

# LA COSTITUZIONE "GAUDIUM ET SPES"

PIER ANGELO SEQUERI

La conversazione sarà organizzata secondo questo schema: 4 / 2 / 4.

Quattro sono prima di tutto le reazioni più vistose che all'interno del Concilio si sono manifestate nei confronti dei primi rifacimenti di questo schema 13. Sapevate che il Concilio avveniva così: gli esperti preparavano gli schemi, che venivano portati in aula, discussi e modificati, approvati o respinti dai vescovi. Un po' come avviene in Parlamento.

Era da parecchio tempo che non si faceva un Concilio e ci si aspettava che davanti allo schema i Padri dicessero la loro preghiera, facessero il segno della Croce e firmassero. La cosa sorprendente fu il fatto che il più delle volte non piaceva lo schema, i primi dei quali erano preparati dalla teologia ufficiale, dai teologi di mestiere, dai teologi dei sacri palazzi, professionalmente dedicati alla stesura di questi documenti ufficiali.

E questo è già stato un primo sintomo interessante della vicenda conciliare. Infatti i Vescovi, messi alla prova diretta come interlocutori, hanno manifestato una vivacità anche superiore alle aspettative e alle abitudini, perché prima del Concilio non era usuale che i Vescovi si riunissero a discutere.

Il 21 Settembre 1965 il rifacimento dello schema che è stato presentato era, nelle speranze degli esperti, quello che doveva funzionare.

In realtà, anche questo rifacimento, sollevò un discreto numero di obiezioni a tal punto che lo schema dovette essere aggiornato e poi praticamente rifiuto di nuovo.

Quattro sono i punti, istruttivi anche per noi, su cui in aula - fatto nuovo - si insistette nelle obiezioni, o comunque nelle proposte di miglioramento.

Due saranno invece i temi di fondo, i temi dottrinalmente più importanti che lo schema contiene, i due argomenti teologici sui quali si regge l'edificio dell'intero documento che, per la grande parte, si riferisce a delle applicazioni pratiche che riguardano la vita della Chiesa nella società e nella cultura moderna.

Su questi due temi spenderò una parola per illustrare quali sono questi due elementi fondamentali, che for-

mano un po' l'anima teologica dello schema o dai quali si traggono gli elementi teologici di fondo della dottrina della "Gaudium et Spes".

Quattro di nuovo sono gli argomenti principali della parte applicativa, cioè i temi sui quali due nuclei fondamentali della teoria sviluppano una certa presentazione di problemi con i quali la Chiesa si trova a doversi confrontare nella società di oggi.

Questo è lo schema generale.

Per contestualizzarlo, cioè per collocarlo in maniera più comprensibile dentro la vicenda storica della Chiesa, nella quale arriva ad un certo punto la convocazione del Vaticano II - ed è già una sorpresa in se stessa - e poi arriva lo schema 13, che si chiamerà "Gaudium et Spes" dalle parole iniziali del documento - sorpresa nella sorpresa -, per capire tutto questo bisogna fare un passo indietro, bisogna andare quasi un secolo indietro all'epoca del Vaticano I.

Durante questo precedente Concilio la Chiesa Cattolica aveva, per così dire, consolidato la sua dissociazione nei confronti del mondo moderno, o - per esser ancora più precisi - del mondo nato dalla modernità.

Tale modernità in filosofia era iniziata con l'aprirsi del problema critico, del dubbio sulla validità delle conoscenze tradizionali; modernità iniziata con lo sviluppo del metodo scientifico e poi con l'accelerazione delle sue applicazioni tecnologiche; modernità che era iniziata con l'appello ai diritti dell'uomo e con le prime battaglie già incominciate durante la Rivoluzione Francese, appello ai diritti dell'uomo e in particolare ai diritti dell'individuo, che incominciano ad essere tema importante di valorizzazione anche nei confronti della tradizione sociale, politica e religiosa.

Con questa modernità e con i suoi frutti teorici e pratici la Chiesa dell'Ottocento si pone come interlocutrice contrapposta. Infatti ritiene che questa epoca moderna abbia smarrito, nel suo complesso, alcune verità fondamentali e ritiene dunque di doversi fare soggetto, protagonista, portavoce di queste verità dimenticate. Sono prima di tutto verità religiose, ma - più in generale - sono verità che la Chiesa ritiene fon-

damentali anche per il buon ordine sociale, i fondamenti della moralità, i principi della retta conoscenza, del retto uso della ragione.

Il paradosso è che questa Chiesa, che vive circondata da un mondo che ai suoi occhi sembra regredire rispetto alla direzione in cui il Cristianesimo lo aveva incamminato, tuttavia produce dei testi (i testi del Vaticano I) che sono molto dosati, molto calibrati dal punto di vista del linguaggio che usa.

È sicuramente una Chiesa che è in polemica, tuttavia produce dei testi di grande equilibrio, in cui lo spirito polemico è minimo e l'impegno violento che talora essa esprime nella cultura religiosa diffusa di fronte ai fenomeni sociali, li ha una traccia debolissima e - tutto sommato - molto astratta.

Perché faccio questa osservazione? Intanto per la verità storica: c'è un irrigidimento pratico che tuttavia esita in sede di Concilio. Non parlo di altri documenti legati alla vita quotidiana, alla contingenza storica.

In sede di Concilio esita ad esprimersi con un linguaggio duro, gramsciano polemico, di dura contrapposizione.

Dico questo non solo per la verità storica, ma anche perché ne viene una indicazione istruttiva, tutto sommato, adesso che siamo abbastanza distanti per potercelo permettere, possiamo anche avanzare questa ipotesi alla luce del "poi": già allora la Chiesa, che pure praticamente - si potrebbe dire, emotivamente - si sentiva spinta ad assumere questo atteggiamento di contrapposizione, era molto esitante quando si trattava di teorizzarlo, quando si trattava di definirsi teoricamente dentro questo atteggiamento. Sentiva di doverlo assumere in modo rigido: tra il Cristianesimo e la società moderna non c'è quasi più niente in comune; tuttavia quando elaborava la sua teoria a proposito di ciò che la Chiesa, la Fede, la Rivelazione proponevano, era estremamente cauta.

Che cosa significa questo? Significa che già allora c'era come la percezione - magari non del tutto consapevole - che questa rigidità era più imposta che voluta, che le basi teoriche di questo irrigidimento ecclesiale non erano così chiare, che le ragioni che venivano addotte a sostegno di questa contrapposizione non si potevano spingere, al di là della contingenza pratica, più di un certo punto.

Insomma, c'era un certo imbarazzo, che attraversava la Chiesa già allora, di fronte alla prospettiva di denunciare tutta la storia della filosofia moderna come storia della deviazione, tutta la storia della società moder-

na come storia della corruzione.

La sua lingua corrente parlava in modo da incoraggiare a pensare in questo modo, ma la sua lingua ufficiale - soprattutto quella che si è registrata nell'ambito di una assise così rappresentativa come quella dei Vescovi della cattolicità - era molto esitante a prendere questo genere di posizioni sul piano teorico.

Ecco perché a distanza di un secolo, in un momento in cui sostanzialmente la Chiesa vive ancora della Teologia del Concilio di Trento del Vaticano I e la prassi ecclesiastica è ancora quella, succede che nell'assise dei Vescovi della cattolicità si proponessero degli schemi dottrinali e pratici, a proposito della Rivelazione, della Liturgia, della Chiesa, del rapporto col mondo, che vengono subito giudicati insopportabilmente rigidi.

Eppure questi Vescovi vengono ininterrottamente da quella tradizione.

Da un po' di tempo non sono più abituati a rivedere il patrimonio dottrinale e pratico della Chiesa. Anzi, c'è qualcuno che teorizza - prima che l'annuncio del Concilio sia dato - che i Concili non sono più necessari, che l'ultimo è stato il Vaticano I. Il Concilio di Trento e il Vaticano I hanno definito la dottrina cattolica una volta per tutte, rispettivamente contro la Riforma e contro la cultura moderna. Nel frattempo è stata definita l'infallibilità del Papa: basta, non c'è più bisogno dei Concili.

Vescovi che vengono da questa tradizione, trovandosi insieme a fare un Concilio ecumenico, contestano la rigidità scolastica, l'astrattezza dottrinale, il tono eccessivamente polemico dei documenti che vengono loro posti di fronte e che parlano la lingua che tutti sono abituati ad ascoltare da almeno un secolo.

Nel caso dello schema 13, la reazione è particolarmente vivace.

I Vescovi non sono pratici di questioni teoriche, almeno in quel momento; i teologi, a quell'epoca, sono al massimo insegnanti di seminario. Infatti si è persa l'abitudine alla riflessione e non c'è vivacità nell'ambito del pensiero teologico: c'è una tradizione che ripete se stessa. Perciò anche i Vescovi non sono attrezzatissimi a discutere in modo raffinato su questioni teoriche, però "fiutano" che ormai questa posizione, che forse già allora era più imposta dalle circostanze che non veramente pensata, a distanza di un secolo - anche se apparentemente non è cambiato niente - è insostenibile.

Non solo non è cambiato niente, ma sembrerebbe ad-

crittura che la situazione si sia aggravata perché da allora la Chiesa ha sempre lanciato segnali nei confronti dei movimenti, dei percorsi di degenerazione che attraversano la società moderna. Eppure i Vescovi respingono il tono polemico dei documenti che vengono loro presentati; considerano astratta una definizione puramente dottrinale del rapporto tra la Chiesa e il mondo; vogliono che siano presentati dei testi che parlino in modo concreto della situazione contemporanea, testi che evitino di dire che tutto è negativo e che parlino una lingua, più che dottrinale, di orientamenti, di incoraggiamenti, se mai anche di critica, ma legata alle situazioni pratiche.

Il clima è: vogliamo finirla con questo atteggiamento di pura contrapposizione. Su questo punto, non c'è stata nel frattempo un'approfondita riflessione teorica; perciò anche questa nuova sensibilità conserva in parte la debolezza dell'antica contrapposizione: un po' reattiva, un po' emotiva, un po' imposta dalle circostanze.

Si deve ammettere che un po' emotiva, un po' reattiva, non proprio approfondita è stata la svolta di questa sensibilità, l'affermarsi di questo sentimento polarizzato, orientato verso la direzione opposta.

I Vescovi non volevano che la Chiesa si presentasse prima di tutto come nemica del mondo contemporaneo, ma come partner. Dentro questa fondamentale ricerca di dialogo e di convergenza la Chiesa dirà quello su cui non è d'accordo.

Questa è la sensibilità comune all'assemblea dei Vescovi legata più a una sensazione, a un qualche cosa che è necessario ormai fare, che a una riflessione approfondita sulle ragioni proprie - teologiche e non solo teologiche - per cui questo atteggiamento deve essere realizzato, frutto, argomentato e assimilato.

Qui, secondo me, sta la ragione essenziale di quella sorta di ambivalenza, di ambiguità, di possibilità di dire tutto il bene e tutto il male da parte del Concilio, soprattutto in rapporto a questo schema 13.

Vediamo allora distintamente se possiamo illustrare, argomentare, articolare questa premessa generale che abbiamo fatto servendoci di un confronto con il Concilio precedente. Indicherò perciò i quattro punti sui quali, al di là di questa reazione globale che si mostra infastidita nei confronti di testi eccessivamente polemici, i Vescovi sembrano reagire di più.

Due temi sono più legati a degli argomenti teologici e anche più legati ad argomenti che vengono dalla tradizione della scuola teologica. Sembra che in questo

testo non siano sufficientemente chiarite certe reazioni di fondo.

Due temi sono curiosamente moderni, sono legati al clima culturale nel quale si muove il testo che viene presentato.

I primi due sono questi. Alcuni Padri giudicano che non è sufficientemente chiara la dottrina del rapporto tra soprannaturale e naturale che soggiace al testo che viene loro presentato.

Naturalmente questa obiezione ha due segni. Alcuni non sono d'accordo perché ritengono che questa terminologia, questa lingua che è stata anche per noi abbastanza corrente nel catechismo fino a qualche anno fa, non sia abbastanza fedele alla tradizione antica, in cui il soprannaturale e il naturale sono ben distinti e non si sovrappongono né si confondono mai. Certo si congiungono, ma congiungendosi rimangono sempre essenzialmente distinti. L'idea è la seguente: naturale è il mondo che c'è, soprannaturale è invece il mondo quando è diventato la chiesa.

L'idea è che gli uomini dalla Chiesa, la Chiesa stessa, l'insieme dei credenti che formano la Chiesa realizza la presenza del soprannaturale e tutto il resto del mondo, invece, realizza lo stato naturale dell'uomo. Dunque è fuori dal soprannaturale, è se mai contiguo al soprannaturale, adiacente, ma non ha un rapporto con esso. Rapporto con il soprannaturale il mondo ce l'ha se il mondo diventa Chiesa, se i non credenti diventano cristiani: è lo schema classico.

Alcune obiezioni vengono da questa parte.

Altre obiezioni, pur espresse in questa lingua, vengono dal fatto che nel testo - pur blandamente - questa separazione, parallelismo, contrapposizione viene mantenuta. Pur sempre nella lingua scolastica della tradizione, si dice che già dalla teologia classica abbiamo imparato che il soprannaturale e il naturale non sono semplicemente adiacenti. Hanno invece dei profondi rapporti e quindi non c'è nessun momento della storia, nessun mondo, nessuna società semplicemente fuori dalla sfera del soprannaturale.

E viceversa non c'è nessuna vita della Chiesa che sia semplicemente una vita soprannaturale. La vita della Chiesa vive di molti elementi che sono naturali: nella Chiesa ci sono uomini e donne che fanno bambini, che svolgono un lavoro, che partecipano alla vita della cultura, all'evoluzione della società, della scienza, ecc.

Pur in un linguaggio un po' datato, c'è qui un duplice imbarazzo legato al fatto che la definitiva questo testo

non prende abbastanza chiaramente, o secondo alcuni abbastanza coraggiosamente, posizione su questo punto.

Non fa i conti abbastanza chiaramente con questa antica, classica dottrina del naturale e del soprannaturale che ha formato generazioni di credenti.

Vedremo che, al di là della contrapposizione, una traccia di questa elusione, di questo sforzo del Concilio di stare sulla soglia del problema, una traccia resterà su un punto importante, su uno di quei due punti dottrinali sui quali il Vaticano II non è riuscito a realizzare una sintesi, per cui noi oggi abbiamo intatto, se mai accentuato, quel problema.

La seconda obiezione è la seguente: la lingua di questo testo è eccessivamente vaga in generale dal punto di vista dottrinale. Sembra un'obiezione di forma, ma nasconde altro. Lo schema logico dominante nell'epoca in cui si celebra il Concilio, fondamentalmente tra i teologi di scuola e quindi anche tra gli ecclesiastici, lo schema mentale per quanto riguarda la pratica cristiana (la testimonianza, l'impegno, la vita della Chiesa) è di questo tipo: ci sono alcune verità rivelate da Dio che sono i principi, dai quali la Chiesa deduce le applicazioni pratiche della vita. La Chiesa non ha quindi bisogno di interrogare la realtà, di conoscere il mondo. Avendo dei principi, per sapere che cosa deve fare, come deve comportarsi, quale atteggiamento deve assumere la Chiesa nei confronti dei vari fenomeni della vita sociale, politica, economica, andrà a trovare il principio necessario e da quel principio ricaverà la pratica che deve essere seguita.

Allora capite la natura delicata e profonda, non formale, ma sostanziale, di questo imbarazzo.

L'imbarazzo dei Padri, in sostanza, apre questo interrogativo: noi non vediamo in questo testo, come siamo abituati quando si parla di questioni pratiche, non vediamo lo schema a cui siamo abituati cioè dei principi chiari e netti dai quali si tirano delle conclusioni. Molti attribuiscono la mancanza dello schema a una certa imprecisione dottrinale, non vi sarebbe abbastanza rigore nell'indicare i principi. Infatti si vedono di fronte uno schema che incomincia ad aprire lo sguardo della Chiesa a un po' di fenomenologia della vita moderna, a una certa considerazione a come va il mondo. Prima di sapere che cosa si deve fare dai principi, si vuol sapere che cosa effettivamente c'è, che cosa accade, che cosa si cerca.

Anche questa obiezione ha un altro segno. Alcuni giu-

dicano il testo un po' vago dottrinalmente; altri sostengono che questa imprecisione dottrinale dipende dal fatto che in questo testo la Chiesa non parla propriamente di ciò di cui dovrebbe parlare, cioè di se stessa, ma parla di altro, della società, della politica, della cultura contemporanea, ecc.

Ecco perché - si dice - la Chiesa deve restare per forza vaga. Infatti quando la Chiesa non parla di sé, non ha principi ben definiti da mettere in campo e quindi deve restare vaga, un po' retorica. Sarebbe meglio insomma, che in questo testo la Chiesa parlasse di se stessa e della sua missione e trascurasse di parlare di una cosa per la quale non ha principi a cui riferirsi.

Anche dietro a questi riflessi, che in qualche modo riflettono lo stato di maturazione della coscienza cristiana dell'epoca, si finisce per mettere l'accento su un altro punto qualificante del testo: quella questione che noi negli anni Settanta e Ottanta abbiamo dibattuto fino all'esasperazione, cioè da dove trae il cristiano i principi per il discernimento pratico del comportamento che deve assumere sul piano della giustizia sociale, della cultura, del rapporto con la politica, ecc. Li deduce dai principi della dottrina cristiana oppure cerca le ideologie che in qualche modo gli sembrano offrire delle possibilità pratiche oppure li inventa a partire dall'esperienza ecc.?

In realtà, anche se allora non ci si poneva con questa accentuazione di evoluzione di problematica che si è evoluta dopo, si è vissuto un imbarazzo con cui la Chiesa ha dovuto poi incominciare a fare i conti. Solo lo esprimevano con una lingua ancora un po' classica: alcuni dicevano che i principi non erano chiari; altri affermavano che la Chiesa non doveva interessarsi di queste cose, che doveva interessarsi di se stessa e predicare il Vangelo nel mondo. D'abitudine, se non c'era nulla da condannare, di solito la Chiesa non diceva niente.

La terza e quarta obiezione sono un po' più moderne, in realtà anche più vaghe, mentre le prime due colpiscono dei problemi che dopo esplodono.

La terza obiezione è la seguente: lo schema che è stato presentato (e qualcuno lo dirà anche della Costituzione finale "Gaudium et Spes") è troppo eurocentrico, troppo occidentalizzato. La Chiesa si confronta con il mondo moderno, ma in realtà si dovrebbe dire con il mondo moderno dell'Europa occidentale.

E' infatti evidente, dalle descrizioni che vengono fatte, che questo tipo di problemi (la cultura moderna

che ha introdotto il problema critico poi nata come problema dell'emancipazione, con i diritti civili, ecc.) riflette la nostra storia.

Altre culture hanno altri problemi. Per loro il rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo ha altre coordinate, altri parametri. I Paesi del Terzo Mondo hanno altri parametri; allora i Paesi dell'Est europeo ed extraeuropeo hanno già parametri diversificati rispetto a quelli occidentali. Anche se hanno avuto parte di storia in comune, da tempo non l'hanno più. Questo ha influito molto sulla evoluzione culturale. Il mondo moderno che hanno di fronte ha molte caratteristiche a loro sconosciute e viceversa.

C'è una sensibilità dell'assemblea che in effetti è formata solo in minoranza da Vescovi europei. Gli altri non hanno avuto Cartesio, la Rivoluzione Francese; hanno però il problema coloniale, ecc.

Anche questo è un motivo che poi si è sviluppato. Per noi oggi è una sensibilità abbastanza diffusa tra i credenti l'imparare a stare attenti a non sopravvalutare l'esperienza della Chiesa occidentale, come se fosse la Chiesa tout court.

Abbiamo imparato a rivedere il concetto di missione. Perfino a livello delle Congregazioni romane si parla disinvoltamente di inculturazione del Cristianesimo, e non, appunto, di missione nel senso classico, oppure di confronto tra la Chiesa e i popoli primitivi, la Chiesa e le culture non ancora evolute, ecc.

La lingua è completamente cambiata e lo si deve all'evolvere di questa sensibilità. E' storicamente onesto riconoscere che questa sensibilità già allora fu nata.

Quarto, ed ultimo, è un certo "allegro irenismo", che sembra ormai serpeggiare nei rifacimenti di questo schema. Vedete che le obiezioni non sono tutte omogenee. Questo vi fa capire che questi schemi che sono presentati, hanno ormai subito il peso di molte correzioni e nello stesso tempo è rimasto un po' dello schema classico. Allora le obiezioni si incrociano: qualcuno lo trova già troppo avanzato e qualcun altro lo trova ancora troppo legato alla vecchia concezione. Sono di diversa natura, ma giovano a darci l'idea dei punti su cui l'assise è rimasta complessivamente sensibile.

Anche questo punto ha fatto una sua grande strada e quattro/cinque anni fa era al centro della polemica interna al mondo cattolico. Adesso non lo so, perché le polemiche più vistose interne al mondo cattolico, a

quanto vedo io, riguardano lo stato dei giardini pubblici. Quando c'era ancora una certa passione per discutere sui problemi di fondo della tradizione cristiana, c'era un dibattito acceso a proposito del tipo di relazione che il Cristianesimo intrattiene con la cultura dell'epoca. "Irenismo", si diceva, è un tipo di rapporto che in definitiva si lascia dettare dalla cultura dell'epoca le condizioni della missione cristiana.

Ossia ciò a cui la cultura dell'epoca è sensibile, questo è il canale attraverso il quale far passare e adattare il Cristianesimo.

Allora c'era la reazione contrapposta: questo è proprio quello da cui difendersi, perché il Cristianesimo non è un ornamento, un adattamento. Il problema del Cristianesimo non è l'adattamento della religione al mondo moderno.

Era piuttosto accesa questa idea; era un risultato di questo imbarazzo che ha accompagnato la presentazione di questo schema.

Anche l'irenismo era denunciato da due punti di vista magari differenti.

Qualcuno diceva: perché irenismo? Perché sentiva ancora il peso di un cambiamento che non poteva essere così perentorio. Molti Padri ricordavano che fino a ieri avevano detto che la società moderna era l'impero del male e adesso come potevano riconoscere di dover dialogare, assimilare, assumere, accettare? Ma per loro un po' perentorio questo voltafaccia e anche non molto dignitoso. Bisognava prima vedere se era coerente con i principi che regolano la concezione della natura della Chiesa e della sua missione.

C'era invece un altro tipo di contestazione di questo atteggiamento che sembrava molto conciliante, un po' affannato di riconciliarsi con il mondo moderno. Era contestato non perché irenismo, ma appunto perché un po' troppo allegro, in un certo senso, quindi fragile. Temevano, infatti, che un'apertura così generica in realtà finisse di sembrare un po' di facciata, che non corrispondesse a un mutamento profondo.

A loro parere, prima di esse e preoccupati di dire che erano d'accordo con tutti gli uomini di buona volontà, perché in fondo volevano le stesse cose, era necessario scavare un po' di più, ricercare per quali ragioni si può realizzare questo consenso: bisognava istruire gli argomenti del consenso, non soltanto i temi. Infatti sui temi è facile essere d'accordo: chi non è d'accordo sulla pace? Non essere d'accordo sulla pace è molto difficile, ma "pace" è solo una parola, che va invece scavata, argomentata, chiarita, quando si

tratta di decidere che questo è fare pace e questo è essere violenti, subito incominciano le differenze.

La seconda linea di obiezione, che pure si attacca a questo tema di un eccessivo irenismo è piuttosto legata al timore che esso non sia abbastanza profondo. Quindi, per alcuni è già troppo; in altri vi è il timore che forse è troppo retorico, precipitoso e perciò troppo generico.

Sono così disegnati quattro temi di reazione dell'assemblea, interessanti da ripescare perché in fondo, magari espressi con argomenti contrapposti e magari con discorsi che a noi - a distanza di venticinque anni - possono sembrare un po' rozzi, ingenui, generici, tuttavia colgono nel segno a proposito di quattro punti sui quali effettivamente il testo si esprime, che colgono lo spirito del testo, ma in fondo ne colgono anche le debolezze. Sono:

- 1) una certa vaghezza, genericità sul piano del rapporto natura soprannatura, ossia tra l'uomo e il Cristianesimo, tra la natura umana e la fede cristiana;
- 2) una certa vaghezza dottrinale tra principi dottrinali e conclusioni pratiche, che era lo schema classico che proprio dal Concilio si è cominciato a superare. Non adottava più quello schema, ma non si vedeva tanto chiaramente l'altro che si doveva adottare;
- 3) è forse troppo eccessivamente occidentalizzata la visione della Chiesa e della sua missione quale è presentata dal documento. Infatti si disegna la missione della Chiesa in termini universali, ma di fatto la si descrive come quella missione che qui ha certe caratteristiche, certe esigenze, certi temi.

Sono tutti temi, infatti, che all'indomani del Concilio Vaticano II la cristianità si è trovata immediatamente a dover discutere, approfondire. Sono i temi dei quali ci siamo occupati, in diverse forme, in questi ultimi venti anni.

Quali sono invece i due temi di natura teologica sui quali il Concilio appoggia, per così dire, la sua dottrina? Ossia i punti sui quali fissa i principi teorici di tutto l'impianto di questo suo nuovo modo di vedere il mondo moderno e l'azione della Chiesa?

Sono questi due.

Il primo è una antropologia cristiana che si sforza - ed è da tempo che non accadeva - in teologia. C'era stato all'inizio della modernità un certo interesse per le tematiche giusnaturalistiche del diritto civile, che avevano segnato molto anche la teologia fondamentale, ma poi questo filo si era perso. La teologia era diventata positiva, cioè si preoccupava semplicemente di

illustrare i principi dottrinali del Cristianesimo e quindi più che una antropologia aveva una dottrina sul bravo credente, sul buon cristiano, sull'uomo di Chiesa.

Che cosa è appunto l'uomo secondo il Cristianesimo? L'antropologia teologica dice che è un uomo che è stato creato da Dio e poi segnato dal peccato originale e alla fine può riscattare se stesso e la propria esistenza diventando credente e in particolare integrandosi con la comunione della Chiesa cattolica.

L'antropologia cristiana descrive appunto la figura del nuovo cristiano, credente, che partecipa al culto, che stabilisce un rapporto positivo con Dio, ecc.

Qui si fa uno sforzo per disegnare un'antropologia teologica, cioè una concezione teologica dell'uomo che tenta di andare in questa direzione, di suggerire cioè che l'antropologia teologica prima di tutto non è una teoria del nuovo cristiano, o per meglio dire dell'uomo ecclesiastico, così che ciò che il cristianesimo ha da dire sull'uomo e sul suo destino è mostrare il buon parrocchiano.

Invece prima di tutto e più profondamente, un'antropologia cristiana è una teoria cristiana, una teoria che discende dalla Rivelazione, dal Vangelo, sull'uomo e sul suo rapporto con Dio, cristiano o non cristiano che sia.

Questa certamente è una spinta assai innovativa. In linea di principio anche la antica antropologia teologica si concepiva così, una dottrina cristiana sull'uomo, però in pratica i suoi contenuti erano quelli dell'ecclesiologia: era la teoria del buon cristiano. Non c'era dunque una teoria del buon rapporto dell'uomo con Dio che non fosse semplicemente la dottrina che descriveva il buon praticante, il buon fedele.

Qui si fa uno sforzo, quello appunto di affermare che il Cristianesimo ha il dovere e il diritto di pronunciarsi a proposito del rapporto dell'uomo con Dio perché autorizzato a farlo dalla Rivelazione e di pronunciarsi su questo rapporto in termini universali, cioè indicando le condizioni universali di questo rapporto, che certo sono conosciute a partire dal cristianesimo, ma non riguardano semplicemente l'uomo cristiano, ma vengono a concernere l'uomo di ogni epoca, l'uomo di ogni cultura, l'uomo in ogni condizione storica, addirittura l'uomo in ogni condizione religiosa.

Apparirà così chiaro che la parola cristiana sull'uomo è intesa a illustrare le condizioni di un buon rapporto con Dio, con se stessi, con il mondo.

Tali condizioni non immediatamente indicano le condizioni della pratica cristiana, dell'aggregazione cri-

stiana.

Questo è un punto sul quale alcuni dei Padri realizzano un certo imbarazzo. Infatti quelli che hanno studiato correttamente nel modo tradizionale sentono che qui c'è un'innovazione non da poco.

Noi adesso abbiamo conquistato questo principio con una certa tranquilla generalizzazione. E' questa oggi la concezione più diffusa anche presso i credenti: il Cristianesimo dice una parola sull'uomo e non necessariamente rivolta al buon cristiano. Tuttavia a me accade di trovare anche universitari cattolici di tutto rispetto, esperti in molte diverse discipline, che sono molto sorpresi nel sentire che l'antropologia teologica è appunto una interpretazione teologica dell'uomo tout court, non del cristiano. Sono molto sorpresi perché secondo loro la teologia parla del cristiano e basta; quando dice l'uomo, è questo e basta. L'altro deve ancora realizzarsi per così dire.

Comunque non si parla del rapporto di Dio con l'altro se non nel momento in cui si realizza la figura dell'esistenza cristiana.

Essa andrà riqualficata. Il problema è: riqualficata o indebolita da questa teoria? Oggi è ancora in discussione.

La figura dell'esistenza cristiana andrà riqualficata come la figura che è certamente di più che non la riuscita felice di un buon rapporto con Dio, con il senso dell'esistenza, perché il suo spessore è quello libero e gratuito, ma indispensabile della testimonianza a favore di terzi, della consegna di sé per altro o per altri. Questo è il capitolo sul quale si apre il discorso su ciò che è proprio del Cristianesimo. Ma spingere ciò che è proprio della concezione cristiana dell'uomo a indicare che essa riguarda semplicemente l'uomo cristiano è eccessivo. Sotto molti aspetti. E quindi contestato.

Questo è un punto dottrinale inaugurato dalla "Gaudium et Spes", che ha rappresentato un punto di non ritorno. Ora la lingua ecclesiastica ufficiale parla in questo modo, anche se problemi di coerenza non mancano.

Non parliamo della coerenza, ma di una acquisizione tranquilla di questo sgancio, di questo snodo.

Proprio il Vaticano II, per la prima volta, nella "Gaudium et Spes" suggerisce che l'ateismo stesso potrebbe non essere necessariamente colpevole, qualche volta - anzi - colpevole dalla parte del credente.

Questo comunque è un punto acquisito, anche se non è stato del tutto chiarito.

Però, a distanza di venticinque anni, la spinta della "Gaudium et Spes" è stata decisiva.

Secondo punto, sul quale siamo invece in alto mare. E' un punto sul quale la "Gaudium et Spes" è certamente molto coraggiosa, molto tenace nel perseguire un'immagine più aperta, più ampia ma sulla quale ha un'attrezzatura teologica ancora insufficiente, a tutt'oggi insufficiente.

Il secondo punto, infatti, è quello che riguarda il problema delicato del rapporto tra la fede cristiana e la non fede cristiana.

Che cosa significa la non fede cristiana? Non significa immediatamente e subito il peccato mortale, la perdizione eterna, l'abbruttimento in una via degenerata dal punto di vista morale, ecc. Il Concilio rimuove l'estremizzazione della differenza, però è del tutto vago e confuso. Questo dipende dalla teologia, che risente della concezione ecclesiastica. I credenti stessi non hanno molta voglia di scavare su questo punto.

Il "non cristiano" è un concetto generico che ha molti contenuti.

Non è necessariamente identico al concetto di perdizione.

Contiene il credente di un'altra religione, l'uomo di buona volontà; così c'è dentro anche il non credente omicida e violento, ma nella categoria "non cristiana" c'è anche il credente ipocrita.

Questa categoria viene, per così dire, smobilizzata dal punto di vista teologico, viene avvertita in tutta la sua complessità.

E' come una specie di enorme contenitore di molti e diversi problemi.

Il concetto di non cristiano non è più così univoco. La strada che questa smobilizzazione ha fatto è tale che oggi, in pratica, tutti si guardano bene dal dichiarare di essere sia cristiani che non cristiani, nel senso dell'onestà intellettuale. E' diventato così difficile capire esattamente che si dichiara che a buon conto è meglio che uno dica: "Non lo so".

Avviene anche nei consigli pastorali che le persone dichiarino: "Non so se sono credente, ma...".

Questa è una specie di pena del contrappasso. Infatti, fino a sette - otto anni fa, sembrava che dovessimo essere sicuri che il non credente è per forza un credente, solo che non lo sa. Del tipo: "Vedi quella ragazza? E' la mia fidanzata, ma lei non lo sa ancora".

Un tale mi aveva detto: "Oggi educare un figlio a un onesto ateismo è un'impresa impossibile; se trova un

cristiano un po' evoluto, si sente dire che crede di essere ateo, ma è più cristiano di tanti cristiani. Con tutta la fatica che ho fatto io a diventare ateo! Allora vado qualche volta a Messa, sperando che si abbassi la temperatura".

Per dire, con una battuta, che questo è certamente ancora un problema ancora molto in alto mare.

È sulla soglia della nostra coscienza; affiora ogni momento; è un problema con cui si ha a che fare comunque: dal problema dell'insegnamento della religione, al problema del catechismo dei bambini; dal problema dell'assistere alla Messa al problema dei sacramenti, matrimonio religioso, ecc.; dal problema della coscienza stessa ("Io non so neanche se prego. Come faccio a sapere se sono credente?") ecc.

Questo genere di dispersione della problematica denuncia la debolezza della riflessione.

Sul primo elemento, l'antropologia teologica, si è allargato un po' l'orizzonte e si è avuta una certa maturazione tanto che oggi abbiamo un discorso teologico sull'uomo, sulle sue strutture fondamentali (uomo-donna, il corpo, lo spirito, il rapporto sociale).

Sul secondo punto, invece, cristiano e non cristiano, il Concilio ha dato qualche spunto anche molto stimolante, ma ancor oggi siamo al punto di partenza.

È chiaro che è un problema molto difficile nel quale sentiamo di doverci collocare in termini nuovi, ma a distanza di venticinque anni non c'è stato un grande avanzamento su questa problematica.

Elenco ora brevemente i quattro temi sui quali il Concilio Vaticano II ha, per così dire, acceso il faro dello sguardo cristiano.

Ossia dalla "Gaudium et Spes" in avanti il cristiano credente si è abituato ad osservare queste dimensioni della vita storica con uno sguardo interessato, partecipe; uno sguardo che non si limita a pensare qual è il comandamento corrispondente, ma si abitua a interessarsi.

Per noi è diventato ovvio, ma trent'anni fa non lo era sicuramente.

I quattro temi sono:

1) tema del rapporto uomo e donna, la sfera della relazione familiare con tutti gli annessi e connessi. Nella Chiesa si è sempre guardato alla famiglia, ma prima di tutto e soprattutto come problema di capire esattamente qual'è l'atteggiamento morale, cristiano. Dal Concilio, e dal suo modo di parlarne, viene un incoraggiamento prima di tutto a guardare come è, co-

me funziona, perché siamo uomini e donne anche noi. È una bella svolta.

2) Tema della cultura, con una certa sensibile apertura a quel profilo della cultura che oggi si direbbe "in senso antropologico". Ossia cultura intesa non solo come cultura dotta, delle teorie, delle ricerche scientifiche, filosofiche, ecc. Cultura, invece, come quell'immenso repertorio di modi di pensare, di sforzi per approfondire, per interpretarsi, per capirsi, che fa parte del patrimonio di una società. È un insieme di simboli, di modi di vedere le cose, di tradizioni educative. Interlocutori non sono solo i grandi scienziati; è uno sguardo acceso e non più abbandonato.

3) Sfera dell'economia, su cui non c'era quasi nessuno sguardo. Noi siamo abituati all'idea della dottrina sociale della Chiesa, ma è un fenomeno recentissimo. Solo l'idea dello sguardo sulla dimensione economica mise in imbarazzo; per almeno dieci anni vi fu rimozione.

C'era fede e teologia della liberazione, fede e marxismo, capitalismo e socialismo, rivoluzione violenta e non violenta, esiste una terza via?

Eppure sui miei libri di seminario non c'era nulla di tutto questo.

C'era un clima acceso già in quegli anni su alcuni punti caldi della questione, ma aveva le sue ingenuità, le sue esuberanze.

Da questo testo viene l'invito a meditare analiticamente sul fenomeno della economia: "Cristiani, dovete interessarvi a come funziona questa macchina".

È inedito come messaggio di un Concilio ecumenico.

4) Lo stesso, con un capitolo a parte, la sfera dell'azione politica.

Adesso per noi è diventato abituale, anzi adesso sarà ora di serrare qualche vite, perché l'impressione è che qualche volta si abbia quasi un fenomeno di pura deriva, di pura inerzia. Al tema di ciò che è decisivo per la questione della fede si è sostituita la tematica generica di ciò che è certamente decisivo, ma è genericamente decisivo. È insomma il minimo del nostro dovere, non è una punta avanzata della testimonianza; non deve essere pensato come una grande provocazione innovatrice dell'originalità cristiana dire che dobbiamo batterci per una società più giusta. Se mai, mi meraviglio che ci siamo dimenticati.

Brevissimo bilancio, che potete fare facilmente da voi, perché su questi temi vale il 2 e 2.



Per quanto riguarda l'accensione di questo sguardo, di questa tensione un po' più meditata, un po' più presente, un po' più puntuale sull'economico e sul politico - certamente dimensioni fuori discussione per la sensibilità cristiana - il testo è riuscito a fare la sua strada e a diffondere un costume che è diventato comune. Potremo essere diversificati e discutere sul modo di interpretare, ma è innegabile che come sensibilità è comune, mentre prima non lo era.

Su questo si è riusciti a istruire la coscienza cristiana e a sollecitarla a uno sguardo che è un po' smalzitato, un po' articolato.

Oggi, anche nelle parrocchie, ci si è abituati ad avere un certo interesse per queste questioni come cosa che appartiene all'educazione cristiana nel suo complesso.

Sui primi due, invece, l'accendersi di questo sguardo non ha fruttato una maturazione corrispondente agli ultimi due.

Nel tema dei rapporti uomo-donna c'è indubbiamente una disparità con la evoluta coscienza politica ed economica della Chiesa, che ora si può dire sia a regime. Ha infatti persone esperte in grado di orientarsi nelle cose. Dico "a regime" perché la sensibilità è abbastanza articolata; si usa infatti un linguaggio non ingenuo, non semplificatore, non rozzo.

Su problemi quali uomo-donna, sesso, generazione, famiglia a mio parere non ci siamo ancora. Il linguaggio è ancora rozzo.

Ciò vale anche sul piano della interpretazione dei fenomeni culturali nel loro complesso, ossia dei grandi simboli della vita quotidiana individuale e collettiva,

simboli esistenziali, le cose sulle quali gli uomini in definitiva si raddrizzano o si stortano: nascere e morire, soffrire e stare bene, pensare e non pensare, capire e non capire, impegnarsi e non impegnarsi, bene e benessere, avere e non avere, ecc.

Sono queste le questioni del senso sulle quali le giovani generazioni sono interamente affidate a se stesse.

Poi, quando sono più di là che di qua, li recuperiamo: c'è la comunità, la casa di recupero. Ma nel momento in cui uno si attacca a qualcosa, non ha appigli; la nostra lingua è rozza ed elementare nel parlare di ciò che significa la cultura umana, cioè il modo in cui uno cresce imparando a decifrare se stesso su cosa gli succede, cosa significa quando sta bene/sta male, vuole/non vuole, sente che è giusto/sente che non è giusto, ecc.

Certamente anche la coscienza ecclesiastica su questo punto non è più in grado di istruire correntemente, normalmente. E' più facile che si possa avere un orientamento non proprio banale sugli altri due punti. Su questi due temi che riguardano le dimensioni simboliche un po' più profonde dell'esistenza umana e la cultura intesa come tutti quegli elementi di mediazione, quegli schemi mentali, quei modi di pensare e di sentire, di decifrarsi e di reagire alle esperienze della vita, la nostra lingua cristiana non è ancora abbastanza smalzitata, raffinata, evoluta.

Su questi due punti lo sguardo del cristiano si è subito un po' spento e avrebbe bisogno di essere riacceso.