

Il Concilio Vaticano II: una tappa decisiva di un cammino che deve continuare

di **Giancarlo Zizola**

in "Rocca" n 20 del 15 ottobre 2012

Parlare del Concilio Vaticano II (1962-1965) significa intraprendere un viaggio, viaggio nella memoria, ma anche nella profezia. E non solo nella storia della Chiesa contemporanea, ma anche e al tempo stesso nella storia della civiltà umana, nella quale i cambiamenti di paradigma nell'ordine spirituale hanno costantemente indotto riflessi nell'ordine culturale e politico, quantunque non percepibili che sui lunghi cicli storici.

Vorrei iniziare questo viaggio da un altro viaggio. Lo feci verso la fine di ottobre del 1961 quando Papa Giovanni XXIII mi fece chiamare a Roma perché desiderava che la rete degli otto giornali cattolici italiani avesse un giornalista che si occupasse del Concilio Ecumenico da lui convocato nel 1959. In quelle testate l'informazione religiosa era fatta abitualmente tagliando le notizie dall'«Osservatore Romano».

Il viaggio durò quasi tutta la notte, nel camioncino di un amico, perché l'autostrada del Sole non era ancora finita. Per qualche ora dovemmo procedere dietro un camion molto grosso e lento, che sul retro aveva la scritta: «Freni potenti». Costretto ad una marcia così bassa, avevo la libertà di riflettere sul fatto che anche la mia Chiesa era molto grossa e lenta e aveva dei freni potenti. Non dubitavo che essi fossero necessari. Ma il mio giovane autotrasportatore mi fece notare che quando si pretende di viaggiare coi freni tirati, essi si surriscaldano e si rischia una catastrofe. Allora pensai che anche la Chiesa, che continuava a vivere coi freni tirati almeno dalla infelice repressione della crisi modernista ai primi del Novecento, era sull'orlo del surriscaldamento e che Papa Giovanni aveva avuto un'ispirazione nell'offrirle la possibilità di cambiare marcia.

La metafora dei freni forti evoca in modo abbastanza appropriato la situazione della Chiesa del primo tempo del Concilio, ai primi anni Sessanta: chi avrebbe potuto negare che i freni sono necessari? Ma allora la Chiesa, che viveva in frenata, cominciò a capire, nella sua massima istanza autorevole e all'aperto, che vi sono delle emergenze della Grazia per le quali l'uso smodato del freno potrebbe diventare temibile, in quanto potrebbe impedire o rallentare le esigenze della missione nel cammino della Chiesa nel secolo.

In quei primi tempi c'era senza dubbio una parte di empirismo. Giovanni XXIII diceva che agli inizi era assillato dai vescovi, ciascuno dei quali gli metteva sul tavolo i propri problemi e proponeva delle riforme. Lui aveva una fede dagli occhi aperti, come dovrebbe essere per tutti la fede di un cristiano, e concluse: «Perché non vengono a Roma tutti insieme e ne discutono?».

Quando preparai la prima biografia dei cinque anni di Papa Giovanni (L'Utopia di Papa Giovanni, 1973) misi le mani sui documenti che provavano che per lui l'idea del Concilio era una fissazione intellettuale fin da giovane prete. Quando era delegato di Pio XII a Istanbul, a ogni amico che andava a Roma chiedeva che gli portasse libri sui Concili Ecumenici, i primi otto dei quali si erano tenuti in terra turca, a Nicea, Efeso, Costantinopoli, una terra, - oso credere che sia non del tutto inutile ricordarlo in questi tempi in cui si tratta dell'integrazione della Turchia nell'Unione Europea - dove le diocesi erano miriadi e che è stata per dodici secoli non solo sede dell'impero cristiano d'Oriente, ma altresì la terra d'origine del Credo nicenocostantinopolitano che tutti i cristiani, d'Oriente e d'Occidente, recitano durante la celebrazione eucaristica. Ma si può ben supporre che ciò che per la cultura di Papa Roncalli era naturale, al punto che gli ripugnava persino il vocabolo «crociata», fosse, e continua ad essere, meno naturale per alcuni polemisti inclini a sagomare i dati della cultura storica e religiosa secondo le presunte necessità ideologiche del paradigma dello scontro di civiltà.

esigenze di riforma in azione

Lo «spirito del Concilio» non era una vaga atmosfera utopica e romantica. Per quanto mi riguarda,

posso dire che ha toccato il senso della fede cristiana, nella quale ero stato educato. Molti della mia generazione avevano già lottato in Italia nei gruppi della Gioventù Cattolica contro l'uso politico della fede. Il nostro leader, Mario Rossi, presidente della associazione giovanile più forte dell'Italia, la Gioventù Italiana di Azione Cattolica, era stato costretto dai capi della Chiesa a dare le dimissioni nel 1954. Erano gli stessi che avevano convinto Pio XII a mandare in esilio monsignor Montini a Milano. Questo colpo era stato risentito spiacevolmente da quanti si battevano per preservare la missione spirituale della Chiesa dalle soggezioni al potere politico e dalle suggestioni di soluzioni autoritarie nel Paese.

Si moltiplicavano anche in Italia, come in altri paesi, gli appelli ad una riforma. I miei studi negli archivi del cattolicesimo in Italia negli anni Cinquanta - occasionati dalla ricerca per il libro mondadoriano *Il Microfono di Dio*. Pio XII, Padre Lombardi e i Cattolici italiani e poi per la biografia di Don Giovanni Rossi - mi hanno rivelato che l'invocazione ad una riforma della Chiesa saliva dai monasteri di clausura, da settori del clero, dagli stessi vescovi, e non solo dal laicato impegnato. «Il mezzo secolo che ha preparato il Concilio» è il titolo scelto dallo storico di Lovanio mons. Roger Aubert per evocare l'antefatto del Vaticano II: un titolo appropriato.

La brace covava sotto la cenere e non aspettava che un soffio per farsi fuoco. Esistevano nel corpo della Chiesa cattolica correnti di idee, aspirazioni, problemi e richieste che il predominio degli organi centrali non lasciava emergere e anzi perfino ignorava o cercava di impedire. Era ciò che ci voleva per la fede di un giovane vedere che Papa Giovanni prendeva l'iniziativa di soffiare su quella cenere per spingere la Chiesa sulla strada del rinnovamento, in un mondo di immense trasformazioni, con il processo di decolonizzazione che faceva emergere alla storia le giovani nazioni dell'Asia e dell'Africa, i primi segnali della distensione internazionale tra est e ovest, dopo la morte di Stalin e il XX congresso del Pcus, il primo Sputnik che volteggiava nel cosmo, la presa di coscienza incipiente dell'unità di destino del genere umano.

Questa idea di una Chiesa, che da pilastro dell'ordine costituito e simbolo della immobilità decideva di accingersi al proprio cambiamento, incoraggiava i cattolici non solo a restare nella fede, ma anche a cambiarsi nella fede, ad assumere un'idea evolutiva, piuttosto che statica, della Tradizione della Chiesa.

«Il cambiamento di oggi è la tradizione di domani» ricordava ai cristiani troppo timidi Charles Péguy, il quale sosteneva che la dimensione sostanziale del mutamento nella storia del cattolicesimo è assicurata dal colpo di sonda che esso riesce a compiere, alle svolte cruciali della civiltà, negli strati profondi della tradizione, specialmente se riescono a raggiungere e a far di nuovo zampillare le sorgenti della Rivelazione. Per questo non si può dare autentica riforma della Chiesa senza che essa produca uno sforzo di *ressourcement*, letteralmente e fisicamente una risorsa. E non c'è Tradizione che non implichi un movimento costante di ritorno alle fonti e di aggiornamento. Per questo Papa Giovanni amava ripetere che la Chiesa è paragonabile non a un museo, ma alla fontana viva del villaggio, ad una primavera. Era certo un uomo tradizionale, ma non un tradizionalista, e per lui infatti la verità che la Chiesa ha il dovere di custodire non è una sorta di pepita d'oro da chiudere in cassaforte, ma un talento da trafficare nella dinamica vivente della società, della cultura, della storia.

due generi di cattolici

Infatti due generi di cattolici si confrontavano, cercando di capire gli uni le ragioni degli altri. Per chi era fissato sulla Chiesa dei freni, era una sorpresa: per la prima volta dal Concilio di Pio IX a fine Ottocento la Chiesa usciva dall'uniformità. Non era per nulla scontato che quei due «partiti» potessero comprendersi. Gli uni vedevano soprattutto nella Chiesa il deposito affidatole dal Cristo, la verità fissata nelle definizioni dogmatiche e nei riti, e sostenevano che bisognava che ogni generazione la trasmettesse intatta e inalterata a coloro che venivano dopo.

Per gli altri, ciò che anzitutto importava era l'evangelizzazione del mondo e particolarmente dei poveri. Essi si interessavano meno all'istituzione come tale, al dogma, alla morale che alla «buona notizia» che bisognava portare ai popoli che ancora non l'avevano ricevuta o l'avevano conosciuta male oppure anche a quelle società post cristiane che il processo di secolarizzazione andava

aggreddendo, smantellando vertiginosamente gli apparati arcaici, ma obsoleti e ormai sempre meno efficaci del regime di cristianità entro i cui privilegi concordatari la Chiesa si sentiva garantita, assai più che imbarazzata.

Indubbiamente Papa Giovanni aveva voluto il Concilio, e lo disse subito con chiarezza, non per definire punti dottrinali o formulare nuove condanne, ma precisamente per offrire in un linguaggio nuovo e con un magistero prevalentemente pastorale l'antica dottrina. Un giorno, nella consueta udienza al direttore della «Civiltà Cattolica» Padre Tucci, oggi cardinale, gli mostrò uno degli schemi preparatori: «Questo testo, vede, contiene quattordici condanne. Le ho contate. E chissà quante altre ne hanno gli altri. Possiamo continuare così?».

Ma tutte le mie ricerche mi hanno convinto che il movimento delle mentalità nel Concilio è stato inizialmente assai lento. Credo che i Padri abbiano cominciato a capire veramente le intenzioni del papa solo verso la fine della prima sessione, nel dicembre 1962, quando misero da parte gli schemi preparatori e accettarono un nuovo metodo di lavoro.

Era una teologia dinamica che emergeva nella cultura cattolica, sotto la spinta della *Théologie Nouvelle*, elaborata specialmente dai maestri di scuola francese, e del rinnovamento biblico, catechistico, liturgico: ricordo bene l'impressione che mi fece il vescovo di Vittorio Veneto monsignor Albino Luciani, un amico di famiglia per me, quando lo andavo a trovare nella stanza che occupava in un istituto di suore a Roma. Passava i pomeriggi a studiare, perché, mi diceva, «tutto quello che ho imparato alla Gregoriana ora non serve più, devo di nuovo diventare studente e per fortuna ho come vicino di banco nell'aula conciliare un vescovo africano che mi passa i testi dei periti dell'episcopato tedesco. Così posso prepararmi meglio». Possiamo scorgere in questo episodio i misteriosi slalom dello Spirito: il futuro papa Giovanni Paolo I si faceva umile alunno di un rinnovamento teologico che transitava per l'Africa, faceva scalo in Europa e concludeva il suo viaggio da un piccolo vescovo bellunese.

I vescovi studiavano, ma anche noi giornalisti dovevamo diventare un po' studenti di teologia. È una fortuna che non hanno avuto i «vaticanisti» venuti dopo di noi, mi sembra purtroppo che non si faccia abbastanza in Vaticano perché questa differenza culturale possa diminuire.

Anche i rapporti con i media cambiarono. L'analisi storica è già pervenuta ad accertare con sufficiente grado di sicurezza che il ruolo dell'informazione religiosa durante il Concilio ha avuto una influenza liberatoria nell'accelerare il progresso complessivo della Chiesa romana verso l'apprezzamento delle istituzioni democratiche e la conquista conciliare della libertà religiosa.

La mia testimonianza fornisce il modestissimo contributo di un vissuto personale e non ambisce ad altro che a restituire qualche frammento empirico, ma sincero, di una vicenda storica unica per le sue dimensioni quantitative - la più grande assemblea internazionale che si riunisse a diciassette anni dalla fine della II Guerra Mondiale, con vescovi di ogni nazione e continente, provenienti anche dall'area comunista; la più numerosa assemblea conciliare nei venti secoli di storia del cristianesimo e indubbiamente l'impresa culturale più complessa mai affrontata nella storia umana, poiché coinvolgeva un sistema religioso universale e diffuso con la storia politico-religiosa unica della Chiesa cattolica romana (1).

il progetto di riforma di Giovanni XXIII

Tuttavia questa esperienza personale può trovarsi convalidata obiettivamente, nelle sue grandi linee, dai risultati della analisi storiografica. Sotto il microscopio della scienza storica, che ha profuso nell'indagine sui lavori conciliari dieci anni di ricerche, il Concilio Vaticano II si rivela una complessa impresa di trasformazione culturale, vissuta all'interno di un sistema apparentemente pietrificato sul dogma, in un clima di libertà progressivamente più ampia.

I protagonisti erano entrati tridentini nella prima sessione del 1962, sotto Papa Giovanni, e nell'ultima, la quarta del '65 non erano più gli stessi. Ma solo dopo i primi due mesi di lavoro cominciarono ad assimilare il valore dell'allocuzione inaugurale *Gaudet Mater Ecclesia* con la quale Papa Roncalli l'11 ottobre 1962 aveva lanciato il suo progetto alto di riforma della Chiesa, inquadrandolo in una visione filosofico-teologica fondamentalmente unitaria della storia umana, secondo l'ottica specifica della patristica cristiana e della grande teologia dell'alto medioevo.

Egli aveva dichiarato di voler liquidare la stagione degli anatemi e aveva tracciato le prospettive teologiche e storiche per la missione della Chiesa nel mondo moderno: basilare in quel testo era la nozione di «segni del tempo», la cui considerazione implicava il mutamento dello statuto cognitivo vigente nella teologia e del magistero, per i quali a lungo il mondo era trattato quasi solo come destinatario di messaggi autorevoli e di conversioni, non sempre libere, assai meno come soggetto da cui ricevere e non solo a cui dare. Era decisiva in papa Roncalli la convinzione che la fede cristiana non è solo un fatto di convinzioni di fede, ma anzitutto di testimonianza di amore; di più, che la fede cristiana non sarebbe nulla se non fosse anzitutto amore.

«La Chiesa, diceva il papa, preferisce oggi far uso della medicina della misericordia piuttosto che della severità. Essa ritiene di venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina piuttosto che con la condanna». Dissociandosi dai «profeti di sventura», Giovanni XXIII ribadiva l'intenzionalità positiva del Concilio, cioè il recupero del primato pastorale nella Chiesa, il dialogo con l'uomo moderno e le culture contemporanee, il contributo della Chiesa alla costruzione di un nuovo ordine di rapporti umani e al processo di «unità del genere umano», un processo che egli considerava parte di un disegno provvidenziale, dunque positivo, malgrado le contraddizioni e le tragiche vicende del secolo più criminale della storia umana, il Novecento. Fondamentale in questa prospettiva l'apertura della Chiesa al dialogo con i cristiani separati d'Oriente e d'Occidente, con le religioni non cristiane, con gli uomini e le donne di buona volontà. Ne scaturiva l'impegno della Chiesa nella promozione della pace mondiale. Papa Giovanni ne diede un esempio immediatamente, con un appello radiofonico nelle ore drammatiche della crisi dei missili sovietici destinati a Cuba, un appello grazie al quale americani e sovietici, ormai sull'orlo della terza guerra mondiale, furono posti nelle condizioni politiche per deliberare di fermarsi prima del baratro e di riprendere il dialogo. Da questa esperienza papa Giovanni trasse la decisione di consacrare alla questione della pace una enciclica indirizzata per la prima volta a tutti, e non solo ai cattolici, la *Pacem in terris*. Come dicevo, gli orientamenti proposti da Papa Giovanni tardarono ad essere recepiti, e forse non lo furono mai completamente non solo durante i lavori in corso, ma nemmeno in seguito. Ciò non di meno, si deve ammettere che i padri si sottoposero ad un duro lavoro teologico, affrontato spesso con sofferenza personale. Insieme a questo impegno intellettuale, fu l'esperienza vissuta della comunità e della comunicazione fra diversi nel servizio della verità a produrre il cambiamento. Gli stessi conservatori erano culturalmente sconfitti dai nuovi paradigmi, e alcune frasi in bocca al cardinale Ottaviani, loro leader, attestano una rassegnazione che è, nei più lucidi, anche la scoperta che la storia è più forte dei manuali. Finalmente essi si avvicinarono a capire che la Chiesa non avrebbe potuto proseguire il suo cammino evangelizzatore se si fosse ridotta a strumento di una forma di cristianesimo bloccata sul romanismo, sulla Controriforma e sul rifiuto dei Lumi. Pur sapendo che il Concilio aveva travolto i loro schemi mentali, essi continuavano tuttavia a battersi con la disperazione di una battaglia di retroguardia. Non sempre i mezzi a cui ricorrevano erano degni della loro virtù intellettuale e del loro eroismo spirituale. Il problema di metodo occultava un problema politico decisivo per ciò che sarebbe stata la concezione e l'organizzazione del post concilio: se il tentativo di coagulare il massimo consenso intorno ai nuclei qualificanti della riforma cattolica, sotto la direzione papale, non rischiasse di offrire un tale spazio al partito tradizionalista da ridurre la portata di alcune conquiste e preconstituire le condizioni di un minimalismo interpretativo e applicativo, fonte di più gravi lacerazioni. Tale era il dramma di Paolo VI, ma le carte già pubblicate sembrano sufficienti ad accertare che di fronte al Concilio egli rivendicava una posizione autonoma appellandosi persino alla propria coscienza, ciò che straccia la scusante di un papa debole e comunque costretto a rifugiarsi nei patteggiamenti diplomatici di fronte ai ricatti della destra.

Il bilancio del Concilio, il cui travaglio interno è ora alla portata del pubblico, grazie all'impegno dell'équipe internazionale di studiosi mobilitata dall'istituto per le scienze religiose di Bologna per produrre i cinque volumi della Storia del Concilio Vaticano II, autorizza l'ipotesi interpretativa proposta dal leader dell'opera, Giuseppe Alberigo. Egli critica la pretesa di un continuismo piatto tra il Vaticano I e il Vaticano II, assumendo la prevalenza dei fattori dinamici su quelli

parassitariamente ripetitivi in quest'ultimo. Tuttavia il suo invito a valutare in profondità il peso a lunga scadenza dei sacrifici arrangiati all'ultimo momento, sotto le forche del termine, già introduce la chiave ermeneutica dei conflitti e delle involuzioni successive.

Merita di notare tuttavia che, a confronto con le posizioni critiche espresse da alcuni storici e teologi, - ad esempio, Hans Küng - si nota nelle valutazioni storiografiche più mature una migliore considerazione del valore degli sforzi di mediazione sviluppati da Paolo VI, riconoscendo che, nella realtà circostanziale, non si poteva ottenere di più e che il Concilio anzi era andato, grazie alla misura del papa e ai suoi arbitraggi, oltre le più ragionevoli aspettative.

la svolta della Dichiarazione sulla libertà religiosa

Per dare una rappresentazione, almeno a grandi linee, della portata, ma anche dei limiti, della riforma conciliare, darei brevemente qualche indicazione su due deliberazioni. La prima concerne la Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, approvata dopo contrasti drammatici il 7 dicembre 1965. Con questa Dichiarazione la Chiesa cattolica accolse, dopo un prolungato indugio e numerose riserve e conflitti, essenziali istanze poste dall'Illuminismo in epoca moderna. Per questo la Dichiarazione è stata considerata una pietra miliare nella lunga e travagliata storia del rapporto tra Chiesa cattolica e storia moderna della libertà. Questa innovazione doveva costare considerevoli conflitti all'interno della Chiesa. È su questo crinale, più che su quello della riforma liturgica, che il movimento integralista di Marcel Lefebvre si è dissociato dall'obbedienza al magistero conciliare, finendo nello scisma. Nella visione dei tradizionalisti il riconoscimento della libertà religiosa significherebbe l'irruzione delle idee della rivoluzione francese nella Chiesa e pertanto una grave discontinuità con la tradizione.

Ma vediamo la fecondità del passaggio chiave della Dichiarazione, laddove afferma il diritto della persona umana alla libertà religiosa, per cui «tutti devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali, di qualsivoglia potere umano, in modo tale che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro certi limiti, ad agire in conformità ad essa privatamente e pubblicamente, da solo o associato ad altri». E aggiunge che «nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà». Certo, tutti sono tenuti a cercare la verità, ma questa verità «non si impone che con la forza della stessa verità, la quale si diffonde nei cuori con dolcezza e insieme con vigore».

È in questi passaggi che si è verificata la svolta nella dottrina e nella prassi della Santa Sede per quanto riguarda i rapporti con gli Stati: qui la rottura difficile, e non ancora del tutto consumata, con le derive del proselitismo, che hanno prodotto la crisi ecumenica nei rapporti tra il papato e il Patriarcato di Mosca.

Ma qui anche si possono discernere le premesse teoriche di quell'uscita dall'età costantiniana, che aveva legittimato il ricorso alla spada e alle guerre sante, anzitutto le crociate e le repressioni violente dei saperi difforni, sulla base dell'assioma «*Extra Ecclesiam nulla salus nec remissio peccatorum*», cardine dell'ideologia bonifaciana di supremazia universale e della presunzione di autosufficienza regalista della Chiesa.

Non occorre ricordare come la Chiesa abbia conosciuto per lungo tempo un rapporto notevolmente difficile con il progredire storico della coscienza della libertà e degli ordinamenti libertari, raggiunti faticosamente. La reazione di settori ecclesiastici influenti alla Rivoluzione Francese prese subito il nome di Restaurazione. I papi del XIX secolo, da Gregorio XVI fino a Leone XIII, non lesinarono critiche anche durissime all'idea moderna di libertà, e sarà appena il caso di accennare alla veemenza della condanna di papa Gregorio contro le libertà moderne, specialmente di opinione e di stampa («*deliramentum*») e la asprezza del *Syllabus* di Pio IX.

Certo, anche questa resistenza di fronte alle pretese totalizzanti della ragione moderna permise alla Chiesa di difendere l'autonomia del proprio ordine dall'assolutismo del XVIII secolo e dal monopolio culturale del liberalismo nel XIX secolo. Ma sarebbe difficile negare che i prezzi di questo blocco furono pesanti, con il prevalere di una reazione solo difensiva e apologetica di fronte alle sfide della modernità e ai processi di industrializzazione: il cristianesimo si ritirò sempre di più nel campo intraecclesiale garantista, perdendo così, per questo ricompattarsi in se stesso, la propria

forza plasmatrice del mondo (F.X. Kauffman).

La crisi che se ne produsse covava già da molto tempo prima del Concilio Vaticano a dispetto di certe ipotesi fantasiose di qualche prete politicante che insiste nel rovesciare sul Concilio la responsabilità di una deriva che era già stata da lui stesso diagnosticata in precedenza, durante il regno di Pio XII. Il Concilio ha realizzato, soprattutto con la Dichiarazione sulla libertà religiosa, pur nella piena garanzia di una fedeltà dottrinale, un significativo cambiamento di paradigma. Ha riportato la dignità della persona umana al centro, e fatto valere espressamente il diritto di ogni persona all'autodeterminazione, ad agire in libertà senza coercizione, guidata dalla propria coscienza. Lo annuncia il proemio della *Dignitatis humanae*: «Della dignità della persona umana sono ogni giorno più consapevoli gli uomini del nostro tempo».

In questo modo la Chiesa è accorsa a sostenere le istituzioni liberali nell'ora del pericolo di erosione e della minaccia di una devastante crisi di legittimità derivante, almeno in parte, da una concezione meramente emancipativa e individualistica della libertà, dissociata dall'ordine etico, da cui il processo di secolarizzazione aveva tratto la propria origine. Veramente si tratta di una rivendicazione della natura essenzialmente cristiana, anche se non esplicitata, delle radici da cui insorge, spesso con accenti laici antagonisti, l'autoaffermazione della dignità della persona umana, recepita dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, votata dalle Nazioni Unite nel 1948: diritti che vengono fondati sulla dignità umana, prima che sulla cittadinanza o sull'appartenenza alla nazione e/o allo Stato. Per cui la libertà religiosa si può profondamente assumere come un legittimo risultato della storia del cristianesimo e, nel contempo, il fondamento storico oggettivo di ogni altro diritto umano. Come recita il Trattato costitutivo dell'Europa (2004): «La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata».

Infatti rivendicare la causa della libertà di religione e di fede significa necessariamente difendere anche la libertà di coscienza in generale, di comunicazione e di informazione; significa proteggere le differenze, come indispensabile e radicalmente legittimato e dunque incompressibile diritto al pluralismo non solo delle religioni, ma anche dei saperi e delle identità: «se il Concilio riconosce che anche nella ricerca della Verità la dignità della persona umana non può tollerare coazione - ha osservato il professor Francesco Paolo Casavola - quanto di più dovremo ammettere la inviolabilità della coscienza da parte della società e dello Stato (2). Da quanto detto, consegue un giustificato motivo per affermare che ogni lesione o costrizione amministrativa di tale diritto religioso, nei limiti in cui non danneggia l'ordine pubblico, costituirebbe un deficit della circolazione democratica, un preannuncio e sintomo di una crisi in atto nel sistema liberale; e reciprocamente, si può assumere che la società è legata per la propria sopravvivenza a istanze da lei indipendenti, a campi valoriali, trascendenti, che sono a sostegno della coscienza della libertà e che incoraggiano a impegnarsi per la libertà di tutti. Come diceva Walter Kasper, oggi cardinale, «nel passato può essere stato talvolta necessario combattere per la libertà contro un assolutismo teologico e clericale. Oggi è sorta però una nuova situazione: la religione viene oggi ad appartenere alle condizioni di sopravvivenza della cultura libertaria» (3). In virtù di questa solidarietà la Chiesa manifesta la sua preoccupazione per le derive di una civiltà che è divenuta liberale mediante il processo secolare, vincendo la partita prima con l'assolutismo teologico e clericale, quindi anche con gli assolutismi secolari del nazismo e del comunismo; una civiltà peraltro che appare oggi minacciata paradossalmente da una concezione che erode valori e finalità portanti il nostro ordinamento libertario.

In virtù della decisione conciliare, la Chiesa ha potuto disporsi sul terreno pubblico per denunciare criticamente alcuni fattori di corruzione del sistema liberale, nuove forme di assolutismo in salsa democratica, si chiamino esse nazione, popolo, capitale, classe, mercato o sicurezza nazionale; esortare a fondare la libertà sulla priorità della persona, di ogni persona, sulle cose, anche sul lavoro e sul capitale; invitare a testare tutti i sistemi dal punto di vista della dignità umana e della libertà; incoraggiare la solidarietà con coloro che non hanno protezioni e lobby, con i deboli, con i poveri, con gli oppressi, con i discriminati, anziani, bambini non nati.

Sul piano dei rapporti della Chiesa con altri sistemi religiosi o tradizioni spirituali dell'umanità, è

emersa in conseguenza del Vaticano II la tendenza a maturare dal punto di vista teologico una certa revisione della convenzionale dottrina acherontica sui seguaci delle religioni non cristiane, il superamento dell'antisemitismo teologico, l'adozione graduale ma solida di un atteggiamento di autocritica penitenziale nel magistero supremo per gli errori storici compiuti da membri della Chiesa col ricorso ai mezzi della forza, della violenza armata e della coazione psicologica al servizio della verità religiosa.

In questo processo, innescato dal Concilio, si può integrare organicamente anche la dottrina conciliare, formulata nella costituzione *Gaudium et Spes* (n. 76), circa i rapporti fra la Chiesa e la comunità politica: un testo che afferma che la Chiesa non si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, che essa nell'esercizio dell'apostolato si appoggia sulla «potenza di Dio che molto spesso manifesta la forza del Vangelo nella debolezza dei testimoni» e ingiunge agli operatori dell'evangelizzazione: «Bisogna che utilizzino le vie e i mezzi propri del Vangelo che, in molti punti, differiscono dai mezzi propri della città terrena». La linea è tracciata: «La Chiesa non ripone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile, anzi, rinuncerà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti ove constatasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni». la condanna della guerra

L'altra eredità che vorrei poter non tralasciare in questo excursus conciliare riguarda la centralità del ministero di pace nella missione della Chiesa e nella azione dei cristiani. La *Pacem in terris* aveva già dichiarato «estraneo alla ragione» considerare in epoca moderna che la guerra possa essere uno strumento per risarcire i diritti violati. Era il congedo della secolare dottrina della «guerra giusta». Tuttavia, l'incompatibilità tra la guerra e la ragione, tra la guerra e la morale, non venne ritenuta in tutto il suo vigore dal Concilio Vaticano II, che alla fine dovette ripiegare sul contenimento della nozione di «guerra giusta» entro una griglia di condizioni di applicabilità restrittive e comunque sulla condanna morale della guerra atomica e dei massacri di civili.

Nella costituzione *Gaudium et Spes* (1965), nei paragrafi dedicati ai problemi della pace, la nobile assemblea non poté che contenersi in una formula di compromesso. In una situazione internazionale bloccata sulla «pace armata» dei blocchi ideologici contrapposti, i dibattiti conciliari sulle questioni della pace non potevano che essere insoddisfacenti. L'episcopato americano ebbe una parte nell'eliminazione della condanna della guerra atomica come «immorale». Il cardinale di New York, Francis Spellman, in una lettera a tutti i vescovi, li esortò a non dimenticare che gli Stati Uniti erano impegnati nella difesa della civiltà occidentale nella guerra del Vietnam: «possedere le armi atomiche» scriveva Spellman «ha preservato la libertà di una grande parte del mondo».

Per tutti coloro che avevano aspettato dal Concilio uno slancio profetico per sentirsi incoraggiati nella lotta contro la tirannide della Bomba, la delusione era notevole. In ogni caso la distinzione tra guerra d'aggressione e guerra difensiva si dimostrava incapace di dare ragione dei problemi morali dell'era atomica, posti dal movimento dei fisici nucleari, con a capo Albert Einstein e Niels Bohr.

Le

categorie della «legittima difesa» e del carattere normativo della scelta del male minore non erano più sufficienti alla teologia morale cattolica per giustificare una guerra atomica.

Pure, il Vaticano II viene considerato il momento storico di una profonda revisione del tradizionale e monumentale vincolo tra la guerra e la giustizia. La nuova posizione viene così delineata: si abbandona la teoria della guerra «giusta» riconoscendo che la guerra è sempre un male. Una volta esaurito ogni strumento per evitare la guerra, si ammette che i governanti abbiano il diritto al ricorso alla forza (che rimane malvagio) solo nel caso di una legittima difesa (in sostanza, l'autodifesa da una aggressione, mai comunque una guerra di primo colpo, o di difesa preventiva). Questa difesa non può in ogni caso essere realizzata con armi atomiche, batteriologiche e chimiche (la condanna di queste è totale) o anche con le armi cosiddette convenzionali che procurino distruzioni indiscriminate. Il possesso di armi stragiste viene giudicato negativamente, non però direttamente condannato. Il concetto di deterrenza non viene approvato ma neppure proscritto.

In buona sostanza, sono da considerare assolutamente immorali secondo il Concilio: 1) ogni primo

colpo e ogni rappresaglia, perché non sarebbero contro una aggressione in atto; 2) ogni uso di armi non convenzionali (nucleari) e ogni azione bellica di strage, anche con armi convenzionali, perché violerebbero i limiti della proporzione nella difesa.

Il Concilio emanava su questo punto l'unica formula dannatoria del suo magistero «pastorale», stigmatizzando come crimini di fronte a Dio e all'umanità azioni belliche indiscriminatamente distruttive.

Non trascurabili, nel magistero conciliare, altri quattro aspetti relativi alla problematica della pace: l'obbligazione di «riconsiderare la guerra in uno spirito interamente nuovo» (n. 80); la condanna della corsa agli armamenti che «è una piaga estremamente grave dell'umanità e lede i poveri in modo intollerabile» (n. 81); l'esigenza di istituire «una autorità pubblica universale, riconosciuta da tutti, che goda di una potenza efficace, suscettibile di assicurare a tutti la sicurezza, il rispetto della giustizia e la garanzia dei diritti» (n. 82); l'urgenza che «la comunità delle nazioni si organizzi secondo un ordine che corrisponda ai compiti attuali, principalmente per quanto riguarda quelle numerose regioni che soffrono ancora di una miseria intollerabile» (n. 84).

il papato e la pace dopo il Vaticano II

Questo orientamento ha permeato nel periodo postconciliare la condotta del papato nelle relazioni con gli Stati e nella promozione della cultura della pace nel mondo cattolico, anche attraverso prudenti mediazioni e malgrado qualche involuzione teorica. In questa prospettiva hanno inciso le iniziative di Paolo VI per far cessare la guerra in Vietnam, anche con drammatiche obiezioni alla politica della Casa Bianca. Il viaggio all'Onu di Papa Montini, l'istituzione di un osservatore vaticano al Palazzo di Vetro, il varo di una Giornata della Pace, gli interventi magisteriali sul nesso inscindibile tra pace e democrazia, pace e giustizia sociale internazionale hanno contribuito decisamente all'evoluzione del mondo cattolico verso una cultura della pace che arrivi a candidarsi come titolo di legittimazione dello stesso sistema democratico. Si trattava di procedere ad un'impresa spirituale, culturale e politica di lungo respiro, capace di bonificare la cultura del mondo cattolico dalle febbri virali del nazionalismo e del bellicismo e indirizzarlo ad una migliore coerenza nell'onorare il primato del diritto alla vita come valore supremo non solo nel campo della sua protezione giuridica dalla «cultura della morte» nelle scelte individuali, ma anche sul terreno pubblico della preservazione della vita umana dalla guerra e dal terrorismo politico.

In questo solco conciliare si è mosso lo stesso Giovanni Paolo II grazie alla sua intrepida opposizione pubblica alla guerra americana nel 1991 contro Saddam Hussein e tanto più alla guerra preventiva scatenata da Bush figlio con l'invasione dell'Iraq nel 2003: una guerra che, essendo invasiva, unilaterale e illegale, fondata su presunzioni risultate false e priva di passaggi arbitrari sufficientemente cercati e perseguiti, la Santa Sede non poteva ricondurre nemmeno ai canoni classici della morale della «guerra giusta».

Ricorderò unicamente la presa di posizione del papa nel discorso rivolto al presidente degli Stati Uniti, durante l'udienza in Vaticano del 4 giugno 2004: senza mezzi termini, il papa ammoniva il Presidente a non dimenticare che «gli errori del passato che hanno dato origine a impressionanti tragedie (come la II guerra mondiale) non si debbano ripetere». E alludendo alle manipolazioni propagandistiche che, anche da parte di settori cattolici, continuavano il tentativo neoconservatore di omologare la posizione della Santa Sede a quella della legittimazione della occupazione dell'Iraq, il papa affermava: «Lei conosce molto bene l'inequivocabile posizione della Santa Sede a questo riguardo espressa in numerosi documenti, attraverso contatti diretti ed indiretti e nei molti sforzi diplomatici che sono stati fatti dalla sua visita, prima a Castelgandolfo il 23 luglio 2001 e poi in questo Palazzo Apostolico il 28 maggio 2002». Non poteva mancare anche la deplorazione per «i deplorabili eventi venuti alla luce» delle pratiche delle torture sui prigionieri iracheni in mano americana a Baghdad. E il monito finale: «in mancanza di un impegno nella condivisione dei valori umani né la guerra né il terrorismo saranno mai vinti». Bisogna dire che l'energia spirituale e politica proiettata su queste posizioni non ha diminuito la solitudine istituzionale di Karol Wojtyła rispetto ad alcuni settori del mondo cattolico, nella stessa Roma oltre che in nazioni a tradizione cattolica come l'Italia, la Polonia, la Spagna. Malgrado la prova di forza offerta dalle associazioni e

dalle parrocchie a favore del metodo del dialogo e dell'abolizione della guerra dal sistema giuridico internazionale, alcuni settori istituzionali di appartenenza cattolica, del resto disposti a professarsi devoti al papa di Roma, sono apparsi sensibili piuttosto ai richiami potenti del teorema dello «scontro di civiltà», fino a dare il loro contributo teologico e politico al rilancio di uno spirito di crociata dell'Occidente contro il mondo islamico. Tuttavia, merita speciale riflessione il fatto che una convergenza fondamentale si è verificata all'alba tinta di sangue e di terrore del XXI secolo tra le opzioni di pace di un grande leader spirituale mondiale come il papa della Chiesa cattolica e il movimento collettivo venuto alla luce nelle piazze delle capitali mondiali per difendere il valore supremo della vita umana dalla guerra e invocarne l'abrogazione dal sistema giuridico internazionale.

Le guide spirituali del movimento della pace, da Francesco d'Assisi ad Erasmo, da Benedetto XV a Don Luigi Sturzo, da Gandhi a Martin Luther King, da Martin Niemoeller a Dietrich Bonhoeffer a Giorgio La Pira, non erano più sole.

Le priorità del programma di Giovanni Paolo II - scongiurare una guerra di civiltà, opporre al terrorismo non un altro fondamentalismo aggressivo, ma il dialogo fra le religioni e le culture e la forza della ragione, salvaguardare le comunità cristiane nei paesi musulmani - hanno fatto del papa un alleato naturale dell'Islam e un leader spirituale del movimento pacifista globale. Con la sua fermezza di fronte alle logiche unilateraliste della Casa Bianca, il papa è divenuto nell'ora più critica del mondo il salvatore dei migliori valori dell'Occidente. Egli ha testimoniato con la propria persona come la debolezza materiale possa sprigionare una lezione morale di forza incomparabile e che proprio in questo rovesciamento riposa il fondamento dell'identità cristiana dell'Occidente e dello stesso sistema democratico. Non si è trattato di un pacifismo esangue, ma di una opzione fondata su una organica dottrina dell'interdipendenza fra i popoli e del valore dell'Altro. Anch'essa deve molto alla coscienza autocritica della Chiesa romana, che dalla svolta costantiniana in avanti ha collezionato una serie di tristi primati, teologici e politici, nella elaborazione dei paradigmi strategici della «guerra santa», primo fra tutti l'omologazione dell'Altro alla propria verità. Il fondamentalismo islamico, con le gesta infernali del terrorismo, non può dirsi che l'ultimo alunno di questa scuola, cosa che alcuni esponenti del pensiero laico, cantori della supremazia della civiltà occidentale, appaiono volentieri inclini a dimenticare nell'ebbrezza del loro realismo pragmatico. Ma perché si dovrebbe far torto al realismo politico, ostinandosi a saldarlo ai bagni di sangue? Perché solo Caino dovrebbe dettare la norma del potere politico? Lo stesso Machiavelli non sarebbe d'accordo, a leggere senza paraocchi deformanti Il principe. Per un elementare promemoria, si deve ammettere che non è stato l'Islam, ma un papa, Urbano II, a lanciare la prima «guerra santa», a finanziarla, a organizzarla. È stato un Concilio, il Lateranense IV, a forgiare coi suoi decreti gli aspetti strategici e finanziari della Crociata, come guerra «santa», dotata di indulgenze plenarie, - la salvezza eterna assicurata mediante le uccisioni dei saraceni - per ricoprire gli interessi della prima multinazionale delle armi. Non c'è dubbio che i papi fossero stati i protagonisti delle prime guerre di religione. E dopo aver letto la Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie di Bartolomé de Las Casas, nessun delitto terroristico dei nostri giorni, nemmeno quello orrendo del massacro della scuola di Beslan, può essere considerato privo di precedenti nelle imprese dei soldati di Colombo, di Hernan Cortés, di Alvarado e di Pizarro nei massacri compiuti in nome della Croce di Cristo nei villaggi inermi degli indiani, inclusa l'orrenda carneficina dei bambini messi a rosolare a fuoco lento fra le urla delle madri per terrorizzare i villaggi, oppure gettati in aria a decine per i giuochi dei conquistadores, in gara tra loro a chi li infilzava con più destrezza prima che rotolassero a terra. Era la prima guerra preventiva e nasceva in area cristiana, con caratteristiche quasi definitive: il primo colpo, l'invasione militare, l'obiettivo dell'accumulazione dell'Oro, la maschera del sacro.

Ed è precisamente la consapevolezza penitenziale del volume di violenza e di morte prodotto in nome della fede cristiana lungo i secoli che ha dato un vigore drammatico al «no» pronunciato dal papa contro la guerra così come contro il terrorismo fondamentalista. Non v'è dubbio che l'obiezione pontificia, alla quale si sono associate quasi tutte le Chiese cristiane del mondo

ortodosso e protestante, ha rafforzato l'esigenza di una più coerente teologia della pace che permetta di illuminare un programma di rieducazione alla pace in tutta la Chiesa cattolica e di ricondurre ad un sufficiente grado di compattezza i saperi e le politiche della Santa Sede e degli episcopati.

ipotesi di bilancio

Se fossi chiamato a riassumere nel modo più corsivo i risultati conseguiti dal Concilio nella vita della Chiesa, - un'impresa cognitiva rischiosa per il suo carattere irrimediabilmente semplificatorio - mi sentirei di dire: è indubbio che i successi del Concilio nella riforma liturgica, nell'ecumenismo, nel dialogo con il mondo, nella adozione della libertà religiosa, nell'apertura all'ebraismo, all'islam e alle altre grandi religioni appaiono abbastanza integrati, più di quanto lo fossero prima e durante il Concilio stesso, nella coscienza ecclesiale e nella stessa linea di dottrina e di azione della Santa Sede. Allo stesso tempo equità cognitiva esige di ammettere il fallimento di quei tentativi frustrati di avanzamento che dovevano innescare crisi e contraddizioni fino ai nostri giorni: ad esempio, sulle questioni di etica economica (per la timidezza del Concilio sul principio della destinazione universale dei beni), sul riassetto collegiale della monarchia pontificia, sull'inculturazione del messaggio evangelico nei nuovi contesti delle tradizioni spirituali e religiose dell'Africa e dell'Asia, in particolare dell'India e della Cina: un processo pesantemente inibito dagli interventi di segno egemonico della Congregazione per la Dottrina, proprio nella fase storica in cui la partnership tra questi giganti asiatici e le potenze mondiali, particolarmente con gli Stati Uniti, potrebbero diventare l'unico rapporto bilaterale d'importanza mondiale sul pianeta.

Accennerò appena alla questione sollevata da Karl Rahner già nel 1984 quando, nell'ultima intervista della sua vita, il maggiore maestro della teologia cattolica del Novecento mi dichiarava: «È assolutamente urgente una effettiva, legittima decentralizzazione della Chiesa, con tutte le conseguenze». Fra le applicazioni con carattere d'urgenza il gesuita, che era stato fra i maggiori periti teologici del Vaticano II, includeva «un diverso modo di selezionare i candidati all'episcopato e modi alternativi di ordinare i vescovi». «Bisogna chiedersi, continuava, se la morale matrimoniale africana debba continuare a ricalcare quella europea; bisogna affrontare il problema della concezione del divenire del matrimonio, insieme all'altra questione, se cioè tutte le forme di poligamia africana siano davvero incompatibili con il cristianesimo» (4).

Soprattutto è la domanda di Jacques Maritain, sulla pertinenza del modello di una Chiesa che tenta di riproporsi come soggetto politico, sia pure aggiornato, a non avere ancora richiamato una risposta esauriente, l'unica che potrebbe tagliare le gambe agli integralismi ricorrenti.

La questione chiave rimane in tutta la sua gravità, e forse è divenuta nel tempo ancora più pesante: il fallimento visibile del tentativo, portato avanti dal vertice ecclesiastico, di restaurare il regime di cristianità, in forme aggiornate, rompendo nel suo punto di volta l'arco progettuale della riforma spirituale del Concilio Vaticano II, con lo scopo di recuperare e riaffermare, sia pure in forme aggiornate, il ruolo temporale della Chiesa nella società globalizzata al coperto della pur fondata preoccupazione di conseguire le prerogative pubbliche della religione in una società pluralista. L'esito finale di questa spinta restaurativa, che è stata definita autorevolmente «una catastrofe spirituale», rimane ancora al di là dell'orizzonte attuale delle diagnosi storiografiche. E tuttavia dagli indizi già percepibili si può fin d'ora legittimare coi fatti i motivi di una perplessità, se non di una sofferenza per i credenti, di fronte alla ripresa di ruoli politici della Chiesa, nei modi di una restaurata religio societatis, alla stagnazione burocratica del regime ecclesiastico, sotto la vernice di un movimentismo attivistico, alla dimostrazione penosa della natura patologica del verticismo gerarchico, che ha rovesciato il programma conciliare del governo collegiale della Chiesa e del rafforzamento del ruolo delle Chiese locali con processi pesanti di concentrazione e di soggezione clericale, in parte dovuti alla carenza di una seria riforma della curia romana. L'esito di tale marcia indietro, se non sarà invertita da prudenti misure innovative, è stato indicato da autorevoli voci (Koenig, Danneels, Pellegrino, l'arcivescovo americano Quinn) soprattutto nella interruzione dei processi di decentramento, col risultato di un ritorno all'ideologia degenerativa del Solus Pontifex, coi Sinodi triennali dei vescovi, anch'essi tuttavia penetrati dal potere pontificio supremo e ridotti

ad ovili: il papa stesso si è lamentato nella lettera Tertio Millennio ineunte dei deficit di partecipazione nella realtà ecclesiale, che hanno condotto ad una inadempienza delle direttive conciliari in ordine allo statuto della Chiesa come popolo di Dio e come comunione. A non parlare della paralisi intellettuale nella Chiesa, decorata dalla riproduzione di un ostinato entusiasmo acritico dei media che abbondano in riconoscimenti ed elogi, sacrificando al culto della personalità un minimo di elementare compito critico.

Il dibattito nella Chiesa intorno al modello interpretativo di tipo continuistico invalso sulla riforma conciliare ha portato in superficie una diffusa consapevolezza nella Chiesa cattolica, anche a livelli gerarchici, che il trionfalismo delle masse organizzate non può servire alla causa del Vangelo. La stessa strategia dei viaggi, che pure è ripresa per quanto con le limitazioni imposte dall'invalidità fisica del papa, è stata osservata come qualcosa che forse non era ciò che la Chiesa richiedeva in priorità, specie considerando una forma e una gestione che hanno trasformato le visite pastorali in un polverone tanto esuberante quanto effimero. È emersa un'area «silenziosa» di cattolicesimo la cui convinzione resta, malgrado la pressione massiccia della politica della «bolla speculativa», che il programma del cristianesimo non potrebbe mai ignorare la croce: per cui, quando le cose vanno apparentemente bene, quella è l'ora di temere che non si sia nella strada retta del senso cristiano; e viceversa, quando le cose sembrano ostili o avverse, quella è l'ora in cui la Chiesa può sentirsi meno lontana dalla verità della Croce. L'analisi finale sfocia tuttavia in un contenuto ottimismo, assumendo l'ipotesi di una fecondità del processo conciliare, come evento di comunione, di confronto e di scambio, tale da circoscrivere il peso dei compromessi. La funzione del Concilio fu di voltare pagina più che di offrire un quadro o un modello di riforma, di valere per l'impulso più che per i contenuti.

Però, se le logiche autoreferenziali del sistema hanno lavorato per contenere quell' impulso (universalistico e spirituale) in un quadro (ecclesiocentrico e diplomatico) fin troppo prudenziale, si può ben comprendere che si allarghi la schiera di quanti ritengono che a rilanciarlo per portare a compimento la riforma spirituale del Vaticano II non possa provvedere che un Vaticano III.

Nei tempi più vicini a noi non sono mancati gli interventi di eminenti esponenti della gerarchia ecclesiastica che, nell'indicare con franchezza evangelica le conseguenze della carenza di riforme nel vissuto ecclesiale, hanno nel contempo avanzato alcune proposte di cambiamento per sbloccare il ritardo della Chiesa di fronte alle esigenze della fedeltà all'ispirazione delle origini, da un lato, e agli appelli delle nuove, precipitose, incontenibili trasformazioni storiche dall'altro.

Non viene sottaciuto dallo stesso pontefice in carica che un nuovo soffio di rinnovamento deve scaturire dal cuore profondo della comunità cristiana per sgombrare tutto ciò che rende di nuovo pesante e lento il cammino della Chiesa. Essa vede il papa girare il mondo in aereo, ma nello stesso tempo essa viaggia ancora coi freni tirati. E gli incensi dei media rischiano di avvolgerla in una bolla speculativa, ove i dati della crisi della fede vengono facilmente ignorati, proprio nell'ora in cui la globalizzazione offre al Vangelo le migliori opportunità della storia per rifare oggi l'operazione di San Paolo: di uscire cioè dal guscio dell'Occidente all'incontro dei «nuovi linguaggi», come egli aveva portato la prima comunità dei discepoli fuori dal guscio mosaico.

conclusione

Vorrei concludere dicendo che il Concilio è stata una tappa decisiva ma deve conoscere uno sviluppo o un avvenire. Esso si era svolto nella cultura cattolica occidentale, ma essa ora non domina più la società. La storia mostra che i Concili hanno agito, se non lentamente, almeno lungamente e per molto tempo, con fasi di ricezione difficili, ma anche con rifiuti. Il caso del Vaticano II è particolare: esso è stato seguito da un mutamento della società, il Sessantotto, senza precedenti nella storia, non almeno con pari radicalità, rapidità, universalità. Questa svolta antropologica ha spiazzato il linguaggio e le categorie filosofiche nelle quali si era espresso il Concilio.

Bisogna chiedersi dunque se esso possa ancora «parlare» alla Chiesa o se abbia bisogno di un nuovo scavo in profondità. In alcuni campi il processo di rinnovamento, lanciato allora, è andato oltre i risultati del Concilio: per esempio, sul dialogo con gli Ebrei, sulla libertà religiosa, sulla

pace, sul dialogo interreligioso. È nello spirito migliore del Concilio lo sviluppo impresso da Giovanni Paolo II alla coscienza autocritica della Chiesa coi mea culpa durante il Giubileo. Ma questo non è bastato a sconfiggere la vecchia tentazione della Chiesa di chiudersi nella pretesa di una propria autosufficienza, di gareggiare con il secolo, approfittando della crisi della ragione moderna, di rendersi di nuovo potente in mezzo al mondo. Anche su altri fronti, si deve riconoscere che potenti gruppi sono riusciti a tenere in scacco la speranza di una Chiesa di comunione, con un governo collegiale, un Sinodo deliberativo, un laicato protagonista, la riforma del papato, una maggiore fiducia e decentramento alle Chiese locali, uno sforzo coerente di uscire dalla monoacculturazione

occidentale della fede per incontrare le culture asiatiche e africane.

Bilancio complesso, difficile da districare, di cui ho ritenuto di offrire soltanto alcuni, parziali elementi e che sicuramente avrebbe bisogno di una messa a punto migliore di quella che ho tentato qui, approfittando esageratamente della vostra benigna pazienza.

Giancarlo Zizola Assisi, 10 ottobre 2004

Note

1) L'assemblea era formata da 7 patriarchi, 80 cardinali, 1619 arcivescovi e vescovi residenziali, 97 vescovi titolari, 97

superiori generali di ordini e congregazioni religiose, 42 uditori laici, 400 teologi. Per la prima volta vi assistevano in

ruoli anche interattivi gli osservatori delegati delle Chiese e comunità cristiane separate dalla comunione con la Chiesa

di Roma.

2) Francesco Paolo Casavola, «Prolusione» alla 44° Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, Bologna, 7 ottobre 2004.

3) Walter Kasper, «Chiesa e libertà», in *Il Regno documenti* 1, 1995, pp. 39-45.

4) Giancarlo Zizola, «A colloquio con Karl Rahner», *Panorama Mese*, settembre 1984, p. 55.