



In compagnia degli uomini. Chiesa, dialogo e società contemporanea *

Quando è stato presentato il *Compendio della dottrina sociale della chiesa*¹ si è detto, anche a livello alto, che di solito tutti, o molti, evocano la dottrina sociale della chiesa, ma non la conoscono. I due motivi principali per cui si fa ricorso ad essa sono questi: oggi, nel clima attuale, ciascuno sceglie un «ombrello» per proteggere la propria insufficienza appellando a una qualche autorità dottrinale; ma soprattutto: la dottrina sociale della chiesa è, e deve essere, un corpo sistematico equilibrato, che sta in mezzo agli estremi. Si ha paura invece che chi appella alla dottrina sociale della chiesa scelga estremismi o di destra o di sinistra.

Su questo secondo rilievo io, da decenni, ho delle riserve, perché amo le sintesi, i sistemi, ma sono altrettanto convinto che nella prassi pastorale è necessaria in certi casi l'*unilateralità*. Se, ad esempio, oggi si trascura un sacramento, io devo sostenere l'importanza di quel sacramento; se nella situazione concreta che sto vivendo mi accorgo che un aspetto della dottrina cristiana viene lasciato da parte, io devo valorizzarlo; se oggi c'è un povero che soffre, io devo gridare contro la ricchezza che genera la povertà. Ecco perché è un po' difficile restare dentro una dottrina sociale della chiesa compiuta, perfetta. A più forte ragione ciò vale per il concilio.

Spesso, anche da parte di teologi e di vescovi, l'appello al concilio avviene per pura evocazione, non per conoscenza diretta e pro-

* Testo della conferenza tenuta a Padova il 15 dicembre 2004, rivisto dall'autore.

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (25 ottobre 2004), LEV, Città del Vaticano 2004.

fonda. Sono passati quarant'anni, ci si «protegge» con il nome del concilio per legittimare qualsiasi forma di rappresentazione nuova della chiesa.

Ricordiamo che il concilio ci ha dato sedici documenti: quattro sono *costituzioni*². La *Gaudium et spes* (= GS) deve essere letta alla luce delle altre tre costituzioni, ma anche viceversa. Anzi – lo dirò dopo – in un certo senso è la scelta ultima del concilio, sul rapporto chiesa e mondo, quella che deve decidere anche della realtà, efficienza e validità degli altri temi.

Non parliamo, poi, dei nove *decreti*³, che sono ormai alquanto «decrepiti»; nel senso che almeno sette su nove hanno dato avvio a riforme che adesso continuano nella chiesa, anche con nuove problematiche da affrontare. Mi riferisco ai decreti su i vescovi, i presbiteri, i seminaristi, i religiosi, i laici... Ne restano vivi, invece, due importantissimi: quello sull'ecumenismo e quello sulle missioni; perché offrono un corpo dottrinale che non c'è nei documenti delle tre grandi costituzioni che precedono la GS.

Poi ci sono le tre *dichiarazioni*⁴. Soprattutto due sono sempre più attuali: quella sulle religioni non cristiane, *Nostra aetate*⁵, e forse più ancora la dichiarazione sulla libertà religiosa. Un ricordo personale a questo proposito: durante il concilio i vescovi americani sembravano quasi assenti, forse perché non avevano una teologia né un «linguaggio latino» adeguato al concilio. Ma quando si è trattato di discutere e approvare il documento sulla libertà religiosa sono venuti tutti e si sono fatti sentire. C'era, tra gli altri, il card. Richard Cushing, amico dei Kennedy; ricordo di avere ascoltato il suo intervento: in un latino terribile, come se non lo conoscesse... Però è venuto! e

² CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum concilium* (4.12.1963); Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21.11.1964); Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18.11.1965); Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7.12.1965) [N.d.R.].

³ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Inter mirifica* (4.12.1963); Decreto *Unitatis redintegratio* (21.11.1964); Decreto *Orientalium ecclesiarum* (21.11.1964); Decreto *Christus Dominus* (28.10.1965); Decreto *Optatam totius* (28.10.1965); Decreto *Perfectae caritatis* (28.10.1965); Decreto *Apostolicam actuositatem* (18.11.1965); Decreto *Ad gentes* (7.12.1965); Decreto *Presbyterorum ordinis* (7.12.1965) [N.d.R.].

⁴ CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis* (28.10.1965); Dichiarazione *Nostra aetate* (28.10.1965); Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7.12.1965) [N.d.R.].

⁵ Cf. P. STEFANI, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla «Nostra aetate»*, EMP, Padova 1998.

ha parlato! Segno che i vescovi americani capivano che il futuro della chiesa si decideva su tali argomenti.

Ma il testo che resterà quale prototipo delle scelte decisive del concilio è la GS: essa consacra e assume tutti i testi del dialogo, infatti la novità vera per la riforma della chiesa è il dialogo, in senso assoluto e universale, con tutti. Prima del concilio c'erano stati, sì, tentativi di riforma; ma quella voluta, ad esempio, da Trento o dal Vaticano I, era orientata alla tutela e alla riaffermazione di elementi cristiani ed ecclesiali messi in pericolo da alcune situazioni di cultura esterna. Questa volta, invece, la vera riforma riguarda piuttosto l'entrare decisamente nella scelta del dialogo, dello stile del dialogo; magari ricordando le parole profetiche di papa Giovanni nel discorso di inaugurazione del concilio:

La sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi evidenziando la validità della sua dottrina, piuttosto che ripetendo condanne⁶.

Questo metodo non è cedimento, ma è forza: la forza della pazienza ostinata, che è propria di Dio, del prevalere del suo amore. È indicazione di valore positivo.

1. A partire dalla *Lumen gentium*

Per iniziare, una parola sulla *Lumen gentium* (= LG)⁷ che, in un certo senso, inaugura la scelta del dialogo, che poi trionferà nella GS.

LG è tutta teologica; però il numero con cui si apre – come sempre ho sostenuto in base a dati oggettivi – non è una semplice premessa alla costituzione sulla chiesa, tanto meno unicamente al suo primo capitolo. È invece la premessa a tutto il concilio; chi lo legge in profondità, e non superficialmente, scopre che lì troviamo le intenzioni del concilio. Rileggiamo il *Proemio*:

Cristo è la luce delle genti: questo santo concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il vangelo a ogni creatura (cf. Mc 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della chiesa. E siccome la chiesa è, in Cristo, in qualche

⁶ GIOVANNI XXIII, Discorso *Gaudet mater ecclesia* (11.10.1962), in *Enchiridion Vaticanum* (= EV) 1, 57*.

⁷ Cf. L. SARTORI, *La «Lumen gentium»*. *Traccia di studio*, EMP, Padova 2005 (rist.).

modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano, continuando il tema dei precedenti concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale. Le presenti condizioni del mondo rendono più urgente questo dovere della chiesa, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti dai vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo (LG 1).

Già l'inizio è significativo: è Cristo la luce, non la chiesa. La chiesa è a servizio di Cristo, del dono della comunione. Certo, in senso verticale: comunione con Dio; ma poi subito si parla esplicitamente della comunione degli uomini tra di loro. Non con la chiesa, ma tra loro. La chiesa è servizio della *comunione*. Allora non dominavano ancora i temi specifici di pace, giustizia, solidarietà; ma possiamo leggerli in embrione dentro a questa parola.

Il fine del concilio è operare per una chiesa pacificante, una chiesa che ama la giustizia e promuove la carità, vale a dire la solidarietà. Quindi un servizio alla comunione.

Giustizia, ho detto, e libertà. Sono questi – anche politicamente, nella storia abbastanza recente del mondo – i due poli che decidono della nuova umanità nel mondo. Abbiamo sperimentato la giustizia senza la libertà, che diventa oppressiva: è l'esperienza dell'Est europeo e dei suoi ormai caduti regimi. Abbiamo sperimentato, e tuttora sperimentiamo, la proposta di una libertà che trascura, in parte o addirittura in gran parte, la giustizia: è l'esperienza dell'Occidente... Un esponente della sinistra in una recente intervista sosteneva che la diversità tra sinistra e destra sta nel fatto che la destra ama le differenze – le disuguaglianze, poteva dire – mentre la sinistra, in una parola, ama l'uguaglianza. Io preferisco dire, anche politicamente, che il dramma dell'umanità sta nel rapporto tra «libertà» e «giustizia». La libertà da sola genera individualismo competitivo; la giustizia da sola traccia confini, muri, senza fare incontrare le persone.

È importante che alla fine di LG 1, numero «decisivo», il concilio dica che l'offerta della chiesa in favore della comunione del mondo è una fra altre offerte, non è l'unica predominante; è certo uno dei principi che unificano l'umanità; ma ne cita altri tre, sebbene con un po' di disordine, attraverso i quali il mondo sta già avviandosi verso un'unione maggiore: a livello *a)* sociale, *b)* culturale, *c)* tecnico.

a) Innanzitutto nuovi legami ci uniscono *a livello sociale*. Infatti, ormai il mondo è un villaggio. Le etnie, i popoli, le esperienze, le

tradizioni sono obbligate a incontrarsi e a trovare un modo di convivere in armonia.

- b) Ancora più profonda è la forza di nuovi vincoli *a livello culturale*, perché i popoli sono animati dalle rispettive culture. È la cultura, cioè la *mens*, la mentalità, il linguaggio, i costumi che creano unità dentro i popoli. Perciò bisogna tendere a un'umanità dove le culture si riconcilino, diventino principio di unità, non di conflittualità.
- c) Altro gruppo di vincoli, più immediatamente sperimentabile, è quello *a livello tecnico*; purtroppo è l'unico che pare trionfare oggi. Il filosofo E. Severino sostiene che tutto sarà travolto, anche la chiesa, dal tecnicismo, dalla tecnologia. Io dico: sì, purtroppo oggi sembra che prevalga questo modo di unificare l'umanità, dai telefonini in su; un modo che in realtà crea più incomunicabilità di quel che si suppone. J.P. Sartre, nella sua *pièce* teatrale *L'inferno*, sottolinea che l'inferno è l'esigenza di comunicare congiunta all'impossibilità di comunicare; quindi, *l'enfer c'est les autres*, «l'inferno sono gli altri», in quanto ne ho bisogno ma non riesco a mettermi in rapporto con essi.

Questa è la mia lettura del determinante *Proemio* della LG, preludio a tutto il concilio.

Continuando, poi, il volo panoramico sulla costituzione, incontriamo il numero 9, al capitolo II⁸, che propone la cosiddetta «carta costituzionale» della chiesa, attingendola da san Tommaso d'Aquino. Quattro i suoi principi:

- a) il primo e unico re e dominatore è Cristo morto e risorto;
- b) la condizione di base nella chiesa è la dignità e la libertà di figli di Dio;
- c) l'unica legge è la carità, l'amore;
- d) il fine a cui arrivare è il regno di Dio; è affermata l'indole escatologica della chiesa.

Oltre a questi due numeri, LG 1 e 9, vorrei sottolineare ancora l'importanza del capitolo IV (*I laici*, nn. 30-38), dove già si chiede ai laici (siamo ancora molto indietro nel riuscire a metterlo in pratica!) di impegnarsi a immettere il fermento cristiano nella società (G. Lazzati ha speso tante parole su questo capitolo). Il capitolo V, poi, di-

⁸ Il capitolo II (nn. 9-17) si intitola *Il popolo di Dio*; il n. 9, il primo di questo capitolo, tematizza *la nuova alleanza e il nuovo popolo di Dio* [N.d.R.].

pinge il quadro universale della santità (*Vocazione universale alla santità*, nn. 39-42). La santità è di tutti, e ognuno nel suo stato può e deve realizzarla.

Una chiesa che non dia spazio ai laici e non fruttifichi la santità delle varie situazioni di vita e delle varie vocazioni non sarà mai una chiesa che si orienta in maniera adeguata e nuova verso il mondo.

Infine, possiamo raggruppare i capitoli VI, VII e VIII, sui religiosi, sulla dimensione escatologica della chiesa celeste e su Maria⁹. Non solo questi tre capitoli, ma tutto il concilio insiste su una chiesa che riveli al mondo la propria indole escatologica. La chiesa deve additare un'altra esistenza, l'«oltre»; non deve «mondanizzarsi» per apparire la migliore tra altre associazioni o società a livello storico.

2. Decisiva e centrale la *Gaudium et spes*

E così, dalla solida base di LG, possiamo passare a presentare la GS¹⁰. È il testo che considero il più decisivo, insieme con la dichiarazione sulla libertà religiosa (*Dignitatis humanae*), al fine di comprendere l'intera novità del concilio Vaticano II.

È appena iniziata la sua recezione per la riforma della chiesa. Ma ripeto: siamo in tempi di difficoltà per la chiesa e, tuttavia, sono ottimista: più grave è la crisi, più è evidente che la chiesa viene provocata ad affrontare il cambiamento. È arduo l'impegno di rinnovarsi, ma verrà il tempo – anche se io non lo vivrò – in cui la chiesa godrà finalmente una forte presenza di santità laicale e di spirito di servizio in corrispondenza ai disegni del concilio. In ogni caso, la GS è importante perché in essa confluiscono tutti i testi del dialogo; essa li assume tutti anche se in maniera non del tutto perfetta.

Bisogna davvero ringraziare Paolo VI. Io ero presente in concilio quando si è discusso su questo testo. Tanti, anche altissimi «cervelli» italiani, santi, erano contrari e lo osteggiavano; eppure più ostinato ancora fu il papa. Non so perché, egli voleva questo testo ad ogni costo, e tutti gridavano: «È acerbo, molto acerbo!». Infatti –

⁹ Capitolo VI (*I religiosi*, nn. 43-47); capitolo VII (*Indole escatologica della chiesa pellegrinante e sua unione con la chiesa celeste*, nn. 48-51); capitolo VIII (*La beata Vergine Maria Madre di Dio nel mistero di Cristo e della chiesa*, nn. 52-69) [N.d.R.].

¹⁰ Cf. L. SARTORI, *La chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla «Gaudium et spes»*, EMP, Padova 1995.

pochi ci pensano – è composto, dopo il *Proemio* (nn. 1-3) che spiega il titolo, di due parti troppo nettamente distinte: la seconda è una specie di compendio della dottrina sociale della chiesa, ma sembra non avere niente a che fare con la prima.

La *prima parte* (*La chiesa e la vocazione dell'uomo*, nn. 11-45) rappresenta, per così dire, la fondazione teologica della GS; essa imposta il discorso sul valore dell'uomo: non solo come persona (capitolo I: *La dignità della persona umana*, nn. 12-22), ma anche come socialità (capitolo II: *La comunità degli uomini*, nn. 23-32); anzi – ecco la novità – anche come *homo faber*, uomo che normalmente è legato alle cose di questo mondo (capitolo III: *L'attività umana nell'universo*, nn. 33-39). I religiosi, i monaci, in parte anche i preti, possono forse vivere una vita «trascendente» e di distacco, ma l'insieme della chiesa deve accettare con gioia di vivere con l'uomo comune che ha a che fare con la realtà terrena (capitolo IV: *La missione della chiesa nel mondo contemporaneo*, nn. 40-45). Ecco l'importanza della prima parte che forse quasi nessuno riesce, o non si preoccupa, di connettere bene con la seconda.

La seconda parte (nn. 46-90) possiede parecchi bei capitoli di quella dottrina sociale della chiesa che già conosciamo. Sottolineo anche qui una novità: più che parlare solo della persona, si parla anche della famiglia (capitolo I: *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione*, nn. 47-52). Nella dottrina sociale classica la famiglia non c'entrava, quasi, perché si viveva ancora all'ombra del Medioevo dove la dialettica riguardava papa e imperatore, poi chiesa e stato, insomma le istituzioni. Interessava solo la persona, perché è la persona il primo soggetto giuridico, fonte di diritti e di doveri. Eppure la famiglia, se si vuole veramente celebrare la sua identità, è anch'essa un *primum* che deve avere il diritto di presentarsi come soggetto anche di fronte agli altri soggetti apparentemente più integrali e più ricchi. Il secondo capitolo, in parte per merito del cardinale Pellegrino, è tutto dedicato alla cultura (*La promozione del progresso della cultura*, nn. 53-62). È la prima volta che nella dottrina sociale della chiesa ci si interessa della cultura. Acerbo se volete, ma già gravido di spunti meravigliosi. Il terzo, il quarto, il quinto sono capitoli tradizionali: l'economia (nn. 63-72), la politica (nn. 73-76), la pace (nn. 77-90), ecc.

Però, si nota la mancanza di una connessione profonda tra la prima parte e la seconda parte. È di questi giorni il volume di com-

pendio, di sintesi sistematica, della dottrina sociale della chiesa¹¹. Non c'era necessità di un concilio per affrontare i singoli specifici problemi (vi si erano interessati tutti i papi), invece bisognava collegare questa parte a una base precedente d'ordine teologico, profondamente diversa, innovativa. Èbbene, questo testo era ancora talmente confuso che, ripeto, parecchi non lo volevano approvare. Ma alla fine il papa riuscì a vincere le resistenze. Ha quasi preferito un testo immaturo, e così perfino un concilio non perfetto, pur di aiutare la chiesa a prendere adeguata coscienza del mondo contemporaneo.

È qui che si aggancia l'ipotesi – ventilata da alcuni e accarezzata anche da me – di un nuovo concilio, di un Vaticano III. Di fatto il testo di GS è come in nuce una proposta per un concilio da farsi. Queste idee sono condivise da parecchi vescovi e da personaggi eminenti, non sono utopie o miraggi di qualcuno che sogna una chiesa chissà quanto diversa dall'attuale. È troppo grande la svolta compiuta dal concilio ed è tanto grave oggi la crisi della chiesa in questo trapasso da un polo a un altro dialetticamente opposti, che ci sarebbe bisogno di un altro concilio per poter ritornare a una certa tranquillità. Ma vediamo ora di delineare tre punti focali della GS.

a) La dialettica dell'immanenza reciproca

Il primo punto: insistere sulla decisiva particella «in». Non si dovrebbe mai, nemmeno nel titolo di una conferenza, dire: chiesa «e» mondo, chiesa «e» umanità. Si dovrebbe sempre dire: chiesa «nel» mondo, e magari – come ha fatto qualche teologo circa dieci anni dopo il concilio – anche l'inverso: mondo «nella» chiesa; il mondo, per essere aiutato dalla chiesa, deve avere il diritto di «entrare dentro».

Durante il concilio io ho lavorato nell'Ufficio stampa. Quando, alle 12,30, finivano i lavori in aula, in San Pietro, dovevo passare nella sala stampa e rimanervi, quasi a digiuno, qualche volta fino alle 14,00 o alle 14,30, per riferire ai giornalisti quello che era stato detto al mattino in aula. Non vi dico quanto originale e feconda sia stata per me tale esperienza. Ho compreso che mentre si celebrava un concilio all'interno della basilica, c'era poi quasi un altro concilio che si celebrava fuori. La stampa, prima, solo ascoltava: ma poi ha

¹¹ Cf. sopra nota 1; al momento di questa conversazione il *Compendio* era fresco di stampa [N.d.R.].

cominciato a reagire, a fare domande, a deviare quasi il discorso verso filoni diversi. Ho capito allora che il mondo della comunicazione non soltanto deve avvicinarsi al Vaticano, ma deve entrare dentro; tutto il mondo deve entrare dentro.

Naturalmente, c'è un problema, un timore, che fa preoccupare e soffrire tanti: ma allora la chiesa, se permette che il mondo penetri al suo interno, si «mondanizza» ancora? Questa volta, però, diversamente dai secoli passati, non si tratta di una chiesa potente che lascia entrare altro potere, ma di una chiesa che si esige sia serva e che si faccia aiutare: «Entrino pure coloro che possono aiutarmi ad essere serva!». Questo è l'orientamento bellissimo che si è fatto strada nella vita della chiesa tramite il concilio. Ecco l'importanza capitale della particella «in», determinante per tutta la teologia.

Quando parlo della Trinità a cui immagine è la chiesa che dalla Trinità proviene, adopero poche volte la locuzione: Padre e Figlio e Spirito Santo, ricorro piuttosto al concetto di pericoresi, di mutua immanenza: il Padre *nel* Figlio, il Figlio *nel* Padre, Figlio e Padre *nello* Spirito Santo. Anche in cristologia c'è questa dinamica di mutua immanenza fra il Verbo e l'uomo: «in - in». Si può inizialmente dire: *in* Gesù c'è *sia* la divinità *sia* l'umanità, ma un autentico teologo giunge a esprimersi così: l'uomo *in* Dio, Dio *nell'*uomo, il divino *nell'*umano, l'umano *nel* divino. Anche nel dibattito ecumenico fra protestanti e cattolici si dovrebbe ricorrere a questa particella; mai più: *o* grazia *o* libertà. La grazia, come direbbe san Bernardo in stupendi testi, è *nella* libertà e la libertà è *nella* grazia. Quanto più grazia e libertà si mettono in circuito immanente, tanto più esse sono se stesse.

È veramente una scelta formidabile questa particella «in»: se in tutto il dogma cristiano si dovrebbe preferire alla linea dell'«*et - et*» quella dell'«*in - in*», tanto più nel tema del rapporto della chiesa con il mondo e con l'umanità. Chi invece preferisce restare nella tensione dell'«*et - et*» si espone facilmente a cadere nella dialettica dell'«*aut - aut*». Solo chi accetta la dialettica dell'immanenza («*in - in*») può superare molte difficoltà.

L'importanza di questa scelta è di qualificare una chiesa profondamente immersa nell'umano, non estrinseca ad esso, in quanto lo porta *già* dentro di sé. L'umano è profondamente interiorizzato nella chiesa; l'essere «umano» è il segreto di una chiesa che intenda presentarsi anche come divina. Si tratta – mi ripeto – di un'immanenza

«reciproca»: la chiesa *nell'uomo*, l'uomo *nella* chiesa; il mondo *nella* chiesa, la chiesa *nel* mondo; e senza paure di perdere la propria identità, anzi, l'identità da difendere è quella che valorizza l'«in - in», la mutua immanenza.

Questa è l'identità che non dobbiamo permettere sia mortificata! Oggi purtroppo c'è questo rischio. Comunque, solo se noi accettiamo di organizzare il circuito della mutua immanenza tra chiesa e mondo avremo il diritto di sostenere che, ai fini di renderla apportatrice di frutti, questa donazione reciproca esige che ciascuno dei due soggetti sia pienamente se stesso e non un ibrido.

b) Costruire la chiesa dal basso

In secondo luogo, c'è da chiedersi: quale chiesa è adeguata alla svolta conciliare? Dico chiaramente: non tanto la chiesa-istituzione. La chiesa in quanto istituzione, strutture, organizzazione umana, è di certo importante, ma mette necessariamente l'accento su ciò che nella chiesa è statico, su ciò che è formale, su ciò che è esteriore, pura rappresentanza giuridica; quindi ciò che è riduttivo della complessa realtà della chiesa. Non ha volto l'istituzione, non ha mani, non ha cuore. Allora bisogna che al posto dell'istituzione prevalga la *coscienza* e la *libertà* nella comunità.

A questo proposito vorrei richiamare alla memoria un fatto. Dopo pochi anni dal concilio era nata un'ipotesi: pareva fosse venuta l'ora, in coerenza con il dettato conciliare, di abolire i rapporti istituzionali e formali della chiesa con gli stati, e perciò anche i concordati. Alcuni eccellenti studiosi cattolici, competenti in campo storico, giuridico e politico – io stesso ho partecipato alla loro iniziativa, in quanto teologo – hanno contribuito alla redazione di un numero unico della rivista «Humanitas» – convocati dal suo direttore, Stefano Minelli –, dedicato a sostenere quell'ipotesi¹². Ivi, il mio studio sui testi conciliari mirava a dimostrare che la chiesa poteva liberarsi finalmente di tanti elementi temporali contingenti¹³. Era sembrato che

¹² *Concordato: revisione o superamento?*, monografia di «Humanitas» 29 (1-2/1974) [N.d.R.].

¹³ Cf. L. SARTORI, *I concordati alla luce della ecclesiologia del Vaticano II*, in «Humanitas» 1-2 (1974) 5-28; tra gli altri collaborarono: L. Elia, N. Lipari, P. Scoppola, P. Pampaloni, F. Traniello, R. Viarisisio, ecc.

il papa, o qualcuno dei vertici della curia vaticana, fosse favorevole al progetto. Dopo tanto mio lavoro ed esser riuscito a preparare l'articolo per la rivista, mi hanno segnalato che ormai era caduta ogni speranza. L'ipotesi rimaneva solo un sogno.

Tuttavia, essa indica sempre una possibilità, e resta il segno che il concilio, per il rinnovamento della chiesa, non chiama in causa per prime le istituzioni. Ma chi allora? *Le persone che vivono in comunità*. Priorità della coscienza – certo sì – e della libertà dei singoli; ma in quanto la persona è matura con le relazioni interpersonali: famiglia e comunità, non nell'individualismo.

L'indicazione è di riprendere a costruire la chiesa dal «micro», dal basso, dalla molteplicità di piccole esperienze. Siamo in questa fase. Qualcuno è pessimista, perché non vede più una chiesa che occupi «propri spazi» e mostri una presenza visibile, anche se qualche movimento lo rivendica. Invece io sono ottimista, perché constato l'efflorescenza di un'infinità di esperienze – certo, più o meno valide – in una chiesa che ricomincia da capo. Non appare ancora, non ha ancora voce in capitolo, ma sta comunque crescendo.

Un'ultima osservazione: quale chiesa è adeguata a questa riforma dell'«in -in», per una chiesa profondamente umana? Dal Medioevo fino al Vaticano II il problema principale era quello della chiesa «credibile»; il grande tema apologetico, o di teologia fondamentale, per secoli e secoli è stato appunto quello della credibilità della chiesa. Oggi, invece, il problema essenziale, a cui rispondere per poter compiere le svolte che ho indicato, è quello della «significatività». La questione della credibilità ci indica che era importante, nel passato, legittimare la forza dell'autorità della chiesa. Se io chiesa posso mostrare di essere credibile, la colpa è tua se non mi credi. Mentre il problema nuovo – e del futuro – è quello della significatività, che ci richiama alla testimonianza, ai martiri.

Questo tema del futuro indica che siamo noi cristiani *responsabili*. Se la gente non ci guarda è perché non riusciamo a dare nessun messaggio: non siamo significativi. La chiesa deve preoccuparsi di notare le proprie colpe, se non è compresa e non gli si crede; essa deve parlare il linguaggio della gente, farsi capire in quello che dice. Non può pretendere di essere accettata solo perché è credibile, bisogna che si mostri anche significativa quanto alle domande e alle attese dell'uomo d'oggi.

c) *Diventare chiesa che s'interessa di tutti gli uomini*

A questo punto ci chiediamo: quale uomo? Ovviamente, tutti rispondono: l'uomo concreto, l'uomo storico. Giusto, tant'è vero che è stata consacrata dal concilio la dottrina sui «segni dei tempi», l'impegno per la ricerca dei segni dei tempi.

– *Anzitutto*, per accreditare l'intenzione di diventare chiesa che s'interessa di tutti gli uomini, perché cioè sia sincero questo interessarsi di tutti gli uomini, la chiesa deve privilegiare non i già arrivati, ma «i partenti», quelli che «cominciano a diventare uomini» e «faticano a esserlo». Ecco la vera laicità. Se la chiesa deve privilegiare ciò che è di tutti, per aprirsi a tutti, deve cominciare a privilegiare chi comincia, cioè chi è coinvolto nel faticoso processo di divenire «uomo». Perché non esiste l'uomo, esiste il «divenire umani». Basti pensare che si nasce e si muore. Il divenire è fatto di dinamismi interni a ogni mondo.

Apprezzare i «privilegi» di un uomo è facile, lo è meno «privilegiare» le pulsioni, anche psicologiche, anche quelle da psicanalisi a volte. Ma questo è l'uomo: colui che cerca, con i suoi desideri e le sue tensioni. L'uomo «vero» è l'uomo che progetta il suo futuro. È in questo senso che un tema caro a sant'Agostino diventa concreto oggi: Agostino definiva l'uomo «desiderio», desiderio di essere Dio. E per Sartre l'unica esistenza dell'uomo è nel desiderare di diventare Dio: *o senza Dio o con Dio*.

Qui si scorge l'importanza di cominciare a sentire l'uomo concreto che sta divenendo tale; ecco le prime parole di GS: «Le gioie e le speranze», da prendere però insieme alle altre due che non vengono citate nel titolo: «le tristezze [o dolori] e le angosce» (GS 1). Bisogna prendere l'uomo con tutti i suoi lati: nulla di ciò che è umano è alieno alla chiesa.

I teologi dell'America Latina già avvertivano quanto fosse gravido di conseguenze questo discorso. Io al concilio sentivo piuttosto le obiezioni di G. Dossetti, e di altri, che davano voce a quella che poi sarebbe stata l'obiezione della teologia della liberazione: «Voi in questo testo avete messo come soggetto l'uomo borghese, l'uomo occidentale, l'uomo che è già diventato uomo. Noi invece abbiamo l'esperienza del *non ancora uomo*, del *sotto uomo*, del soffocato nell'essere uomo, del "non riuscito" perché sopraffatto da chi è già arrivato. I vincitori, gli arrivati creano i dominati, i sottomessi. Siamo come soffocati nel nostro sforzo di essere uomini».

Purtroppo – almeno questa è la mia esperienza, seguendo qualcosa sui giornali e in televisione – oggi siamo arrivati a ottenere quasi l'opposto, ossia un genere di uomo molto diffuso: l'uomo che non ha desideri, l'uomo che non chiede di essere saturato di niente, appiattito. Prevale l'indifferenza; tutti i cosiddetti valori sono diventati uguali. Comunque, io rimetto in primo piano l'obiezione fattaci dai teologi dell'America Latina.

Collegato a questo problema del «divenire umani», del privilegiare gli iniziati – lo enuncio soltanto perché non ho competenze – c'è il problema della genetica e dell'eugenetica. Non sono forse uomini anche quelli che iniziano nel seno materno? Si può sopprimere la vita umana che comincia, solo per il motivo che non è ancora completa? Lascio aperto questo problema.

– *Secondo discorso*: non esiste soltanto l'uomo, sia singolo che in comunità, che inizia, cerca, diviene e sale verso la maturità; ma esiste altresì (e questo riconoscimento è una novità nel campo teologico) la struttura umana o meglio l'«umano strutturale»: le situazioni e le strutture che «fanno» l'uomo, che hanno un'influenza decisiva su di lui. Quanta fatica si è fatta per far entrare questo discorso nei documenti ufficiali della chiesa! Nel 1984, dopo la VI Assemblea generale del sinodo dei vescovi (29 settembre - 29 ottobre 1983), per la prima volta il papa ha approvato un documento che parla del «peccato strutturale»¹⁴. Si è cioè riconosciuta l'esistenza di «strutture di peccato» che interagiscono con la responsabilità personale dei singoli e la possono comprimere e coartare, senza che l'individuo in quanto tale possa essere pienamente libero. Ma io affermo che esistono in parallelo, benché probabilmente più carenti, anche «strutture di grazia». Nessuno dei buoni è tale esclusivamente per scelta personale; ciascuno è buono anche per influssi di altri (amici, parenti, esempi...). Allora bisogna fare attenzione a queste strutture di peccato o di grazia. La prima parte della GS offre qualche prospettiva a questo riguardo.

– *Terzo discorso*: l'umano allora, con il quale la chiesa deve entrare in dialogo fecondo, dev'essere l'umano che, almeno come trascendenza propria, ha i valori etici prima che non quelli religiosi. Ormai è diventato chiaro che le fedi si verificano sul piano etico.

¹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et poenitentia* (2.12.1984), n. 16, in EV 9, 1113-1118 [N.d.R.].

Solo se diventa primario il discorso etico-morale, che comprende i valori, i diritti e i doveri degli uomini in quanto universali e che coinvolgono le coscienze, solo allora le questioni religiose riacquisteranno una loro importanza e valenza. La laicità vera e buona, da perseguire, è quella di un'etica di tutti, ma che riscopre come primaria trascendenza, sopra le libertà dei singoli e delle collettività, il mondo dei valori, il mondo dei diritti, il mondo dei doveri. Ecco allora diventare predominanti, all'interno del discorso di una chiesa che si apre all'uomo, i temi della giustizia, della pace, a cui oggi si aggiunge quello non meno urgente dell'integrità e salvaguardia del creato.

3. L'impegno per il domani

Concludo ribadendo l'idea principale, fondamentale, da cui sono partito: la legge ormai determinante del futuro della chiesa è quella del *dialogo*; non intendo il dialogo attuato da contendenti che discutono attorno a un tavolo e creano diluvi di parole, ma il dialogo concreto, quello dello scambio reciproco di beni, di valori. Ormai la chiesa deve sforzarsi di entrare nella società chiedendo, donando e ricevendo.

L'ultima mia riflessione – sulla quale mi permetto di insistere – è che la chiesa deve appunto *imparare a ricevere*. Noi siamo ostinatamente già ben preparati a dare. Missione, per noi, vuol dire donare, ma provate a rileggere il testo conciliare sulle missioni (*Ad gentes*): primo dovere dei missionari è ascoltare, ricevere, imparare.

La chiesa di domani dev'essere una chiesa che sa cominciare sempre da capo e quindi da alunna. Papa Giovanni ha cominciato con l'enciclica *Mater et magistra*¹⁵... in realtà, si dovrebbe dire: la chiesa è «madre e maestra» nella misura in cui è «figlia» e «discepolo». Ecco il futuro che ci aspetta.

Io sono ottimista, diventatelo anche voi, se potete.

LUIGI SARTORI
*presidente emerito dell'Associazione
teologica italiana*

¹⁵ GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* (15.05.1961), in *Enchiridion delle encicliche* 7, 222-481 (EDB, Bologna 1999²).

Sommario

La chiesa che emerge dai principali documenti del concilio Vaticano II è mistero di comunione, il cui compito è essere segno e strumento dell'unione degli uomini con Dio e fra di loro. Una chiesa, dunque, esperta di dialogo con tutti, come mostra efficacemente l'analisi di *Gaudium et spes*, che sappia essere «significativa» per quanti entrano in contatto con essa. Uno scambio reciproco di beni implica, anche per la chiesa, l'imparare a ricevere oltre che a dare, un impegno missionario questo da non sottovalutare perché il futuro possa conoscere meglio una chiesa che si faccia compagna dell'umanità, del mondo intero, secondo una dialettica di reciproca immanenza.

NOTA BIBLIOGRAFICA (a cura della redazione)

Per un ampio approfondimento: G. CALABRESE, *Quaestiones disputatae: chiesa come «popolo di Dio» o chiesa come «comunione»? Ermeneutica e recezione della Lumen gentium*, in «Rassegna di Teologia» 5 (2005) 695-717; G. CANOBBIO, *La chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata*, in «Rassegna di teologia» 5 (2005) 663-694; G. CERETI, *Per un'ecclesiologia ecumenica*, EDB, Bologna 1996; G. CISLAGHI, *Per un'ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa, Milano 2004; P. CODA, *La Lumen gentium e il cammino della chiesa quarant'anni dopo*, in «Rassegna di Teologia» 5 (2005) 645-661; ID., *Ontologia della carità. Intervista a L. Sartori*, in «Il Regno-attualità» 20 (2004) 705-711; S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2002; A. DULLES, *Modelli di chiesa*, EMP, Padova 2005; D. GIANOTTI, *Studi recenti d'ecclesiologia*, in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione» 13 (2003) 253-274; W. KASPER, *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989; C. MILITELLO, *La chiesa «il corpo crismato». Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003; S. PANIZZOLO, *Coscienza di chiesa nella teologia e nella prassi. Indirizzi ecclesiologicali nei documenti della CEI dal 1965 al 1980*, EDB, Bologna 1989; J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Cinisello B. 2000, pp. 66-81;