*, 356.

<sup>39</sup> P. A. BONNET, *Il fedele: nuovo protagonista nella Chiesa*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 477.

<sup>40</sup> Un testo ricco di spunti e di suggerimenti, talvolta anche molto critici, è il saggio di Marco Vergottini, *I laici nel Vaticano II. Ermeneutica dei testi e recezione conciliare*, in M. Vergottini (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 331-358.

<sup>41</sup> La Fattori sottolinea come, fondamentalmente, «il Vaticano II caratterizzava e distingueva i laici dagli appartenenti all'ordine sacro e allo stato religioso per la loro indole secolare pertanto essi, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, realizzano la missione propria di tutto il popolo di Dio – la santificazione – nel mondo» (M. T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II*, 327).

Il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici. Infatti, i membri dell'ordine sacro, sebbene talora possano essere impegnati nelle cose del secolo, anche esercitando una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono destinati principalmente e propriamente al sacro ministero, mentre i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido ed esimio che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini. Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio. Vivono nel secolo, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. Ivi sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore (n. 31).

Dopo aver sottolineato i caratteri dell'apostolato e della missione nel mondo viene riaffermato il primato dell'impegno operoso e costante al servizio dei fedeli, fratelli in Cristo: «Grava quindi su tutti i laici il glorioso peso di lavorare, perché il disegno divino di salvezza raggiunga ogni giorno di più tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutta la terra. Sia perciò loro aperta qualunque via affinché, secondo le loro forze e le necessità dei tempi, anch'essi attivamente partecipino all'opera salvifica della Chiesa» (n. 33).

Mediante la loro testimonianza, i laici sono chiamati, da Cristo e dalla Chiesa, a svolgere nei luoghi della vita familiare e professionale la loro missione evangelizzatrice (n. 35). Nella piena consapevolezza del loro ministero, ai laici viene altresì chiesto di collaborare al bene della giustizia, della carità e della pace. Si tratta di un passaggio di importanza cruciale, perché contiene il riconoscimento del valore positivo della tecnica, quando si pone come strumento efficace al servizio dell'uomo e della libertà cristiana:

I fedeli perciò devono riconoscere la natura profonda di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, e aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari, affinché il mondo si impregni dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace. Nel compimento universale di questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano. Con la loro competenza quindi nelle discipline profane e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino

efficacemente l'opera loro, affinché i beni creati, secondo i fini del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla cultura civile per l'utilità di tutti gli uomini senza eccezione, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, secondo la loro natura, portino al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della Chiesa illuminerà sempre di più l'intera società umana con la sua luce che salva (n. 36).

Da questo punto di vista possiamo anche sottolineare che «la libertà dei laici nella realtà temporale è stata sancita non per l'esigenza di non compromettere la chiesa attraverso le opzioni temporali dei fedeli e per non dare rilevanza ecclesiale alle azioni che essi compiono nel mondo, ma piuttosto per costruire un sacerdozio che sappia adeguarsi ai mutamenti storico-sociali»<sup>42</sup>.

Siamo in presenza di quello che potremmo definire il manifesto dell'antropologia personalista, elaborato dai padri conciliari, i cui caratteri essenziali riposano nel radicamento nell'ordine temporale, nella valorizzazione di tutti gli aspetti della vita umana e nel rispetto della dignità e della integralità della persona.

Un elemento di grande interesse, all'interno della riflessione sul rapporto di reciproco rispetto e di fiducia scambievole tra i sacerdoti e i laici, consiste nel riconoscimento del valore insostituibile dell'esperienza del laico cristiano per il cammino di edificazione del popolo di Dio<sup>43</sup>.

b. *Gaudium et Spes* (1965): accanto agli aspetti già messi in luce in LG IV è centrale il monito a non considerare il tempo presente “solo” in vista di quello eterno. Se prevale l'attenzione alla dimensione esca-

---

<sup>42</sup> C. CIOTOLA, *I laici dal Concilio al Codice*, 367.

<sup>43</sup> Il concetto di “popolo di Dio” sovente usato nei testi conciliari ha suscitato un vivace dibattito intorno all'esigenza di democraticizzazione della Chiesa. Per una risposta a questo problema, si veda tra gli altri, il contributo di Leo Scheffczyk, che, «con lo sguardo realistico alla condizione storica attuale, e senza indulgere a infingimenti ingenui, né alla rassegnazione o al pessimismo (J. RATZINGER, *Presentazione*, in L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998, 11), dichiara che quel concetto “è usato dal Concilio con un certo rilievo e considerato un prezioso completamento alla comprensione storico-salvifica della Chiesa, ma non viene usato nel senso di democratizzazione (...). La Chiesa, in questo modo, approva la sana democrazia garantita e basata sul diritto naturale, ma non si appropria di questa come conformazione della propria vita e della propria forma visibile. La costituzione e la forma esteriore della Chiesa non furono mai identificate con una forma di Stato terreno. La Chiesa non si è mai assimilata nella sua forma ad una monarchia perfetta, comprendente, ad esempio, il diritto di successione del sovrano (...). Ma la Chiesa non può divenire una democrazia, in cui il potere e la sovranità derivano dal popolo, a causa della sua provenienza da Dio, dalla sua creazione mediante la Parola e della sua fondazione tramite Gesù Cristo. Chi non vede questo misconosce l'essenza della Chiesa» (L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, 26-27).

tologica, ai danni della dimensione temporale, si corre il rischio che il credente possa sentirsi legittimato ad occuparsi in maniera ridotta dei propri doveri più immediati. Accanto a ciò non si può immaginare che le attività che ciascuno svolge nel mondo e nel tempo presente siano da considerarsi come questioni separate dalla dimensione religiosa. La separazione tra l'ordine secolare e quello religioso, infatti, minaccia la dimensione interna ed esterna alle coscienze e mortifica l'unità del popolo cristiano.

Sbagliano coloro che, sapendo che qui noi non abbiamo una cittadinanza stabile, ma che cerchiamo quella futura, pensano che per questo possono trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno. A loro volta non sono meno in errore coloro che pensano di potersi immergere talmente nelle attività terrene, come se queste fossero del tutto estranee alla vita religiosa, la quale consisterebbe, secondo loro, esclusivamente in atti di culto e in alcuni doveri morali. La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo. Contro questo scandalo già nell'Antico Testamento elevavano con veemenza i loro rimproveri i profeti e ancora di più Gesù Cristo stesso, nel Nuovo Testamento, minacciava gravi castighi. Non si crei perciò un'opposizione artificiale tra le attività professionali e sociali da una parte, e la vita religiosa dall'altra. Il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna (n. 43).

Un secondo elemento di grande interesse è quello dell'autonomia e della responsabilità personale del laico cristiano. Infatti, dopo aver ricordato che il modello della vita cristiana è costituito dalla persona di Cristo, vero uomo e vero Dio, che non solo è venuto per annunziare la salvezza dell'umanità intera, ma anche per mostrare in che modo siamo operatori di pace dentro la storia, il documento ribadisce la necessità di un laicato maturo, cosciente e responsabile in prima persona del proprio orientamento religioso:

Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che, ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta, o che proprio a questo li chiami la loro missione; assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero. Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia, altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, come succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte

da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che nessuno ha il diritto di rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa (n. 42).

Viene confermata anche la centralità della Scrittura Sacra nell'illuminare e creare un clima di condivisione, di scambio fecondo e reciproco di esperienze. Come ripete anche Bachelet, commentando i passaggi fondamentali della *Gaudium et Spes*: «Il più consapevole e più rischioso impegno di tutti i cristiani, e in particolare dei laici, nella vicenda umana richiede come fonte indispensabile una più ricca alimentazione di magistero, di formazione, di grazia: una più rispettosa e discreta, ma più solida e sicura guida dello spirito»<sup>44</sup>. Questa visione suppone anche la fiducia da parte della Chiesa nella presenza di un laicato affidabile, cosciente, capace di instaurare nel mondo, per amore di Cristo e della Chiesa, un dialogo costruttivo e leale con «i cittadini delle due città», senza negare la fragilità della natura umana che spesso svilisce e indebolisce la stessa tensione al bene.

c. *Apostolicam actuositatem* (1965): l'intento di fondo del presente decreto viene espresso fin dal *Proemio*: «Illustrare la natura, il carattere e la varietà dell'apostolato dei laici, enunciare i principi fondamentali e dare delle direttive pastorali per un suo più efficace esercizio. Tutto questo dovrà servire di norma per la revisione del diritto canonico per quanto riguarda l'apostolato dei laici».

Si definisce anzitutto il carattere dell'«apostolato» nei termini di un'azione finalizzata ad «ordinare il mondo intero a Cristo» (n.1), c'è poi il già citato aspetto della diversità del ministero nella unità della missione, con cui si «riconosce naturalmente ai laici un compito proprio, anche se non esclusivo, in questa missione»<sup>45</sup>. Il richiamo ai fondamenti dell'apostolato è da ricercarsi nel mandato che i fedeli ricevono dal Signore. Solo mediante la partecipazione ai sacramenti della vita cristiana il credente scopre la forza e la motivazione per affrontare con coraggio i compiti che ci attendono nelle vie del mondo (n. 3). Infatti è proprio dall'unione spirituale con Cristo che dipende la fecondità dell'apostolato. Per mantenere viva la tensione a questa unità salvifica sono necessari «la partecipazione attiva alla liturgia» e «la meditazione della parola di Dio» (n. 4). L'amore, inoltre, vivifica dall'interno la speranza cristiana e concorre a motivare l'agire umano in vista del bene. I frutti della carità si rivelano anche nella

---

<sup>44</sup> V. BACHELET, *Presenza e impegno dei laici italiani per l'animazione cristiana della società temporale*, in *Scritti ecclesiali*, 523.

<sup>45</sup> V. BACHELET, *Presenza e impegno dei laici italiani per l'animazione cristiana della società temporale*, in *Scritti ecclesiali*, 522.

incapacità ad accettare l'ingiustizia e a ricercare sempre il bene dell'altro, come si evidenzia nell'esperienza dell'amicizia. La spiritualità laicale, che deve trovare accoglienza nella Chiesa, viene rafforzata anche attraverso l'esercizio di alcune virtù quali la «correttezza, lo spirito di giustizia, la sincerità, la cortesia, la fermezza di animo: virtù senza le quali non ci può essere neanche una vera vita cristiana» (n. 4).

Una missione quella dei laici che investe tanto l'ordine spirituale, quanto quello temporale: «Il vero apostolo cerca le occasioni per annunciare Cristo con la parola sia ai non credenti per condurli alla fede, sia ai fedeli per istruirli, confermarli ed indurli ad una vita più fervente» (n. 6).

Al credente sono affidati dal Concilio compiti mai pensati prima, anche a seguito della grave situazione culturale che minaccia i fondamenti stessi della fede:

Siccome in questo nostro tempo nascono nuove questioni e si diffondono gravissimi errori che cercano di abbattere dalle fondamenta la religione, l'ordine morale e la stessa società umana, questo sacro Concilio esorta vivamente tutti i laici, perché secondo la misura dei loro talenti e della loro formazione dottrinale, e seguendo il pensiero della Chiesa, adempiano con diligenza anche maggiore la parte loro spettante nell'enucleare, difendere e rettamente applicare i principi cristiani ai problemi attuali (n. 6).

Il materialismo marxista, il nichilismo, l'esistenzialismo ateo, ma anche lo scientismo costituiscono dei veleni letali per la vita spirituale contro i quali occorre ridefinire con Bachelet, il compito educativo «che dovrebbe alimentare la personalità, l'intelligenza, la forza, la responsabilità morale, la passione dei cristiani a vivere la vita che sono stati chiamati a vivere dalla Provvidenza, che ci ha messi in questa situazione»<sup>46</sup>.

Il bene connotato all'ordine della creazione si irradia a tutti gli ambiti della vita umana, dalla famiglia alle istituzioni, la cui «bontà naturale riceve una speciale dignità dal rapporto che essi hanno con la persona umana a servizio della quale sono stati creati» (n. 7).

La fragile condizione della creatura umana determina, in taluni casi, un'inversione rispetto all'ordine onto-assiologico stabilito per mezzo della creazione. In tal modo l'uomo, anziché essere al servizio dei beni che sono stati creati proprio come strumenti, diventa loro schiavo e non è più in grado di sollevare lo sguardo verso l'infinito<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> V. BACHELET, *Il compito essenziale della Chiesa*, in *Scritti ecclesiali*, 905.

<sup>47</sup> Cf. L. ALICI, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2009, 177.

La vita dell'uomo, nella cui essenza finito e infinito si toccano, è fatta di relazioni. Siamo chiamati a vivere nell'ora presente con gli altri e ad operare in vista del bene di tutti e di ciascuno. Per questo l'azione sociale del cristiano riveste un'importanza decisiva. Il lievito della carità fa crescere la massa dell'agire umano al servizio degli altri. Amare i fratelli è cominciare ad edificare il regno promesso. L'amore in cui è custodito il mistero del volto personale di Dio è l'antidoto contro la sfiducia e la separazione. Nell'amare sperimentiamo la ricchezza di un dono senza riserve, che non cerca il piacere, ma promuove il bene dell'altro, che, nella sua irriducibile alterità, lascia filtrare l'altezza infinita del bene. L'amore alimenta sempre un desiderio vitale capace di contrastare la negatività di chi vive ossessionato dalla morte. Il cristiano, spinto dal desiderio del bene, è chiamato ad operare a tutto campo, e sarebbe inutile cercare di porre dei limiti all'Amore che si è donato senza misura a noi, così come Lui anche noi dobbiamo e possiamo amare incondizionatamente:

L'azione caritativa ora può e deve abbracciare tutti assolutamente gli uomini e tutte quante le necessità. Ovunque vi è chi manca di cibo, di bevanda, di vestito, di casa, di medicine, di lavoro, di istruzione, dei mezzi necessari per condurre una vita veramente umana, ovunque vi è chi afflitto da tribolazioni e da malferma salute, chi soffre l'esilio o il carcere, la carità cristiana deve cercarli e trovarli, consolarli con premurosa cura e sollevarli porgendo loro aiuto. E quest'obbligo si impone prima di tutto ai singoli uomini e popoli che vivono nella prosperità (n.8).

Questa insistenza sulla dimensione planetaria dell'amore mette in primo piano la necessità che l'operato del cristiano nel mondo non conosca confini. Viene inoltre sottolineato il bilanciamento tra amore e giustizia che rischia sempre di confondere gli animi e l'operato personale e istituzionale. Parlare del primato della carità non deve, infatti, farci perdere di vista che la giustizia è una necessità. Vi sono circostanze e situazioni nelle quali il "dare", è innanzitutto un "dovere", più che un "dono". In questi casi sarebbe più opportuno parlare di "dovere di giustizia" più che di "carità". Ai laici spetta dunque questo delicato compito del discernimento, anche al fine della rimozione di ciò che in radice mortifica l'uomo e impedisce la piena realizzazione del suo essere creaturale (n.8).

Dal capitolo III il decreto sull'apostolato dei laici definisce nel dettaglio gli ambiti nei quali deve esercitarsi l'azione operosa dei cristiani, specificando che il loro impegno si estende in "larghezza": famiglia, comunità ecclesiale, parrocchia, diocesi; "altezza": vivere nell'unione spirituale con i fratelli l'attesa del regno; "profondità": alimentare con la partecipazione alla liturgia la vita spirituale, affinché non venga mai a mancare il cibo spirituale che nutre la coscienza umana ed elevarla verso

il suo autentico fine. Tra le varie forme di apostolato quella che i laici adulti esercitano nei riguardi dei giovani acquista un particolare rilievo. Si raccomanda infatti che

gli adulti procurino d'instaurare con i giovani un dialogo amichevole passando sopra la distanza dell'età, di conoscersi reciprocamente e di comunicarsi reciprocamente le proprie ricchezze interiori. Stimolino i giovani all'apostolato anzitutto con l'esempio, e, all'occasione, con un prudente consiglio e con un valido aiuto. I giovani nutrano rispetto e fiducia verso gli adulti; quantunque siano inclinati naturalmente alle novità, apprezzino come meritano le buone tradizioni. Anche i fanciulli hanno la loro attività apostolica. Secondo le proprie forze sono veri testimoni viventi di Cristo tra i compagni (n. 12).

Coerenza, fraternità, coscienza della propria responsabilità sono gli ingredienti imprescindibili che fanno del laico cristiano un autentico testimone e apostolo della carità (n. 13). Mandati da Cristo e dalla Chiesa ad annunciare al mondo che Cristo è la via, la verità e la vita, i laici fanno che la loro azione si estende fino ai confini della terra:

Immenso è il campo di apostolato che si apre nell'ordine nazionale e internazionale, dove sono specialmente i laici a essere ministri della sapienza cristiana. Animati dall'amore di patria e nel fedele adempimento dei doveri civili, i cattolici si sentano obbligati a promuovere il vero bene comune e facciano valere il peso della propria opinione in maniera tale che il potere civile venga esercitato secondo giustizia e le leggi corrispondano ai precetti morali e al bene comune. I cattolici esperti in politica e, come è naturale, saldamente ancorati alla fede e alla dottrina cristiana, non ruscino le cariche pubbliche, potendo mediante una buona amministrazione provvedere al bene comune e al tempo stesso aprire la via al Vangelo (n. 14).

Il Concilio non manca di prendere in considerazione anche i "modi" in cui i laici cristiani esercitano il loro apostolato. Infatti, sia che operino a livello individuale, quando le circostanze lo rendono necessario, che comunitario ciò che è essenziale è il "fine". Al cristiano è affidato il compito di generare un clima di dialogo e fiducia reciproci, in tutti i contesti nei quali si svolge la sua missione (cf. n. 17). Un'attenzione particolare è riservata all'associazionismo cattolico e ai diversi carismi che si esprimono attraverso queste forme di testimonianza comunitaria. A tutti sia chiaro che l'associazione è solo uno strumento per l'esercizio dell'apostolato, queste devono dunque essere aperte e in dialogo costante tra di loro. Infatti «la loro incidenza apostolica dipende dalla conformità con le finalità della Chiesa, nonché dalla testimonianza cristiana e dallo spirito evangelico dei singoli membri e di tutta l'associazione» (n.19).

Tra le varie forme di associazionismo l'Azione Cattolica occupa un posto di primo piano per il peculiare contributo apportato all'approfondimento degli aspetti della vita culturale e la formazione educativa, spirituale e morale delle coscienze a tutti i livelli della vita ecclesiale. Il Concilio apprezza in modo particolare il richiamo costante al rapporto con la gerarchia e l'attività che svolgono i laici di AC nei luoghi dove è più necessario l'intervento del laico cristiano. L'Azione Cattolica costituisce un punto di riferimento sul quale la Chiesa sa di poter contare. Per fare chiarezza rispetto ai compiti e ai limiti dell'associazionismo in quanto tale sono stati stabiliti i criteri che ne definiscono la natura e lo stile:

a) Fine immediato di tali organizzazioni è il fine apostolico della Chiesa, cioè l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini e la formazione cristiana della loro coscienza, in modo che riescano ad impregnare dello spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti. b) I laici, collaborando con la gerarchia secondo il modo loro proprio, portano la loro esperienza e assumono la loro responsabilità nel dirigere tali organizzazioni, nel ponderare le circostanze in cui si deve esercitare l'azione pastorale della Chiesa e nella elaborazione ed esecuzione del loro programma di azione. c) I laici agiscono uniti a guisa di corpo organico, affinché sia meglio espressa la comunità della Chiesa e l'apostolato riesca più efficace. d) Questi laici, sia che si offrano spontaneamente, o siano invitati all'azione e alla cooperazione diretta con l'apostolato gerarchico, agiscono sotto la superiore direzione della gerarchia medesima, la quale può sancire tale cooperazione anche per mezzo di un "mandato" esplicito (n. 20).

Nei confronti di tutti i laici che mettono la loro intelligenza al servizio delle istituzioni, i padri conciliari riconoscono che la Chiesa non può che avere un atteggiamento di accoglienza e gratitudine. Con grande spirito di innovazione, si arriva ad ammettere che compito della gerarchia ecclesiale è «promuovere l'apostolato dei laici, fornire i principi e gli aiuti spirituali, ordinare l'esercizio dell'apostolato medesimo al bene comune della Chiesa, vigilare affinché la dottrina e le disposizioni fondamentali siano rispettate» (n. 24).

Il fine del bene comune della Chiesa e del mondo è dirimente per distinguere le iniziative che possiedono finalità immediatamente spirituali da tutte le altre. In tal modo, la gerarchia ecclesiale ha la facoltà di concedere ai laici, effettivamente riuniti per realizzare il bene della Chiesa, il "mandato" per esercitare la missione apostolica, l'evangelizzazione e la formazione delle coscienze.

L'esortazione con cui si raccomanda al clero di accogliere i laici e sostenerli nelle loro iniziative è di particolare importanza per la vita di tutti gli uomini e per il costante rinnovamento di una Chiesa che intende dialogare con il mondo e affrontare le sfide sempre presenti in ogni

epoca della storia. I credenti, dal canto loro, auspicano che lo spirito di fraternità sostenga in ogni momento il clero, affinché sia sempre capace di vivere nel segno del dialogo con, per e nella Chiesa: dialogo dunque tra le diverse anime che la compongono e con tutti coloro che non sono ancora fratelli nella fede, ma che potrebbero diventarlo<sup>48</sup>.

Ciascuno è chiamato a scoprire nell'altro la ricchezza interiore che lo anima, per poterlo mettere in condizione di esprimere il proprio carisma. Non si tratta di un discorso puramente teorico, dal momento che i Padri conciliari definiscono con precisione natura e funzioni delle forme particolari con cui si dovrebbe realizzare l'effettiva partecipazione dei laici alla vita della Chiesa, come ad esempio l'istituzione di consigli parrocchiali, interparrocchiali, interdiocesani, nazionali e internazionali (Cf. n. 26). Tali strutture sono particolarmente importanti per vivere, in maniera comunitaria, l'esperienza ecclesiale e costituiscono una risposta a tante richieste di laici seri ed impegnati che chiedono fiducia e intesa per annunciare al mondo la salvezza con il linguaggio e gli strumenti della fede, della razionalità e del dialogo.

Accanto al riconoscimento della necessità del sostegno che la Chiesa non deve fare mai mancare all'operato dei laici, i Padri conciliari introducono il valore della cooperazione come strumento di collaborazione efficace tra credenti e non credenti. La condivisione di valori umani comuni diviene un fattore di coesione valido anche al fine di un confronto sereno e proficuo per il bene e la crescita della società civile: "Anche i comuni valori umani richiedono non di rado una simile cooperazione dei cristiani che perseguono finalità apostoliche con coloro che non professano il cristianesimo, ma riconoscono tali valori. Con questa cooperazione dinamica e prudente che è di grande importanza nelle attività temporali, i laici danno testimonianza a Cristo, salvatore del mondo, e all'unità della famiglia umana" (n. 28).

Un compito particolarmente importante è quello della formazione, avvertita come una necessità imprescindibile per la realizzazione dei compiti e delle necessità della vita della Chiesa. Così, dopo aver definito i caratteri della formazione sempre *in fieri* del laicato nei termini di una

---

<sup>48</sup> «Perciò grazie a Cristo nasce, con la nuova umanità, anche una nuova fratellanza umana che supera e sostituisce la vecchia. La vecchia fratellanza in Adamo, infatti, è stata agli occhi di Paolo, che guarda retrospettivamente ad essa a partire dal nuovo Adamo Cristo, solo una comunione per nulla desiderabile. Soltanto la nuova fratellanza, che è del resto tendenzialmente senza dubbio universale, significa una reale unità salvifica. Come si vede, la dottrina dei due Adamo include oggettivamente una decisa critica del concetto illuministico di umanità, dal momento che riconosce come valida soltanto la seconda umanità, quella dell'«ultimo uomo» (1 Cor 15,45) Cristo. La sua fratellanza non «è» ancora universale, ma deve e vuole diventarlo. Gli uomini non «sono» ancora, in linea generale, fratelli in Cristo, ma possono e devono diventarlo» (J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 46-47).

formazione spirituale, dottrinale, teologica, etica e filosofica, i Padri conciliari si impegnano nel precisare la gradualità del processo educativo che va perfezionandosi per l'intero arco dell'esistenza umana (n. 30).

I luoghi e le agenzie incaricate della formazione permanente e progressiva sono rispettivamente: la famiglia, la parrocchia, la scuola e i movimenti. Nella famiglia, ai genitori spetta il compito primario dell'educazione dei figli al rispetto degli autentici valori cristiani. I genitori sono dunque i primi laici che hanno il dovere di testimoniare la fede. Se la famiglia è la prima agenzia per la crescita spirituale del credente, la parrocchia la segue immediatamente dopo. Nella parrocchia i fanciulli devono poter sperimentare la prima forma di accoglienza e di integrazione. I sacerdoti, dunque, che educano per mezzo della catechesi, sono, con i genitori gli adulti nella fede più responsabili della formazione spirituale dei giovani. Insegnanti, educatori ed animatori costituiscono poi nella specificità delle loro vocazioni le altre figure di riferimento incaricati della crescita dei giovani nella fede e nel servizio della carità fraterna (n. 30).

L'idea di una formazione costante e permanente che abbraccia l'intero arco dell'esistenza umana, restituisce la responsabilità della crescita nella fede ad ogni credente, che in tal modo "può scoprire più accuratamente i talenti con cui Dio ha arricchito la sua anima, ed esercitare con maggiore efficacia quei carismi che gli sono stati concessi dallo Spirito Santo, a bene dei suoi fratelli" (n. 30).

Il decreto stabilisce, come sintesi finale, quali possono essere le varie forme di apostolato e i diversi sussidi di cui si servono per la loro effettiva attuazione:

- a) Quanto all'apostolato per l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini, i laici debbono essere particolarmente formati a stabilire il dialogo con gli altri, credenti o non credenti, per annunziare 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.
- b) Quanto alla trasformazione cristiana dell'ordine temporale, i laici siano istruiti sul vero significato e valore dei beni temporali in se stessi e rispetto a tutte le finalità della persona umana; si esercitino nel retto uso delle cose e dell'organizzazione delle istituzioni, avendo sempre di mira il bene comune secondo i principi della dottrina morale e sociale della Chiesa. Assimilino soprattutto i principi della dottrina sociale e le sue applicazioni, affinché si rendano capaci sia di collaborare, per quanto loro spetta, al progresso della dottrina stessa, sia di applicarla correttamente ai singoli casi.
- c) Poiché le opere di carità e di misericordia offrono una splendida testimonianza di vita cristiana, la formazione apostolica deve portare pure all'esercizio di

esse, affinché i fedeli, fin dalla fanciullezza, imparino a immedesimarsi nelle sofferenze dei fratelli e a soccorrerli generosamente quando versano in necessità (n. 31).

Il laico cristiano deve essere sempre pronto ad affrontare le sfide del secolo. Credere è la condizione necessaria, ma non sufficiente per vivere pienamente la dimensione dell'apostolato; è necessario infatti, offrire una viva testimonianza della propria fede mediante una serie di gesti e di azioni orientate a rendere presente nel tempo e nella storia l'autentico spirito del Vangelo. Il cristiano è chiamato a conformarsi a Cristo, affinché tutti possano riconoscere in lui il soffio dello Spirito che ci solleva oltre le miserie e le fragilità della vita presente verso il raggiungimento della verità che salva<sup>49</sup>.

#### 4. RILIEVI ANTROPOLOGICI CONCLUSIVI

Il Concilio, nato nell'era dello sviluppo tecnologico e dei *media* e considerato da più parti come il Concilio dei laici, ha riposto al centro della vita religiosa l'uomo. C'è da riconoscere che, seppure questo apprezzamento non ha mancato di suscitare numerose polemiche nel periodo postconciliare, rimane, tuttavia, un solido punto di riferimento per interpretare tutto il magistero di Paolo VI, come risulta evidente fin dall'Allocuzione da lui pronunciata alla chiusura del Concilio<sup>50</sup>. La Chiesa conciliare guarda con particolare preoccupazione al mondo nell'epoca attuale e prova, con il dialogo e la disponibilità all'accoglienza, a dare una risposta alle esigenze sempre crescenti avanzate dalle creature sofferenti e tormentate. Come è stato osservato:

Considerato nella sua qualità di evento, il Vaticano II ha permesso al cattolicesimo di accedere a un nuovo livello di autocoscienza, avendo fatto sì che la Chiesa sperimentasse questa apertura mondiale (...). Nella sua qualità di avvenimento, il Vaticano II istituisce la pratica di una Chiesa che si vede mondiale, e rappresenta il punto di avvio di un processo ancora incompiuto di rovesciamento di un modo centralizzato di governare la Chiesa cattolica<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Per quanto attiene alla posizione giuridica del laico è necessario considerare i diritti, ma anche i doveri specifici sanciti nel Codice di Diritto Canonico in merito alla sua partecipazione ai *munera sanctificandi, docendi et regrendi*. Su questo punto cf. C. CIOTOLA, *I laici dal Concilio al Codice*, 362-364.

<sup>50</sup> Paolo VI affermava con fermezza l'interesse della Chiesa per l'uomo, tutto l'uomo compresa la sua fragilità: *Allocuzione* alla chiusura del Concilio Vaticano II (7.12.1965).

<sup>51</sup> G. ROUTHIER, *A 40 anni dal Concilio Vaticano II. Un lungo tirocinio verso un nuovo tipo di cattolicesimo*, in "La Scuola Cattolica" CXXXIII (2005), 38.

Paolo VI ha cercato di indicare al mondo la chiave di lettura con cui deve essere letto il rinnovamento della Chiesa realizzato mediante lo spirito che anima il Concilio. Tutto quello che è stato elaborato, pensato e promulgato contiene, infatti, un esplicito o implicito riferimento all'uomo, affinché questi prenda coscienza della verità interiore che lo abita e lo invita a trascendere la mutabilità e la caducità del reale, ma anche il grande impegno della Chiesa tutta protesa verso la creatura umana per risollevarla dalla fragile condizione nella quale si trova. È, ricorda il Pontefice, la mano di Cristo che opera per mezzo della Chiesa. Qui grazie al soffio dello Spirito nessuna creatura sarà abbandonata all'angoscia e alla solitudine esistenziale che l'affligge. Come sottolinea anche Piero Antonio Bonnet:

l'autocomprensione di se stessa che la Chiesa ha consacrato negli insegnamenti del Concilio Vaticano II s'incentra particolarmente in un approfondimento del proprio mistero (in chiave non contraddittoria ma sicuramente complementare rispetto a quelli tentati nelle età precedenti), attraverso la figura esemplare del "popolo di Dio", più specialmente sentito (...) in chiave di comunione di tutti i fedeli in Cristo tra di loro e con Dio, e cioè quale *communio fidei, sacramentorum et disciplinae* come ebbe a precisare una volta Paolo VI<sup>52</sup>.

L'uomo, a cui la Chiesa conciliare rivolge il suo sguardo, è un essere intelligente, coraggioso e audace, ma al contempo fragile, debole e insicuro. L'amore, che attiene alla sua struttura antropologica, lo rende capace di superare i numerosi ostacoli che gli derivano dalla sua caducità e contribuisce a mantenerlo saldo nell'orientamento al bene che da sempre lo costituisce e lo attende. La dimensione attrattiva del bene non elimina, tuttavia, completamente la possibilità del negativo. La vulnerabilità dell'essere umano si manifesta, infatti, anche come fallibilità, proprio nel momento in cui ci viene chiesto di essere coerenti e mantenerci fedeli alle promesse e alle scelte durature. Il timore della vita presente si concretizza, talvolta, nella fuga dal mondo o nella pretesa di volerlo cambiare. L'attaccamento ai beni materiali sostituisce, in alcuni casi, la tensione verso l'assoluto e l'uomo finisce per dipendere da ciò che in sé costituisce solo uno strumento di cui potersi servire.

La paura dell'altro, che modifica e mortifica continuamente le relazioni affettive e sociali, crea una spirale letale fatta di sfiducia e sospetto che con fatica riusciamo a rettificare. In molte occasioni anche il lavoro, anziché costituire una fonte di soddisfazione e di riscatto, fagocita le energie intellettuali, affettive e spirituali dell'uomo fino a trascinarlo

---

<sup>52</sup> P. A. BONNET, *Il fedele: nuovo protagonista nella Chiesa*, 481.

lontano da sé in una regione distante e sconosciuta, nella quale non ci si ritrova più e ci si abbandona all'angoscia esistenziale. Quando la vita umana viene sorpresa nei luoghi meno ospitali in cui si dispiega, la voce della speranza cristiana dovrebbe levarsi con maggiore forza per cercare di risollevarci dal nostro sgomento. Di fronte alla realtà dell'esistenza, frantumata ed esposta al pericolo dell'insignificanza e del nulla, l'individuo cerca un'intima relazione con la trascendenza che lo apre alla verità dell'essere. In questa prospettiva riacquista pieno significato l'interiorità umana, intesa come ricchezza spirituale e come pienezza di un'esperienza vissuta nell'intima apertura all'ulteriorità. Così, di fronte ai continui cambiamenti e alle sfide rappresentate dal relativismo dilagante dovuto al sempre più consistente influsso del materialismo, esistenzialismo e scientismo, la Chiesa conciliare sente il bisogno di aprirsi, comprendere e dialogare con gli uomini che vivono nel tempo presente per offrire loro un ancoraggio e un segno di speranza. Questo dialogo e questa apertura sono la ragione intima e il sostegno più efficace di quel processo di rinnovamento che ha coinvolto e coinvolge ancora oggi, a molti anni di distanza, tutti i credenti di fede cattolica. In questo senso più che i fondamenti della religione, i Padri conciliari vollero far conoscere la disponibilità e l'apertura della Chiesa, riconfermando la fiducia nell'uomo, nelle sue capacità, nella sua intelligenza, nella sua inventiva e creatività. Questa creatura, fatta ad immagine e somiglianza spirituale del Creatore, vive della e nella relazione con Dio, con se stesso e con gli altri. Riscoprire e far apprezzare il volume totale della vocazione relazionale dell'essere umano diviene il compito primario della Chiesa che, anche grazie al Concilio Vaticano II, ha aperto le proprie porte alla partecipazione dei fedeli alla missionarietà ecclesiale. In ciò riposa, come ci ricorda ancora Bonnet, il senso autentico della libertà: «Il fedele in Cristo si scopre così nella sua esistenzialità quale "indeterminatezza radicale", autoevidenziandosi quale essere realmente affidato a se stesso ed autorealizzandosi in Dio tempo dopo tempo nella "singolarità della sua identità cristiana" attraverso la libertà. Mediante un incessante dinamismo diacronico la libertà fa anche dei *christifideles* nel popolo di Dio esseri l'un l'altro diversi ed in se stessi assolutamente unici»<sup>53</sup>.

Resi partecipi della vita della Chiesa, i laici cristiani sono chiamati a cooperare per portare nel mondo la novità di una salvezza che incarnandosi è divenuta concreta sorgente di speranza per tutti. Il carattere missionario della vocazione laicale si declina anche con l'assunzione della responsabilità e della consapevolezza di essere testimoni credibili della

---

<sup>53</sup> P. A. BONNET, *Il fedele: nuovo protagonista nella Chiesa*, 484.

verità che salva<sup>54</sup>. Lo ribadisce anche Giovanni Paolo II nella Esortazione apostolica *Christifideles laici*, sottolineando:

Ai nostri tempi, nella rinnovata effusione dello Spirito pentecostale avvenuta con il concilio Vaticano II, la chiesa ha maturato una più viva coscienza della sua natura missionaria e ha riascoltato la voce del suo Signore che la manda nel mondo come “sacramento universale di salvezza” (LG 48). Andate anche voi. La chiamata non riguarda i Pastori, i sacerdoti, i religiosi e le religiose, ma si estende a tutti: anche i fedeli laici sono personalmente chiamati dal Signore, dal quale ricevono una missione per la Chiesa e per il mondo<sup>55</sup>.

Annunciare con la propria vita, dentro la cornice della storia, che Cristo è amore e salvezza, è il compito a cui sono chiamati i laici “nella” e “con la” Chiesa. La presenza viva e operosa dei laici nei diversi ambiti della vita ecclesiale deve diventare un elemento ordinario della vita della Chiesa. Questo processo di crescita inaugurato dal Concilio Vaticano II è, tuttavia, in molti contesti ancora tutto da vivere. Affidiamo alle parole di Bruno Forte il compito di concludere la nostra breve esposizione sulla questione dei laici nella Chiesa a partire dal Concilio Vaticano II. Con lui pensiamo, infatti, che il percorso di crescita e maturazione dei laici cristiani sia senz’altro cominciato, ma c’è bisogno del lavoro quotidiano di tutti gli “operai nella vigna”, affinché un giorno anche il terreno più arido possa produrre buoni frutti:

Il processo di maturità dei cristiani adulti è un processo che il Concilio ha certamente avviato (...). Da questo punto di vista c’è una nuova fiducia sancita nei testi del Concilio nei confronti della dignità e della maturità di ogni battezzato. Ma affinché questa fiducia si esprima in un’effettiva partecipazione alla vita della Chiesa occorre un lavoro di formazione, di maturazione delle coscienze e in questo senso, il lavoro catechetico e teologico iniziato nel periodo postconcilio richiederà certamente ancora anni<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> «Il rinnovamento innescato dal Vaticano II, piuttosto sotto forma di sollecitazione alle chiese a ricercare forme di testimonianza adeguate alle proprie condizioni storiche che come rigida determinazione di modifiche istituzionali imposte a tutta la chiesa continua a fermentare. Con interessanti analogie con le altre chiese cristiane, emerge una richiesta di “conciliarità” come esigenza di corallità nei vari aspetti della vita delle chiese. Difficilmente l’assetto istituzionale potrà restare alla lunga estraneo a questa pressione» (G. ALBERIGO, *Il Concilio Vaticano II e le trasformazioni culturali in Europa*, in “Cristianesimo nella storia” XX/2 (1999), 404).

<sup>55</sup> *Christifideles laici*, n. 2.

<sup>56</sup> B. FORTE, *I laici nella Chiesa e nella società civile. Comunione, carismi e ministeri*, Piemme, Milano 2000, 30.

ANDREA ANDREOZZI

## PAROLA

### 1. IL LEMMA «PAROLA» NEL VOCABOLARIO DEL CONCILIO VATICANO II

Il presente contributo al *Lessico del Concilio Vaticano II* della nostra rivista *Firmana* non intende essere un commento alla *Dei Verbum*<sup>1</sup> e neppure un condensato di teologia biblica<sup>2</sup>. Mantenendo fede al carattere di voce o lemma, cercherà di presentare le principali declinazioni della Parola nella rivelazione del mistero di Dio, nella vita dell'uomo e della chiesa. La ricchezza semantica che il termine possiede autorizza la ricerca dei differenti casi e delle tante ricadute nell'ermeneutica post-conciliare<sup>3</sup>.

### 2. RELIGIOSE AUDIENS

Tra gli *incipit* dei documenti conciliari, quello della *Dei Verbum* ha una sua originalità. Prima ancora dell'atto del parlare, rimanda a quello dell'ascoltare. All'interno del lessico del Vaticano II, la voce *Parola* richiede ai Padri conciliari, ai fruitori del messaggio, alla chiesa, all'umanità intera, la scelta umile, intelligente e coraggiosa del *silenzio*: «La

---

<sup>1</sup> Cfr. L. ALONSO-SCHÖKEL, «considerazioni sulla Dei Verbum a trent'anni dal Concilio», *Firmana* 11 (1996) 11-27; L. MAZZINGHI, «Percorsi biblici nella Dei Verbum», *PSV* 58 (2008) 35-54.

<sup>2</sup> Cfr. R. VIRGILI, «Parola», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI, *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo 2010, 955-962.

<sup>3</sup> E. MANICARDI, *Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, dispense della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna 2000, 5-6, ricorda all'inizio del suo trattato i tre sensi principali con cui, in teologia, s'impiega comunemente la locuzione Parola di Dio: Parola di Dio come rivelazione e comunicazione di Dio stesso; Parola di Dio come parole insieme umane e divine; Parola di Dio come il Figlio eterno ed incarnato. Nella *Dei Verbum* l'espressione si dilata e arriva a comprendere la tradizione e la trasmissione della rivelazione, l'elemento linguistico, cioè le parole umane, gli stessi eventi e il dono stesso delle Scritture.

Costituzione *Dei Verbum* manifesta un tangibile rispetto al chiaroscuro del mistero. Non si sforza di celare quello che nelle realtà divine c'è di inafferrabile. I padri non aspirano a metterlo tutto in chiaro, a renderlo trasparente e luminoso, come suole capitare negli scritti apologetici»<sup>4</sup>.

Le origini, la genesi, l'inizio, attesero la Parola creatrice del Dio della vita. La chiesa ritrova se stessa, le sue dimensioni più vere, nel silenzio devoto per l'accoglienza della Parola, per avere e dare vita.

Il proemio rimanda all'inizio della *IGv* e pone quel prologo quale prima citazione biblica di tutta la Costituzione. A noi sembra di scorgere, in controluce, anche l'atteggiamento della Vergine Maria, quale donna del silenzio gravido di ascolto e generatore di vita. Nell'*Annunziata* è possibile scorgere quelle necessarie caratteristiche di una chiesa che si dichiara docile all'ascolto: «Per ricevere debitamente la sua parola divina, è necessario mettersi in ginocchio, annientarsi completamente alla presenza del Signore. Non è un atteggiamento servile perché si modula in chiave filiale che trascina l'uomo all'amore, sulla certezza che il suo Dio è Padre, che la sua essenza è carità e che la sua parola è un invito amoroso all'amicizia»<sup>5</sup>.

Nell'ascolto della Parola si genera un movimento che porta alla comprensione e alla vittoria sulla distrazione e sull'ostinazione (cfr. *Is* 6,9-10). La storia della salvezza conosce il dramma della durezza del cuore, della chiusura dell'orecchio e del buio dell'occhio, l'opposizione al profeta, l'incredulità dell'ascoltatore. La chiesa, prima ancora di parlare, si allena all'esercizio dell'apertura del cuore, della mente, degli occhi, dell'orecchio e verifica la qualità e la volontà dei suoi organi di percezione. Vuole essere una chiesa che sappia ascoltare.

La Parola, quindi, è feconda, viva, in quanto comunica, risveglia, muove, desta l'attenzione dell'ascoltatore. In quanto Parola di Dio, precede e anima le parole degli uomini e le qualifica come risposta, responsabilità, linguaggi, dinamiche e dialettiche di discernimento e veridizione. La preghiera dello *Shema' Israel* è l'altro testo che si potrebbe richiamare in parallelo al prologo della *IGv*. La Parola di Dio è anima della comunicazione dell'uomo, è il monile prezioso che allietta i suoi passi, l'anello che stabilisce relazioni, stilo che decora i luoghi da abitare, primo e ultimo pensiero della giornata (*Dt* 6,4-9).

In sintesi: nel lessico del Concilio, la Parola è innanzitutto di Dio, è un dono ricevuto, richiede il coraggio del silenzio, conosce il dramma dell'ostinazione e dell'incomprensione, si espone al possibile rifiuto, ma

---

<sup>4</sup> A.M. JAVIERRE, «La divina rivelazione», in *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1967, 178.

<sup>5</sup> A.M. JAVIERRE, «La divina rivelazione», 169.

è soprattutto la vita di ogni attimo, di ogni luogo, di ogni incontro e rapporto tra l'uomo e Dio e tra uomo e uomo.

### 3. *FIDENTER PROCLAMANS*

Contemporaneamente al religioso ascolto, arriva l'altro aspetto della Parola di Dio, ricevuta e accolta perché venga proclamata con solida e ferma fiducia. La voce Parola, nel lessico sinodale, diventa ora voce ecclesiale, voce di giubilo, voce che presta fiato alla Parola, volto dell'annunciatore, storia di comunione e di amicizia, incontro, fede che nasce dall'incontro. È voce di una *societas* umana e divina allo stesso tempo. La Parola di Dio fa nascere la società, lascia spazio a Dio nella storia degli uomini e all'uomo nel mistero di Dio. Altra caratteristica di questa Parola è, dunque, quella di permettere altre parole, di dare agli uomini diritto di parola dentro la società umana ed ecclesiale<sup>6</sup>.

La proclamazione della chiesa nasce dalla fede in quanto si è visto e udito, dall'esperienza che colui che annuncia ha vissuto nella sua vita. Non si tratta di una parola accademica, filosofica, apologetica, scientifica, ma del racconto della vita di alcuni rivolto ad altri, il canto del *preconio* di salvezza innalzato da parte del popolo dei redenti del Signore.

La Parola è proclamata con la fiducia che la salvezza che essa racconta possa ancora realizzarsi nel corso della storia, possa suscitare la fede, la speranza e l'agape per il mondo intero. In sintesi: la Parola misura da subito il suo valore pragmatico, l'eco che suscita nel mondo e la reazione del destinatario, il quale non rimane impassibile, ma è coinvolto in tutte le sue dimensioni di vita: affettiva, volitiva, intellettuale, esistenziale.

### 4. *VERBUM SALUTIS*

La declinazione della Parola trova nella categoria della *salvezza* il caso principale e più ricorrente. Il messaggio del Concilio si fonda sulla volontà di comunicare come il desiderio di Dio possa incontrare il desiderio dell'uomo. Nell'essere annunciati e annunciatori c'è la corrispondenza di due attese, di due strade, la possibilità di un incontro che appaga il desiderio. In tutto ciò il vocabolario della salvezza va sicuramente riproposto su fondamenti nuovi, che non siano più quelli del riscatto, della soddisfazione o riparazione. Non una salvezza *da*, quindi, ma una salvezza *in*.

---

<sup>6</sup> R. VIRGILI, «Parola», 960: «L'annuncio della parola (evangelica) è un compito consegnato da Gesù stesso (cfr. Mt 28,19-20), pertanto è alla base della missione apostolica e non contempla limiti geografici, etnici, né sociali, politici culturali o linguistici».

Secondo L. Manicardi, la storia della salvezza si deve e si può declinare al plurale come *salvezza di storie*, con un volto e un nome preciso<sup>7</sup>. La salvezza, come Parola di Dio che si declina nella vita degli uomini, entra quotidianamente nelle case di tante famiglie colpite dal lutto, dal dolore, dalla malattia. In attesa della pienezza dell'aldilà, essa è innanzitutto volta all'aldilà della vita. È condivisione delle sofferenze, sa toccare il tragico dell'esistenza umana, passa attraverso la morte, in attesa della sua realizzazione piena.

La Parola come salvezza assume in tal modo un carattere molto più dinamico e reale delle semplici parole umane. Svolge un intervento concreto nella storia, manifesta la prossimità di Dio e rende possibile il cambiamento dell'uomo e il suo impegno nei confronti di altri.

Nel tempo della fiducia illimitata nei confronti della tecnica e dell'economia, della ricerca delle migliori condizioni di benessere e di salute, il *preconium salutis* suona del tutto originale e asimmetrico rispetto alle attese e alle ricerche umane. La forza del racconto, insita nella Parola, supera le forze umane e fa risorgere le membra fiaccate e stanche. La storia di un Rabbi, riportata nei *Racconti dei Chassidim* di M. Buber, dice che:

*«Si sono viste grandi cose, vi si è preso parte, bisogna dirlo, darne testimonianza. La parola che narra è più che semplice parola, essa trasmette effettivamente l'accaduto alle generazioni future, anzi la narrazione è accaduto essa stessa, ha la sacralità di un rito... Ma il racconto è più che un'immagine riflessa: l'essenza sacra di cui dà testimonianza continua a vivere in essa. Il miracolo che si racconta riacquista potere. La forza che un giorno operava si trasmette alla parola vivente e opera ancora dopo generazioni.*

*A un rabbi, il cui nonno era stato discepolo del Baalshem, fu chiesto di raccontare una storia. «Una storia, disse egli, va raccontata in modo che sia essa stessa un aiuto. E raccontò: «mio nonno era storpio. Una volta gli chiesero di raccontare una storia del suo maestro. Allora raccontò come il santo Baalshem solesse saltellare e danzare mentre pregava. Mio nonno si alzò e raccontò, e il racconto lo trasportò tanto che ebbe bisogno di mostrare saltellando e danzando come facesse il maestro. Da quel momento guarì. Così vanno raccontate le storie».*

## 5. *MORE HOMINUM*

La Parola di salvezza riflette il grande evento della rivelazione e della possibilità che esso venga manifestato attraverso l'uso del linguaggio

---

<sup>7</sup> L. MANICARDI, «Oggi la salvezza è entrata in questa casa», Servizio della Parola 410 (2009) 8-14.

umano. Sua prerogativa è di essere parola di Dio e parola degli uomini allo stesso tempo. Rispetta le regole e i generi della comunicazione, adotta la lingua delle diverse epoche e si esprime con i rispettivi codici culturali, eppure è la Parola. Particolare e universale, diversità e unità, umanità e divinità, parole e Parola. In questi binomi e polarità si determina la forza della comunicazione e viene rivelato il mistero di Dio che si abbassa per entrare in dialogo con l'uomo. La riflessione del *Deuteronomio* su questo punto rimane sempre attuale: quale popolo ha mai avuto la possibilità di udire la Parola di Dio e restare in vita? Che cosa ci può essere di più straordinario e ordinario del fatto che la Parola possa essere udita, compresa e vissuta? La più piccola delle nazioni accoglie l'evento più grande della rivelazione di Dio e riesce ad esprimersi, a dire, a narrare la sua storia. Può rimanere in vita passando attraverso la valle oscura della tragedia e dell'orrore. Grazie alla Parola, alle parole, Israele non ha perso la sua identità e rappresenta per l'umanità un simbolo e un interrogativo.

## 6. *VERBUM CARO FACTUM*

«Potranno queste ossa rivivere?» – «Signore, tu lo sai!». La visione di Ez 37, 1-14 ci permette di affrontare il rapporto tra parola e corpo, tra la carne e lo Spirito, che si compie nel mistero del Verbo incarnato. Nell'esperienza del profeta, la Parola permette che le ossa non vengano gettate nelle fosse comuni nelle quali l'umanità è stata gettata insieme alla sua dignità. Le ossa non vengono neppure messe nelle urne e sistemate in un cimitero. Esse riprendono vita secondo una forma coerente, un modello di umanità, un sistema di connessioni e di rapporti. Sopra di esse crescono i nervi e la carne. Finalmente la pelle le ricopre. Questo risultato è conseguito dalla forza della Parola, alla quale il profeta obbedisce ed imprime la sua risposta coraggiosa.

La Parola genera vita, crea, riporta al cosmo, alla vera identità della persona e del mondo. Ridà un volto all'uomo e alla sua storia. Si può sapere chi è l'uomo, lo si può chiamare per nome. È, in definitiva, una parola creatrice che restituisce forma all'uomo, nella verità del suo essere creato, e a tutto il cosmo. La chiesa è esperta in umanità proprio perché la Parola che la muove e che la anima conosce bene l'anatomia dell'uomo in tutti i suoi elementi.

Il dialogo tra Dio e il profeta fa emergere, tuttavia, la necessità dello Spirito, oltre che della Parola. Se lo Spirito non opera la Parola da sola non basta.

*Spirito, vieni dai quattro venti.* Ciò che più colpisce in questa invocazione è l'ampio orizzonte con cui si invoca lo Spirito: dai quattro venti, da ogni angolo della terra. Non basta un'adesione formale alla Legge che

Dio ha dato, una ricostituzione di un corpo che funziona solo all'esterno, nella sua parte strutturale, nei suoi piccoli e grandi organi e organismi. Bisogna adesso ritornare a vivere in virtù dell'azione dello Spirito. Non una semplice ricostituzione della struttura ossea può significare la salvezza. Dio deve operare dall'interno. Già nel capitolo precedente il profeta aveva parlato del dono di un cuore nuovo, prima, e, poi, di uno spirito nuovo (*Ez* 36,25-27).

L'organismo esteriore potrebbe funzionare, ma, senza lo Spirito, la morte avrebbe la meglio sulla vita. La visione di Ezechiele, che era cominciata con una valle sterminata di ossa secche, ora si conclude con l'immagine di un esercito di persone viventi grande e sterminato. L'esperienza vissuta nella valle non è più l'esperienza di morte e di sterminio, dove passava il profeta come unico vivente, ma un'esperienza di popolo che viene riportato in vita dal dono della Parola e dello Spirito per bocca di un profeta.

L'esercizio spirituale della Parola rianima la chiesa come popolo di Dio in cammino nel suo pellegrinaggio terreno, in esilio, ma vivo grazie alla potenza della Parola.

## 7. *MANET IN AETERNUM*

Con queste parole di *Is* 40,8 la *Dei Verbum* chiude con una finale aperta. La consapevolezza dei Padri fu quella che, nonostante i pronunciamenti dell'uomo, alla fine l'ultima Parola di verità sulla vita e sulla morte, è quella di Dio. L'uomo nella sua caducità e fragilità si affida alla Parola che non muore e che fa vivere. L'uomo affida alla Parola il giudizio sulla sua esistenza e la speranza che quella stessa Parola lo ridesti dal sonno della morte e lo chiami alla luce dalle tenebre.

La voce Parola del nostro Lessico esuli, allora, dai confini di questo testo, e, libera, torni a scrivere altre pagine di lieti annunci nella storia che Dio intesse con l'uomo.

GIORDANO TRAPASSO

## PASTORALE

PREMESSA: RENDERE GIUSTIZIA AL TERMINE

Istintivamente all'udire questa parola possono scattare, soprattutto in presbiteri, seminaristi o laici più vicini alla vita delle nostre comunità, i cosiddetti addetti ai lavori, delle pre-comprensioni: pastorale come sinonimo di operatività, di attività, di cose pratiche in cui tradurre insegnamenti teologici o spirituali, o troppo centrata sul ministero del presbitero e meno sul modo di essere di una comunità cristiana. La teologia pastorale, insieme a qualche altra materia del *curriculum* degli studi teologici, è spesso considerata come la cenerentola degli studi. Termini come "operatori pastorali" con cui designiamo i laici che collaborano più direttamente con i pastori sicuramente contribuiscono a separare il termine e la dimensione pastorale da ciò che è teologico o spirituale. Occorre allora fare giustizia: la dimensione pastorale è piuttosto una dimensione di sintesi della teologia, della catechesi, del dogma, della spiritualità e consiste nel modo di essere e di porsi della Chiesa soprattutto nel suo versante istituzionale. Volgere lo sguardo al concilio Vaticano II che ha voluto essere, fin dall'ispirazione di Giovanni XXIII, un evento pastorale può aiutarci a rendere giustizia di questo termine. Non ci limiteremo ad analizzare i documenti conciliari, anzi lo faremo poco. Guarderemo soprattutto al modo in cui si è svolto il concilio, al come hanno preso carne le sue intenzioni di fondo, guarderemo ad esso in quanto "evento pastorale" in cui si è manifestato un modo di essere "nuovo" della Chiesa in rapporto al passato ed in dialogo con il XX secolo. In secondo luogo getteremo uno sguardo all'attuale cammino della Chiesa italiana dal suo ingresso nel terzo millennio ad oggi, e poi concluderemo con alcuni interrogativi che possono nascere dall'attuale modo di essere e di scegliere delle nostre chiese locali.

## 1. IL CONCILIO VATICANO II COME “EVENTO PASTORALE”

Proviamo a rileggere lo svolgimento del concilio alla luce della Parola di Dio, dei brani in cui Gesù si presenta come il buon pastore o parla di chi è autentico pastore. «In verità in verità io vi dico: chi non entra nel recinto delle pecore dalla porta, ma vi sale da un'altra parte, è un ladro e un brigante. Chi invece entra dalla porta, è pastore delle pecore», ci ricorda Gesù<sup>1</sup>. Il criterio per distinguere un vero pastore da un ladro o da un brigante è individuare la “porta” per cui entrare. Essa è unica ed è Cristo. Nel discorso di apertura del concilio, *Gaudet Mater Ecclesia*, Giovanni XXIII ebbe a dire:

Il grande problema, posto davanti al mondo resta immutato. Il Cristo, sempre splendente al centro della storia e della vita; gli uomini o sono con Lui e con la Chiesa sua e allora godono della luce, della bontà, dell'ordine, della pace; oppure sono senza di Lui, o contro di Lui, e deliberatamente contro la sua Chiesa: divengono motivo di confusione, causando asprezza di umani rapporti e persistenti pericoli di guerre fratricide. [...] Il Signore ha detto: “Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia” (Mt 6,33). Questo *primum* esprime in quale direzione debbano muoversi i nostri pensieri e le nostre forze; non bisogna però trascurare le altre parole di questa esortazione del Signore, cioè “e tutte queste cose avrete in soprappiù” (Mt 6,33). In realtà nella Chiesa ci furono sempre, e ci sono tuttora coloro, che cercando con tutte le forze la pratica della perfezione evangelica, non trascurano di rendersi utili alla società: di fatto, dal loro esempio di vita, costantemente praticato, e dalle loro iniziative di carità prende vigore ed incremento quanto di più alto e nobile c'è nella umana società<sup>2</sup>.

E nel Messaggio in apertura del concilio mandato dai Padri a tutti gli uomini con l'assenso del Sommo Pontefice veniva ribadito:

Fedeli perciò al mandato di Cristo, il Quale offrì Se stesso in olocausto “perché questa Chiesa potesse comparirgli davanti gloriosa, senza macchia né ruga [...] ma santa e irreprensibile” dedicheremo tutte le nostre energie, tutti i nostri pensieri a rinnovare noi stessi e i fedeli a noi affidati affinché il volto di Gesù Cristo, che splende nei nostri cuori “per riflettere lo splendore di Dio”, appaia a tutte le genti [...]. Perciò, mentre speriamo che attraverso i lavori del concilio splenda più chiara e vivida la luce della fede, aspettiamo un rinnovamento spirituale dal quale proceda anche un felice impulso che favorisca i beni umani, e

<sup>1</sup> Gv 10,1-2.

<sup>2</sup> *Enchiridion Vaticanum 1. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, 42-43 (d'ora in poi EV).

cioè le invenzioni della scienza, i progressi dell'arte, della tecnica e una più larga diffusione della cultura<sup>3</sup>.

L'autentico pastore entra per la porta che è Cristo. Con il concilio la Chiesa tutta, a partire dai suoi pastori ha voluto ritrovare la propria indole pastorale ed ha voluto entrare attraverso la porta che è Cristo, luce delle genti. Il pastore è colui che è pienamente conformato a Cristo sacerdote, re e profeta e la Chiesa nel cuore del secolo XX ha voluto ritrovare la *forma Christi*. Questo movimento è indicato dall'espressione "rinnovamento spirituale" usata dai padri conciliari o dal neologismo *ressourcement*. Ogni autentico e radicale rinnovamento può avvenire trovando il giusto ingresso e nella fedeltà alla Tradizione, riattingendo alle "fonti". Nel presentare la Chiesa come nuovo popolo di Dio si ricorda il battesimo come porta di ingresso, consacrazione per «formare una dimora spirituale ed un sacerdozio santo»<sup>4</sup>, si sottolinea la comune dignità di tutti i battezzati in cui poi comprendere la struttura gerarchica della Chiesa<sup>5</sup>, si propone il comune dono e orizzonte della vita cristiana, la vita di santità<sup>6</sup>. Nel presentare il ministero episcopale si sottolinea la conformazione a Cristo Re in quanto servo<sup>7</sup>, riguardo i presbiteri oltre all'analoga sottolineatura del servizio si concentra molta attenzione, sia nell'itinerario formativo dei seminari sia per il ministero, alla dimensione spirituale e alla vita di santità<sup>8</sup>. Entrare per la porta che è Cristo significa ritornare ad attingere alle fonti della vita cristiana. Non a caso lo schema sulla liturgia fu messo per primo all'ordine del giorno del concilio, in quanto il consenso generale lo riteneva ben fatto e aveva suscitato meno commenti negativi. Pur nella diffidenza di molti vescovi nei confronti dei cambiamenti liturgici e dell'ortodossia dei liturgisti, l'urgenza di aiutare i fedeli a ritrovare una partecipazione fruttuosa<sup>9</sup> alla liturgia culmine e fonte della vita della comunità cristiana<sup>10</sup> e la consapevolezza che la liturgia è una delle fonti per l'ecclesiologia stessa ed è nutrimento della vita spirituale hanno guidato fin da subito il discernimento dei padri concili-

<sup>3</sup> EV, 55-57.

<sup>4</sup> *Lumen Gentium* 10 (d'ora in poi LG).

<sup>5</sup> LG 32.

<sup>6</sup> LG 39-42.

<sup>7</sup> «Questo ufficio che il Signore ha affidato ai pastori del suo popolo è un vero servizio, che nella Sacra Scrittura è chiamato significativamente "diakonia" o ministero» LG 24; anche LG 18-27; *Christus Dominus* 16 (d'ora in poi CD).

<sup>8</sup> LG 28; *Optatam Totius* 8 (d'ora in poi OT); *Presbyterorum Ordinis* 1-3 (d'ora in poi PO).

<sup>9</sup> «Ideo sacris pastoribus advigilandum est ut in actione liturgica non solum observentur leges ad validam et licitam celebrationem sed ut fideles scienter, actuose et fructuose eandem participant» *Sacrosanctum Concilium* 11 (d'ora in poi SC).

<sup>10</sup> SC 10.

liari<sup>11</sup>. Il 4 Dicembre 1963 veniva solennemente approvata la costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Non a caso il primo scontro al concilio si è avuto nella discussione dello schema *De Fontibus Revelationis*, presentato all'assemblea conciliare il 14 Novembre 1962. Lo schema risentiva della polemica con i protestanti sulla Tradizione, considerava Scrittura e Tradizione due fonti distinte, aveva una concezione rigida dell'ispirazione e dell'inerranza delle Scritture. Diversi *non placet* pervennero subito, in quanto il documento era mosso più dalla paura dell'errore che dalla ricerca della verità e per lo stile troppo dottrinale. Dov'è la fonte? È il patrimonio della Sacra Dottrina o è la Rivelazione, cioè l'auto-comunicazione di Dio che ha raggiunto il suo culmine in Cristo e ha continuato a manifestarsi nel ministero degli apostoli? La Tradizione non contiene forse verità che non troviamo nella Sacra Scrittura? Non spetta forse a lei il primato? Il destino del concilio sembrava legato al destino di questo documento. Lo schema fu rimandato all'attenzione di una commissione mista (di membri della commissione dottrinale e del segretariato per l'unità dei cristiani). Il testo riveduto farà la sua ricomparsa nel terzo periodo (1964). Non la Scrittura o la Rivelazione in quanto tali, ma Dio stesso è la fonte della Rivelazione. La Scrittura è principio vitale, entro la Chiesa, della trasmissione e interpretazione di ciò che Dio ha rivelato. La Tradizione, intesa ora in senso più dinamico e come espressione non solo dell'autorità docente, ma di tutto l'essere della Chiesa (culto, vita spirituale [...]), ha con essa un rapporto simbiotico. Il 29 Ottobre 1965, dopo tribolati lavori, la costituzione venne approvata con una maggioranza schiacciante, in quanto i no furono solo 27<sup>12</sup>.

La sacra Tradizione e la sacra Scrittura sono dunque strettamente tra loro congiunte e comunicanti. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in un certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura è la Parola di Dio in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino; la sacra Tradizione trasmette integralmente la Parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli, ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura. Perciò l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e rispetto. [...] L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata

<sup>11</sup> J. W. O' MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 130-143.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 143-153. 230-233; 255; 283-286.

nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è al di sopra della Parola di Dio ma la serve<sup>13</sup>.

Questa sintesi finale che a noi oggi pare scontata fu il frutto di accese e travagliate discussioni. Ma un'altra parte del documento era destinata (e lo è ancora, se ben recepita) a suscitare una profonda conversione nella vita della Chiesa: la centralità della Scrittura nella Teologia, il suo rilievo nella liturgia, il suo primato nella vita spirituale ed apostolica, il rilievo del ministero della Parola nella missione dei vescovi e dei presbiteri<sup>14</sup>. L'importanza di individuare la porta di ingresso e le fonti da cui attingere non è solo tale per la Chiesa ed i suoi pastori, spinti ad una "riforma" nel cuore del secolo XX, ma anche per l'uomo contemporaneo perché, come fatto presente da Giovanni XXIII e poi proclamato solennemente nella *Gaudium et Spes*, il mistero di Cristo è l'unica porta di ingresso per il mistero dell'uomo e della vita<sup>15</sup>.

Del pastore è importante anche lo "sguardo": «Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, così come il Padre conosce me e io conosco il Padre, e do la vita per le pecore. E ho altre pecore che non provengono da questo recinto: anche quelle io devo guidare» ci ricorda l'evangelista Giovanni<sup>16</sup>. Anche l'evangelista Luca ha parole interessanti a proposito: «Chi di voi se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va in cerca di quella perduta, finché non la trova?»<sup>17</sup>. Il pastore guarda dentro e fuori il recinto, posa il suo sguardo su ogni pecora, sulle presenti, ma anche sulle assenti, che hanno scelto di percorrere altri sentieri. Nell'esperienza del concilio possiamo ritrovare la direzione dello sguardo della Chiesa. Prima di tutto c'è stata una direzione *ad intra*, la Chiesa ha guardato in se stessa e al suo modo di essere. Questo sguardo in se stessa richiesto da Giovanni XXIII non è sinonimo di narcisismo, ma il prendere atto di una vitalità interna, delle energie ricevute in dono e dispiegate, così come precisato nella Costituzione Apostolica *Humanae Salutis* per l'indizione del concilio:

Se poi volgiamo l'attenzione alla Chiesa, vediamo che essa non è rimasta inerte spettatrice di fronte a questi avvenimenti, [...] ha visto infine nel suo seno scaturire e dispiegarsi immense energie di apostolato,

<sup>13</sup> *Dei Verbum* 9.10 (d'ora in poi DV).

<sup>14</sup> DV 21-26; SC 7.21-26.35.48.51-53.83-101; CD 12; OT 8.16; *Apostolicam Actuositatem* 4.6 (d'ora in poi AA); *Ad Gentes divinitus* 13 (d'ora in poi AG); PO 4.

<sup>15</sup> «Così nella luce di Cristo, immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature, il concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo» *Gaudium et Spes* 10 (d'ora in poi GS).

<sup>16</sup> Gv 10,14-16.

<sup>17</sup> Lc 15,4.

di preghiera, di azione in tutti i campi, da parte anzitutto di un clero sempre più all'altezza della sua missione per dottrina e virtù, e poi, da parte di un laicato che si è fatto sempre più consapevole delle sue responsabilità in seno alla Chiesa, e in particolar modo del suo dovere di collaborare con la gerarchia ecclesiastica. A ciò si aggiungono le immense sofferenze di intere cristianità, per cui una moltitudine ammirabile di pastori, di sacerdoti e laici suggellano la coerenza della propria fede, subendo persecuzioni di ogni genere e rivelando eroismi non certo inferiori a quelli dei periodi più gloriosi della Chiesa. Cosicché se il mondo appare profondamente mutato, anche la comunità cristiana è in gran parte trasformata e rinnovellata: si è, cioè, socialmente fortificata nell'unità, intellettualmente rinvigorita, interiormente purificata, così da essere pronta a tutti i cimenti<sup>18</sup>.

Solo una ingenuità storica può indurci a pensare che il concilio avesse promosso un rinnovamento a partire da zero. Esso ha prima di tutto preso atto di una vitalità e di una dinamicità interne alla comunità cristiana, a partire dalla seconda metà del secolo XIX, cui dare continuità e delle quali tirare le conseguenze. Perciò la Chiesa ha guardato a se stessa e al suo profilo istituzionale in vista di un legittimo e necessario "aggiornamento" (la sua costituzione gerarchica e il ripristino del diaconato come un grado proprio e permanente della Gerarchia conferito anche a uomini sposati<sup>19</sup>, l'autorità del Papa e del collegio dei vescovi<sup>20</sup>, l'autorità esercitata nella collegialità e il rapporto dei Vescovi con la Santa Sede<sup>21</sup>, il diritto delle chiese orientali a tutelare il proprio patrimonio ecclesiastico e spirituale<sup>22</sup>, l'auspicato rinnovamento della vita religiosa<sup>23</sup>, l'ordinamento dei seminari e la revisione degli studi ecclesiastici<sup>24</sup>, le traduzioni dei libri sacri<sup>25</sup>, le forme associative di apostolato dei laici<sup>26</sup>, l'organizzazione

---

<sup>18</sup> EV, 7.

<sup>19</sup> LG 18-29; «E siccome queste funzioni, sommamente necessarie alla vita della Chiesa, nella disciplina oggi vigente della chiesa latina in molte regioni difficilmente possono essere esercitate, il diaconato potrà in futuro essere restaurato come un grado proprio e permanente della gerarchia. Spetterà poi alle diverse competenti assemblee episcopali territoriali decidere, con l'approvazione dello stesso sommo pontefice, se e dove sia opportuno che tali diaconi siano istituiti per il bene delle anime. Col consenso del romano pontefice questo diaconato può essere conferito a uomini di più matura età anche viventi nel matrimonio, e così pure a giovani idonei, per i quali deve rimanere ferma la legge del celibato» LG 29.

<sup>20</sup> *Nota Esplicativa Previa*, in EV 258-263.

<sup>21</sup> CD 4-11.

<sup>22</sup> *Orientalium Ecclesiarum* (d'ora in poi OE).

<sup>23</sup> *Perfectae Caritatis* (d'ora in poi PC).

<sup>24</sup> OT 4-7. 13-18.

<sup>25</sup> DV 22.

<sup>26</sup> AA 18-21.

dell'attività missionaria<sup>27</sup>, il sistema di sostegno economico alla vita dei presbiteri<sup>28</sup>, la riforma della Sacra liturgia e l'incremento dell'azione pastorale liturgica<sup>29</sup>). Essa, guardando al proprio profilo istituzionale, ha guardato alla vita di tutti i suoi membri (Vescovi, presbiteri, diaconi, religiosi, laici, cristiani sofferenti e perseguitati, le nuove generazioni da educare [...]); già prima dell'inizio fu inviata una lettera a 2.598 ecclesiastici per ricevere suggerimenti, desideri, idee e opinioni sugli argomenti da trattare e durante i lavori conciliari ha avuto attenzione per le idee e le posizioni teologiche di tutti i 2860 partecipanti. Guardando in se stessa la Chiesa si è sentita spinta a ritrovare la propria identità anche oltre i suoi stretti confini istituzionali, rielaborando e rileggendo l'esperienza delle divisioni confessionali<sup>30</sup>. L'altra direzione dello sguardo della Chiesa, nell'esperienza del Vaticano II, è stata *ad extra*, al mondo. Il tema presentato nella *Gaudium et Spes* non aveva precedenti negli altri concili. Porsi davanti a Cristo luce del mondo significava per la Chiesa riscoprire come costitutivo della sua identità il dialogo con il mondo. Paolo VI con la sua enciclica sulla Chiesa del 1964 aveva indicato questa direzione:

Si presenta cioè il problema, così detto, del dialogo fra la Chiesa ed il mondo moderno. È problema, questo, che tocca al Concilio descrivere nella sua vastità e complessità, e risolvere, per quanto è possibile, nei termini migliori. Ma la sua presenza, la sua urgenza, sono tali da costituire un peso nell'animo Nostro, uno stimolo, una vocazione, quasi, che vorremmo a noi stessi ed a voi, Fratelli, sicuramente non meno di Noi esperti del suo tormento apostolico, in qualche modo chiarire, quasi per renderci idonei alle discussioni e alle deliberazioni che nel Concilio insieme crederemo di prospettare in così grave e multiforme materia<sup>31</sup>.

Al di là delle difficoltà incontrate per la discussione dello schema 17, poi divenuto schema 13, giunto al testo definitivo della costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (qualcuno si interrogava sulla legittimità di considerarla costituzione), legate ad una nuova sottoline-

---

<sup>27</sup> AG 28-34.

<sup>28</sup> PO 18-21.

<sup>29</sup> SC 22-46. 50-58. 59-82. 88-101.

<sup>30</sup> «Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica, apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la Risurrezione, diede da pascere a Pietro (cfr. Gv 21,17), affidandone a Lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt 28,18 etc.), e costituiti per sempre la colonna e il sostegno della verità (cfr. 1Tim 3,15). Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» LG 8.

<sup>31</sup> PAOLO VI, *Ecclesiam Suam* 15.

atura con la quale presentare la teologia del matrimonio o al modo di rifiutare o giustificare per legittima difesa la corsa agli armamenti (la sopravvivenza dell'idea di una guerra giusta)<sup>32</sup>, il concilio era convinto della necessità del dialogo in quanto come il mondo ha bisogno della Chiesa, così anche la Chiesa ha bisogno del mondo. La dinamicità interna che la spinge ad una continua e necessaria riforma è dono dello Spirito Santo, ma è frutto del suo essere nel mondo senza appartenergli, del suo dialogo con il mondo. La Chiesa non può guardare se stessa se non guardandosi nel mondo e guardando al mondo stesso perché in questo sguardo così orientato, nel discernimento dei segni dei tempi<sup>33</sup>, sa individuare quegli aggiornamenti del suo modo di essere giusti per divenire in ogni tempo la chiesa sposa di Cristo, quella chiesa che piace al suo Signore. Avvincente può essere la discussione sulle coordinate da assumere per orientare lo sguardo e condurre questo dialogo: spingere più sul versante della teologia dell'Incarnazione che porta prima di tutto ad apprezzare i semi di bene e di verità presenti nel mondo moderno per scorgere in essi la tensione alla Rivelazione di Dio in Cristo o insistere di più sulla dimensione del peccato e delle contraddizioni del mondo moderno per sottolineare la redenzione compiutasi in Cristo e l'invito perenne alla conversione? Nel testo della *Gaudium et Spes* si sono affrontate e confrontate queste due impostazioni teologiche: la costituzione ha cercato di tenerle in equilibrio, anche se la prima prospettiva ci sembra sia quella che orienta. Gli itinerari complessi e un po' tormentati che hanno condotto alle dichiarazioni sulla libertà religiosa<sup>34</sup> e sul rapporto con le religioni non cristiane<sup>35</sup>, in particolare con gli ebrei, sono il frutto di questo sguardo sul mondo. Inoltre il concilio ha accettato di lasciarsi guardare dal mondo e la Chiesa ha guardato se stessa alla luce di questo sguardo del mondo su di essa:

La decisione di ammettere osservatori non cattolici come gruppo con una sua fisionomia non solo è stata unica negli annali dei concili ecumenici, ma ha fatto sì che le decisioni conciliari potessero essere esaminate da studiosi ed ecclesiastici che non condividevano molti degli assunti di base su cui erano fondate la dottrina e la pratica del cattolicesimo. I fatti dimostrarono che questa decisione aveva favorito un controllo più

---

<sup>32</sup> J. W. O'MALLEY, cit., 272-274. 281-298.

<sup>33</sup> «Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, nonché le sue attese, le sue ispirazioni e la sua indole spesso drammatiche» GS 4.

<sup>34</sup> *Dignitatis Humanae* (d'ora in poi DH).

<sup>35</sup> *Nostra Aetate* (d'ora in poi NA).

attento di discussioni e decisioni ed era stata essenziale per impedire che tutta l'attenzione del Concilio andasse a questioni che interessassero solo i cattolici romani, o addirittura solo i prelati cattolici romani. Verso la fine il numero degli ospiti ed osservatori effettivamente presenti in Concilio arrivò a 182. Inoltre, i media mostrarono un interesse molto attivo per il Concilio. [...] Ma negli anni del Vaticano II radio e televisione rendevano noto a tutto il mondo qualsiasi fatto importante, ed in tempo reale. D'altra parte il puro e semplice spettacolo che il Vaticano II offriva lo rendeva degno di essere guardato, a prescindere da tutto il resto. [...] E così, nonostante i tentativi di nasconderli o camuffarli, i dibattiti e dissensi del Concilio raggiunsero la scena pubblica. Qualcuno ne fu sconvolto, qualcun altro ne fu deliziato, ma per tutti fu chiaro che il cattolicesimo non era monolitico come si era creduto. D'un tratto, l'immagine della Chiesa cambiò<sup>36</sup>.

La Chiesa, guardando il mondo, avverte l'impulso proveniente dallo Spirito all'aggiornamento e lasciandosi guardare dal mondo comprende meglio le vie dell'aggiornamento.

Già l'orientamento dello sguardo della Chiesa durante il concilio ci ha introdotti, mediante lo stile del dialogo, in un'altra dimensione fondamentale che ha contraddistinto il Vaticano II: "il suo linguaggio". «Le mie pecore ascoltano la mia voce ed io le conosco ed esse mi seguono», ci ricorda Gesù nel quarto Vangelo<sup>37</sup>. Il linguaggio del vero e buon pastore parla al cuore delle pecore e le spinge alla sequela. Quale linguaggio può pervenire al cuore dell'uomo moderno, dell'uomo del secolo XX che da una parte si compiace del benessere, del progresso, degli sviluppi della scienza e della tecnica, che è più consapevole della forza della libertà e dei propri diritti e che contemporaneamente è stato testimone di crimini contro l'umanità come Auschwitz? L'attenzione al linguaggio non è un fatto marginale o di sola forma. Il linguaggio è lo specchio del cuore, è il riflesso ed anche lo stimolo, l'*humus* in cui matura il pensiero. La lingua, come ricorda S. Giacomo, è come il timone in una nave<sup>38</sup>, dirige l'operare ed è sorgente di motivazioni. È importante oggi la dimensione linguistica, lo era altrettanto nel secolo XX in cui si cercava di definire quale fosse l'unico linguaggio sensato per l'uomo (Wittgenstein, Carnap ed il neopositivismo logico) o si desiderava risalire a quel Dire originario in cui dimora l'essere (Heidegger). L'indicazione per un linguaggio rinnovato fu data da Giovanni XXIII nel discorso di apertura: «Ora, tuttavia, la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia

---

<sup>36</sup> J. W. O' MALLEY, cit., 35-36.

<sup>37</sup> Gv 10,27.

<sup>38</sup> Gc 3,1-12.

piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne»<sup>39</sup>. Il concilio Vaticano II è stato un vero e proprio evento linguistico. I precedenti concili hanno mutuato il loro modo di esprimersi prevalentemente dallo stile di discorso e dall'impianto giuridico dell'antichità romana, con particolare riferimento al genere della legge e delle sentenze. Oltre alla professione di fede, da Nicea in poi lo strumento linguistico prevalente diventa il canone, una breve ordinanza prescrittiva con in genere associata l'indicazione di una punizione (*anathema sit*). Se da una parte questo strumento tende a marcare un confine tra la verità e l'errore, dall'altra si tratta sempre di parole di minaccia o intimidazione, di sorveglianza o punizione, di potere. Il Vaticano II, che ha deciso di ritornare alle sorgenti, linguisticamente attinge dalla Scrittura e dai Padri della Chiesa, optando per un linguaggio simbolico ed evocativo, per quel dire originario di Dio e degli uomini da lui inviati che rende presente il dono ed invita continuamente alla conversione. L'orientamento generale di tutti i documenti rientra nel genere epidittico: uno stile pacato che mira a rendere attraenti gli ideali cristiani, che non impone, ma cerca di conquistare l'assenso interiore, che insegna non con la sentenza, ma mediante il suggerimento, l'accento e l'esempio, incoraggia la conversione come trasformazione interiore con una retorica dell'invito. Con questo linguaggio la Chiesa persegue una trasformazione interiore, l'immersione in una cultura nuova rispetto a quella assimilata, tenta di riconciliarsi con il mondo moderno, insegna raccontando se stessa. Di fronte ad un immaginario sociale che ripensa la società in orizzontale a partire dall'uguaglianza dei suoi membri, di fronte ad un contesto che oscilla tra il materialismo e lo spiritualismo, in rapporto ad una cultura in cui forte è la soggettività, al cospetto di metafisiche della volontà di potenza, prendendo atto di come la scienza e la tecnica abbiano indotto l'uomo a ripensarsi in base alla categoria di progresso, le parole dei testi conciliari evocano uguaglianza (popolo di Dio, universale chiamata alla santità, collegialità [...]) che non è chiaramente omologazione o appiattimento, significano reciprocità e collaborazione, manifestano umiltà e servizio, rinviano alla coscienza e all'interiorità, palesano dinamicità e disponibilità al cambiamento<sup>40</sup>. Questo mutamento di linguaggio è avvenuto proprio grazie all'esperienza del dialogo con il mondo: un autentico dialogo presuppone anzitutto l'ascolto dell'interlocutore. Un serio ascolto del mondo ha permesso alla Chiesa di cominciare ad annunciare il Vangelo con un linguaggio familiare all'interlocutore, il mondo moderno,

---

<sup>39</sup> EV 47.

<sup>40</sup> J. W. O' MALLEY, cit., 45-54.

e alla sua cultura. Il dire originario di Dio avviene con eventi e parole intimamente connessi<sup>41</sup>: in occasione del concilio anche la Chiesa comunica con gesti e parole. Il pellegrinaggio di Paolo VI in terra santa e l'abbraccio con il patriarca Atenagora nel gennaio del 1964, il suo viaggio in India per il Congresso Eucaristico e l'incontro con i più poveri del posto nel dicembre dello stesso anno, il suo accorato appello alla pace pronunciato all'ONU e la messa allo Yankee Stadium, la messa concelebrata con altri 24 prelati di 19 paesi diversi il 14 Settembre 1964 all'apertura del terzo periodo del concilio, la celebrazione di alcune messe in italiano secondo il nuovo rito nelle parrocchie di Roma a partire dal 07 Marzo 1965 furono alcuni dei gesti con i quali il Papa e l'intera Chiesa rendevano visibili e cominciavano ad attuare gli orientamenti approvati dall'assemblea conciliare sulla riforma della liturgia, sul riconoscimento della libertà religiosa e della dignità delle altre confessioni cristiane ed esperienze religiose, sulla volontà di guardare in maniera benevola il mondo e di collaborare per la pace. Con il concilio la Chiesa non ha vissuto solo una forte esperienza di dialogo con il mondo, ma l'ha vissuta prima di tutto in se stessa. Gli impegnativi lavori del Concilio sono stati tali proprio perché hanno cercato di fare sintesi di diverse impostazioni teologiche e perciò di diversi linguaggi interni.

Giungiamo così al quarto aspetto che caratterizza il "bel" pastore: il "cammino davanti e con le sue pecore". «Chi invece entra dalla porta, è pastore delle pecore. Il guardiano gli apre e le pecore ascoltano la sua voce: egli chiama le sue pecore, ciascuna per nome, e le conduce fuori. E quando ha spinto fuori tutte le sue pecore cammina avanti a esse, e le pecore lo seguono perché conoscono la sua voce» ci ricorda Gesù nel Vangelo di Giovanni<sup>42</sup>. Il concilio Vaticano II è stato un cammino per tre ordini di motivi. Prima di tutto lo è stato come esperienza. L'11 Ottobre 1962, giorno della sua apertura, nessuno sapeva cosa aspettarsi. Alcuni segnali sembravano propendere per un esito modesto: gli schemi preparati dalle Congregazioni di Curia, la formazione ricevuta dai vescovi partecipanti. Invece le quattro sessioni di lavoro conciliare e le commissioni che hanno lavorato sui testi hanno condotto a delle sintesi che sono oltre le posizioni di partenza dei due schieramenti e che erano impensabili all'inizio. Tale direzione di convergenza era simultaneamente fedele alla grande Tradizione, ma intercettava e voleva dare continuità alle istanze dell'epoca della mobilitazione che ha coinvolto anche il profilo istituzionale della Chiesa ed i modi del credere<sup>43</sup>. Qual

---

<sup>41</sup> DV 2.

<sup>42</sup> Gv 10,2-4.

<sup>43</sup> C. TAYLOR, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England 2007; tr. it. di P. COSTA – M. C. SIRCANA, *L'età secolare*,

è stato il motore di questo cammino? Possiamo chiamarlo dialogo, confronto, talvolta anche scontro. Forse un termine raccoglie tutte queste dimensioni, ed è un termine che ancor oggi trova diffidenza nei pastori e in coloro che hanno maggiore attenzione al versante istituzionale della comunità cristiana: “democraticità”. L’esercizio della democraticità è antico quanto la comunità cristiana: essa è pervenuta alle decisioni necessarie ed importanti esercitandola, come ci mostra l’esperienza del concilio di Gerusalemme<sup>44</sup>. La Chiesa ha una costituzione gerarchica, non è perciò una democrazia, ma vive la democraticità. Altre istituzioni possono essere formalmente democratiche, ma non esercitare una vera democraticità. L’esercizio della democraticità, nella comunità cristiana, non significa prendere decisioni a maggioranza, o il diritto di ognuno di dire la prima cosa che ha in mente, o misconoscere l’obbedienza ad una autorità. L’esercizio della democraticità consiste nel creare le condizioni (“luoghi” umani e spirituali, occasioni, strutture) perché ognuno porti il suo contributo di esperienza e riflessione e perché il ministero della sintesi dei pastori sia veramente il ministero di un’ultima parola che è sintesi dell’apporto di tutti e di ognuno e che, evitando che il dialogo degeneri in uno scontro distruttivo, conduce invece ad un approdo che è profezia. Simultaneamente ognuno porta il proprio contributo nella disponibilità a perdere qualcosa di sé per una parola ultima e più grande. Tutto il popolo di Dio è introdotto dallo Spirito nella verità:

Il popolo santo di Dio partecipa pure alla funzione profetica di Cristo, quando gli rende una viva testimonianza, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e quando offre a Dio un sacrificio di lode, il frutto di labbra acclamanti al suo nome (cfr. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, che hanno ricevuto l’unzione dello Spirito Santo (cfr. 1Gv 2,20.27) non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, “quando dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” esprime l’universale suo consenso in materia di fede e di costumi<sup>45</sup>.

La parola della sintesi dei pastori del popolo santo di Dio è chiamata ad essere l’ultima di tutte le parole ed a raccoglierne la ricchezza. Se è l’unica o l’ultima di poche parole e di tanti silenzi, è una sconfitta per il proprio ministero in quanto ne va di un impoverimento della vita ecclesiale. Il ministero del pastore è in vista della democraticità, è per stanare l’immensa ricchezza dell’opera dello Spirito che introduce ogni

---

Feltrinelli, Milano 2009, 533-594.

<sup>44</sup> At 15.

<sup>45</sup> LG 12.

fedele, in modi differenziati, a vivere la verità e l'esercizio di un'autentica democraticità ha bisogno del servizio dell'autorità che ne garantisce l'approdo alla verità. L'esercizio della democraticità è faticoso, richiede tempi lunghi e suscita grandi ed infiammate discussioni, come all'assemblea di Gerusalemme. Anche i tempi del Vaticano II furono più lunghi del previsto: già la prima discussione sul testo della costituzione sulla Sacra Liturgia portò via più tempo del previsto, sebbene avesse riscosso un globale apprezzamento, deludendo le aspettative di chi sperava che bastasse una sola sessione di lavoro:

Alla fine del primo periodo i vescovi lasciarono Roma stanchi ma contenti: avevano dato un'approvazione di massima agli schemi sulla liturgia e sugli strumenti di comunicazione sociale e, soprattutto, sentivano che si era messo in moto qualcosa di importante. [...] Tuttavia, erano anche frustrati. Non solo non avevano finito il loro lavoro in un solo periodo, come molti avevano sperato di poter fare, ma proprio non sapevano quante altre tornate sarebbero state necessarie e si sentivano opprimere dall'immensità del compito che li attendeva. Li scoraggiavano anche la lentezza della discussione e la macchinosità del dibattito<sup>46</sup>.

Tale sensazione continuò anche dopo: anche il secondo periodo fu frustrante per le difficoltà organizzative e per la serietà di certi problemi come la collegialità, l'ecumenismo e la libertà religiosa, anche la speranza di concludere tutto nella terza convocazione fu delusa con la necessità di riconvocare una quarta sessione conciliare. Che cosa aiutò il dibattito e la dialettica conciliare a giungere a delle sintesi come i testi del concilio invece che rimanere sospesi e far diventare fratture quelle che erano differenti sensibilità ed impostazioni teologiche? Le procedure, il regolamento, le commissioni, le strutture dell'esercizio della democraticità. Il Vaticano II ha avuto grande attenzione all'aspetto tecnico e procedurale. La sua struttura non era certo semplice: anche se diretto dal Papa, esso era regolato dal Consiglio dei presidenti, dalla commissione coordinatrice e dal gruppo dei moderatori, dal Segretariato generale, da 10 commissioni più il segretariato per l'unità dei cristiani, da altre commissioni miste<sup>47</sup>. All'inizio della seconda sessione furono introdotte delle modifiche nel regolamento, Paolo VI nominò quattro moderatori e ampliò con tre membri il Consiglio dei presidenti, all'inizio della terza sessione il card. Döpfner presentò il suo piano per ridurre il più possibile il numero dei documenti che all'inizio fu adottato ma poi smentito, durante il terzo periodo furono ancora aggiunti al regolamento cinque nuovi articoli:

---

<sup>46</sup> J. W. O' MALLEY, cit., 163.

<sup>47</sup> Ibidem, 170-171.

tutti questi interventi non risolsero mai completamente un certo caos procedurale che aggiunse pesantezza ai lavori dell'assemblea. Per un esercizio della democraticità, che possa permettere di esplorare sempre più la ricchezza della verità e di rafforzare la comunione, la forma e le procedure non sono affatto secondarie. Dopo l'opera dello Spirito Santo diventano un aiuto prezioso perché l'unità finale non sia esito di omologazione, ma armonia di diversità e perché essa sia il compimento di un percorso non piatto e semplicistico, ma complesso. La "complessità" è la croce dell'esercizio della democraticità, che ci conduce al cuore e alla gioia della comunione come dono di Dio ma anche nostro compito, e la struttura permette di gestire in maniera costruttiva la complessità. Tanta fatica, è vero, ma quanta ricchezza è scaturita da questa fatica per chi l'ha vissuta e per le generazioni successive; una grande pesantezza senza dubbio ma quale novità è scaturita per aver sostenuto questa pesantezza, tale da configurare l'inizio di una terza epoca nella storia del cristianesimo<sup>48</sup>. Tanto tempo "perso" e sottratto agli "impegni" pastorali nelle proprie diocesi e tanti soldi spesi, ma probabilmente non potevano essere investiti meglio. Ciò che la Chiesa ha vissuto nel Vaticano II è ciò che la essa ha concretamente indicato per il dopo, l'istituzione di "luoghi" per l'esercizio della democraticità come gli attuali consigli presbiterali, i consigli pastorali diocesani e parrocchiali, i cosiddetti organismi di partecipazione. In uno degli appelli finali della *Populorum Progressio* così Paolo VI si rivolgeva agli uomini di pensiero:

E se è vero che il mondo soffre per mancanza di pensiero, Noi convogliamo gli uomini di riflessione e di pensiero, cattolici, cristiani, quelli che onorano Dio, che sono assetati di assoluto, di giustizia e di verità: tutti gli uomini di buona volontà. Sull'esempio di Cristo, Noi osiamo pregarvi insistentemente: "Cercate e troverete", aprite le vie che conducono, attraverso l'aiuto vicendevole, l'approfondimento del sapere, l'allargamento del cuore, a una vita più fraterna in una comunità umana veramente universale<sup>49</sup>.

In un mondo sofferente per l'assenza di pensiero, il concilio fu un evento di abbondante pensiero che a sua volta, parafrasando Ricoeur, *donne à penser*, suscita altro pensiero all'interno delle comunità cristiane e in tutti gli uomini di buona volontà, in un mondo alla ricerca della libertà che però stava per compromettere i valori della democrazia, con l'esperienza del concilio la Chiesa costituita gerarchicamente era pro-

---

<sup>48</sup> K. RAHNER, *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, in "Theological Studies" 40 (1979), 716-727.

<sup>49</sup> *Populorum Progressio* 85.

fezia di autentica democraticità. In seguito ad una ricerca tribolata ha trovato ed ancora continua a trovare. L'evento del concilio è stato un cammino vissuto per suscitare ulteriore cammino: i testi del concilio non sono canoni da applicare, ma indicazioni di percorso, riforme concrete, sempre nel senso evangelico, da attuare ed oggi in buona parte realizzate, un invito di fondo al continuo aggiornamento. Il concilio spinge oltre se stesso per una comprensione autentica di sé. Quale profilo di Chiesa emerge dai documenti del concilio? Una Chiesa che ha rinunciato all'immobilismo e al tradizionalismo per la fedeltà alla Tradizione e la disponibilità all'aggiornamento, una Chiesa che vuole camminare davanti e a fianco dell'uomo, che non lo vuole più dirigere, ma accompagnare rimanendo sempre fedele al Vangelo ricevuto.

E giungiamo qui all'ultimo tratto del vero pastore: il "rischio". «Io sono il buon pastore. Il buon pastore dà la propria vita per le pecore. Il mercenario – che non è pastore e al quale le pecore non appartengono – vede venire il lupo, abbandona le pecore e fugge, e il lupo le rapisce e le disperde; perché è un mercenario e non gli importa delle pecore», ricorda Gesù<sup>50</sup>. Non a caso Dio aveva scelto come re Davide che era abituato a difendere il suo gregge dai predatori. Per la salvezza di una sola pecora rincorreva il leone e l'orso e li uccideva. Il vero pastore rischia la sua vita, il mercenario fugge. L'opposizione irriducibile ai testi conciliari di una piccola minoranza (veramente esigua in alcune votazioni) e la fatica con cui intorno ai padri transalpini si è costituita la schiacciante maggioranza sono sintomo che la Chiesa, durante il concilio, era cosciente di assumersi dei rischi. Sia la maggioranza che la minoranza erano consapevoli della necessità dell'aggiornamento, il dissenso nasceva sul come e sui limiti di un giusto aggiornamento. Fino a che punto e in che cosa è necessario cambiare? Qualcuno desiderava osare di più, qualcun altro molto meno. La Chiesa, nel concilio, si è assunta il rischio di esercitare la democraticità e di esortare a farlo anche dopo, addentrandosi in sentieri dei quali non si poteva prevedere l'esito, ha rischiato nel riformare il modo di pregare, ha rischiato nel cambiare tono e linguaggio con il mondo, ha rischiato nel proclamare, pur nella consapevolezza di aver ricevuto in dono con la fede la pienezza della verità, il diritto alla libertà religiosa, ha rischiato nell'affermare la possibilità della salvezza anche per i non battezzati, ha rischiato nel dire che l'unica Chiesa di Cristo non è ma sussiste nella Chiesa Cattolica, ha rischiato nell'ammettere anche gli errori dei suoi figli nelle divisioni confessionali e nel promuovere il dialogo ecumenico, ha rischiato nel porre la Parola di Dio al centro di ogni sua opera e di proclamarne la superiorità sul Magistero. Il rischio non era tanto nelle

---

<sup>50</sup> Gv 10,11-13.

affermazioni in sé, ma sull'opportunità di farle o meno o di presentarle in un certo modo piuttosto che in un altro, sulla possibile confusione che avrebbero potuto ingenerare nei fedeli o sulle possibili concessioni concrete a coloro e a ciò che nel mondo moderno si oppone al cristianesimo. D'altra parte la Chiesa così come si è manifestata nell'esperienza conciliare non è stata temeraria, ha rischiato con prudenza ed il continuo pungolo dell'irriducibile minoranza, le sue pressioni soprattutto su Paolo VI, hanno alla fine contribuito all'esercizio della prudenza.

Ripartire dalle fonti e dall'origine, la direzione dello sguardo, il tipo di linguaggio, il cammino e la disponibilità a cambiare, il rischio da assumere: questi tratti fanno del concilio un evento pastorale e grazie ad esso possiamo rendere giustizia al termine pastorale rispetto ad ogni riduzionismo. Altro che sinonimo di semplice operatività: l'indole pastorale riguarda l'intero essere della Chiesa, il suo modo di pregare, di pensarsi, di dialogare, di agire. In essa convergono liturgia, teologia, azione e spiritualità. Separare liturgia, teologia, spiritualità, agire pastorale nella vita della comunità cristiana diventa assai pericoloso.

## 2. IL CAMMINO DELLA CHIESA IN ITALIA NEL TERZO MILLENNIO

Prima di tutto la Chiesa in Italia ha preso coscienza di alcuni aspetti del contesto culturale contemporaneo, in rapporto al cristianesimo. Questo tempo è un'età secolare: se nel Cinquecento era quasi impensabile non credere in Dio, oggi è molto più facile non credere in Dio che tendere alla Trascendenza<sup>51</sup>. La cornice in cui ci troviamo a vivere, pensare ed operare è immanente<sup>52</sup> e stiamo pagando il prezzo di una riduzione della fede a morale, di una riduzione della religione ad elemento importante per una convivenza sociale ordinata (la cosiddetta "religione civile"). Se da una parte sembra che le religioni siano riuscite a prendersi una rivincita rispetto alla secolarizzazione mantenendo un proprio diritto di cittadinanza culturale e sociale<sup>53</sup>, dall'altra ci troviamo più che altro di fronte ad espressioni religiose secolari, in cui la persona crea quelle narrazioni religiose che meglio si adattano a sé e al proprio orizzonte di esperienza<sup>54</sup>. Riguardo

<sup>51</sup> C. TAYLOR, cit., 14.36.41; COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010.

<sup>52</sup> Ibidem, 677-744.

<sup>53</sup> J. CASANOVA, *Public Religions in the modern world*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1994; tr. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>54</sup> U. BECK, *Der Eigene Gott*, Verlag der Weltreligionen, im Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 2008; tr. it. di S. FRANCHINI, *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari 2009; L. BERZANO, *Sono credente. A modo mio e a mia misura*, in "Dialoghi", 1 (2010), 38-43.

la cosiddetta religiosità popolare, che è uno dei cavalli “vincenti” anche oggi nella nostra pastorale, occorre un grande discernimento sulle attuali tendenze e su una sua possibile deriva. Si sta ad esempio diffondendo l’idea utilitaristica che la religione è importante perché aiuta a star bene in quanto la forza spirituale contribuisce anche alla salute fisica, in piena sintonia con l’interesse quasi primario per la salute ed il benessere. Per il 91,9% dei giovani italiani, stando ad una statistica del 2004, il bene più importante è la salute<sup>55</sup>. *Internet*, che offre di tutto, sta incoraggiando la nascita di un nuovo misticismo cristiano: si trovano santini di Padre Pio, musiche *soft*, riti, persone che danno consigli, insieme alla sopravvivenza di maghi, veggenti, taumaturghi. Se emergono nuove tendenze e nuovi bisogni di trascendenza, sembra volatilizzarsi la fede cristiana. Una parola oggi molto usata e abusata è quella di spiritualità: indica gli aspetti più interni ed esteriori del mondo religioso sganciati da ogni forma di tradizione. Di fronte a questo *mare magnum* un’altra reazione che emerge a livello di pietà popolare è una ricerca affannosa delle proprie radici, con il rischio di voler tornare nostalgicamente ad antiche forme di pietà per un gusto puramente folklorico o per il semplice autocompiacimento. Ci si dichiara cattolici, oggi, in Italia, anche solo semplicemente per sentirsi diversi dai musulmani o da altre culture<sup>56</sup>. Nel rapporto con i giovani, la comunità cristiana sta prendendo atto di trovarsi di fronte alla “prima generazione incredula”, alla prima generazione senza più “antenne” per Dio perché digiuna di quello che per le altre generazioni era stato un vero e proprio catecumenato familiare<sup>57</sup>. Nel 2010 su un campione di 1.000 giovani italiani dai 18 ai 29 anni il 52,8% si dice cattolico mentre il 22,8% si dice credente senza identificarsi in una Chiesa<sup>58</sup>. Tolto il 3,1% appartenente a minoranze religiose, rimane il 21,8% di non credenti-agnostici. Rispetto ad un’indagine analoga effettuata nel 2004<sup>59</sup>, la percentuale dei giovani che si riconoscono nella religione cattolica è diminuita di quasi il 15% mentre la percentuale dei non credenti-agnostici è aumentata di quasi il 3%. Dei giovani che si riconoscono nella religione cattolica solo il 15,4% è composta di cattolici praticanti (rispetto al 2004 è diminuita del 2,7%), il 17,4% è

---

<sup>55</sup> C. BUZZI – A. CAVALLI – A. DE LILLO (a cura di), *Rapporto giovani. Sesta indagine dell’istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007, 140-141.

<sup>56</sup> A. N. TERRIN, *Anima e corpo. L’evoluzione della religiosità popolare*, in “Dialoghi” 1 (2010), 44-52.

<sup>57</sup> A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Monelli, 2010.

<sup>58</sup> *I giovani di fronte al futuro e alla vita, con e senza fede. Un’indagine dell’istituto Iard rps per Passio 2010*, reperibile su [www.agcom.it](http://www.agcom.it).

<sup>59</sup> R. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un’indagine dell’istituto Iard per il centro di orientamento pastorale*, Il Mulino, Bologna 2006.

composta di intimisti-ritualisti (rispetto al 2004 è diminuita dell'8,5%) e il 20% è composta di cattolici non praticanti (sono diminuiti del 3,1% rispetto al 2004). Il rapporto dei giovani con la fede è diventato davvero difficile a causa di una cultura ormai estranea al cristianesimo<sup>60</sup> e tra i giovani cattolici si sta affermando la moda della credenza senza appartenenza. In tutto questo un piccolo contributo va ascritto anche a nuove forme di attacco al cristianesimo, sia a livelli culturali più alti come il nuovo ateismo comparso tra il 2006 e il 2007<sup>61</sup>, sia a livelli più divulgativi<sup>62</sup>. Se le percentuali continuano a scendere in questo modo e la cultura continua ad evolversi nel senso indicato facendo del cristianesimo una fede sempre più "sfidata"<sup>63</sup>, che sarà in futuro? Dando uno sguardo al documento con cui la CEI ha riconsegnato alla Chiesa che vive in Italia la recezione del documento base sul rinnovamento della catechesi in Italia<sup>64</sup>, essa ci sembra ben consapevole del contesto descritto, maturato dopo il 1970:

Nei quarant'anni trascorsi, sono sorti scenari culturali e religiosi nuovi. [...] L'Italia conserva ancora larghe tracce di tradizione cristiana, ma è segnata anche da un processo di secolarizzazione. Si diffonde una concezione della vita, da cui è escluso ogni riferimento al Trascendente. Ciò dipende da molteplici influssi culturali, quali: il razionalismo, che assottiglia la ragione a scapito della fede; lo scientismo, secondo cui ha senso

---

<sup>60</sup> «Qui poi origina ciò che si può definire il "disagio postmoderno del cristianesimo": ovvero l'imporsi di una cultura che non rende immediatamente percepibile il valore della fede per la vita, in quanto le forme di mediazione culturale dell'annuncio e della prassi della fede sono legate a un'inculturazione che ancora fa capo alle matrici classiche dell'anima occidentale (Platone, Agostino, il diritto romano), al presente non più vigenti. Vi è quindi una fatica generale a credere oggi, che non riguarda solo i giovani, ma tutti»: A. MATTEO, *Troppo giovani per non pensare al futuro? Mettersi in gioco per Cristo oggi*, in "Rivista Teologica Evangelizzazione" XIV (2010) 27, 151-168.

<sup>61</sup> A. E. McGRATH, *Gli ateismi di successo. Il nuovo scientismo*, in "Concilium" 4 (2010), 17-29.

<sup>62</sup> «La sensibilità contemporanea non si lascia inquadrare semplicemente sotto l'etichetta della sua estraneità alla fede cristiana. In essa è infatti presente una piccola ma agguerrita pattuglia di scrittori, giornalisti, *opinion makers*, matematici e altri impertinenti che hanno fatto della battaglia al cristianesimo la loro vocazione (è proprio il caso di usare qui una tale espressione). Questo fenomeno ha grande presa sui giovani, considerate le vendite dei libri del genere. Qualcuno – come recentemente Dan Brown – afferma proprio di non poter letteralmente (e letterariamente) sopportare il Vaticano e la Chiesa, e quindi giù a dirne di tutti i colori, mischiando scienza, fantasia, ricostruzioni arbitrarie e altro. Il punto fondamentale è che tutto ciò è molto presente nel mondo della scuola superiore e lascia non piccola eredità sui giovani: una sorta di diffidenza a priori, sul livello affettivo più che razionale, di convenzione più che di convinzione, del tipo "non accettare caramelle da preti e suore". All'università, poi, non c'è nulla di peggio, per rovinarsi la reputazione scientifica, che confessare la propria pubblica adesione alla Chiesa»: A. MATTEO, *Troppo giovani*, cit., 158.

<sup>63</sup> M. C. BINGMER, *Il cristianesimo: una religione?*, in "Concilium" 4 (2010), 69-83.

<sup>64</sup> CEI, *Il rinnovamento della catechesi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1962 (d'ora in poi DB). Il testo è stato approvato e promulgato il 2 Febbraio 1970.

parlare solo di ciò che si può sperimentare; il relativismo, che radicalizza la libertà individuale e l'autonomia incondizionata dell'uomo nel darsi un proprio sistema di significati, rifiutando ogni imperativo etico fondato sull'affermazione della verità; il materialismo consumista, che esalta l'aver e il benessere materiale. In questo contesto culturale si diffonde l'indifferenza religiosa: molti adulti e giovani attribuiscono scarsa importanza alla fede religiosa, vivendo nell'incertezza e nel dubbio, senza sentire il bisogno di risolvere i loro interrogativi. L'irrilevanza attribuita alla fede è dovuta anche al fatto che la formazione cristiana della maggior parte dei giovani e degli adulti si conclude nella preadolescenza: essi perciò conservano un'immagine infantile di Dio e della religione cristiana, con scarsa presa nella loro vita. Non negano Dio; semplicemente non sono interessati. A questi processi si aggiunge il soggettivismo, che induce molti cristiani a selezionare in maniera arbitraria i contenuti della fede e della morale cristiana, a relativizzare l'appartenenza ecclesiale e a vivere l'esperienza religiosa in forma individualistica. La religione, di conseguenza, viene relegata nella sfera del privato, con la conseguente relativizzazione dei contenuti storici e dottrinali del messaggio cristiano e dei modelli di comportamento che ne derivano<sup>65</sup>.

Chiaramente in sintonia con il concilio i vescovi non si limitano a cogliere le resistenze culturali al Vangelo, ma cercano ed invitano a discernere i segni dei tempi:

Il “mondo che cambia” è ben più di uno scenario in cui la comunità cristiana si muove: con le sue urgenze e le sue opportunità, provoca la fede e la responsabilità dei credenti. È il Signore che, domandandoci di valutare il tempo, ci chiede d'interpretare ciò che avviene in profondità nel mondo d'oggi, di cogliere le domande e i desideri dell'uomo. [...] “Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico” ci ha ricordato il concilio Vaticano II, indicando pure il metodo: “Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche”. Tutto il popolo di Dio, dunque, con l'aiuto dello Spirito Santo, ha il compito di esaminare ogni cosa e di tenere ciò che è buono (cfr. 1Ts 5,21)<sup>66</sup>.

Il desiderio di libertà, il bisogno di significato e di felicità delle persone, i rapporti con culture ed esperienze religiose diverse<sup>67</sup>, i desideri

<sup>65</sup> CEI, *Annuncio e catechesi per la vita cristiana*, 4 Aprile 2010, 7-9 (d'ora in poi ACVC).

<sup>66</sup> CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*, 4 Ottobre 2010, 7 (d'ora in poi EVBV).

<sup>67</sup> EVBV 8.10.

di autenticità e di prossimità, lo sviluppo della scienza e della tecnica, l'accresciuta sensibilità ai temi della salvaguardia del creato, la possibilità di comunicare in modo nuovo e diffuso<sup>68</sup>, una maggiore esperienza della fragilità, la spinta ad amare ed i fallimenti incontrati, la maggiore attenzione all'esperienza del lavoro e il bisogno della festa, una rinnovata sensibilità per la giustizia e la pace<sup>69</sup> sono possibili terreni di fertile incontro tra il Vangelo e l'uomo contemporaneo. Gettando un veloce sguardo ai testi della CEI una volta entrati nel nuovo millennio, possiamo ritrovare gli aspetti che hanno caratterizzato il Vaticano II come evento pastorale. La Chiesa in Italia guarda se stessa guardando al mondo in cui vive, e vuole ripensare se stessa ed il suo modo di porsi alla luce di una fede in Gesù che non va più data per presupposta come già veniva scritto nel 1970: «L'esperienza pastorale attesta, infatti, che non si può sempre supporre la fede in chi ascolta. Occorre ridestarla in coloro nei quali è spenta, rinvigorirla in coloro che vivono nell'indifferenza, farla scoprire con impegno personale alle nuove generazioni e continuamente rinnovarla in quelli che la professano senza sufficiente convinzione o la espongono a grave pericolo»<sup>70</sup>. La svolta ruota intorno all'urgenza missionaria e all'esigenza di ritornare al primo annuncio del Vangelo:

“Cristiani non si nasce, si diventa”, ha scritto Tertulliano. È un'affermazione particolarmente attuale. [...] I consueti percorsi di trasmissione della fede risultano in non pochi casi impraticabili. Non si può più dare per scontato che si sappia chi è Gesù Cristo, che si conosca il Vangelo, che si abbia una qualche esperienza di Chiesa. Vale per fanciulli, ragazzi, giovani e adulti; vale per la nostra gente e, ovviamente, per tanti immigrati provenienti da altre culture e religioni. C'è bisogno di un rinnovato primo annuncio della fede. È compito della Chiesa in quanto tale, e ricade su ogni cristiano, discepolo, e quindi testimone di Cristo; tocca in modo particolare le parrocchie. Di primo annuncio vanno innervate tutte le azioni pastorali<sup>71</sup>.

In questa prospettiva le comunità cristiane manifestano il bisogno di ritrovare la “porta”, il senso del loro esserci<sup>72</sup> ed il rapporto con le fonti<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> CEI, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il primo decennio del Duemila*, 29 Giugno 2001, 36-39 (d'ora in poi CVMC).

<sup>69</sup> CEI, *Lettera ai cercatori di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 2009, 8-41.

<sup>70</sup> DB 25.

<sup>71</sup> CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, 30 Maggio 2004, 6; CEI, *Questa è la nostra fede. Nota pastorale sul primo annuncio del Vangelo*, 15 Maggio 2005.

<sup>72</sup> «Comunicare il Vangelo è il compito fondamentale della Chiesa»: CVMC 32.

<sup>73</sup> «La Scrittura è il documento preminente della predicazione della salvezza, in forza della sua divina ispirazione. Essa contiene la Parola di Dio; perché ispirata, è veramente Parola di Dio per sempre. [...] La Chiesa ha quindi ricevuto dagli apostoli quanto le è necessario per l'incremento della fede e per la santità della vita. A sua volta la Chiesa trasmette tutti questi

In vista dell'annuncio del Vangelo il magistero dei vescovi prolunga ed invita le comunità ad assumere il linguaggio di invito, di esortazione e di reciprocità del concilio ed esorta a praticare il dialogo ad *intra* e ad *extra*, con il mondo. Chiaramente per annunciare il Vangelo non esiste solamente il linguaggio verbale, ma come l'economia della Rivelazione, così anche l'annuncio procede attraverso opere e parole, affermazioni e atteggiamenti. La categoria "testimonianza" racchiude tutto questo<sup>74</sup>. Solo una Chiesa unita<sup>75</sup>, in cui si coopera e si discerne nella comunione, è credibile per l'annuncio del Vangelo. Dal convegno ecclesiale di Palermo e dal convegno ecclesiale di Verona termini come "discernimento comunitario"<sup>76</sup> e "pastorale integrata"<sup>77</sup> ormai sono entrati a pieno titolo nel vocabolario ecclesiale. Sempre sulla scia del concilio i vescovi italiani hanno esortato i laici ad una presenza corresponsabile nella vita ecclesiale e all'urgenza di testimoniare il Vangelo negli ambiti dell'esistenza<sup>78</sup>. Infine più volte nei documenti della CEI è ribadita la disponibilità della comunità ecclesiale al cambiamento e alla conversione e la determinazione ad assumersi i rischi del cambiamento e del mettersi alla prova sui

---

doni di generazione in generazione, con la capacità che Cristo trasfonde nel suo corpo mistico. [...] Espressione culminante di Tradizione e di vita, la liturgia è nella Chiesa sorgente inesauribile di catechesi. [...] Tutto è stato creato in Cristo, per mezzo di Cristo, in vista di Cristo. Perciò ogni aspetto di verità, di bellezza, di bontà, di dinamismo, che si trova nelle cose e in tutto l'universo, nelle istituzioni umane, nelle scienze, nelle arti, in tutte le realtà terrene, e in particolare nell'uomo e nella storia: tutto questo è segno e via per annunciare il mistero di Cristo»: DB, 102-122.

<sup>74</sup> CVMC 45.

<sup>75</sup> CVMC 65.

<sup>76</sup> «In questa medesima prospettiva credo vada intesa l'espressione, che più volte in questi giorni è risuonata nel nostro convegno, "discernimento comunitario". Perché in un'epoca in cui l'individualismo si manifesta anche nell'ambito religioso, portando molti a ricostruirsi una fede a propria immagine e somiglianza, solo la comunità può essere il punto di riferimento che permette di evitare superficiali sincretismi, rammentando che, sia nel campo religioso che in quello politico, non si può ritenere ogni idea o visione del mondo compatibile con la fede»: MAGISTERO, *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia. III Convegno ecclesiale. Palermo 20-24 Novembre 1995*, Edizioni Paoline, Milano 1995, 36; CVMC 50.

<sup>77</sup> «Se negli ultimi anni è parso sempre più evidente che il principale criterio attorno al quale ridisegnare la loro azione è la testimonianza missionaria, oggi emerge con chiarezza anche un'ulteriore esigenza: quella di una pastorale più vicina alla vita delle persone, meno affannata e complessa, meno dispersa e più incisivamente unitaria. [...] Una strada da percorrere con coraggio è quella dell'integrazione pastorale fra i diversi soggetti ecclesiali. [...] Una pastorale integrata mette in campo tutte le energie di cui il popolo dispone, valorizzandole nella loro specificità e al tempo stesso facendole confluire entro progetti comuni, definiti e realizzati insieme. Essa pone in rete le molteplici risorse di cui dispone: umane, spirituali, culturali, pastorali»: CEI, *Rigenerati per una speranza viva (1Pt 1,3): testimoni del grande sì di Dio all'uomo. Nota pastorale dell'episcopato italiano dopo il 4° Convegno ecclesiale nazionale, 29 Giugno 2007*, 21, 25.

<sup>78</sup> CEI, *Fare di Cristo il cuore del mondo. Lettera ai fedeli laici, 27 Marzo 2005*; CVMC, 61.

due fronti sicuramente più impegnativi: i giovani e le famiglie<sup>79</sup>. In questo decennio, raccogliendo la sfida educativa, le chiese locali in Italia avranno l'opportunità di verificare quanto dello stile pastorale del concilio Vaticano II è stato recepito. Cosa richiede ad esse la sfida educativa? Prima di tutto di passare per la porta, che è Cristo, l'unico nostro Maestro<sup>80</sup>, in secondo luogo ri-guardare se stesse come "la scuola" di Gesù, dove il Maestro comunica la sua vita e scrutare i segni dei tempi<sup>81</sup>, in terzo luogo ritornare al Dire-originario che è il linguaggio del primo annuncio e il paradigma dell'iniziazione cristiana<sup>82</sup>, in quarto luogo la disponibilità a camminare davanti e a fianco nell'accompagnamento personale<sup>83</sup>, infine il coraggio di assumersi tutti i rischi tipico di chi educa<sup>84</sup>. La categoria di accompagnamento mi sembra particolarmente pregnante per indicare non solo la relazione educatore-educando, ma anche la nuova modalità di rapporto che la Chiesa ha voluto ritrovare con il mondo a partire dall'esperienza del concilio. Accompagnare non significa certo imporre, non rimanda ad uno stile solamente direttivo, invadente o di controllo, ma richiede capacità di accoglienza e di dialogo. Non ci si sostituisce a [...] ma si rende l'altro protagonista. Nell'educazione alla fede i protagonisti sono lo Spirito Santo e la persona educata: niente in lei può rimanere passivo perché la relazione sia autenticamente educativa. Così la Chiesa non si sostituisce né al mondo né alle persone nel loro cammino per incontrare Cristo, ma si mette al loro fianco, ha bisogno di ricevere da loro, ricerca insieme, indica, incoraggia, collabora.

---

<sup>79</sup> DB 124; CVMC 51; ACVC 13; EVBV 36.38.

<sup>80</sup> EVBV 16-24.

<sup>81</sup> EVBV 1. 7-15.

<sup>82</sup> «Esperienza fondamentale dell'educazione alla vita di fede è l'iniziazione cristiana, che non è quindi una delle tante attività della comunità cristiana, ma l'attività che qualifica l'esprimersi proprio della Chiesa nel suo essere inviata a generare alla fede e realizzare se stessa come madre. Essa ha gradualmente assunto un'ispirazione catecumenale che conduce le persone a una progressiva consapevolezza della fede, mediante itinerari differenziati di catechesi e di esperienza di vita cristiana. [...] In un ambiente spesso indifferente, se non addirittura ostile al messaggio del Vangelo, la Chiesa riscopre il linguaggio originario dell'annuncio, che ha in sé due caratteristiche educative straordinarie: la dimensione del dono e l'appello alla conversione continua»: EVBV 40. Riguardo l'invito al dialogo e ad un linguaggio fatto di gesti e parole cfr. EVBV 23.

<sup>83</sup> «Promuovere un'autentica vita spirituale risponde alla richiesta, oggi diffusa, di accompagnamento personale. Si tratta di un compito delicato ed importante, che richiede profonda esperienza di Dio e intensa vita interiore. In questa luce devono essere attentamente vagliati i segni di risveglio religioso presenti nella società: essi possono rivelare l'azione dello Spirito e la ricerca di un senso che dia unità all'esistenza»: EVBV 22.

<sup>84</sup> «L'immagine del cammino ci fa comprendere che l'educazione è un processo di crescita che richiede pazienza. Progredire verso la maturità impegna la persona in una formazione permanente, caratterizzata da alcuni elementi chiave: il tempo, il coraggio, la meta. L'educazione, costruita sul rapporto educatore – educando, non è priva di rischi e può sperimentare crisi e fallimenti: richiede quindi il coraggio della perseveranza»: EVBV 28.

### 3. LA PRASSI

Anche nella nostra vita personale il passaggio dalle intenzioni ai fatti non è sempre lineare, non avviene sempre una completa corrispondenza. Talvolta qualcosa delle nostre intenzioni si perde nei fatti, altre volte i fatti stessi possono suscitare nuove intenzioni e aprire nuovi sentieri e nuove interpretazioni. Se nel magistero dei vescovi italiani ritroviamo i tratti dell'indole pastorale della Chiesa così come si è manifestata nel concilio Vaticano II, possiamo dire altrettanto delle prassi pastorali delle nostre Chiese locali? Provo a sottolineare brevemente alcuni aspetti per i quali i fatti mi sembrano ancora indietro rispetto alle buone intenzioni. Queste parole di Walter Kasper ci aiutano a capire il perché di tale ritardo: «Giovanni XXIII nel suo celebre discorso di apertura del concilio Vaticano II ha parlato del futuro con un ottimismo che oggi ci sembra quasi ingenuo ed ha promesso alla Chiesa una nuova Pentecoste. Dopo questa fase relativamente breve, di fioritura la Chiesa tuttavia ha ripreso ad aver paura del suo proprio coraggio»<sup>85</sup> “La paura del proprio coraggio” è ciò che ancora può impedire alle prassi pastorali di rispecchiare pienamente lo spirito del concilio.

Nel Vaticano II la Chiesa è ritornata con coraggio “alle sue fonti”: la Parola di Dio e la liturgia nella Tradizione. Se è vero che a partire dalla DV è aumentata l'attenzione nella comunità ecclesiale per la Parola di Dio<sup>86</sup>, se è evidente come lo studio della S. Scrittura sia centrale per la teologia, è necessario ancora camminare perché ciò avvenga nella spiritualità, nell'omiletica, nei cammini formativi per giovani e adulti, nell'agire pastorale. Soprattutto siamo chiamati ad affinare l'esercizio di far incontrare la vita personale e comunitaria con la Parola di Dio: che cosa dice a me, a noi la Parola in questo momento storico, chiaramente alla luce delle indicazioni del Magistero della Chiesa? L'esercizio della *lectio divina* può condurre a questo e ci auguriamo che anche la recezione dell'ultima esortazione apostolica lo incrementi perché diventi patrimonio comune<sup>87</sup>. Allo stesso tempo siamo chiamati a vivere con maggiore intensità e con più cura la liturgia. Il linguaggio ordinario della catechesi nelle nostre comunità ancora troppo poco attinge dall'esperienza liturgica perché ancora troppo sa di “dottrina”. La mistagogia è chiamata ad

---

<sup>85</sup> W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Matthias-Grunewald-Verlag, Mainz 1972; tr. it. di R. GIBELLINI, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1972, 187-188.

<sup>86</sup> «È a tutti noto l'impulso che la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha dato per la riscoperta della Parola di Dio nella vita della Chiesa, per la riflessione teologica sulla divina Rivelazione e per lo studio della divina Scrittura»: BENEDETTO XVI, *Esortazione apostolica post-sinodale Verbum Domini*, 30 Settembre 2010, 3.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 86-87.

innervare sempre più la catechesi ordinaria per le nuove generazioni. In particolare ancora non sono tirate tutte le conseguenze per la vita cristiana e comunitaria a partire dalla liturgia come fonte e culmine della vita della Chiesa, fonte e culmine non solo di contenuti, ma del suo modo di essere e di operare. Cosa significa, per la vita pastorale delle nostre parrocchie, tradurre in concreto la *actuosa participatio* che ha ispirato la riforma liturgica?

Vorrei aggiungere che la partecipazione fruttuosa alla celebrazione liturgica, insieme e nella grazia che rigenera e salva, produce effetti che bisognerebbe definire educativi su tutti quanti la condividono. Crea lo stesso modo di pensare, affina le sensibilità, rende attenti gli uni agli altri, insegna che ciascuno ha il suo posto nella comunità e che tutti i servizi sono preziosi e necessari e che se ognuno fa il suo servizio tutti riceviamo ciò di cui abbiamo bisogno; soprattutto sperimentiamo che il primo e fondamentale servizio nella comunità è starci attivamente da credenti, e attivamente non significa necessariamente facendo qualcosa di speciale e di visibile, ma con l'attenzione interiore sempre protesa al Signore e ai fratelli. Perché il servizio primo e più grande nella liturgia è esserci, vigili, con fede e preghiera<sup>88</sup>,

ci ricorda il segretario generale della CEI, mons. Crociata. Non accade nelle nostre comunità che i nostri operatori pastorali corrano il rischio di fare tanto senza starci attivamente, dando testimonianza di una vita appesantita dai tanti servizi più che liberata? La stessa terminologia usata poc'anzi non rivela come nelle nostre parrocchie i pochi che fanno tanto sembrano partecipi attivamente mentre i molti che, per circostanze di vita anche e spesso comprensibili, non possano assumere servizi particolari, si sentono estranei o spettatori?

Riguardo lo "sguardo", potremmo dire che, mettendo a confronto i documenti con la vita ordinaria delle nostre comunità, se esso è diretto ad *intra* e al mondo in cui si vive, si fa fatica a dirigerlo in avanti, verso il futuro. Nello sguardo che quotidianamente rivolgiamo al mondo, in gran parte filtrato dai *media* e dall'attuale sistema di fare informazione, spesso manca l'attenzione ai segni dei tempi, perché offuscata dalla cronaca. La cronaca è il modo ordinario con cui l'uomo legge la storia. Ma il vero dramma è che, mentre nell'assemblea conciliare, il cuore dei partecipanti, così come quello di chi ne seguiva lo svolgimento grazie ai mezzi di informazione, era carico di un sogno per la Chiesa nel futuro, oggi si fa fatica a trovare nel cuore dei cattolici questo grande slancio per il futuro e la presenza di grandi sogni ed aspettative per il cammino delle proprie co-

---

<sup>88</sup> M. CROCIATA, *Uno sguardo nuovo che educa. Pastorale integrata al servizio dell'educazione*, Loreto 6 Febbraio 2011.

munità. Quante delle scelte pastorali delle nostre chiese locali sono fatte per tamponare delle emergenze senza sporgersi più di tanto in avanti?

Riguardo il “linguaggio”, è appena iniziato il cammino del ritorno al dire del primo annuncio e della pratica del dialogo, anche se siamo ormai a quasi cinquant’anni dal concilio. Le nostre parrocchie sono abituate ad usare un linguaggio che presuppone la fede nell’interlocutore e sono organizzate per essere il contesto di un esercizio della fede per chi ha già ricevuto il primo annuncio del Vangelo nella propria famiglia. Sono tanti ancora i passi da compiere e notevole il coraggio richiesto per proporre un linguaggio nuovo per il nostro tempo, seppur antico perché ci riporta alle origini. L’assunzione di questo nuovo linguaggio è l’assunzione di un nuovo modo di essere, il passaggio da un cristianesimo cronologico, che distribuisce catechesi e celebrazioni nei passaggi di un’esistenza credente a un cristianesimo kairologico che intravede in ogni passaggio di un’esistenza, che non è ancora pervenuta alla fede, un’occasione favorevole per il primo annuncio e per cominciare a generare alla fede<sup>89</sup>. In particolare la tendenza a proporre il Vangelo con una terminologia da addetti ai lavori, avulso dalla quotidianità degli uomini e delle donne del nostro tempo, da qualcuno indicata con il neologismo “ecclesiale”, è dura a morire. Accanto al riferimento alla Parola di Dio e alla liturgia, è necessaria la pratica del dialogo con il mondo perché il Vangelo possa essere annunciato con le parole ed i gesti della vita di oggi. La corresponsabilità dei laici, in questo, diventa importante nonché la disponibilità dei pastori a far rifluire la loro esperienza nel vissuto ecclesiale e nell’annuncio. La consapevolezza da una parte che il cuore della fede nel Dio di Gesù Cristo è il suo creare ed operare per amore, per condurci alla nostra piena realizzazione e il dialogo con l’attuale cultura dovrebbero portarci ad un cambiamento di paradigma nella comprensione della fede<sup>90</sup>. L’esercizio del dialogo rischia di conoscere una profonda crisi soprattutto all’interno della Chiesa. Associazioni, Movimenti ecclesiali, aggregazioni e nuove comunità, anche se invitate da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI nonché dai Vescovi alla comunione e alla cooperazione al servizio del Regno, nella vita ordinaria delle nostre diocesi tendono a cammini isolati, si integrano difficilmente e nella migliore delle ipotesi, in vista di iniziative concrete, giungono ad una suddivisione di ruoli, quasi che la giusta distinzione dei carismi sia in vista di una logica degli appalti. Se da una parte termini come “discernimento comunitario” e “pastorale integrata” divengono sempre più presenti nella terminologia e nel modo di ragionare delle nostre chiese locali, diventa necessario un

---

<sup>89</sup> A. MATTEO, *La prima generazione incredula*, cit., 77-79.

<sup>90</sup> A. T. QUEIRUGA, *Ateismo e immagine cristiana di Dio*, in “Concilium” 4 (2010), 54-67.

passo intermedio che ci è indicato dalla nota pastorale dei vescovi italiani dopo il quarto convegno ecclesiale nazionale di Verona:

Gli organismi di partecipazione ecclesiale e anzitutto i consigli pastorali – diocesani e parrocchiali – non stanno vivendo dappertutto una stagione felice. La consapevolezza del valore della corresponsabilità ci impone però di ravvivarli, elaborando anche modalità originali di uno stile ecclesiale di maturazione del consenso e di assunzione di responsabilità. Di simili luoghi abbiamo particolarmente bisogno per consentire a ciascuno di vivere quella responsabilità ecclesiale che attiene alla propria vocazione e per affrontare le questioni che riguardano la vita della Chiesa con uno sguardo aperto ai problemi del territorio e dell'intera società. La partecipazione corale ed organica di tutti i membri del Popolo di Dio non è solo un obiettivo, ma la via per raggiungere la meta di una presenza evangelicamente trasparente e incisiva<sup>91</sup>.

Perché occorre ravvivare gli organismi pastorali di partecipazione, uno dei frutti concreti di quella riforma della vita ecclesiale avviata dal concilio, grande evento di partecipazione? Il concilio fu una grande esperienza di democraticità, secondo l'accezione legata e voluta dal concetto di partecipazione, con la grande fatica comportata e l'immensa ricchezza prodotte. Oggi forse si è ritornati ad aver paura della democraticità, e forse della gestione della complessità che essa, dove è autentica, sempre produce. Nessuno vuole misconoscere nella Chiesa la costituzione gerarchica ed il ministero della sintesi, ma quest'ultimo abbisogna di una ricchezza e di una complessità che lo preceda e la sua efficacia è legata alla capacità di mettere ogni membro della comunità cristiana nella condizione di potersi esprimere. La morte degli esercizi di democraticità può condurre all'appiattimento del pensiero. Quella crisi di pensiero che Paolo VI ritrovava nel mondo forse si sta insinuando anche nella comunità ecclesiale in cui la pastorale non sempre è pensata insieme e che non è sempre pronta, soprattutto nei livelli più locali e particolari, a portare il suo contributo di pensiero sulle grandi questioni dell'esistenza. Forse le nostre chiese locali e le nostre parrocchie non sono esenti dai malanni che attribuiamo all'uomo contemporaneo: il mito della produttività e dei risultati induce a ritenere che sedersi intorno ad un tavolo e pensare insieme sia una perdita di tempo perché c'è da fare, bisogna agire, c'è l'emergenza a cui far fronte. Se delle nuove generazioni e dei nuovi adulti diciamo che sono molto fragili perché rigettano la fatica, anche le nostre realtà ecclesiali sono tentate di rifuggire il più possibile dalla fatica del dialogo e del confronto. Cosa dà più scandalo al mondo,

---

<sup>91</sup> CEI, *Rigenerati per una speranza viva*, cit., 24.

o quale atteggiamento fa maggiormente il gioco del mondo? Delle comunità cristiane in cui per un esercizio evangelico di democraticità sorgono grandi discussioni e delle conflittualità come nella chiesa antica o durante l'esperienza conciliare, o delle realtà in cui non si discute più, non si ragiona più e si opera a partire dall'istinto, dall'indice di gradimento della popolazione magari riproponendo tradizioni vecchie come distintivi della nostra identità? Delle comunità cristiane che si impegnano a purificare l'esperienza della democraticità da personalismi e superficialità o delle comunità che rinunciano completamente a vivere questa dimensione? La chiesa nella storia è sempre stata profetica per una configurazione dell'autorità come "diaconia" e per un'esperienza comunitaria e di unità che non è omologazione ma armonia di differenze.

La capacità di "camminare" della Chiesa che vive in Italia dipende proprio da quanto detto poc'anzi. La Chiesa può camminare a fianco e avanti all'uomo del nostro tempo solo se vive la profezia, un rapporto con la Parola di Dio ed un dialogo continui all'interno e col mondo contemporaneo. Si può rinunciare all'esercizio difficile del dialogo pensando di camminare più spediti e poi in realtà accorgerci che siamo rimasti fermi mentre chi accompagnavamo ha continuato davanti a noi.

Oggi alle nostre comunità è sicuramente domandata "una maggiore capacità di rischiare", l'audacia di lasciare le vie certe per esplorare vie nuove. Nell'immaginario "pastorale" rimane ancora sinonimo di "conservazione". Molto ancora è necessario per una concreta conversione pastorale secondo il paradigma dell'iniziazione cristiana: il passaggio da un tipo di attenzione pastorale che investe le migliori energie e il maggiore tempo alla preparazione dei fanciulli e dei ragazzi ai sacramenti dell'iniziazione cristiana e al sostegno della devozione degli anziani ad un nuovo modo di scegliere che dedica il tempo maggiore e le energie migliori all'annuncio del Vangelo ai giovani e agli adulti per garantire una Chiesa che accompagna anche i primi, è ben lungi dall'essere realizzato.

## CONCLUSIONE

Il concilio Vaticano II è il dono più grande da cui ripartire per essere una Chiesa profetica, all'altezza del Vangelo e del tempo che viviamo. Le forze per farlo sono quelle dello Spirito Santo insieme alle nostre. Più che di un nuovo concilio, ritengo invece necessario un nuovo modo di rapportarci al Vaticano II. Ricordava Papa Benedetto XVI in occasione degli auguri per il Natale 2005 alla Curia romana:

L'ultimo evento di quest'anno su cui vorrei soffermarmi in questa occasione è la celebrazione della conclusione del concilio Vaticano II qua-

rant'anni fa. Tale memoria suscita la domanda: Qual è stato il risultato del concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare? Nessuno può negare che, in vaste parti della Chiesa, la recezione del concilio si è svolta in modo piuttosto difficile, anche non volendo applicare a quanto è avvenuto in questi anni la descrizione che il grande dottore della Chiesa, san Basilio, fa della situazione della Chiesa dopo il concilio di Nicea: egli la paragona ad una battaglia navale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: "Il grido rauco di coloro che per la discordia si ergono l'uno contro l'altro, le chiacchiere incomprensibili, il rumore confuso dei clamori ininterrotti ha riempito ormai quasi tutta la Chiesa falsando, per eccesso o per difetto, la retta dottrina della fede" (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32, 213 A; SCh 17bis, 524). Emerge la domanda: perché la recezione del concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta chiave di lettura<sup>92</sup>.

Forse uno sguardo attento sia ai documenti del concilio sia al suo svolgimento possono aiutarci a trovare la giusta chiave di lettura per la sua recezione. Nella dimensione pastorale di questo evento e nell'indole pastorale della Chiesa tutta possiamo trovare luce per una corretta interpretazione di esso e la forza per superare sterili ed inutili discussioni a beneficio di quelle essenziali. Allo stesso tempo, riguardando a cosa è successo al Vaticano II, penso che abbiamo reso giustizia a pericolose accezioni riduttive della parola "pastorale".

---

<sup>92</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 Dicembre 2005.

FRANCESCO GIACCHETTA

## PROGRESSO

### 1. INTRODUZIONE

In questo mio contributo incrocerò due prospettive legate al tema che mi è stato affidato; da un lato, infatti, considererò il progresso che il Vaticano II è (§ 3), dall'altro il progresso del mondo con il quale il concilio dialoga (§ 4). La precisazione può sembrare leziosa, ma in realtà i due punti di vista si intersecano: l'accresciuta consapevolezza della Chiesa, nel Vaticano II, che l'*intellectus fidei* riposa nell'*intellectus amoris* ha aperto la comunità credente al dialogo con la cultura moderna consentendole di confrontarsi con tutte le dimensioni del progresso. L'intera riflessione sarà preceduta da un inquadramento generale circa il rapporto tra progresso e tradizione ecclesiale volto a cogliere gli aspetti di fondo della questione, ossia le forme meno storiche e più strutturali relative all'argomento (§ 2). Infine tratteggerò sinteticamente, a proposito del lemma considerato, la recezione delle linee magisteriali nella Chiesa postconciliare (§ 5).

Ovviamente è stato necessario delimitare il campo d'osservazione. Privilegio, per i motivi che indicherò, la *Gaudium et spes* per quanto riguarda il Vaticano II, mentre, relativamente alla recezione degli orientamenti conciliari, circoscrivo l'indagine all'ambito occidentale ed italiano antepoendo i testi della S. Sede e della CEI<sup>1</sup>. Ancora: oltre a tralasciare tutte le questioni che assumono una spiccata specificità, come per esempio quelle che riguardano la dottrina sociale o la bioetica, assumo una prospettiva esclusivamente teologico-fondamentale.

---

<sup>1</sup> In effetti, va immediatamente segnalato come il tema del progresso si configura in modo estremamente variegato a seconda della latitudine in cui ci si colloca.

## 2. PROGRESSO E CHIESA: CONSIDERAZIONI A PARTIRE DALLA RICOGNIZIONE SEMANTICA

Questa ricognizione semantica è finalizzata a far emergere un nodo problematico e strutturale che rende articolato e incline a malintesi il confronto tra Chiesa e progresso. Etimologicamente il termine rinvia al camminare, al compiere un passo dopo l'altro, insomma all'andare avanti; esso presuppone dunque un a) percorso direzionato ed un b) avanzamento. Nel diverso modo d'intendere questi due elementi si gioca la qualità del rapporto tra Chiesa e progresso.

Il tema del percorso direzionato implicito nel concetto di progresso – elemento a) sopra individuato – comporta necessariamente che l'avanzamento non smarrisca il suo orientamento valoriale, il suo traguardo futuro. Se ciò accade il *moderno* diventa acritica attribuzione di valore al nuovo: ogni inedito è di per sé una positività. Il progresso perde così la sua consistenza in estensione e assume una configurazione puntiforme incapace di autocorrezione. Così, quando esso produce elementi di negatività che non sa riassorbire, genera un contraccolpo che induce a proclamare l'illusorietà del futuro (F. Nietzsche), la crisi dell'Occidente (O. Spengler), il nichilismo d'una civiltà appiattita sulla razionalità strumentale (M. Weber), la dialettica negativa dell'emancipazione illuminista (M. Horkheimer, T. Adorno). È molto significativo che, oggi, gli economisti abbiano inserito nella valutazione del progresso economico d'un paese variabili legate alla felicità e non più solamente considerazioni quantitative sui beni e i servizi prodotti (A. Senn). Il progresso non è un principio assoluto, ma relativo e va commisurato ad una meta valoriale; esso non è fine a se stesso e perciò va ricalibrato ogni volta su d'una cultura della misura che sappia arginare la caotica idea della crescita illimitata. Insomma, se il progresso si appiattisce sulla tecnologia e non sa più confrontarsi con la metafisica della persona il rischio che l'uomo da soggetto del progresso diventi oggetto della tecnica si tradurrà in un'inevitabile realtà (E. Husserl). A partire da quanto detto si intende allora come la Chiesa, da un lato, si è sempre appropriata delle innovazioni tecnologiche – come per esempio quelle delle comunicazioni sociali – ma, dall'altro, non ha mai smesso di denunciare un progresso che in maniera idolatrica si rifiuta di vagliare il nuovo solamente perché è tale<sup>2</sup>.

Il tema dell'incremento implicito nel concetto di progresso – elemento b) già rilevato all'inizio del paragrafo – può essere declinato in due

---

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, in EV, 1, 50. Il principio è variamente ripreso dai papi fino ad essere riformulato nella *Caritas in veritate* come impossibilità di rendere automaticamente legittimo ciò che diviene tecnicamente possibile.

fondamentali, ma opposte, modalità. Una è già chiaramente delineata da Bernardo di Chartres (XII sec.) che raffigurando i suoi contemporanei come nani sulle spalle di giganti, capaci, proprio per questo, di vedere di più, offre l'immagine di un'alleanza complice fra generazioni; qui c'è il riconoscimento positivo del passato (gli antichi come giganti) che permette al presente (ai contemporanei) di guardare più lontano. La seconda modalità con cui può essere invece inteso il progresso è quella delineata da Fontanelle (XVII sec.): i moderni usufruiscono senz'altro delle scoperte dei loro predecessori, ma possono anche evitarne gli errori.

È agevole osservare qui la presenza d'un tono critico, assente nella precedente configurazione del progresso, che fa emergere un antagonismo tra nuovo ed antico. Questa visione, attraverso i *philosophes*, piegherà il progresso nella direzione dell'emancipazione dall'autorità del passato: l'incremento è tutto sbilanciato sulla ragione e la soggettività, nulla è dovuto alla tradizione che, piuttosto, rischia d'essere un elemento frenante; i romantici, a ragione, reagirono ad una ragione destoricizzata e perciò astratta. Ovviamente questa interpretazione del progresso è incompatibile con il vissuto ecclesiale che, piuttosto, è costitutivamente legato alla tradizione; ecco perché, qualora l'incremento prodotto dalla storia non inneschi una competizione con il passato, può armonizzarsi con la vita della Chiesa.

È chiaro, dunque, che il progresso non è di per sé concetto allergico al vissuto ecclesiale: tutto dipende dal profilo con cui lo si configura. D'altra parte l'idea dell'avanzamento del Regno dei cieli è insita persino in alcune parabole evangeliche; il *già e non ancora* non è da intendersi come un *già* che va sbiadendosi nel tempo e che si trascina nella storia un sempre identico *non ancora*, ma un'irradiarsi della vita che si compirà nell'escatologia; la Tradizione non è il secolare ripetersi dell'uguale, ma la *fedeltà creativa*, la vitalità sempre rinnovata del popolo di Dio che attraversa i millenni e che, acquistando sempre più la consapevolezza del dono ricevuto, fermenta l'umanità. Dunque, la qualità del rapporto tra Chiesa e progresso si gioca nella capacità di pensare quest'ultimo come un incremento a) bisognoso di riferimenti valoriali e b) in discontinuità non conflittuale con il passato.

### 3. PROGRESSO E CONCILIO VATICANO II: LA NOVITÀ CONCILIARE

Nella fedeltà alla Tradizione e all'uomo contemporaneo, i padri conciliari hanno incrementato l'autocoscienza ecclesiale? È possibile parlare di progresso *del* – genitivo soggetto – concilio Vaticano II? Quale è la novità che esso ha apportato?

Queste domande ci sospingono verso il vorticoso torrente delle ermeneutiche conciliari; la bibliografia in proposito è immensa<sup>3</sup> e le tesi sostenute spesso in contrasto tra loro; non mancano i mediatori e neppure conclusioni variopinte o assolutamente banali. Personalmente sono convinto che, essendo la *distanza storica* tra noi e il concilio ancora troppo poco estesa, ogni tentativo di valutazione sia destinato al naufragio<sup>4</sup>; perciò mi sembra sensata ogni sintesi che, mentre si palesa avveduta verso la straordinarietà dell'evento, si mostra anche prudente e, contemporaneamente, aperta:

Quarant'anni di valutazioni non hanno logorato il Concilio, ma i valutatori. Oscillanti, precipitosi, poco capaci di coglierne la svolta su quella scala plurisecolare che è quella propria alla *historia Conciliorum* essi hanno cercato formule e descrizioni che sapessero prescindere da ciò che il Concilio è stato. Nonostante l'alternarsi delle percezioni o delle letture, il Concilio non è stato né la rivoluzione né l'apostasia, non è stato fiaccato dalle esitazioni di Paolo VI e non è stato esaurito in tutta la sua pienezza dal dinamismo di Giovanni Paolo II, non è diventato né la costituzione della Chiesa né l'elenco delle cose dimenticate, non è stato l'occasione perduta e nemmeno la rivoluzione fallita. È stata ed è

---

<sup>3</sup> Tralasciando le pubblicazioni maggiormente impegnate sul fronte della ricostruzione storica – rispetto al quale spicca la poderosa *Storia del Concilio Vaticano II* coordinata da G. ALBERIGO e curata da A. MELLONI, voll. 5, Il Mulino, Bologna 1995-2001 – riporto qui alcuni testi significativi di caratura più teologica apparsi in lingua italiana nell'ultimo decennio: B. FORTE (a cura di), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II quarant'anni dopo*, San Paolo, Milano 2005; P. CIARDELLA (a cura di), *La primavera della Chiesa. A quarant'anni dal Concilio ecumenico Vaticano II*, Paoline, Milano 2005; *A quarant'anni dal Concilio Vaticano II*, "CredereOggi" 26 (2006) (numero monografico con bibliografia ragionata a cura di A. MODA); B. CARZANIGA (a cura di), *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003; *Giovanni XXIII e Paolo VI: i due Papi del Concilio*, "CV II – Centro Vaticano II" 4 (2004); R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005; M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005; *Vaticano II: un futuro dimenticato?*, "Concilium" 41 (2005) 499-684; J. W. O'MALLEY, *Cosa è successo nel Vaticano II?*, Vita e Pensiero, Milano 2010; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il Concilio*, EDB, Bologna 2007; D. BONIFAZI – E. BRESSAN, *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, EUM, Macerata 2008; G. MILITELLO, *Alla scoperta del Concilio Vaticano II*, Sugarco, Milano 2010. Benché non ancora tradotto mi permetto anche di segnalare per il livello argomentativo CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I: Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009 (di prossima pubblicazione è il II tomo dedicato alla *Chiesa nella storia e nella società*). Infine non posso non ricordare la lodevole iniziativa inaugurata in rete e volta a promuovere la memoria e la profezia del Vaticano II: [www.vivailconcilio.it](http://www.vivailconcilio.it).

<sup>4</sup> La cogenza del circolo ermeneutico tra parte e tutto richiede nei processi interpretativi, come ben sanno gli storici, il dispiegarsi del tempo e della storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*); cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

una realtà dinamica, come accade ai grandi concili che proprio per questo si qualificano come maggiori: perché sfuggono alle categorie tese ad afferrarli. Il Concilio rimane la misura anche nella postmodernità, proprio perché la svolta che ha impresso alla Chiesa nella sua globalità non è venuta da un bisogno di ammodernare la Chiesa nella modernizzazione del mondo, ma dalla consapevolezza preparata dai grandi movimenti e intuiva dall'episcopato che la comunione planetaria, la sacramentalità dell'altro, erano voci che dicevano il vangelo alla Chiesa, le permettevano di entrare realmente – e non solo in linea speculativa – nel dinamismo con cui essa è chiamata a diventare ciò che è. Un dinamismo non finito, perché è il dinamismo stesso della cattolicità: giacché il Vaticano II “è” inevitabilmente ciò che di esso viene ricevuto – anche a costo che si riduca al poco che ne residua in momenti di bassa tensione spirituale o teologica; al tempo stesso, però, il Concilio “è” una svolta collocata in un frangente storico ben definito, che ha mutato il nostro modo di guardare a quel tempo e al nostro, rendendo impossibile, impensabile, una Chiesa senza Vaticano II; e non di meno esso “è” il domani della Chiesa nella comunione delle chiese – qualunque sia quel futuro – come conviene ai grandi concili, che sono al tempo stesso contemporanei del proprio tempo, della *traditio* e del futuro, perché sentono la chiamata a creare le condizioni perché si possa compiere nell'oggi l'evento kerygmatico e la comunicazione della verità in tutte le sue dimensioni, in tutte le sue conseguenze<sup>5</sup>.

Siamo allora destinati ad un misticismo dell'ineffabile? Assolutamente no. Quando si lascia il livello che appartiene alla valutazione storica, per abbracciare quello più modesto della comprensione dell'originalità del Vaticano II, allora le parole non mancano. C'è un progresso del concilio Vaticano II. Un'“ermeneutica della riforma”<sup>6</sup> implica inevitabilmente un elemento inedito, il quale poi – come segnalato nel precedente paragrafo – non comporta necessariamente un antagonismo con il passato<sup>7</sup>: la novità conciliare è l'altra faccia della fedeltà di Dio alla storia. Dunque, la questione è: quale è l'originalità del Vaticano II?

---

<sup>5</sup> A. MELLONI, *Breve guida ai giudizi sul Concilio*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN, *A quarant'anni dal Concilio della speranza*, cit., 199-200.

<sup>6</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, “Il Regno-Documenti”, 1 (2006), 5-8.

<sup>7</sup> «Si ritiene spesso che il Concilio Vaticano II segni una epoca nuova nella vita della Chiesa. Ciò è vero, ma allo stesso tempo è difficile non notare che l'Assemblea conciliare ha attinto molto dalle esperienze e dalle riflessioni del periodo precedente, specialmente dal patrimonio del pensiero di Pio XII. Nella storia della Chiesa, “il vecchio” e “il nuovo” sono sempre profondamente intrecciati tra loro. Il “nuovo” cresce dal “vecchio”, il “vecchio” trova nel “nuovo” una sua più piena espressione. Così è stato per il Concilio Vaticano II e per l'attività dei pontefici legati all'Assemblea conciliare, iniziando da Giovanni XXIII, proseguendo con Paolo VI e Giovanni Paolo I, fino al papa attuale» (GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, 18, in EV, 14, 943).

Che il concilio rappresenti una novità nella storia della Chiesa del Novecento non è oggetto di discussione. Tutti lo ammettono, persino quelli che lo fanno per dichiararlo illegittimo, perché si sarebbe posto contro la tradizione della Chiesa. Gli elementi di novità sono tanti: il fatto stesso di essere stato convocato quando molti, dopo la proclamazione del primato e dell'infallibilità del vescovo di Roma, ritenevano ormai inutile la celebrazione di un concilio; il rinnovamento della liturgia con la chiarificazione del soggetto ecclesiale globale dell'azione liturgica; la riformulazione radicale della rivelazione cristiana come evento di comunicazione; la formulazione della collegialità episcopale e della radice sacramentale e non giurisdizionale del potere dei vescovi; l'abbandono dell'ecumenismo del ritorno dei separati alla Chiesa di Roma; l'apertura al mondo moderno e l'affermazione della libertà religiosa; il rapporto con gli ebrei e l'abbozzo di una nuova considerazione delle grandi religioni mondiali ecc.<sup>8</sup>

Considerando che molti dei temi richiamati dai documenti conciliari erano già presenti nella teologia che ha preparato il concilio e che fino all'apertura dei lavori non si capisse bene di cosa bisognava occuparsi<sup>9</sup>, allora credo si possa sostenere che la novità radicale del Vaticano II debba cercarsi più nella forma che nei contenuti, nei metodi che nei temi. Papa Giovanni XXIII è chiarissimo: «Questo massimamente riguarda il concilio ecumenico: che il sacro deposito della dottrina cristiana sia custodito e insegnato in *forma* più efficace»<sup>10</sup>. *L'aggiornamento*, che non è ammodernamento, poneva la questione dei metodi e dei modi al centro. La particolarità della *forma* assunta dal concilio era palese fin dall'inedita fisionomia dell'assemblea conciliare: non solo era rappresentata tutta la

---

<sup>8</sup> G. RUGGIERI, *Cos'è stato il Vaticano II?*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN, *A quarant'anni dal Concilio della speranza*, cit., 60-61.

<sup>9</sup> «All'inizio non di rado si sentiva la lagnanza che l'inconveniente del concilio era di non trovarsi propriamente di fronte ad un compito concreto. Al contrario dei concili precedenti esso non aveva né da condannare eresie, né da eliminare abusi. E così si doveva parlare di tutto un po' e non si poteva giungere ad un lavoro soddisfacente» (J. RATZINGER, *Problemi e risultati del concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967, 23).

<sup>10</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, in EV, 1, 45 (corsivo mio). Si legga ancora: «Lo scopo principale di questo concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito [...] è necessario che questa dottrina certa e 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 portata. Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione; e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale» (Ivi, 1, 55).

Chiesa, ma vi era una presenza ufficiale di teologi – che solo pochi anni prima erano stati oggetto di severi giudizi – e di osservatori non cattolici; il fatto stesso che il concilio si rivolgesse a tutta l'umanità e non solo al clero era di per sé un segno di apertura senza eguali. Questa inedita sinodalità ha permesso di assimilare il Vaticano II addirittura ad un «genere letterario»<sup>11</sup>. Tale corralità era la visibilizzazione esteriore di ciò che meglio sintetizza la novità del Concilio: la *pastoralità*<sup>12</sup>. Questa qualificazione, su cui alcuni hanno clamorosamente equivocato<sup>13</sup>, è sicuramente riconducibile a Giovanni XXIII ed indica la piena consapevolezza che *il modo di dire la verità appartiene alla verità medesima*. La radicalità dell'annuncio cristiano va irrorata con un portamento di mitezza evangelica, uno stile fatto di solidarietà e dialogo con il mondo, un atteggiamento materno e positivo verso l'umanità ed il pluralismo.

Sempre la chiesa si è opposta [agli] errori; spesso li ha anche condannati con la massima severità. Ora, tuttavia, la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne. 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, e hanno dato frutti così esiziali, che ormai gli uomini da se stessi sembra siano propensi a condannarli, e in specie quei costumi di vita, che disprezzano Dio e la sua legge, l'eccessiva fiducia nei progressi della tecnica, il benessere fondato esclusivamente sulle agiatezze della vita. Sempre più essi vengono convincendosi che la dignità della persona umana, del suo perfezionamento e dell'impegno che esige è affare della massima importanza. Ciò che più conta, l'esperienza ha loro appreso che la violenza inflitta altrui, la potenza delle armi, il predominio politico non giovano affatto per una felice soluzione dei gravi problemi che li travagliano. Così stando le cose, la chiesa cattolica, innalzando, per mezzo di questo concilio ecumenico, la fiaccola della verità religiosa, vuol mostrarsi madre amorevole di tutti, benigna, paziente, piena di misericordia e di bontà, anche verso i figli da lei separati<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> G. RUGGIERI, *Cos'è stato il Vaticano II?*, cit., 64.

<sup>12</sup> In questa direzione si posizionano: J. W. O'MALLEY, *Cosa è successo nel Vaticano II?*, cit. e CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I: Accéder à la source*, cit.

<sup>13</sup> Alludo al riduzionismo che vede nel carattere pastorale del Vaticano II un elemento di minor impegno dei documenti conciliari. Questa tesi è ancora sostenuta da G. FILORAMO – D. MENOZZI (a cura di), *Storia del cristianesimo*, vol. IV: *L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997. Il problema fu chiaramente individuato già da M. D. CHENU, *Un concile pastorale*, in *La Parole de Dieu*, II, Cerf, Paris, 1966, 655-672.

<sup>14</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, in EV, 1, 57-58.

La verità non può mai essere una clava, anche quando, con stile profetico, si va controcorrente: *l'intellectus fidei* riposa nell'*intellectus amoris*. L'istanza pastorale, il principio interno del *corpus* conciliare, non può limitarsi ad una registrazione delle trasformazioni in atto nel mondo, ma deve anche avere una ricaduta a livello dottrinale<sup>15</sup>. Sarebbe miserevole pensare ancora la Rivelazione solo come insegnamento di verità dottrinali piuttosto che – *Dei Verbum 2 dixit* – l'evento dell'autocomunicazione di Dio. Il progresso di autocoscienza della Chiesa avvenuto nel Vaticano II ha aperto la comunità credente al dialogo con la cultura moderna consentendole di confrontarsi con tutte le dimensioni del progresso umano<sup>16</sup>. Nei confronti del mondo moderno, la fedeltà al Vangelo non poteva più permettere uno statico quanto sclerotico arroccamento su posizioni difensive: l'apertura dialogica sarebbe ormai stata la cifra distintiva della Chiesa. La discontinuità prodotta è misurabile solo mantenendo la consapevolezza di alcune espressioni presenti in precedenti documenti magisteriali.

#### 4. PROGRESSO E CONCILIO VATICANO II: IL PROGRESSO DEL MONDO E LA CHIESA

Una prima ricognizione del tema del progresso all'interno dei documenti conciliari – includendo anche soggetti affini o comunque prossimi come mondo, cultura, tecnica, scienza, politica, storia – mostra come esso sia presente in molti testi e, anzi, in alcuni di questi costituisce addirittura una materia di rilievo; è il caso di *Inter mirifica* o di *Apostolicam actuositatem*. Tuttavia, mi pare che sulla questione si possa eleggere la *Gaudium et spes* a stella polare; qui, in effetti, le angolazioni presenti altrove vengono rieditate ed armonizzate; d'altra parte, volendo tematizzare

---

<sup>15</sup> Cfr. CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile: un modo di fare teologia nella postmodernità*, voll. 2, EDB, Bologna 2009.

<sup>16</sup> La discontinuità prodotta è misurabile solo mantenendo la consapevolezza di alcune espressioni presenti in precedenti documenti magisteriali; circa cento anni prima il *Sillabo* condannava le seguenti affermazioni: «Il pontefice romano può e deve riconciliarsi e farsi amico con il progresso, il liberalismo e la civiltà moderna» (DS 2980); «È falso infatti, che la libertà civile di qualsiasi culto, come anche la piena potestà a tutti concessa di manifestare apertamente e in pubblico qualunque opinione o pensiero, porti più facilmente a corrompere i costumi e gli animi dei popoli e a propagare la peste dell'indifferentismo» (DS 2980); «Ogni uomo è libero di abbracciare e professare quella religione che, guidato dal lume della ragione, ciascuno avrà ritenuto vera» (DS 2915); «La chiesa deve essere separata dallo stato, e lo stato dalla chiesa» (DS 2955); «Nel nostro tempo non è più conveniente avere la religione cattolica come unica religione di stato, a esclusione di tutti gli altri» (DS 2977). Ovviamente qui non si può dimenticare la necessità di contestualizzare queste affermazioni che, tuttavia, ci aiutano a capire come, senza la *pastoralità* del Vaticano II, l'unico confronto possibile con il progresso civile e tecnologico sarebbe stato quello d'un giudizio di condanna.

specificatamente il rapporto Chiesa/mondo, la questione del progresso assume un rilievo a tutto campo; infine non bisogna dimenticare che la costituzione pastorale si colloca al termine del cammino conciliare e perciò può raccoglierne i frutti più maturi. Ad essa, dunque, farò riferimento esclusivo. Innanzitutto va ricordato come la questione del rapporto tra progresso moderno e Chiesa era esplosa in tutta la sua urgenza nella seconda metà dell'Ottocento per arrivare fino ai primi anni del Novecento: fu la crisi modernista<sup>17</sup>. Il dibattito fu aspro e convulso in un'epoca di transizione culturale non facile; raccontarlo è impresa complessa, ma anche dire come terminò non è da meno, anche perché è accaduto che la discussione non si è conclusa affatto, ma semplicemente si è spenta. È il destino dei grandi problemi e chi osserva attentamente la storia lo conosce bene. Tuttavia, alla vigilia del concilio in molti evocavano, con timore o con speranza, quel confronto; ciò appare nei carteggi privati, ma anche nei documenti preparatori del concilio Vaticano II<sup>18</sup>.

La *Gaudium et spes*, dunque, si prendeva in carico un compito veramente significativo e complesso. Dopo essere stato discusso per la prima volta nella terza sessione del concilio, lo schema XIII fu ampiamente riscritto. Poco prima della ripresa dei lavori conciliari monsignor Hauptmann diede un'utile descrizione del nuovo progetto e del nuovo metodo. In risposta alle critiche della versione precedente, i redattori avevano elaborato un'antropologia cristiana, esposta nei quattro capitoli della prima parte dello schema, seguita da una seconda parte relativa ad alcuni problemi più urgenti che nel testo precedente erano stati trattati solamente in appendice. Rivolto a tutti gli uomini, lo schema assumeva la forma non tanto d'una rivendicazione autoritaria della giurisdizione sui problemi affrontati, quanto piuttosto d'una testimonianza, limitandosi a dichiarare quello che la chiesa è, ciò in cui crede e ciò che pensa sui problemi contemporanei. Questo richiedeva uno stile pastorale, come pure un metodo induttivo capace di partire dai fatti che sarebbero poi stati interpretati alla luce della Rivelazione; il metodo fu teologicamente

---

<sup>17</sup> Sull'inafferrabile modernismo esiste una vasta letteratura; si distinguono gli studi di Poulat, Ranchetti, Scoppola, Guasco, Tedeschi. Tutti concordano nel sostenere che a) non si può trattare il modernismo come un sistema univoco e compatto, ma piuttosto come un magma multiforme con infinite sfumature riflettenti i vari ambienti e b) la tensione tra mondo moderno e Chiesa ha attraversato anche l'interno di quest'ultima. In effetti se la modernità condannata dal *Sillabo* è prevalentemente quella liberale, il decreto *Lamentabili* si occupava invece di un movimento interno alla Chiesa.

<sup>18</sup> Significativa è la proposta e l'elaborazione d'una nuova formula di professione di fede che si sarebbe dovuta pronunciare all'inizio dell'assise e che era stata confezionata tenendo conto in primo luogo del giuramento antimodernista. Solo dopo il discorso di apertura di Giovanni XXIII i padri conciliari rifiutarono gli schemi preparatori e, con essi, cadde pure la categoria di modernismo.

motivato attraverso l'affermazione che in se stessi gli eventi e, si badi bene, tra questi anche lo sviluppo umano, sono un *locus theologicus* in cui il credente cerca gli appelli e le sollecitazioni dello Spirito<sup>19</sup>.

Senza tentare affrettate ricostruzioni genetiche, è legittimo sostenere che il testo finale possa essere scomposto seguendo le diverse principali sensibilità presenti all'interno dell'assise: il tomismo ottimistico di Chenu, quello trascendentale di Rahner, il riferimento ai padri e Bonaventura in particolare di Ratzinger, il radicalismo evangelico di Dossetti e Lercaro. Nonostante ciò i riferimenti al progresso sono compatti e ben definibili, senza contraddizioni o ambiguità. Va subito registrata la volontà di confrontarsi con la novità del mondo moderno, volontà già dichiarata apertamente e con parole inequivocabili da Paolo VI nel discorso di apertura del secondo periodo: «Il concilio cercherà di lanciare un ponte verso il mondo moderno [...]. Lo sappia il mondo: la chiesa guarda ad esso con profonda comprensione, con sincera ammirazione e con schietto proposito non di conquistarlo, ma di valorizzarlo; non di condannarlo, ma di confortarlo e di salvarlo»<sup>20</sup>. Questo scopo non solo è motivato da un interesse antropologico sincero e non tattico, ma è anche rivelativo del frutto che la dedizione al Vangelo produce: *la fedeltà alla terra*.

Tutto quello che abbiamo detto a proposito della dignità della persona umana, della comunità degli uomini, del significato profondo dell'attività umana, costituisce il fondamento del rapporto tra chiesa e mondo, come pure la base del dialogo fra loro<sup>21</sup>. [...] I cristiani, dunque, non si sognano nemmeno di contrapporre i prodotti dell'ingegno e della potenza dell'uomo alla potenza di Dio, quasi che la creatura razionale sia rivale del Creatore; al contrario piuttosto, essi sono persuasi che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno. E quanto più cresce la potenza degli uomini, tanto più si estende e si allarga la loro responsabilità sia individuale che collettiva. Da ciò si vede come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dall'incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna a tutto ciò con un obbligo ancora più stringente<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Per i riferimenti bibliografici e per la possibilità di confrontare le cose dette a distanza di tempo segnalo: P. DONI – L. SARTORI – P. SCOPPOLA – P. VANZAN, *La costituzione conciliare Gaudium et Spes vent'anni dopo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1988; G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000; V. DE CICCO – A. SCARANO, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. La ricezione della Gaudium et spes*, Chirico, Napoli 2002. Invece, per una sintetica, ma puntuale ricostruzione della genesi del documento cfr. J. A. KOMONCHAK, *La redazione della Gaudium et spes*, "Il regno-documenti", 13 (1999), 446-456.

<sup>20</sup> EV, 1, 183 e 190.

<sup>21</sup> *Gaudium et spes*, 40, in EV, 1, 1442.

<sup>22</sup> Ivi, 34, in EV, 1, 1427.

Il genuino desiderio di dialogo con il mondo si spinge non solo fino a coloro che perseguitano la chiesa<sup>23</sup>, ma si apre anche ad una relazione di vera e propria *reciprocità*.

Come è importante per il mondo che esso riconosca la chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento così pure la chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la chiesa. [...] Allo scopo di accrescere tale scambio, soprattutto ai nostri giorni in cui i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare, la chiesa ha bisogno particolare dell'aiuto di coloro che, vivendo nel mondo, sono esperti nelle varie istituzioni e discipline, e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti. È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venire presentata in forma più adatta. La chiesa, avendo una struttura sociale visibile, che è appunto segno della sua unità in Cristo, può far tesoro, e lo fa, dello sviluppo della vita sociale umana, non come se le mancasse qualcosa nella costituzione datale da Cristo, ma per conoscere questa più profondamente, per meglio esprimerla e per adattarla con più successo ai nostri tempi. [...] Chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica sia nazionale sia 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 dalla stessa opposizione di quanti la avversano e la perseguitano<sup>24</sup>.

Tutto ciò viene dichiarato nella consapevolezza dell'ambivalenza insita nel progresso moderno e ciò vuol dire che le affermazioni appena riportate non sono cedimenti a romanticismi o a visioni semplificate del mondo; esse sono un frutto cosciente del concilio. È così che Paolo VI, fin dal 1963, può elencare una serie di gravi disordini mondiali come l'ateismo, lo squilibrio morale e sociale, il *gap* crescente tra progresso scientifico e saggezza senza però capitolare al pessimismo o, peggio, al rifiuto del mondo<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. per esempio ivi, 92, in EV 1, 1642.

<sup>24</sup> Ivi, 44, in EV, 1, 1461-1462. Il tema era già anticipato in ivi, 40, in EV, 1, 1445.

<sup>25</sup> Cfr. in EV, 1, 188. Gli fa eco la *Gaudium et spes* quando sostiene: «Certo l'odierno progresso delle scienze e della tecnica, che in forza del loro metodo non possono penetrare nelle

Il concilio non dà una definizione del progresso tecnologico e civile, ma si impegna in una descrizione complessa ed articolata. In primo luogo esso non è da annoverare tra i fatti occasionali dello sviluppo umano, non è un precipitato contingente della storia, bensì è costitutivo ed intrinseco della cultura, la quale è genuinamente espressione dell'essenza antropologica<sup>26</sup>. In secondo luogo si sottolinea con insistenza che quando il progresso è autentico sviluppo allora non può che essere "integrale": aumentare la propria potenza senza un contemporaneo processo di maturazione etica e civile rischia di generare mostri<sup>27</sup>. In terzo luogo il progresso è vero incremento per il genere umano solo quando è "solidale": un accrescimento della disponibilità di beni non equamente distribuito tra gli uomini è ingiustizia, un illusorio aumento di potenza economica non accompagnato da una parallela crescita nella fraternità è degenerazione<sup>28</sup>. In quarto luogo il progresso ha la capacità di modificare la mentalità e la visione del mondo, trasformando così la percezione delle cose e degli uomini<sup>29</sup>; tra i principali mutamenti in tal senso i padri, pro-

---

intime ragioni delle cose, può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo, quando il metodo di investigazione di cui fanno uso queste scienze, viene innalzato a torto a norma suprema di ricerca della verità totale. Anzi, vi è il pericolo che l'uomo, troppo fidandosi delle odierne scoperte, pensi di bastare a se stesso e più non cerchi altre cose. Questi fatti deplorabili però non scaturiscono necessariamente dalla cultura odierna, né devono indurci nella tentazione di non riconoscere i suoi valori positivi» (*Gaudium et spes*, 57, in EV 1, 1508-1509).

<sup>26</sup> «Con il termine generico di cultura si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di spirito e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia sia in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano» (Ivi, 53, in EV 1, 1493). È pure significativo che il progresso contribuisca a chiarire anche quel termine così polisemico quale è quello di mondo (cfr. Ivi, 2, in EV 1, 1321).

<sup>27</sup> «L'attività umana, in verità, come deriva dall'uomo, così è ordinata all'uomo. L'uomo, infatti, quando lavora, non soltanto modifica le cose e la società, ma anche perfeziona se stesso. Apprende molte cose, sviluppa le sue facoltà, è portato a uscire da sé e a superarsi. Tale sviluppo, se è ben compreso, vale più delle ricchezze esteriori che si possono accumulare. L'uomo vale più per quello che è che per quello che ha. Parimenti tutto ciò che gli uomini compiono allo scopo di conseguire una maggiore giustizia, una più estesa fraternità e un ordine più umano nei rapporti sociali, ha più valore dei progressi in campo tecnico. Questi, infatti, possono formare, per così dire, la materia alla promozione umana, ma da soli non valgono in nessun modo ad effettuarla» (Ivi, 35, in EV 1, 1428).

<sup>28</sup> «Mai il genere umano ebbe a disposizione tante ricchezze, possibilità e potenza economica, e tuttavia una grande parte degli uomini è ancora tormentata dalla fame e dalla miseria, e intere moltitudini sono ancora totalmente analfabete. [...] Con ogni sforzo si vuol costruire un ordine temporale più perfetto, senza che cammini di pari passo il progresso spirituale» (Ivi, 4, in EV 1, 1327).

<sup>29</sup> «L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo. Provocati dall'intel-

feticamente, intuirono quello che noi oggi chiamiamo “globalizzazione”, ma ancor più ne capirono la necessità di governo<sup>30</sup>. In quinto luogo il concilio mette in guardia da chi affida al progresso la soluzione di ogni interrogativo antropologico; per dirla con Wittgenstein: qualora «tutte le possibili domande scientifiche avessero avuto risposta, i nostri problemi vitali non sarebbero neppure toccati ancora»<sup>31</sup>. Infine, si rimarca con vigore quanto il progresso risenta di quell’ambiguità che attraversa il cuore dell’uomo; anch’esso perciò ha bisogno della rigenerazione offerta al mondo e all’uomo attraverso il mistero pasquale del Cristo morto e risorto<sup>32</sup>. Al di là di questa ricca ed articolata elaborazione del rapporto

---

ligenza e dall’attività creativa dell’uomo, si ripercuotono sull’uomo stesso, sui suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e agire nei confronti sia delle cose sia degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa» (Ivi, 4, in EV 1,1325).

<sup>30</sup> «Il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini costituisce uno degli aspetti più importanti del mondo di oggi, al cui sviluppo molto conferisce il progresso tecnico contemporaneo. Tuttavia il fraterno colloquio tra gli uomini non si completa in tale progresso, ma più profondamente nella comunità delle persone che esige un reciproco rispetto della loro piena dignità spirituale. La rivelazione cristiana dà grande aiuto alla promozione di questa comunione tra persone, e nello stesso tempo ci guida a un approfondimento delle leggi che regolano la vita sociale, scritte dal Creatore nella natura spirituale e morale dell’uomo» (Ivi, 23, in EV 1, 1391; cfr. anche 1423 e 1440).

<sup>31</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1968, 81 (n. 6.52). Si legga: «Col suo lavoro e col suo ingegno l’uomo ha cercato sempre di sviluppare la propria vita; oggi, poi, specialmente con l’aiuto soprattutto della scienza e della tecnica, ha dilatato e continuamente dilata il suo dominio su quasi tutta intera la natura e, con l’aiuto soprattutto degli accresciuti mezzi di molte forme di scambio tra le nazioni, la famiglia umana a poco a poco è venuta a riconoscersi e a costituirsi come una comunità unitaria nel mondo intero. Ne deriva che molti beni, che un tempo l’uomo si aspettava dalle forze superiori, oggi ormai se li procura con la sua iniziativa e con le sue forze. Di fronte a questo immenso sforzo, che ormai pervade tutto il genere umano, tra gli uomini sorgono molti interrogativi. Qual è il senso e il valore dell’attività umana? Come vanno usate queste realtà? A quale scopo tendono gli sforzi sia individuali che collettivi? La chiesa, che custodisce il deposito della parola di Dio, da cui vengono attinti i principi per l’ordine morale e religioso, anche se non ha sempre pronta la soluzione per ogni singola questione, desidera unire la luce della rivelazione alla competenza di tutti, allo scopo di illuminare la strada sulla quale si è messa da poco l’umanità» (*Gaudium et spes*, 34, in EV 1, 1423-1424).

<sup>32</sup> «La Sacra Scrittura, però, con cui è d’accordo l’esperienza di secoli, insegna agli uomini che il progresso umano, che pure è un grande bene dell’uomo, porta con sé una grande tentazione: infatti, sconvolto l’ordine dei valori e mescolando il male col bene, gli individui e i gruppi guardano solamente alle cose proprie, non a quelle degli altri; e così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità, mentre invece l’aumento della potenza umana minaccia di distruggere ormai lo stesso genere umano. [...] Per questo la chiesa di Cristo, fidandosi del piano provvidenziale del Creatore, mentre riconosce che il progresso umano può servire alla vera felicità degli uomini, non può tuttavia fare a meno di far risuonare il detto dell’apostolo: “Non vogliate adattarvi allo stile di questo mondo” [Rm 12,2], e cioè a quello spirito di vanità e di malizia, che stravolge in strumento di peccato l’operosità umana, ordinata al servizio di Dio e dell’uomo» (Ivi, 37, in EV 1, 1433-1435). In questo contesto si possono inserire tutti i

tra progresso e Chiesa, il punto sicuramente più originale della *Gaudium et spes* e che segna una chiara discontinuità con il passato è il sincero desiderio di relazione con il progresso moderno<sup>33</sup>; quest'ultimo, per la sua natura intrinsecamente innovatrice, non può che presentarsi destabilizzante e, quindi, esigere ogni volta un riposizionamento<sup>34</sup>; perciò il dialogo può essere rischioso ed esposto a fraintendimenti, ma l'insistenza della costituzione lascia trapelare la piena consapevolezza nei padri conciliari dell'*identità relazionale della chiesa*: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. [...] Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia»<sup>35</sup>.

## 5. IL PROGRESSO E LA CHIESA: LA RECEZIONE DELLA GAUDIUM ET SPES

Il paragrafo chiama in causa la categoria della recezione<sup>36</sup>. *Receptio* è essenzialmente accoglienza e, per quanto riguarda il vissuto ecclesiale, si articola in tre fondamentali ambiti: teologico-liturgico (si celebra ciò che è creduto e viceversa), ecclesiologico-pastorale (si vive nella prassi quotidiana ciò che è celebrato e creduto e viceversa), giuridico-organizzativo (ciò che è celebrato, creduto e vissuto è anche normalizzato). Dunque, ogni processo recettivo potrebbe coinvolgere in misura e modalità diversa ciascuna delle tre sfere ricordate<sup>37</sup>. Questo esercizio di ospitalità è un processo d'"assimilazione" mediante il quale la Chiesa intera si appropria dei doni dello Spirito Santo e perciò si caratterizza come un evento dal sapore eucaristico. Il punto più problematico di questa categoria mi pare che sia la sua collocazione nell'ambito del dinamismo tra *dare e ricevere*. Ovviamente la recezione non è un fatto meccanico,

---

richiami circa i rischi legati alla produzione, al commercio e all'uso delle armi (Cfr. il cap. V della seconda parte).

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, 92, in EV 1, 1638-1642).

<sup>34</sup> Per questo la ricerca teologica è chiamata in prima persona a «non trascurare il contatto con il proprio tempo» (*ivi*, 62, in EV 1,1532).

<sup>35</sup> *Ivi*, 1, in EV 1,1329.

<sup>36</sup> Per una prima problematizzazione della categoria cfr. M. SEMERARO, *Recezione*, in *Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 873-876; W. BEINERT, *Ricezione*, in *Lessico di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990; H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCIA Y GARCIA, *Recezione e comunione tra le chiese*, EDB, Bologna 1998. Cfr. pure il classico Y. CONGAR, *La réception comme réalité ecclésiologique*, "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 56 (1972), 369-403.

<sup>37</sup> Per quanto concerne il presente paragrafo, la mia riflessione manterrà ovviamente una visione generale ed indifferenziata.

né può dipendere principalmente da particolari interventi burocratico-istituzionali, ossia non è una mera quanto esteriore obbedienza<sup>38</sup>. Non si può neppure dire che essa sia un evento esterno al processo del *dare* medesimo: la recezione appartiene allo sviluppo stesso dell'identificazione dell'insegnamento o della prassi che si offrono come novità. Altrimenti detto: nella storia la recezione è un ricevere *interno* al dare, «ci si dà solo ciò che si riceve»<sup>39</sup>; ciò mi pare tanto più vero in relazione alla vita della Chiesa la quale, rispetto a Cristo, è una vera *comunità della recezione*. Si pensi ad esempio alla formazione del canone dove il *receptio* è riconosciuto come il *dato*; ma anche al formidabile adagio *lex orandi, lex credendi* o alla straordinaria esperienza per cui *scriptura crescit cum legente*. E cosa vuol dire che lo Spirito previene il nostro assenso se non che il *ricevere definisce il dare*?<sup>40</sup> A questo riguardo Congar è lucidissimo:

Per recezione intendiamo il processo mediante il quale un corpo ecclesiale fa veramente sua una determinazione che esso non si è dato, riconoscendo nella misura promulgata una regola che conviene alla propria vita. Nella recezione si ha qualcosa di molto diverso da ciò che intendono gli ecclesiastici per obbedienza. [...] La recezione non consiste puramente e semplicemente nel realizzare la relazione *secundum sub et supra*; implica un proprio apporto di accondiscendenza, di giudizio nelle circostanze, espresso così nella vita di un corpo che pone in gioco ricorsi spirituali originali<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> La poca consapevolezza del concetto di recezione mi sembra il limite più vistoso di interventi che, sebbene stimolanti, affidano al diritto il compito dell'assimilazione delle novità conciliari (cfr. per esempio H. LEGRAND, *Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiolgiche prese in considerazione al Vaticano II?*, "Concilium", 41 (2005), 554-565. La lezione hegeliana sui rapporti tra moralità, diritto ed eticità mi pare ancora insuperata).

<sup>39</sup> Su questo punto sono utilissimi alcuni guadagni fenomenologici come, per esempio, il "principio di tutti i principi": «Tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione è da assumere così come esso si dà, ma anche e soltanto nei limiti in cui si dà»; cfr. J. L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, 33).

<sup>40</sup> La prosecuzione di quanto osservato non può evitare di chiamare in causa anche il *sensus fidelium*, sul quale però mi limito ad un semplice rimando bibliografico: D. VITALI, *Sensus fidelium*, Morcelliana, Brescia 1993.

<sup>41</sup> Y. CONGAR, *La réception comme réalité ecclésiologique*, cit., 370. Si legga ancora: «Il processo ricettivo è un fenomeno permanente dell'agire ecclesiale. [...] Tale passaggio è così cruciale nella storia della chiesa da essere considerato *conditio sine qua non* per la validità della stessa norma. Il centralismo degli ultimi secoli ha condotto a sostenere una serie di principi con una percezione spesso inadeguata della reale sensibilità ecclesiale. Nella tradizione antica, al contrario, le norme non recepite decadevano da sole. Nel caso di affermazioni di carattere pastorale e di aggiornamento ecclesiale tutto ciò appare ancora più evidente» (E. BRANCOZZI, *La priorità della chiesa locale nella recezione di un concilio*, "Firmana", 18 (2009), n. 2, 25). Assolutamente condivisibile e conseguente a quanto sostenuto è la necessità di valutare la recezione del Concilio a partire dalle Chiese locali (cfr. anche G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, cit).

Nel caso della *Gaudium et spes* la questione della recezione si complica ulteriormente, infatti, essendo essa impegnata a tessere un confronto con il mondo moderno che, per definizione è in continua evoluzione, risulta più esposta ai mutamenti e, quindi all'obsolescenza. Lo scenario della nostra società si è andato rapidamente evolvendo in questi cinquant'anni: molte cose sono cambiate, mentre delle nuove si sono affacciate. Oggi l'orizzonte delle grandi ideologie sembra crollato e le religioni appaiono più vitali che mai; allora il problema più drammatico era la secolarizzazione e l'ateismo, oggi, nell'incalzare della sazietà per i beni posseduti, il problema più urgente sembra quello della convivenza tra le diverse religioni e culture. È mutato anche il percepire dell'uomo: questi non è più spinto da una visione ideale del mondo, ma è alla ricerca d'un sentire della vita ripiegato sul frammento, sulle emozioni private. Al moderno è succeduto il post-moderno. Nonostante queste difficoltà alcune considerazioni sono possibili. A partire dalla *Populorum progressio* (1967) la sostanza del dettato conciliare è stata sempre ribadita senza esitazione e nella sua interezza; le encicliche successive, nel citare i testi del magistero petrino che a mano a mano venivano editi, a buon diritto formano una singolare *traditio*. Nella recentissima *Caritas in veritate* (2009) è notevole lo sforzo di rileggere le indicazioni conciliari, sebbene mediate principalmente dai testi di Giovanni Paolo II, innestandole nelle tante novità del terzo millennio; il risultato è considerevole anche per l'estensione dei temi dello sviluppo in direzione di categorie piuttosto inedite nell'ambito economico come dono, relazionalità, fraternità. La CEI, dal suo canto, ripropone con la medesima fedeltà le linee tracciate dal concilio, salvo prolungarle a seguito del sopravvenire di fatti nuovi; in tal senso *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia* (2001) è paradigmatico. Tutti i testi mostrano alcune tendenze di tenore linguistico. Si assiste infatti ad una graduale scomparsa del termine progresso sia nei documenti della Santa Sede che in quelli CEI; come mai? Alcune tematiche, un tempo indistinte, si circoscrivono e diventano appannaggio d'indagini altamente specialistiche; la loro fisionomia si fa fortemente caratterizzata e perciò richiedono un vocabolario diversificato: bioetica, ecologia, scienze umane, diritti umani, pluralismo, evangelizzazione della cultura, sono altrettanti rivoli in cui il discorso sul progresso si rifrange moltiplicandosi in altrettante riflessioni. A ciò si unisce anche l'inclinazione a distinguere il progresso, che sempre più viene inteso in senso meramente tecnologico ed economico, dallo sviluppo il quale, invece, investe anche lo spessore umano ed assume un orizzonte più integrale<sup>42</sup>: «Lo sviluppo è il nuovo nome della pace»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Questa tendenza è già in atto nella *Octogesima adveniens* (1971) e diviene manifesta con la *Sollicitudo rei socialis* (1982).

<sup>43</sup> PAOLO VI, *Populorum progressio*, 76, in EV 2, 1121.

Oggi, per la Chiesa «l'accettazione di una relazione di amicizia e non più di ostilità verso l'umanità contemporanea è ampia e sincera»<sup>44</sup>; tuttavia a questa simpatia per l'uomo moderno si accompagna una crescente diffidenza verso la sua cultura, la quale è ormai identificata, con biasimo, con il relativismo. Di fronte a quest'ultimo la Chiesa ha sentito il bisogno di serrare le fila e, nel timore d'un proprio illanguidimento, ribadire con nettezza la propria identità. Ciò è stato perseguito principalmente con un crescente – eccessivo? – magistero morale; non a caso il termine relativismo appare per la prima volta in un documento petrino proprio con la *Veritatis splendor* (1993). Senza impegnarmi qui in un esame della struttura dell'identità cristiana<sup>45</sup>, mi pare che in tutta questa dinamica sfugga il legame tra progresso moderno e relativismo, con il rischio che l'inappellabile rifiuto del secondo trascini poi il rigetto del primo e, con ciò, provocare, seppure involontariamente, una sconnessione nel processo di recezione della *Gaudium et spes*, la quale, come ho tentato di esporre nel corso di questo contributo, ha fatto del dialogo con il progresso moderno un suo stabile orientamento. In relazione a questa possibile incongruenza valgono, a mio avviso, due serie di considerazioni. La prima concerne una valutazione del relativismo: è esso irredimibile? Oppure lascia spazio ad una sua interpretazione alternativa, non necessariamente distruttiva e, quindi, capace d'interrompere un processo d'esclusione che rischia di rendere il vangelo inascoltabile?<sup>46</sup> La seconda riguarda la consapevolezza che progresso moderno e relativismo stanno tra loro come causa ed effetto e perciò la relazione dialogica con il primo – inaugurata dal Vaticano II – non può interrompersi, seppure surrettiziamente, per l'incapacità di capire il secondo<sup>47</sup>. Il relativismo non è in prima

<sup>44</sup> G. ALBERIGO, *Il cammino del Vaticano II*, in "Rassegna di teologia" 47 (2005), 811.

<sup>45</sup> Su questo interessante tema rinvio all'ottimo articolo P. GAMBERINI, *Identità cristiana ed ethos dialogico*, in "Rassegna di teologia" 47 (2005), 885-905.

<sup>46</sup> Su questi possibili slittamenti del concetto di relativismo che renderebbero quest'ultimo permeabile alle istanze della teologia cfr. F. TOTARO, *L'espressione plurale della verità. La questione attuale del confronto tra le regioni*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN, *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II*, cit. 337-355; F. GIACCHETTA, *La testimonianza eucaristica per il quotidiano*, in R. NIKINDJI SAMUANGALA (a cura di), *Annunciare, celebrare, testimoniare l'Eucaristia per la vita quotidiana*, Atti del Convegno teologico-pastorale dell'Istituto Teologico Marchigiano, Quaderni di Sacramentaria e scienze religiose, Ancona 2009, 99-108.

<sup>47</sup> Pur nella consapevolezza che il legame tra la secolarizzazione moderna e il relativismo postmoderno è oggetto d'un profluvio di discussioni (per un esame sintetico cfr. G. FORNERO, *Postmoderno e filosofia*, in N. ABBAGNANO, *Soria della filosofia*, IV/II, G. FORNERO, F. RESTAINO, D. ANTISERI (a cura di), UTET, Torino 1994, 389-427), qui mi limito ad osservare, senza pretese di esaustività argomentativa, che alcuni elementi del progresso moderno – come la questione dei diritti umani, la specializzazione crescente dei saperi, la frammentazione delle culture dovuta ai potenziati mezzi di trasporto, il localismo reattivo al processo di globalizzazione – conducono verso un "pluralismo complesso" del quale il relativismo è espressione.

istanza una scelta morale, ma una condizione storica, un prodotto della modernità e la Chiesa, affinché il progresso sia sviluppo, ha l'immenso compito d'annunciare il Vangelo e di farlo nel solco del Vaticano II.

Essere pane eucaristico vuol dire "lasciarsi assimilare" poiché solo così è possibile trasfigurare l'umanità intorno a noi. In effetti, quando san Paolo dice di essersi «fatto debole con i deboli per guadagnare i deboli» (1Cor 9,19-23) non evidenzia verosimilmente questa stessa logica? E l'inculturazione non rimanda ad una analoga dinamica? Forse c'è un relativismo cristiano che parla d'una capacità di relazione davvero sorprendente; affido questa avventurosa considerazione ad una citazione del libro della Sapienza: «Sfamasti il tuo popolo con un cibo degli angeli, dal cielo offristi loro un pane già pronto senza fatica, capace di procurare ogni delizia e "soddisfare ogni gusto". Questo tuo alimento manifestava la tua dolcezza verso i tuoi figli; "esso si adattava al gusto di chi l'inghiottiva e si trasformava in ciò che ognuno desiderava"» (Sap 16,20-21).

## RECENSIONI

MAGGI, *Il mandante. L'assassinio di Cristo secondo Giovanni*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 133, € 13.

L'A., dell'Ordine dei Servi di Maria, è noto per la sua divulgazione, della ricerca scientifica a livello biblico, in particolare con la casa editrice Cittadella e per altre collaborazioni. Divulgazione che nasce da un'avvincente e provocatoria competenza esegetica, che rifugge dai tecnicismi, per permettere ad ogni lettore, tramite l'accurata traduzione dei testi e la contestualizzazione nell'ambito giudaico, di scoprire l'attualità della ricchezza del Vangelo. L'opera verte sull'analisi del racconto della passione-gloria di Gv 18-19, che è la più severa denuncia mai apparsa nei Vangeli contro un'istituzione religiosa che, anziché porsi al servizio di Dio, Lo ha usato per i propri interessi, deturpandone il volto e rendendolo simile a se stessa, rapace e disumana. Tale severità verso i capi religiosi giudei non è volta ad alimentare una polemica con un mondo dal quale la comunità cristiana si è separata, ma funge da monito per i credenti di ogni tempo a non ripiombare nei medesimi meccanismi perversi (p. 8). La Passione di Gesù, espressione del suo amore che travalica il tempo, non è altro che l'esplicazione della frase «venne tra i suoi, e i suoi non l'hanno accolto» (Gv 1,11). Nel Capitolo I *Passione: manifestazione suprema dell'amore di Dio* (pp. 11-36) si esamina la pericope di Gv 18,1-14, enucleando il simbolismo tipico del *Sondergut* giovanneo, come il Cedron (=oscurità/torbido), il "giardino", per cui Gesù entra nel buio della morte per far rifiorire la vita come nuovo Adamo giardiniere (Gn 2,8.15). Particolare attenzione viene accordata al personaggio di Giuda Iscariota, strumento del diavolo e della tenebra, che risponde con odio al gesto del boccone di comunione che Gesù gli aveva proposto (Gv 13,26). L'arresto di Gesù da parte di soldati romani e delle guardie del tempio serve a rappresentare una coalizione di poteri che vogliono eliminarlo come pericolo per entrambi. Il IV Vangelo, a differenza dei Sinottici, presenta Gesù nel pieno controllo della situazione ed il suo "Io sono" (Gv 18,5) che abbatte i suoi arrestatori richiama la potenza del Dio dell'Esodo (Es 3,14). Peculiare è anche il ruolo di Pietro, che pensa di seguire un Messia politico, riformatore

delle corrotte istituzioni religiose e non ha compreso che Gesù è venuto ad abolirle. Qui l'A. riprende un'intuizione del suo maestro J. Mateos, secondo cui quando Pietro compie un'azione che ostacola quella di Gesù viene citato con il solo soprannome ("Pietro", non "Simon Pietro") per segnalare la sua cocciutaggine (p. 27). Interessanti sono i ritratti storici di Anania e di Caifa, dipinti nella loro avarizia, corruzione e smania di potere, alla luce di testimonianze storiche extrabibliche. Il capitolo II *I due processi* (pp. 37-61) esamina Gv 18,15-40. Qui, in contrapposizione a Pietro infingardo, viene posto in luce l'anonimo discepolo amato come l'ideale seguace del Cristo. Gesù non mostra nessun atteggiamento ossequioso verso Anania, massimo rappresentante della Legge, ma lo rimprovera di agire contro di essa, anzi di strumentalizzarla per fini di potere. Allorché egli viene condotto nel pretorio da Pilato, l'evangelista ironizza sulle autorità religiose giudaiche, attente più a non infrangere regole di purità legale, mentre testimoniano il falso e cercano l'uccisione di un innocente. L'A. offre una interessante finestra storica sulla figura di Pilato, presentato in tutta la sua corruzione, opportunismo e violenza (51-52). Se, apparentemente è Pilato a giudicare Gesù, in realtà è questi a giudicarlo; pur riconoscendo la responsabilità dei Romani, viene denunciata quella dei capi giudei (p. 59): in filigrana, c'è il tema del «giusto scomodo» (Sap 2,12). Altra ironia è la scelta di Barabba, il cui nome significa "figlio del Padre", essi preferiscono liberare un delinquente, anziché il Figlio di Dio. Il capitolo III *Il peccato che toglie l'agnello dal mondo* tratta Gv 19,1-22 (pp.63-85). L'A. mette in evidenza i giochi sintattici dell'evangelista, per cui in frasi: «Ecco l'uomo»(19,2), o «sedette su uno scanno» (19,13) il soggetto sembrerebbe Pilato, mentre lo è Gesù! Interessante è la finestra sulla crocifissione come il supplizio considerato dai Giudei il più ripugnante ed inflitto ai più abietti e maledetti da Dio (p. 68). L'Agnello che toglie il peccato del mondo, viene momentaneamente tolto dal mondo da parte del potere. L'A. ribadisce come la passione di Gesù inizia con la Parasceve, nel momento in cui gli agnelli venivano macellati per la Pasqua, per cui, ironicamente è Lui il vero Agnello pasquale; inoltre, solo il IV Vangelo al testo dell'iscrizione sulla croce aggiunge a "re dei Giudei" l'apposizione "il Nazareo", scritta nelle lingue più cosmopolite del tempo, segno del suo amore e della sua signoria messianica universali. Il capitolo IV *Il funerale e le nozze*, che verte su Gv 19,23-42 (pp. 87-113), mette in risalto la simbolica regale, sacerdotale e nuziale della morte di Gesù. L'evangelista ritorna ad uno dei temi a lui più cari, quali l'unità dei credenti (la tunica non squarciata, v. 24; cfr. 17,21). Riguardo la *crux* di quante fossero le donne presso la croce, l'A. propende per due personaggi, la madre Maria e Maria di Magdala (cfr. pp. 90-91), la prima simbolo della sposa fedele dell'Antica Alleanza, che non ha mai abbandonato il suo sposo, la seconda della comunità/sposa della Nuova Alleanza. La frase: «Ecco tuo figlio/ecco tua madre» (vv. 26-27) serve ad instaurare una continuità tra i discepoli di Gesù e le promesse della Prima Alleanza. L'A. giustamente nel v. 29 conserva la lezione "issopo" al posto

di “canna”, per richiamare la pianta (simile alla maggiorana) utilizzata per spruzzare il sangue dell’agnello pasquale; così pure la pertinente traduzione “consegnò lo Spirito” (v. 30b), mostrando come attraverso la sua morte lo Spirito viene comunicato, senza alcun limite, a quanti accolgono Gesù crocifisso. L’insistenza sulla mancanza del *crurifragium* (vv. 31.32.33) serve a corroborare l’identificazione di Gesù con l’Agnello pasquale (Es 12,46; Nm 9,12). La sepoltura di Gesù, con una quantità esagerata di aromi (circa 33 kg), con la menzione di mirra ed aloe impiegati normalmente per la profumazione del talamo nuziale (cfr. Ct 4,14; Pro 7,17) e tipiche del re (Sal 45,9) ed il sepolcro definito “nuovo” (*kainos*, nel senso di qualità superiore), esprimono piuttosto una scena di nozze regale, segno visibile della gloria di Dio, più potente della morte. Il libro si chiude con la proposta di una celebrazione della Passione, alla luce dei testi esaminati. Alcune osservazioni: non siamo del tutto d’accordo sull’affermazione che Giovanni sia meno legato alla storia rispetto agli altri Vangeli perché la ricerca ha dimostrato al contrario testimonianze più storiche (cfr. le tre Pasque, Gesù che battezza, la tempistica del processo, etc.). Nella Bibliografia segnaliamo qualche refuso nei cognomi di autori: si leggano Grasso, Simoens. Si potevano citare R. VIGNOLO, *I Personaggi del IV Vangelo*, Glossa, Milano 2003 e soprattutto, R. BROWN, *La morte del Messia*, BIC 108, Queriniana, Brescia 1999; questo non inficia il valore del libro raccomandabile a chi vuol capire il messaggio giovanneo sulla passione-gloria di Gesù.

ANTONIO NEPI

G. PAPOLA, *L'alleanza di Moab. Studio esegetico-teologico di Dt 28.69-30.20*, AnBib 174, Roma 2008, pp. 328, € 32.

Tale studio ripresenta con lievi ritocchi la tesi di dottorato sostenuta dall’Autrice, suora orsolina, docente all’Università teologica di Milano e all’ISSR di Verona, sotto la guida della Prof. Bruna Costacurta, presso la Pontificia Università Gregoriana, che verte sulla macro-unità di Dt 28,69-30,20, dove si parla dell’alleanza stabilita da Dio con Israele, dopo quella fondativa del Sinai/Oreb. Si tratta di testi su cui i contributi scientifici non sono numerosi (p. 10). L’A. evidenzia lo schema dell’alleanza, al di là degli ingredienti parenetici, come atto liturgico, la cui unità non è meramente letteraria, ma dinamica; vengono individuate sette pericopi, frutto di un’elaborazione di materiale preesistente e alla polifonia di più voci, nel contesto post-esilico: 1) la rievocazione storica (Dt 29,1-8); 2) la presentazione dei contraenti del patto (29,9-14); 3) l’ammonimento contro il peccato l’idolatria (29,15-17); 4) la correlativa maledizione in caso d’inosservanza e una riflessione sapienziale finale (vv. 18-28); 5) la benedizione futura (Dt 30,1-10); 6) la riflessione

sulla Torah (30,11,14); 7) l'esortazione a scegliere la benedizione e rigettare la maledizione. Il messaggio nel testo finale è che l'alleanza non funziona automaticamente, ma richiede il libero e convinto adempimento delle sue clausole, punendo severamente l'atteggiamento dell'ostinato (29,18). La metodologia adottata è quella di individuare la struttura letteraria di ogni pericope; in alcuni casi (ad es. Dt 30,1-10 e 30,11-14) l'A. si è soffermata con acribia su un'indagine di carattere sintattico, con un'analisi lessicografica e semantica, attenta al significato specifico dei sintagmi dei due capitoli, onde invenire una serie di motivi che guidano l'insieme. La tesi si articola in tre parti, con cinque capitoli, seguite da una conclusione. La prima parte si compone di due capitoli che affrontano le questioni preliminari del testo: I) *Dt 29-30 all'interno del Deuteronomio* (pp. 17-33); II) *Il testo di Dt 28,69-30,20* (pp. 35-52), che dopo una sintesi delle problematiche relative alla formazione del testo, mette a confronto la formulazione deuteronomica dell'alleanza con il formulario classico biblico ed extrabiblico, onde invenire somiglianze, ma soprattutto particolarità divergenti. La seconda parte è consacrata all'esegesi dei testi e costituisce la sezione più corposa: III) *Esegesi di Dt 29,1-28* (pp. 55-180); IV) *Esegesi di Dt 30,1-20* (pp. 181-263). La terza parte V) *Il dono della Legge e l'obbedienza possibile* (pp. 267-307) offre una sintesi teologica che mette in rilievo le particolarità dell'alleanza di Moab, nel confronto tra gli elementi di continuità e discontinuità con l'alleanza dell'Oreb. L'alleanza di Moab (nel tempo, luogo, ripetizione, nella opzione tra maledizione e benedizione) va interpretata globalmente come la risposta deuteronomistica al trauma dell'esilio contestualizzata nella temperie degli annunci profetici di una nuova alleanza. L'A. coglie le divergenze tra il Deuteronomio e Geremia riguardo il rapporto tra il dono della rivelazione da parte di Jhwh a Israele ed il dono che Egli accorda al suo popolo perché possa accogliere tale rivelazione; si notano le modificazioni che Dt 29 fa di Dt 8, in un contesto post-esilico, come occasione paradossale di grazia, laddove l'esperienza della passata infedeltà può essere maestra di salvezza. La conclusione principale è che la dimostrazione che l'alleanza di Moab, non è complementare a quella del Sinai/Horeb, né una sua sostituzione o rinnovamento, ma è un'alleanza "altra", autonoma; sull'Horeb, Jhwh stabilisce un'alleanza unica con Israele, che prevede molteplici norme, che permettono di vivere la lealtà/fedeltà con Dio; a Moab, Dio esige che Israele aderisca totalmente a Lui, in un "oggi" che raggiunge ogni generazione ed ogni epoca di Israele. L'alleanza di Moab cerca di dare risposte ed indicazioni all'Israele in esilio e, potremmo aggiungere, alla comunità del Secondo Tempio che intende risorgere e costruirsi a partire dalle proprie macerie. Se, infatti, l'esilio poteva sembrare la fine dell'alleanza, o l'abbandono definitivo di Jhwh, fu piuttosto il "castigo salutare" che libera in ogni tempo Israele dall'idolatria, perché Jhwh supera il peccato d'Israele. Si segnala il passaggio tra l'oggi di Moab e quello dell'esilio (29,17) ed il carattere ricapitolativo di tutte le alleanze precedenti. Il titolo dell'alleanza "il Signore tuo Dio" viene ripetuto 14 volte in Dt 30, a

sancire la perpetuità dell'alleanza. In Dt 30,3-5 ritroviamo il paradigma esodico, stavolta applicato alla cattività babilonese. La libertà sta nell'adesione alla Legge e nell'avere un cuore convertito (Dt 30,2,6,10.17), come simbolo di totale obbedienza ed adesione a Jhwh; alla conversione totale seguiranno le benedizioni dell'alleanza (Dt 30.8-9). Questa tesi, a parte qualche refuso trascurabile, è un buon esempio di un'ermeneutica biblica, che sul piano metodologico non ignora il processo redazionale dei testi, ma li sfrutta per far emergere il messaggio nella loro stesura finale.

ANTONIO NEPI

M. COLOE, *Dwelling in the Household of God: Johannine Ecclesiology and Spirituality*, Collegeville, MN 2007, pp. 237, § 26.

L'Autrice, esperta nel campo del *corpus* giovanneo, sostiene che il simbolo del tempio permea la cristologia del IV Vangelo ed è una metafora fondativa dell'autocomprensione della comunità giovannea, dopo la resurrezione del Cristo, come "casa/tempio di Dio" (in proposito richiamiamo al lettore il suo studio *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville, MN 2001. Nel capitolo I si espone la metodologia adottata, che coniuga l'analisi narrativa a quella morfocritica. Nel capitolo II si esamina il ruolo di Giovanni (il Battista, apposizione che non compare nel IV Vangelo), sia come testimone (Gv 1,7,15), ma soprattutto come "amico dello sposo" (3,29), che rivela l'identità di Gesù come incarnazione dell'amore nuziale del Padre per Israele e per tutte le genti (p. 37). Nel capitolo III, la vocazione dei primi discepoli (1,19-35), le nozze di Cana (2,1-12) e la purificazione del Tempio (2,14.21) sono viste come l'instaurazione simbolica della nuova e definitiva "casa di Dio" da parte di Gesù. Il capitolo IV approfondisce il dialogo tra Gesù e Nicodemo, dove l'espressione di "rinascere di nuovo", viene spiegata alla luce della letteratura sapienziale ed escatologica, come iniziazione dei credenti cristiani nella casa di Dio. Nel capitolo V, la risurrezione di Lazzaro (Gv 11) è interpretata in chiave di escatologia realizzata e per il lettore credente di ogni tempo, il quale viene incoraggiato a sperare che ogni malattia, finanche la morte, viene abbattuta e vinta dal potere della parola di Gesù (p. 103). Nel capitolo VI, l'A. cerca di interpretare l'unzione narrata in Gv 12,1-8 come una sorta di "rimessa in scena" (*reenactement*) del rito della *Habdalah*, che echeggia la costruzione e consacrazione della Tenda dell'Incontro in Es 25-35 (p. 119), ma gli argomenti non ci risultano molto persuasivi. Più convincente è nel capitolo VII l'accostamento tra la lavanda dei piedi da parte di Gesù con quella di Abramo, anche alla luce dell'apocrifo *Testamento di Abramo*, come segno di ospitalità (p. 143). Il capitolo VIII esamina la metafora della vigna ed in particolare del verbo "abitare" (*menein*),

che ci riportano alla famosa frase coniata da P. Claudel, per cui “abitare Dio, o la sua Parola” equivale ad “essere abita da Lui e dalla sua Parola”. Nel capitolo IX, sicuramente il più suggestivo, l’A. si sofferma su Gv 20,19-29, in cui ravvisa il *climax* del motivo della “casa”, leggendo il dubbio di Tommaso come “ponte simbolico” tra la comunità giovannea ed il periodo apostolico (p. 187). Tralasciando dettagli minori, un’unica osservazione: forse sarebbe stato da sviluppare il collegamento tra la profezia di Ez 40-48 (l’acqua che esce dal fianco del tempio) e l’acqua dello Spirito Santo che esce dal costato di Gesù sulla croce.

ANTONIO NEPI

T. N. D. METTINGER, *The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake, IN 2007, pp. xvii-165, \$ 29,50.

L’A. è docente di AT all’Università di Lund (Svezia), membro dell’Accademia Reale di Lettere, Storia ed Antichità di Stoccolma e della British Society of Old Testament Studies, autore di molteplici e suggestivi studi in campo biblico. Questa monografia, come egli stesso confessa, nasce da una rilettura comparativa dei miti mesopotamici quali l’*Epoepa di Gilgamesh* e quella di *Adapa ed il vento del Sud*, notando che condividono le tematiche dell’immortalità e della sapienza con i racconti biblici di Gn 2-3. L’A. inizia con una puntuale analisi storico-critica di Gn 2-3. Pur non contrario alla critica delle fonti, egli rifiuta la classica tesi – espressa a suo tempo da K. Budde e seguita da molti – che l’“albero della vita” sia una inserzione secondaria nel racconto dell’Eden. Al contrario, egli ribadisce l’unità del racconto, sulla base di nitide inclusioni (Gn 2,5.15 e 3,23; 2,7 e 3,23; 2,7 e 3,20) che racchiudono appunto il *topos* dell’albero della vita (Gn 2,9 e 3,22.24); in tal senso rinviamo il lettore a R. ALBERTZ, *Ihr werdet sein wie Gott (Gn 3,5). Was ist der Mensch...? in Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, Hrsg. F. Crüsemann, FS. H. W. Wolff, München 1992, 11-27. La conclusione è che Gn 2-3 si configura come un intreccio unificato e coerente che verte sul tema centrale di un *test* divino d’obbedienza, non diversamente da Gn 22 (la prova d’Abramo), Es 16-18 (la prova d’Israele nel deserto), per non citare quella strutturale del libro di Giobbe. L’A. segue le tesi di G. Lohfink, E. Otto e J. Van Seters secondo i quali il racconto dell’Eden rivela nitidamente influenze della teologia deuteronomista, segnatamente per il tema della “prova” di obbedienza, che egli ritiene principale rispetto all’antitesi morte-immortalità, pur presente nel *plot*. L’A. è molto attento al colorito mitico di Gn 2-3, in particolare al *nomen-omen* dei personaggi (Adamo = umanità; Eva = datrice di vita; Abele = soffio, etc.), così come ravvisa nel serpente il mito della battaglia contro il caos. Questo genere mitico, da altri chiamato più

comunemente “eziologia metastorica”, serve non solo ad un intrattenimento dell’uditorio, ma soprattutto a spiegar gli eterni perché del presente, quali il senso della creazione, il male, la fatica, la malattia, i rapporti conflittuali tra sessi e tra l’essere umano ed il mondo. Sorprende il suo sorvolare sulle genealogie, che pur sono strutturanti. Egli, sulla scia di H. Gunkel ed altri, coglie nella narrativa di Gn 2-3 echi di un mito edenico cui fanno allusione testi come Gb 15,7-8 e più icasticamente Ez 28 nel suo ritratto del “superuomo” re di Tiro. Tirando le somme, il libro è di estremo interesse nell’analisi comparativa; non tutte le proposte sono convincenti. Alla luce degli studi più recenti, va rivisto il luogo comune dell’antichità di Gn 2-3 rispetto a Gn 1, quando invece il testo è posteriore e corregge in modo più disincantato e più radicato nella tradizione d’Israele l’ottimismo della teologia sacerdotale di Gn 1, maturata nel confronto con la sapienza babilonese.

ANTONIO NEPI

M. BAUKS – C. Nihan (éds.), *Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament*, Genève 2008, pp. 236, € 27.

Questo recente e prezioso manuale d’esegesi, edito dalla *Labor e Fides* di Ginevra, nasce dalla collaborazione di specialisti del Primo Testamento, quali M. Bauks (Coblenza-Landau), C. Nihan (Ginevra), T. Römer (Losanna, Parigi) J. P. Sonnet (Bruxelles, Università Gregoriana di Roma). L’obiettivo dichiarato del manuale, che si caratterizza per rigore, chiarezza e sintesi, è quello di guidare sapientemente il lettore a passare dalla teoria alla prassi, in un apprendimento che si fa esercizio sul campo, spaziando dall’approccio storico-critico a quello narratologico. Nel capitolo I, J. Joosten mostra la problematicità del concetto di “testo originale” e di edizione critica, giacché accanto al testo ebraico masoretico abbiamo altre tradizioni antiche (come quella greca dei LXX, della *Vetus Latina*, etc.) e altri manoscritti; riguardo al problema della alterazione volontaria e non degli antichi testi biblici, egli fa presente che la critica testuale tradizionale rifiuta qualsiasi alterazione secondaria onde poter ricostruire il più possibile il testo “originale”; la ricerca attuale, invece tende a reintegrare questi elementi secondari rispettando la coerenza delle varie tradizioni testuali antiche, importanti per la storia dell’interpretazione. Joosten combina i due metodi, ma li studia uno dopo l’altro per esigenze pedagogiche. Nel capitolo II, J. P. Sonnet espone i più recenti risultati dell’analisi narrativa; provocatoriamente, ricorda che l’aggettivazione di “sincronica” non è adeguata a tale analisi, che al contrario viene condotta “attraverso il tempo” (*dia-chronos*), per poi trattare in modo magistrale le caratteristiche peculiari dell’arte narrativa biblica, che privilegia il primato dell’azione sulla descrizione, della affabulazione mimetica su

quella diegetica, la gestione dei personaggi subordinata alla trama, le leggi dell'economia e delle ellissi, offrendo vari esempi eloquenti. Egli distingue tra "autore reale", cioè lo scrivano concreto, dall'autore implicito o narratore, che è l'autore così come viene riflesso dal racconto; per chiarire, si ricordi quanto si racconta di Mozart, che diceva "io sono volgare" (autore reale), ma la mia musica non lo è (autore implicito). Il narratore scrive per un narratario o lettore reale, che viene invitato a ricoprire il ruolo del "lettore implicito" proiettato dal testo, cioè il lettore ideale capace di comprendere l'intenzione del narratore e di rispondere alla domanda etica in modo adeguato e con la dovuta competenza (nel senso di "lettore cooperante" di cui parla U. Eco). In questo capitolo, Sonnet arricchisce i precedenti contributi offerti in A. WENIN – J. L. SKA – J. P. SONNET, *L'analyse narrative des récits de l'AT*, CE 107; Paris 1999. Nel capitolo III, M. Bauks analizza prima le forme ed i generi letterari biblici, poi la storia delle tradizioni, richiamando l'ipotesi basilare di H. Gunkel, qualificata *idée de génie* (p. 99) secondo cui ogni testo deriva da un preciso *Sitz im Leben* (contesto vitale), apportando qualche correzione, e focalizzandosi più sul contesto letterario dei generi più che su quello ambientale, facendo presente il confronto ineludibile tra la letteratura biblica e quelle di popoli limitrofi. Nel IV capitolo C. Nihan espone mediante molti esempi eloquenti il metodo e i risultati dell'analisi redazionale, al fine di illuminare la storia delle recensioni successive dei testi biblici, che al pari dei capolavori letterari dell'Antico Vicino Oriente, sono il frutto di un complesso ed elaborato processo di riscrittura, tappa nevralgica ed irrinunciabile dell'esegesi storico-critica. Il capitolo V è vergato a quattro mani da J. Joosten e T. Römer, che aiuta il lettore a studiare, tenendo conto del percorso già fatto, un testo *specimen*, che è quello di Nm 12. Utili sono la lista finale di abbreviazioni ed il Glossario che delucida termini tecnici. Questo manuale non può mancare tra i libri di studenti di esegesi biblica di teologia, dimostrando il fecondo interscambio tra analisi narrativa e storico-critica, ambedue irrinunciabili. Per quanto ci consta, dovrebbe essere già in corso una sua traduzione in italiano, che segue quelli già disponibili di P. GUILLEMETTE – M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici*, Borla, Roma 1990 e H. SIMIAN YOFRE (a cura di), *Metodologia dell'AT*, Studi Biblici 25; EDB, Bologna 2009<sup>4</sup> e D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, Borla, Roma 2001, anche se quest'ultimo ha subito nell'originale francese dei vari ritocchi (2009).

ANTONIO NEPI

C. J. SHARP, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, ISBL; Bloomington/Indianapolis, IN 2009, pp. xiv+ 357, \$ 40.

Secondo G. DEVOTO – G. C. OLI, *Nuovo Vocabolario illustrato della lingua italiana*, I, Milano 1987, 1566, il tropo dell'ironia è "un'alterazione spesso paradossale di un riferimento, allo scopo di sottolineare la realtà di un fatto mediante l'apparente dissimulazione della sua vera natura o entità". L'ironia dunque si gioca sui diversi livelli di lettura. L'A. offre una definizione post-moderna di ironia nella Bibbia ebraica secondo cui (traduzione nostra): «L'ironia è indirizzare in una direzione erronea che genera interazioni aporetiche tra un inaffidabile "detto" ed un veritiero "non detto", in modo da persuaderci di qualcosa che è più sottile, più complesso, più profondo dell'apparente significato. L'ironia infrange presupposti culturali riguardo la coerenza narrativa che sembra fondare transazioni tropologiche ed epistemologiche, invitandoci ad una esperienza di alterità che ci spinge verso una nuova prospettiva, problematizzando false comprensioni» (p. 24). L'A. pone in rilievo più che il ruolo dell'ironia cercata dai narratori biblici, la corrispondente perspicacia di loro lettori impliciti (p. 25). Sono recepite le distinzioni su vari tipi di ironia. L'ironia "drammatica" sta nel contrasto tra la percezione parziale o erronea di un personaggio e la percezione della situazione reale da parte del lettore, che si trova in una posizione privilegiata accordatagli dal narratore. Ad esempio, in Gn 41-42, il lettore sa più di fratelli di Giuseppe, e condivide la conoscenza di quest'ultimo che gioca con loro come il gatto con il topo. L'ironia "verbale" si verifica quando chi parla è più o spesso meno cosciente delle parole che dice; in forma intenzionale si può pensare a 2Sam 15,7 dove la promessa di Assalonne a Davide di servire il Signore può essere interpretata anfibologicamente: Assalonne approfitta della buona fede di Davide, ma in realtà vuole usurpare il regno. Altro splendido esempio è la risposta di Cusai ad Assalonne in 2Sam 16,18, dove la frase: «Io sarò con chi il Signore ha scelto», esprime la sua fedeltà a Davide, illudendo suo figlio! C'è anche un'ironia "strutturale", che pervade come un filo rosso il ciclo di Sansone (Gdc 13-16) e soprattutto il libro di Ester, dove Aman, deciso a giustiziare il suo nemico Mardocheo, allestisce per questo il patibolo dove sarà lui stesso a morire. Gli esempi proposti sono molteplici, a partire dall'ironica promessa del serpente alla prima coppia umana di "essere come dei", quando poi si ritrovano nudi (Gn 3,4), sino a sovrani beffati o surclassati, come il Faraone da parte di due umili levatrici (Es 1,19), Eglon da parte di Ehud (Gdc 3,20), per non citare lo stratagemma di Tamar (Gn 38) e di Rahab (Gs 2). In molti testi l'ironia non è una marginale figura retorica, ma un tropo-chiave strutturante per il senso globale, come accade per il libro di Giona e soprattutto per quello poetico del Qoélet. L'A. afferma che "Dio ci ha fatti per l'ironia" e che «l'ironia in sé deve essere vista come una fondamentale tessitura dell'esistenza umana» (p. 42). Per i testi biblici risulta principalmente applicata in contesti che mirano a sovver-

tire tradizionali punti di vista in cui i protagonisti di turno hanno sempre ragione – siano essi patriarchi o re – evidenziando, per contrasto, l'astuzia e la maggiore competenza di servi o di persone di ceto infimo, come pure ridimensiona l'elezione esclusiva di Israele (p. 153), valorizzando l'apporto di stranieri che risultano più fedeli degli stessi Israeliti (pp. 54.61.121). L'A. attribuisce quest'*allure* ironica ad un'epoca posteriore al 586 a. C., quindi frutto del trauma e delle disillusioni del post-esilio. La monografia contiene un'utile bibliografia ed un indice di nomi e di luoghi, ma purtroppo manca un indice di soggetti e citazioni scritturistiche. A nostro modesto parere, proprio nell'ambito dei tropi, o figure retoriche, anche se i confini sono labili, è assente pure la dovuta distinzione tra ironia, *humour* e sarcasmo, messi ben in rilievo da L. A. SCHÖKEL, *Manuale di poetica ebraica*, Brescia 1989, tradotto dal sottoscritto.

ANTONIO NEPI

T. THATCHER, *Greater than Caesar: Cristology and Empire in the Fourth Gospel*, Minneapolis 2008, pp. xx + 172, \$ 29.

Abbiamo già avuto modo di affrontare la polemica sottesa dal IV Vangelo contro l'impero romano nella recensione a R. CASSIDY, *John's Gospel New Perspective Christology*, New York 1992 in "Firmanà" 21 (1999). L'A., docente di NT presso l'Università battista di Cincinnati, esperto di studi sul *corpus johanneum* e nella ricerca del Gesù storico, è drastico nell'affermare che il IV Vangelo rappresenta «un rifiuto e sovversione fondamentali del potere di Cesare» (p. ix): egli sviluppa la sua tesi a partire da un'esegesi condotta sul piano retorico-narrativo, e dalle intuizioni sociologiche di autori come J. C. Scott e S. D. Moore sul fenomeno del post-colonialismo. Per l'A., il IV Vangelo conosce perfettamente le istituzioni dell'impero romano ed il fascino da loro esercitato nel I secolo d. C. e mira a presentare Cristo come l'antitesi di Cesare, per cui si presenta come una *countermemory* della morte di Gesù che sovrasta e demitizza un potere che presume di essere universale (p. 11). In Gv 4,42 Gesù viene chiamato "il salvatore del mondo" (*ho soter tou kosmou*) un chiaro titolo imperiale riservato ai Cesari, e sulla croce l'iscrizione della sua regalità è non solo in ebraico, ma in romano ed ellenico (Gv 19,20), le lingue della comunicazione imperiale, a dimostrare ironicamente il suo dominio universale. Il perno della monografia sta in ciò che l'A. reputa i tre simboli centrali del potere romano, vale a dire, Ponzio Pilato, la collusione con le autorità religiose giudaiche e la croce, *turpissima mors*, come efficace strumento di controllo. Il processo narrato nella struttura chiastica di Gv 18,28-19,15 serve a dimostrare il trionfo di Gesù sull'ingiustizia giudaica e soprattutto romana, che si manifesta nella flagellazione

di 19,1-3. Quanto al supplizio della croce, l'A. si appoggia ad un passo delle *Declamationes* dello Pseudo-Quintiliano, secondo cui «ogni punizione ha meno a che fare con l'offesa, bensì più con l'esempio» (p. 93); pertanto ogni crocifisso era la dimostrazione che il potere supremo imperiale non poteva essere sfidato, pena una disumanizzazione equivalente alla sconfitta visibile. Il Gesù giovanneo, però, risulta disumanizzato apparentemente dalla croce, perché proprio la croce manifesta la sua gloria, nel doppio senso del verbo *hypsoun* (innalzare/esaltare) (p. 116), per cui “la passione del Quarto Vangelo diventa un primo caso di parodia e profanazione” della narrativa politica dominante nella società romana (p. 122). Tale monografia è interessante per scoprire la vena antiimperialistica del IV Vangelo, così come è patente e soffusa nel libro dell'Apocalisse, che nasce dallo stesso contesto. Forse meritavano più attenzione fonti primarie come Virgilio e Seneca, anziché quelle secondarie; restiamo perplessi, qua e là, dinanzi ad attualizzazioni che suonano alquanto indebite.

ANTONIO NEPI

J. BLENKINSOPP, *Judaism, the First Phase: The Place of Ezra and Nehemiah in the Origins of Judaism*, Grand Rapids, MI 2009, pp. xiv+262, \$ 30.

L'A. tra altri testi ha ultimamente profuso le sue energie nello studio dei libri di Esdra-Neemia, del giudaismo del periodo persiano e del Secondo Tempio. È recepito dagli studiosi che verosimilmente Esd-Ne costituivano un solo libro e la divisione risale all'epoca cristiana. L'autore o gli autori attingono a diverse fonti non sempre facili da individuare. Questo studio si articola in un'introduzione, più sei capitoli segue poi una bibliografia, un indice dei temi e quello delle citazioni. L'A. afferma chiaramente di essere giunto ad una “conclusione provvisoria”, per la trasmissione di pochi testi che ci è giunta e per la fragilità della nostra conoscenza (p. 228). Metodologicamente egli privilegia le fonti bibliche di Esdra, Neemia e I Esdra, tralasciando altre fonti bibliche ed extrabibliche relative all'argomento. Più sensibile al metodo della Storia delle Tradizioni di un A. Noth, anziché a ricostruzioni storico-archeologiche, l'A. consacra molte pagine del frutto della sua ricerca (cfr. segnatamente il capitolo V) a quattro punti basilari: 1) Le origini del Giudaismo vanno rintracciate nel periodo persiano, non in quello ellenistico. L'invasione neo-babilonese portò alla distruzione delle infrastrutture del regno di Giuda, frammentando l'antico *corpus* socio-politico-religioso in una congerie di fazioni, filoni, centri culturali, ognuno dei quali rivendicava autonomamente una legittimità basata sulla continuità del passato, passando a contestare e ad annullare vigorosamente le pretese rivendicazioni di legittimità dei concorrenti. 2) Tale conflitto su chi potesse rivendicare o no le

prerogative di questa legittimità ebbe origine nella Comunità della Diaspora Babilonese. Per questa comunità deportata a Babilonia, l'esperienza dell'Esilio fu l'evento climatico nella logica della retribuzione divina per un'infedeltà religiosa d'Israele già di vecchia data. Una parte dell'ideologia di questo filone fu quello di ritualizzare con incredibile fervore un'interazione sociale, avendo come pilastri testuali la sezione P di Ez-20-48 di un'interpretazione più rigida del libro del Deuteronomio. Principali corifei di questa ritualizzazione, o trasposizione teologica negli ambiti più disparati della vita sociopolitica dell'Israele del II Tempio furono Esdra e Neemia, che il nostro A. ritiene entrambi personaggi storici e non facilmente del tutto inventabili secondo i canoni della letteratura antica, non solo ebraica. 3) L'A. ravvisa nel periodo post-esilico non una diaspora in retromarcia ("diaspora in reverse", dalla Mesopotamia meridionale (pp. 85; 229), bensì come una colonizzazione religiosa, sorretta da un ben calcolato progetto religioso (accostandola per analogia con l'impresa dei Puritani in America). I rimpatriati o colonizzatori anelavano a creare una società ritualmente pura, autocircoscritta, detta in termini biblici "santa", cioè separata, isolamento che si ispirava alla visione del Nuovo Tempio. Ciò comportò inderogabilmente la criteriologia che poteva dirimere la questione di chi poteva sentirsi legittimo appartenente alla comunità del II Tempio, oppure ne era escluso. I rimpatriati della *Golah* (= esilio) adottarono una linea rigida – che l'A. definisce "massimalista" (p. 230) per quanto riguardava l'identità etnica, vietando i matrimoni con donne straniere. Pur tuttavia, altre comunità che non tornarono in Giudea, ma restarono nella Diaspora (come quella in Mesopotamia, o nell'isola di Elefantino, in mezzo al Nilo, nell'Egitto meridionale), quanti erano restati in Samaria e i non esiliati della Giudea – avevano altre visioni, come si evince tanto per far un esempio dall'apertura ecumenica di Abramo, che sposò donne straniere, o dal racconto di Rut la Moabita, o dell'inserimento di Rabab, la prostituta che consegna Gerico a Giosuè. 4) Esdra come sacerdote e scriba, e Neemia come politico e governatore esercitarono il potere in diverse sfere di influenza, accomunati però dal medesimo obiettivo religioso di preservare la comunità incipiente di Yehud da nefasti influssi politico-religiosi stranieri, in modo tangibile tutelando ad ogni costo la ricostruzione e la permanente purezza del nuovo Tempio. Il consenso giurato di Neemia fu tuttavia scritto nel primo periodo ellenistico, poi retroproiettato per dare più autorevolezza, secondo la ben nota legge della precedenza, per cui ciò che viene prima vale di più. Esso costituisce un legame critico tra l'alleanza del Deuteronomio e la setta di Damasco. Inoltre, la *leadership* asmonea (= discendenti di Giuda Maccabeo, il cui antenato si sarebbe chiamato Asmun), nel II secolo a. C., imitò il modello politico di Neemia cercando di perseguire i suoi obiettivi, acquisendo una indipendenza di cospicuo successo – anche se per un esiguo periodo prima dello strapotere romano e le ambizioni di Erode. L'A. è conscio della problematicità di Esd-Ne che lascia insolte molte domande e lasciano ellissi sulla ricostruzione del II Tempio, su quale

fosse il contenuto della Torah proclamata da Esd (Ne 8): quella attuale, cioè Pentateuco, o piuttosto Dt 12-36. Ma anche in quest'ultimo caso, come spiegare la norma relativa al re di Giuda, quando adesso Giuda non è più monarchia, ma semplice satrapia transafrutena? Un problema scottante è la datazione delle missioni di Neemia ed Esdra a Gerusalemme: chi è venuto per primo? Per Esdra si propongono tre date: 458, 438, 398, che continuano ad esser difese dagli studiosi. Altri difendono la contemporaneità, per cui è plausibile che Neemia affiancò Esdra. Secondo Es 7,7 Esdra sarebbe giunto a Gerusalemme circa 60 anni dopo la restaurazione del II Tempio (515, settimo anno di Artaserse), quindi nel 458 a. C. Egli è più uno scriba che un sacerdote, ma i narratori biblici vogliono esaltarlo ed idealizzarlo con ascendenti celeberrimi, nel fargli proclamare la Legge del Dio del Cielo. Stupisce però che Neemia non ricordi il nome e l'opera di Esdra (narrata in Esd 9-10), quando anche lui proibisce matrimoni misti (Ne 13). Giuseppe Flavio separa nettamente i tempi di Esdra e Neemia; la loro contemporaneità fu idealizzata associando la ricostruzione delle mura (il laico Neemia) e la protezione della legge (il sacerdote Esdra). Più probabilmente la missione di Neemia a Gerusalemme (445-443 a. C.) ha preceduto quella di Esdra (398). Questo studio arricchisce l'indagine sulla storia del II Tempio ed è quanto mai raccomandabile, abbinandosi al commentario omonimo dello stesso Blenkinsopp. L'estrema leggibilità e concisione meritano lo spazio per la riflessione sui problemi.

ANTONIO NEPI

A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010, pp. XIX-378.

Di fronte alla figura di Francesco d'Assisi la ricerca storica avverte la difficoltà di incontrarsi con un personaggio che, al di là del mito e della leggenda, rimane per molti tratti sconosciuto. Al Francesco storico si accede sia risalendo alle fonti, sia tenendo nella dovuta considerazione la tradizione agiografica e le interpretazioni che della sua vicenda sono state date dopo la sua morte. La traduzione italiana del volume di André Vauchez, apparso in Francia nel 2009, offre una sintesi conclusiva di decenni di ricerche compiute dall'illustre storico, già direttore dell'École française di Roma, che non esita a dichiarare le difficoltà incontrate dall'indagine scientifica nel proporre al lettore un'immagine del santo di Assisi al di là delle biografie devozionali e non trascura di richiamare l'attenzione sui limiti della stessa ricerca storica. «Lo storico deve avere – avverte Vauchez nella Premessa – [...] l'umiltà di non pretendere di tutto dire e di tutto sapere sulla vita e sulla personalità del suo eroe, intorno a cui occorre riconoscere che certi aspetti – anche

non secondari – ci sfuggono o rimangono nell'ombra. In effetti, poiché la documentazione relativa a Francesco comporta [...] certe lacune, forte è la tentazione di riempire i vuoti ricorrendo a congetture e di conferire alla sua esistenza una unità e una logica di cui essa era ovviamente priva. Pertanto lo storico deve fare attenzione a mettere l'accento sull'evoluzione del suo eroe e a non mascherarne, se del caso, le incertezze e le contraddizioni: compito tanto più difficile considerando che i testi agiografici relativi al Povero di Assisi tendono a fare astrazione dal contesto temporale e a presentare la sua esistenza sotto forma di un racconto esemplare in cui l'individuo conta meno che il personaggio» (pp. XV-XVI). I chiarimenti metodologici forniti dall'autore vanno tenuti presenti nel corso della lettura del volume, che si sviluppa attraverso una costante critica delle fonti, di cui sono messe in evidenza l'intenzionalità latente e l'appartenenza a specifici generi letterari.

Nella prima parte (*Profilo biografico. Dal 1882 al 1226*) Vauchez fa i conti con le scarse informazioni relative all'adolescenza e alla conversione di Francesco, che però rendono possibili alcune considerazioni, nonostante le divergenze rintracciabili nelle *Vite* più antiche. *La leggenda dei tre compagni* è per Vauchez meglio informata sulla giovinezza del nostro eroe, soprattutto per gli anni 1205-1208, quando avviene la maturazione interiore del santo. Il momento determinante è l'incontro con i lebbrosi, da non intendere come una prodezza eroica, ma come un atto gratificante. La condivisione del destino della parte più disprezzata dell'umanità, secondo la mentalità medievale, permette a Francesco di incontrare Dio nella persona di Cristo, solidale con la sofferenza degli ultimi. La conversione nasce pertanto dall'incontro con i diseredati, non da un cammino interiore di preghiera e di meditazione, che invece nel poverello di Assisi è successivo. Il proposito di "uscire dal mondo" non va inoltre inteso come una *fuga mundi* coerente con la tradizione monastica, ma come la volontà di immergersi nel mondo per conquistarlo, a partire dal rifiuto delle convenzioni borghesi che il figlio di Bernardone conosce da vicino e dall'appartenenza a un determinato habitat sociale: «Lontano dal costituire un ostacolo, l'ideale cavalleresco, se preso con serietà, poteva rappresentare il punto di partenza di un'esperienza religiosa autentica, a condizione di oltrepassare i limiti sociologici entro cui normalmente avveniva» (p. 34). In questo modo appare evidente la novità di Francesco nel suo contesto storico, anche se le fonti non permettono di conoscere nei dettagli quel percorso interiore di chiarimenti e motivazioni che invano gli agiografi antichi e moderni hanno tentato di ricostruire per colmare lacune biografiche destinate a rimanere tali. Non meno evidente appare la novità dell'itinerario spirituale del santo attraverso un'attenta storicizzazione degli anni della sua vita pubblica. Nella Cristianità degli inizi del XIII secolo la vicenda di un laico votato alla riforma della chiesa non è un'eccezione, come Vauchez mette attentamente in risalto. La povertà volontaria occupa una parte essenziale nell'ideologia dei movimenti religiosi dissidenti o innovatori, nei quali il laicato svolge un ruolo essenziale. La fraternità che nasce

intorno ai Penitenti di Assisi rappresenta soltanto un gruppuscolo fra i tanti impegnati in un ritorno radicale al Vangelo. Né è possibile precisare quale fosse il genere di vita di Francesco e dei suoi primi compagni anteriormente alla fondazione dell'Ordine dei frati Minori. Itineranza, comunanza dei beni, povertà, attirano l'attenzione dell'autorità ecclesiastica per la loro radicalità. Soprattutto il rifiuto della stabilità non poteva non suscitare sospetti in un'epoca in cui la tradizione benedettina aveva fissato proprio nella stabilità uno dei cardini fondamentali della vita religiosa. Vauchez è comunque attento a mettere in risalto le novità del movimento, che finiscono per suscitare l'attenzione di Roma negli anni dell'espansione dirompente dei Minori: «...il genere di vita del movimento guidato dal Poverello di Assisi presentava aspetti inquietanti per la curia: non vi si esprimeva, è vero, alcuna polemica contro il clero, ma i laici e i chierici, che in origine ne facevano parte, si trovavano su un piano di eguaglianza, in contrasto con tutte le consuetudini degli ordini religiosi esistenti» (p. 55). Il rifiuto della proprietà, inoltre, favoriva le obiezioni dell'autorità del tempo. Le cautele di Innocenzo III in occasione dell'approvazione "orale" della forma di vita della comunità, hanno origine soprattutto dall'intransigenza del Poverello. Comunque sia, l'elemento distintivo della fraternità, che finirà per determinare l'approvazione definitiva, è l'atteggiamento di sottomissione al clero e alla curia romana, diversamente da altri movimenti riformatori in cui l'anticurialismo assume un ruolo di primo piano, fino a provocare la scomunica e la persecuzione, come nel caso dei Valdesi e degli Albigesi. Osserva l'autore del volume: «Lo sguardo lucido che egli [Francesco] volgeva alla Chiesa del suo tempo in effetti era privo di animosità e di riprovazione, nella convinzione che, per questo fosse mediocre, il clero svolgeva nella vita cristiana un ruolo in cui non poteva essere sostituito» (pp. 60-61).

Le pagine dedicate allo sviluppo dell'Ordine sono suggestive: l'autore unisce con rara efficacia la narrazione storica alla critica delle fonti. Il lettore dovrà pertanto rassegnarsi di fronte ad una ricostruzione attenta a riconoscere i limiti delle nostre conoscenze. Al Francesco storico si può infatti accedere attraverso testimonianze che rispondono ai canoni del genere agiografico, che per sua natura tende a filtrare il "dato effettuale" attraverso categorie tipizzanti e stereotipi narrativi preoccupati di assumere il particolare nell'universale. Tra l'altro, anche la fama di santità di Francesco riconosciuta dalle folle risponde ad una concezione topica dell'eroicità cristiana che solo indirettamente lascia trasparire la singolarità del santo di Assisi. Comunque sia, il suo carisma, o meglio, il nucleo essenziale della sua testimonianza, risulta con chiarezza: «A differenza del contemporaneo Domenico, il suo obiettivo principale non era di difendere la Chiesa contro i suoi avversari né di proclamare la santa dottrina, confutando gli errori degli eretici, bensì piuttosto di comunicare a tutti gli uomini e a tutte le donne del suo tempo le certezze di fondo che lo animavano: Dio è buono e pieno d'amore; si deve lodarlo di aver mandato in questo mondo suo Figlio che ha sofferto per noi

e vuole la nostra salvezza; l'uomo deve rispondere a tanta sollecitudine cambiando vita senza tardare, poiché il giorno del giudizio è vicino» (p. 84).

Anche riguardo agli ultimi anni di vita di Francesco le testimonianze letterarie non forniscono un'immagine uniforme. La morte dà inizio alla trasfigurazione dell'immagine del santo. L'esaltazione della sua figura, funzionale agli equilibri interni all'Ordine, e la creazione della memoria francescana sono all'origine delle letture "militanti" della vicenda del fondatore: «Dal momento in cui il riferimento a Francesco e al suo messaggio era sentito dai suoi discepoli come una necessità vitale, è logico che costoro cercassero nei suoi atti e nei suoi gesti la chiave della loro storia, allora dominata da una domanda di fondo: come poteva l'Ordine dei Minori svilupparsi senza allontanarsi dallo spirito che aveva connotato gli inizi e dall'esempio del "fondatore"?» (p. 211). La terza parte del volume (*Immagini e miti di Francesco d'Assisi dal medioevo ai giorni nostri*) offre una sintesi accurata delle letture medievali del santo e di quelle moderne, fino al XX secolo. Il lettore può rendersi conto della complessità della Questione francescana e della incolmabile distanza che separa la ricerca storica dalla straripante bibliografia devozionale che contribuisce a diffondere un'immagine del movimento francescano spesso fuorviante e banale. Per questo, nell'ultima parte del volume (*La novità francescana*) Vauchez si domanda: «Poiché ci è noto soprattutto attraverso le leggende e, d'altronde ha costituito l'oggetto di diverse affabulazioni nel corso dei secoli, siamo costretti ad avere una visione necessariamente deformata, parziale o anacronistica di Francesco d'Assisi, e a rinunciare a conoscerlo per quello che era realmente?» (p. 271). Vauchez sottolinea ancora una volta la necessità di prendere in considerazione prima di tutto gli scritti di Francesco, nei quali sono segnate le tracce essenziali della sua spiritualità. Il rapporto con Dio, con la Scrittura, il suo atteggiamento di fronte agli uomini e al mondo, lasciano intravedere una testimonianza profetica per il suo tempo, secondo una singolarità e una radicalità che la seconda generazione francescana ha in parte obliterato. Il genere di vita di Francesco ha mostrato la possibilità di vivere secondo il Vangelo rimanendo fedeli alla chiesa e alle sue istituzioni, senza privilegi e posizioni di potere, al di fuori del sistema signorile e comunale nel quale la chiesa era profondamente inserita. Anzi, la morale economica di Francesco rappresentava una risposta ad esigenze diffuse nel suo tempo.

In parte, osserva infine Vauchez, il messaggio del Poverello di Assisi è stato occultato o trasfigurato dopo la sua morte. La clericalizzazione dell'Ordine, la lettura mitigata della Regola, con le quali alla fine della vita Francesco fu costretto a scontrarsi, segnano il destino del grande santo. La conclusione del volume non manca di offrire al lettore ulteriori percorsi di ricerca e di riflessioni, anche attualizzanti: «Con ogni probabilità, le cose non potevano andare diversamente e non c'è motivo di scandalizzarsi di questi cambiamenti. Essi però costituiscono per Francesco un fallimento: perché

dovuto o alle contraddizioni inerenti al suo messaggio, oppure all'incapacità dei suoi figli di comprenderne le esigenze» (p. 356).

PAOLO PETRUZZI

I.D. ROWLAND, *Un fuoco sulla terra. Vita di Giordano Bruno*, Laterza, Bari 2011, pp. 347.

Una nuova biografia di Giordano Bruno è sempre un avvenimento editoriale significativo. Scrivere la vita di un filosofo nel quale il pensiero si coniuga al vissuto esistenziale come nel caso dell'illustre pensatore tardorinascimentale, è un problema e una sfida. La scrittura è infatti impegnata a "raccontare" una vicenda in cui il filosofare e il vivere si illuminano reciprocamente, secondo percorsi suggestivi, irregolari e spesso di difficile decifrazione. Per questo, le recenti biografie di Giordano Bruno, pur avvalendosi di documenti non conosciuti fino ad alcuni decenni fa, differiscono notevolmente tra di loro, soprattutto relativamente agli anni più importanti o decisivi, come nel caso del processo.

Ingrid D. Rowland scrive per un pubblico anglofono, pertanto si dilunga in spiegazioni di fenomeni sociali e avvenimenti politici ben noti al lettore esperto di storia e cultura del secondo Rinascimento. Anche il pubblico italiano potrà comunque avvantaggiarsi di una scelta del genere. L'autrice del volume ricostruisce la biografia bruniana alla luce di studi antichi e recenti (da Vincenzo Spampinato a Saverio Ricci, per intenderci), senza proporre una nuova interpretazioni complessaiva. La ricostruzione storica è accurata e attenta alle fonti. La vita di Bruno è presentata come quella di un moderno viaggiatore del sapere e testimone della libertà di pensiero, consapevole di essere portatore di un nuova filosofia che può affermarsi solo attraverso l'aperta polemica con le istituzioni accademiche, arroccate all'interno di un sapere stanco e ripetitivo. Bruno pone sfide formidabili ai filosofi e agli scienziati della sua epoca e indica percorsi inediti in un linguaggio eccentrico e suggestivo.

La storia comincia – è noto – alle pendici del monte Cicada, in un'abitazione nei pressi di Nola, dove Filippo nasce nel 1548. Un'infanzia precoce rivela una vocazione intellettuale che l'ambiente provinciale non è in grado di assecondare. Sotto il cielo di Napoli avviene la formazione culturale vera e propria del giovane Bruno, in un mondo in cui la cultura rinascimentale ha espresso da tempo una tradizione europea di grande rilievo. Il pensiero di Telesio, la teologia accademica dell'ambiente domenicano e agostiniano, e soprattutto l'ambiente sociale di una città unica al mondo, animano l'apprendistato filosofico di uno spirito capace di assimilare sollecitazioni di ogni genere, all'interno di un orizzonte mentale in cui ben presto settori

differenti del sapere confluiscono in una sintesi originale. Rowland ricostruisce gli anni napoletani di Bruno senza entrare a fondo in questioni non trascurabili. Un'attenta lettura del *Candelaio*, da intendere ormai come il primo abbozzo di una filosofia *sub specie theatri*, avrebbe potuto rilevare elementi caratteristici della formazione napoletana del filosofo nolano e, più in generale, mostrare le strutture essenziali di una *Waltanschauung* non oltrepassata negli anni della maturità, ma in vario modo arricchita e consolidata. Non pochi studi recenti dedicati al teatro bruniano hanno delineato l'orizzonte iniziale della speculazione del Nolano e la sua valenza biografica. È questo un limite evidente del volume della Rowland che il lettore non ha difficoltà a riconoscere. Non meno discutibile è anche la scelta dell'autrice di non mettere adeguatamente in primo piano le ragioni culturali dalla fuga da Roma nel 1576, da cui ha inizio la lunga peregrinazione del Nolano presso le corti europee.

Più convincenti sono le pagine riguardanti i soggiorni in Francia e in Inghilterra. L'autrice del volume, oltre a ricordare le difficili relazioni con il mondo accademico, descrive con attenzione lo sviluppo della mnemotecnica bruniana, soprattutto in rapporto al graduale delinarsi della visione della infinità dei mondi. Le opere di questi anni, soprattutto i Dialoghi italiani, segnano le tappe di un cammino, ormai noto, che l'autrice ripercorre con attenzione, ma senza – purtroppo – delinearne con chiarezza i nuclei concettuali essenziali. Il lettore può pertanto apprezzare la meticolosa descrizione degli avvenimenti, ma non riesce a cogliere con chiarezza la singolarità del pensiero bruniano e la sua complessa articolazione concettuale. La stretta connessione tra esistenza e pensiero non viene quindi illuminata come ci si aspetterebbe. L'autrice non sembra trovarsi a suo agio quando la ricostruzione biografica deve fare i conti con un pensiero di difficile decodificazione, che si definisce nel corso di una tormentata esistenza.

Altre riserve suscitano i riferimenti all'istituzione ecclesiastica, alla Roma di fine Cinquecento e alla prassi inquisitoriale. Rawland coglie solo gli aspetti esteriori della politica religiosa con cui Bruno entra in rapporto, fino agli anni terribili del processo. Come altre volte, la storiografia non coglie la profondità del dramma storico rappresentato dall'epoca post-tridentina, nella quale le istanze teologiche svolgono un ruolo essenziale. È tanto difficile considerare questi presupposti concettuali come elemento caratterizzante l'orizzonte ermeneutico nel quale l'autorità entra in rapporto con il proprio tempo, e in particolare con le dinamiche culturali? La Roma pontificia descritta dalla Rawland è piuttosto sfocata. Non a caso la figura di Roberto Bellarmino è presentata con stupefacente superficialità: sfugge all'autrice del volume la forma particolare della controversistica bellarminiana, tutt'altro che radicata in una Scolastica pedissequamente riproposta alla fine del XVI secolo. Scrivere che «la più grande dote di Bellarmino come teologo era la sua capacità di ridurre ogni disputa in questione a una serie di argomentazioni esposte con chiarezza» (p. 285) significa non aver mai provato a

prendere in mano uno dei volumi dell'illustre gesuita per seguirne pazientemente la complessa articolazione concettuale.

Gli ultimi capitoli del volume, dedicati al processo e alla condanna di Bruno, nulla di nuovo aggiungono a quanto già noto. Gli studi di Luigi Firpo e di Saverio Ricci, in particolare, sono stati seguiti da vicino. Va però osservato che una nuova biografia di Bruno avrebbe potuto tentare di delineare la figura di Giovanni Mocenigo con la dovuta attenzione: ancora una volta un personaggio così importante nella vita di Bruno viene presentato seguendo la volgata, che si limita a farne un ritratto in nero. Curiose, infine, sono alcune strane affermazioni dell'autrice del volume. Il disprezzo verso gli inquisitori, ormai canonico in certa storiografia, sfugge al controllo della Rowland, ad esempio, quando scrive: «Con l'eccezione forse (ma solo forse) di Bellarmino, è possibile che non avessero compreso appieno la sua filosofia» (p. 307). Ad uno studioso è legittimo richiedere una chiarezza nei giudizi che, nella impossibilità di giungere a ragionevoli certezze, dovrebbero essere accantonati.

Lascia perplessi, infine, la sintesi bibliografica in appendice al volume. Anche il lettore poco esperto di studi bruniani avverte l'assenza di nomi di specialisti, come Nicola Badaloni o Alfonso Ingegno (solo per citare a caso) che occupano ormai un posto significativo nella bibliografia bruniana. Il pubblico anglofono al quale è indirizzato il volume della Rowland, rischia di avere una visione superficiale dello status degli studi sul filosofo nolano.

PAOLO PETRUZZI

M. VIROLI, *Come se Dio ci fosse. Religione e libertà nella storia d'Italia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 373.

L'odierna riflessione sulla religione civile e sui possibili destini del Cristianesimo in una società secolare alla ricerca di fondamenti etici sui quali edificare la casa comune, non manca di sollecitare l'attenzione degli studiosi verso una attenta considerazione della funzione civile svolta dalle credenze religiose nella storia dell'Europa cristiana. Lo studio di Maurizio Viroli si inserisce in questo percorso di ricerca. L'autore scrive nell'Introduzione: «Riportare alla luce i molteplici legami che strinsero in Italia religione e libertà ci permette di capire meglio la nostra storia» (p. 3). Viroli individua nell'Italia comunale dei secoli XII e XIII l'epoca in cui i nuovi stati cittadini riconoscono nei valori religiosi il fondamento della loro stabilità. Gli statuti comunali non mancano di riferimenti fondanti alla fede cristiana, la repubblica ha bisogno dell'aiuto di Dio quando deve difendere la sua libertà, le virtù civili sono intimamente illuminate dalla religione: «I principî del governo repubblicano non sono [...] soltanto massime morali e politiche dettate

dalla ragione e dalla prudenza, ma veri e propri principi religiosi» (p. 26). La prima parte del volume prende in considerazione il lungo periodo che va dall'età comunale alla fine del Rinascimento, esaminando i trattati sul governo più importanti, le immagini più famose del repertorio figurativo, le opere di filosofia politica e di teologia nelle quali il valore delle libertà repubblicane si coniuga con la tradizione cristiana. La *Maestà* di Simone Martini o l'*Allegoria del buon governo* di Ambrogio Lorenzetti offrono, in tal senso, una sanzione religiosa ai valori della vita civile, attraverso un linguaggio allegorico, ampiamente condiviso, apertamente in contrasto con la religione regale della tradizione imperiale e monarchica. Anche il cerimoniale pubblico delle repubbliche cittadine ribadisce la rilevanza della declinazione civile della religione cristiana. La metamorfosi del sacro nel mondo comunale appare soprattutto nella concezione del potere politico e dei suoi detentori: «Anche nella repubblica che esprimeva la più intensa sacralità, non c'era nessun uomo che assumesse uno status divino in virtù della grazia di Dio. C'era piuttosto un cittadino che acquisiva una dignità sacrale in quanto rappresentante della repubblica, e la conservava fino a quando assolveva il suo dovere di servire il bene comune» (p. 44). In questa vicenda un ruolo storicamente significativo va riconosciuto alla grande stagione dell'umanesimo civile fiorentino. I cancellieri umanisti, da Coluccio Salutati a Machiavelli, nel contesto del rinnovamento culturale del primo Quattrocento, celebrano il valore dell'*homo naturalis* coniugando eredità classica e valori cristiani. La Roma repubblicana, con i suoi eroi disposti al sacrificio per la patria, trova una nuova legittimazione: la pietà civile, la devozione verso la patria, la giustizia in particolare, sono virtù che Matteo Palmieri (*Della vita civile*) riconosce come autentica espressione di una religiosità che trova il suo compimento nella vita attiva: «Resta dunque che in terra non si faccia niuna cosa più cara né più accetta a Dio, che con iustizia reggere e governare le congregazioni e moltitudini d'uomini, unitamente con iustizia ragunati: per questo promette Iddio a' giusti governanti delle città e conservatori della patria, in cielo determinato luogo, nel quale eternamente beati vivono co' suoi santi» (p. 47). In questo quadro un personaggio come Girolamo Savonarola appare non più come un propugnatore dell'ideale teocratico nella Firenze paganeggiante dell'età laurenziana, ma come l'ideologo di una riforma religiosa strettamente congiunta con la difesa delle libertà comunali. Così il *Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze* (1494) condanna la tirannide con la forza del profeta visionario, per il quale il vero governo della città è quello che difende la libertà, favorendo i buoni costumi indicati dalla religione cristiana: «Savonarola vuole che i cittadini di Firenze guardino al Consiglio grande, l'anima della repubblica, come un dono speciale di Dio, e dunque con profonda devozione. Essi devono sentire il dovere di rendere il governo repubblicano sempre più perfetto e giusto come un obbligo che ciascuno di loro ha con Dio» (p. 56). Viroli non manca di ricordare che gli inizi dell'Italia moderna sono fortemente animati da istanze di riforma

religiosa che coinvolgono da vicino la vita politica. L'attesa di una nuova età, diffusa nell'Europa e nell'Italia dei secoli XIV e XV, basti pensare al Petrarca ammiratore della rivoluzione romana di Cola di Rienzo, si caratterizza per la stretta connessione tra ideali politici e spirituali. L'auspicio di una rigenerazione della chiesa attraverso la riscoperta delle sue antiche radici, implica inevitabilmente la polemica contro la decadenza dell'Italia, dilaniata dai conflitti che mettono a repentaglio le libertà civili.

Gli ultimi capitoli della prima parte sono dedicati a Machiavelli. Nel pensiero del celebre cancelliere fiorentino la difesa delle virtù repubblicane e le istanze di riforma religiosa sono strettamente congiunte. Le critiche rivolte alla chiesa, ai religiosi, alla cattiva educazione morale del popolo, sono condotte da Machiavelli a partire dal riconoscimento dell'esemplarità dell'educazione pagana. Il paragone tra gli antichi e i moderni è tutto a favore dei primi. La religione dei preti ha generato la viltà, l'indolenza civile, il cinismo degli Italiani. Machiavelli non pensa ad una ripresa del paganesimo antico, ma al recupero delle virtù civili che il Cristianesimo potrebbe ancora favorire e consolidare ritornando ai suoi principi originari. Così Francesco e Domenico diventano i testimoni di una religione che riscopre le proprie radici: «La *renovatio* che Machiavelli propone come ideale religioso e politico è il ritorno alla virtù, in primo luogo alla giustizia e all'amore della patria. Non ha alcun interesse per le questioni dogmatiche. Qui sta la differenza fra la sua idea di riforma religiosa e morale e la Riforma protestante. [...] Non cerca una nuova teologia, ma un nuovo modo di vivere nel mondo. Per questo parla di un Dio capace di entrare nel cuore degli uomini e dare a essi la forza per vincere la corruzione morale» (p. 76). In questo senso la religione torna ad essere l'anima delle repubbliche, una religione che educi alla vita morale e civile senza finire, come la chiesa romana, nelle pastoie del temporalismo, mentre lo stato deve saper usare la religione per il bene comune.

Alla metà del Cinquecento, la politica italiana assiste alla dissociazione tra i valori repubblicani e la religione. Il capitolo nono del volume descrive lo sviluppo di questa vicenda, decisiva per il destino della storia politica moderna. Negli scritti di Francesco Guicciardini è ormai consolidata la convinzione che per servire la patria occorre allontanarsi da Dio. La storia della religione civile giunge ad una svolta. Se il triennio dell'ultima repubblica fiorentina (1527-1530) continua ad essere animato dall'eredità dell'umanesimo civile, già alla metà del Cinquecento il divorzio tra spirito repubblicano e Cristianesimo è ormai un dato di fatto. L'affermazione dei principati e l'azione controriformistica di Roma finiscono per rivalutare quella teologia politica "regale" che i regimi comunali avevano messo in discussione.

Purtroppo Viroli non ricostruisce, come sarebbe stato necessario, l'eclisse della religione civile nel Seicento, quando la riflessione sulla Ragion di stato caratterizza a fondo il pensiero politico italiano e ripropone il binomio Religione-Assolutismo nell'orizzonte della Controriforma e della repressione inquisitoriale. La seconda parte del volume (*Rinascita religiosa e risorgi-*

*mento nazionale*) si apre infatti con una ricostruzione, purtroppo sommaria, della fortuna in Italia delle idee roussoviane sulla religione civile, idee che si diffondono soprattutto durante il triennio giacobino. In questi anni l'idea di una religione repubblicana si ripresenta nella forma del teoflantropismo rivoluzionario o in quella di un Cristianesimo "amico della democrazia". Lo spirito dei tempi si manifesta in un crogiuolo di idee politico-religiose ed etico-politiche non sempre espressione di un autentico afflato riformatore. «Alle proposte più o meno fantasiose di una religione repubblicana – spiega Viroli – si affiancano prediche e appelli volti a spiegare che la religione cristiana è amica della democrazia. Si tratta di testi elaborati attorno a luoghi comuni, più o meno ornati da argomenti storici e da riferimenti biblici, ma quasi sempre freddi, come se fossero stati scritti, e in molti casi lo erano davvero, per comando o per sollecitazione delle autorità francesi...» (pp. 125-126). Non mancano nel triennio giacobino le voci di autentici riformatori cattolici, che sollecitano un vero e proprio ritorno al Cristianesimo delle origini, come nel caso del sacerdote e teologo emiliano Francesco Conforti, martire della Repubblica napoletana, che individua in un cristianesimo ridotto alla semplicità del Vangelo la religione in grado di conciliarsi con un governo moderato e liberale. Ancora una volta, la rivoluzione politica si coniuga con istanze riformatrici anticuriali, soprattutto nel mondo napoletano, aprendo la via alla ricerca di una nuova forma di religione civile. La diffusione in Italia del pensiero dei maggiori teorici del liberalismo europeo favorisce la convinzione che la religione sia necessaria alla stabilità della democrazia, per sua natura conflittuale e in perenne mutamento. La nuova alleanza tra religione e vita civile, destinata ad animare il Risorgimento, dà vita a progetti differenti, accomunati dalla esplicita o implicita convinzione che in Italia sia pressoché impossibile sviluppare una religiosità civile indipendente dal cattolicesimo. Personalità come Raffaello Lambruschini, Bettino Ricasoli, Gino Capponi, si muovono alla ricerca di un'alleanza tra Cristianesimo e libertà moderne alla quale si coniuga l'esigenza di un profondo rinnovamento ecclesiale. Scrittori come Manzoni, Settembrini, Pellico, politici come Gioberti, Mazzini, Garibaldi, attraverso percorsi culturali differenti, finiscono per riconoscere alla religiosità, non sempre riconducibile al Cristianesimo, il compito di animare il processo politico in corso nell'Italia dell'Ottocento. Non a caso per De Sanctis Manzoni riconduce la religione cristiana dalla parte della libertà moderna, i cui fondamenti sono ben presenti nella morale evangelica. Dio, Patria e Libertà tornano a scoprire le ragioni della loro correlazione, contro l'anticlericalismo laicista e il clericalismo controrivoluzionario.

Ma lo sviluppo di una nuova religione civile, o meglio di una rinnovata fondazione religiosa dei valori politici, si interrompe con l'avvento del Fascismo. Il carattere "schiettamente religioso" dello spirito fascista, costantemente rivendicato da Gentile, viene delineato attraverso un'accurata emarginazione del valore della libertà personale, a vantaggio di una declinazione immanentistica ed "energica" della tradizione cristiana. Nella pro-

spettiva dello stato etico, il Fascismo tende a presentarsi esso stesso come una religione, o meglio come la forma storica in cui si inverte il Cristianesimo. «Il Fascismo – spiega Gentile – è religione, politica e civile, perché ha una propria concezione dello Stato e un modo originale di concepire la vita [...] i martiri cristiani e gli eroi giovinetti della Rivoluzione Fascista hanno confermato, attraverso i tempi, una luminosa realtà: solo una religione può negare ed annullare l'attaccamento alla vita mondana» (p. 234). La lezione risorgimentale sopravvive, però, in intellettuali antifascisti di orientamento liberale come Gobetti, Amendola e Croce, di matrice cattolica come don Minzoni o Sturzo. Il fondatore del Partito popolare è tra i primi a cogliere la dimensione idolatrica ed anticristiana del Fascismo, al quale contrappone l'ideale della libertà sentito come valore cristiano: «...i cattolici come tali debbono promuovere con ogni sforzo, che gli insegnamenti religiosi sui rapporti tra libertà e autorità, che la valutazione dei fini supremi dell'uomo ai quali vanno coordinati quelli puramente terreni, che l'insegnamento evangelico dell'amore di Dio e del prossimo, base di vita sociale, penetrino nello spirito degli istituti pubblici, e vivifichino lo spirito della nostra civiltà, che è sostanzialmente, nonostante le deviazioni, civiltà cristiana» (p. 250).

Un posto particolare nel percorso storico ricostruito da Viroli è riconosciuto a Benedetto Croce. Alla religione del fascismo Croce contrappone la religione della libertà, anima dei movimenti di emancipazione nazionale dell'Ottocento. Croce attribuisce al Cristianesimo il merito di aver delineato il principio della libertà della coscienza che il liberalismo porta a compimento. Anche l'altro maestro del liberalismo italiano, Luigi Einaudi, animato da una formazione culturale assai diversa da quella del grande filosofo, afferma con chiarezza l'origine dell'idea liberale della libertà nel cristianesimo: «Qual è la fonte da cui viene l'alone di intoccabilità posto attorno a certi principi? Se si ficca lo sguardo in fondo, si giunge a Cristo, il quale annunciò agli uomini che essi erano uguali innanzi a Dio» (p. 292).

Anche nell'antifascismo italiano l'idea di una religione civile è assai diffusa. Viroli presenta in rapida sintesi gli orientamenti di Gaetano Salvemini e dei fratelli Rosselli, che oppongono al cattolicesimo una religiosità fondata sulla libertà interiore che si manifesta nella religione del dovere. Su questa linea si pone anche Ernesto Rossi, il cui anticlericalismo trova riferimenti nella storia degli eretici italiani dell'età della Controriforma, nei quali intravede la rivendicazione dei diritti della coscienza individuale. Anche lo spirito religioso di non credenti come Massimo Mila e Piero Calamandrei, ai quali sono dedicate le ultime pagine del volume, riconosce il valore morale del Cristianesimo, privo di riferimenti trascendenti.

Nell'ultimo capitolo Viroli si domanda: «Quanti furono a testimoniare la religione della libertà?» (p. 355). L'autore risponde osservando che la Resistenza, evento fondativo dell'Italia democratica, ha avuto un carattere religioso. I credenti difesero la Patria e morirono per la libertà, non per la fede cattolica, che non era in discussione. I non credenti lottarono e moriro-

no invece per un'idea religiosamente sentita: l'idea di giustizia, di libertà, o l'idea socialista o comunista: «Chi era cristiano e moriva per la libertà credeva nella salvezza e nella vita eterna; chi non lo era e moriva per il medesimo ideale non si aspettava né salvezza né premio in un'altra vita. Ma religiosi furono gli uni e gli altri, e grazie a loro è stata religiosa la Resistenza» (pp. 355-356).

Il volume di Viroli è un'utile sintesi di alcuni momenti essenziali di una storia di lungo periodo, ma non possiamo nascondere alcune riserve. Prima di tutto, meraviglia la disattenzione nei confronti del Settecento italiano. Nel riformismo illuminato, si pensi al giurisdizionalismo e alle sue differenti declinazioni, l'ideale di una riforma civile è spesso in sintonia con istanze religiose che riconoscono il valore civile del Cristianesimo (si pensi a Ludovico Antonio Muratori). Figure di ribelli come Pietro Giannone, rappresentano momenti essenziali nella storia della religione civile. Del tutto incomprensibile, inoltre, è l'assenza di un personaggio come Giordano Bruno, di cui anche gli studi più recenti hanno sottolineato l'appartenenza ad un orizzonte post-cristiano in cui la religiosità si afferma nella prospettiva di un radicale rinnovamento religioso e civile. L'autore stesso, nell'Introduzione, dichiara che la sua ricostruzione è incompleta: c'è da auspicare che un'eventuale nuova edizione di questo volume ponga rimedio ad una carenza non trascurabile.

PAOLO PETRUZZI

A. GIOVAGNOLI, *Chiesa e democrazia. La lezione di Pietro Scoppola*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 293.

La scomparsa di Pietro Scoppola, nel 2007, ha lasciato un vuoto significativo nella storiografia italiana. Singolare figura di studioso di storia contemporanea, Scoppola ha rappresentato una delle voci caratterizzanti quella *via minor* del cattolicesimo italiano la cui importanza si avverte nelle stagioni politico-culturali, come quella attuale, in cui l'ufficialità ecclesiale non riesce ad orientarsi nella complessità e contraddittorietà del panorama politico e religioso comprendendone i dinamismi di fondo. Agostino Giovagnoli ricostruisce in questo volume l'itinerario culturale e politico dell'illustre storico romano, mettendo in risalto la singolarità di un impegno scientifico che coincide con quello civile. Scoppola è uno storico del tempo presente che indaga il passato per cogliere le dinamiche profonde alla luce delle quali rispondere agli interrogativi emergenti da una crisi che non accenna a risolversi. La questione di fondo che anima la sua ricerca è quella del rapporto tra coscienza religiosa e democrazia. Un rapporto che non si esaurisce nelle relazioni istituzionali tra chiesa e stato, ma che riguarda l'orizzonte più

profondo e complesso della presenza del cattolicesimo nella storia d'Italia, nel lungo periodo che va dalla Rivoluzione francese al secondo dopoguerra. La frattura determinata dal 1789 è la chiave interpretativa delle molteplici vicende dell'epoca in cui viviamo. Di qui l'interrogativo che accompagna la ricerca di Scoppola: qual è l'identità religiosa dei cattolici in una società in cui la democrazia va riconosciuta come un valore e non come una situazione contingente? La risposta a questa domanda coincide con la ricerca stessa di Scoppola, a partire dal secondo dopoguerra, quando la vittoria della Democrazia cristiana nel 1948 determina una situazione apparentemente paradossale: il partito cattolico si trova a svolgere un ruolo egemonico in una società in cui il percorso di ricostruzione sociale e civile impone la valorizzazione di tradizioni politiche differenti, in un orizzonte pluralistico in cui i cristiani sono impegnati a trovare motivazioni non confessionali al proprio agire. Lo sforzo di Scoppola è quello di pensare *storicamente* il cattolicesimo e la chiesa, mettendo in primo piano la questione religiosa, intesa come problema cruciale da cui partire. Cogliere l'incidenza del fattore religioso nella vita civile significa infatti scorgere nelle coscienze dei singoli individui il delinearci dei rapporti tra società civile e società religiosa nell'epoca della modernità laica. Nel volume del 1957, *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, la storia del movimento cattolico viene ricostruita valorizzando in particolare l'esperienza cattolico-liberale all'interno della storia generale del cattolicesimo italiano. Come osserva Giovagnoli, Scoppola «dà il meglio di sé nella intuizione del nucleo religioso che si cela dentro le vicende politiche e nella denuncia delle incrostazioni politiche che appesantiscono le esperienze religiose. In questo modo riesce a far emergere ciò che, pur nella forma di modeste scelte contingenti, implica opzioni di fondo e, quasi, una tensione metastorica spesso presente anche dentro i limiti di una vicenda storica particolare. Attraverso le tumultuose dinamiche risorgimentali, ad esempio, egli mostra efficacemente come i cattolici italiani abbiano preso posizione, non solo in senso politico ma anche religioso, nei confronti dell'evento chiave dell'epoca contemporanea: la rivoluzione» (p. 59).

Lo studio del cattolicesimo politico e della Lega democratica nazionale in particolare, avvicina Scoppola alla vicenda modernista. Il volume *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* segna, com'è noto, l'inizio di una nuova stagione di studi sul Modernismo. L'interesse di Scoppola si concentra prevalentemente sugli aspetti religiosi e culturali, mettendo in primo piano il rapporto tra esperienza religiosa e libertà che anima i maggiori intellettuali modernisti. L'importanza di questa vicenda consiste nella ricerca dell'equilibrio tra istituzione e coscienza, che rappresenta per Scoppola la questione essenziale del cattolicesimo contemporaneo. La coscienza non è solo l'espressione dell'autonomia del credente, ma è soprattutto il vissuto in cui si manifesta la vitalità della religione attraverso la fede confessante. Le ricerche sul modernismo contribuiscono a fissare nel pensiero di Scoppola la convinzione che la coscienza individuale sia il luogo in cui i valori sono

percepiti e diventano il presupposto dell'azione politica nel contesto della vita democratica. In tal senso l'esperienza conciliare viene considerata dallo storico romano come l'inizio di un auspicabile, profondo, rinnovamento religioso della chiesa. La ricerca di Scoppola è profondamente influenzata dal Vaticano II. Il suo secondo volume, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea* (1966), sottolinea infatti la necessità di una storia religiosa dell'Italia contemporanea. In questa direzione si orientano in particolare gli studi sul rapporto che Chiesa e Fascismo, che lascia tracce profonde nel mondo cattolico a livello di una mentalità che sopravvive al crollo del regime e condiziona fortemente l'inserimento dei cattolici nella vita democratica.

Gli anni Sessanta e Settanta sollecitano Scoppola ad un'attenta lettura delle trasformazioni in corso nella società italiana. In questo periodo comincia anche a profilarsi il suo futuro impegno politico, che sarà sempre accompagnato dal rifiuto di trarre dal Concilio indicazioni immediate per la politica italiana. Giovagnoli ricorda che lo storico romano «respinse allora quelli che considerava pericolosi cortocircuiti tra fede e politica non per conservare lo *status quo*, ma, al contrario, nella speranza che, proprio grazie al Concilio, questo rapporto potesse cambiare in profondità» (p. 96). Si spiega così la difesa dell'unità politica dei cattolici non per motivi confessionali, ma in una prospettiva anti-integralista, contro "riduzioni" di destra o di sinistra del rapporto tra fede e politica. L'avvio della discussione sulla possibilità di una revisione dei Concordato e le differenti prese di posizione nel mondo cattolico confermano in Scoppola la convinzione che solo una considerazione storica dei rapporti tra chiesa e stato, da ricostruire nell'ampio quadro della storia italiana, può garantire un'intelligenza profonda degli avvenimenti e suggerire efficaci prospettive future. Nel 1967 appare il volume *Chiesa e stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*. Ancora una volta le domande emergenti negli anni Sessanta stimolano la ricerca scientifica. Come chiarisce Giovagnoli, «l'obiettivo di quest'opera non era [...] quello di mostrare la sostanziale lealtà dei cattolici verso lo Stato unitario e la loro aspirazione a diventare pienamente cittadini italiani, ma piuttosto quello di evidenziare anche la loro capacità propositiva e realizzatrice riguardo ad una delle questioni più importanti per l'intero paese. Attraverso i cattolici, anche la Chiesa appariva in questo modo non più nemica ma amica dello Stato e, anzi, lievito di progresso nei cento anni di storia unitaria» (p. 100).

Negli anni della ricezione del concilio in Italia, coincidente negli anni Settanta con la crisi dell'unità politica di cattolici, Scoppola dedica particolare attenzione al tema della Laicità. Scritti e corsi universitari di questi anni ne rivalutano il valore religioso. Ancora una volta, l'approccio storico a queste problematiche porta lo storico romano a delineare il lento percorso compiuto dai cattolici negli ultimi due secoli verso l'adesione convinta al valore della Laicità. Ma in questi anni a Scoppola non sfugge l'emergere nella società italiana di nuove problematiche, non del tutto previste. Il referendum del 1974 appare allo storico romano come la prima manife-

stazione del “vuoto etico” al quale è possibile rispondere solo attraverso un profondo rinnovamento religioso. Sono gli anni della crisi irreversibile della Democrazia cristiana. Anche questa volta le domande emergenti nella scena politica sollecitano la ricerca storica. L'isolamento della chiesa e della Dc che attraversa l'intero decennio, e quindi la messa in discussione della centralità del partito dei cattolici nella società italiana, sollecitano una serie di studi su De Gasperi e sugli anni del Centrisimo che confluiscono nel volume *La proposta politica di De Gasperi* (1977), destinato a suscitare discussioni e polemiche. Il rapporto tra cattolici e democrazia, il ruolo della chiesa nella società italiana, le opzioni fondamentali compiute all'indomani della Liberazione, il ruolo assunto dalla Dc dopo il 1948, sono questioni storiografiche che tornano di attualità nella crisi del sistema politico degli anni Settanta. Le domande sul futuro della Dc sollecitano una rilettura della sua storia a partire dalle scelte compiute dal leader indiscusso della rinascita democratica. In questi anni le ricerche di Scoppola mettono fortemente in discussione l'interpretazione neomarxista della storia del cattolicesimo italiano, diffusa anche negli ambienti del dissenso ecclesiale. Scoppola rifiuta l'integralismo di sinistra nel segno di una considerazione del rapporto tra Fede e Politica attenta ad evitare una reciproca riduzione. Ancora una volta, alla ricerca scientifica è attribuito il compito di ricostruire la vicenda storica del cattolicesimo italiano nel più ampio orizzonte della storia religiosa, in cui atteggiamenti nei confronti del regime fascista e strategie politiche del dopoguerra si manifestano in una varietà non riconducibile a posizioni di classe, come nella vulgata gramsciana riproposta negli anni Settanta. A De Gasperi Scoppola riconosce una chiara opzione per le istituzioni democratiche che lo distingue da altri cattolici, formati durante il Fascismo, ancora distanti dalla convinta adesione ai valori della democrazia. Non solo. Nel pensiero di De Gasperi i valori evangelici di fratellanza garantiscono un autentico sviluppo della democrazia in opposizione alle mitologie rivoluzionarie, da un lato, e alle strategie conservatrici ed autoritarie dall'altro: «Nel passaggio dalla guerra al dopoguerra, l'ispirazione cristiana diventò, attraverso De Gasperi, direttamente incisiva sul piano politico, anzitutto nel rifiuto del modello rivoluzionario e giacobino rappresentato dal Partito d'Azione, pur nella ferma convinzione che l'antifascismo dovesse costituire una pregiudiziale ricostruttiva» (p. 133).

La ricostruzione di Scoppola era destinata a suscitare discussioni e polemiche. La scelta degasperiana di collaborare con comunisti e socialisti fino al 1947 e con i partiti laici negli anni del centrisimo, apparve a molti critici fortemente influenzata dalla riaffermazione della centralità democristiana negli anni dei governi di solidarietà nazionale, ma come sottolinea Giovagnoli, «non si trattò principalmente di un'influenza delle posizioni politiche sugli orientamenti storiografici, quanto piuttosto di un'influenza inversa, [...] nel senso di un'azione politica orientata da convinzioni maturate sul terreno storico e ispirate da motivazioni religiose» (pp. 134-135). Il volume su De

Gasperi, in altri termini, mostra con evidenza una caratteristica essenziale del rapporto tra storiografia e politica nel pensiero dello studioso romano. Scoppola non ha avuto difficoltà a definirsi “storico militante”, a condizione di non intendere questa espressione nei termini della tradizione gramsciana. La ricerca storica, in questa diversa interpretazione, costituisce l’orizzonte nel quale compiere scelte politiche di lungo periodo, ben lontano dal ridursi in una posizione di subalternità alla politica. Casomai, come Giovagnoli mette bene in risalto, il coinvolgimento diretto di Scoppola nella vita politica di questi anni, in una posizione non riconducibile a schieramenti ufficiali consolidati, è sempre intimamente illuminato da una profonda conoscenza dei dinamismi profondi della vita del cattolicesimo italiano. Non a caso, alla fine degli anni Settanta, Scoppola intravede, molto prima di molti dirigenti dei grandi partiti popolari, il nuovo scenario nel quale i cattolici sono chiamati ad operare: la società consumistica di massa, destinata a corrodere in profondità la religiosità del popolo italiano e ad introdurre modelli di vita che portano a compimento la disgregazione delle moderne ideologie politiche.

La ricerca scoppoliana degli anni Ottanta è così animata dall’esigenza di storicizzare avvenimenti destinati ad incidere a fondo nel cattolicesimo italiano. La fine della centralità democristiana, i tentativi di riforma della Costituzione, la presa d’atto della irreformabilità dei partiti dall’interno, la necessità di innestare un nuovo rapporto virtuoso tra cittadini e istituzioni, sono i temi principali di una ricerca che Scoppola orienta in direzioni differenti e che trova un momento di felice sintesi nel volumetto *La «nuova cristianità perduta»*, pubblicato nel 1985. Come osserva Giovagnoli, «Ricostruzione del passato, interpretazione del presente e proposte per il futuro si intrecciano infatti strettamente in questo “piccolo volume”» (p. 184). Un volume, però, destinato a rimanere inattuale. Se infatti per Scoppola la presenza dei cattolici nella società italiana andava ripensata alla luce dei processi di secolarizzazione, che richiedevano non solo un profondo rinnovamento religioso sulle vie del Concilio, ma anche una presa di coscienza, nella chiesa, del ruolo dei laici, l’esito del Convegno ecclesiale di Loreto del 1985 e gli orientamenti del nuovo pontificato, di cui si fa interprete soprattutto mons. Ruini alla guida della Cei, vanno nella direzione di una rinnovata “presenza” della chiesa, al di là della mediazione del partito cattolico. La lezione dell’intellettuale romano, mai come in questi anni appare come una *via minor* con la quale la gerarchia wojtiliana stenta, o meglio rifiuta, di confrontarsi.

Nel 1983 Scoppola viene eletto senatore. Membro della Commissione Bozzi per le riforme istituzionali, sperimenta direttamente l’inerzia dei partiti, incapaci di cambiare il sistema politico italiano, ormai distante della società civile. Lo “storico militante” cerca di fare politica attraverso la storia, ricercando nella lezione del passato gli strumenti per incidere nel presente. Ancora una volta, scrivendo *La repubblica dei partiti*, offre un saggio della singolarità della sua ricerca. Apparsa nel 1991 e ripubblicata nel 1997 (con alcune significative correzioni), l’ultima importante monografia di Scoppola

nasce all'indomani del crollo del comunismo e qualche anno prima della crisi della prima repubblica. Giovagnoli è attento a cogliere i nuclei essenziali di quest'opera e soprattutto la forte riserva critica nei confronti del sistema politico italiano, che già nell'immediato dopoguerra risulta strutturalmente debole e non del tutto caratterizzato da una matura coscienza democratica: «Più che in altre opere, in questo volume egli distingue fin quasi a contrapporre istituzione ecclesiastica e coscienza religiosa, facendo loro svolgere ruolo contrastanti. La colpa attribuita alla Chiesa, per così dire, consisteva infatti principalmente nella "mediazione istituzionalizzata" introdotta tra religione e politica» (p. 214). Di conseguenza, secondo Scoppola, nell'Italia democratica la mediazione tra fede e storia non si è compiuta sul terreno della coscienza individuale, ma su quello partitico. Non minore riserve sono rivolte ai partiti di sinistra, nei quali l'ispirazione leninista e antidemocratica ha ritardato la maturazione di una cittadinanza condivisa. L'analisi della degenerazione del sistema dei partiti porta con sé la convinzione che un ciclo storico sia ormai compiuto.

Gli ultimi due capitoli del libro di Giovagnoli passano in rassegna gli interventi rivolti da Scoppola in varie direzioni, accomunati dalla costante preoccupazione per il futuro del cattolicesimo politico di fronte ai nuovi scenari nazionali e mondiali. Il filo conduttore è rappresentato dal tema della laicità che la politica religiosa dei due ultimi pontificati torna a mettere nuovamente in primo piano, soprattutto in riferimento alle discussioni sui problemi etici emergenti negli ultimi decenni. Spiega Giovagnoli: «Davanti a questi nuovi scenari, egli ha cercato di rilanciare il dialogo, e, se possibile, la conciliazione tra cattolici e laici. Non però, attraverso una banale politica di mediazione o di compromesso sempre e comunque e, soprattutto, non attraverso cedimenti o subalternità a principi inaccettabili da un punto di vista cattolico, ma ha sviluppato un più complesso tentativo di scomporre, per così dire, i diversi elementi presenti nelle varie posizioni che si fronteggiavano e di distinguere tra contenuti e metodi» (p. 282).

Il libro di Giovagnoli, che in futuro andrà integrato con la ricostruzione della vicenda politica di Scoppola, lascia nel lettore un'impressione simile a quella che si prova di fronte agli itinerari umani e culturali di quegli intellettuali che nella storia del cattolicesimo italiano rappresentano una *via minor*, spesso ufficialmente osteggiata o comunque non adeguatamente presa sul serio. La stampa cattolica ufficiale, non a caso, nel dare notizia della morte di Pietro Scoppola, non è riuscita ad oltrepassare la soglia dei discorsi di circostanza.

PAOLO PETRUZZI

G. VERUCCI, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*. Einaudi, Torino 2010, pp. VIII-156.

Da alcuni anni gli studi sul modernismo italiano sono ad una svolta: l'apertura dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede rende possibile consultare una documentazione finora sconosciuta. Il volume di Guido Verucci rappresenta – da questo punto di vista – una novità da accogliere con attenzione. La repressione romana del modernismo viene ricostruita nelle sue linee essenziali, tenendo conto di quanto ormai acquisito dalla ricerca storica e di una documentazione inedita. Il primo capitolo (*L'eredità di papa Leone XIII*) espone in breve il clima di irrigidimento e di chiusura nel quale si conclude il lungo pontificato del successore di Pio IX. La condanna dell'Americanismo (*Testem benevolentiae*), che aveva attirato l'attenzione anche in Italia, segna l'inizio di una serie di censure che coinvolgono personalità significative del mondo cattolico. L'esame da parte del Sant'Ufficio di alcune opere del vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, l'intransigentismo del pontefice nei confronti della nuova generazione sorta all'interno dell'Opera dei Congressi e della Democrazia cristiana di Filippo Meda e Romolo Murri, concorrono a delineare la fine di un pontificato che si era aperto sotto altri auspici. La condanna del modernismo da parte di Pio X avviene pertanto nel solco di un percorso repressivo già avviato, ma con una forza dirimpante senza precedenti. Verucci ricostruisce sinteticamente nel secondo capitolo (*La crisi modernista in Italia e il pontificato di papa Pio X*) l'azione del nuovo pontefice, preoccupato di *restaurare omnia in Christo* a partire dalla riforma interna della chiesa, nel segno di un giudizio negativo della modernità in linea con il magistero del secolo precedente. L'autoritarismo di Pio X nei confronti degli ordinari diocesani, dei seminari, dell'associazionismo cattolico, inizia a manifestarsi prima della condanna del modernismo e ne costituisce l'orizzonte immediato. La repressione, all'indomani della *Pascendi* e della *Lamentabili*, vede in primo piano l'azione delle Congregazioni romane. Verucci, alla luce della documentazione consultata osserva che «proprio sotto il pontificato di Pio X si rafforzava la tendenza, già manifestatasi nel corso dei pontificati precedenti, di attribuire in pratica alle Congregazioni romane la medesima autorità del magistero infallibile [...]. È per questo che le Congregazioni, pur collaborando strettamente con il papa, non possono non rivendicare talora una certa propria autonomia. E la stessa autorità papale, se ha il potere d'influire anche pesantemente e di condizionare le decisioni delle Congregazioni in certi casi, non ha il potere di sovrastarle in altri casi» (pp. 41-42). Un caso significativo di una possibile dialettica tra pontefice e Sant'Ufficio, è rappresentato da un progetto di decreto inviato da Pio X da sottoporre ai membri della Congregazione nel luglio 1907. Il pontefice si rimetteva al loro parere sia per il contenuto che per la forma della pubblicazione: «Questo decreto, manifestazione dell'autentica angoscia provata da Pio X in quel periodo e della sua disposizione a una estrema durezza nei riguardi dei modernisti o presunti tali, prevedeva la

possibilità di condizionare il qualche modo i confessori nella esplicitazione del loro compito, per evitare, come egli diceva, il fenomeno di sacerdoti che sospettati o sospesi o condannati per eresia, tuttavia si accostavano ai sacramenti e dicevano messa, con grande scandalo dei fedeli. La proposta, fatta esaminare anche da consultori, suscitò tali perplessità nella Congregazione che il 21 novembre 1907 il papa pronunciò il *Pro nunc reponatur*» (p. 42).

Più interessante è la ricostruzione delle relazioni intercorse tra alcune congregazioni sulla questione della professione di fede e del giuramento antimodernistico previsti dal decreto *Sacrorum Antistitum*. Nel 1912 il cardinale Gasparri, segretario della Commissione pontificia per l'elaborazione del nuovo Codice di diritto canonico, scrive al cardinale Rampolla, segretario del Sant'Ufficio, per richiedere che nel nuovo codice fosse inserita la "Professione di Fede cattolica", che per volontà del papa doveva essere completata da un'altra contro gli errori modernisti. La fusione di questi due testi doveva essere fatta dal Sant'Ufficio. Nel mese di giugno la Congregazione rifiuta l'inserimento del giuramento antimodernistico nel Codice, trattandosi di un provvedimento legato ad una circostanza storica particolare, mentre la *Professio Fidei* esprimeva il contenuto della fede di sempre. Pio X approvò, ancora una volta rinunciando ad un progetto anch'esso frutto di un'angoscia antimodernistica che il Sant'Ufficio, in questo caso, non intendeva assecondare.

La documentazione consultata dall'autore del volume getta una luce nuova anche per quanto riguarda le prime reazioni al giuramento antimodernistico. «È sintomatico – leggiamo nella ricostruzione di Verucci – che dinanzi alle prime reazioni negative nei confronti del giuramento, nel maggio 1911, in una riunione con i consultori del Sant'Ufficio, sui quali evidentemente si contava maggiormente per indurre alla sottomissione, si facesse osservare che il loro compito non era quello di giustificare la formula del giuramento, già approvata, ma di chiarire che quel giuramento non era da intendersi tanto come una professione di fede, ma come una dichiarazione di obbedienza al magistero della Chiesa; del resto si ammetteva, in una riunione probabilmente ancora dei consultori nel giugno dello stesso anno, che non tutto quel che era contenuto nella formula del giuramento antimodernistico fosse di fede» (pp. 45-46).

L'azione repressiva del papa e della curia romana viene ricostruita da Verucci nelle sue linee generali: vicende già note sono integrate da nuovi documenti, che finiscono per ridimensionare l'immagine di una curia monolitica di fronte al modernismo. Un episodio esemplare è rappresentato da una vivace discussione del gennaio 1913. Al Sant'Ufficio è inviato uno schema di decreto che proponeva alcune modifiche della procedura di proibizione di scritti particolarmente censurabili, al fine di evitare dilazioni. Lo schema finiva per limitare i poteri della Congregazione stessa. Nel corso della riunione del 13 gennaio, «il cardinale Benedetto Lorenzelli [...] peraltro fra gli intransigenti nei riguardi del modernismo "vehementer inuasit in hoc propositum", sostenendo che i giudici non possono mutare né essere sostituiti, e che il giudizio spetta al Collegio, chiamato a questo fine dal papa, e

che nulla pertanto doveva essere innovato. Il diario della seduta riporta che l'intervento di Lorenzelli fu pronunciato con tale forza che tutti gli altri membri della Congregazione, rapidamente intervenuti, stabilirono, a causa della gravità della questione, che per il momento non ci fosse nulla da cambiare. E pare che effettivamente qualcosa venisse cambiato per quel che riguarda, almeno in linea di principio, il ruolo della Congregazione» (p. 60).

Il Sant'Ufficio non mancò, com'è noto, di occuparsi di Ernesto Buonaiuti. All'inizio del pontificato di Benedetto XV, la notizia della vittoria del modernista romano nel concorso per la cattedra di Storia del Cristianesimo all'università di Roma suscita profonde preoccupazioni nella curia romana. Il cardinal Billot scrive una lettera al segretario del Sant'Ufficio contenente un atto d'accusa nei confronti dell'inerzia della Congregazione e della Santa Sede. Soprattutto il mancato intervento di Pio X e del nuovo pontefice era implicitamente messo sotto accusa. Il pontefice si mosse con prudenza e non impedì l'ingresso di Buonaiuti nell'università pubblica. Verucci ricostruisce con attenzione i rapporti tra Buonaiuti e la curia romana negli anni successivi, mettendo in evidenza la complicata macchina delle procedure inquisitoriali, rese complesse anche dalla diversità di atteggiamenti assunti dai responsabili dei dicasteri coinvolti, secondo le loro competenze, nel caso storicamente più significativo della repressione del modernismo italiano.

I nome dei protagonisti della repressione antimodernista si ritrovano nelle pagine di Verucci, che attraverso i documenti inediti consultati getta nuova luce su questo o quel caso particolare. Censure, richieste di sottomissione, condanne, animano l'azione del Sant'Ufficio, che spesso interviene anche nei processi canonici per la nomina dei vescovi, non di rado bloccando candidati anche vagamente sospetti di modernismo.

Il quadro delineato da Verucci è impressionante. Le vicende, più o meno note di personaggi come Umberto Fracassini, Francesco Mari, Giovanni Semeria, Angiolo Gambaro, Primo Vannutelli, Tommaso Gallarati Scotti, finiti nelle maglie della moderna inquisizione, suscitano una profonda inquietudine, soprattutto per le procedure spesso non rispettose della libertà della ricerca scientifica e della dignità della persona. Silenzi imposti, scomuniche comminate in nome di una uniformità teologica ipostatizzata a dogma, fanno parte di una storia ormai nota, che i documenti del Sant'Ufficio rendono ancor più drammatica. I capitoli III e IV del volume, rispettivamente dedicati al papato di Benedetto XV e di Pio XI, accompagnano il lettore all'interno di una storia dolorosa che si conclude con la morte di Buonaiuti, intorno la quale, fino all'ultimo giorno, si agitano prelati ed emissari del Sant'Ufficio per ottenere la sconfessione *in extremis* di un coerente percorso spirituale e culturale. Il rifiuto del grande storico romano assume un significato particolare e ricorda altre mancate riconciliazioni con l'istituzione ecclesiastica alle quali la storia riconosce il valore di una testimonianza di libertà e di verità.

E. ESPOSITO, *Probabilità Improbabili*, Meltemi, Roma 2008.

L'arma a doppio taglio della rappresentazione. La questione della manipolazione, così diffusa e inquietante, è tanto evidente quanto misteriosa. Se è vero che il sospetto di manipolazione è il vero problema dei *media*, è anche vero che si tratta del tema che lega i media alla realtà, si interroga sui rapporti tra la rappresentazione e il mondo, sulla loro efficacia e sulle loro conseguenze. Partiamo dalla metà del 1600; nasce il "romanzo borghese" e si sviluppa il calcolo delle probabilità che è la versione "secolarizzata" dell'antico paradigma morale della "approvabilità". Il mondo europeo ha sete di dimensioni multiple, di un raddoppiamento-dilatazione di realtà. Di quella proposta dal testo biblico? Probabilmente, ma su ciò si dirà, in breve, al termine. Non ci si accontenta del monismo dimensionale della storia sacra, sancito dalla dipendenza retributiva "al di qua-al di là".

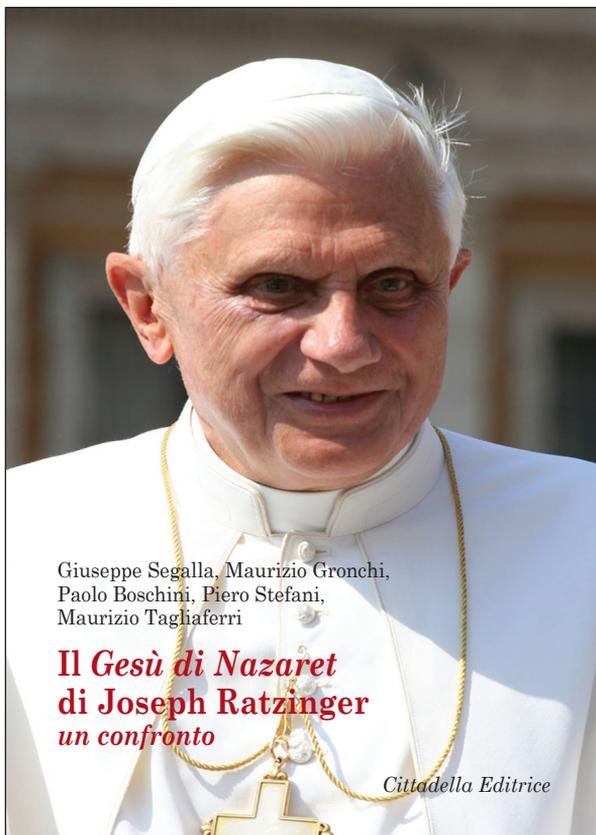
Occorre una dimensionalità dell'umano a molti mondi. Si tratta di una delle questioni più ambigue di tutta la riflessione sui *media* e della sua storia, che chiama in causa la stessa idea di realtà e i suoi effetti pratici perché parlare di manipolazione ha senso solo se si presuppone che ci sia una realtà in qualche modo indipendente che i *media* riportano in maniera più o meno fedele o più o meno distorta. Da quando l'accadere di un fatto o evento coincide con la sua notificazione, questa realtà, quella vera, fino a che punto è indipendente dal modo in cui i *media* la rappresentano? Come ne viene trasformato il senso di realtà? Come tali dinamiche influiscono sulla costituzione di una mentalità collettiva prima e di un'opinione pubblica poi? È possibile una rappresentazione non manipolata, quando il *medium* incide inevitabilmente sulla realtà che rappresenta? Questi problemi diventano più complessi quando si ha a che fare con la rappresentazione artistica *tout court*, oppure con la moderna fotografia. Elena Esposito, Docente di Sociologia presso l'Ateneo di Modena, affronta qui il tema dell'ambiguità della rappresentazione (tra realtà e costruzione) e del suo rapporto con la realtà. La fotografia ad esempio, condivide alcune caratteristiche di realtà e finzione, e proprio per questo non si comprende fino in fondo che mondo ci presenta e come ci collochiamo rispetto ad esso. Come un'immagine allo specchio, una fotografia non è indipendente dalla realtà: non produce propri oggetti, ma consente di osservare degli oggetti che si suppone esistano davvero, e che essa rende accessibili in un modo e in una prospettiva che altrimenti non sarebbero disponibili. Proprio per questo, dal punto di vista dell'ottica, le immagini che vediamo in uno specchio non sono immagini reali (come quelle di un disegno), ma vengono dette virtuali, cioè immagini che in qualche misura non hanno una loro autonomia: non le si può ruotare, ingrandire, e per modificare l'immagine bisogna intervenire sull'oggetto. Le immagini sono virtuali perché riproducono oggetti reali. Lo specchio non duplica gli oggetti, ma le prospettive di osservazione sugli oggetti (sui medesimi oggetti): l'osservatore ha la possibilità di vedere gli oggetti anche "da

dietro”, li può osservare contemporaneamente da due punti di vista distinti. Ma gli oggetti rimangono quelli che sono, il mondo rimane univoco e composto di cose “reali”. Diverso è il caso di un dipinto o di un disegno, cioè della rappresentazione della realtà tridimensionale su un piano bidimensionale. Qui il problema della realtà è del tutto differente e non riguarda la fedeltà al mondo, ma il “realismo” della rappresentazione. A che tipo di oggetti si rivolge la rappresentazione? In effetti la storia della prospettiva non presenta l'evoluzione del rapporto con la realtà e della sua rappresentazione, ma le trasformazioni dell'illusione. Man mano che gli strumenti disponibili diventano più complessi e tecnicizzati diviene sempre più evidente che il dipinto non rappresenta qualcosa di realmente esistente: oggetti e persone concrete, ma anche divinità o entità morali o metafisiche, ritenute allora più reali degli oggetti che si possono effettivamente percepire. Più la tecnica è perfetta più la si può utilizzare per produrre degli oggetti propri, che non necessariamente corrispondono a qualcosa di esterno nel mondo o nel cosmo. L'immagine “realistica” della rappresentazione, soprattutto con la perfezione tecnica della prospettiva, diventa via via più autonoma dalla realtà del mondo e tende a costruire una propria realtà di riferimento, in cui valgono proprie regole e propri riferimenti, e che non può essere compresa in relazione soltanto al mondo reale e ai suoi criteri. L'immagine è realistica perché ci presenta gli oggetti in modo tanto fedele che si può dimenticare il ruolo dell'osservatore (il pittore) e avere l'impressione di confrontarsi direttamente con la realtà, anche se si tratta ora di una realtà che non esiste. La raffigurazione realistica, come quella della prospettiva, non dipende più dalla presenza e dalle caratteristiche degli oggetti del mondo, ma costruisce un proprio mondo tanto realistico da produrre l'impressione che sia reale, anche perché si tratta di un mondo che ha proprie regole e propri criteri, e rivela una consistenza ben diversa dalla flessibilità della fantasia e dell'immaginazione. Da tempo si parla di una “realtà fittizia” affiancata da qualche secolo alla “realtà reale” della nostra esperienza diretta. Dalla metà del 1600 va in scena una realtà parassitaria, prodotta dell'inventiva di qualcuno, ma (e questo è il punto), non meno reale del mondo immediato che non viene attribuito a nessuno. Mentre le immagini virtuali dello specchio non moltiplicano il mondo, ma solo le prospettive di osservazione sul mondo, le immagini prospettiche “duplicano” la realtà con una o molte realtà fittizie distinte, creando la complicata ontologia plurale in cui noi ci muoviamo con disinvoltura e competenza da qualche secolo. Anche se si tratta di un mondo che non esiste, infatti, si parla di realtà perché non lo si può trattare come si vuole, ma bisogna attenersi a regole e riferimenti precisi e notevolmente rigidi, altrimenti l'impressione di realismo si dissolve del tutto. La ricerca di realtà da moltiplicare pone sempre nuovi problemi. Con che tipo di realtà ci confrontiamo quando guardiamo una rappresentazione prospettica tecnicamente perfetta? Non certamente con la realtà reale, ma piuttosto con una delle realtà costruite da altri osservatori, di cui assumiamo il punto di vista

e le categorie interpretative, cioè guardiamo il mondo con gli occhi di un altro (probabilmente ciò ha avuto un ruolo nello sviluppo delle grandi plutocrazie del Novecento, n.d.r.). Quello che noi osserviamo non è direttamente il mondo, ma il mondo così come lo ha visto un altro e lo sappiamo così bene che aggiustiamo automaticamente la nostra percezione per tener conto di questa condizione. L'intreccio tra realtà e finzione, in effetti, oltre che nella prospettiva si può cogliere in vari altri fenomeni che caratterizzano l'epoca moderna e che mostrano una nuova sensibilità per la presenza di diversi osservatori con le loro prospettive. Uno dei casi più evidenti è il "romanzo borghese" che dal Settecento in poi narra le vicende plausibili di persone normali, anziché (come le forme di narrazione precedenti) le avventure incredibili di personaggi eccezionali, come eroi che combattono entità sovranaturali, santi che compiono prestazioni straordinarie, etc. Il moderno *novel*, invece, parla di persone come il lettore e coloro che lui conosce: lavoratori, servette, commercianti o simili, al punto che ci si potrebbe chiedere perché si dovrebbe dedicare tempo ed emozioni per partecipare a vicende analoghe a quelle che ci presenta la vita quotidiana, e per di più di personaggi che non solo non ci sono vicini, ma che non esistono nemmeno (e lo sappiamo benissimo). I personaggi della finzione moderna sono stati inventati dall'autore e non fanno parte in nessun modo della realtà reale, ma proprio per questo vanno a popolare un mondo fittizio con le proprie regole e le proprie coordinate, in cui ciascuno di noi sa muoversi con sicurezza e competenza: sappiamo tutti che Renzo e Lucia non erano nobili e che Sherlock Holmes non era tedesco, anche se sappiamo ugualmente bene che non esistono e non sono mai esistiti. Le vicende narrate nei romanzi non sono vere, ma non sono neanche menzogne, e costituiscono una "seconda realtà", realtà raddoppiata, che accompagna la nostra realtà reale di riferimento e ci consente di assumere la prospettiva di altri personaggi, vivendo in qualche misura la vita di altri e facendo delle esperienze che poi applichiamo nella nostra gestione della vita reale. La funzione della finzione nella società moderna sta essenzialmente in questo intreccio tra ordini di realtà differenti, dove anche i mondi che non esistono hanno conseguenze reali tramite la loro capacità di incidere sulla nostra percezione e interpretazione dalla "realtà reale": ciascuno di noi s'innamora, spera, progetta e ricorda in base tra l'altro ai modelli e alle categorie che ha sperimentato nella finzione, nell'altra realtà. Da tale punto di vista, *internet* era già compreso nello sviluppo socio-culturale del bisogno di raddoppiare la realtà. Il problema della manipolazione, allora, si drammatizza e si neutralizza nello stesso tempo, specialmente in tema di fotografie, che hanno a che fare sia con la realtà che con la finzione. Il realismo della rappresentazione non si misura allora nell'esclusiva fedeltà al reale, ma può stare nella capacità di presentare una realtà differente, ma non arbitraria, e di contribuire in questo modo alla costruzione complessiva del reale in un mondo che non è fatto solo di oggetti, ma anche di osservatori che si osservano reciprocamente. Una fotografia è un oggetto

reale, ma sta nello stesso tempo per l'osservazione del mondo da parte di un altro, cioè per la realtà dell'osservazione (o per la realtà della finzione). Questa è ormai da qualche secolo la nostra realtà, fatta di oggetti, di osservatori, di osservazione degli osservatori e di osservazione di come gli osservatori vedono il mondo e i suoi oggetti. Questa è la realtà in cui viviamo, non meno rilevante e consistente dell'ambito limitato e quasi secondario di ciò che abbiamo visto in prima persona. Il problema della manipolazione deve partire dalla forza di una realtà molteplice e articolata, intrisa di finzione e di osservazione, ma non per questo arbitraria e non per questo sottratta al controllo e alla critica. È evidente come il "ritorno del sacro" sia un fenomeno connesso al prepotere del mondo a realtà moltiplicate. Il ritorno forte del bisogno di autenticità. Forse troppe realtà moltiplicantesi stancano e fanno male.

ROSSANO BUCCIONI



Giuseppe Segalla, Maurizio Gronchi,  
Paolo Boschini, Piero Stefani,  
Maurizio Tagliaferri

**Il Gesù di Nazaret  
di Joseph Ratzinger**  
*un confronto*

*Cittadella Editrice*

Giuseppe Segalla - Maurizio Gronchi  
Paolo Boschini - Piero Stefani - Maurizio Tagliaferri  
**IL GESÙ DI NAZARET DI JOSEPH RATZINGER**

un confronto

*a cura di Maurizio Tagliaferri*

pp. 224 - € 16,00

Fuori collana

G. Segalla, M. Gronchi, P. Boschini, P. Stefani, M. Tagliaferri presentano il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger in una successione di approcci ermeneutici che lo contestualizzano nel più ampio panorama delle problematiche inerenti al rapporto tra la ricerca storica, la fede cristologica della Chiesa e il lavoro del teologo. Un confronto libero e critico. Che è più di un "invito alla lettura".

**Maurizio Tagliaferri**, curatore del volume, è professore stabile di Storia della Chiesa medievale, moderna e contemporanea alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna (Bologna).



**carifermo**

**cassa di risparmio di fermo s.p.a.**

*La CARIFERMO  
è al vostro servizio  
dovunque*