

CHIESA E MONDO NELLA *GAUDIUM ET SPES*

Oggetto del nostro studio è il rapporto tra la Chiesa e il mondo nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Comunque questa delimitazione non esclude affatto il riferimento a concezioni diverse di tale rapporto, sia anteriori sia posteriori al Vaticano II, ogni qualvolta il confronto possa conferire una prospettiva più ampia all'indagine.

I momenti principali della ricerca saranno quattro: una rapida analisi dei testi che trattano il rapporto Chiesa-mondo, la messa a tema di tale rapporto, l'individuazione dei principi teologici che lo giustificano e, infine, un approfondimento critico del discorso ⁽¹⁾.

(1) Bibliografia essenziale: E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana e aspettative terrene*, in *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia, 1966, 103-135; M.G. McGRATH, *Note storiche sulla Costituzione*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, a cura di G. BARAÚNA, Firenze, 1966, 141-156; J.M.R. TILLARD, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri*, *ivi*, 213-250; M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, *ivi*, 331-350; M.-D. CHENU, *Les laïcs et la «consecratio mundi»*, in *L'Église de Vatican II*, a cura di G. BARAÚNA, Paris, 1966, vol. III: 1035-1053; H. DE LUBAC, *Une double tâche proposée au théologien par «Gaudium et spes»*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, 1967, 11-64; Y.M.-J. CONGAR, *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, in *L'Église dans le monde de ce temps*, a cura di Y.M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, Paris, 1967, vol. III: 15-41; Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, *ivi*, 305-328 (ripreso anche in Y. CONGAR, *Kommentar zum IV. Kapitel*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg im Br., 1968, vol. III: 397-422) (abbreviato in seguito: LThK - Vat II); H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, 1968 (tr. it.; Id., *Rivelazione divina e senso dell'uomo*, Milano, 1985², 197-290); E. SCHILLEBEECKX, *Chiesa e mondo*, in Id., *Il mondo e la Chiesa*, Roma, 1969, 242-270; J.B. METZ, *Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica*, in Id., *Sulla teologia del mondo*, Brescia, 1969, 105-123; G. COLOMBO, *La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, Sc Catt 108 (1970) 476-511; A. ACERBI,

1. *L'insegnamento della Gaudium et spes*

Punto di partenza obbligato è l'esame dei testi della *Gaudium et spes*, che illustrano il rapporto tra la Chiesa e il mondo. Precisamente si tratta del capitolo IV della I parte della costituzione, intitolato *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo* ⁽²⁾. Naturalmente il capitolo deve essere letto alla luce di tutto il documento, specialmente dell'esposizione introduttiva (nn. 4-10) e dei capitoli precedenti, che offrono preziose chiavi di lettura.

Va però anche ricordato che il rapporto Chiesa-mondo non è considerato solo in questa costituzione. Poiché il termine mondo ha significato molto ampio, toccano questo tema anche i decreti *Ad Gentes*, sulle missioni, e *Unitatis redintegratio*, sull'ecumenismo, nonché le dichiarazioni *Dignitatis humanae*, sulla libertà religiosa, e *Nostra aetate*, sulle relazioni con le religioni non cristiane. Pertanto sarà necessario fare qualche rapido riferimento anche a questi documenti ogni volta che offriranno qualche apporto interessante.

Ecco in breve il contenuto del IV capitolo della *Gaudium et spes*. Il discorso si apre con una prima presentazione dei rapporti reciproci tra la Chiesa e il mondo (n. 40). Anzitutto, con riferimento alla *Lumen Gentium*, si richiama che la Chiesa, in quanto «società visibile e comunità spirituale», è una realtà di questo mondo; come tale, essa «cammina insieme con tutta l'umanità [...] ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana» ⁽³⁾. Pertanto la Chiesa e il mondo si presentano come due realtà compenstrate l'una nell'altra. Questo va detto, anche se non si può nascondere che il loro vero rapporto è conoscibile solo mediante la fede (GS 40, 3).

Storia e magistero conciliare. La «Gaudium et spes» alla luce dei «progetti storici» di rapporti tra la Chiesa e il mondo, in *Chiesa per il mondo*, Bologna, 1974, vol. II: 335-417; J. ALFARO, *La chiesa nel mondo d'oggi*, ivi, 419-439; K. RAHNER, voce: *Chiesa e mondo*, in *Sacramentum Mundi*, Brescia, 1974, vol. II: 191-218; A. ACERBI, *La «Gaudium et spes». A monte della divisione del mondo contemporaneo*, in ID., *La Chiesa nel tempo*, Milano, 1979², 199-254; Y. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*, in «*Ecclesiam suam*». Première lettre encyclique de Paul VI. Colloque international. Rome 24-26 octobre 1980, Brescia, 1982, 79-102; V. CAPORALE, *Antropologia e cristologia nella «Gaudium et spes»*, Rass Teol 29 (1988) 431-444.

(2) GS, nn. 40-45. Commenti abbastanza ampi di questa parte si trovano in E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana e aspettative terrene*, 107-119; M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in *La Chiesa nel mondo di oggi*, a cura di G. BARAÚNA, Firenze, 1966, 331-350; Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, 320-328; A. ACERBI, *Storia e magistero conciliare*, 379-392.

(3) GS 40, 2; qui si rimanda a LG 38, che cita la *Lettera a Diogneto*, 6 per spiegare il ruolo dei laici nel mondo.

Di seguito questo rapporto è tratteggiato considerando dapprima il compito della Chiesa verso il mondo. Colto in questa direzione, tale rapporto non importa per la Chiesa solo il compito di comunicare agli uomini la vita divina, ma anche quello di elevare la dignità della persona umana, consolidando in tal modo la società umana. Così facendo «la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia» (GS 40, 3). In questo impegno a favore del mondo la Chiesa non si considera però sola: essa riconosce il valore dell'apporto delle altre Chiese e comunità ecclesiali, come risulta anche dal Decreto sull'ecumenismo (4).

Visto nella direzione opposta, che va dal mondo alla Chiesa, questo medesimo rapporto risulta pure assai importante per la Chiesa. «Essa — infatti — è persuasa che molto e in svariati modi può essere aiutata nella preparazione del Vangelo (*in praeparatione Evangelii*) (5) dal mondo, sia dai singoli, sia dalla società umana» (GS 40, 4). Di questo sostegno reciproco trattano poi i numeri successivi, che presentano in modo abbastanza diffuso l'aiuto che la Chiesa offre ai singoli e alla società, e quello che il mondo offre alla Chiesa.

Dapprima la *Gaudium et spes* tratta dell'aiuto che la Chiesa intende offrire a ciascun uomo. Riprendendo la tematica dell'introduzione e del I capitolo (6), essa ricorda che compito della Chiesa è «manifestare il mistero di Dio, che è fine ultimo dell'uomo»; così facendo essa svela all'uomo anche «il senso della sua propria esistenza» (GS 41, 1). In altri termini: se il primo compito della Chiesa è l'annuncio del Vangelo, che è dono divino assolutamente gratuito, tuttavia il contenuto di tale annuncio non è qualcosa di estrinseco all'uomo. In realtà, ancor prima di ricevere la fede, l'uomo in qualche modo aspira alla salvezza cristiana e in maniera sia pure imperfetta sa apprezzarla. Per questo l'annuncio del Vangelo — ed anche la sola presenza della Chiesa — costituisce un arric-

(4) Cf UR 12, dove si richiama l'urgenza di perfezionare la cooperazione già in atto tra le diverse Chiese «sia nello stimare rettamente la dignità della persona umana, sia nel promuovere il bene della pace, sia nell'attuare l'applicazione sociale del Vangelo».

(5) Questa espressione, introdotta senza una particolare motivazione solo nell'ultima stesura (*Acta syn.* IV, 7, 264; cf 448), secondo Y. Congar significa la missione di far conoscere al mondo il Vangelo in quanto principio del ristabilimento dell'ordine voluto da Dio (*Le rôle de l'Église*, 321).

(6) GS 1-22. Riprenderemo questo discorso studiando i fondamenti teologici dell'insegnamento della *Gaudium et spes*: cf più sotto, 19-27.

chimento prezioso per ogni uomo, qualunque siano le sue convinzioni religiose (7).

Ciò che la Chiesa in virtù della propria fede offre a ogni uomo è fondamentalmente la difesa della dignità della persona umana: affrancandolo da concezioni che lo strumentalizzano e l'avviliscono, e salvaguardando la sua autonomia, essa contribuisce alla sua emancipazione (GS 41, 2s). Questo è propriamente un contenuto essenziale della salvezza portata da Cristo (8).

Passando all'aiuto che la Chiesa si sforza di dare alla società, il testo conciliare è assai esplicito. Dopo aver affermato che la missione della Chiesa non è propriamente di ordine politico e sociale ma religiosa, esso sottolinea che «proprio da questa missione religiosa scaturiscono dei compiti, della luce e delle forze, che possono contribuire a costruire e consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina» (GS 42, 3). Si noti che la missione della Chiesa vien detta «religiosa» e non, come in un passato non lontano, «puramente spirituale»; questa qualificazione sarebbe infatti suonata ambigua, perché poteva far pensare che la Chiesa avesse qualcosa da dire solo riguardo alla vita spirituale dell'uomo.

In secondo luogo, compito della Chiesa nei confronti della società umana è quello di essere segno di unità. La *Gaudium et spes* lo ripete più volte. Dapprima quando, citando la *Lumen Gentium*, dice che la Chiesa è «quasi un sacramento, ossia segno e strumento [...] di unità di tutto il genere umano» (9); poi quando chiarisce il fondamento di questa funzione unificatrice: se la Chiesa può proporsi al mondo quale modello di unione, è in forza di quell'unità che le viene dalla fede e dalla carità (GS 42, 3). Ma questo non basta: la Chiesa «può costituire un legame strettissimo tra le diverse comunità umane e nazioni» anche in virtù della sua universalità, per la quale non è legata a nessuna cultura e a nessun sistema politico, economico, sociale particolare (GS 42, 4).

Infine la Chiesa ha il dovere di collaborare con il mondo all'edificazione di una società più giusta, nella quale ogni uomo possa realizzare pienamente se stesso nella libertà e nell'amore fraterno. Questo compito spetta a tutti i cristiani, laici, presbiteri e vescovi. Benché protesi verso l'eternità, proprio in virtù della loro fede essi non possono in nessun modo disinteressarsi dei doveri terreni; animati dall'amore per Dio, essi non possono non concretizzarlo nell'amore per il prossimo (GS 43, 1).

(7) Su questo punto si veda Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église*, 321s.

(8) Cf *Dignitatis humanae*, 9.

(9) GS 42, 3, che riprende LG 1.

D'altra parte, viene anche precisato, se la fede è il principio che deve ispirare questa collaborazione con il mondo, essa non è però in grado di determinarne con esattezza le modalità concrete. Per questo in campo politico ed economico c'è spazio per opzioni differenti che nascono da letture diverse della realtà umana. Insomma la responsabilità della scelta di determinate forme concrete di collaborazione spetta ai singoli credenti, i quali peraltro devono guardarsi da improponibili dogmatismi ed aprirsi al dialogo e alla mutua cooperazione (GS 43, 3).

Il numero successivo passa invece a illustrare l'apporto che la Chiesa riceve dal mondo (GS 44). A ben vedere si tratta di una prospettiva del tutto insolita in un documento ufficiale, la quale, secondo Congar, si spiega con riferimento alla nuova concezione di cattolicità e di storicità della Chiesa, emersa nel Vaticano II ⁽¹⁰⁾. L'arricchimento che il mondo offre alla Chiesa ha diverse cause. La prima è la cultura nelle sue molteplici espressioni, «attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità». Poi vengono ricordate le idee, le lingue, le concezioni filosofiche dei diversi popoli, delle quali fin dall'antichità la Chiesa si è avvalsa per esprimere e approfondire il messaggio di Cristo «allo scopo di adattare, quanto conveniva, il Vangelo sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti» (GS 44, 2).

Ma c'è di più. In forza della sua indole sociale, la Chiesa riceve un grande aiuto dal mondo anche ogni volta che gli uomini fanno progredire la comunità umana nell'ambito della famiglia, della società nazionale e internazionale. L'organizzazione civile contribuisce infatti non poco allo sviluppo della Chiesa «nella misura che questa dipende da fattori esterni». Questo progresso contribuisce all'efficacia della predicazione, perché il messaggio del Vangelo si realizza sul piano sociale proprio grazie alla mediazione delle strutture mondane.

Da ultimo si riconosce anche l'apporto che il mondo dà alla Chiesa attraverso le opposizioni e le persecuzioni cui «il tempo in tempo l'ha sottoposta. Con questa estrema ammissione si sottolinea efficacemente come la Chiesa, secondo un piano provvidenziale, riceva dal mondo più di quello che non si pensi (GS 44, 3). Anche in questo modo, attraverso la sofferenza e il martirio, essa è resa più idonea a servire il mondo come strumento di salvezza nelle mani di Cristo.

(10) Cf Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église*, 324.

Il IV capitolo si chiude appunto con un richiamo alla funzione sacramentale della Chiesa, che è la spiegazione ultima della sua missione nei confronti del mondo. Effettivamente la comunità credente è in grado di contribuire alla diffusione del regno di Dio, perché è «l'universale sacramento di salvezza» (LG 48, 2). Come tale, la Chiesa è segno e strumento della salvezza operata da Gesù. Essa realizza la sua missione mettendosi al servizio di Cristo, che è l'alfa e l'omega di tutto l'universo, che è la salvezza definitiva dell'uomo. L'accento conclusivo, in questo capitolo, è dunque cristologico, non ecclesiologico, e ciò in armonia con l'insegnamento del Vaticano II ⁽¹¹⁾.

2. Il rapporto tra la Chiesa e il mondo

Si tratta ora di approfondire la portata del rapporto tra la Chiesa e il mondo, che abbiamo appena delineato. Lo faremo dapprima chiarendo brevemente il senso dei termini Chiesa e mondo, e poi mettendo in luce i tratti caratteristici del rapporto stesso.

Anzitutto che cosa intende la *Gaudium et spes* per Chiesa e mondo? Riguardo al primo termine si deve subito osservare che la concezione di Chiesa della *Gaudium et spes* non è affatto diversa da quella della *Lumen Gentium*. Questa convergenza è infatti insegnata sia esplicitamente ⁽¹²⁾ sia attraverso i frequenti rimandi alla *Lumen Gentium* ⁽¹³⁾. D'altra parte non si vede neppure come potrebbe essere diversamente.

La Chiesa è quindi, principalmente, il nuovo «popolo di Dio», il «sacramento» preparato da Dio per la salvezza di tutta l'umanità, il corpo e la sposa di Cristo. Come è noto, in primo piano ora non è più posto l'aspetto societario e neppure quello gerarchico, che pure sono essenziali, ma gli aspetti sacramentale e comunione. Anche il vocabolario è notevolmente cambiato rispetto a un passato neppure molto remoto; soprattutto però è cambiata la valenza data ai diversi concetti — quali sacramento, popolo di Dio, comu-

(11) Cf LG 1: «La Chiesa è *in Cristo* come un sacramento» (la sottolineatura è nostra); GS 22.32.

(12) Si noti che GS 2, 1 afferma il legame essenziale tra le due costituzioni: «Per questo, il Concilio Vaticano II, avendo penetrato più a fondo il mistero della Chiesa, passa ora senza esitazione a rivolgere la sua parola [...] a tutti indistintamente gli uomini».

(13) Limitatamente al cap. IV si confronti anzitutto 40, 1 (si noti che questo riferimento è stato inserito nell'ultima redazione proprio per affermare la perfetta continuità con la *Lumen Gentium*: *Acta Syn.* IV, 7, 446, modo 8); 40, 2; 42, 1.3; 43, 5.6; 44, 2; 45, 1.

nione — che, secondo una complementarità provvidenziale, consentono di cogliere la realtà umano-divina della Chiesa ⁽¹⁴⁾.

Quanto al termine «mondo», esso è qui inteso in senso molto lato. Già nella presentazione del primo schema della costituzione il relatore ufficiale, monsignor Guano, richiamava che per mondo era da intendersi l'universo intero e la famiglia umana, quindi una realtà concreta creata da Dio, posta sotto il segno del peccato, redenta da Cristo e protesa verso la salvezza definitiva ⁽¹⁵⁾. Nell'ottica conciliare questo termine sembra dunque abbracciare tre aspetti ben distinti della realtà: la creazione, l'insieme delle forze ostili a Dio e il mondo peccatore e bisognoso di salvezza, anche se in verità si privilegia quest'ultimo aspetto.

In maniera più globale il mondo ora è colto come l'intera umanità, come costituito dall'insieme dell'attività terrestre dell'uomo o, se si vuole, dalla civiltà umana o dalla cultura. Di questa realtà complessa si afferma anche senza esitazione il valore positivo: essa non è più vista semplicemente quale mezzo per conseguire la vita eterna, ma le si riconosce una propria legittima autonomia ⁽¹⁶⁾.

Queste precisazioni consentono già di dire che nel Vaticano II il rapporto tra Chiesa-mondo si pone in termini nuovi rispetto al passato. Per l'addietro i documenti del magistero parlando di questo rapporto si riferivano quasi esclusivamente alla relazione tra autorità ecclesiastica e autorità civile. Il contesto storico in cui si verificavano questi interventi qualche volta era tale da impegnare la Chiesa alla difesa della propria libertà di fronte alle ingerenze del potere politico, qualche altra importava che essa chiarisse la propria posizione di fronte alle varie forme di governo oppure di fronte all'ordinamento sociale. Ora invece la *Gaudium et spes*, senza negare l'importanza di questo tipo d'interventi, si muove, per così dire, su un'altra scacchiera.

Anzitutto dai documenti del Vaticano II la Chiesa non appare più così interessata a definire i propri rapporti con l'autorità civile. La genesi della *Lumen Gentium* ci avverte che in questo documento il tema dei rapporti tra Chiesa e stato — che pure figurava nel primo schema ⁽¹⁷⁾ — venne tralasciato di proposito. Coerente-

(14) Cf Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église*, 312-314.327s.

(15) Cf *Acta Syn.* III, 5, 208s. Si veda anche G. PHILIPS, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 20-22.

(16) A questo riguardo si vedano le importanti precisazioni introdotte al n. 36.

(17) Il capitolo IX era intitolato: *De relationibus inter Ecclesiam et Statum*; il principio generale adottato era quello della distinzione tra Chiesa e società civile, e della subordinazione del fine della società politica al fine della Chiesa: *Acta Syn.* I, 4, 65-74.

mente anche la *Gaudium et spes* segue questo indirizzo: in essa la Chiesa non si preoccupa della salvaguardia di se stessa ma dell'animazione del mondo⁽¹⁸⁾; posta nel mondo, la Chiesa collabora con esso per lo sviluppo integrale dell'uomo.

In altri termini, ora il rapporto tra la Chiesa e il mondo non è più considerato in una prospettiva giuridica o politica ma religiosa⁽¹⁹⁾. Con ciò si opera una svolta decisiva: i bastioni che proteggevano ma anche isolavano la Chiesa, sono abbattuti, la Chiesa ora si sente chiamata a instaurare con il mondo un «dialogo salvifico»⁽²⁰⁾. A questo riguardo condividiamo il punto di vista di Congar, secondo cui «grazie a documenti come la *Gaudium et spes* o la *Dichiarazione sulla libertà religiosa*, il Vaticano II ha definitivamente voltato la pagina del medioevo»⁽²¹⁾.

Questa svolta importa conseguentemente un nuovo modo di concepire la Chiesa e il mondo. Dapprima si introduce un nuovo modo di concepire la Chiesa. Nella linea della *Lumen Gentium* la *Gaudium et spes* vede la Chiesa anzitutto come popolo di Dio, di cui fan parte, con pari dignità fondamentale, i semplici fedeli e i pastori. Come tale, essa è posta «nel» mondo e collabora con esso per lo sviluppo integrale dell'uomo; consacrata pienamente a Dio, la Chiesa non è però in nessun modo estranea ai compiti terrestri⁽²²⁾.

Ma con la *Gaudium et spes* muta anche la concezione che la Chiesa ha del mondo. Ora esso è colto in maniera più globale come l'intera umanità⁽²³⁾, come costituito dall'insieme dell'attività terrestre dell'uomo o, se si vuole, dalla civiltà umana o dalla cul-

(18) Cf GS 40, 2 dove si dice che la Chiesa nei riguardi della società umana è «*tamquam fermentum et veluti anima*»: *Acta Syn.* IV, 7, 447.

(19) Si veda GS 42, 2 che era già presente nella prima redazione: *Acta Syn.* IV, 1, 469; cf anche Y. Congar, *Le rôle de l'Église*, 310s.

(20) Cf GS 40, 1, che rimanda all'*Ecclesiam suam*. In effetti un segnale chiarissimo di questa svolta già si osserva nell'*Enciclica Ecclesiam suam* (1964), di Paolo VI; cf EV II, 192-206. Si veda in proposito: Y. CONGAR, *Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes*.

(21) Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église*, 312. Di passaggio ricordiamo anche che il Vaticano II non ritiene necessario considerare il rapporto Chiesa-mondo mediante una trattazione della dottrina sociale della Chiesa, che illustri diffusamente il rapporto tra Chiesa e società. Poiché questo è già stato fatto convenientemente dal magistero in tempi recenti (GS 23, 2), il compito che la *Gaudium et spes* si propone è soltanto quello di presentare alcune verità centrali circa la vita della comunità umana mostrandone i fondamenti alla luce della rivelazione. Ciò è quanto si riscontra nel cap. III, dove si considera la dimensione comunitaria della salvezza, la dignità della persona umana e il valore insostituibile della solidarietà.

(22) GS 40, 1s.

(23) «*Tota humanitas*»: GS 40, 2.

tura⁽²⁴⁾. Di questa realtà complessa si afferma anche senza esitazione il valore positivo: essa non è più vista semplicemente quale mezzo per conseguire la vita eterna, ma le si riconosce una propria legittima autonomia⁽²⁵⁾.

Con ciò abbiamo posto le premesse per intendere meglio la ricchezza del nuovo rapporto tra Chiesa e mondo, che già abbiamo tratteggiato analizzando il capitolo IV di questa costituzione. In sintesi pensiamo di poter dire che, nella visione conciliare, la Chiesa si coglie al «servizio» del piano salvifico considerato nella sua totalità che abbraccia la creazione e la redenzione, e quindi al servizio di tutta l'umanità. Con il mondo essa non è quindi in contrapposizione, bensì in «comunione»⁽²⁶⁾.

In questa prospettiva compito della Chiesa è allora quello di orientare il mondo verso Dio avviando quella sua trasfigurazione, che sarà pienamente realizzata solo nell'escatologia⁽²⁷⁾. Con ciò, tuttavia, il mondo non è in nessun modo sottratto alla propria destinazione secolare, perché questa trasformazione, lungi dal privarlo della sua consistenza propria, lo sollecita verso una pienezza di senso cui segretamente aspira, e quindi lo perfeziona al di là di ogni sua attesa.

Il concetto che meglio esprime il rapporto che la Chiesa intrattiene con il mondo sembra però sia quello di «sacramento», cui già abbiamo accennato. In effetti, secondo la rivelazione, la ragione stessa di vita della Chiesa è di essere segno e strumento efficace di salvezza per il mondo. Secondo l'espressione del Vaticano I, essa è voluta da Dio «come una bandiera innalzata in mezzo alle nazioni»⁽²⁸⁾, per indicare agli uomini la via della salvezza, l'unica capace di condurre alla piena realizzazione della persona umana e della realtà mondana.

Considerata come «sacramento», la Chiesa non risulta assolutamente una realtà estranea al mondo o ancor meno in contrasto con esso. Al contrario essa si presenta come una realtà mondana, ca-

(24) «*Hominum familiam eiusque historiam*»: GS 40, 3.

(25) A questo riguardo si vedano le importanti precisazioni introdotte al n. 36, 2: «Se per autonomia della realtà terrestre intendiamo che le cose create e la stessa società hanno leggi e valori propri [...], allora si tratta di un'esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore».

(26) Si vedano GS 40, 3: compito della Chiesa è quello di «rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia»; 42, 2: essa può «contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina». Cf J.M.R. TILLARD, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la Chiesa e i valori terrestri*, 214-218.

(27) Cf GS 39.

(28) «*Veluti signum levatum in nationes*»: DS 3014, che riprende Is 11, 12.

ratterizzata però dal fatto di essere strumento di salvezza nelle mani di Gesù Cristo. In questa prospettiva, la Chiesa appare come il lievito o come il sale, cioè come una realtà mondana cui è assegnato l'immane compito di animare il mondo facendolo crescere secondo il piano salvifico di Dio.

Avremmo così davanti agli occhi tre itinerari per definire il rapporto Chiesa-mondo: quello del servizio, quello della comunione e quello del sacramento. Se non andiamo errati, si tratta di tre prospettive complementari, che invitano, rispettivamente, a cogliere tale rapporto su un piano funzionale, ontologico e cristologico. Precisamente, su un piano funzionale, perché il servizio mette in luce la funzione della Chiesa nei confronti del mondo; su un piano ontologico, perché la comunione dice che Chiesa e mondo sono ambedue realtà umane, che si richiamano a vicenda; infine su un piano cristologico, perché la Chiesa ha la missione di portare al mondo la salvezza di Cristo. In definitiva, ognuna di queste tre prospettive riesce a scongiurare il pericolo dell'ecclesiocentrismo, perché esse dicono che l'attenzione della Chiesa primariamente non è rivolta su di sé, ma sul mondo da salvare e su Cristo che salva.

3. *Principi teologici fondamentali*

E' un dato generalmente ammesso dai commentatori della costituzione *Gaudium et spes* che all'impostazione del rapporto Chiesa-mondo, fin qui considerata, sottostanno alcuni principi teologici fondamentali, che la teologia recente ha riportato alla luce dopo un periodo non breve di appannamento ⁽²⁹⁾. Dal canto nostro ne indichiamo tre: il principio «antropologico», che riguarda i rapporti tra la natura e la grazia, tra ordine naturale e soprannaturale; quello «storico-salvifico», che richiama l'unicità del piano della salvezza; e quello «ecclesiologico», che afferma il ruolo primario della Chiesa nella salvezza del mondo.

Cominciamo dal principio antropologico. E' fuori dubbio che tra ordine naturale e soprannaturale la teologia attuale ammette pur sempre un rapporto non necessario: anche oggi la grazia viene presentata come un dono assolutamente gratuito che colloca l'uomo

(29) A questo riguardo si vedano i seguenti saggi (citati alla nota 1): E. SCHILLEBEECKX, *Fede cristiana e aspettative terrene*, 105-119; J.M.R. TILLARD, *Il sottosuolo teologico della Costituzione*, 214-240; M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa*, *ivi*, 331-350; Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, 307-310; H. DE LUBAC, *Ateismo e senso dell'uomo*, 93-114 (*Rivelazione divina e senso dell'uomo*, 251-265); J. ALFARO, *La Chiesa nel mondo d'oggi*, 421-423.

in un rapporto di familiarità con Dio, che va ben al di là di ogni sua attesa. Ciò nondimeno il modo di concepire il rapporto tra natura e grazia in una certa misura è però anche cambiato. Oggi infatti si sottolinea fortemente che il dono gratuito e inesigibile di Dio non giunge del tutto inatteso: l'uomo è uscito dalle mani di Dio in qualche modo già «aperto», «orientato», «predisposto» a questo completamento.

Ma c'è di più. Secondo la rivelazione l'uomo concreto, ogni uomo che è nato e nascerà, di fatto è inserito nel piano salvifico di Dio. Ciò significa che non c'è uomo che non sia chiamato alla salvezza, che abbia un fine diverso da quello soprannaturale, che non sia, segretamente ma incessantemente, stimolato e sostenuto dalla grazia di Dio. Quindi la grazia è un dono assolutamente gratuito, ma destinato a tutti, misteriosamente atteso da tutti, che Dio offre effettivamente a tutti.

Se è così, allora si riesce a intravedere qualcosa del mistero del cuore umano, che è inquieto finché non possiede Dio; si riesce anche a capire perché la vita umana con i suoi enigmi — la sofferenza, l'amore, il peccato, la morte — sospinga insistentemente l'uomo a interrogarsi sul senso della propria esistenza e a cercare, spesso a tastoni, Dio. Questa misteriosa ma in qualche modo preavvertita familiarità con Dio costituisce «la vocazione integrale» dell'uomo (cf GS 11, 1), cioè l'unica vocazione dell'uomo concreto.

Come si vede, oggi l'accento è posto su una certa «disponibilità» dell'uomo al dono dell'autocomunicazione di Dio, ad una certa «continuità» tra natura e soprannatura da affermarsi insieme a una radicale discontinuità. Ora in questo nuovo modo di cogliere il rapporto tra l'uomo e Dio, che abbiamo espresso con i termini di «disponibilità» e «continuità», si concretizza quello che abbiamo denominato «principio antropologico».

D'altronde questa concezione antropologica non è del tutto nuova; anzi essa è propriamente quella tradizionale, che si riscontra nell'insegnamento dei Padri orientali riguardo alla divinizzazione ⁽³⁰⁾ e in quello di san Tommaso circa la *potentia oboedientialis* e il desiderio naturale della visione beatifica. In realtà la teologia recente non ha fatto che riscoprirla dopo un oscuramento durato alcuni secoli.

(30) Cf Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, 1968, 356s; P. FRANSEN, *Presentazione storico dogmatica della dottrina della grazia*, in *Mysterium Salutis*, Brescia, 1975, vol. IX: 55.61s; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monf., 1986, 215s.

In secondo luogo, consideriamo il principio «storico-salvifico». Di che si tratta? Propriamente di un nuovo modo di considerare il ruolo svolto da Cristo nel progetto salvifico di Dio. Com'è noto, la teologia classica per lo più introduceva una separazione tra il momento della creazione e quello della redenzione, quasi vi fossero due piani divini riguardanti il destino dell'uomo e del cosmo: uno «supralapsario», che, concepito da Dio indipendentemente da Cristo, precede il peccato originale ed è stato reso inefficace da esso; e un piano «infralapsario» che è stato, per così dire, approntato dopo il peccato originale e che ha riparato a dismisura le sue conseguenze grazie alla redenzione portata da Cristo.

In tempi recenti, in seguito all'approfondimento degli studi biblici, a questa visione se ne è però sostituita un'altra, più aderente alla rivelazione, che coglie la creazione nell'ambito dell'alleanza e pone Cristo non soltanto al centro della redenzione ma anche della creazione ⁽³¹⁾. In questa prospettiva Dio crea e salva tutte le cose per mezzo di Cristo; perciò si deve parlare di un unico disegno salvifico secondo cui, mediante la morte e la risurrezione di Cristo, l'esistenza umana — insieme a tutta la creazione — è condotta a una pienezza di senso e a una perfezione che superano ogni attesa ⁽³²⁾.

Quanto al principio ecclesiologico, basti un semplice richiamo. In breve si tratta dell'affermazione basilare che, nell'operare la redenzione, Cristo non è solo, ma agisce come capo della Chiesa, associandola a sé, così che questa diventa strumento di Cristo, «sacramento» della salvezza del mondo ⁽³³⁾.

Per concludere vorremmo ancora indicare come questi tre principi siano richiamati, sia pur rapidamente, nella *Gaudium et spes*, specialmente nel IV capitolo sulla missione della Chiesa nel mondo d'oggi. Per quanto riguarda il principio «ecclesiologico», ce la sbrighiamo con un rimando perché crediamo di aver già illustrato a sufficienza come esso sia una costante tanto della *Gaudium et spes* quanto della *Lumen Gentium*, così che altri riferimenti testuali appaiono inutili.

(31) Com'è noto questa è la concezione di Scoto; al riguardo rimandiamo a G.F. BONNEFOY, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano, 1957, vol. II: 123-235; G. BIFFI, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*, Sc Catt 88 (1960) 241-260; B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966.

(32) Cf M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa*, 334-337.

(33) Riguardo a questa funzione della Chiesa, di cui ci siamo già occupati, si veda più sopra, 17s.

Il principio antropologico merita invece un'analisi più attenta. Se ben vediamo, esso è sotteso alla visione dell'uomo della *Gaudium et spes*. Qua e là però esso emerge chiaramente. Si veda, per esempio, il testo dove, richiamati gli interrogativi più profondi che assillano l'umanità, si descrive l'uomo come colui che non solo «esperimenta in mille modi i suoi limiti», ma anche «si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e di essere chiamato a una vita superiore» (GS 10, 1). L'«apertura» dell'uomo al dono soprannaturale affiora però anche più oltre, quando si dice che «nella sua interiorità egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, dove l'aspetta Dio che scruta i cuori e dove egli personalmente decide del suo destino sotto lo sguardo di Dio» (GS 14, 2).

Altrove si accenna anche a una conoscenza salvifica di Dio possibile a tutti grazie all'attestazione della coscienza, indipendentemente da una conoscenza esplicita della rivelazione ⁽³⁴⁾, e si fa menzione della comunione con Dio, a cui ogni uomo è chiamato e che costituisce «la ragione più alta» della sua dignità ⁽³⁵⁾.

Il punto dove però la corrispondenza tra destino umano e destino cristiano appare più evidente è la conclusione del I capitolo. Infatti qui si afferma che il mistero pasquale «non vale solamente per i cristiani ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo tenere fermamente che lo Spirito Santo dà a tutti la possibilità di associarsi (*consociantur*), nel modo che Dio conosce, a questo mistero pasquale» ⁽³⁶⁾.

In sintesi, riteniamo che la proposta antropologica della *Gaudium et spes* sia di grande valore. Da un lato infatti, aderendo al dato biblico, essa accoglie con senso critico la concezione dei due ordini — l'ordine naturale e quello soprannaturale —, perché parla di un unico destino umano che trova la sua realizzazione esemplare in Gesù Cristo, immagine di Dio. Dall'altro, proponendosi

(34) GS 16; cf anche 17.

(35) GS 19, 1. Questa visione dell'uomo si coglie anche dove si parla di una segreta aspirazione del cuore umano con cui il messaggio della Chiesa è «in armonia» (GS 21, 7) o si afferma che il mistero dell'uomo si illumina soltanto nel mistero del Verbo fatto carne (GS 22, 1.6).

(36) GS 22, 5. La versione italiana è imprecisa. «Ritenere» seguito dal congiuntivo significa «essere dell'opinione»; il latino «*tenere*» indica invece una certezza. La traduzione tedesca, che ha «*festhalten*», rende fedelmente questo significato (LThK-Vat II, vol. III: 355). Inoltre «*consociari*» non significa «venire a contatto», che è debolissimo, ma «associarsi».

nella sua fase iniziale come un discorso agganciato all'esperienza umana concreta, essa si rende in una certa misura attendibile anche per i non credenti, senza peraltro denaturare i contenuti dell'antropologia cristiana. A nostro avviso si tratta quindi di un discorso che risponde bene all'intento che si prefigge (37).

Per quanto riguarda invece il principio «storico-salvifico», si deve purtroppo riconoscere che le indicazioni della costituzione sono piuttosto rare e per di più appena accennate. A questo riguardo si può rileggere il passo che abbiamo appena riportato, dove la continuità tra piano della creazione e della redenzione risalta sufficientemente perché vi si insegna l'esistenza per l'intera umanità di un'unica vocazione salvifica in Gesù Cristo.

Qualche richiamo si trova anche nel IV capitolo sulla missione della Chiesa nel mondo, che già abbiamo analizzato. Di passaggio in esso infatti si ammette che la piena autonomia creaturale è interamente salvaguardata, anche se si deve riconoscere che vi è un unico piano salvifico che include la creazione e la redenzione (38). E la stessa cosa viene pure affermata quando, a conclusione del capitolo, Cristo viene presentato come il salvatore di tutti gli uomini, il ricapitolatore universale, «il fine della storia umana», «il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni», ciò che si intende chiaramente solo in una prospettiva storico-salvifica (39).

(37) Si veda a questo proposito la *Relatio generalis: Acta Syn.* IV, 1, 521s.523. Esprimendo questo parere ci distanziamo dalla posizione di G. COLOMBO, che considera l'impostazione della *Gaudium et spes* incoerente, perché, nonostante gli sforzi dei redattori, si muoverebbe in un'ottica «tradizionale» (il Cap. I sarebbe costruito nel quadro delle «due nature») e non darebbe spicco sufficiente alla teologia dell'immagine di Dio (cf *La teologia della «Gaudium et spes» e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, Sc Catt 108 [1970] 476-511: 488-494). Dal canto nostro, per un discorso rinnovato sul soprannaturale riteniamo decisivo non tanto l'abbandono del quadro delle due nature quanto l'affermazione che la natura umana concreta non ha altro fine che quello soprannaturale, affermazione che la *Gaudium et spes* indiscutibilmente fa.

(38) GS 41, 2; esattamente il testo recita: «benché Dio Salvatore e Dio Creatore siano sempre lo stesso Dio, e così pure si identifichino il Signore della storia umana e il Signore della Storia della salvezza».

(39) La citazione è presa da un discorso di Paolo VI (3 febbraio 1965). Cf l'annotazione di M.-D. CHENU, *La missione della Chiesa*, 334.

4. Approfondimento critico

Prima di passare a qualche rilievo conclusivo, appare utile abbozzare un approfondimento critico su due punti dell'insegnamento circa il rapporto Chiesa-mondo, che sembrano particolarmente interessanti. Precisamente dapprima vorremmo esaminare da dove la riscoperta di questo insegnamento abbia preso le mosse per poi considerarne la validità.

Anzitutto c'è da chiedersi quale sia l'origine di un cambiamento di prospettiva così rilevante. In verità una prima risposta già l'abbiamo accennata quando abbiamo rilevato che la concezione conciliare del rapporto Chiesa-mondo nasce da una riscoperta di un insegnamento tradizionale. A questo punto, però, precisiamo che non ci interessa tanto individuare le fonti antiche da cui tale insegnamento è attinto, quanto scoprire le cause di questa riscoperta.

Per trovare una risposta potremmo certamente richiamarci al risveglio della coscienza della Chiesa causato dal confronto con il mondo contemporaneo e con le correnti culturali che lo animano. Ciò non può essere assolutamente negato ed anche la costituzione *Gaudium et spes* accredita questa spiegazione ⁽⁴⁰⁾.

Tuttavia questa risposta ci pare ancora piuttosto generica. Pertanto è necessario procedere oltre e chiedersi quali orientamenti teologici, raccogliendo le sfide del mondo contemporaneo, abbiano maggiormente contribuito a far maturare la svolta conciliare.

La risposta a questo quesito non appare facile. Di primo acchito sembrerebbe di poter dire che i principi fondamentali di cui in precedenza si è detto siano in sintonia con il pensiero di Rahner e di de Lubac. Questa ci pare un'ipotesi verosimile; perché diventi però un dato certo, è necessario esaminarne la consistenza soprattutto alla luce della documentazione circa la redazione della *Gaudium et spes*.

A questo scopo cominceremmo da una premessa. Il nostro secolo non è caratterizzato solamente dal rinnovamento dell'ecclesiologia e della cristologia — ciò che è comunemente ammesso —, ma ancor prima dallo sviluppo dell'antropologia teologica ⁽⁴¹⁾, che di tale

(40) A questo riguardo si veda, soprattutto, il procedimento induttivo della «Parte introduttiva» e del I capitolo (GS 4-21), procedimento che muove dalla situazione concreta per arrivare all'enunciazione dell'insegnamento rivelato sull'uomo.

(41) Cf G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in *Problemi e orientamenti di Teologia dommatica*, Milano, 1957, vol. II: 545-608; G. THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain, 1958, 113-126. Il suo parere è che «nel XX secolo il posto dell'ecclesiologia è centrale. Pertanto credo

rinnovamento è come la radice. Ciò risulta in modo chiaro anche da quanto abbiamo più sopra rilevato riguardo al «principio antropologico». Ora, se questo è vero, dovrebbe essere possibile riconoscere che parte determinante nel rinnovamento dei rapporti Chiesa-mondo abbia proprio avuto l'antropologia, e in particolare il pensiero di Rahner e di de Lubac, che di tale rinnovamento è come il nerbo. Si tratta quindi di considerare in che misura questo influsso si sia verificato nella fase preparatoria della *Gaudium et spes*.

L'esame dei documenti conciliari a nostra disposizione ⁽⁴²⁾ porta purtroppo ad affermare che gli elementi utili per una risposta non sono molto abbondanti. Raccogliamo comunque quelli che ci paiono maggiormente indicativi.

Una prima constatazione: tra i membri delle commissioni che si sono succedute nella preparazione della costituzione pastorale la sensibilità alla problematica antropologica è stata vivissima. Si può anzi dire che durante la preparazione del documento, specialmente a partire dal cosiddetto Testo di Ariccia (febbraio 1965), quella di offrire un'esposizione coerente dell'antropologia cristiana sia stata la preoccupazione dominante ⁽⁴³⁾.

A questo riguardo, a modo di saggio, richiamiamo alcuni principi di fondo proposti dalla Sottocommissione teologica in ordine alla rielaborazione di questo testo che, dopo numerose modifiche di dettaglio, diverrà quello definitivo. Ecco alcune annotazioni rivelatrici che riprendiamo alla lettera. «Per quanto riguarda il metodo da seguire nell'esposizione, si fecero le seguenti osservazioni: gli uomini che non appartengono di fatto alla Chiesa non sono per

che il tempo in cui viviamo sarà conosciuto nella storia come quello dell'antropologia cristiana» (113). Da parte nostra lo sottoscriviamo anche dopo la *Lumen Gentium*, perché riteniamo che l'impulso dell'ecclesiologia (e della cristologia) cattolica recente sia partito in misura considerevole dalla riscoperta dell'antropologia cristiana.

(42) Ci rifacciamo principalmente a: PH. DELHAYE, *Historie des textes de la Constitution pastorale*, in Y.M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, 1967, vol. I: 213-277; R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale*, in Y.M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, 1967, vol. II: 33-127; C. MOELLER, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, LThK-Vat II, vol. III: 242-279.

(43) Cf PH. DELHAYE, *Historie des textes*, 257-259: «[Il testo di Ariccia] ha evitato lo scoglio di ogni rimaneggiamento costituendo una sintesi nuova che è centrata sui problemi dell'antropologia cristiana [...]. Quante volte, da vent'anni, non si è deplorato di doverla cercare nei capitoli sparsi del *De Deo creante et elevante*, della morale fondamentale, nella psicologia filosofica!» (257); 268-270; R. TUCCI, *Introduction historique*, 74-77; C. MOELLER, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, LThK-Vat II, vol. III: 272.

questo privati della finalità della salvezza e dell'aiuto della grazia, poiché lo stato dell'umanità è ontologicamente e moralmente cambiato, grazie alla redenzione [...]. Seguendo lo Schema *De Ecclesia*, si dovrà insistere sull'unità dell'economia della salvezza, ma mantenendo la successione delle sue fasi: fase preparatoria e poi fase definitiva nel Cristo. Si dovrà mostrare che la finalità soprannaturale è sempre presente ed efficace, ma che la natura non è per questo distrutta; infatti stabilendo la distinzione tra natura e soprannatura, sarà necessario procedere con prudenza, indicando sia la discontinuità sia la continuità che regna tra di esse» (44). Non pare necessario sottolineare che queste proposte presentano proprio la visione antropologica della teologia recente.

D'altro canto, rileviamo anche che fra i membri di questa Sottocommissione teologica, cui fu assegnato il compito di rielaborare completamente il testo, erano presenti Philips, Moeller, Congar, Daniélou, de Lubac (aggiuntosi più tardi) e Rahner, tutti teologi particolarmente sensibili alla nuova impostazione antropologica (45).

In conclusione, muovendo da questi rilievi sembra di poter affermare che l'influsso degli orientamenti dell'antropologia teologica contemporanea è chiaramente avvertibile nell'insegnamento della *Gaudium et spes*. Anzi, con un certo fondamento, si può anche sostenere un influsso diretto degli autori che abbiamo citati, senza tuttavia poter precisare, data la documentazione di cui finora disponiamo, quale sia stata l'entità del loro apporto concreto.

La seconda questione che ci poniamo concerne invece il valore dell'insegnamento conciliare circa il rapporto tra Chiesa e mondo. In un passato abbastanza vicino il rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo si poneva, come è noto, principalmente in termini di potere, come rapporto tra autorità religiosa e autorità politica. Ora, poiché il Vaticano II nel considerare il rapporto Chiesa-mondo ha per lo meno mutato la prospettiva, è doveroso interrogarsi circa la validità sia della nuova impostazione sia di quella precedente.

In ordine a una risposta anzitutto si deve riconoscere che i due diversi modi di interpretare questo rapporto dipendono, almeno in una certa misura, dalle differenti situazioni storiche. Nel secolo

(44) Esse risalgono al settembre 1963, immediatamente prima della III Sessione conciliare, e furono preparate da G. Philips; cf. R. TUCCI, *Introduction historique*, 75s.

(45) R. TUCCI, *Introduction historique*, 74, nota 52; C. MOELLER, *Die Geschichte der Pastoralkonstitution*, Lthk-Vat II, vol. III: 273s.

scorso, quando la Chiesa si sentiva stretta d'assedio da forze esterne, politiche e culturali, è comprensibile che molto spesso il rapporto con il mondo sia stato inteso come un confronto tra l'autorità ecclesiastica e l'autorità civile. Nel nostro secolo, in un tempo in cui questo pericolo sembra molto meno imminente, il problema numero uno della Chiesa nei confronti del mondo è diventato invece quello di illustrare gli stretti rapporti, radicali e pertanto ineludibili, tra messaggio cristiano e civiltà umana. In questa prospettiva si spiega appunto la nuova impostazione del rapporto presentata dalla *Gaudium et spes*.

Non crediamo di dover insistere sul fatto che la prospettiva conciliare non ha eliminato la precedente, che conserva quindi ancora la sua validità globale. Tuttavia oggi la prospettiva del rapporto tra potere religioso e civile deve essere integrata e letta in quella più ampia offerta dal Concilio. Infatti il Vaticano II mostra in modo convincente che è proprio della Chiesa in quanto popolo di Dio e del mondo in quanto comunità umana essere in rapporto, e ciò appellandosi a quelli che abbiamo denominati principio «antropologico», «storico-salvifico», ed «ecclesiologico».

A questo punto si tratta però di interrogarci circa il carattere definitivo dell'impostazione conciliare del rapporto Chiesa-mondo. Anche qui ci sembra indiscutibile che il rapporto tra popolo di Dio e comunità umana conserverà sempre la sua validità. Si tratta però di vedere se sia ipotizzabile un ulteriore arricchimento della comprensione di questo rapporto, o se addirittura non si colga già qualche accentuazione diversa.

Che sia ipotizzabile un simile approfondimento, a priori non possiamo escluderlo. Infatti si deve riconoscere che nel Nuovo Testamento il rapporto potrebbe essere stato anche colto secondo qualche prospettiva oggi trascurata, che peraltro potrebbe essere ripresa e magari utilmente sottolineata. Così pure non si può neppure escludere che si possano realizzare nuove situazioni storiche, tali da imporre un approccio nuovo al rapporto.

Ma di fatto, stando a quanto è maturato dal Concilio ad oggi, si può già affermare che qualche cambiamento significativo d'interpretazione si sia verificato su questo punto? Da una prima ricognizione già risulta un certo cambiamento, che sembra orientato in tre direzioni. In modo piuttosto sommario esse potrebbero venir delineate come segue ⁽⁴⁶⁾.

(46) Cf A. ACERBI, *Storia e magistero conciliare*, 392-417 (specialmente 395s); G. COLOMBO, *Evangelizzazione e promozione umana nella teologia contemporanea*, in *Evangelizzazione e promozione umana*, Roma, 1976, 107-142.

Un primo indirizzo teologico del postconcilio sembra cogliere il rapporto tra Chiesa e mondo come quello tra una presenza esplicita e una presenza implicita della salvezza. In questa prospettiva alla comunità ecclesiale oggi non spetterebbe tanto il compito di comunicare al mondo la salvezza, quanto quello di manifestare al mondo la vicinanza di Dio, la salvezza che nel mondo stesso è già presente nascosta. In questa prospettiva la Chiesa è quindi da vedere come *sacramentum mundi*, cioè come manifestazione definitiva ed efficace di una salvezza che già è operante in numerosi aspetti della vita del mondo, quali l'unità, la fratellanza, la solidarietà (47). In altri termini, la grazia è già operante anche al di fuori della Chiesa visibile, già Dio è vicino al mondo e lo salva.

Un secondo orientamento è rappresentato dalla «teologia politica», che interpreta il rapporto Chiesa-mondo essenzialmente come confronto critico tra annuncio cristiano e mondo (48). In questa prospettiva alla Chiesa spetterebbe principalmente il compito di esercitare una «funzione critica» nei riguardi della società contemporanea, sia «giudicandola» alla luce della dottrina di Cristo, sia offrendole come strumento di verifica la propria testimonianza. Svolgendo questa funzione, la Chiesa si presenta quindi di fronte al mondo come «istituzione critica». In questo ruolo, essa ha, a buon diritto, il compito di inserirsi nel cammino della società verso una libertà umana autentica, e di farlo sia denunciando il carattere provvisorio di ogni realizzazione umana sia proclamando il carattere definitivo della salvezza cristiana.

Un'ultima concezione del rapporto della Chiesa con il mondo è quella proposta da talune forme estreme della «teologia della liberazione». Essa muove dalle posizioni della «teologia politica», che però utilizza applicandole alla specifica situazione sociale del contrasto tra classe dominante e classe oppressa. Il principio di superamento di questa tensione è visto nella lotta di classe, cioè in

(47) Cf K. RAHNER, voce: *Chiesa e mondo*, in *Sacramentum Mundi*, 196; Id., *Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale*, in *Nuovi Saggi*, Roma, 1975, vol. V, 509-542: 534-537. Non molto dissimile da questa, benché meno articolata, è l'interpretazione di E. SCHILLEBEECKX, che coglie il rapporto tra Chiesa e mondo come un dialogo «tra due modi complementari di vivere l'unico cristianesimo: l'espressione *ecclesiale*, sacra, particolare, della vita teologale dei credenti, e l'espressione *mondana*, non particolare di questa stessa vita di grazia». Questo secondo modo di vivere il cristianesimo viene anche denominato cristianesimo «implicito» o cristianesimo «anonimo». Cf E. SCHILLEBEECKX, *Chiesa e mondo*, 251 (le sottolineature sono del testo).

(48) Ci limitiamo a rimandare a J.B. METZ, *Chiesa e mondo alla luce di una teologia politica*, nota 1; Id., voce: *Teologia politica*, in *Sacramentum Mundi*, Brescia, 1977, vol. III, 307-317.

una prassi rivoluzionaria di matrice marxista. Questa prassi sociale diventa poi anche la chiave per una rilettura del messaggio cristiano; infatti è proprio muovendo dalla concezione marxista della prassi che si pensa di trovare il vero senso dei valori evangelici, sottraendoli finalmente alle interpretazioni «ideologizzanti» del passato.

In breve, secondo questa prospettiva il rapporto Chiesa-mondo è dunque da vedersi nella linea di una mutua collaborazione tra comunità cristiana e società, collaborazione ordinata però alla prassi rivoluzionaria, che, in definitiva, risulta la chiave interpretativa del messaggio cristiano ⁽⁴⁹⁾.

Da parte nostra, in sede di valutazione rileviamo che gli orientamenti teologici appena richiamati mostrano una validità notevolmente diversa. Quanto all'orientamento di Rahner, esso rappresenta un considerevole progresso rispetto alle posizioni del Vaticano II. Infatti, se il principio antropologico che sta alla base di questa concezione è certamente già presente nel Concilio, le conseguenze ecclesiologiche che ne vengono tratte appaiono però del tutto inedite.

Infatti dal riconoscimento di un'apertura dell'uomo al cristianesimo ora si passa a un'interpretazione ecclesiologica nuova. Alla Chiesa ora viene riconosciuto il compito di manifestare pienamente al mondo quella salvezza cui esso, per dono assolutamente gratuito di Dio, già tende in maniera implicita e che per grazia già possiede in maniera imperfetta. La Chiesa poi è in grado di additarla al mondo e di offrirgli un valido contributo per conseguirla, proprio perché, per dono di Cristo, essa già la possiede in pienezza. Per questa sua missione la Chiesa si presenta quindi di fronte al mondo come segno efficace di quella salvezza che esso per grazia già incoativamente possiede. In questo senso è precisamente *sacramentum mundi* ⁽⁵⁰⁾.

(49) Cf H. ASSMANN, *Teologia della prassi di liberazione*, Assisi, 1974, 60-79 (specialmente); P. FREIRE, *Educazione, liberazione e chiesa*, in *Teologie dal terzo mondo*, Brescia, 1974, 55-90.

(50) Sarà bene ricordare che anche il Vaticano II parla della Chiesa che è «quasi un sacramento» di unità per tutti gli uomini, che è «sacramento di salvezza», ma queste affermazioni non implicano affatto l'interpretazione teologica di Rahner, che, per quel che ci risulta, è maturata posteriormente. A sostegno di questa affermazione si può portare la documentazione circa lo sviluppo dell'insegnamento conciliare della Chiesa come sacramento. Ci limitiamo a segnalare la bibliografia da cui attingere: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano, 1982², 70-72; B. GHERARDINI, *La Chiesa, oggi e sempre*, Milano, 1974, 95-113; A. Acerbi, *Due ecclesiologie*. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium», Bologna, 1975, 156-156.171s.177s; W. KASPER, *La Chiesa, sacramento universale della salvezza*, in Id., *Teologia e Chiesa*, Brescia, 1989, 247-265 (con bibliografia).

Quanto alla validità di questa interpretazione ecclesiologica, non avremmo esitazioni. Essa è una chiave valida per intendere il rapporto Chiesa-mondo in tutta la sua ampiezza: non solo mostra in che modo la Chiesa è «sacramento di unità», ma anche, in maniera teologicamente ineccepibile, in che modo essa è «sacramento di salvezza» per tutti gli uomini e come sia pensabile tale salvezza.

Come spesso avviene in un discorso teologico, anche in questa interpretazione si devono contemporaneamente tenere insieme diverse affermazioni che risultano in tensione tra loro: l'universalità della salvezza, ma anche la sua assoluta gratuità; l'aspirazione dell'uomo a Dio e la sua fortissima inclinazione al peccato; la sua libertà di fronte all'appello di Dio e l'azione efficacissima della grazia; il potente fascino delle creature, e la forza ancora più potente dello Spirito; la salvezza che arriva attraverso Cristo e la sua Chiesa, e la difficoltà ad intendere l'universalità di questa mediazione. Rahner, per quel che ci risulta, presenta un tentativo di soluzione che non sacrifica nessuno di questi termini.

Indubbiamente, anche chi pensa di utilizzare l'interpretazione di Rahner dovrà dimostrare il medesimo equilibrio, ed è comprensibile che ci sia chi sente il dovere di raccomandare la circospezione di fronte ad essa ⁽⁵¹⁾, anche perché i malintesi e le applicazioni azzardate in questo campo non si può proprio dire che facciano difetto. Ma questo, a nostro avviso, non toglie nulla alla genialità e alla validità della concezione rahneriana della Chiesa come *sacramentum mundi*.

Venendo all'impostazione del rapporto Chiesa-mondo proposta dalla teologia politica, riteniamo si debba dare una valutazione più cauta. Infatti questa impostazione sembra mettere eccessivamente l'accento sugli aspetti sociali della vita della Chiesa — come la sua funzione critica nei confronti della società, la necessità di una comunicazione intraecclesiale sottratta alle pressioni dell'autorità e quindi all'ideologia —, rischiando un certo oscuramento della novità del messaggio cristiano e, di riflesso, anche dell'urgenza dell'impegno missionario della Chiesa.

Per quanto concerne infine la spiegazione del rapporto Chiesa-mondo proposta da certe forme estreme della «teologia della liberazione», essa appare del tutto insoddisfacente. Qui l'insegnamento conciliare, e ancor prima quello evangelico, sono completamente denaturati; qui i ruoli risultano completamente capovolti: non è più la Chiesa che ha un messaggio di salvezza da offrire al

(51) Si veda, ad esempio, W. KASPER, *La Chiesa sacramento universale della salvezza*, in *Id.*, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 262-265.

mondo, ma è il mondo — la prassi rivoluzionaria della liberazione — che offre alla comunità credente la chiave interpretativa autentica del messaggio cristiano. Insomma, rispetto al Vaticano II, qui non c'è un guadagno, bensì una bancarotta irreparabile.

Naturalmente il quadro degli orientamenti postconciliari deve essere completato richiamando anche gli orientamenti dell'insegnamento magisteriale su questo punto ⁽⁵²⁾. In ordine di tempo il primo rimando è all'enciclica *Populorum progressio* (1967), di Paolo VI. Questo documento, presenta abbastanza ampiamente il tema dei rapporti tra la Chiesa e il mondo trattando della funzione della Chiesa nei riguardi dello sviluppo umano. Particolarmente significativa è l'affermazione centrale, secondo cui la Chiesa ha la missione di orientare l'umanità verso la piena realizzazione di sé cui aspira, e ciò annunciando il disegno che Dio ha su di essa ⁽⁵³⁾. Come si può vedere, qui il rapporto Chiesa-mondo è riproposto esattamente nella linea della *Gaudium et spes*, che più sopra abbiamo esaminato.

Il secondo riferimento è all'esortazione postsinodale *Evangelii nuntiandi* (1975). Nel contesto di una presa di distanza da certe forme inaccettabili della «teologia della liberazione», questo documento dapprima riconosce che tra Chiesa e mondo, «tra evangelizzazione e promozione umana — sviluppo, liberazione — ci sono legami profondi». Di conseguenza risulta assolutamente «impossibile accettare che nell'evangelizzazione si possa o si debba trascurare l'importanza dei problemi che riguardano la giustizia, la liberazione, lo sviluppo e la pace nel mondo». D'altra parte, viene ancora precisato, «col predicare la liberazione e con l'associarsi a coloro che sperano e soffrono per essa, la Chiesa [...] riafferma il primato della sua vocazione spirituale, rifiuta di sostituire l'annuncio del Regno con la proclamazione della liberazione umana, e sostie-

(52) Per un elenco più completo agli interventi del magistero, si veda l'*Istruzione su libertà cristiana e liberazione* della Congregazione per la dottrina della fede, n. 2, nota 2 (EV X, n. 198).

(53) Riportiamo per esteso questa che ci pare l'affermazione centrale: «Esperta di umanità, la Chiesa, lungi dal pretendere minimamente d'intromettersi nella politica degli Stati «non ha di mira che un unico scopo: continuare [...] la stessa opera di Cristo, venuto al mondo per rendere testimonianza alla verità [...]. Ma, vivente com'è nella storia, essa deve scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo». In comunione con le migliori aspirazioni degli uomini e soffrendo di vederle insoddisfatte, essa desidera aiutarle a raggiungere la propria fioritura, e a questo fine offre loro ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità». Si vedano però i nn. 12-21; cit. 13 (EV II, 1057-1064: 1058). La missione della Chiesa nel mondo è letta in questa chiave anche dalla *Laborem exercens* (1981), 24-27 (EV VII, 1496-1516).

ne che anche il suo contributo alla liberazione è incompleto se trascura di annunciare la salvezza in Gesù Cristo ⁽⁵⁴⁾.

Su questo stesso tema vanno richiamati anche i due recenti documenti della Congregazione per la dottrina della fede sulla teologia della liberazione (1984; 1986). Nel primo, nella linea della *Gaudium et spes*, si ribadisce che compito della Chiesa nei confronti del mondo non è solo la missione in senso stretto, ma anche «condannare gli abusi, le ingiustizie e gli attentati alla libertà, ovunque si riscontrino e chiunque ne siano gli autori, e lottare, con i mezzi che le sono propri, per la difesa e la promozione dei diritti dell'uomo, specialmente nella persona dei poveri» ⁽⁵⁵⁾.

L'urgenza di questo impegno per il mondo è ancora sottolineata nel secondo documento, specialmente là dove si presenta l'insegnamento evangelico circa la missione liberatrice della Chiesa. Fra l'altro, per evitare ogni malinteso, si afferma che «quando essa si pronuncia circa la promozione della giustizia nelle società umane, o quando impegna i fedeli del laicato a lavorarvi secondo la loro propria vocazione, la Chiesa non esorbita dalla sua missione». Nel contempo viene però ricordato che ridurre la missione di evangelizzare solo a questo ambito sarebbe un grave fraintendimento ⁽⁵⁶⁾.

Del resto, in questa medesima direzione si muove anche l'enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1988), di Giovanni Paolo II ⁽⁵⁷⁾. In essa ancora una volta il magistero afferma che, pur non avendo soluzioni tecniche da offrire ai problemi socio-economici del mondo moderno, in questo campo la Chiesa ha tuttavia una parola autorevole da dire. Ciò avviene «quando proclama la verità su Cristo, su se stessa e sull'uomo, applicandola a una situazione concreta». Quale valido strumento di questa applicazione è indicata la dottrina

(54) EN 29-38: 31 (EV V, 1621-1631: 1623).

(55) *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione»*, Introduzione (EV IX, 866s); ciò viene successivamente documentato citando gli interventi più recenti del magistero: cf V, 1-8 (EV IX, 900-907). A loro commento si veda: R. MARLÉ, *Théologiens en procès. La théologie de la libération dans ses rapports avec l'Europe et avec les instances magistérielles*, RechScRel 74 (1986) 79-110; Id., *Épilogue. Un document apaisant et bienvenu*, RechScRel 74 (1986) 216-219; J.Y. CALVEZ, *La «théologie de la libération» critiquée et accueillie*, NRTb 118 (1986) 845-859.

(56) Cf n. 64 (EV X, 281). Ma si veda anche il numero successivo dove, oltre a spiegare gli ambiti di questo impegno, se ne dà anche una motivazione «antropologica» che non è diversa da quella conciliare: «Senza dubbio, con la forza della grazia, la morale evangelica reca all'uomo nuove prospettive e nuove esigenze. Ma essa non fa che perfezionare ed elevare una dimensione morale, che appartiene già alla natura umana di cui la Chiesa si preoccupa, sapendo che si tratta di un patrimonio comune a tutti gli uomini in quanto tali» (n. 65; EV X, 282).

(57) Cf nn. 41-45 (EV X, 2664-2691).

sociale della Chiesa, che viene quindi autorevolmente rilanciata dopo il lungo periodo di stasi seguito al Concilio ⁽⁵⁸⁾.

Anzi la sottolineatura dell'urgenza di una dottrina sociale cristiana adeguata ai tempi appare come il segno più chiaro e concreto della sollecitudine della Chiesa per il mondo, sollecitudine che il Vaticano II raccomanda. Ciò risulta anche più evidente se si considera che l'invito a rielaborare la dottrina sociale della Chiesa si inserisce in una serie di richiami assai autorevoli che urgono la teologia ad attendere a questo compito ⁽⁵⁹⁾.

5. Rilevi finali

Al termine della ricerca rileviamo che nella *Gaudium et spes* il rapporto Chiesa-mondo appare ben delineato. Rispetto a un passato relativamente recente esso viene notevolmente approfondito: dalla concezione del rapporto tra autorità religiosa e quella politica si passa a quella del rapporto tra Chiesa-comunità e comunità umana. Questo mutamento di orizzonte si presenta come il risultato maturo di una ricerca teologica durata quasi mezzo secolo, che ha portato alla riscoperta della dimensione comunionale della Chiesa, ed anche della maturazione di una nuova concezione della comunità civile.

Per completezza è necessario però ricordare che nella comunità ecclesiale sono inclusi necessariamente anche i «vertici», e che ad essi — al Papa e al Collegio episcopale — in virtù del loro carisma spetta pur sempre il compito di garantire la correttezza del rapporto Chiesa-mondo e di stimolare tutta la comunità credente perché sia, secondo l'espressione della *Lettera a Diogneto*, «anima del mondo».

Stando ai risultati della ricerca, il rapporto tra la Chiesa e il mondo si può ricondurre al compito, affidato alla comunità credente, di evangelizzare l'uomo nella sua «integralità». Ciò significa

(58) Cf. Qui il riferimento è al n. 41 (EV X, 2664-2668).

(59) Cf. *Relazione finale del sinodo straordinario dei vescovi* (1985), II, D, 7 (EV IX, 1817); *Istruzione su alcuni aspetti della «teologia della liberazione»*, XI, 12 (EV IX, 980); *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 72 (EV X, 293-295). Su questo punto rimandiamo a R. COSTE, *Le développement de la pensée sociale de l'Eglise depuis «Rerum novarum»*, NRT 114 (1982) 321-345; G. ANGELINI, *La dottrina sociale: quale compito per la teologia?*, «Teologia» 14 (1989) 191-216; G. COLOMBO, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano, 1988, 27-34; G. COLOMBO, *Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa*, Sc Catt 117 (1989) 330-340.

che al mondo la Chiesa non ha solo da annunciare un regno escatologico di giustizia e di pace, ma anche un disegno salvifico che prevede fin da ora la realizzazione di una società ispirata dalla fraternità, dalla solidarietà, dall'amore. Tale è il mondo voluto da Dio, in cui ogni uomo deve avere la possibilità di attuare la propria «vocazione integrale».

Questo è in definitiva il discorso del Vaticano II, alla cui base si colgono profonde convinzioni di fede e di ragione. Così dicendo, a questo punto intendiamo richiamare l'attenzione non tanto sulle premesse di fede — che già, nel corso della ricerca, sono emerse chiaramente — quanto su quelle di ragione. La continuità tra creazione e redenzione importa necessariamente una interazione tra ragione e fede, nel senso che la ragione è pur sempre lo strumento di cui la fede si avvale per approfondire e articolare i propri contenuti. Una mediazione, questa, che oggi si avverte particolarmente necessaria proprio perché si tratta di calare l'insegnamento della fede riguardo all'uomo nella polimorfa situazione storica concreta, e di riportarlo quindi alla vita dell'individuo e, ciò che è ancor più difficile, a quella della società ⁽⁶⁰⁾.

Dopo il Concilio l'insegnamento circa il rapporto tra la Chiesa e il mondo ha visto qualche tentativo di approfondimento. Da quanto abbiamo visto, taluni di essi, come certe forme estreme della teologia della liberazione, appaiono chiaramente come sviluppi abnormi, come deviazioni inaccettabili. E di fatto, opportunamente, il magistero ha preso posizione di fronte ad esse. Altri tentativi, invece, si rivelano assai interessanti e costituiscono, a nostro avviso, un reale progresso.

Fra questi ultimi ricordiamo, anzitutto, l'interpretazione di Rahner, che coglie la Chiesa come «sacramento» del mondo. Essa ci pare offra una base solida — fondata sull'antropologia teologica — su cui ogni discorso circa il rapporto Chiesa-mondo dovrà necessariamente appoggiarsi. Tale interpretazione, infatti, riesce a mostrare in modo convincente come la Chiesa si offra al mondo quale attuazione di quell'ideale di fraternità, di solidarietà, di unità cui esso aspira. Per questo la Chiesa si presenta, per volere di Cristo, come il centro da cui partono gli impulsi capaci di orientare il mondo verso la realizzazione di una vita comunitaria degna della vocazione «integrale» dell'uomo.

Deigno di attenzione ci sembra però anche il tentativo d'interpretazione offerto dalla teologia della liberazione. Essa in fondo presenta, per ora in modo soltanto abbozzato, una trascrizione del

(60) A proposito di questa interazione tra fede e ragione si veda GS 15.

rapporto Chiesa-mondo, che vuol rispondere alle esigenze concrete di un ambiente contrassegnato da un'ingiustizia sociale quasi strutturale, qual è l'America latina.

Infine ci pare molto positivo il rilancio della dottrina sociale della Chiesa, che abbiamo rilevato in questi ultimi tempi. Anche se per il momento una trattazione rispondente alle attese del nostro tempo è ancora da fare, tuttavia sembra che finalmente la teologia cominci ad avvertirne l'urgenza e ad avviarne l'esecuzione.

Questi brevi spunti conclusivi devono essere completati da un rapido accenno alle proiezioni che il tema che abbiamo considerato apre sul futuro. Dal canto nostro le vedremo indirizzate su tre linee: l'approfondimento della concezione della Chiesa come *sacramentum mundi*, il ripensamento critico della dottrina sociale della Chiesa e l'attenzione alla portata planetaria dei problemi del mondo d'oggi.

Anzitutto vediamo l'importanza di un approfondimento critico e di uno sviluppo sistematico dell'intuizione di Rahner, che coglie la Chiesa *sacramentum mundi*. Si tratta certo di una visione che richiede una messa a fuoco, che ne colga gli aspetti positivi e i rischi. Un discorso critico come quello accennato da Kasper è certamente valido come primo inizio, ma richiede di essere messo meglio a fuoco e soprattutto di essere articolato in modo tale da mostrare tutta la ricchezza di questa interpretazione del rapporto Chiesa-mondo.

In secondo luogo, segnaliamo l'importanza che la teologia sviluppi nuovamente, senza remore, la dottrina sociale della Chiesa. Questo è indubbiamente il compito a cui la *Gaudium et spes* la chiama. A questo scopo non basterà una semplice ripresa della dottrina elaborata nel passato, per lo più in chiave filosofica. Si tratta di procedere alla rifondazione della dottrina sociale a partire dalla rivelazione, mostrando quali principi fondamentali e quali applicazioni ne derivano in ordine alla comprensione cristiana della realtà sociale.

La complessità del compito non è però da nascondere. Questo ripensamento dell'insegnamento sociale della Chiesa dovrà infatti tener conto delle nuove situazioni in cui l'umanità si trova a vivere, le quali appaiono oltremodo difficili da interpretare. Ma la maggior difficoltà si trova altrove, non tanto sul versante dell'applicazione dei principi quanto su quello della delineazione precisa degli stessi principi rivelati che permettono una lettura della realtà sociale contemporanea. E' proprio questo aspetto della ricerca teologica che appare oggi molto carente.

A ciò si aggiunga ancora che, definitivamente valida quanto ai principi, questa sistemazione comporterà fatalmente anche elementi

provvisori, legati alle situazioni concrete che per loro natura sono contingenti. Pertanto una dottrina sociale per il nostro tempo andrà costruita anche nella previsione che essa, data la diversità e la fluidità delle situazioni, implicherà inevitabilmente dei limiti.

Da ultimo, crediamo si debba sottolineare la portata planetaria e la grande complessità dei problemi che l'umanità di oggi deve affrontare. Accanto al problema dello sviluppo ne troviamo altri indubbiamente enormi, come quello della difesa della vita, della salvaguardia dell'ambiente, della pace. Presentemente il mondo si trova a dover affrontare situazioni almeno per la loro ampiezza inedite: la crisi economica, la crisi dei valori, la tensione tra est e ovest, tra nord e sud sono problemi che non sopportano più ritardi né soluzioni parcellari. A ciò si aggiunga anche la notevole varietà delle soluzioni possibili data la presenza di situazioni regionali — o subcontinentali — considerevolmente diverse, che sembrerebbe esigere un impegno sociale notevolmente diversificato ⁽⁶¹⁾.

Che cosa concretamente la Chiesa potrà dire per la soluzione dei problemi dell'uomo d'oggi non è assolutamente possibile prevederlo. Solo si può affermare — ma questo con assoluta certezza — che la soluzione auspicata è da cercarsi in un prolungamento della solidarietà. L'importanza di questo atteggiamento ormai è avvertita da tutti gli uomini; esso deve però ancora maturare fino a sfociare nella fraternità e nella comunione. Ed è proprio su questi valori ultimi che la Chiesa ha molto da dire all'uomo contemporaneo, perché il centro della vita cristiana è precisamente l'amore. In questa prospettiva la Chiesa si rivela dunque come il sacramento dell'umanità futura.

CARLO PORRO
Seminario Vescovile — Como

1 marzo 1991

(61) Per un primo orientamento circa queste tematiche rimandiamo ai seguenti saggi: R. COSTE, *Pour un monde solidaire, quelle politique?*, NRTTh 93 (1971) 849-864; ID., *L'Église et le défi du monde*, NRTTh 94 (1972) 337-364; K. RAHNER, *La Chiesa e la sua funzione di critica alla società*, in ID., *Nuovi saggi*, Roma, 1973, vol. IV: 713-743; R. COSTE, *L'Encyclique «Populorum progressio» vingt ans après*, NRTTh 119 (1987), 161-181; ID., *La communion ecclésiale comme service de la paix*, NRTTh 120 (1988) 710-728.