

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

Claudio Delpero

Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze)

Il Nuovo Testamento, soprattutto negli scritti paolini, designa spesso la novità dell'atteggiamento religioso cristiano con il termine di *santità*¹: se vediamo questo fatto alla luce della bimillenaria storia della Chiesa, non ci sorprende che essa per il mondo abbia rappresentato, ovunque sia stata accolta, un reale "miracolo morale", impossibile da spiegare da parte di quanti l'avversano o le restano indifferenti. A ragione, dunque, la *Lumen gentium* ha dedicato ben quattro dei suoi otto capitoli, l'equivalente della sua seconda metà, al tema della santità, perché questa rappresenta il vero fine della Chiesa. E se il fine costituisce aristotelicamente la *causa causarum* d'ogni realtà, allora tramite la santità perveniamo alla vera essenza "intrinseca" della Chiesa, trattata nella Costituzione dogmatica, e, grazie alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, comprendiamo parallelamente quale sia la sua missione "estrinseca" nei riguardi del mondo, procedente ugualmente dalla sua santità.

Trent'anni fa, trattando il tema della *Credibilità della Chiesa* in una tesi di teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma², mi ero chiaramente posto il problema dell'incredulità di tanti "laici" nei suoi confronti, sia che si ispirassero all'ateismo esplicito dei marxisti, sia che facessero proprio il vago teismo degli illuministi-liberali: in entrambi i casi, per ragioni politicamente e teo-

¹ Cfr. Mt 5,48: «Voi, dunque, siate perfetti come il vostro Padre celeste è perfetto»; Gv 17,19: «Per essi santifico me stesso, affinché anch'essi siano santificati nella verità»; 1 Ts 4,3: «Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione»; Ef 1,4-5: «Egli ci ha prescelti in lui, prima della fondazione del mondo, a essergli santi e senza macchia al cospetto suo, nel suo amore»; 5,26-7: «Cristo ha amato la sua Chiesa: egli ha dato se stesso per lei, per santificarla, ... perché fosse santa e immacolata». Inoltre, in numerosi testi delle sue lettere san Paolo si dirige ai cristiani con l'appellativo di «santi».

² Cfr., dello scrivente, le due opere citate nella nota 4.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

logicamente divergenti, si tagliano i ponti fra Dio e l'uomo, giungendo così a escludere che la vita nel mondo sia compatibile con la santità cristiana, e quindi, con ogni esigenza di giustizia da questa derivante. Inoltre, la lunga pratica pastorale in America Latina (1967-74) e in Italia (1976-92) ha confermato ampiamente questo dato: ho riscontrato che la cultura occidentale è davvero imbevuta di varie forme di ateismo³, che si traducono in atteggiamenti ostili o indifferenti nei confronti della realtà ecclesiale e delle sue proposte. È logicamente impossibile che la Chiesa risulti credibile, quando non si crede affatto in Dio, o ci si crede poco: in questi casi, la prospettiva da cui la si contempla non va oltre il punto di vista meramente sociologico e materialistico.

Nel frattempo, il quadro del confronto culturale col cristianesimo è mutato: oggi la fede cristiana non deve misurarsi soltanto con i soliti anticlericali, perché la globalizzazione fa sì che due miliardi di cristiani, in casa o fuori casa, debbano confrontare le proprie posizioni con quattro miliardi di non cristiani, principalmente islamici, induisti e buddisti. In altre parole, il tema della santità della Chiesa e della "giustizia" che essa auspica nel mondo si confronta anche con le analoghe concezioni o prassi, a volte nettamente discrepanti da quella cristiana, che presentano le grandi religioni. Il confronto è diventato più complesso, e perciò richiede chiarezza di idee e soprattutto un ottimismo radicato nella realtà.

Ritengo di far cosa utile ai lettori, riproponendo in tre tappe l'itinerario delle mie pubblicazioni ecclesiologiche: dapprima, lo studio delle relazioni fra la santità della Chiesa e il suo impegno per la giustizia fra gli uomini (1976-78)⁴; poi, il senso e la portata della "Nuova evangelizzazione" (1992-94)⁵; da ultimo, alcune ipotesi sulla "Terza Chiesa" del futuro (2004)⁶. Le tre tematiche accennate sono in evidente connessione fra di loro, come vedremo, e la stessa storia del pensiero cristiano⁷ mostra chiaramente che questa fede, ovunque sia stata accolta, ha portato, grazie al suo

³ Il n. 19 della *Gaudium et spes* menziona esplicitamente ben dieci specie di ateismo: negazione esplicita di Dio, agnosticismo, negazione virtuale, scientismo relativistico, relativismo totale, antropologismo del superuomo, teismi vari, indifferentismo, manicheismo, idolatria.

⁴ Cfr., dello scrivente, *La credibilità della Chiesa e la sua azione in favore della giustizia sociale considerate alla luce di una recente teoria di Guido Fassò*, 1-520 (pro manuscripto): tesi diretta dal prof. Gerald O'Collins, presentata alla PUG di Roma il 23.XI.1976 e ivi registrata col n. 4.837; pubblicata in seguito col titolo *Credibilità della Chiesa e giustizia sociale: un'alternativa?*, Brescia 1978, 1-180.

⁵ Cfr., dello scrivente, l'opera concepita come continuazione della tesi, *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, dove la posizione di fondo del Fassò è oggetto di una critica serrata, ben più centrata di quella anteriormente fatta e c'è un'apertura alle nuove problematiche ecclesiali.

⁶ Cfr., dello scrivente, l'opera *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004. Si vedano anche le opere di S. P. Huntington, Ph. Jenkins e W. Buhlmann citate alle note 26-28.

messaggio permeato di santità, verso una più giusta impostazione nelle relazioni fra gli uomini.

1. Santità della Chiesa e promozione della giustizia sociale

A prima vista, il titolo del nostro tema può sembrare forzato, data la consistente distanza che separa i rispettivi termini: la santità ha, al massimo, una certa relazione con la “giustizia” di cui parla la Bibbia, mentre appare del tutto distante dalla “giustizia distributiva” che costituisce l’essenza della giustizia sociale, troppo materiale e mondana per pretendere una relazione con la santità. Il nostro compito consisterà precisamente nel verificare se questa prima impressione è attendibile ed, eventualmente, nel correggerla.

1.1. Un problema complesso

Il mio lavoro di tesi in teologia sulle relazioni fra la credibilità della Chiesa e la sua promozione della giustizia sociale fra gli uomini rappresentava la conclusione di un primo soggiorno in ambiente latinoamericano (1963-74), soprattutto in Colombia e Uruguay: esso si proponeva di verificare in particolare il valore della “teologia della liberazione”, nata dai documenti che l’episcopato latinoamericano aveva ratificato a Medellín (1968)⁸, messa in atto in vari ambienti come applicazione specifica del Vaticano II all’America Latina e molto commentata allora anche in ambiente europeo. Tale teologia suscitava ovunque parecchie perplessità, specialmente per il fatto di utilizzare l’analisi marxistica nell’approccio alla realtà sociale. Tuttavia, in quegli anni si era ancora in fase di sperimentazione, e ciascuno difendeva a spada tratta, come meglio poteva, il proprio punto di vista.

Fu, quindi, con gran sorpresa che mi imbattei nell’opera *Cristianesimo e società* di Guido Fassò, docente di Filosofia del Diritto (Bologna, 1917-74), che sosteneva un punto di vista diametralmente opposto a quello dei cristiani socialmente impegnati, “liberazionisti” inclusi. Difatti, egli propugnava, ricorrendo a ben congegnate argomentazioni filosofico-teologico-giuridiche, che il cristianesimo e la società erano

⁷ Cfr. al riguardo, dello scrivente, *La teologia nella storia. Genesi ed evoluzione del metodo teologico*, Firenze, 2004.

⁸ Cfr. CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, vol. I, *Ponencias*; vol. II, *Conclusiones*, Bogotá 1968. La “Conferenza” di Medellín (Colombia) fu ufficialmente aperta dal discorso di Paolo VI nella cattedrale di Bogotá il 24.VIII.1968 ed ebbe luogo a Medellín dal 26 agosto al 6 settembre dello stesso anno.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

realtà radicalmente inconciliabili fra loro, perché la Giustizia divina si riferiva soltanto all'Assoluto, mentre quella umana si diluiva nell'effimero e nel relativo. Secondo lui, il cosiddetto "cristianesimo sociale", vuoi quello moderato dei partiti centristi europei, vuoi quello esasperato della "teologia della rivoluzione", era, tutto sommato, un assurdo nei termini, dal momento che religione e società non avevano proprio nulla in comune: la prima era proiettata verso l'Uno e l'Assoluto, mentre la seconda si dedicava piuttosto al mondo plurale e relativo⁹.

Ad accrescere ulteriormente la confusione era nata una forte discussione in seguito alla pubblicazione dell'opera citata del Fassò, fra quelli che ne accettavano e quelli che ne respingevano la tesi di fondo. Probabilmente il giudizio più polemico era stato quello di Nicola Matteucci, che nella sua recensione metteva a confronto le tesi praticamente coeve, ma opposte, di Guido Fassò e di Giorgio La Pira, sindaco di Firenze. Da buon "laico", egli accomunava entrambi, impropriamente, con l'etichetta di "cattolici", aggiungendo però che essi sostenevano in campo sociale le più disparate teorie: quella del totale disimpegno (Fassò) e quella dell'impegno sbracato (La Pira). In tal modo si permetteva di concludere sarcasticamente che i cattolici apparivano nella società italiana «come barbari accampati in terra straniera»¹⁰, cioè, privi di amor di patria. Tale puntata polemica aveva una sua indubbia utilità, perché proveniva da uno che era parimenti critico nei riguardi di entrambe le posizioni, ma, soprattutto, perché essa additava quali erano i due errori da evitare nell'impostazione delle relazioni fra cristianesimo e società. Quando si cerca la soluzione di un problema complicato, è già molto che siano messe opportunamente in luce le posizioni estreme da evitare, perché la via più sensata si trova nel mezzo.

Comunque, per capire quanto complessa fosse la relazione fra l'autentico spirito ecclesiale e la promozione della giustizia sociale, sarebbe stato sufficiente rammentare le travagliate vicissitudini della costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II, la quale coraggiosamente aveva affrontato problematiche similari¹¹: sia le perplessità affiorate nella preparazione del testo, sia le discussioni in aula conciliare sui temi proposti, sia le consistenti divergenze emerse nella sua interpretazione dopo il Concilio, mostrano che vi è soggiacente lo spinoso "teorema del soprannatu-

⁹ Cfr. G. FASSÒ, *Cristianesimo e società*, Milano 1956 e 1969 (pubblicata anche in *Studi parmensi* VI [1956] 1-161). Quanto al paziente lavoro di analisi di tutto il pensiero fassoiano, rimando alla tesi citata nella nota 4 e alla sua pubblicazione, che in realtà ne è una sintesi essenziale.

¹⁰ Cfr. N. MATTEUCCI, *Problemi e libri - Cristianesimo e società*, in *Il Mulino* II (1957) 732-737. Per farsi un'idea delle tante recensioni apparse in merito, cfr., dello scrivente, *Credibilità...*, cit., 25, nota 8.

¹¹ Su questo tema, cfr., dello scrivente, *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004, 139-142.

rale”, o meglio, la questione concernente le relazioni fra valori soprannaturali e valori naturali. Il Concilio aveva evitato di porsi apertamente tale questione, dal momento che il concetto di “soprannaturale”, ereditato dalla teologia posttridentina, risultava difficilmente conciliabile con quello della Patristica e della Scolastica¹²; tuttavia, chiunque può rendersi conto anche oggi che questa problematica, allora evitata, affiora continuamente come un macigno ineludibile in tutte le questioni-chiave della menzionata Costituzione.

1.2. La soluzione intravista

Ascoltati e soppesati tutti i pareri in fatto di impegno cristiano sociale, incluso quello della coeva “teologia politica” di Johann B. Metz, non si andava al di là di due certezze evidenti: la prima, che la Chiesa, soprattutto per mezzo del suo segno essenziale della santità, aveva avuto in tutte le epoche, secondo modalità marcatamente diverse, un vistoso influsso sulle società evangelizzate; la seconda, che un suo impegno politico diretto nelle questioni sociali era in linea di principio sconsigliabile, perché avrebbe portato acqua al mulino della “teocrazia”, poco conciliabile con l’esplicita raccomandazione di Cristo (Mt 20,25-28) di un disinteressato “servizio” al vero bene dell’uomo.

In altre parole, la promozione della giustizia sociale, che era indubbiamente un valore umano molto positivo, poteva fungere nella “via empirica” sostenuta dal Concilio Vaticano I (*DS* 3012-3) quale segno di credibilità a favore della Chiesa, a patto che si stabilisse un esplicito accordo con gli altri valori ecclesiali (e quindi, si escludessero la violenza e altri mezzi immorali), in particolare con i quattro principi della dottrina sociale cristiana (rispetto della persona, solidarietà, sussidiarietà dello Stato, interdipendenza dei popoli). Difatti, la Chiesa esiste innanzitutto per creare la comunione fra Dio e gli uomini, il che equivale alla carità nella sua duplice dimensione verticale e orizzontale, mentre solo indirettamente è interessata alla giustizia sociale, la quale poi è da essa ricercata in modo ben diverso da come la concepiscono i partiti politici¹³.

¹² Henri De Lubac ha il merito d’aver chiesto prima del Concilio una nuova concezione del soprannaturale (*Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946), che fosse più in linea con l’antica tradizione e reagisse alle deformazioni introdotte dal concetto di *natura pura* da parte del Caietano e del Suárez. È probabile che questa riluttanza ad adottare un termine “insicuro” abbia suggerito ai padri conciliari di prescindere da esso, ma il problema sotteso restava, comunque, aperto.

¹³ Da qui si capisce perché il Vaticano II sconsigli ai presbiteri di prender partito nelle posizioni politiche (*PO* 6g): difatti, essi edificano la comunità cristiana solo «come araldi del vangelo e pastori della Chiesa».

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

Conseguentemente, si richiedeva una difficile, ma indispensabile, armonizzazione fra le opposte tesi del Fassò e di La Pira. Entrambi avevano avuto intuizioni buone: il primo, nel mettere in guardia contro le politicizzazioni semplicistiche del messaggio cristiano, distinguendo in questo un centro (la carità verso Dio, la mistica) e una periferia (le concrete opzioni per attualizzare la carità); il secondo, nel chiedere un impegno socio-politico esplicito a favore dei poveri e dei meno abbienti, per i quali Cristo e la tradizione cristiana hanno sempre avuto una predilezione speciale. D'altra parte, entrambi avevano evidenti punti deboli nelle loro tesi: il primo affidava ogni aspetto socio-politico esclusivamente alle regole di questo mondo, ma in tal caso si rinunciava a evangelizzarlo; il secondo, al contrario, pensava che il Vangelo fosse portatore di esplicite opzioni socio-politiche, quando, invece, queste dovevano essere il frutto di decisioni personali, più o meno sofferte.

La concordanza o convergenza degli opposti è possibile soltanto quando si trova un fattore in grado di fonderli in una superiore unità. Ora, nella questione che stiamo trattando esso è rappresentato dalla santità della Chiesa: se essa esiste in concreto, il problema si risolve; se non esiste, non si vede davvero come uscire dal ginepraio. In altri termini, la promozione di una maggior giustizia tra gli uomini non è una questione da affidare alle alchimie del caso o alle perizie economico-politiche degli uomini, ma è da vedere in connessione diretta con la stessa santità della Chiesa: da qui si capisce perché in passato il cristianesimo abbia avuto e al presente possa avere profonde conseguenze sociali.

1.3. Un problema votato all'incertezza cronica?

Abbiamo parlato nel punto precedente di una "soluzione intravista", il che denota la precarietà della stessa. Difatti, l'impegno ecclesiale concreto per una maggiore giustizia fra gli uomini dissolve all'istante qualsiasi soluzione semplicistica o automatica. Ciò avviene non soltanto perché l'organizzazione sociale umana è un fenomeno di per sé complesso, ma soprattutto perché la giustizia è difficile da realizzare a ogni livello, cominciando dalla cellula sociale fondamentale della famiglia. Anche ai livelli più semplici è possibile raggiungerla in proporzione alla capacità che tutti gli interessati hanno di superare le proprie meschinità in vista del bene reciproco, o del Sommo Bene. In entrambi i casi appare come fattore decisivo la carità, che non a caso la *Lumen gentium* fa coincidere con la santità (nn. 40-41): soltanto se gli uomini trasformano in modo radicale la loro vita con la conversione personale, è possibile che anche le loro strutture sociali sperimentino un miglioramento.

Il movimento contrario, tanto caro alla mentalità marxistica e sessantottina, che cioè il cambiamento delle strutture possa generare uomini nuovi, è puntualmente

smentito dai fatti e dall'esperienza umana, la quale non tollera automatismi, perché è nata per la libertà e si svolge nell'ambito delle libertà personali. La Chiesa può far molto per il bene degli uomini, perché è «Una persona (Spirito Santo) in molte persone (Cristo e noi)»¹⁴; forse alla luce di questa definizione si capisce perché essa è in grado di fare cose umanamente impossibili, anche per il bene della stessa convivenza umana, essendo lo stesso Mistero di Dio che si incarna nella vita sociale. In definitiva, è la stessa santità delle tre Divine Persone il fattore decisivo che porta all'elevazione della Chiesa rispetto alla più generale convivenza umana, all'interno della quale essa poi svolge la propria funzione di «sacramento di salvezza», come ripetutamente ha affermato il Vaticano II¹⁵.

Tale funzione è possibile anche in campo sociale nella misura in cui la Chiesa trova una collaborazione valida nell'ambiente. Ci si rende conto di questa profonda verità, stabilendo un paragone fra certe nostre aree cattoliche sensibili al "cristianesimo sociale", come la Lombardia e il Veneto, e certe altre in cui tale sensibilità perde colpi a vista d'occhio, come la Toscana e il Lazio, o dove essa è quasi del tutto assente, come avviene in genere nell'America Latina. Con molta ragione si fa presente che l'azione sociale della Chiesa s'avvera nella misura in cui collaborano con essa svariati ambiti essenziali, come 1) la famiglia, 2) la scuola, 3) le organizzazioni giovanili, 4) le strutture intermedie, soprattutto 5) quelle politiche, 6) il volontariato e 7) i mass-media¹⁶. Mancando, invece, tale collaborazione, la proposta della Chiesa in campo sociale viene squalificata quale "pura utopia", come regolarmente denunciano gli anticlericali di sinistra o di destra, e la sua azione concreta approda in questo caso soltanto a fallimenti, come ho quasi sempre constatato nell'ambiente latinoamericano.

1.4. La risposta dei fatti

Nella vita si registra davvero un gran progresso quando si smette di essere impazienti e si impara ad attendere le risposte, che arrivano sì puntuali, ma col tempo

¹⁴ Questa interessante "formula ecclesiologica" è stata proposta da H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Assisi 1968.

¹⁵ Cfr. SC 5.26; LG 1.9c.48b; GS 42c.43f.45a; AG 1a.5a. Sono da sottolineare per il nostro tema le tre citazioni ravvicinate della *Gaudium et spes*, che tratta precisamente temi di socialità umana.

¹⁶ Questa interessante prospettiva è presentata da J. SHASHING nell'articolo *Dalla lotta di classe alla cultura della solidarietà*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Roma-Assisi 1987, II, 1454-67 (1461-67), dove «la Chiesa rappresenta l'ottavo ambito di iniziativa e di esperienza della solidarietà» (1466).

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

necessario; tuttavia, il bello, o il brutto, di questa faccenda è che in genere non si sa con precisione quanto tempo sia necessario aspettare. Così, col tempo, anche per i nostri interlocutori Fassò e La Pira è arrivata la risposta esauriente, e conviene esaminarla un poco.

La “teoria teologico-sociale” del Fassò, da lui stesso definita una “strana teoria” da persona isolata, non ha avuto alcun seguito, né in campo cattolico, né al di fuori di esso. È rimasta una proposta interessante e stimolante, ma non ha prodotto alcunché e, soprattutto, non ha trascinato nessuno verso prese di coscienza e trasformazioni personali, suscitando magari movimenti specifici che si proponessero un miglioramento della condizione umana. La cosa grave è che altri nel frattempo hanno ottenuto questi risultati in campo religioso o politico, come si rileva in questi giorni con la morte di don Luigi Giussani (22.02.2005), fondatore di *Comunione e Liberazione*. D'altra parte, è emerso da ulteriori studi personali¹⁷ che il Fassò aveva una visione piuttosto distorta dell'uomo, perché partiva dal presupposto che siamo tutti pervicacemente materialisti, vittime fatali di un'insaziabile bramosia di denaro e di potere, dalla quale si salverebbero soltanto i veri mistici, che in definitiva sono molto scarsi. Comunque, tutto ciò non ritrae in modo onesto la realtà umana come la si sperimenta quotidianamente: è piuttosto una deformazione della stessa e il prodotto di una rassegnata resa a quanto di peggio vi è nell'esperienza umana. Può sembrare di comodo questa soluzione, ma bisogna anche obiettare che è una “comodità” dalle conseguenze tragiche: si rinuncia a cambiare gli altri, e persino si rinuncia a migliorare se stessi. Vien la voglia di chiedersi se varrà ancora la pena di vivere in un clima tanto tetro e negativo.

Quanto al movimento di La Pira, esso ha lasciato un'indubbia traccia di sé nella Fondazione che a Firenze ne promuove la memoria e la conoscenza degli scritti¹⁸, ma è stata soprattutto la sua azione come Sindaco della città a procurargli una notevole risonanza a livello nazionale e internazionale. La sua personalità era ricca di carisma profetico, dal momento che tante sue intuizioni, soprattutto la costante preoccupazione per la pace, hanno anticipato il Vaticano II e sono ancora stimolanti per i tanti problemi dell'ora presente.

Tuttavia, non si può dire lo stesso per certe sue opzioni di parte: il Socialismo reale è miseramente crollato alla fine degli anni '80, mentre il movimento sessantottino è risultato un colossale *bluff*; né si può dir di meglio della menzionata “teo-

¹⁷ Cfr. dello scrivente l'opera citata nella nota 5 (in particolare 35-52).

¹⁸ Ai primi di novembre del 2004 lo scrivente ha potuto seguire personalmente e *in loco* varie iniziative commemorative di Giorgio La Pira, organizzate soprattutto dall'Arcidiocesi e dal Comune di Firenze.

logia della liberazione”, per la quale egli apertamente simpatizzava. Anni fa io stesso ne avevo suggerito una possibile “rianimazione” come teologia fondamentale pratica, contestualizzata nell’ambiente latino-americano, a condizione che si ovviasse al suo principale errore: quello di essersi servita dell’armamentario ideologico marxista e di aver trascurato del tutto la Dottrina sociale della Chiesa¹⁹. Ebbene, più di un decennio è trascorso, ma non si è rilevata la minima reazione a tale proposta, segno indubbio che chi è ancora su queste posizioni non accetta di fare la minima autocritica, perché si culla ancora nell’illusione di costituire per la Chiesa il vero “magistero”, magari infallibile, in concorrenza con quello cattolico ufficiale²⁰.

La miglior risoluzione da prendere è, allora, quella di mettere una pietra sul liberazionismo e le sue generose illusioni, rilevata soprattutto la sua incapacità di dialogo con chi la pensa diversamente. È quanto han fatto Giovanni Paolo II, i vescovi e la stessa chiesa latinoamericana, rimasta sempre piuttosto fredda di fronte alle proposte liberazionistiche. Ciò significa che la ricerca teologica e pastorale deve andare in altre direzioni, come vedremo nel prossimo punto, e uscire dal vicolo cieco della “teologia della liberazione”. Si finisce, allora, per dar ragione in parte al Fassò: nella fede cristiana si può distinguere fra un centro, l’adesione a Dio e al prossimo per Dio, e una periferia, costituita dall’azione cristiana nel mondo. Il buon senso raccomanda di dar sempre la precedenza al centro e di stare attenti a certe partenze dalla periferia, che possono portare fuori strada, come è successo ai liberazionisti.

¹⁹ La critica positiva e negativa della “teologia della liberazione” appare nella mia opera *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, 59-118. Essa è stata notificata anche al pubblico di lingua spagnola nell’opera *La credibilidad de la Iglesia ayer, hoy, mañana*, México 1995, che costituisce una rifusione delle due precedenti opere sulla credibilità della Chiesa, apparse in italiano negli anni 1978 e 1994 rispettivamente.

²⁰ Durante la Conferenza generale dell’episcopato latinoamericano a Puebla (1979) si è rivolta giustamente ai teologi della liberazione l’accusa di voler costituire un “magistero parallelo” rispetto a quello dei vescovi, e la stessa tendenza era ravvisabile anche alla Conferenza di Santo Domingo (1992), alla quale ho personalmente partecipato. Mi son chiesto varie volte perché certi miei colleghi fossero tanto pertinaci in un errore così grossolano, inconciliabile con la concezione cattolica di Chiesa, che considera i vescovi, e non i “dottori” come i protestanti, quali depositari del Magistero autentico, sia esso infallibile o autoritativo.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

2. Senso e portata della “nuova evangelizzazione”²¹

Per capire il significato del recente neologismo della “nuova evangelizzazione”, è necessario verificare il modo con cui il termine di “evangelizzazione” è stato recuperato in campo cattolico nel contesto più ampio delle varie evangelizzazioni storicamente verificatesi. A quel punto potremo ricercare le possibili località e modalità secondo le quali la “nuova evangelizzazione”²² avrà luogo nel mondo, pur nei limiti del calcolo delle probabilità che la situazione attuale rende possibili. Si tratta dello stesso tema sviluppato nel punto precedente, cioè della giustizia umana nel contesto della santità cristiana, ma in una prospettiva di maggior attualità circa l’esperienza presente e di apertura profetica sul prossimo futuro.

2.1. L’evangelizzazione come concetto e fatto storico

A partire dal Nuovo Testamento, i termini di “vangelo” ed “evangelizzazione” hanno conosciuto un buon impiego per tutto il primo millennio cristiano, al fine di designare l’attività globale della Chiesa nell’annuncio di Cristo. Nel secondo millennio, invece, tale terminologia è stata rimpiazzata con “missione” o “propagazione della fede”. Il recupero del termine “evangelizzazione” è cominciato in campo protestante agli inizi del Novecento e si è esteso al campo cattolico verso la fine degli anni Cinquanta. A sua volta, il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-65) ha introdotto tale termine nei suoi documenti una trentina di volte, soprattutto nel Decreto sull’attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, principalmente con tre significati: primo annuncio di Cristo ai pagani, ministero della parola all’interno della Chiesa e pastorale globale della stessa. Il postconcilio eredita tale pluralità di significati, come si può vedere nel documento più significativo in proposito, l’Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI, o nei coevi documenti della Conferenza Episcopale Italiana in tema di “Evangelizzazione e Sacramenti”.

D’altra parte, se diamo uno sguardo ai duemila anni di evangelizzazione che abbiamo alle spalle, ne riscontriamo per lo meno una trentina di forme storicamente avvenute, tra le quali spiccano per la loro rilevanza una mezza dozzina: aramaica, ellenistica, romana, germanica, slava, iberoamericana²³. In questi incontri fra

²¹ In questo tema lo scrivente ripropone in genere le principali idee pubblicate nella terza parte dell’opera *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, cit., 119-156.

²² D’ora in poi ridurremo questa espressione all’abbreviazione NE.

²³ Molto utile a questo fine è l’opera di J. COMBY, *Deux mil ans d’évangélisation*, Tournai-Paris 1992 (tr. it. Torino 1994).

evangelizzatori ed evangelizzati si riscontrano costanti e variabili: le costanti consistono nell'identico deposito dogmatico-morale della fede (Scrittura, Tradizione, Magistero) e gravitano attorno alla fedeltà al dogma cristologico, con possibili deviazioni verso il Nestorianesimo (al di fuori del campo cristiano vi corrispondono il Politeismo, l'Induismo e il Buddismo) o verso il Monofisismo (al di fuori del cristianesimo abbiamo in questa direzione l'Ebraismo e l'Islam). Le variabili sono innumerevoli e si raggruppano tutte attorno al fenomeno dell'inculturazione: cominciano con la diversità linguistica e giungono a tutti i possibili adattamenti di carattere socio-culturale.

Di particolare interesse è quanto possiamo ricavare da una riflessione sull'attuale mondo secolaristico che caratterizza l'Occidente cristiano: da una parte tale secolarismo, fomentato dal continuo progresso tecnico-scientifico, costituisce un pericolo mortale per l'evangelizzazione, e purtroppo bisogna ammettere che per il momento si brancola nel buio quanto a rimedi, perché non si sono ancora trovate risposte e soluzioni valide; d'altra parte, la moda secolaristica sta indubbiamente unificando il mondo, perché lo porta verso una nuova civiltà cosmopolita, designata ora come "globalizzazione". Ciò ridurrà notevolmente la necessità di tante inculturazioni specifiche e forse toglierà di mezzo tante barriere che sinora hanno impedito di evangelizzare certe religioni o culture. È questa la sfida maggiore per i cristiani del terzo millennio, che dovranno spremersi le menti e i cuori, pur di trovare una "nuova contestualizzazione" per la fede e la vita cristiana. Comunque, senza accorgercene, siamo già passati a un nuovo tema, perché dall'evangelizzazione storicamente avvenuta la preoccupazione per il presente ha fatto progredire la tematica.

2.2. Il neologismo della "nuova evangelizzazione"

Troviamo la prima menzione della NE nel *Messaggio ai popoli dell'America Latina* che conclude la Conferenza di Medellín (1968): «Bisogna incoraggiare una nuova evangelizzazione e una catechesi intensiva che giungano alle élites e alle masse, per ottenere una fede lucida e impegnata». Più tardi l'espressione ha conosciuto una grande fortuna, da quando Giovanni Paolo II l'ha adottata per preparare la "Conferenza" di Santo Domingo (1983-92), nelle cui *Conclusioni* occupa un posto di primaria importanza; egli stesso pensa di condensarvi l'intero programma ecclesiale per il terzo millennio. L'uso frequente che se ne è fatto in questi anni porta addirittura a inflazionarne il senso, per cui è urgente un chiarimento.

In generale, si ammette che per capire questo neologismo sia necessario rifarsi all'*aggiornamento-rinnovamento* cui Giovanni XXIII e Paolo VI sono ricorsi per

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

descrivere le linee programmatiche e le finalità del Vaticano II. Letta in tale contesto, l'espressione aiuta a mantenersi in linea con lo spirito profondo del Concilio e include vari significati, principalmente i seguenti: 1) Predicazione della parola di Dio; 2) Azione pastorale globale della Chiesa; 3) Rievangelizzazione delle regioni cristiane secolarizzate; 4) Proclamazione del Vangelo ai pagani; 5) Discernimento circa i segni dei tempi; 6) Realizzazione di una società più giusta. In altre parole, la NE riassume il ventaglio delle principali preoccupazioni che assillano la Chiesa alle soglie del terzo millennio. Ciascuno di questi significati può assurgere a priorità, a seconda della situazione della chiesa locale.

Tuttavia, la NE rischia di diventare un neologismo privo di senso, se la situazione ambientale in cui la Chiesa vive non produce realmente delle novità rispetto al passato. In molte zone del Vecchio Mondo, dove si vive di rendita di un cristianesimo plurisecolare, si menziona spesso la NE, ma senza percepirne lo spessore. Per essere concreti, non si può parlare di NE in quegli ambienti nei quali non appare il suo requisito essenziale, che è la "novità contestuale". Se si procede soltanto con mentalità e ritmi meramente tradizionali, diventa persino ridicolo incomodare la parola "nuovo", mentre è preferibile ammettere che di nuovo non c'è nulla, e lasciar perdere i neologismi. Quindi, la domanda fondamentale che ci poniamo è quella di chiederoci concretamente dove e come nelle aree già evangelizzate si possono creare quei nuovi contesti che autorizzino a ipotizzare la possibilità di una NE.

2.3. Le probabili localizzazioni della "nuova evangelizzazione"

Trattando di localizzare in base a criteri umani le possibili zone della NE, la priorità è ovviamente da riservare al *mondo europeo*, che da quindici secoli circa si trova al centro dell'opera evangelizzatrice. In quest'area appare parecchia stanchezza, il che porta alcuni a concludere pessimisticamente che cristianesimo e mondo bianco europeo non hanno più nulla da dirsi. Sennonché la caduta della "cortina di ferro" nel 1989 sta portando l'Europa slava e ortodossa verso un'integrazione nell'Unione Europea, che sino a poco tempo fa includeva soltanto i popoli latini cattolici e quelli nordici piuttosto protestanti: il dialogo fra queste tre anime dell'Europa può creare vere novità contestuali per la NE. Più remota appare invece l'integrazione coi numerosi islamici che si sono stabiliti nelle nazioni europee (15-16 milioni circa), o con le nazioni musulmane che costellano la parte meridionale del Mediterraneo, perché la barriera culturale e religiosa dell'Islam è risultata sino-

ra insormontabile²⁴. Tutto sommato, prossimamente con l'Unione europea allargata e remotamente col dialogo cristiano-islamico, possono emergere novità considerevoli, e quindi crearsi reali possibilità di NE.

Il mondo più simile a quello europeo è l'*America del Nord*, fino a poco tempo fa dominata dagli WASP (White-Anglo-Saxon-Protestant), nonostante la minoranza francese del Canada e le forti immigrazioni giunte da ogni parte d'Europa e d'Africa, efficacemente assimilate. Tuttavia, questo mondo sperimenta da qualche decennio la forte immigrazione degli *Hispanos* (40 milioni) e degli Asiatici (15 milioni), né si può dimenticare che varie città nordamericane come New York, Chicago, Toronto, Los Angeles, Vancouver, Montréal, costituiscono dei veri *melting-pot*, dove svariate decine di culture, che nel caso newyorkese superano il centinaio, hanno l'occasione di frequentarsi in tutta libertà. Da questa mescolanza può emergere molto di nuovo, anche in senso cristiano, dal momento che su una popolazione non lontana dai 300 milioni di abitanti i cattolici costituiscono più di un quarto.

Segue poi il variegato *mondo latinoamericano*, che ormai comprende la metà dei cattolici del mondo, dove dai tempi della colonia si è messo in atto un forte meticciato, che in certi paesi, *in primis* nel Messico, raggiunge un'alta percentuale (70%). Anche se l'integrazione politico-economica fra queste nazioni è lenta, è possibile che qui, più che altrove, si creino quelle nuove contestualizzazioni che portano alla NE. Per quel che ho visto nei 22 anni di frequentazione di questo ambiente, il Messico resta la zona più promettente, seguito nell'ordine dal colosso brasiliano, dal Cono-Sud, dalle nazioni andine e dai paesi caraibici. Qualche novità potrebbe essere determinata anche dalle relazioni col gigante del Nord, per la creazione di un vero spirito panamericano, ma la cosa al momento è difficile.

Anche l'*Africa* può dir la sua nel problema della NE: lasciando da parte la visione davvero "nera" dei francesi che l'han definita il "continente perduto" (partecipa solo all'1% del commercio mondiale e il suo PIL annuale equivale a quello dell'Olanda), bisogna ammettere, cifre alla mano, che qui il cristianesimo ha fatto un passo gigantesco nel secolo XX, passando dai 10 milioni iniziali ai 360 milioni finali e superando in numero gli islamici nel corso degli anni Sessanta. Purtroppo, qui la mescolanza razziale ha marcato il passo e il tribalismo costituisce un ulteriore freno allo sviluppo umano in ogni senso, ma non è detto che la parte cristianizzata del continente non possa maturare novità considerevoli per la vita ecclesiale, ricca

²⁴ In fatto di dialogo con gli islamici è meglio non farsi illusioni: pare che un terzo di loro abbiano in testa soltanto la "guerra santa" e gli altri due terzi sognino pure loro un mondo "pacificamente" islamizzato.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

com'è di tradizioni ataviche e di spirito religioso. Una chiesa saldamente piantata può certamente sorprendere pessimisti e ottimisti per la propria vitalità.

Infine, più che di Asia, continente sterminato con la metà della popolazione mondiale praticamente ancora da evangelizzare, è più sensato parlare di *Sud-Est asiatico*, dove l'unica nazione cattolica delle Filippine può esercitare un notevole influsso su tutta l'area, includendovi anche la cristiana *Oceania*. Si tratta di un movimento ancora allo stato iniziale, ma che darà probabilmente risultati positivi, dal momento che conta con presupposti incoraggianti. È questo l'unico punto asiatico sul quale si possa far leva in vista di un futuro crogiuolo di realtà diverse in senso cristiano, in grado poi di portare a una NE, anche se resta chiaro che Dio può operare le sue sorprese in qualsiasi parte dell'Asia e del mondo, indipendentemente dai nostri calcoli più o meno probabili.

2.4. Il fattore decisivo: la mescolanza

Riandando a quanto abbiamo appena detto circa la possibile localizzazione della NE, risulta chiaramente che per noi il criterio decisivo per privilegiare certe zone è quello della convergenza e mescolanza delle caratteristiche antropologiche diverse, dal quale è possibile generare qualcosa di nuovo. Difatti, se non ci sono novità in senso umano, difficilmente esse possono realizzarsi dal punto di vista cristiano, come conferma l'esperienza storica.

Il fattore che maggiormente ha contribuito nell'antichità alla prima diffusione della fede cristiana è stato l'enorme crogiuolo di razze e di civiltà intrecciatisi ai bordi del Mediterraneo e alla fine unificatosi nell'impero romano: i suoi empori commerciali, dove spesso erano presenti anche gli ebrei, han reso possibile a un gruppo religioso insignificante di diventare in tre o quattro secoli la religione più diffusa nell'impero. Più tardi i barbari ne hanno invaso il settore occidentale: accettando insieme fede cristiana e romanità, han dato vita a una civiltà e a una cristianità del tutto rinnovate, il che non è avvenuto invece nel mondo bizantino, che è andato riducendosi sempre più. Anzi, si può dire che questo mondo si è dilatato soltanto con l'evangelizzazione degli slavi, ma anche in questo caso sono entrate in gioco popolazioni diverse. Qualcosa di simile si è avuto con l'evangelizzazione del Nuovo Mondo, dove soprattutto nell'area iberoamericana si è avuto un profondo meticcianto con le popolazioni preesistenti, e da ciò è sgorgata una NE, la principale che la Chiesa abbia conosciuto nei tempi moderni.

Da questi e analoghi casi possiamo dedurre la regola che non può esserci alcuna NE, se non si realizza la mescolanza convergente di elementi diversi. Ciò che nei razzisti suscita un poco nobile ribrezzo, costituisce piuttosto la norma del progres-

so umano e delle sue novità creative: nella misura in cui la mescolanza fra elementi diversi e complementari si risolve felicemente, maturano anche le condizioni perché sorga una NE. Ciò è chiaramente ravvisabile nell'evangelizzazione del Messico, una delle più fortunate dell'epoca moderna, che ha avuto il proprio inizio nel fatto guadalupano (1531), a dieci anni esatti dalla vittoria di Fernando Cortés sull'impero azteca.

Il grande merito della recente teologia ispanica o latina degli Stati Uniti, e soprattutto del suo corifeo Virgil Elizondo²⁵, è stato proprio quello di sottolineare l'importanza del meticcio per il tema che stiamo trattando, vedendolo alle origini dello stesso cristianesimo. La "Galilea delle genti" di cui parla l'evangelista Matteo con una citazione di Isaia per incorniciare l'inizio della vita pubblica di Cristo (Mt 4,15-17), mostra che egli, per il solo fatto di essere galileo e non giudeo, era molto vicino ai meticci. Scegliendo per la propria acculturazione e per la propria predicazione la "Galilea delle genti", luogo di incontro fra razze diverse e piuttosto fuori mano rispetto a Gerusalemme, egli fece propria questa cultura emarginata e disprezzata dai giudei contemporanei; sfidando Gerusalemme come centro di potere religioso, culturale e politico, dove si fabbricavano gli assolutismi particolaristici, e morendovi in croce rifiutato dalla città e dai suoi capi, egli proclamò efficacemente l'universalismo cristiano. Molto prima del Concilio di Gerusalemme dell'anno 50, Cristo con le sue scelte personali aveva già posto le premesse per uscire dalle strettoie del giudaismo con un nuovo sacerdozio, una nuova legge, un nuovo culto, un nuovo popolo, aperti all'universalità della condizione umana.

La Chiesa farà propria in tutte le epoche questa scelta che la porterà fino agli estremi confini del mondo, rifiutando la ricorrente separazione fra razze e gruppi sociali, dettata dall'esclusione del diverso, e optando per la legge più naturale della socialità umana che è quella dell'inclusione del diverso. Oggigiorno, per esempio, si stanno raccogliendo i frutti del secolare lavoro missionario: che ne sarebbe della Chiesa, se essa non avesse evangelizzato culture e popoli nuovi anche nell'epoca moderna? Lo vediamo subito, perché questa domanda ci porta diritti al nostro ultimo tema.

²⁵ Cfr. V. ELIZONDO, *Galilean journey. The Mexican-American Promise*, New York 1983; *The future is mestizo: Life where Cultures meet*, New York 1988. Per una panoramica sulla teologia ispanica negli USA, cfr. dello scrivente, *La credibilità...domani*, 1994, cit., 140-156.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

3. Proiezioni verso la “Terza Chiesa” del futuro

È questo il punto più aleatorio della nostra esposizione, consistente in proiezioni probabili circa le sue caratteristiche demografiche nel settore religioso dei prossimi decenni. Tali proiezioni si fondano sulla premessa che anche in futuro mantengano vigore le attuali linee di tendenza. Ovviamente, la prudenza consiglia in questo caso di non andare oltre l'anno 2050, dato che qualsiasi illazione fatta a partire dai dati disponibili nella situazione attuale diventa sempre più insicura a mano a mano che ci si allontana dall'attualità.

Oltre all'estesa conoscenza del mondo americano, acquisita in 22 anni di contatti diretti *in loco*, includendo esplorazioni in lungo e in largo nel continente, mi affido alle proiezioni che due opere recenti hanno tentato: la prima, di Samuel P. Huntington²⁶, analizza la situazione del mondo futuro, successivo alla Guerra fredda, in base alle otto civiltà principali che lo raggruppano, e serve quindi indirettamente al nostro scopo; la seconda, invece, di Philip Jenkins²⁷, si propone di prevedere con calcoli di probabilità quale sarà la situazione del cristianesimo nel XXI secolo, e quindi va molto più direttamente nella direzione di quanto ci proponiamo di illustrare.

L'espressione “Terza Chiesa” si deve a Wahlbert Buhlmann²⁸ ed è desunta dal Terzo Mondo, che nelle previsioni sarà l'anfitrione principale della fede cristiana, ma fa riferimento anche a una concezione piuttosto anglicana che considera come Prima Chiesa quella che si è affermata in Oriente dal secolo I al XII (fino alle Crociate e alla disastrosa “invasione mongola”) e come Seconda Chiesa quella che si è affermata in Occidente dal secolo IV al XX, la stessa che negli ultimi secoli è poi diventata quasi un sinonimo della civiltà occidentale²⁹.

²⁶ S. P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 1997 (or. ingl. del 1996). Il titolo dell'opera in italiano, identico a quello originale in inglese, è più un richiamo giornalistico che un riflesso fedele del contenuto, il quale si propone piuttosto di suggerire in che modo le otto principali civiltà attuali (sinica, giapponese, indù, occidentale, ortodossa [russa], islamica, africana [subsahariana] e latinoamericana) possono integrarsi a vicenda ed evitare così lo scontro diretto.

²⁷ Ph. JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma 2004 (or. ingl., dal titolo un po' diverso: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, è del 2002).

²⁸ W. BUHLMANN, *The Coming of the Third Church*, Slough 1976.

²⁹ Molto eloquente a questo riguardo è il quadro che Jenkins (*op. cit.*, 35) prospetta circa la diffusione del cristianesimo nei tre continenti del Vecchio Mondo in quattro date diverse: 500, 1000, 1200, 1500.

3.1. Alcuni dati eloquenti³⁰

Oggi il numero dei cristiani nel mondo, abitato da sei miliardi di uomini, si aggira sui due miliardi (di questi, poco più della metà sono cattolici), più di un miliardo dei quali sono ancora di razza bianca e meno di un miliardo, di altre razze. Se facciamo una proiezione per l'anno 2025, avremo probabilmente due miliardi e 600 milioni di cristiani, dei quali meno di un miliardo saranno ancora bianchi, e il resto, di altre razze. Nel 2050, su di una popolazione mondiale di nove miliardi, ci dovrebbero essere tre miliardi di cristiani nel mondo (essi resterebbero un terzo dell'umanità, con i cattolici che costituirebbero ancora la metà circa del totale), ma soltanto un quinto di essi sarebbero bianchi; comunque, anche allora i cristiani supererebbero di un terzo gli stessi musulmani³¹.

Queste cifre confermano quanto è già stato accennato nella conclusione al tema precedente: la fede cristiana nel corso del Novecento si è notevolmente rinforzata nel Terzo Mondo, soprattutto in Africa, in America Latina e in Asia, mentre pare che nel Primo Mondo nordatlantico essa batta il passo, vuoi per il crollo generale delle nascite, vuoi per il secolarismo imperante. In altre parole, il cristianesimo si diffonde in modo sorprendente tra i poveri e i perseguitati, mentre si atrofizza fra i ricchi e gli agiati; e così, alla Chiesa occidentale dei paesi ricchi succederà nel prossimo futuro una Chiesa che procede dai paesi poveri o poverissimi del Terzo Mondo.

Comprendiamo in che modo tutto ciò possa avvenire, se consideriamo la situazione attuale dei cristiani³², alla luce del rispettivo tasso di crescita: i cattolici, che nel 2001 superavano il miliardo, grazie all'alto tasso di crescita nei paesi del Terzo Mondo, costituiranno ancora nel 2050 la metà dei cristiani in totale; le chiese pro-

³⁰ I dati che seguono sono presi dall'op. cit. di Ph. Jenkins, soprattutto da AA.VV., *World Christian Encyclopedia*, New York 2001 (questa enciclopedia si pubblica dal 1982 in poi ed è molto aggiornata quanto a statistiche concernenti il cristianesimo); in particolare, questo autore ricava le proprie proiezioni demografiche dalla *Population Division, Department of Economic and Social Affairs* dell'ONU e dall'*U.S. Department of Commerce, Bureau of Census, International Database*. Come egli spesso osserva in modo sensato (op. cit., 114-129 e 300-304), fare statistiche in campo religioso è più difficile che in campo meramente demografico, per varie ragioni: 1) alcune nazioni, come l'India e la Cina, non segnalano la realtà del proselitismo cristiano, perché lo aborriscono; 2) laddove una religione è in maggioranza, essa ritiene che vi aderiscano tutti coloro che non dichiarano nulla in contrario; 3) i criteri con cui si definiscono i praticanti sono molto volubili; 4) le proiezioni sono veridiche in base alla non variabilità delle tendenze in atto.

³¹ Cfr. Ph. JENKINS, op. cit., 9. Ciò contrasta con quanto sostiene Samuel P. Huntington, che prevede il sorpasso dei cristiani da parte dei musulmani nel 2020 (op. cit., 84: «Nel lungo periodo, tuttavia, il vincitore sarà Maometto»). Huntington ha fatto male i suoi calcoli, perché fa coincidere il declino dell'Occidente con quello del cristianesimo e non tiene presente che la consistenza della Chiesa in futuro dipenderà molto di più dal Terzo che dal Primo mondo.

³² Si veda il prospetto fatto da Ph. Jenkins, op. cit., 86.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

testanti-ortodosse-anglicane, che nell'attualità raccolgono 342-215-79 milioni di aderenti rispettivamente, resteranno più o meno ferme all'attuale situazione; un settore per il quale, invece, è previsto un altissimo tasso di crescita è quello degli "Indipendenti", che dai 386 milioni attuali dovrebbero passare a oltre un miliardo nel 2050. Tale aumento delle sette, realizzato in molti casi anche a danno delle chiese protestanti, non sarà senza problemi per tutti, cristiani e non cristiani.

3.2 Le caratteristiche della "Terza Chiesa" in gestazione

Già negli anni Sessanta molti cristiani occidentali si aspettavano che il cristianesimo dei loro fratelli terzomondisti, soprattutto latinoamericani, fosse progressista e liberale, secondo i modelli della "teologia della liberazione", ma poi è risultato che questa teologia era stata elaborata da ecclesiastici che avevano studiato in Europa e in Nordamerica, mentre la stragrande maggioranza dei cristiani del Terzo Mondo rimaneva affatto "reazionaria" in molti aspetti della propria vita. Bisogna guardarsi dal ripetere oggi lo stesso errore: la maggioranza dei cristiani del Sud mantiene un fortissimo orientamento verso il soprannaturale, troppo facilmente squalificato come "superstizione" dagli occidentali, e cerca prima di tutto la propria salvezza personale, disinteressandosi delle politiche radicali. Non è che disdegnino l'attivismo politico, ma lo organizzano con criteri ben diversi da quelli dei loro fratelli del mondo ricco.

In complesso, a un occidentale il cristianesimo terzomondista può benissimo apparire troppo carismatico (guarigioni), visionario, profetico e apocalittico: la ragione di ciò sta nel fatto che le rispettive situazioni sono radicalmente distinte, perché la fame, il proletariato e il sottosviluppo sono presi in un senso molto diverso, a seconda che vengano contattati in una rivista o un'enciclopedia, o che siano provati in carne propria; comunque, solo in questo secondo senso sono adeguatamente compresi. La lettura delle Beatitudini, poi, diverge molto, se le circostanze della vita differiscono radicalmente. Ora, succede che l'esperienza vissuta nel Terzo Mondo porti a prendere molto seriamente il pessimismo con cui il Nuovo Testamento considera il mondo secolare, perché la povertà e l'oppressione chiedono logicamente ciò, più che un facile concordismo tra fede e ragione, tra vangelo e mondo. C'è quindi il rischio che dal Terzo Mondo provenga una lettura del fatto cristiano radicalmente diversa da quella classica ed edulcorata, ottenuta dal cristianesimo di marca occidentale, e che le due visioni entrino in conflitto, con grave danno per l'unità ecclesiale e anche per il dialogo con le altre culture, o le altre religioni.

Il vertiginoso aumento delle sette, poi, dovrebbe portare il mondo protestante a porsi una domanda salutare: se lo spirito della Riforma sia incarnato meglio da

Martin Lutero e dalle chiese che ne han ricalcato l'esempio, o da Thomas Müntzer e dalle tante sette che hanno costellato la Riforma sin dalle sue origini. A distanza di secoli si vede che sono nel vero coloro che hanno definito Lutero come "apprendista stregone", cioè uno che ha messo in moto un movimento in grado di andare molto al di là delle sue intenzioni e il cui effetto dirompente pare a volte inarrestabile, come nel caso delle innumerevoli sette o "chiese indipendenti" che si stanno diffondendo a un ritmo vertiginoso in Africa, Asia e America Latina (attecchiscono ovunque, meno nel mondo islamico).

Un rischio consistente di questo cristianesimo "pentecostale" riguarda i rapporti con le altre religioni: la conflittualità con l'estesa zona islamica è purtroppo un fatto, e ha portato Huntington a parlare di "guerre di faglia"; molto delicata è soprattutto la situazione di una dozzina di nazioni nelle quali cristianesimo e islam sono mescolati in percentuali diverse: qui le possibilità di conflitto aumenteranno certamente in futuro. Il peggio è che l'induismo non è da meno da qualche anno in qua e qualcuno si aspetta che anche il buddismo, quando in futuro avrà la libertà di escogitare anche lui la propria "rinascita", come han fatto l'islam e l'induismo, potrà creare parecchi conflitti coi cristiani. Se nelle relazioni fra cristiani e non cristiani intervengono gruppi difficilmente governabili come le sette, possono crearsi seri problemi per la convivenza pacifica dell'umanità.

Tutti questi rischi, come l'interpretazione divergente del Vangelo, le scelte di evangelizzazione in antitesi, la problematicità nelle relazioni con le religioni non cristiane, non sono da sottovalutare, ma neppure da sopravvalutare: per un cattolico esistono punti di riferimento che possono rivelarsi efficaci per curare o, addirittura, prevenire, queste e altre problematiche del genere.

3.3 L'apporto ecclesiologico del Vaticano II

Uno dei peggiori errori fatti nel postconcilio è stato quello di comportarsi come se il Vaticano II non fosse mai stato celebrato, dimenticando che esso rappresenta una solenne e aggiornata presa di coscienza collettiva della Chiesa, alla luce della Scrittura e della Tradizione. Ciò costituisce un indubbio vantaggio per l'ecclesiologia, la quale viene così sottratta alle visioni particolari di ciascun autore, che dovrebbe invece rifarsi alle dimensioni individuate dal Concilio nella Chiesa³³. Anzi,

³³ È stata questa la motivazione che ha spinto lo scrivente a pubblicare l'opera *La Chiesa del Concilio. L'ecclesiologia nei documenti del Vaticano II*, Firenze 2004. A conclusione di essa si espongono le otto dimensioni costitutive della Chiesa secondo il Concilio (cristocentrica, sacramentale, comunione, gerarchica, biblico-evangelica, secolare-dialogica, escatologica e mariana). È decisamente negativo il fenomeno di quegli autori che fanno dell'ecclesiologia un coacervo di opinioni e ipotesi personali.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

nel problema che stiamo trattando, di fronte al rischio che mondi diversi partoriscono ecclesiologie discordanti e irriducibili a sintesi, il punto di riferimento conciliare resta ancora il principale.

Ebbene, abbiamo appena visto che uno dei rischi più seri che la fede cristiana correrà nel futuro prossimo sarà quello di lasciarsi condizionare dalle differenti visioni del Primo o del Terzo Mondo, perché queste possono creare pericolose tensioni al suo interno. C'è da osservare a questo riguardo che la distinzione di vari mondi (di solito se ne menzionano quattro specie) non dipende da Dio, ma dalla fragilità umana; anzi, la Chiesa esiste per unificare l'umanità e non può assolutamente rassegnarsi a un mondo diviso in compartimenti isolati fra di loro. Tra l'altro, vi si oppone diametralmente il quarto principio della Dottrina sociale della Chiesa, quello dell'interdipendenza fra i popoli, chiaramente esposto dagli ultimi papi e indispensabile per una convivenza pacifica delle varie civiltà.

Nelle analisi della situazione ecclesiale futura ci si rassegna troppo facilmente all'eclisse del cristianesimo nel mondo ricco e alla sua drammatica emergenza nel mondo povero: oltre a rappresentare una generalizzazione molto approssimativa, tale visione si oppone soprattutto alla comunione ecclesiale, che sa superare in nome della giustizia e della santità le difficoltà più impervie. Può darsi che la crisi demografica dell'Occidente e il suo gusto per la secolarizzazione abbiano un'inversione di tendenza: un teologo che anni fa aveva scritto *La città secolare*, ora dimostra nel nostro tema di avere serie ragioni per scrivere *La città non secolare*³⁴. Più probabile è che la comunione sappia mantenere i ponti comunicanti fra i vari mondi, in modo che questi, con la complementarietà dei loro apporti, si aiutino vicendevolmente nella soluzione dei loro variegati problemi.

Né possiamo dimenticare che la rivendicazione di una autosufficienza politico-culturale ha inferto in passato gravi ferite all'unità della Chiesa, portando alla pratica sparizione di intere cristianità, in altri tempi molto floride, come quelle della Siria, dell'Egitto e della presuntuosa Costantinopoli. Di conseguenza, dobbiamo attingere anche dalla storia ragioni più che forti per ostacolare ogni sorta di visioni centrifughe, contrarie al bene della Chiesa: chi si chiude nella propria autosufficienza è destinato presto o tardi a perire.

Cheché ne sia della concreta fisionomia che la Chiesa assumerà nel prossimo futuro, o delle problematiche che la agiteranno, essa non può dimenticare che resta sempre un profondo mistero di comunione degli uomini con Dio e fra di loro; deve

³⁴ Cfr. H. Cox, *Fire from Heaven*, Reading (MA) 1995: l'opera è dedicata alla descrizione del nuovo pentecostalismo.

quindi far funzionare tutte quelle strutture che alimentano la *comunione*, non esclusa quella fra ricchi e poveri, o fra mondi diversi e contrapposti, visto che tutti dispongono di valori complementari, a livello personale, come a livello sociale. Se la comunione ecclesiale funziona a dovere, tutti i problemi umani, anche i più complessi, possono trovare soluzioni adeguate. Ebbene, anche in questo caso si torna al binomio che costantemente ci ha orientati in questo lavoro, cioè alla giustizia-santità come manifestazione dell'indole intima della Chiesa, realtà umano-divina, visibile-invisibile, corpo sociale-mistico, dove realmente è in atto il "misterioso scambio che ci redime"; e questo vale anche per il secolo XXI.

4. Conclusione

Spero di aver reso sufficientemente l'idea di fondo che collega le tre tematiche esposte con le opportune inclusioni interne e che tutto ciò aiuti i lettori ad affrontare meglio i tanti problemi ecclesiali dell'ora presente. Quando il Vaticano I parlava della Chiesa quale «segno di credibilità elevato fra le nazioni» per attrarle alla fede in Cristo (*DS* 3014), non indulgeva per nulla alla rettorica, ma si proponeva semplicemente di illustrare la realtà piuttosto ovvia della sua santità, che dopotutto è il suo vero punto di attrazione; e dalla santità sgorgano come corollario anche le concrete esigenze di giustizia. La rettorica, poi, si supera nella misura in cui ogni credente sperimenta in se stesso la santità della Chiesa.

È difficile, e non soltanto oggi, convincersi di ciò anche fra persone di fede, perché la tentazione di considerare la Chiesa in maniera "oggettiva" e quindi "neutrale" ci porta in modo automatico e inconscio alla deprecabile visione sociologica, tipica di tutti i materialisti: persino l'ateo Auguste Comte ne era stato capace e si prefiggeva di strumentalizzare la Chiesa ai propri fini³⁵. Diciamoci chiaro, allora, che si capisce e si vive la realtà della Chiesa nella misura in cui si diventa santi, perché in tal caso si diventa intimi di Dio, capaci di comprendere il suo mistero fra gli uomini e di viverlo con le conseguenze umane che ne derivano.

In questo caso, la raccomandazione di Cristo «Cercate prima di tutto il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato in sovrappiù» (Mt 6,33) ci porta a dare la priorità alla scelta del soprannaturale, col quale ogni valore naturale resta

³⁵ La notizia è fornita da H. DE LUBAC nel prologo all'opera curata da G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 1.

«Credo la Chiesa santa», come un passato da assumere e un futuro da preparare

Articoli

collegato. Questo spiega perché i cristiani abbiano potuto trasformare in meglio le tante civiltà che li hanno accettati, sentendosi in esse stranieri fino a un certo punto, perché in fatto di serietà nei vari impegni secolari essi hanno spesso superato i loro coetanei.