



Verso un nuovo volto di Chiesa
*Servire il Vangelo, cinquant'anni dopo il Vaticano II, come Chiesa
inserita nelle società occidentali attuali in via di secolarizzazione*

Relazione (versione non definitiva)

Hervé Legrand
docente emerito

Facoltà di Teologia – Institut Catholique de Paris

Ogni osservatore della Chiesa cattolica, sensibile ai media, qualunque sia la sua cultura, non può non essere colpito dal fortissimo contrasto tra l'euforia suscitata dal Vaticano II e il clima di incertezza e confusione che sembra regnare oggi nell'insieme della Chiesa in Europa occidentale, in America del Nord, e in Australia/Nuova Zelanda. Giovanni XXIII aveva aperto il Concilio Vaticano II con un discorso in cui ricusava i "profeti dei sventura". Annunciava un Concilio che doveva rendere la Chiesa più attraente per gli uomini contemporanei, con i quali si augurava di aprire un dialogo.

Questa intenzione divenne presto una realtà nei confronti dei cristiani separati. Non si pronuncerà alcuna condanna dottrinale anzi, uno dei principali scopi sarà di lavorare per l'unità tra tutti. Il messaggio fu ben accolto: l'Arcivescovo di Canterbury rese visita al Papa, così come alcuni dignitari luterani. Cosa inaudita, tutte le chiese cristiane che fino ad allora venivano considerate scismatiche ed eretiche, furono invitate ad inviare degli osservatori al Concilio, cosa che esse fecero volentieri. Essi ebbero accesso a tutti i documenti e a tutti i dibattiti e si parlò di loro soltanto in loro presenza. Durante il Concilio, il Papa e il Patriarca ecumenico decisero di incontrarsi a Gerusalemme e, lì, si abbracciarono. In modo ancor più sorprendente, il Concilio mise anche all'ordine del giorno il miglioramento delle relazioni con le altre religioni, di cui si era occupato fino ad allora solo per inviare dei missionari nella speranza di convertirle. Sembrava chiaro anche che non si sarebbe condannato nemmeno il comunismo, come la visita del genero di Kruschov a Giovanni XXIII lasciava intuire. Simultaneamente, il Concilio Vaticano II iniziava ugualmente a riconciliare la Chiesa con un certo numero di valori democratici, rinunciando in modo particolare alla tesi dello Stato cattolico, cioè raccomandando la libertà religiosa sul piano civile come una istanza cristiana.

Ecco, a grandi linee, ciò che i media, appassionati dal Vaticano II, ritennero del suo progetto. Essi suscitarono un grande slancio mondiale di simpatia nei confronti della Chiesa cattolica. I fedeli, per la maggior parte felici delle prospettive di futuro che così si aprivano, ne ricevettero un grande dinamismo.

Cinquant'anni più tardi i media, divenuti nel frattempo molto più potenti, dopo aver celebrato Giovanni Paolo II come "Superstar" (ma il cantante, più che la canzone!), alimentano la cronaca

dell'incertezza e confusione della Chiesa. La fanno apparire come retrograda nelle sue posizioni nei confronti delle donne e della sessualità in generale, senza pietà per i divorziati risposati sempre più numerosi al suo interno, inflessibile sull'obbligo del celibato per i preti percepito come arcaico.

Nello stesso tempo, mettono in risalto la perdita di credibilità morale di una parte importante dei vescovi, che hanno protetto i preti pedofili senza preoccuparsi delle vittime. Fanno eco al crollo del numero di preti e suore insieme a quello della pratica religiosa.

Come si è potuto passare dall'euforia all'incertezza e confusione?

Apparentemente, l'aggiornamento della Chiesa e le sue speranze si sono trasformate nel loro contrario.

I media non sarebbero lontani dal farne una verità ufficiale, parlandoci dei tentativi della Santa Sede, fino a qui vani, di riconciliarsi con l'ala integralista che continua a rifiutare il Vaticano II.

La restaurazione avrebbe avuto il sopravvento sull'aggiornamento, concludono sicuramente un po' in fretta.

1. Primo compito: importanza della diagnosi per comprendere ciò che ci capita.

Prima di proporre alcuni orientamenti nella situazione attuale, globalmente descritta, l'urgenza è di comprendere, perché la diagnosi determina il rimedio.

Anzitutto si deve restringere il quadro all'Occidente. Da cinquant'anni la maggioranza numerica dei cattolici ha oscillato dal Nord al Sud, in un movimento che verosimilmente andrà accentuandosi.

Tuttavia, tale constatazione non può costituire la minima scappatoia per la Chiesa d'Occidente. È lei che è in causa. È lei che deve risolvere i suoi problemi specifici, per la soluzione dei quali il Sud non le sarà di grande aiuto. Non esaminerò la situazione della Chiesa in Italia. La conosco sfortunatamente troppo poco, anche se il recente libro di Franco Garelli "Religione all'italiana" mi ha insegnato molto¹.

In una facoltà di Teologia, dove si coltivano le capacità di analisi e lo spirito critico, non potrò usare che il medesimo registro, quello dei metodi, cercando di comprendere ciò che avviene e di esaminare un certo numero di compiti che in questa situazione spettano ai teologi. Lo farò riferendomi al Vaticano II, di cui si va a celebrare il cinquantesimo anniversario. Non ha potuto prevedere tutto, tuttavia ci offre molte risorse nella situazione attuale.

Difficoltà di celebrare gli anniversari.

L'accoglienza dei concili si è sempre rivelata abbastanza complicata, ma questa verità storica generale non ci è di alcun aiuto per questo particolare Concilio, la cui ricezione è ancora in discussione. La celebrazione del suo cinquantenario orienta verso questa constatazione, più che verso una serena unanimità.

Celebrare un anniversario è sempre complesso, semplicemente perché, contrariamente alle apparenze, non celebriamo il *medesimo* anniversario.

Per me il Vaticano è stato un evento vissuto, non così per le giovani generazioni che mi ascoltano. Il loro sentimento è paragonabile a quello che provavo io sessant'anni fa quando, durante i pasti in famiglia, i miei due nonni si scambiavano i ricordi della guerra '14-'18. Noi, teologi più vecchi, dobbiamo stare attenti a questo effetto generazionale.

Già per il loro numero i nostri riferimenti al Vaticano II possono infastidire i giovani teologi e teologhe di oggi, perché la nostra Chiesa ha comunque venti secoli.

Essi sono legittimamente desiderosi di accedere alla Scrittura, ai Padri, all'arte cristiana, alla mistica, alle epopee missionarie, alle vite dei santi, ai grandi autori di teologia, e insieme vogliono essere iniziati ai problemi d'oggi, ben differenti da quelli di cinquant'anni fa.

Impareranno forse che talvolta un vaticanesimo succede al tridentinismo?

¹ Franco Garelli.

Notiamo ancora che il fenomeno generazionale può aggravarsi quando l'eredità è contestata².

Già il 22 dicembre 2005, Benedetto XVI, nel suo discorso alla Curia Romana, opponeva una ermeneutica della continuità ad una ermeneutica della rottura. Benché Benedetto XVI avesse sicuramente ragione di privilegiare l'ermeneutica della riforma e non quella della rottura, un certo numero di commentatori hanno visto in ciò un avvicinamento all'ala conservatrice della Chiesa. Fantasia o realtà? In ogni caso è segno di una mobilitazione poco comune intorno alla memoria del Vaticano II. In questo contesto, pensando agli studenti di teologia di oggi, al loro servizio evangelico nel prossimo futuro, io presenterò il Vaticano II molto più come riferimento che come soluzione. Per cominciare, mi sembra fruttuoso fare appello alle risorse che l'ecclesiologia del Vaticano II, già sul piano del metodo, offre a noi che viviamo grandi cambiamenti culturali. Partirò da qui e giudicherete da voi stessi.

In Lumen Gentium 8, il Vaticano II suggerisce un metodo fruttuoso per praticare l'ecclesiologia in un tempo di grandi mutazioni culturali come il nostro.

Osservazioni metodologiche introduttive.

Vi parlo dell'ecclesiologia come disciplina, che studia la Chiesa in modo riflessivo.

Certo, c'è una reale distanza tra l'ecclesiologia e la Chiesa, una distanza analoga a quella che esiste tra la sociologia e la società. La sociologia non è la società. Il suo scopo è solo quello di proporre un certo numero di strumenti per comprenderla. Se forziamo il confronto, l'ecclesiologia deve anche essere un discorso "sapiente" che, in quanto tale, non è accessibile a tutti ed è direttamente utile a un piccolo numero, particolarmente ai pastori. Dal modo in cui LG 8 sottolinea che la Chiesa è fatta "di un doppio elemento umano e divino", ne risulta che l'ecclesiologia deve essere praticata in modo multidisciplinare³.

Ecco come il testo si esprime:

"Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile; la sostiene incessantemente e per essa diffonde su tutti la verità e la grazia. La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino".

Questo testo indica abbastanza chiaramente che l'ecclesiologia cattolica deve normalmente ricorrere alle scienze umane per essere performante. È la fede, specialmente la fede cristologica, che chiede di farne ricorso, come suggerisce la citazione implicita di Calcedonia che rinvia alle due nature di Cristo, che sono certamente senza confusione, ma anche senza separazione. Notiamo come il testo sviluppi in seguito l'espressione, di pregnanza calcedoniana, circa "il doppio elemento umano e divino":

"Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (Ep.4,16)".

² Mgr Fellay, le supérieur de la Fraternité saint Pie X, a soutenu en février 2012 dans l'homélie qu'il prononçait dans le cadre d'une ordination presbytérale aux Etats-Unis que le statut dogmatique de l'ensemble des énoncés de Vatican II ne dépassait pas celui de l'homélie d'un simple prêtre prêchant en 1960. Il est inimaginable, même une seconde, que Benoît XVI puisse accepter une telle dégradation du dernier concile.

³ Nous reprenons ici certains éléments de ce que nous avons développé plus à loisir dans ...

La cristologia di Calcedonia libera l'ecclesiologia dal monofisismo: il cristiano deve fare propria sia l'interezza della verità umana della Chiesa, sia l'interezza della verità secondo il disegno di Dio.

Per capire ciò che avviene, sarà dunque indicato fare ricorso alla storia e più ancora alla sociologia, come risulta dal vocabolario scelto: infatti, la Chiesa si presenta "a tutti", "come un tutto visibile", discernibile agli occhi di chiunque voglia interessarsene. Termini come "società organizzata gerarchicamente", "assemblea visibile agli occhi", "tutto sociale", invitano chiaramente all'analisi sociale. Si è qui in un clima diverso dalla *Verborgenheit* della Chiesa tipica della tradizione luterano- riformata, dove ciò che è visibile in essa non è la Chiesa, mentre ciò che in essa è veritabilmente Chiesa non potrebbe essere visibile, secondo la celebre formula di Rudolf Sohm⁴. In epistemologia teologica, lo sguardo sociologico è giustificato cristologicamente.

Per cercare di comprendere la situazione attuale della Chiesa, dal momento che la Chiesa è davvero un "tutto sociale", io farò uso della sociologia, ma con ogni prudenza epistemologica: se già l'ecclesiologia rende conto solo parzialmente della Chiesa, la sociologia sarà ancora meno performante a questo riguardo.

Ciò che la storia può insegnarci sulle evoluzioni post-conciliari.

La storia degli anni post-conciliari non è stata ancora fatta in modo veramente scientifico⁵.

In certi ambienti, si vorrebbe affermare che l'incertezza e confusione attuale trova la causa principale nel Concilio e nella sua applicazione. Ciò che è successo dopo il Concilio, è causato dal Concilio: "post hoc, ergo propter hoc"! Ma la church of England e la Chiesa episcopale degli Stati Uniti, estranee al Vaticano II, hanno subito una erosione probabilmente superiore a quella della Chiesa cattolica. Lo stesso vale per l'insieme delle Chiese protestanti del Nord Europa, così come delle "main-line Churches" protestanti degli Stati Uniti, che bisogna diligentemente distinguere dalle chiese evangeliche pentecostali.

Una tale evoluzione ha dunque necessariamente delle cause esogene all'avvenimento conciliare⁶ e si potrebbe molto meglio chiarirla a partire dall'evoluzione della cultura occidentale.

Seconda osservazione:

Lo sguardo storico permette di comprendere perché alcune questioni siano divenute spinose e di conseguenza affrontarle più serenamente, vedendo ciò che viene dalla fede o da una figura contingente della vita cristiana. Così, ad esempio, sullo statuto delle donne nel cristianesimo, sulla loro non ordinazione e su molti altri atteggiamenti cristiani, ereditati dalla storia.

Nella comprensione delle difficoltà attuali della Chiesa, il ricorso al concetto sociologico di secolarizzazione rappresenta una spiegazione vera e falsa nello stesso tempo, perché troppo generale.

La secolarizzazione spiegherebbe le difficoltà del nostro presente? C'è un notevole dibattito tra i sociologi sul concetto stesso. Da una bibliografia molto estesa, cerchiamo di cogliere l'essenziale. I fondatori della sociologia delle religioni (Durkheim e Mauss in particolare) erano convinti che le varie forme della modernità avrebbero condotto, inevitabilmente, alla scomparsa delle religioni, espressioni di mentalità arcaiche⁷. Dalla metà degli anni 1970, questa ipotesi comincia a subire le

⁴ Voici une de ses déclarations principielles : "Die Kirche Christi ist unsichtbar. Darum gibt es keine sichtbare Gemeinschaft, welche als solche die Kirche Christi wäre. Auch sofern sie Wort und Sakrament besitzt und verwaltet, ist die sichtbare, 'leibliche' Chistenheit *nicht* Kirche Christi. Sie besitzt Wort und Sakrament nur äusserlich, scheinbar", *Kirchenrecht* II (Hrsg. E. Jacobi und O. Mayer), München-Leipzig 1923, p. 135.

⁵ On trouvera une brève esquisse dans E. Fouilloux, « Essai sur le devenir du catholicisme en France et en Europe occidentale de Pie XII à Benoît XVI », *Revue théologique de Louvain* 42 (2011), 526-547.

⁶ Voir par ex. H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁷ Note en attente.

critiche dei sociologi stessi. Dieci anni dopo, davanti alla recrudescenza di atteggiamenti religiosi tra gli europei più giovani⁸ e al ritorno del religioso nella sfera pubblica con la diffusione del comunitarismo legato all'Islam, questi stessi sociologi hanno preso coscienza del pregiudizio razionalista dovuto alla genesi della loro disciplina⁹. Recentemente, questo nuovo consenso sta esso stesso passando di moda, davanti alla constatazione del continuo indebolimento della non-religiosità organizzata¹⁰. Ciò porta a distinguere più nettamente il *concetto* di secolarizzazione dal *processo* di secolarizzazione.

La secolarizzazione come concetto, o piuttosto come pseudo-concetto?

La discussione sul concetto di secolarizzazione in tutta l'area linguistica europea ha messo in evidenza la sua grande sfocatura. Nell'Encyclopaedia universalis, A. F. Isambert nota che nella lingua francese:

“Le vicissitudini della parola “secolarizzazione”, oggi così frequentemente usata in materia di religione, la sua circolazione tra francese, inglese e tedesco, sono riuscite [...] ad affliggerla da una polisemia [...] che contiene opposizioni, esclusioni e recuperi dottrinali”¹¹,

In inglese, come in francese, il termine non è più chiaro. Il programma internazionale di “concettualizzazione e di misurabilità” del concetto, adottato al Simposium di Roma nel 1969, organizzato congiuntamente dal Segretariato per i non credenti della Santa Sede e dall'Università di California in un'epoca in cui il denaro non mancava, non si è mai concluso. Questo è un fatto significativo. È vero che, sin dalla pubblicazione degli Atti del convegno, un censore prediceva il fallimento del progetto perché, a suo parere, il “concetto scientifico” chiave, quello di secolarizzazione, risentiva di una “mitologia”¹².

Anche nell'area germanofona, M. Heckel dice di trovarsi davanti ad una confusione concettuale generalizzata:

“Dall'inizio del XIX secolo, il concetto di “secolarizzazione” si è allargato sino a diventare una parola alla moda, grazie ad una sorta di esplosione semantica: ha delle sfaccettature poliedriche e sfuggenti per le sue connotazioni fallacemente seducenti. [...] Il termine “secolarizzazione” è diventato un cliché comune in ogni analisi, ogni critica di qualsiasi cultura politica, secondo una concezione insieme larga e straordinariamente complessa”¹³.

In italiano, il termine secolarizzazione si caratterizza per l'ambiguità delle “avventure terminologiche”, secondo R. Cipriani dell'Università degli Studi di Roma¹⁴. A prescindere dalla discussione scientifica, questo concetto ha avuto il favore di molti pastori, vescovi compresi. Invece di analizzare la secolarizzazione - cosa che, dopo tutto, non è il loro

⁸ Sont particulièrement accessibles les enquêtes décennales (depuis 1981) menées par le *European Value Systems Study Group*, ainsi que, depuis 1996, les données françaises fournies à l'*International Social Survey Program*. La première a été éditée par J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent : une enquête*, Paris, Presses universitaires de France, 1983. On verra la présentation de leur ensemble par P. Bréchon, *Les valeurs des français : évolution de 1981 à 1999*. Paris, Armand Colin, 2000.

⁹ D. Hervieu Léger, "Le Christianisme en Grande-Bretagne : débats et controverses autour d'une mort annoncée", *ASSR* 2001, n.116, 31-40 retrace la discussion qui a impliqué B. Wilson, D. Martin, G. Davie et S. Bruce et montre les difficultés que les recompositions en cours créent aux partisans d'une sécularisation sans reste.

¹⁰ On verra pour la robustesse de la discussion, notamment Steve Bruce, *Secularisation: in Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2010. En beaucoup plus subtil, on lira Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007; tr. fr. *L'âge séculier*, Paris, Editions du Seuil, 2011.

¹¹ *Encyclopaedia Universalis* 14, Paris 1972, 36-37.

¹² *ASSR* 18, 1973, p. 152.

¹³ Cf. M. Heckel, "Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, 97 (1980), p. 7.

¹⁴ R. Cipriani, « Sécularisation ou retour du sacré ? », *ASSR* 26, 1981, p. 141-150, ici p. 143.

mestiere – si sono dati da fare per denunciarla, associandola al materialismo pratico e a molti altri *ismi*, come l'individualismo, l'indifferentismo, il femminismo, il relativismo e così via.

Sorprende una constatazione. Più la loro cultura è lontana dalle scienze umane empiriche, essendo nutrita di filosofia classica se non di metafisica, e più ne parlano, sempre al singolare, al punto di erigerla a categoria trascendentale della cultura occidentale, interrogandosi persino sul suo senso nel disegno divino. In un discorso globalizzante, si levano volentieri contro i Lumi, rimanendo inconsciamente prigionieri dell'ideologia secondo la quale le idee conducono il mondo¹⁵. In realtà, l'estensione e la sfocatura della categoria di secolarizzazione sono tali che ciò porta a dissertare sull'"uomo moderno". Il suo uso acritico e globalizzante potrebbe facilmente portare ad un vicolo cieco, facendo perdere di vista la realtà dei processi secolarizzanti, molto spesso eterogenei e divergenti, perfino antagonisti, che hanno, ogni volta, nel tale contesto, le loro funzioni e i loro limiti, questi ultimi spesso trascurati. Perché, se il concetto di secolarizzazione è molto sfocato, in cambio i processi di secolarizzazione sono molto reali. Nella situazione attuale bisogna analizzarli con rigore, come ci incoraggia LG 8; sicuramente ciò sarà proficuo, poiché essi non sono ancora arrivati al loro termine.

Un secondo vicolo cieco si verifica quando si comprende la secolarizzazione come corrente culturale specificatamente ostile alla Chiesa.

I processi di secolarizzazione non possono essere affrontati esonerandoci facilmente dalla nostra responsabilità, perché ogni processo sociale è una transazione tra due o più gruppi. In caso di fallimento, è raro che le responsabilità siano unilaterali. Per non avere identificato e assunto le proprie responsabilità, il gruppo cristiano, ripiegandosi su se stesso, si lamenterà di "persecuzione" e trasformerà la propria frustrazione in una condanna aggressiva degli "altri", una attitudine che li allontanerà ancora di più. Soltanto analisi precise possono allontanare questa trappola.

I diversi processi secolarizzanti all'opera in Occidente.

Il termine secolarizzazione è pertinente in quanto descrive il modo in cui la modernità cambia la posizione delle religioni nella società. Si sa bene, le nostre società si sono modernizzate distinguendo poco a poco, gli uni dagli altri, i campi della religione, dell'economia, della politica, delle organizzazioni professionali, del sapere alto... La religione non rappresenta più che una sfera di attività tra tante altre, perdendo così la priorità e la centralità che le venivano accordate dalle società tradizionali. La **differenziazione** trascina con sé la **privatizzazione** rinforzata dalle nostre società democratiche, che trattano tutti i loro cittadini in modo egualitario. Il mondo del lavoro, dell'acquisizione dei saperi, del diritto, degli svaghi, dell'arte, della salute, come ciascuno può verificare, si staccano poco a poco, sia *abituamente* sia *strutturalmente*, dall'autorità e dall'influenza delle Chiese.

Simultaneamente si cancella l'idea che un riferimento a Dio potrebbe essere di aiuto in ciascuna di queste sfere della vita quotidiana, divenute autonome.

L'innalzamento del livello culturale delle popolazioni, l'esposizione ad altre offerte religiose concorrenti, contribuiscono al declino delle credenze, tanto più che l'istruzione religiosa non si è ancora adattata al contesto culturale, cambiato per altre ragioni ancora.

In breve, osando essere sommari per dare spazio al dibattito, pongo la seguente domanda:

¹⁵ En France comme dans le reste de l'Europe, ce jugement est plutôt favorable de la part des protestants (voir par ex. R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel-Paris, 1965, p.70-71) et plutôt réservé chez les catholiques, même lorsque leurs orientations divergent, cf. C. Duquoc, *Ambiguïtés des théologies de la sécularisation*, Gembloux 1972 et G. Cottier, "Signification chrétienne de la sécularisation", *Nova et Vetera* 58, 1981, 11-35, qui sont deux mises en garde. Le premier a enseigné à la faculté de théologie protestante de Genève et le second ancien "théologien de la maison pontificale", est aujourd'hui cardinal.

Anziché spiegare le nostre difficoltà, come capita spesso, incolpando la secolarizzazione, non ci guadagneremmo a spiegarle a causa della nostra reticenza ad inculturare la vita cristiana in un quadro del tutto nuovo che, senza malevolenza, non dà più lo stesso spazio alla religione?

Il Vaticano II ci ha fatto uscire o più esattamente è stato contemporaneo alla fine del diciannovesimo secolo, che si è prolungato fino a Pio XII. Lungo questo secolo la società e la Chiesa si possono descrivere in parallelo. Esse sono massivamente rurali, poco istruite, gerarchiche, stabili, culturalmente omogenee, ancora sofferenti per molte penurie che fronteggiano con solidarietà collettive, un po' forzate; confinano le donne nella vita privata e prestano poca attenzione ai bambini.

Ora, dagli anni Sessanta le società occidentali si sono costruite secondo valori opponibili, praticamente termine per termine, a quelli precedenti. Da rurali, esse sono diventate massicciamente urbane; da autoritarie e gerarchiche, sono divenute democratiche; da stabili, eccole in continuo cambiamento; là dove l'obbedienza all'autorità e alla tradizione erano la regola, l'innovazione si rivela necessaria e il cambiamento diventa vantaggioso: "fare ciò che si era sempre fatto" conduce ormai alla squalifica in tutti i campi; da omogenee, sono diventate multiculturali; un tempo poco istruite, divengono società super informate, bene o male, con una qualifica culturale in ogni caso considerevolmente più elevata. Soffrivano di penuria, sono ormai società di consumo, mentre le solidarietà paesane e familiari di una volta hanno lasciato posto allo Stato-providenza e alla libertà e alla promozione individuale, con la solitudine come conseguenza non voluta ma amara¹⁶.

Confinare in precedenza alla vita privata, le donne hanno quasi conquistato l'uguaglianza con gli uomini; i bambini una volta poco considerati sono diventati dei piccoli re, vista la loro rarità.

Lungi da me voler attribuire a questi cambiamenti sociali l'aver prodotto, in modo meccanico, la disaffezione senza precedenti per le forme istituzionalizzate del cattolicesimo. Ma chi può pensare che queste forme istituzionalizzate del XIX secolo, colate nello stampo tridentino così adeguato alle forme sociali dell'epoca, possano perdurare dopo il crollo di quel mondo a cui erano solidali, scomparso in tutto senza speranza di ritorno? Non si tratta di dare un giudizio morale comparativo su questi due tipi di società: cosa impossibile. Importa invece comprendere che le condizioni dell'agire pastorale sono fundamentalmente cambiate.

Nessuno può più opporsi alla constatazione seguente: tutti i marcatori della civiltà parrocchiale tradizionale sono ormai in rosso. La frequenza alla messa domenicale è debole o debolissima ovunque; in Belgio, alcune indagini danno il 3% (a Bruxelles centro, fra cinque anni, la metà della popolazione sarà musulmana), in Francia l'8%,¹⁷ in Germania e in Portogallo il 12%; per l'80% degli Italiani, la frequenza alla messa è diventata facoltativa, ma è in questo paese che c'è il maggiore numero dei praticanti¹⁸. Da nessuna parte in Europa questo dato sale.

Il tasso dei battesimi sta diventando molto critico: la metà dei piccoli Francesi non è più battezzata, solo una minoranza di loro è catechizzata: cosa che, a breve scadenza, porterà ad una situazione analoga a quella della Germania dell'Est.

Le ordinazioni sono diventate molto rare (caso eclatante: 1201 ordinazioni in Irlanda nel 1952, 4 nel 2010¹⁹) e il clero invecchia ovunque.

La vita religiosa apostolica femminile è già scomparsa in Francia²⁰ ed è sulla stessa china nel resto dell'Europa. Queste cifre sorprenderebbero meno, se si notasse che queste evoluzioni erano già in corso prima del Vaticano II, in modo ancora sotterraneo: un solo esempio, il calo delle ordinazioni è

¹⁶

¹⁷ Cf. François Wernert, *Le dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du troisième millénaire*, Paris, Médiapaul, 2010.

¹⁸ Cf. Franco Garelli, *Religione all'italiana*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 57-64, sous le titre « La messe facultative ».

¹⁹ Autres chiffres: en France après une quinzaine d'années avec une ordination par diocèse par an, les chiffres continuent à baisser lentement. Dans le diocèse de Fribourg, Lausanne, Genève, la moitié des prêtres sont étrangers.

²⁰ Chiffres à venir.

continuo in Francia dal 1935. Si può rimproverare al Vaticano II di non aver compreso questa evoluzione, di essere stato inefficace a fronteggiarla, ma non di averla causata.

Essendo legate pratica e credenza, non si è sorpresi di vedere che la credenza in un'unica verità religiosa si assottiglia²¹; ma, nello stesso tempo, il bisogno di sacro persiste giungendo ad una religione "à la carte". Un'evoluzione senza sorpresa per le ragioni dette.

Un'inchiesta francese del mese scorso, ancora inedita, conferma che, al di là dell'8% di praticanti, l'interesse per la spiritualità, termine certamente vago, è vivo in un francese su due. Nella medesima direzione, un'inchiesta di una decina di anni fa mostrava in tutta Europa una rimonta, tra i 18 e i 29 anni, delle credenze religiose, non forzatamente cristiane, e in particolare della pertinenza spirituale della Chiesa²².

Concludendo: si può accettare o rifiutare di tradurre il discorso relativo alla secolarizzazione in termini di "inculturazione insufficiente", e a seconda della scelta avremo uno sguardo ben diverso sulle realtà pastorali e sull'evangelizzazione. Ovviamente, l'inculturazione in senso teologico non è adattarsi a questo mondo e ancor meno ha di mira di fare della situazione culturale un criterio d'interpretazione del Vangelo (cfr. Rm 12, 2). Il suo scopo è di confrontare i nostri contemporanei con il Vangelo, con la Croce e la Resurrezione del Signore, non legando strettamente il messaggio all'una o l'altra delle interpretazioni storiche. Ciò sarebbe cristianamente e culturalmente arbitrario.

Nella nostra seconda parte, fedeli alla scelta metodologica, proporremo qualche analisi a titolo d'esempio, piuttosto che restare sulle idee generali, ad esempio sul rapporto tra antropologia e storia. Le nostre Chiese d'Occidente, piuttosto che adottare atteggiamenti spesso passivi o difensivi, come fanno attualmente, possono ridiventare protagoniste del loro futuro a servizio del Vangelo; ma devono per questo cercare il contatto con l'80 o il 90 % della popolazione che non raggiungiamo più.

2. Nella situazione attuale, quali orientamenti appaiono auspicabili e quali sono le risorse disponibili?

Qualunque siano le analisi precedenti, una cosa è certa: *il futuro, anche prossimo, della nostra Chiesa non riprodurrà il suo presente in modo lineare*. Nessuna persona di buon senso dirà: "bisogna continuare a fare ciò che è sempre stato fatto". Bisogna parlarne insieme, coinvolgendo il più gran numero di persone. Se vogliamo raggiungere l'80 o il 90 % dei nostri concittadini, vanno trovati canali di comunicazione, traducendo il nostro messaggio nella loro lingua, che non è più la nostra.

Indicheremo tre compiti. Anzitutto come l'ecclesiologia di comunione del Vaticano II può facilitare il coinvolgimento del più gran numero; poi come lo stile con il quale il Concilio si è rivolto a tutti possa essere prezioso per rivolgersi a coloro dai quali siamo lontani; infine come non sia sufficiente utilizzare nuovi modi e canali di comunicazione senza un'inculturazione dell'antropologia cristiana, compito che deve essere accompagnato da una riflessione teologica.

²¹ En 1952, 50% des français donnaient leur accord à l'item « il existe une seule vraie religion »; en 1981, 15% et en 1998, 6%., cf. Y. Lambert, « Religion, modernité, ultramodernité: une analyse en terme de tournant axial », ASSR, 2000, n. 109, p 106. En Italie, le même item recueille 22, 6 % d'adhésions, cf. F. Garelli, *Religione...* op. cit., p. 42.

²² Cf. Y. Lambert, "Religion : l'Europe à un tournant", *Futuribles*, 2002, n.277, p. 129-159. On notera: Par rapport à 1981, un certain nombre de croyances sont en hausse en 1999 chez les 18-29 ans : en Dieu (+3), au péché (+3), en une vie après la mort (+12), en l'enfer (+10), au paradis (+14), en la réincarnation (+12). Non seulement la descente s'est arrêtée, mais ces "scores" en augmentation dépassent chez eux la moyenne générale pour plusieurs items. De même que l'on note l'augmentation dans cette génération de l'idée que l'Église répond aux besoins spirituels 51% (+9).

2.1. La rivalorizzazione del popolo di Dio e l'articolazione tra tutti e alcuni è un'opportunità in un periodo di cambiamenti culturali.

Il cambiamento della struttura di *Lumen Gentium*, che consiste nello scambio dei capitoli due e tre della Costituzione, è stata sufficientemente commentata e non occorre insistervi. Ricollegandosi con la tradizione, il Vaticano II ha preso le distanze dall'ecclesiologia del XIX secolo, posta "sotto il segno dell'autorità", per citare una monografia conosciuta di Yves Congar²³. Le encicliche papali di Leone XIII e Pio X, e anche di Pio XII, insistevano sui rapporti unilaterali tra "insegnanti e allievi, celebranti e assistenti, governanti e governati"²⁴, omogenei alla società di quell'epoca. In modo significativo anche il Codice Canonico del 1917, in vigore fino al 1983, dedica ai laici un solo e unico canone, generale e positivo:

"I laici hanno il diritto di ricevere dal clero, in conformità alle regole della disciplina ecclesiastica, i beni spirituali e specialmente i soccorsi necessari alla salvezza" (canone 682).

Il Vaticano II, invece, ha sviluppato l'articolazione tra le responsabilità di tutti e di alcuni, come nell'esortazione di LG 30:

"I pastori (alcuni) sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo, ma che il loro magnifico incarico è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro ministeri e i loro carismi, in modo che tutti, ciascuno a suo modo e nell'unità, apportino il loro contributo all'opera comune".

Questi rapporti non sono di semplice subordinazione, ma di inclusione reciproca, al punto che LG 37 ricorda come tale collaborazione sia condizione di cui i vescovi e i preti stessi hanno bisogno per un buon discernimento spirituale:

"Aiutati dall'esperienza dei laici, i pastori possono giudicare con più chiarezza e più giustamente (distinctius et aptius) sia in materia spirituale che temporale; così che tutta la Chiesa, sostenuta da tutti i suoi membri, possa compiere più efficacemente la sua missione per la vita del mondo".

Nello stesso modo anche i preti sono esortati a comprendere il loro ministero sullo sfondo della responsabilità di tutti: *"In mezzo a tutti i battezzati, i preti fratelli tra fratelli, come membra dello stesso e 'unico corpo di Cristo, la cui edificazione è compito di tutti"*. (PO 9).

La valorizzazione del popolo di Dio si accompagna ad inviti pressanti destinati a creare un clima di cooperazione, di dialogo, di amicizia, di partnernariato nella Chiesa, particolarmente prezioso nell'odierna vita sociale. E soprattutto il Vaticano II offre delle strutture per mettere all'opera questa ecclesiologia di comunione: il consiglio presbiterale, i consigli pastorali diocesani e parrocchiali, i consigli dei laici, i sinodi diocesani²⁵. Quasi tutte queste istanze sono facoltative e consultive, ma offrono già differenti forme di sinodalità. Progressi in questo senso sono richiesti non soltanto dalle nuove condizioni dell'esercizio dell'autorità, ma ancor più per far sì che i cristiani si sentano responsabili del futuro della loro Chiesa.

2.2. Proseguire l'apprendimento, appena cominciato, della sinodalità è necessario per rinforzare la responsabilità dei cristiani nell'evangelizzazione.

Inutile sottolineare che l'esercizio dell'autorità concepito come "comando/esecuzione" non è più concepibile e non saprà certo favorire l'attaccamento alla Chiesa. Ovunque in Europa, le autorità

²³ Cf. Y. Congar, « L'ecclésiologie de la Révolution Française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité », dans *L'ecclésiologie au XIXe siècle* (Unam sanctam 34), Paris 1960, p. 77-114.

²⁴ Léon XIII à l'archevêque de Paris, *Epistula tua* (1885), dans *Les enseignements Pontificaux, L'Eglise*, vol. I, Paris, Desclée, 1959, p. 302. « Dans l'Église de Dieu, par la volonté manifeste de son divin fondateur, on distingue de la manière la plus absolue, deux parties : l'enseignée et l'enseignante, le troupeau et les pasteurs, parmi lesquels il y en a un qui est le chef et le pasteur suprême de tous. Aux seuls pasteurs il a été donné tout pouvoir d'enseigner, de juger, de diriger ; aux fidèles il a été imposé le devoir de suivre leurs enseignements, de se soumettre avec docilité à leur jugement et de se laisser par eux gouverner, corriger, conduire au salut ».

²⁵ Références à venir.

fanno l'esperienza positiva del rimpasto dei quadri a livello parrocchiale, quando è pianificato in forme negoziate, mentre nel caso contrario ci si scontra con le resistenze dei fedeli e dei preti. Si constata anche che un certo numero di cristiani (non tutti) sono frustrati per avere "nelle loro Chiese i diritti degli stranieri, residenti e protetti, ma non i diritti del cittadino"²⁶. È quanto dimostrano, un po' ovunque, le pressioni per la "democratizzazione nella Chiesa", sul modello dei movimenti *Kirche von Unten*²⁷; o ancora le petizioni, difficilmente negoziabili, l'ultima delle quali è quella delle 100.000 donne cattoliche di Germania, che nel febbraio 2012 chiedono l'ammissione alla comunione dei divorziati risposati; o, la settimana scorsa, il rifiuto dei parroci della diocesi di Coira (Chur) di leggere la lettera pastorale del loro vescovo, che ne riconfermava l'esclusione.

Constatiamo anche che, per non aprire il dibattito su argomenti discussi o addirittura imponendone il silenzio, questi temi vengono ripresi dai media, in condizioni che disorientano i cristiani che non hanno potuto rifletterci prima. L'adagio del diritto canonico medievale, studiato da P. Congar: "ciò che riguarda tutti deve essere discusso e approvato da tutti"²⁸, conserva tutta la sua attualità. Ciò non significa democratizzare la Chiesa: i cattolici sanno bene che la fede e la vita cristiana non possono risultare da un voto maggioritario (è dimostrato che esso può condurre a rinnegare la fede)²⁹. Ma che cosa impedirebbe alla nostra Chiesa di adottare un certo numero di valori democratici? Ricordiamo l'informazione a più ampio livello (la prima misura dei dittatori è di prendere il controllo dei media), il fatto per i diversi responsabili di rendere conto (il diritto non lo prevede ma non lo proibisce nemmeno!), la partecipazione all'elaborazione delle leggi che ci governano (nel sinodo diocesano), la capacità di negoziare (ciò rende realisti!) ecc... Insomma, lo sviluppo della sinodalità è una condizione quasi necessaria per la vitalità della nostra Chiesa nella società attuale, anche se questa condizione resterà insufficiente.

Le parrocchie attuali si sentono invecchiare e perdono il contatto con le generazioni più giovani. Non dare loro la parola porterà a morte lenta la vita cristiana. Ma se i cattolici possono parlare in proposito, acquisteranno una migliore comprensione dei cambiamenti in corso. Ciò non permetterà necessariamente di trovare delle soluzioni, ma porterà all'idea di "équipe pastorali specializzate", così come a innovazioni che superano l'orizzonte delle parrocchie e anche di una sola diocesi.

2.3. In fedeltà con il Concilio Vaticano II, conviene sviluppare uno stile di parola pubblica in consonanza col Vangelo.

Inutile nascondersi dietro il dito mignolo, un certo numero di pastori, piccoli o grandi, prendono ancora la parola nello spazio pubblico delle società occidentali, senza ispirarsi sufficientemente al Vaticano II, che ha dimostrato di avere delle opportunità di far sentire la musica del Vangelo.

Troviamo un esempio estremo e doloroso nelle parole dell'Arcivescovo di Recife. Nel marzo 2009 ha provocato uno scandalo mondiale difficilmente dimenticabile, giustificando con la legge di Dio la scomunica di una madre che aveva acconsentito all'aborto della sua bambina di 8/9 anni, incinta di gemelli in seguito alla violenza subita da suo suocero. Almeno cinque vescovi francesi hanno sconfessato il loro confratello pubblicamente a mezzo stampa³⁰.

Questo episodio rivela due problemi. Il primo è quello dell'articolazione tra annuncio del Vangelo, morale e leggi civili. È un vero argomento di riflessione teologica e pastorale. La Chiesa può certamente rispondere alle richieste di norme provenienti dai fedeli; nella preoccupazione del bene

²⁶ Cf. Hans Dombois.

²⁷ À venir.

²⁸ "*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*", *Revue historique de droit français et étranger* 36, 1958, 210-259.

²⁹ En 1933, au terme d'élections ecclésiastiques démocratiques, les partisans "chrétiens" du nazisme, prirent le pouvoir avec des majorités jamais inférieures à 70% dans les Églises luthériennes, puis exclurent tout juif baptisé du pastorat. Ce reniement du baptême chrétien conduisit Barth et une minorité de pasteurs à fonder "l'Église confessante", ainsi désignée parce qu'elle se fondait sur la foi, et non sur l'opinion majoritaire.

³⁰ Les archevêques de Strasbourg, de Sens-Auxerre, les évêques de Nanterre, de Cahors...à compléter.

comune, che riguarda tutti i cittadini, essa può anche rivolgersi alla società intera, perché problemi di morale possono diventare questione di vita o di morte, come Giovanni Paolo II ha spesso ripetuto giustamente.

Qualificando come cultura di morte alcuni dibattiti molto presenti nella cultura occidentale³¹, è stato certamente spinto da una preoccupazione profetica, ma ha fatto così progredire la causa del Vangelo presso coloro che ne sono lontani?

La risposta non è facile, anche se l'interrogativo è legittimo.

Ritorniamo all'articolazione del "discorso di Recife". L'opinione pubblica, anche cristiana, ha avuto l'impressione che il Vangelo sprofondasse nella morale e infine nelle leggi civili. E anche che si esigesse dai legislatori delle nostre società pluraliste e democratiche che sanzionassero penalmente i cittadini che non rispettano questa morale. Una tale costellazione offusca la percezione del Vangelo, così come quella della morale e delle leggi civili; segna certamente un fattore secolarizzante, perché la maggior parte dei nostri concittadini non potranno che rigettare un vangelo che implicherebbe un determinato sistema politico e non sentiranno per niente la Buona Notizia per i peccatori che è il Vangelo.

Un secondo problema importante nasce dunque da una tale costellazione: quale Dio si testimonia, in questo tipo di discorso e di condotta? È il supremo legislatore o il Dio che, in Cristo, si è rivelato vicino ai peccatori e alle vite spezzate? Questa questione teologica è, dal punto di vista pastorale, molto acuta. Facciamo un esempio: in una società in cui il matrimonio è diventato molto fragile, per delle ragioni che superano gli individui, i divorziati risposati sono sempre più numerosi. Bisogna certo evitare la falsa misericordia in questo campo, cioè non dimenticare mai i bambini e il coniuge eventualmente abbandonato. Ma si può impedire a questi cristiani di accedere ai sacramenti fino alla morte del nuovo congiunto?³². In questo caso, il Vangelo è ancora buona notizia per il divorziato?

2.3.1. La parola pubblica dei pastori ci guadagnerebbe naturalmente se si ispirasse all'originalità dello stile dottrinale e disciplinare del Vaticano II.

Nella sua ottima storia del Vaticano II³³, John W. O'Malley ha analizzato molto finemente ciò che egli chiama la retorica del Vaticano II. Mostra che per rivolgersi ai cattolici, agli altri cristiani ma anche a tutta l'umanità, il Vaticano II ha abbandonato il registro fino ad allora tipico del discorso legale, normativo, imperativo ed escludente come Papa Giovanni XXIII invitava in *Gaudet Mater ecclesia*, con le seguenti parole:

"La Chiesa non ha mai cessato di combattere gli errori, li ha spesso condannati e molto severamente. Ma oggi la sposa del Cristo preferisce ricorrere al rimedio della misericordia, piuttosto che brandire la armi della severità. Piuttosto di condannare, stima di rispondere meglio ai bisogni della nostra epoca valorizzando maggiormente le ricchezze della sua dottrina"³⁴.

I venti Concili che hanno preceduto Vaticano II si sono tutti espressi attraverso definizioni dogmatiche o condanne dottrinali, prendendo misure legislative o disciplinari, accompagnate da sanzioni penali. Tutte queste decisioni prendevano la forma di canoni, cioè di brevi formulazioni in

³¹ Jean-Paul II, *Ecclesia in Europa* 28 juin 2003 « Nous sommes là devant l'apparition d'une nouvelle culture, pour une large part influencée par les médias, dont les caractéristiques et le contenu sont souvent contraires à l'Évangile et à la dignité de la personne humaine. De cette culture fait partie aussi un agnosticisme religieux, lié à un relativisme moral et juridique, formes préoccupantes de ce que l'on peut appeler une culture de mort". Thème repris dans l'encyclique *Evangelium Vitae* n.12.

³² Théologiquement ce dossier est plus ouvert qu'on ne le dit: à deux reprises, l'évangile de Matthieu permet un remariage; l'Église unie du premier millénaire a accepté cette pratique; elle reste en vigueur dans l'Orient orthodoxe; le concile de Trente, sur l'intervention de l'ambassadeur de Venise, s'est encore refusé d'anathématiser cette pratique. Dès lors, le droit, en envisageant certes une sanction, ne pourrait-il pas envisager de la prendre pour une durée déterminée? À compléter.

³³

³⁴ *Gaudet Mater Ecclesia*, 11 octobre 1962, DC 59 (1962) col. 1383.

un linguaggio il più univoco possibile, che terminano con l'enunciato della sanzione prevista, spesso un anatema. Nel solo campo dottrinale, il Concilio di Trento ha prodotto 235 canoni, ai quali bisogna poi aggiungere i canoni disciplinari. Questo stile era frequente nelle encicliche, come nel *Syllabus* del beato Pio IX o l'enciclica *Pascendi* di san Pio X.

Si misurerà la novità constatando che, mentre il sinodo diocesano di Roma del 1960 promulga ancora 755 canoni, il Vaticano II non ne redasse neanche uno!

Senza escludere i valori di obbedienza e autorità³⁵, il Vaticano II preferì mettere l'accento sulla coscienza³⁶ e sulla libertà³⁷.

2.3.2. *Lo stile del Vaticano II, vale a dire il dialogo piuttosto dell'anatema, è sempre fruttuoso oggi come 50 anni fa.*

Se il Concilio di Trento fu essenzialmente un Concilio di Controriforma, nel suo decreto sull'ecumenismo il Vaticano II non si rivolge *mai* ai cristiani da cui siamo separati per dire loro ciò che ci aspettiamo da loro. Si rivolge *esclusivamente* a noi cattolici per dirci in che cosa, *noi stessi*, possiamo e dobbiamo cambiare; ciò ha permesso alla Chiesa cattolica di riannodare il dialogo con tutte le altre Chiese e comunità cristiane senza eccezione.

Secondo esempio. Mentre il Concilio Laterano IV imponeva un abbigliamento distintivo agli Ebrei e proibiva loro qualsiasi impiego pubblico (can.68/69), il Vaticano II vuole riannodare con il popolo ebraico "che ricevette le alleanze e le promesse e da cui il Cristo proviene, popolo molto amato a causa dell'elezione" (LG 16). Ciò ha prodotto gli effetti noti al fine di correggere un anti-giudaismo (non dico antisemitismo) millenario: l'immagine di Giovanni Paolo II che inserisce la sua preghiera in un interstizio del Muro del Pianto ha, molto efficacemente, fatto il giro del mondo.

Terzo esempio a proposito dei musulmani. Dal Laterano IV (can.71) che organizzava la Crociata contro di loro, i Papi, fino alla battaglia di Lepanto, perseverarono nello stesso atteggiamento. Ma il Vaticano II dice che "il disegno di salvezza avvolge in primissimo luogo i musulmani, i quali professano la fede di Abramo, adorano con noi un unico Dio, misericordioso, futuro giudice degli uomini nell'ultimo giorno" (LG 16).

Ciò permise a Giovanni Paolo II di predicare a 80.000 giovani nello stadio di Casablanca; e offre alcune opportunità, nel quadro della cosiddetta primavera araba, di farsi promotori della libertà religiosa nelle nuove costituzioni. Quella che si è chiamata l'icona di Assisi è esemplare del modo in cui noi cattolici possiamo rivolgerci non soltanto al mondo delle religioni, ma anche al mondo "tout court", in uno spirito evangelico che sarà ben accetto e porterà frutti a medio termine.

2.4. *Alcune riflessioni per sviluppare la comunicazione con l'80-90% della popolazione che la nostra pastorale non tocca direttamente.*

Nelle riflessioni che seguono desideriamo attirare l'attenzione sulla creatività necessaria per raggiungere coloro che la pastorale parrocchiale non raggiunge. Non cercheremo di essere esaustivi, ma di presentare semplicemente qualche dossier che possa essere *significativo* circa il modo in cui noi cristiani possiamo essere meglio presenti nelle nuove culture in rete o in altri modi.

³⁵ Le terme autorité et ses dérivés s'y trouve 142 fois, celui de liberté et de ses dérivés 177 fois.

³⁶ GS et Spes «cette loi admirable qui s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain se découvre à la conscience. Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale ».

³⁷ Dignitatis Humanae « la dignité de la personne humaine est en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme d'agir [...] en toute libre responsabilité: non pas sous la pression d'une contrainte mais guidé par la conscience de son devoir. »

2.4.1. Sviluppare nuovi modi di comunicazione al di là della necessaria pastorale e lavorare in rete.

Ovunque in Europa si spendono molte energie per ristrutturare le parrocchie e suddividere il territorio in funzione del numero dei preti a disposizione. Ciò suscita probabilmente resistenze, come abbiamo già detto, tanto da parte delle comunità esistenti³⁸ come dei pastori che temono di essere trasformati in super-manager³⁹. Simile pianificazione può essere discutibile se prende come criterio il numero di preti disponibili. Così ci si allontana dalla logica di *Lumen Gentium* che colloca il capitolo sul Popolo di Dio prima di quello consacrato alla gerarchia, poiché così si fa dipendere la Chiesa dal ministero che è a suo servizio. Ma questa osservazione non contraddice la necessità di una vita liturgica e sacramentale di qualità poiché l'esistenza cristiana si radica in una vita condotta *cum* e *coram* Deo dalla liturgia e i sacramenti.

Certo i territori mantengono la loro importanza economica e politica. Ma quando il 90% della popolazione non viene più a messa, possiamo concentrarci su una Chiesa del "piccolo resto" che riunisce i convinti? In questo modo restiamo nella linea del Vangelo che è per tutto il popolo e in quella del Vaticano II che ha voluto rivolgersi a tutti? La questione è tanto più reale in quanto i nuovi dati sociali non permettono più di fare della parrocchia una "comunità missionaria" come si diceva cinquant'anni fa, cioè il punto di partenza privilegiato della rivitalizzazione della vita cristiana dei nostri paesi. Si richiede una nuova scala d'azione, quella della diocesi, o di più diocesi, il che è già, ma anche più, una nuova forma, probabilmente quella di reti. Inoltre questa azione dovrà appoggiarsi su equipe pastorali e molto meno direttamente sui preti. Indichiamo alcune piste senza gerarchizzarle, solo a titolo di esempi.

2.4.2. Andare incontro alla domanda di sacro e di spiritualità dei nostri contemporanei

Un'inchiesta effettuata in Francia svela il vivissimo interesse di metà della popolazione per l'arte sacra nelle differenti forme: patrimonio architettonico, pittura, musica sacra, visita di cattedrali. Questa corrente corrisponde a pratiche culturali in espansione, in particolare la visita dei musei. Avremmo torto ad ironizzare a questo riguardo parlando di "religione al museo" o di estetismo. La cultura dei paesi europei è indissociabile dai ricchi tesori dell'arte cristiana che sono incomprensibili senza la conoscenza del messaggio cristiano. I nostri contemporanei vogliono comprendere e dicono di trovarvi delle fonti di spiritualità. È qui che le commissioni di arte sacra potrebbero prendere, se necessario, una nuova dimensione. Possono agire attraverso la formazione di guide per la visita di cattedrali e chiese, la preparazione di itinerari nei musei, l'organizzazione di concerti di musica sacra che parlano all'emozione, ricercando anche la collaborazione degli artisti odierni. C'è qui un aspetto della pastorale suscettibile di far risuonare il Vangelo presso i nostri contemporanei. In tutto ciò siamo incoraggiati dal Vaticano II, in particolare la costituzione liturgica, ma anche *Gaudium et Spes*, senza contare il *Messaggio del Concilio agli artisti*⁴⁰. La domanda di "spiritualità", quale che sia la sfumatura del termine, dovrebbe ugualmente suscitare risposte diversificate. Per stimolare l'immaginazione menzioniamo soltanto lo yoga o lo zen cristiani, l'introduzione alle mistiche, i ritiri nei monasteri. Ognuno di questi campi richiede competenza e riflessione.

³⁸ Herder Korrespondenz 2011/10 da completare e *Tablet* 25 febbraio 2012 «Protest against plans to close 800 churches» - nella diocesi di Augsburg.

³⁹ È quanto denunciano i 400 preti austriaci «disobbedienti» dal 2011. Essi sono a loro volta criticati in Germania dal 3% di preti cattolici, *Tablet* 25 febbraio 2012, p. 28.

⁴⁰ Le arti sono menzionate positivamente a 80 riprese, al di fuori del Messaggio agli artisti.

2.4.3. *Sviluppare competenze nel campo interreligioso*

A titolo di esempio: intere comunità di musulmani sono installate in Europa in modo definitivo, provocando la più grande mutazione religiosa intervenuta dopo la Riforma. Per i suoi aspetti comunitari l'organizzazione dell'islam da noi può provocare risentimento e a volte xenofobia; ciò rende l'incontro e la gestione della diversità religiosa molto più complessi dell'ospitalità da accordare agli stranieri. Sviluppare equipe competenti in questo campo è divenuto necessario prima di tutto sul piano della vita quotidiana: coabitazione nei quartieri, matrimoni misti delicati, rivendicazioni legali particolari di certi musulmani, incontri tra ministri del culto. Ma anche sul piano teologico poiché la semplicità del dogma musulmano è in contrasto con la nostra complessa teologia: divinità di Cristo, Trinità, rifiuto di riconoscere Maometto come profeta, mentre loro riconoscono Gesù come tale. Anche qui la nostra pastorale ha bisogno di equipe ben formate fin da ora. In effetti tutte queste questioni sono mediatizzate. Siamo aiutati da *Nostra aetate* e da ciò che abbiamo chiamato stile del Vaticano II.

2.4.4. *Ampliare i mezzi di comunicazione e svilupparvi nuovi linguaggi per il Vangelo.*

Permettetemi di citare due iniziative, solo perché le conosco. Da quattro anni i domenicani di Lille – una capitale di regione del Nord della Francia – propongono su internet un “ritiro nella città” nel tempo della Quaresima. L'anno scorso hanno raggiunto 60.000 partecipanti. Il successo li oltrepassa. Per rispondere alle numerosissime richieste di contatto mancano loro persone capaci di sviluppare risposte personalizzate.

Altra iniziativa: il Comitato francese della radio-televisione che produce, su una rete pubblica, un'ora e mezza di trasmissione ogni domenica mattina con la trasmissione della messa, si è reso conto che in questo modo non raggiungeva realmente il grande pubblico. Ad esclusione dei telespettatori molto fedeli (8%), tutti gli altri sono allergici ai riferimenti istituzionali: rappresentanti ufficiali, culto, echi del magistero, chierici, perché sarebbero poco spirituali! Invece il riferimento al vangelo attira; quello alle parabole è il meglio percepito. Ciò che chiedono sono dei testimoni, personalità eccezionali o comuni (come specchio) che permettono ai telespettatori di costruirsi.

L'allargamento a dei non-cristiani nello stesso modo è apprezzato. La ricerca della felicità è molto presente. I temi cristiani interessano davvero quando sono legati alla storia, al patrimonio, all'arte, come ho già sottolineato. Pertanto ci si orienta verso produzioni e coproduzioni in direzione di canali generalisti, anche su internet, e si cominciano a delineare i nuovi linguaggi per diffondere il messaggio cristiano.

Questi nuovi modi di comunicazione con il pubblico chiedono novità sullo sfondo.

Le nuove modalità sono insufficienti, bisogna ripensare lo *sfondo*. Ciò va più lontano del tipo di parola pubblica vicina al vangelo e al Vaticano II. Per essere compresa e intesa dal grande pubblico sembrano necessarie revisioni antropologiche a volte considerevoli, se si vuole uscire dall'immagine vecchiotta legata a quella della Chiesa e che nuoce al Vangelo.

2.5. *Per meglio raggiungere i nostri contemporanei sarebbe necessario rivisitare alcune figure dell'antropologia cristiana che devono più alla storia che alla teologia*

Mutamenti culturali e antropologici, relativamente neutri in sé, diverranno svantaggiosi (secolarizzanti!) se si rifiuta la legittima inculturazione. Oltre alle analisi precedenti, approfondiamo maggiormente due esempi – necessariamente scomodi, ma non lo sono forse tutti? -: lo status delle donne e la diminuzione delle vocazioni al presbiterato dei giovani celibi. Sono questioni di antropologia che devono essere chiarite teologicamente.

Abbiamo veramente preso la misura del crollo dell'androcentrismo, di per sé neutro, nella società occidentale? Un numero sempre crescente di *donne cattoliche* non si ritrova nei modelli di

femminilità veicolati da molti discorsi e da forme di pietà⁴¹. Vivono in effetti in una società dove la parità tra uomini e donne è in cammino da 40 o 60 anni. Hanno acquisito il diritto di voto; la libertà di lavorare e gestire un conto in banca senza il permesso maritale; la potestà parentale, la parità politica; ecc. E ovviamente le simboliche cambiano con le pratiche. Si continua a mantenere una teologia de *La donna* quando l'antropologia cristiana dovrebbe privilegiare la comune umanità degli uomini e delle donne e la loro natura relazionale in una uguale dignità. Proporre dunque delle immagini ragionate della virilità e della femminilità, della paternità e della maternità e rinforzare sempre, davanti ai limiti naturali e al peccato, le capacità di alleanza tra uomini e donne in Cristo, alleanze che possono e devono oggi prendere forme nuove.

Questo problema non è specificamente cattolico, così nel 1992 la apprezzatissima *Theologische Realenzyklopädie* consacra un articolo di 4 pagine a *Mann* e uno 12 volte più lungo (64 pagine) a *Frau*. L'*Encyclopédie du protestantisme* (Paris, 1995), consacra 17 pagine a *Femme* e nessun articolo a *Homme* (o a *maschile* o *virilità*). Il discorso sulle donne sovrabbonda, mentre si mantiene il silenzio sugli uomini che dunque restano il tacito riferimento centrale⁴².

Altro esempio: la nostra *pastorale della vocazione al presbiterato* è in scacco da una quarantina d'anni. Invece di attribuirlo alla secolarizzazione non ci si guadagnerebbe domandandosi se questo insuccesso non manifesti una mancanza di inculturazione, nella misura in cui riproduciamo una pastorale relativamente funzionale nel corso del lungo XIX secolo?

Fino alla metà del secolo scorso sembrava cristianamente raccomandabile reclutare i futuri preti celibi nella popolazione infantile prepubere. Nella Francia del 1950 l'83% dei preti secolari e il 92% dei preti religiosi proveniva dai seminari minori dove erano entrati all'età di 11-12 anni⁴³. Si inculcava loro la vocazione dissimulando le condizioni stesse di questo inculcamento⁴⁴. Questa eredità risale all'alto medio evo in cui abbondavano gli affidamenti di fanciulli ai monasteri sul modello di Samuele⁴⁵, una condotta ancora diffusa nel monachesimo buddista⁴⁶. Da noi ciò avveniva sia nelle famiglie contadine sia nell'alta nobiltà europea, specialmente romana⁴⁷. Ciò ha prodotto un clero coscienzioso e virtuoso, personalità perfettamente equilibrate, anche dei santi, come Carlo Borromeo o Giovanni XXII.

Evitiamo di giudicare moralisticamente sia questo passato, sia il nostro presente. L'idea dei genitori cristiani di offrire i figli a Dio, molto valorizzata un tempo, è divenuta oggi impensabile. Chi ci vedrà un segno di decadenza? O anche un segno di progresso morale? In effetti ciò è effetto del progresso della psicologia e di una mutazione demografica che ha reso i figli sempre più preziosi in

⁴¹ Cf. Kari Elizabeth Borresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris-Oslo, 1968. Hervé Legrand, « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondages dans les écrits de quelques Pères », *Nouvelle Revue Théologique* 128, 2006, 214-239. H. Legrand, *Traditio perpetuo servata ? La non-ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ?* in P. De Clerck et E. Palazzo, (sous la direction de), *Rituels (Mélanges Gy)*, Paris, Ed. du cerf, 1990, 393-416.

⁴² Troviamo una riflessione teologica in Hervé Legrand, « Femme, B. dans l'Église, » *Dictionnaire critique de théologie*, Presses universitaires de France, 1998, 460-463.

⁴³ Cf. F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français ?*, Paris, 1950.. Egli ragiona spontaneamente in termini di vocazione infantile, cf. per es. Pagg 72, 434 e segg.

⁴⁴ Cf. l'analisi di Charles Suaud, *La vocation*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.

⁴⁵ Cf. Mayke de Jong, *In Samuel's image : child oblation in the Early Medieval West* (Brill's Studies in intellectual history 12), Leiden-New-York-Köln, 1996. San Tommaso d'Aquino viene messo a 8 anni a Montecassino. Ho conosciuto una monaca, deceduta una quindicina di anni fa affidata ad un monastero siciliano all'età di tre anni.

⁴⁶ I monaci buddisti di Thailandia che hanno visto il numero dei loro novizi diviso per cinque in seguito alla riforma del sistema scolastico sul piano nazionale, accusano « l'Occidente e la modernità », cf. L. Gabaude, « Approche du bouddhisme thaï », *Églises d'Asie*, février 2002, p.12-13.

⁴⁷ Questa strategia ha permesso all'aristocrazia italiana di impadronirsi per tre secoli degli enormi proventi del collegio cardinalizio, cf. l'étude très documentée de C. Weber, *Senatus divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500-1800)*, Frankfurt-Bern, Peter Lang, 1996. Egli parla a questo proposito di una « follia collettiva » (p. 68) – condivisa per gli stessi motivi dalla nobiltà del resto dell'Europa cattolica – consistente nel « sacrificare i propri figli alla divinità » (p. 73).

quanto rari. Ciò costringe anche la Chiesa a scegliere i suoi preti tra una popolazione di figli unici per i quali è più difficile che per altri accettare il celibato.

L'accettazione del celibato obbligatorio ha sempre posto problemi, ma era più plausibile quando l'assenza di vita affettiva e sessuale era valorizzata in una antropologia lontanamente neo-platonica, ereditata dall'ascetismo monastico⁴⁸. Meno di 60 anni fa, Pio XII poteva ancora, senza suscitare commenti particolari, riprendere l'anatema del Concilio di Trento contro chiunque rifiutasse che è "più santo restare nella verginità o nel celibato piuttosto che sposarsi"⁴⁹. Quando questa idea, come idea, ha perso ogni plausibilità presso le giovani generazioni di buoni cattolici occidentali⁵⁰? Si constata un mutamento di antropologia cristiana che ha beneficiato della rivalutazione del matrimonio, ma è necessariamente un'antropologia degradata?

Tutti questi mutamenti, che abbiamo enumerato più che analizzato, mostrano che una pastorale delle vocazioni che prenda come bersaglio il volontariato dei giovanissimi celibi accumula oggi le difficoltà, mentre aveva le sue possibilità nella società che abbiamo lasciato.

Eppure le condizioni sociali non costituiscono criteri teologici: l'inculturazione, ripetiamolo, non è adattamento al mondo. Un'inculturazione presuppone che la nostra fede tragga beneficio dal mutamento. Dal punto di vista della teologia e anche del magistero, nulla si oppone a che si ripensi la chiamata ai ministeri con parametri nuovi. Basta riferirsi all'unica prescrizione della Scrittura a questo riguardo.

*Il vescovo sia marito di una sola donna [...] sappia ben guidare la propria casa e tenere i figli sottomessi con grande dignità: se uno non sa governare la propria famiglia come potrà aver cura della Chiesa di Dio?*⁵¹

Il Vaticano II stesso elogia i "preti cattolici sposati il cui merito è grande [...] e che si dedicano nel dono totale e generoso della vita al popolo che è loro affidato" (PO 16). Notiamo gli aggettivi scelti, che riconoscono la compatibilità del matrimonio con il dono totale di sé⁵². Segnaliamo inoltre che in una società in cui il matrimonio è sempre meno la regola, il celibato come non-matrimonio perde la leggibilità sociale⁵³, tanto più che in questo stesso contesto l'ordinazione di cristiani sposati difficilmente rappresenterebbe un indietro spirituale.

Ciò che abbiamo detto ha una debole pertinenza teologica, indica soltanto che l'autorità pastorale ha la libertà di cambiare se lo reputa opportuno. Ma la teologia permette anche di far valere i benefici che ne deriverebbero. L'obbligo del celibato per tutti i preti ha origini complesse (continenza culturale, *libertas ecclesiae*, sovrastima dell'asceti monastica) ma si colloca anche nell'insufficiente

⁴⁸ P. Brown, *Le renoncement à la chair*, Paris, Gallimard, 1995 (tr. di *The Body and Society. Men, Women and sexual Renunciation in Early Christianity*, London 1988)

⁴⁹ Concilio di Trento DH 1810, nell'enciclica *Sacra Virginitas* (1954), Pio XII qualifica come « falsa e nociva » DH 3811), la dottrina già anatemiata a Trento.

⁵⁰ Secondo Selon la *Herder-Korrespondenz* 55, 2001,113: "*Jugendkommission der Bischofskonferenz diskutierte kirchliche Sexualpädagogik*", si è scavato un fossato tra l'insegnamento ufficiale in questo campo e ciò che pensano e vivono i giovani cattolici. La volontà di dialogo dei vescovi non trova più partner, malgrado le enormi attese dei giovani in questo campo. « *Trattandosi della sessualità i figli del dialogo tra i giovani e la Chiesa sembrano semplicemente separati. A questo riguardo la Chiesa non può neanche più contare su un rigetto scandalizzato. Nel campo della sessualità la maggior parte dei giovani non prende più sul serio e non si attendono nulla di vero dalla Chiesa cattolica in quanto istanza capace di dare valori e orientamento* » scrive in modo lapidario una « Presa di posizione » della Commissione del lavoro per la pastorale dei giovani degli ordini religiosi nel 1988. Più significativi gli orientamenti votati dai delegati diocesani di tutta l'Austria nel 1998 differiscono dalla dottrina ricevuta nella proporzione di più del 75%, cf. F. Csoklich, « *Wind der Veränderung. Delegiertenversammlung zum "Dialog für Oesterreich"* », *Herder-Korrespondenz* 52, 1998, 611.

⁵¹ I Tm 3 ; Tt 1, 5-9.

⁵² I Tm 3 ; Tt 1, 5-9

⁵³ In Svezia il 49% della popolazione non è sposata ; in Francia ci si avvicina al terzo di matrimoni finiti in separazione e a Parigi un matrimonio su due.

valorizzazione cristiana del corpo in una società che attraverso lo sport gli dà una grande importanza⁵⁴.

Infine lo schema teologico soggiacente alla concezione attuale della vocazione implica il volontariato dei soggetti che accettano il celibato (“ci si fa prete”), il che comporta due inconvenienti seri: uno pratico, la Chiesa vieta di chiamare al ministero cristiani che non siano adatti; l’altro è teologico: si dimentica che il costitutivo formale della vocazione, ricordato da Pio X, è l’appello della Chiesa e il consenso, e non il volontariato del soggetto⁵⁵. Ciò permette di constatare che in questa circostanza la Chiesa ha sposato troppo il soggettivismo della società circostante. L’inculturazione non va confusa con l’acculturazione.

Per l’educazione dei futuri preti celibatari questa situazione chiede una più grande valorizzazione della decisione spirituale della scelta celibataria; la chiara consapevolezza che il celibato dei preti non è l’unica possibilità di vivere il ministero ordinato e che si tratta di una disciplina ecclesiastica che potrebbe anche cambiare, questa coscienza permette una scelta più libera e veramente spirituale.

2.6. Nello spazio sociale, continuare a coniugare una presenza vicina, senza rinunciare agli allarmi pubblici.

Menzioniamo qui una dimensione tipica e preziosa della vita cristiana. È fondamentale in ogni contesto, ma lo sarà più visibilmente per la crisi economica che si annuncia durevole perché sistemica. I poveri, gli esclusi, gli stranieri e le persone sole, così numerosi nella vita urbana attuale, avranno bisogno di una maggiore prossimità da parte nostra, anche se le nostre società restano generose. È dalla prossimità (“farsi prossimo”) che si riconoscono i cristiani, “da questo segno li riconoscerete”. È anche bene che li si veda insieme davanti a Dio. A questo riguardo sono impressionato dal movimento di Sant’Egidio, fondato da A. Riccardi. Numerose associazioni coltivano queste attitudini. Ma probabilmente hanno bisogno anche di una parola pubblica cristiana per sostenerle, il che implica anche equipe capaci di formulare allarmi in campo economico e sociale. L’eredità del Vaticano II, in particolare *Gaudium et Spes*, è preziosa per questo. E la parola della Chiesa su queste questioni è ben accolta nello spazio pubblico, come è apprezzato l’apporto dei cristiani.

CONCLUSIONE

Proporre una conclusione generale sarebbe contrario ad una proposta destinata a suscitare la parola riguardo all’avvenire e dunque ad incoraggiare analisi migliori che suppliranno alle insufficienze di quelle qui sommariamente presentate. Senza analisi, particolarmente in ordine all’antropologia storica che ci dà una giusta relatività, non potremo più toccare i nostri contemporanei con il Vangelo. Un cristianesimo culturale e dei valori cristiani sopravvivranno, ma saremo stati incapaci di condurre sulla soglia dell’esperienza personale di incontro del Gesù del Vangelo. Eppure noi crediamo che “nell’incontro con le diverse culture che si succedono, lo Spirito Santo non cessa di rendere il mistero di Cristo presente nella sua novità”⁵⁶. Ripetiamolo, nessun altro raccoglierà al nostro posto la sfida della fede in una società occidentale altamente tecnica e scientifica, urbanizzata e complessa, che ha vinto la fame e le malattie e acquisito la libertà politica. Sono

⁵⁴ L’associazione teologica europea ha dedicato l’assemblea plenaria (Vienna 2011) al corpo. Quando si pensa all’importanza dello sport nella nostra società è una speranza pastorale. In quanto ai lavori sulla critica dell’androcentrismo sono molto numerosi.

⁵⁵ Congar à venir. Hervé Legrand, « « La théologie de la vocation aux ministères ordonnés : vocation ou appel », *La Vie Spirituelle* 78, 1998, 621-640.

⁵⁶ Commissione teologica internazionale, *Documentation catholique* 1990, p. 500.

convinto che la giovane generazione teologica comprende che ne va dell'onore di Dio che la Chiesa, che ringiovanisce incessantemente secondo sant'Ireneo, prenda un nuovo volto. La teologia ha il suo ruolo da giocare. Mi piace molto ciò che ne dice H. U.von Balthasar:

“In un presente così ambiguo cosa deve fare il teologo? Il suo primo movimento sarà quello di volgersi al passato [...] ma la storia lungi dal dispensarci dallo sforzo creativo, ce lo impone [...]. Nessuna soluzione storica è mai assolutamente simile a quelle che l'hanno preceduta [...] A problema nuovo occorre una soluzione nuova. Tra questi due termini variabili sussiste sempre una identità di rapporto; ma proprio perché il primo termine è sempre differente da ciò che è stato fino al presente, l'identità formale del rapporto non può essere conservata dalla ripetizione puramente materiale del secondo. *Nur wer sich wandelt bleibt mit mir verwandt* diceva Nietzsche. Senza cedere ad alcun relativismo superficiale, possiamo applicare questa parola alla vita stessa della Chiesa. Per restare fedele a se stessa e alla sua missione, la Chiesa deve fare uno sforzo continuo di invenzione creativa⁵⁷.

**© Questo testo non può essere riprodotto con alcun mezzo né integralmente né parzialmente.
Tutti i diritti di pubblicazione sono di proprietà della Facoltà Teologica del Triveneto.**

⁵⁷ *Présence et Pensée*, Paris, Beauchesne, 1942, pp. VIII-X.