

Sentinella, quanto resta della notte?

La Chiesa e la sua difficile riforma

2. Il confronto con il moderno: apologia o denuncia?

10 Ottobre 2022

Sommario

I giudizi del Vaticano II sul moderno	2
La Costituzione pastorale (Gaudium et spes)	3
La libertà religiosa ("Dignitatis humanae")	7
Oltre l'alternativa: "il moderno" in questione	9
Il "postmoderno"	11

La riforma pastorale promossa dal Concilio Vaticano II ha alle sue origini diversi ordini di ragione per essere insoddisfatti della pastorale corrente, e quindi anche diversi obiettivi. Schematicamente abbiamo indicato due ragioni di fondo: il ritorno alle fonti bibliche e patristiche del ministero e l'aggiornamento. Il ritorno alle fonti avrebbe dovuto correggere la piega per un lato dottrinalistica, per altro lato devozionalistica assunta dalla pastorale cattolica in età moderna. L'aggiornamento avrebbe dovuto correggere la distanza da quella cultura moderna, alla quale la pastorale cattolica troppo a lungo si è opposta, e in maniera troppo intransigente.

L'obiettivo del ritorno alle fonti è stato privilegiato da chi aveva un interesse per così dire "professionale" al tema della pastorale, dunque da maestri di spiritualità, teologi, e anche storici della Chiesa. Mentre l'obiettivo dell'aggiornamento è stato quello privilegiato dai pastori sul campo. Esso è stato, in particolare, subito dichiarato da Giovanni XXIII fin dalla prima indizione del Concilio. Egli non sopportava la lagna ossessiva dei profeti di sventura, dei pastori cioè che leggevano cioè le trasformazioni del mondo moderno sempre e soltanto come un processo di decadenza. Nelle prime frasi del discorso di apertura del Concilio (11 ottobre 1962, sono proprio oggi 60 anni fa) egli dice:

Spesso infatti avviene [...] che ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa. A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo.

In effetti, la risposta che la Chiesa cattolica ha dato, nella stagione successiva alla rivoluzione francese, alle trasformazioni moderne, all'affermazione dunque degli ideali di libertà e di laicità civile, è stata – detto in estrema sintesi – il rifiuto. *Moderno* diventa sinonimo di eretico. E *modernismo* è il nome comune dato a tutte le proposte di riforma cattolica nei primi anni del 900. Il termine è coniato dagli avversari e non dai fautori di tali proposte. Come modernisti sono condannati gli studiosi della Bibbia che vogliono adottare i nuovi metodi storico-critici, scientifici, dei testi biblici e alla loro luce mettevano in dubbio la loro lettura conven-

zionale. Come modernisti sono bollati anche i fautori di una nuova apologetica, che, per raccomandare la verità della fede cattolica, si appella alle forme concrete dell'esperienza religiosa, e non subito e solo alla ragione e ai testi sacri. Come modernisti sono bollati anche i cattolici che a livello politico propugnano la lotta per l'emancipazione sociale dei ceti subalterni.

Appunto la demonizzazione del mondo moderno è all'origine della lagna dei profeti di sventura. L'intento di Giovanni XXIII, che era uno storico della Chiesa e non un dogmatico o un canonista, era quello di porre fine al cattolicesimo intransigente, di perseguire quindi l'obiettivo di una sostanziale riconciliazione del cattolicesimo con il mondo moderno.

Egli non vedeva, o forse meglio diciamo che non fermava la sua attenzione su, i problemi obiettivi che la svolta civile moderna proponeva alla coscienza cristiana; vedeva soltanto il fanatismo degli intransigenti. Il programma della riconciliazione con il moderno è stato espressamente dichiarato, poi sempre da capo ribadito, con una tenacia addirittura ostinata; ma con una tenacia che appare retorica assai più che concettuale. Assai poco ci si è soffermati sull'idea dell'uomo e del rapporto civile che sta alla base della cultura moderna.

Il difetto di un'analisi attenta del moderno e dei suoi problemi rende le dichiarazioni di riforma del Vaticano II vaghe, e quindi esposte a interpretazioni contraddittorie. Quelle dichiarazioni non hanno la forma di un programma ben definito, che si tratterebbe poi di realizzare nei fatti. Hanno piuttosto la fisionomia di indicazioni di massima, che attendono anzi tutto d'essere chiarite concettualmente, e poi verificate praticamente.

In tal senso appare troppo semplicistica la rappresentazione che dell'aggiornamento conciliare che propone Benedetto XVI: esso dovrebbe ormai consistere soltanto nell'attuazione di quanto disposto nei documenti del Concilio. La dichiarazione di pace con il mondo moderno non ha avuto il potere di tracciare la mappa di una riconciliazione consumata. Per rapporto ad un obiettivo tanto ambizioso mancavano le risorse concettuali adeguate. Mi riferisco alle risorse necessarie per comprendere l'epoca.

Nuova non era soltanto l'epoca, ma nuovo era anche il compito di comprendere l'epoca. Consistente è stato, e fino ad oggi è, il rischio che l'aggiornamento assuma i tratti di un semplice adeguamento. Nel dibattito conciliare, e poi anche nei documenti espressi dal Concilio, abbondano le dichiarazioni di intenti, e quindi le dichiarazioni programmatiche di pace con il moderno. Esse debbono però essere intese appunto più come generiche dichiarazioni di intenti che come giudizi determinati sul moderno, sulla sua "filosofia", sugli aspetti di pertinenza e rispettivamente di impertinenza di esso con la visione cristiana del mondo.

Il Vaticano II e il giudizio sul moderno

In alcuni testi del Concilio – pochi, per la verità – la valutazione della stagione civile moderna è espressamente a tema del discorso. Appunto da essi è opportuno procedere per istruire la questione generale del rapporto del Concilio con l'epopea civile designata mediante lo slogan de "il moderno".

Il confronto con il moderno è tematico in particolare in due documenti, molto dissimili per genere e per consistenza. Mi riferisco alla *Gaudium et spes*, espressamente intitolata Costituzione Pastorale "Sulla Chiesa nel mondo contemporaneo" e alla dichiarazione *Dignitatis Humanae* sulla libertà religiosa. I due documenti sono stati approvati – non a caso – nella stessa data, il 7 dicembre 1965, l'ultimo giorno del Concilio. La simultaneità suona quasi come una conferma della similitudine tra i due documenti e del profondo travaglio che essi la loro elaborazione dovette attraversare. La costituzione pastorale è stata riconosciuta – spesso e in molti modi – come il documento più qualificata dell'evento conciliare nel suo complesso; essa ha abbastanza chiaramente il sapore di una dichiarazione di pace nei confronti del moderno. Mentre la dichiarazione sulla libertà religiosa affronta in maniera diretta

il nodo più radicale del conflitto che ha opposto il cattolicesimo intransigente allo stato liberale moderno.

In entrambi i documenti è molto evidente il tono programmatico di carattere irenico, rivolto alla ricerca delle ragioni di consenso con la realtà civile presente. E tuttavia la lettura analitica dei “segni dei tempi”, che assume rilievo addirittura sistematico nella *Gaudium et spes*, comporta invece anche valutazioni di segno critico nei confronti della realtà civile contemporanea, e non marginali.

La Costituzione pastorale (Gaudium et spes)

Anticipiamo una breve recensione della costituzione pastorale, per fermarci poi sulle complesse e irrisolte questioni poste dalla dichiarazione sulla libertà religiosa.

Il progetto di una Costituzione pastorale sui rapporti della Chiesa cattolica con il mondo contemporaneo è apparso, fin dalla sua prima enunciazione, molto impegnativo¹. Prima ancora che impegnativo, è apparso ingenuo; postulava infatti una consistenza in qualche modo organica del mondo contemporaneo, tale da consentire il confronto forfettario tra la Chiesa e quel mondo. Di tale consistenza non è però mai data una descrizione precisa.

In particolare, nell'Esposizione introduttiva (nn. 4-10) e poi nei primi paragrafi di ciascuno dei cinque capitoli della seconda Parte, dedicati ai “segni dei tempi”, sono indicati singoli aspetti positivi o negativi del mondo contemporaneo, ma sono indicati nella forma di un elenco, non di un disegno sintetico. Le valutazioni espresse nei singoli casi procedono dal confronto con principi di carattere generale, che si suppongono noti da sempre. In tal senso non è registrato l'aspetto più nuovo ed inedito del mondo contemporaneo, quello per cui esso sollecita ad una revisione della concezione convenzionale dell'umano, e in particolare del rapporto tra la natura umana e le forme della cultura. Sui singoli aspetti della realtà contemporanea sono dati giudizi a procedere da una concezione dell'umano che si suppone nota da sempre e per sempre. Essa è, più precisamente, la dottrina neoscolastica dell'umano. Mentre la transizione culturale moderna mette decisamente in crisi quella dottrina e postula che, per dire dell'umano, si proceda dalle evidenze empiriche, e quindi dalle nuove scienze, la psicologia, la sociologia, l'antropologia culturale.

Il progetto della Costituzione trova la sua prima definizione programmatica proporzionalmente precisa soltanto nella rinnovata definizione sintetica degli obiettivi del Concilio proposta da Paolo VI ai Padri del Concilio all'inizio del suo pontificato. Nell'allocuzione con cui ha aperto la seconda Sessione del Concilio (29 settembre 1963), egli ha indicato quattro obiettivi; e il quarto era appunto quello di un «dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo»; esso avrebbe dovuto finalmente porre fine al lungo contenzioso della Chiesa cattolica con il mondo moderno che ha segnato un secolo di storia:

Da ultimo, è stato raccomandato al Concilio di allacciarsi alla comunità umana contemporanea, stabilendo una sorta di ponte. Fatto veramente meraviglioso! Mentre, con l'aiuto dello Spirito Santo, animando sempre più il suo vigore interiore, la Chiesa si distingue e prende le distanze dalla società profana da cui è circondata, allo stesso tempo si presenta come fermento vivificante e strumento di salvezza della stessa comunità umana, e così pure scopre e corrobora l'impegno missionario a lei assegnato, che è un suo do-

¹ La monografia più informata è quella che risulta da una monumentale tesi di dottorato, Giovanni TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, Il Mulino, Bologna 2000; l'autore è un ricercatore all'Istituto per le scienze religiose di Bologna; la monografia nelle sue 800 e passa pagine ripercorre nei dettagli le singole tappe dell'elaborazione del documento, “dal caos originario alla creazione dei giorni finali”; la prospettiva sintetica, decisamente apologetica, è quella propria della scuola di Alberigo.

vere capitale, volto ad annunziare con instancabile ardore il Vangelo al genere umano, qualunque sia la sua condizione, secondo il comando ricevuto. (n. 7.1)

Paolo VI è consapevole del fatto che sussistono persistenti ragioni di distanza tra la Chiesa e la nuova realtà sociale che va prendendo forma nel mondo ambiente; e tuttavia rileva come sussistano ragioni che raccomandano di sospendere la polemica e dare invece espressione alla simpatia:

Avremmo molte cose da dire sulle complicate e per tanti versi tristi condizioni degli uomini moderni; ma oggi non è il caso di parlarne. Ora, come abbiamo appena detto, il Nostro intimo arde di carità, come arde la Chiesa radunata in Concilio. Seguiamo con estrema simpatia questa nostra epoca e le sue varie e contraddittorie manifestazioni, e siamo anche presi da un'incontenibile volontà di comunicare agli uomini contemporanei il messaggio di amore, di salvezza e di speranza che Cristo ha portato al mondo: "Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (Gv 3,17). (n. 7.7)

Il registro ottativo del dialogo si associa, nella redazione della costituzione, con l'intento analitico; ma obiettivamente il dialogo con l'analisi critica anche confligge. Dal punto di vista nominale è dichiarata in maniera esplicita l'intento di leggere i "segni dei tempi" e appunto attraverso la loro interpretazione scorgere la direzione della riforma pastorale necessaria:

Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. (GS 4)

I segni dei tempi di cui qui si parla non possono ancora interpretati come segni che siano in ipotesi espressi dallo Spirito di Dio attraverso la vicenda umana; debbono invece essere interpretati come semplici espressioni dell'umano, caratteristiche della stagione civile di tempo in tempo vissuta; attraverso quei segni tuttavia la Chiesa potrebbe e dovrebbe intendere le attese dell'umanità nei confronti di Dio stesso. Il silenzioso passaggio dalla lettura umanistica dei segni dei tempi alla loro lettura teologica è favorito dall'assunto moderno che legge la storia civile come progresso. Il nuovo dunque sarebbe anche il meglio.

La nozione di "segni dei tempi", ripetutamente impiegata², non è approfondita nella sua consistenza concettuale dal dibattito conciliare in genere; ancor meno lo è nel testo della *Gaudium et spes*. In particolare, non è espressamente riconosciuto che proprio mediante tali segni Dio si manifesti come presente e operante nella storia; né è riconosciuto il come di tale ipotetica presenza dinamica.

Appunto dalla considerazione dei segni dei tempi dichiara di voler procedere l'esposizione della Costituzione, sia per quel che riguarda il quadro generale del mondo contemporaneo, sia per quel che riguarda i singoli ambiti della vita comune. La considerazione di tali segni appare però soltanto descrittiva e – per così dire – paratattica; i segni sono elencati uno dopo l'altro, ma non danno forma ad un quadro sintetico ed organico del moderno. Non danno figura in particolare alla nuova fisionomia che assume nel moderno il rapporto tra coscienza e società. Appunto questa è la nostra ipotesi: nella stagione moderna non mutano soltanto i contenuti singoli della cultura, ma muta il rapporto sintetico tra la coscienza e la

² La formula "segni dei tempi" è espressamente usata in *Gaudium et Spes* 4, *Presbiterorum Ordo* 9, *Apostolicam Actuositatem* 14, *Unitatis Reintegratio* 4; il concetto è per altro ripreso con altre parole anche in GS 11, 44, 62 e altrove; la categoria dei "segni dei tempi" è raccomandata al dibattito conciliare soprattutto da M.D. CHENU, grande fautore della causa dell'"incarnazione" del messaggio cristiano nella cultura del nostro tempo; sul suo pensiero vedi Claude GEFFRÉ, *Teologia dell'incarnazione e teologia dei segni dei tempi nell'opera del Padre M.D. Chenu*, Queriniana, Brescia 1996.

cultura; la coscienza non vede nella cultura il documento dell'eterno, ma il repertorio del possibile.

Illustro questa diagnosi con riferimento, ad esempio, al paragrafo sui segni dei tempi in due di due capitoli della Seconda Parte: il n. 47 all'inizio del cap. 1, "Dignità del matrimonio e della famiglia" e i nn. 53-56 che introducono il cap. 2, sulla "Promozione del progresso della cultura".

Il tema del matrimonio e della famiglia è il più determinante per intendere il mondo contemporaneo e le sue pericolose trasformazioni. Non è un caso che i padri conciliari lo abbiano scelto come primo dei cinque problemi urgenti del nostro tempo. Proprio dalla distanza sistemica tra famiglia e società procedono i massimi problemi del nostro tempo, e cioè la difficoltà esorbitante dei processi di tradizione culturale da una generazione all'altra, la sostituzione della "cultura ONU" alla memoria storica dei popoli nella vita civile. Ma la diagnosi di tali problemi assolutamente manca nella costituzione.

L'esposizione del n. 47 prende avvio da un rilievo abbastanza generico, la cui pertinenza appare inoltre dubbia per riferimento alla situazione planetaria: i "vari sussidi" messi a disposizione della famiglia dalla società contemporanea:

Il bene della persona e della società umana e cristiana è strettamente connesso con una felice situazione della comunità coniugale e familiare. Perciò i cristiani, assieme con quanti hanno alta stima di questa comunità, si rallegrano sinceramente dei vari sussidi, con i quali gli uomini favoriscono oggi la formazione di questa comunità di amore e la stima ed il rispetto della vita: sussidi che sono di aiuto a coniugi e genitori della loro eminente missione; da essi i cristiani attendono sempre migliori vantaggi e si sforzano di promuoverli.

Il rilievo, di sapore chiaramente irenico, appare decisamente marginale per rapporto al tema generale della famiglia nel nostro tempo, e non vale a livello planetario, ma semmai soltanto per le società europee.

Il testo prosegue con un elenco delle cose che non funzionano; soltanto un elenco, appunto, e non invece il tentativo di rilevare e descrivere la rottura del nesso sistemico che da secoli legava la famiglia alla società patriarcale; e il giudizio negativo è espresso subito in termini morali, e non antropologico culturali:

Però la dignità di questa istituzione non brilla dappertutto con identica chiarezza poiché è oscurata dalla poligamia, dalla piaga del divorzio, dal cosiddetto libero amore e da altre deformazioni. Per di più l'amore coniugale è molto spesso profanato dall'egoismo, dall'edonismo e da pratiche illecite contro la fecondità. Inoltre le odierne condizioni economiche, sociopsicologiche e civili portano turbamenti non lievi nella vita familiare. E per ultimo in determinate parti del mondo si avvertono non senza preoccupazioni i problemi posti dall'incremento demografico. Da tutto ciò sorgono difficoltà che angustiano la coscienza. Tuttavia il valore e la solidità dell'istituto matrimoniale e familiare prendono risalto dal fatto che le profonde mutazioni dell'odierna società, nonostante le difficoltà che ne scaturiscono, molto spesso rendono manifesta in maniere diverse la vera natura di questa istituzione.

Il testo appare in tal senso decisamente ingenuo, goffo, decisamente incapace di istruire il tema del nesso tra tradizione cristiana e società contemporanea. La conclusione ulteriormente conferma il tratto goffo:

Perciò il Concilio, mettendo in chiara luce alcuni punti capitali della dottrina della Chiesa, si propone di illuminare e incoraggiare i cristiani e tutti gli uomini che si sforzano di salvaguardare e promuovere la dignità naturale e l'altissimo valore sacro dello stato matrimoniale.

Il capitolo 2 è intitolato al progresso della cultura, e più precisamente dei modi in cui promuoverlo in maniera adeguata (*de culturae progressu rite promovendo*). Nella formulazione del tema già è scontata una tesi, che non può essere considerata come ovvia: che il mutamento culturale cioè abbia i tratti del "progresso". L'aspetto del progresso cumulativo è indubbio per rapporto al benessere, alla tecnica che lo rende possibile, alla scienza che ha la fisionomia del saper fare, del potere sulle cose. Appunto il privilegio del sapere scientifico è

alla base del modello di interpretazione della storia civile tutta come progresso. Ma il sapere e il potere della scienza ha un prezzo; esso si realizza al prezzo di una pregiudiziale sospensione degli interrogativi relativi al senso di tutte le cose. La natura soltanto strumentale della scienza è all'origine di un fattore di declino civile importante, il mutamento cioè della natura da documento dell'ordine eterno in mero repertorio di materiali.

Di straordinaria forza retorica a tale riguardo è il passo de *L'uomo senza qualità* in cui Robert Musil affronta il tema del primato della scienza nella cultura dell'uomo moderno; esso oltre tutto contiene un cenno anche al difetto di denuncia da parte della Chiesa:

Se ci si chiede senza pregiudizi come la scienza abbia assunto il suo aspetto attuale – cosa importante di per sé stessa, perché la scienza regna su di noi e neppure un analfabeta si salva dal suo dominio, giacché impara a convivere con innumerevoli cose che son nate dotte – s'ottiene un'immagine alquanto diversa. Secondo tradizioni attendibili s'è incominciato nel sedicesimo secolo, un periodo di fortissimo movimento spirituale, a non sforzarsi più di penetrare i segreti della natura, com'era successo fino ad allora in due millenni di speculazione religiosa e filosofica, bensì ad accontentarsi di esplorarne la superficie, in un modo che non si può fare a meno di definire superficiale.

Il grande Galileo Galilei ad esempio, il primo nome che sempre si cita a questo proposito, tolse di mezzo il problema: per quale causa intrinseca la natura abbia orrore degli spazi vuoti, così da obbligare un corpo che cade ad attraversare spazi su spazi, finché esso giunge su un terreno solido; e si accontentò di una constatazione molto più volgare: stabilì semplicemente la velocità di quel corpo che cade, la via che percorre, il tempo che impiega, e l'accelerazione della caduta.

La Chiesa cattolica ha commesso un grave errore minacciando di morte un tal uomo e costringendolo alla ritrattazione invece di ammazzarlo senza tanti complimenti; perché il suo modo, e quello dei suoi simili, di considerare le cose, ha poi dato origine – in brevissimo tempo, se usiamo le misure della storia – agli orari ferroviari, alle macchine utensili, alla psicologia fisiologica e alla corruzione morale del tempo presente, e ormai non può più porvi rimedio. (R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1972, pp. 291s)

Ricorrendo all'iperbole Musil suggerisce con grande precisione il problema radicale posto dal primato della scienza nella vita civile del nostro tempo: essa riduce la realtà naturale a repertorio di risorse utili; è rimosso il profilo per il quale la natura è una parola. Creata da Dio mediante la parola – così dice il racconto biblico – essa è destinata a parlare all'uomo, ad articolare il senso della vita tutta. L'approccio scientifico rimuove quell'approccio sapienziale, che era proprio della cultura tradizionale.

L'apologia pregiudiziale della scienza opera nel senso di rimuovere il problema serio della cultura contemporanea, la riduzione del rapporto uomo/natura al profilo del *facere*, a detrimento del profilo del *sapere*.

Riflesso del declino della sapienza è la nascita delle nuove scienze alle quali passa la competenza sulla "cosa umana", e cioè la psicologia e la sociologia. La Costituzione vi accenna, ma in termini decisamente sprovveduti. È riconosciuto che oggi «si aprono nuove vie per perfezionare e diffondere più largamente la cultura»; le nuove vie sarebbero quelle «preparate da un grandioso sviluppo delle scienze naturali e umane, anche sociali, dal progresso delle tecniche, dallo sviluppo e dall'organizzazione degli strumenti di comunicazione sociale». È del tutto ignorato il fatto che le nuove scienze umane non si aggiungono al sapere della tradizione, ma tendenzialmente lo sostituiscono. Alla visione morale dell'uomo, propria della tradizione occidentale, si sostituisce la visione terapeutica o clinica.

Il tratto ottimistico del rilievo relativo al progresso delle scienze riflette il fatto che la descrizione della cultura odierna appare tutta decisamente distorta dallo *wishfull thinking*, dal pensiero dettato cioè dal desiderio assai più che dalle evidenze fattuali:

Perciò la cultura odierna è caratterizzata da alcune note distintive: le scienze dette «esatte» affignano al massimo il senso critico; i più recenti studi di psicologia spiegano in profondità l'attività umana; le scienze storiche spingono fortemente a considerare le cose sotto l'aspetto della loro

mutabilità ed evoluzione; i modi di vivere ed i costumi diventano sempre più uniformi; l'industrializzazione, l'urbanesimo e le altre cause che favoriscono la vita collettiva creano nuove forme di cultura (cultura di massa), da cui nascono nuovi modi di pensare, di agire, di impiegare il tempo libero; lo sviluppo dei rapporti fra le varie nazioni e le classi sociali rivela più ampiamente a tutti e a ciascuno i tesori delle diverse forme di cultura, e così poco a poco si prepara una forma di cultura umana più universale, la quale tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture. (n. 54)

Del tutto ignorato è il fatto (molto rilevante dal punto di vista religioso) che nella cultura pubblica del nostro tempo la psicologia addirittura sostituisce tendenzialmente la filosofia e soprattutto sostituisce la tradizione catechistica nei modi di vedere la realtà umana.

Ignorati sono pure i problemi, assai rilevanti, che scaturiscono dalla tendenziale sostituzione, alla memoria vissuta del passato, dei nuovi approcci storiografici analitici propri del sapere accademico. Pensiamo, tipicamente, alla questione del Gesù storico, e più in generale alle molteplici questioni proposte dalla sostituzione della ricerca storico critica alla memoria liturgica.

È riconosciuto che «i modi di vivere ed i costumi diventano sempre più uniformi», ma senza mettere in evidenza il prezzo di tale omologazione; quei modi di vivere sempre più ostinatamente rimuovono le evidenze originarie della vita, quelle legate ai rapporti primari, quelle alla base della coscienza morale. Di sconcertante ingenuità è l'auspicio finale: la cultura universale «tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture»; il compito non è certo quello di "rispettare" le particolarità delle diverse culture, ma di partecipare o meno alle tradizioni di senso da esse proposte.

L'ingenuità di questa lettura dei segni del tempo come di tutte quelle parallele sconcerta e offre documento cospicuo del carattere soltanto ottativo del *ralliement* perseguito dal Concilio con il mondo contemporaneo.

La libertà religiosa ("Dignitatis humanae")

I problemi di quel *ralliement* della Chiesa cattolica con la cultura moderna acquistano evidenza massima quando si affronti il tema della libertà religiosa. Il Concilio lo ha fatto dedicando al tema con dichiarazione apposita. Per comprenderla e valutarla è necessario collocarla sullo sfondo della storia; recensire cioè il rilievo che la questione ha assunto nella vicenda del conflitto tra Chiesa cattolica e stato liberale. La dichiarazione invece ignora la storia, e la ignora anche il dibattito che sta alle spalle della dichiarazione.

Il documento più significativo all'origine del conflitto di cui si dice è il *Sillabo*, un elenco degli errori moderni promulgato da Pio IX l'8 dicembre del 1864 assieme all'Enciclica *Quanta cura*. Tra i molti altri errori moderni al terzo titolo è elencato questo:

XV. È libero ciascun uomo di abbracciare e professare quella religione che, sulla scorta del lume della ragione, avrà reputato essere vera.

È interessante rilevare questo fatto: l'evidenza che sta alla base della scelta religiosa individuale sarebbe disposta dal "lume della ragione". In realtà, le evidenze che rendono possibile la scelta religiosa sono disposte da una vicenda, e quindi da una memoria; la memoria raggiunge il singolo grazie ad un'esperienza sociale. In tal senso la scelta religiosa del singolo dipende chiaramente anche dalle condizioni sociali della sua crescita. La libertà a cui la proposizione allude è da intendere non in senso immediatamente morale, ma in senso legale. Il destinatario della condanna è in tal senso lo stato liberale, e non invece la coscienza del singolo. Questo appare molto chiaro dalle ultime due proposizioni dell'elenco:

LXXIX. È assolutamente falso che la libertà civile di qualsivoglia culto, e similmente l'ampia facoltà a tutti concessa di manifestare qualunque opinione e qualsiasi pensiero palesemente ed in pubblico, conduca a corrompere più facilmente i costumi e gli animi dei popoli, e a diffondere la peste dell'indifferentismo.

LXXX. Il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà.

Oggetto della condanna è dunque la concezione liberale del potere politico; essa nega ogni possibilità che un tale potere si rivolga ad una qualsiasi istanza religiosa per trovare legittimazione. Il potere politico è liberale se e solo se è laico. Il *Sillabo* esclude la possibilità che la Chiesa cattolica si accordi con un potere politico così concepito.

La “libertà di coscienza”, come affermata e difesa dal pensiero liberale, ha alla sua base l’idea che la coscienza del singolo avrebbe da sé sola le risorse per effettuare una scelta in materia religiosa. Mentre a giudizio del Papa il singolo, per maturare la propria scelta religiosa, ha bisogno di riferirsi all’attestazione obiettiva della verità, quale essa si realizza mediante le forme della relazione sociale. In tal senso, alla verità di Dio attestata dalle istituzioni ecclesastiche deve essere riconosciuto un privilegio rispetto ai diritti soggettivi della persona singola. Dio stesso ha deputato la Chiesa a farsi interprete della sua verità.

La condanna espressa dal *Sillabo* suona ai nostri orecchi come scandalosa. Essa esclude a priori che la Chiesa cattolica possa convivere in dialogo con il liberalismo e con la moderna civiltà; condanna la Chiesa alla polemica nei confronti del progresso. Per comprendere la condanna occorre anzitutto tenere presente il contesto storico in cui fu pronunciata, che era molto diverso da quello presente. Il privilegio dei diritti della verità rispetto ai diritti della coscienza trovava allora un deciso conforto nel consenso della coscienza diffusa intorno alla verità di cui sono difesi i diritti.

Ma al di là della diversità dei tempi, la condanna rimanda ad un problema che è obiettivo: quello delle condizioni sociali della libertà del singolo. Alla capacità di volere, di disporre dunque di sé mediante le forme del proprio agire, il soggetto giunge soltanto grazie ad una vicenda, grazie alla quale egli si riconosce come preceduto e atteso da altri. La visione liberale della libertà ignora questo nesso e immagina che il singolo diventi libero grazie alla semplice maturazione dell’età anagrafica. Appunto il fatto di ignorare le condizioni sociali della libertà determina, nella stagione civile più recente, la lievitazione indiscriminata e folle dei cosiddetti diritti soggettivi.

I diritti soggettivi possono essere definiti soltanto sullo sfondo del diritto oggettivo. Il termine latino *jus* (diritto) definiva un tempo la figura del rapporto giusto. Progressivamente la parola è passata a designare l’attesa del soggetto giudicata degna di una tutela sociale. La legge umana nel suo insieme è stata progressivamente concepita come il sistema delle garanzie disposte a tutela dei diritti soggettivi. A quel punto la nozione di diritto è impazzita. Oggi sentiamo parlare correntemente – ad esempio – di diritto all’aborto; l’espressione e tecnicamente sbagliata, è però indicativa del fraintendimento della nozione di diritto.

La cultura liberale poteva difendere i diritti soggettivi scontando un consenso diffuso sulle forme del rapporto umano giusto; quel consenso era garantito da un *ethos* proporzionalmente definito. Esso consentiva addirittura di postulare un’evidenza “razionale” dei principi morali. In realtà quei principi, per imporsi alla coscienza del singolo, suppongono appunto un *ethos*.

La dichiarazione del Vaticano II rimedia alla riserva espressa dal *Sillabo* a proposito della libertà di coscienza, ma in una stagione civile nella quale gli assunti che erano alla base della cultura liberale appaiono in profonda crisi. Essa formula il riconoscimento di quel diritto in questi termini:

Questo Concilio Vaticano dichiara che la persona umana ha il diritto alla libertà religiosa. Il contenuto di tale libertà è che gli esseri umani devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa. (*Dignitatis Humanae*, n. 2^a)

La libertà è espressa in termini negativi, come immunità da coercizione di poteri umani. La coercizione esclusa è quella che come tale è dichiarata dalla contrarietà alla coscienza, intesa

– come si intuisce – in senso morale. Non è precisato come quella coscienza prenda forma, e soprattutto non sono previste le condizioni sociali di tale formazione. Sullo sfondo della dichiarazione rimane la concezione “naturale” della coscienza morale, tanto propria della cultura moderna e liberale.

Conferma in maniera più esplicita una tale concezione della coscienza morale la successiva dichiarazione sul nesso tra evidenza degli imperativi morali e coscienza:

Gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente... Non si deve quindi costringerlo ad agire contro la sua coscienza. (*Dignitatis Humanae*, n. 3b)

E ancor più esplicita è l'affermazione relativa al fondamento del diritto alla libertà religiosa; esso sarebbe costituito dalla dignità della persona, le cui esigenze sarebbero conosciute dalla ragione, dunque a prescindere dalle forme dell'esperienza pratica effettiva, e quindi dalle forme del costume:

Quanto questo Concilio Vaticano dichiara sul diritto degli esseri umani alla libertà religiosa ha il suo fondamento nella dignità della persona, le cui esigenze la ragione umana venne conoscendo sempre più chiaramente attraverso l'esperienza dei secoli. Anzi, una tale dottrina sulla libertà affonda le sue radici nella Rivelazione divina, per cui tanto più va rispettata con sacro impegno dai cristiani. (*Dignitatis humanae*, n. 9)

Potrebbe sembrare che il nesso qui affermato tra conoscenza della ragione umana e “l'esperienza dei secoli” comporti un rimando al costume, dunque alle forme di oggettivazione sociale della legge morale conosce mediante le forme del costume. Ma per rendere effettivo e intellegibile un tale rimando occorrerebbe una correzione dell'immagine convenzionale della ragione, di cui nella dichiarazione in realtà non si vede alcuna traccia.

Soltanto nominale è anche l'altro nesso affermato, tra la dottrina sulla libertà e la Rivelazione divina; appunto un tale nesso giustificerebbe l'intervento del magistero della Chiesa in materia di libertà religiosa.

In sintesi ci sembra di poter dire che il riconoscimento del principio della libertà religiosa assume, nella Dichiarazione del Concilio, la fisionomia del consenso ad un principio qualificante della cultura moderna e liberale. Il riconoscimento pone termine, programmaticamente, ad un'obiezione di coscienza durata pressappoco un secolo. Ma la rinuncia a quell'obiezione di coscienza avrebbe richiesto e fino ad oggi richiede ripensamenti di carattere teorico (idea di ragione, rapporto tra coscienza e storia) e di carattere pratico (fine del moderno, incertezza della coscienza morale del singolo) dei quali non si vede traccia.

Oltre l'alternativa: “il moderno” in questione

Il fatto che il rapporto tra Chiesa cattolica ed epopea del “moderno” abbia assunto tratti decisamente conflittuali dev'essere compreso a procedere dalla storia; appunto la storia ha disposto le condizioni per le quali rilievo privilegiato assumesse la questione politica rispetto alle questioni poste dalla crescente laicità civile, o meglio culturale. Staccando la questione politica da quella civile, difficilmente poteva realizzarsi un'intesa tra autorità ecclesiastica ed autorità dello stato laico. Le questioni poste dalla laicità politica prevalgono in tal modo decisamente rispetto alle questioni poste dalla laicità culturale, assai più complesse.

Espressione più tempestiva e clamorosa dell'epopea del moderno è la secolarizzazione delle istituzioni politiche. Per lungo tempo, il potere politico aveva cercato la propria legittimazione ideale nella religione. Le condizioni che raccomandavano la laicità del potere politico sono maturate soltanto con la divisione religiosa dell'Europa e con le conseguenti guerre di religione.

Il riferimento obbligato a tale riguardo è il pensiero di Ugo Grozio (1583-1645): dal Seicento in poi la religione appare nella storia europea principio di divisione e di guerra; per

tale motivo appare opportuno che, per vivere in pace nella città terrena, convenga fare come se Dio non ci fosse.

Il nesso tra religione e guerra emerge con evidenza soltanto a seguito della divisione religiosa intervenuta in Europa con la Riforma protestante; ma il nesso era operante già prima. Pensiamo alla persecuzione violenta delle eresie ad opera dei poteri politici, o anche ai processi alle streghe, o alle crociate. Il nesso è, in ogni caso, figlio della sanzione religiosa del potere temporale, o più precisamente del potere legittimo, del potere a cui è riconosciuto cioè il compito di garantire con la forza la soggezione della vita comune alla legge. A quale legge dovrebbe mai soggiacere la vita comune se non a quella di Dio?

La repressione del crimine ha, di sua natura (così pare), una sanzione religiosa. Essa trova conferma nella Bibbia stessa. Pensiamo alla leggenda eziologica proposta da Genesi 4 a giustificazione dell'ordinamento giudiziario:

«Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra». Disse Caino al Signore: «Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono? Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere». Ma il Signore gli disse: «Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!». Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato. (Gen 4, 11-15).

Il testo biblico intende la necessità storica di un ordinamento giudiziario per impedire che la repressione del colpevole assuma la figura della vendetta. Il carattere terziario del giudizio sul crimine è riflesso della sua qualità religiosa. Corrisponde al riconoscimento del fatto che soltanto a Dio appartiene il potere di giudicare, e in base ad una norma che sta al di sopra del conflitto tra le parti. I tribunali possono sostituirsi alla giustizia vendicativa "fai da te" soltanto se è riconosciuto un ordinamento sovrumano dei rapporti sociali. Così di fatto è inteso il giudizio, e in generale il potere legittimo, nell'Antico Testamento.

Ma di contro a questa riserva alla competenza di Dio del compito di reprimere il crimine sta il chiaro rifiuto che Gesù oppone a chi vorrebbe fare di lui un giudice tra i suoi fratelli.

Uno della folla gli disse: «Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità». Ma egli rispose: «O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?». E disse loro: «Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza la sua vita non dipende dai suoi beni». (Lc. 12, 13-15)

Il rifiuto del compito giudiziario da parte di Gesù appare strettamente legato alla sua richiesta di conversione; la giustizia che Egli cerca, che gli sta a cuore, che realizza la presenza del regno di Dio, non è quella garantita da un potere legittimo, al quale sia riconosciuto il potere di giudicare e sanzionare il crimine; è soltanto quella che si realizza mediante la conversione. Non a caso, il rifiuto di giudicare tra i fratelli è accompagnato dall'esortazione a guardarsi dalla cupidigia; soltanto correggendo il desiderio di avere sempre di più è strappata la radice del litigio tra fratelli.

Il rifiuto di ogni ricorso alla violenza per garantire la giustizia è assai manifesto e anche insistito nel caso della passione di Gesù. Il vangelo di Matteo in specie riferisce del tentativo di uno dei discepoli di sottrarre Gesù all'arresto ricorrendo alla spada:

Allora si fecero avanti e misero le mani addosso a Gesù e lo arrestarono. Ed ecco, uno di quelli che erano con Gesù, messa mano alla spada, la estrasse e colpì il servo del sommo sacerdote staccandogli un orecchio. Allora Gesù gli disse: «Rimetti la spada nel fodero, perché tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada. Pensi forse che io non possa pregare il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli? Ma come allora si adempirebbero le Scritture, secondo le quali così deve avvenire?». (Mt 26, 51-54)

Il compimento delle Scritture comporta la sofferenza inerme del giusto. È importante registrare questo nesso: non è subito il tempo nel quale l'opera di Dio si manifesta mediante la sua debolezza; questo avviene soltanto nella pienezza dei tempi.

Nella sua vicenda storica effettiva la coscienza dei cristiani non è stata sempre all'altezza della verità escatologica della fede; tanto meno lo è stato il ministero della Chiesa. Per molti secoli e in molti modi – dai tempi di Costantino ai tempi della rivoluzione francese – la Chiesa ha assolto al compito riconosciuto all'istituzione religiosa nella tradizione di tutti i popoli, quello di valere quale istanza legittimante del potere legittimo. Il fatto, sotto certo profilo, non dovrebbe troppo sorprendere. Il compito giurisdizionale infatti ha obiettivamente sempre una valenza religiosa; lo riconosce in maniera espressa lo stesso apostolo Paolo, per riferimento a ogni autorità umana:

Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono si attireranno addosso la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. (Rm 13, 13)

Il riconoscimento di questo profilo religioso dell'autorità umana non deve per altro impedire di scorgere la differenza radicale tra il ministero apostolico e il ministero dell'autorità politica. I lunghi secoli caratterizzati dal regime di cristianità hanno in molti modi misconosciuto questa differenza. Tra *sacerdotium* e *imperium* ci sono stati certo anche ripetuti conflitti nella lunga stagione di quel Sacro Romano Impero, che sanzionava il carattere teocratico dell'assetto politico medievale. E tuttavia la *respublica christiana* poteva contare sul consenso garantito dal comune modo di pensare e di sentire, che era cristiano.

Appunto i secoli segnati dal consenso civile intorno alla fede cristiana hanno disposto lo sfondo remoto di costume perché potesse poi affermarsi, nella storia moderna dell'Europa, del principio *etsi deus non daretur*. Anche se non espressamente nominato, Dio c'era e il rimando della giustizia civile ad un fondamento religioso rimaneva obiettivamente operante. Pur senza pronunciare il nome di Dio, rimaneva operante nella coscienza dei singoli il profilo religioso dell'imperativo morale. Quando il consenso religioso venne meno, apparve necessario escludere espressamente quel rimando, perché esso non generasse il litigio.

Anche negli stati liberali e laici rimaneva abbastanza consistente la tradizione dell'*ethos* cristiano, tanto da garantire il sostanziale consenso degli europei sulla visione morale del mondo, e rispettivamente sulle forme della vita buona. Appunto la proporzionale certezza di quella visione consentiva di rappresentarla addirittura come un'evidenza di ragione. La cultura borghese immaginava in tal senso che la coscienza morale comune disponesse delle evidenze sufficienti per dare un fondamento alle norme della vita comune, *etsi deus non daretur*. Appunto su questo sfondo si edifica la grande epopea del soggetto moderno e della sua concezione contrattuale del patto sociale.

Il "postmoderno"

Questa epopea giunge al suo termine con l'accelerazione civile recente, indicativamente quella inaugurata dal '68. La fine dell'epoca moderna crea problemi grossi alle società occidentali, e insieme dispone nuove condizioni per il confronto tra Chiesa e società, più in generale tra religione e società.

L'ottimismo complessivo, mostrato dal Concilio nei confronti della cultura moderna, è destinato ad apparire progressivamente come "inattuale". Guadagnano ragioni di attualità le letture preoccupate del moderno, che già ai tempi del Concilio erano rappresentate da voci della teologia diverse da quelle francesi. Mi riferisco alle voci della teologia tedesca.

Penso primo fra tutti alla voce di Romano Guardini e alla sua preoccupata diagnosi de *La fine dell'epoca moderna*. Si tratta di una serie di articoli risalenti agli anni 1942/43 e pubblicati soltanto nel 1950; essi anticipano l'annuncio della stagione postmoderna. Non è la

logica stessa della modernità – si chiede Guardini – che dispone una sorta di ritorno del caos? Guardini rigetta certo la nostalgia restauratrice, ma segnala come nei tempi che si prospettano “la solitudine della fede sarà tremenda”. La fede, costretta a tale solitudine, dovrà sostenere con maggior consapevolezza un destino, che per altro è in radice di sempre, ma che soltanto ora s’impone come inesorabile con evidenza quotidiana, quello dell’unicità singolare della persona.

Quel che Guardini ancora non vedeva, non poteva vedere, è come la fede, pur destinata alla fine a vivere la propria inevitabile solitudine, nasca tuttavia dall’esperienza originaria della prossimità, e di una prossimità sorprendente e promettente. La fede ha la forma radicale della fedeltà ad un’alleanza che alle sue origini è sperimentata in maniera miracolosa. A meno di tanto, a meno cioè di ricordare quell’alleanza originaria, la fedeltà appare impossibile.

Ora è appunto l’esperienza dell’alleanza originaria che pare divenire incerta o addirittura assente nella società post moderna. Quel che manca è, più precisamente, la lingua per dare parola a quell’esperienza originaria che pure in forma affettiva sempre si realizza. Si realizza nell’infanzia di ogni bambino; si realizza nell’esperienza di innamoramento di ogni coppia. Le esperienze originarie, quelle obiettivamente destinate a generare la coscienza, l’identità personale, la libertà, la possibilità quindi di promettere, mancano delle risorse culturali per realizzare il loro destino.

La conseguenza di tale stato di cose è che il soggetto conosce difficoltà sistemiche. Il tanto celebrato soggetto moderno, quello che tanto a lungo ha combattuto per la propria emancipazione dalla gabbia sociale, che fino ad oggi rivendica nominalmente la propria libertà, in realtà chiede aiuto. Aiuto per vivere, o per sopravvivere; ma più radicalmente aiuto per imparare a volere.

Gli aiuti che di fatto gli sono offerti sono soltanto quelli che possono dare psicologi e sociologi. essi sono aiuti in senso clinico, non aiuti spirituali. La cura spirituale e non clinica del soggetto debole e quella che compete obiettivamente al ministero della Chiesa. Ma per potere realizzare una tale cura essa ha bisogno di competenze, che di fatto non ha, e spesso neppure sa di non avere.

L’aggiornamento al moderno assume allora la figura di un’acquiescenza al moderno, che tradisce il suo compito obiettivo, Il capitolo dei diritti civili e dei diritti soggettivi illustra efficacemente l’equivoco. Quel che soprattutto manca al soggetto moderno è l’evidenza del diritto inteso nel suo significato oggettivo, e cioè inteso come figura del rapporto umano giusto. A restituire una tale evidenza l’annuncio potrebbe e dovrebbe provvedere.