

DOPO IL VATICANO II: RIFLESSIONI E PROSPETTIVE

A quarant'anni dalla celebrazione del concilio Vaticano II è forse possibile tentare di tracciare il cammino percorso.

Si può accettare l'idea che il concilio Vaticano II abbia voluto completare il concilio Vaticano I, notoriamente interrotto nel 1870 con la presa di Roma da parte delle truppe italiane.

I lavori, progettati su tutta la Chiesa, vennero forzatamente sospesi sul capitolo del papato, frettolosamente concluso, che rimase perciò solitario e sbilanciato, perché privo del suo naturale completamento, consistente nell'episcopato e nel popolo cristiano, le altre due entità costitutive della Chiesa visibile.

La ripresa del concilio Vaticano II fu radicale: affrontò il problema della Chiesa non come semplicemente da completare, ma come fosse completamente nuovo; e ben a ragione, perché a distanza di quasi un secolo, rotto da due guerre mondiali, i tempi erano cambiati.

Così le quattro costituzioni, tra i sedici testi emanati dal concilio, vennero riassunte, per la verità un po' disinvoltamente, dal sinodo dei vescovi che ha celebrato il ventennio del concilio (1985), nell'unico tema della Chiesa.

Ma come il concilio ha inteso la Chiesa?

Immediatamente dopo il concilio, una fitta letteratura l'ha compresa come passaggio da una nozione esclusivamente istituzionale e visibile, quale era nata al concilio di Trento, in opposizione diretta al protestantesimo e giunta immutata al concilio Vaticano I, a una nozione nella quale l'aspetto istituzionale è nettamente declassato, come «secondario» e «derivato» dall'aspetto soprannaturale e mistico.

In realtà questa lettura del Vaticano II a noi sembra dubbia e contestabile¹. Riteniamo derivi prossimamente dall'enciclica *Mystici corporis* (1943), effettivamente ricorrente nelle discussioni immediatamente preconciliari, ma non rispondente al testo conciliare della *Lumen gentium* che, dopo aver dichiarato la Chiesa «mistero» (cap. I) ed enunciato le varie sue immagini, tutte complementari, nelle quali si esprime, compresa quella privilegiata di «corpo di Cristo», nel cap. II la costituzione, quasi chiamata a dire chi è la Chiesa, enuncia chiaramente: la Chiesa è «il popolo di Dio».

È il risultato – dicono gli storici della costituzione – soprattutto del cosiddetto «schema belga», introdotto dal redattore Philips e sostenuto dal card. Suenens.

Importa sottolineare che c'è un'intenzionalità scoperta in questa «quasi definizione»² della Chiesa: se ne vuole affermare la sua caratteristica di «soggetto storico», cioè di entità presente nella storia e che agisce nella storia, camminando con costante attualità nella storia; entità che viene in qualche modo più ampiamente esplicitata – si può dire – nella seconda costituzione ecclesiologica emanata dal concilio, la *Gaudium et spes*. La coerenza di questa visione della Chiesa con il contesto culturale è fuori discussione e costituisce un'ulteriore ragione di credibilità e raccomandazione per la nozione. In altri termini, «popolo di Dio», nel quale rientrano tutte le realtà costitutive della Chiesa – papato, episcopato, semplici cristiani –, si pone come la manifestazione terrestre e quindi storica del mistero della Chiesa, alla quale dev'essere coerentemente riconosciuta una essenza sovrastorica.

Per la verità, la nozione di «popolo di Dio» non ebbe esistenza facile, né soprattutto lunga nel postconcilio.

In premessa è da rilevare che essa non si è conclusa in una vicenda puramente teorica, ma si è intrecciata strettamente con la vicenda storico-pratica del postconcilio, che comprensibilmente si è sviluppato non in modo lineare, ma attraversando varie fasi. Su questa premessa ci sembra di poter dire che la categoria di «popolo di Dio» dominò quasi sovrana nel primo decennio del postconcilio,

¹ G. COLOMBO, «Il Popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-168.

² Cf G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 1969 (or. 1967), 99; cf G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica*, Milano, Glossa, 2004, 183.

propriamente – diremmo – fino all'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* o poco dopo, l'esortazione dove si legge che la Chiesa è «popolo di Dio immerso nel mondo» (EN 15)³, quasi a sottolineare la sua vocazione «storica».

EN ha chiuso il sinodo del 1974 che, riprendendo il sinodo del 1971, ha dibattuto il tema *De Evangelizatione huius temporis*, suggerito personalmente dal papa Paolo VI. È certo un sinodo da ricordare, nonostante non sia arrivato a una conclusione felice. È da ricordare perché ha affrontato coraggiosamente un problema inedito, sollevato dalla nuova cultura, specie del terzo mondo: il problema della promozione/liberazione dell'uomo.

EN⁴ è stata chiamata a concludere il sinodo dei vescovi, irrimediabilmente spaccato su due linee contrapposte, quella che intendeva l'evangelizzazione nel modo tradizionale dell'Europa e quella che la intendeva nel modo abbastanza innovativo dei vescovi del terzo mondo. Incapace di risanare la spaccatura, il sinodo ha dovuto ricorrere al papa. EN ha risolto il problema unificando due tematiche che fino ad allora avevano avuto corsi paralleli, ma irrelati: l'evangelizzazione e la promozione/liberazione dell'uomo. L'ha fatto accorpando la promozione/liberazione all'evangelizzazione, dichiarandola come suo oggetto secondario, perché «la Chiesa non accetta di circoscrivere la propria missione al solo campo religioso “benché ovviamente” non identifica giammai liberazione umana e salvezza in Gesù Cristo» (EN 34-35), cioè l'evangelizzazione.

Purtroppo EN ebbe vita breve. Stupisce non poco, anche perché la sua importanza era stata avvertita da Giovanni Paolo II, che l'ha definita «quasi somma di pensiero e di indicazioni apostoliche, scaturite dal magistero conciliare e dalla continua esperienza della Chiesa»⁵. Per la verità si era nei primi mesi del suo pontificato. A ogni modo, presto, forse in concomitanza con la nozione di «popolo di Dio», cadde in oblio.

Né si può dire che venne validamente sostituita e compensata dai due decreti, emanati a distanza ravvicinata (1984 e 1986)⁶, dalla Congregazione della fede, a condanna della «teologia della liberazione»,

³ Altre citazioni di «popolo di Dio» riferite alla Chiesa si trovano in EN, nn. 5. 31. 68. 76.

⁴ *L'esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi». Storia, contenuti, ricezione*, Brescia, 1998.

⁵ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* II/2 (1979) 119.

⁶ *Alcuni aspetti della teologia della liberazione*, EV IX, 855-927, e *Libertà cristiana e liberazione*, EV X, 118-239.

per la verità vivacemente criticati (soprattutto il primo) non solo dai teologi della liberazione ma anche dal card. Lorscheider. Benché queste due prese di posizione del magistero (l'esortazione apostolica e i due decreti della Congregazione) per qualche allusione possano richiamarsi, non è pensabile il confronto, perché non si dà confronto fra un tentativo di ripresa costruttiva ampia e serena del tutto (l'evangelizzazione) e la polemica diretta per un problema particolare (la teologia della liberazione, o più precisamente contro alcuni teologi della liberazione, innominati).

Effettivamente, ma un po' più generosamente, Ratzinger distingue il postconcilio in due periodi: il primo negativo e il secondo positivo (prima che anche questo – impostato sulla Chiesa «comunione» – si corrompa perdendo il riferimento immediato che la «comunione» ha con Dio). Solo il primo, che spinge fino al 1985⁷, si è svolto sotto il segno della categoria «popolo di Dio», dove però il termine «popolo» venne assai presto compreso a partire dal suo uso politico corrente, imposto dall'ideologia marxista, allora egemone, come contrapposizione alle classi dominanti, quindi nel senso della sovranità del popolo, che finalmente sarebbe da introdurre anche nella Chiesa, a contestarne il verticismo.

Si ebbe così un postconcilio tendenzialmente selvaggio che, ritenendo ingenuamente o strumentalmente di potersi alimentare all'eredità di D. Bonhoeffer, allora divenuto un best-seller, professava il disinteresse assoluto per tutte le questioni della Chiesa, sostenendo che la salvezza dell'uomo dovesse cercarsi, non nella Chiesa, visibile o invisibile, ma nella secolarità del mondo.

Si comprende la necessità e l'urgenza di interventi correttivi, se non allarmati, da parte del magistero della Chiesa, depositaria del senso esatto del linguaggio conciliare. Di fatto venne la doverosa reazione. Prese corpo, appunto come dice Ratzinger, nel 1985 col sinodo straordinario del ventennio.

Il sinodo si tenne in un tempo diverso dal concilio. Gli anni Sessanta – il tempo del concilio – passano alla storia come «gli anni d'oro»⁸, perché, venuti dopo gli anni della guerra fredda, segnarono un'e-

⁷ J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», in *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2000, 66-81: 69.

⁸ R. AUBERT, «La situation de l'Eglise au lendemain des "golden sixties"», in *L'esortazione apostolica di Paolo VI «Evangelii Nuntiandi»*, 23-42.

poca di straordinario ottimismo, non solo politico ma anche economico in tutti i paesi. Quest'epoca si interrompe bruscamente alla fine degli anni Sessanta. Nel 1968 scoppia la contestazione studentesca, ancora da comprendere nelle sue motivazioni profonde, ma in ogni caso diretta contro i metodi autoritari in tutti i campi. E nel 1970 si profila la crisi economica: nasce la società «postindustriale e postmoderna» e incomincia un'epoca nuova che mette in crisi l'ottimismo alimentato dall'idea del «progresso senza limiti» degli anni precedenti (Horkheimer e Adorno). Anche la Chiesa, che al tempo del concilio aveva condiviso l'epoca dell'ottimismo, ne è scossa. Prende voce la minoranza che aveva avversato il concilio, attribuendogli di essere la causa dell'aliquale disorientamento postconciliare.

Il sinodo era stato annunciato da Giovanni Paolo II all'inizio del 1985. Si tenne a Roma dal 24 novembre all'8 dicembre.

Il segretario del sinodo, W. Kasper, lo presenta come atto voluto dal papa per avviare una nuova fase del periodo postconciliare, dopo le due precedenti, che qualifica: la prima, come fase «dell'entusiasmo» e la seconda, fase del «disincantamento»⁹. Il sinodo doveva quindi liberare dal disincantamento e rilanciare il concilio, in occasione del suo ventennio. Effettivamente iniziò con un momento celebrativo, affidato al card. Garrone (Tolosa), uno dei più autorevoli sopravvissuti al concilio, ormai ridotti a un terzo, che ne fece una rievocazione appassionata. Ma si concluse subito, e quindi restò come un brillante solitario o come *apax legomenon*. Subito il sinodo iniziò il suo cammino, che – sembra doversi dire – fu di ripensamento del concilio, più che di celebrazione.

Venne saldamente guidato dal card. Daneels (Malines-Bruxelles), il relatore ufficiale nominato dal papa. Nella sua relazione, registra «luci e ombre» nell'accettazione del concilio, insistendo, per le ombre, su «una lettura parziale» e «un'interpretazione superficiale», auspicandone conseguentemente «una conoscenza più ampia e più profonda» che comporti «la sua assimilazione interiore, la sua riaffermazione amorosa e la sua attuazione». Allo scopo suggerisce di assumere le costituzioni del concilio, componendole in quattro capitoli: 1) il mistero della Chiesa; 2) le fonti di cui vive la Chiesa; 3) la Chiesa come comunione; 4) la missione della Chiesa nel mondo.

È evidente l'intenzionalità di questo schema. Intende unificare l'insegnamento del concilio intorno al «mistero» della Chiesa, asse-

⁹ W. KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Brescia, Queriniana, 1986, 46-47.

gnando (e quindi parificando) le costituzioni *Sacrosanctum Concilium* (approvata nella prima sessione, 4.12.1963) e *Dei Verbum* (approvata nell'ultima sessione, 18.11.1965) come fonti della Chiesa (ma evidentemente penalizzando con questa riduzione *DV*), la Chiesa, la quale è da intendere come «mistero e comunione», ma soprattutto «comunione», in alternativa a «popolo di Dio», che evidentemente è da cancellare.

Benché Ratzinger riconosca che «la parola *comunione* nel concilio non ha una posizione centrale»¹⁰, il sinodo, nella sua relazione finale, la giustifica, affermando che essa è «l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»; aggiungendo che «perciò molto è stato fatto dal concilio Vaticano II perché la Chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita»¹¹.

Se dobbiamo accettare la prima parte dall'affermazione, in quanto presenta la «comunione» non riferendosi esclusivamente alla *LG*, ma aprendo la considerazione a tutti i testi conciliari; nella seconda parte dobbiamo però precisare, a scanso di equivoci, che non il concilio, ma il postconcilio ha valorizzato la nozione di «comunione», spingendola progressivamente fino a mettere in ombra la nozione alternativa di «popolo di Dio». Infatti, dicono gli storici della costituzione, il concilio, al momento della redazione, fu fermo sulla qualifica di «popolo di Dio», contro quelli che avrebbero preferito sostituirla con «comunione».

Come risultato conclusivo resta quindi che il sinodo 1985 ritiene di qualificare la Chiesa come «comunione», cancellando silenziosamente ma impietosamente quella di «popolo di Dio».

Superfluo precisare che la differenza non è solo questione di nomi; progressivamente si rivela sempre più, questione di prospettiva, perché la prospettiva «storica», legata alla qualifica di «popolo di Dio», si spegne nella qualifica di «comunione». È infatti evidente che, mentre la Chiesa «popolo di Dio» si dichiara aperta in costante attenzione alla storia, la Chiesa «comunione» sembra raccogliersi in se stessa e chiudersi nei suoi problemi di assestamento interno.

Di più, se il sinodo, per la questione del rapporto Chiesa-storia, ha mantenuto la seconda costituzione ecclesiologica, la *Gaudium et Spes*, è da richiamare che la *GS*, a partire dal concilio stesso che la

¹⁰ RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», 69.

¹¹ Cf KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio*, 29.

presenta come costituzione «pastorale» (non «dottrinale»), nel post-concilio è apparsa quasi da sottovalutare e di minore interesse. In ogni modo è certo dannoso il dualismo che si introduce nella Chiesa, quando viene intesa in senso dogmatico, a prescindere dal suo carattere storico, che viene riconosciuto solo quando la si considera nel suo senso «pastorale».

D'altra parte è da riconoscere che la qualifica di «popolo di Dio», facile preda del degrado sociologico, esigeva una tutela e una correzione. In realtà, invece di una correzione, si è provveduto in modo radicale con la cancellazione, contro la quale ha preso posizione, abbastanza recentemente, in occasione del convegno preparatorio al Giubileo, anche H. Pottmeyer¹², dichiarando che i due concetti – «popolo di Dio» e «comunione» – sono entrambi necessari, perché «si illuminano reciprocamente». A mio modesto avviso, sarebbe stato preferibile mantenere la nozione originaria del concilio, con la sua pregnanza «storica», denunciandone e rifiutandone tutte le interpretazioni scorrette e quindi precisandola nel suo significato autentico.

Evidentemente la sostituzione col termine «comunione» ne ha imposto la chiarificazione, se non la definizione. Ma questa si è rivelata impresa non facile.

Pregiudizialmente si è dovuto riconoscere la «complessità»¹³. Di fatto si riuscì solo a precisarla per i suoi aspetti soprannaturali, cioè come «comunione» con la Trinità che – afferma il sinodo – si ha «nella parola di Dio e nei sacramenti», citando, per i sacramenti, la costituzione *Lumen Gentium*, dove si afferma che l'Eucaristia è «la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana» (LG 11) e quindi produce – dice sempre il sinodo – «l'intima comunione (sottolineatura nostra) di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa»¹⁴; per la verità, correggendo la citazione di LG 11, che ha: «cibandosi del corpo di Cristo... mostrano concretamente l'unità del *Popolo di Dio*»¹⁵.

All'unità di fede e di sacramenti, il sinodo ha però dovuto aggiungere l'unità gerarchica, «specialmente... nel servizio di Pietro»¹⁶; ponendo la «comunione» come «fondamento sacramentale della col-

¹² H. POTTMEYER, «Dal sinodo 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000», in *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2000, 11-25: 21-25.

¹³ Cf KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio*, 29.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ *Lumen gentium*, 11 (sottolineatura nostra).

¹⁶ KASPER, *Il futuro dalla forza del concilio*, 30.

legalità». La collegialità – si può quindi dire – come il «prolungamento» sul piano storico, visibile della comunione.

Il tema della «collegialità», sotto un certo aspetto, può considerarsi la novità del concilio. Avendo definito la sacramentalità dell'ordinazione episcopale (*LG III*)¹⁷, il concilio veniva ad affermare la comunione sacramentale tra il papa e i vescovi, cioè tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, recuperate nella loro pienezza (*LG III*, 26-27)¹⁸, introducendo così la svolta epocale che restituisce alla Chiesa il volto sacramentale del primo millennio della sua storia, dimettendo il volto semplicemente giuridico, caratterizzato dalla giurisdizione, del suo secondo millennio. È questa la grande novità del Vaticano II, evidentemente da completare, specie con la determinazione della comunione gerarchica, ma collegiale e non monocratica.

La questione era stata dibattuta nella discussione del cap. III della *LG*, poi vivacizzata sino alla drammaticità dalla famosa *Nota praevia*, sovrapposta d'autorità al testo conciliare già approvato¹⁹. Il dibattito ha coinvolto chiaramente il tema della collegialità, senza però riuscire a portarlo a una soluzione definitiva; così che fu necessario demandarlo ai sinodi che Paolo VI avrebbe creato (motu proprio *Apostolica Sollecitudo*, 15 settembre 1965), per l'attuazione del concilio.

Effettivamente il II sinodo (11-28 ottobre 1969) affrontò il problema, ma anche questa volta senza portarlo a termine, per l'impossibilità di trovare l'accordo tra i padri sinodali. Il problema passò quindi al sinodo del ventennio (1985).

Dopo aver affermato la «comunione» soprannaturale della Chiesa, procedendo a indicarne la sua necessaria visibilizzazione sul piano della «storicità» e quindi a tradurla nella «collegialità», si limitò a richiamarne il principio generale e a ripetere la *Nota praevia*. Il principio generale che «la teologia della collegialità è molto più estesa del suo aspetto giuridico» perché lo spirito collegiale è «l'anima della collaborazione tra i vescovi», in tutti i campi, «regionale, nazionale e internazionale»; e la *Nota praevia* che aveva già insegnato che «non si può fare distinzione tra il papa da solo e i vescovi considerati in modo collettivo (e quindi eventualmente a lui contrapposti); ma la

¹⁷ Cf PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 223-233.

¹⁸ Cf *ivi*, 294-311.

¹⁹ Cf J. GROOTAERS, *Primauté et Collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia*, Leuven, 1986.

distinzione è da fare tra il papa «da solo» e il papa «insieme coi vescovi», perché «il collegio (episcopale) esiste solo con il suo capo e mai senza di esso».

Così la «comunione» della Chiesa, anziché visibilizzarsi nel vertice, secondo la svolta «sacramentale» del nuovo millennio, inaugurato dal concilio, si riversò esclusivamente sul «corpo» dalla Chiesa, fortemente richiamata all'interiorizzazione e alla santità. Naturalmente suonò come ulteriore invito a fissarsi sui problemi propri della vita spirituale, chiusi nella Chiesa, disattendendo quelli suggeriti dalla storia.

Piccola appendice al sinodo del ventennio può considerarsi la lettera inviata dalla Congregazione della fede ai vescovi «Su alcuni aspetti della Chiesa compresa come comunione» (28 maggio 1992)²⁰ (evidenziata nella sua caratteristica di «comunione», anche nel titolo), che mostra l'insistente concentrazione sui problemi interni della Chiesa.

La lettera, che – nota Ratzinger – ebbe «una gragnuola di critiche»²¹, presenta cinque punti: 1) la centralità del concetto di «comunione», che viene ribadita; 2) viene completata la formula del Vaticano II sul rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, aggiungendo all'affermazione «Ecclesia (universale) in et Ecclesiis» (particolari) del concilio (cf *LG* 23), la precisazione «Ecclesiae (particolari) in et ex Ecclesia» (universale), perché c'è un mutuo rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, occorre quindi precisarne la reciproca immanenza; 3) conseguentemente si precisa anche, contro i possibili abusi, che il fondamento della comunione tra le chiese, oltre al battesimo, è anche l'eucaristia e l'episcopato; 4-5) infine si richiamano le norme per istituire in modo corretto l'unità e la diversità della comunione ecclesiale e per l'ecumenismo.

Così il postconcilio è arrivato alla fine secolo, quando celebrò il II sinodo dell'Europa, a Roma nel 1999 (1-23 ottobre).

Era stato preceduto dal sinodo «straordinario» del 1991 (28 novembre-14 dicembre), voluto dal papa Giovanni Paolo II per celebrare il crollo del muro di Berlino, avvenuto nel 1989, simbolo della caduta del comunismo. Trasparentemente il tema del sinodo era stato: *Siamo testimoni di Cristo che ci ha liberato*. Il «messaggio» finale, che sembra essere il documento più importante, ha un'introduzione

²⁰ AAS 85 (1993) 838-850.

²¹ RATZINGER, «L'ecclesiologia della costituzione "Lumen gentium"», 71.

per spiegare che il sinodo è stato voluto dal papa per riflettere coi vescovi d'Europa sull'importanza e le conseguenze di questo avvenimento storico, e propone la «nuova evangelizzazione» come il tema che deve polarizzare l'Europa cristiana.

Il tema della «nuova evangelizzazione», sulla cui origine si ha qualche incertezza, a partire dagli anni Ottanta, ricorre spesso negli interventi di papa Giovanni Paolo II e ritorna nel sinodo 1991, sovrapponendosi al concilio, come fosse la nuova parola d'ordine trasmessa ai cristiani; un aggiornamento che si può ritenere comprensibile perché il concilio si era tenuto in un'Europa diversa, propriamente nell'Europa sostanzialmente solo occidentale.

La «nuova evangelizzazione» viene specificata in due obiettivi: religioso e sociale. Per l'aspetto propriamente religioso s'intende recuperare le radici religiose dell'Europa, di tutta l'Europa, compresa l'Europa orientale, al di là dell'immanentismo (ateismo pratico lasciato in eredità dal comunismo), per «impiantare» la Chiesa, senza precisare se cattolica o/e ortodossa. Per l'aspetto sociale, si propone, dopo il crollo del comunismo, almeno sulla lunga distanza, la dottrina sociale cristiana.

L'impressione generale è che non abbia avuto una grande risonanza. Fu un sinodo concluso piuttosto in minore. Forse perché le Chiese ortodosse avevano declinato l'invito a parteciparvi; anzi si erano raccolte in un loro sinodo a Mosca, che aprì una polemica con la Chiesa di Roma.

Il sinodo di fine secolo che si celebrò a Roma nel 1999 ebbe per tema: *Christus vivus in Ecclesia sua fons spei pro Europa*.

La *Relazione* che, dopo la prima discussione assembleare, fu redatta dal segretario A.M. Rouco Valera (Madrid), si presenta divisa in due parti: la prima, intitolata *Per un esame di coscienza sullo stato della società (l'Europa) e della Chiesa*; la seconda, *Iniziative per la nuova evangelizzazione dell'Europa*²². Per il tema della «nuova evangelizzazione», evidentemente indotto dal sinodo del 1991, propone un po' genericamente il rinnovamento:

1. della *martyria*, o ministero della parola,
2. della *leitourgia*, o ministero della santificazione,
3. della *diakonia*, o ministero della carità.

I tre punti dicono, per contrasto, anche la materia per l'esame di coscienza sulla Chiesa; mentre per la società emerge dalla discussio-

²² Cf *Regno* (1999) 612.

ne il rilievo ricorrente del secolarismo. L'impressione è che questa griglia non sia riuscita a dominare e pilotare gli interventi dell'assemblea, che conseguentemente si smarrì, vagando nel dibattito.

Il «messaggio» finale era evidentemente d'obbligo. Diceva in tre punti:

1. La speranza è possibile in Cristo, vera speranza dell'uomo e della storia.

2. Ringraziamo Dio per i segni di speranza nella Chiesa e nell'Europa.

3. Preghiamo insieme per l'Europa e per il mondo.

Impossibile non essere consenzienti. Invece il dibattito riuscì piuttosto frammentario e difficoltoso. Ci limitiamo a registrarne, un po' casualmente, alcuni interventi²³.

Tralascio quelli generici e quindi ripetitivi; e quelli suggeriti dalle funzioni responsabilmente svolte dai padri sinodali intervenuti in difesa delle rispettive attività: ad es. dell'attività diplomatica della Santa Sede, o dell'azione per le Chiese orientali, o per una Chiesa particolare, o anche per delle attività specifiche, come per la teologia (Lustiger, Parigi) con un intervento nel quale auspica che la teologia si riporti ai tempi di san Bonaventura e di san Tommaso, o del '600 mistico francese, quando la teologia nasceva da focolai d'intensa vita religiosa, e per la quale dettava le esigenze fondamentali; un intervento che, eventualmente condiviso per le responsabilità della teologia sull'insoddisfacente stato attuale, dev'essere passato nell'assemblea come piuttosto singolare. In conclusione: pochi sono gli interventi puntuali e pertinenti.

Riferiamo:

- quello di Ratzinger, intervenuto tra i primi a contestare addirittura il tema del sinodo, quasi volesse cancellarlo, dichiarando che la speranza a lui sembra piuttosto «nebulosa»; e quindi chiedendosi: che cosa promette questa speranza? Un ritorno degli europei in chiesa? Una nuova fioritura della fede? La continuazione del benessere? Il superamento dei problemi attuali politici ed economici? In alternativa alla speranza propone la fede, precisandone le caratteristiche essenziali ed enucleandone le «applicazioni pratiche».

- Quello del card. Lehmann, presidente della Conferenza episcopale tedesca, il quale, mirando la «nuova evangelizzazione», in tono risentito, ha detto: «Da ben 25 anni parliamo di "nuova evangelizzazione". Il primo sinodo dell'Europa ne ha fatto il compito primario

²³ *La Documentation Catholique* 81 (1999) 950-954.

delle nostre Chiese. Ciò è fondamentale anche oggi. Ma questa parola non deve scadere a “slogan” astratto... La “nuova evangelizzazione” dev’essere radicalizzata secondo una duplice distinzione: da un lato essa deve divenire anche in molte delle nostre regioni europee una “prima evangelizzazione”, perché la fede è stata quasi completamente sradicata o radicalmente dispersa; dall’altro essa può aversi solo in una Chiesa che è fin in fondo missionaria».

- Anche Eyt (Bordeaux), partendo dal sinodo 1991, ritiene la «nuova evangelizzazione ancora più necessaria e urgente oggi, perché la secolarizzazione si è aggravata». Eyt però non si limita a denunciare la secolarizzazione, ma ne abbozza un principio di analisi, chiedendosi: perché è più pressante in Europa che altrove? La risposta è evidente: «Perché l’Europa nel passato è stata cristiana nel pensiero, nelle azioni, nei progetti, nelle istituzioni e nelle leggi. Oggi invece in Europa si afferma che il cristianesimo è alla fine. Di più, c’è chi pensa che l’unica “chance” per gli europei è la separazione fra l’Europa e la Chiesa, fra l’Europa e il Dio di Gesù Cristo. Nell’Europa occidentale si opera affinché in ogni campo della vita sociale e privata – la sessualità, la vita e la morte, l’aborto e l’eutanasia, come pure l’educazione e la cultura, la guerra e la pace – le esigenze della vita cristiana vengano bandite dalle nostre leggi: *anima Europae iam non christiana*. È la situazione delle giovani generazioni occidentali, una tranquilla apostasia pratica».

Non tutto però è negativo – continua Eyt – perché dalla secolarizzazione degli anni 1991-1998 ricava un insegnamento che invita a porsi in atteggiamento critico di fronte alla secolarizzazione, concludendo che «forse oggi sappiamo meglio che la nuova evangelizzazione in Europa sarà un’opera di lungo respiro; conoscerà “alti e bassi”, sarà un’opera di tutta la Chiesa». Che «non è da attendere da un unico metodo, o da una parola d’ordine universale e neppure dalla sostituzione di una generazione all’altra. Una reinculturazione dell’Europa viene richiesta dalla situazione stessa del cristianesimo, in quanto è rifiutato dalla maggioranza delle coscienze, delle sensibilità e delle intelligenze. Tuttavia questi otto anni (1991-1998) ci hanno resi più realisti, cioè più attenti alla gradualità del nostro proporre il messaggio cristiano. Dipende molto da questo sinodo – dice con grande speranza – che l’anno del giubileo sia l’anno dell’approfondimento e dello sviluppo della “nuova evangelizzazione”».

Ci sembrano osservazioni molto pertinenti, soprattutto nella loro parte positiva, evidentemente da approfondire, che avrebbero potu-

to offrire un'utilissima traccia di riflessione per tutto il sinodo. È un peccato che non siano state raccolte.

- Il più ottimista, anche nei confronti della secolarizzazione, si è mostrato il card. Daneels (Malines-Bruxelles). La paragona a un giardino di piante velenose. Ma è pacifico che ogni pianta – dice – porta in sé, col veleno, il suo antidoto, altrimenti morrebbe. In base a questo principio Daneels rivisita la secolarizzazione, chiedendosi: «L'uomo europeo oggi ha una smodata sede di felicità? È una buona domanda – dice – non spegniamola. Diciamo solo che la sete di felicità può colmarla unicamente Gesù Cristo. L'Europa ha rigettato il tabù della sofferenza e della morte? Non nascondiamo la morte, né mascheriamola. La febbre di una sessualità incontrollata onnipresente sulle nostre strade non è che una sorda protesta contro la morte. La Chiesa deve ascoltare questo grido silenzioso a voler vivere in eterno. Serve una forte predicazione escatologica. L'angoscia della morte, presente in tutta la nostra cultura, contiene il vaccino, cioè il desiderio di vivere oltre la morte. La più efficace predicazione attuale sulla resurrezione della carne è la verginità consacrata. Senza dubbio la causa della rarefazione delle vocazioni alla vita consacrata è l'ottennebrarsi della fede nella resurrezione. Alla buona domanda dei nostri contemporanei: perché si deve morire? La risposta del messaggio di Cristo è: risusciteremo. Molti europei oggi considerano Gesù Cristo uno fra i grandi della storia. È una buona partenza. Rispondiamo che Gesù Cristo è sì un grande uomo, ma aggiungendo che è anche Dio. Si potrebbe dire altrettanto della religiosità selvaggia che contraddistingue il nostro tempo. Non facciamo morire questa pianticella che deve ancora sbocciare. È da correggere e indirizzare verso l'Alto: quindi questa religiosità selvaggia non è così negativa. [...] L'Islam è sempre più presente in Europa. È vero, c'è un Islam integralista (come anche noi lo fummo in qualche epoca del nostro cattolicesimo). Ma, a parte questo, il loro senso dell'assoluta trascendenza di Dio, la loro pratica della preghiera e del digiuno, la loro tensione a dedurre dalla fede conseguenze per la vita sociale, possono insegnare qualcosa anche a noi cristiani. In molti paesi occidentali la Chiesa è diventata minoritaria e povera; l'Europa non è più *naturaliter christiana*; la condizione del vescovo non è particolarmente comoda. Ebbene: stiamo vivendo una nuova cattività babilonese». Il più preoccupato, in un certo senso, sembra il card. Martini (Milano) che, presentando il suo intervento come un «sogno», afferma che la Chiesa avrebbe bisogno, non semplicemente di un nuovo sinodo, ma di un «confronto universale fra i vescovi per scioglie-

re alcuni nodi disciplinari e dottrinali che riappaiono periodicamente sul cammino delle Chiese europee e mondiali». Quindi la prospettiva, presa in considerazione, è lunga; non si ferma all'oggi, ma si spinge a tutto il futuro della storia della Chiesa.

Nel breve tempo che gli è concesso, elenca:

- gli approfondimenti e gli sviluppi della ecclesiologia di «comunione» del Vaticano II;
- la carenza drammatica di ministri ordinati e la necessità della cura d'anime;
- la posizione della donna nella società e nella Chiesa;
- la partecipazione dei laici alle responsabilità ministeriali;
- la sessualità e la disciplina del matrimonio;
- la prassi penitenziale;
- i rapporti con le Chiese sorelle d'Oriente e l'ecumenismo;
- il rapporto fra democrazia e valori; e fra leggi civili e legge morale.

L'elencazione è indubbiamente solo sintomatica, ma rivela una vera sofferenza per il tessuto ecclesial-sociale del presente, insoddisfacente e mortificato. Non sappiamo se la sofferenza sia singolare o condivisa. Noi possiamo soltanto riconoscere che i problemi enunciati sono reali e urgenti; e ci dobbiamo chiedere come mai si sono ammassati a creare un contesto così insoddisfacente.

A prendere in considerazione i diversi interventi del sinodo, l'impressione generale è, salvo errore, quella di un sinodo disperso, che non è riuscito a rispondere in modo sufficientemente concorde ed efficace alla domanda attuale di dire come si deve intendere la speranza cristiana nel tempo della secolarizzazione; non possiamo infatti ritenere sufficiente la proclamazione evidentemente indubitabile ma troppo generica del «messaggio» finale.

CONCLUSIONE

Il timore è che il sinodo, nella sua dispersività, sia l'esito del concilio, dopo quarant'anni.

È comprensibile che, a mano a mano che ci si distanzi, si affievolisca l'entusiasmo delle origini, creato dalla novità e, comunque sia la nuova situazione, scada nell'abitudine suscitando la sensazione di stanchezza e di scarsa vitalità. È però da chiedersi se, oltre a questo fenomeno naturale, abbiano agito sul concilio anche gli interventi successivi, eventualmente persino quelli intenzionalmente correttivi, e quindi, in linea di principio, benefici.

Per tentare di rispondere alla domanda, noi partiamo precisamente dal sinodo 1999. Non è una partenza arbitraria ma, pensiamo, legittima perché, secondo la tavola di fondazione (decreto di Paolo VI, *Apostolica Sollecitudo*, 1965) i sinodi sono per l'attuazione del concilio.

Ora a prescindere dall'impressione di generale smarrimento del sinodo 1999, ci sembra che i problemi elencati dal card. Martini, benché siano problemi di natura ecclesiale o ecclesiologica, sono però strettamente intrecciati con la cultura, precisamente indotti dalla secolarizzazione, che il sinodo ha insistentemente evocato, ma che soltanto l'intervento del card. Eyt ha preso in seria considerazione per i suoi principi generali e, per i problemi particolari solo gli interventi, sia pure di segno tendenzialmente opposti (almeno sembra), del card. Daneels e del card. Martini.

In realtà, viene da pensare, che alla secolarizzazione il postconcilio ecclesiale ha concesso più deplorazione che non attenzione. Avendo inteso la Chiesa come «comunione», astraendola dalla storia, cioè cancellandola come «popolo di Dio», il postconcilio si è concentrato sui problemi interni della Chiesa, fissando esclusivamente su di essi l'attenzione per cercarvi la soluzione. Per la verità riuscendovi solo parzialmente; e disattendendo la cultura. Che ha continuato implacabilmente a evolversi nella secolarizzazione e quindi a suscitare problemi nuovi che il concilio, a suo tempo, non aveva potuto evidentemente affrontare; ma che, proprio per questo, dovevano essere i problemi di un postconcilio attento e rigoroso, cioè quelli sollevati da una cultura non a caso detta «postmoderna» e quindi postconciliare. Conseguentemente era fatale che questi problemi confluissero pesantemente ad accentuare il distacco della Chiesa, che appare sempre più emarginata ed estranea al mondo; e, d'altra parte, che il mondo, nel suo progressivo impoverimento, reclamasse ogni giorno, benché inconsapevolmente o contro sua volontà, con maggior urgenza e insistenza la presenza e la funzione necessaria della Chiesa. Erano questi i problemi che – ci sembra – esigevano particolare attenzione.

A scanso di fraintendimenti, noi non diciamo che il postconcilio non avrebbe dovuto cercare di risolvere i problemi interni della Chiesa; diciamo anzi che avrebbe dovuto affrontarli nella loro completezza, rifiutando d'interrompersi e di trattenersi, come tenendosi indietro, e lasciandoli in sospeso chissà fino a quando; diciamo che, insieme, avrebbe dovuto non distogliere l'attenzione dai problemi suscitati dalla storia, ma seguirli con pari attenzione, o forse con attenzione prevalente, perché avrebbero potuto offrire una prospetti-

va più felice, cioè più realista, anche per la soluzione dei problemi prettamente ecclesiali.

Questo ci sembra di dover ricavare in particolare dall'evidente disorientamento del sinodo 1999, dispiaciuti che, pur nella scarsità della letteratura di informazione e di valutazione suscitata, altri, più generosi o più compiacenti, non l'abbiano rilevato.

Naturalmente la Chiesa ha inesauribili capacità di ripresa. Auspichiamo che presto le metta in atto.

GIUSEPPE COLOMBO
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore

SUMMARY

This paper estimates the forty year's progress of the Church since the Second Vatican Council. Through a synthetic survey of the rereadings of the main synods, it points out how the category of "people of God" has been progressively cancelled in favour of the category of "*communio*". The difference is not only a matter of terminology, but mainly of perspective, since the postcouncil has forgotten its terrestrial and historical dimension and concentrated on the problems of the Church, disregarding culture and increasing the gap between the Church and the world. The most realistic outlook is to maintain the original intent of the Council, both to face problems caused by history and to solve the purely ecclesiastical ones.