

MAGISTERO «PASTORALE» NEL POSTCONCILIO*

Evangelista VILANOVA

I. INTRODUZIONE

Soprattutto a partire dalla *Gaudet Mater Ecclesia*, allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II, si è divulgato un magistero pastorale, che differisce da quello strettamente dottrinale. Non è questo il momento di analizzare la caratterizzazione e la problematica di questo tipo di magistero «pastorale», caratterizzazione questa che, già durante il Concilio Vaticano II, fu oggetto di riflessione da parte di teologi insigni quali i Padri Rahner o Chenu¹ e che Padre Schillebeeckx puntualizzò semplicemente dicendo che «...ciò che viene denominato come carattere pastorale del Concilio non è altro che una nuova sensibilità dogmatica...» attenta al concreto, alla realtà, alla storia².

Un punto concetto trapela con estrema chiarezza: il ruolo di Giovanni XXIII nell'estensione di questo magistero, secondo le parole che Giuseppe Ruggieri scriveva qualche anno fa:

«Ciò che dà rilievo all'apporto di Roncalli sul piano teologico è proprio il fatto che egli da papa abbia continuato a insegnare come prima, con intima consapevolezza o, se si vuole, con "umile risolutezza". Così facendo ha, per così dire, imposto al magistero ecclesiale, come forma privilegiata, una forma che era comunemente considerata come una sottospecie del magistero stesso, frutto di adattamento alla condizione degli interlocutori, ma non espressione adeguata del magistero, come questo si era concepito progressivamente dall'epoca della Restaurazione. La forma pastorale con Giovanni XXIII è diventata la forma del magistero per eccel-

* Apportazione al seminario sull'allocuzione d'apertura del Concilio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, pronunciata da Giovanni XXIII, l'11 ottobre 1962; il seminario si celebrò a Bologna, el 10 d'octubre de 1992, nella sede dell'Istituto per le Scienze Religiose.

1. Cf. T. CITRINI, *A proposito dell'indole pastorale del magistero*, su *Teologia* (Glossa) XV (1990) 130-149; G. ALBERIGO, *Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II*, su M. LAMBERIGTS e Cl. SOETENS (éd.), *À la veille du concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven 1992, pp. 12-23, particolarmente il capitolo «La nature pastorale du Concile» (pp. 18-20).

2. *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon le Vatican II*, Lyon 1965, p. 149.

lenza. E questo è avvenuto grazie ad un balzo verso una maggiore penetrazione dottrinale, introducendo nella concezione interna dell'evangelo non soltanto una distinzione (giacché in diverse varianti la distinzione tra sostanza della dottrina e suo rivestimento era patrimonio comune), ma facendo dell'equilibrio degli aspetti così distinti la ragione del dinamismo storico del magistero stesso. La trasmissione del vangelo non è cioè elemento successivo alla proposizione dottrinale, ma suo elemento costitutivo. Il carattere pastorale del magistero rende soltanto ragione dell'intrinseco dinamismo dell'evangelo stesso.

Per intendere il significato epocale di questa concezione è necessario rievocare quel fenomeno che il p. Lebreton aveva chiamato come 'il disaccordo tra la fede popolare e la teologia dotta', e che, prima di lui, Newman aveva descritto per il IV secolo. Il magistero roncalliano rappresenta cioè uno dei più grossi tentativi compiuti in epoca contemporanea per ricucire una spaccatura secolare nella vita della Chiesa tra il piano della fede comunemente vissuta e il sapere su questa fede che, elaborato tra teologia e magistero, rischia troppo spesso di vivere per se stesso, di non alimentare la vita del popolo cristiano, di non radicarsi ultimamente nel *consensus fidei* del popolo cristiano stesso.»³

La mia apportazione oggi tende a segnalare la «fortuna», o il freno del magistero pastorale nel postconcilio. Trattandosi di un argomento così esteso — visto che concerne il magistero pontificio ed episcopale, e quello esercitato dalle congregazioni romane, e quello che possono promuovere i Sinodi episcopali, con un linguaggio che Giuseppe Colombo denomina «propulsivo», nel senso che propriamente intende evidenziare il problema per impegnare su di esso tutte le sedi competenti⁴ — non mi rimane altro che limitarmi ad alcuni esempi rappresentativi di ciò che è successo. Nessuna intenzione, dunque, di arrivare a conclusioni definitive, ma semplicemente apportare qualche espressivo segno della tensione che, già dai primi momenti del postconcilio fino ad oggi, si è riscontrata tra il magistero dottrinale e quello pastorale. Può illustrare questa tensione l'aneddoto che troviamo sul giornale di Mons. Oscar Romero, che descrive una visita a Giovanni Paolo II. Il Papa «raccomandò molto equilibrio e prudenza, soprattutto nel fare denunce concrete, che era meglio mantenersi ai principi perché era rischioso cadere in errori od equivoci facendo denunce concrete. Io gli ho chiarito, ed egli mi ha dato ragione, che ci sono certe circostanze, gli ho citato per esempio il caso di padre Octavio (assassinato), che bisogna essere molto concreti perché l'ingiustizia, la sopraffazione, sono state estremamente concrete». Il Papa capiva che il problema principale era mantenere l'unità episcopale; «gli ho detto che anch'io la desideravo, ma che ero consapevole che un'unione non deve essere fittizia, ma deve basarsi sul Vangelo e sulla Verità». Il Papa gli parlò inoltre della recente visita apostolica che, come soluzione ai delicati problemi pastorali e alla

3. *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, su *Papa Giovanni*, a cura di G. ALBERIGO, Roma-Bari 1987, pp. 265-266.

4. G. COLOMBO, *Tra i due Sinodi. Il genere dei testi sinodali*, su *Teologia* (Glossa) XV (1990) 97-103.

mananza di unità tra i vescovi, aveva raccomandato un amministratore apostolico *plena sede* per l'arcidiocesi di Mons. Romero, San Salvador. «Io fui compiaciuto di questo incontro, ma anche preoccupato per aver notato che avrebbe potuto influire come informazione negativa sul mio mandato pastorale ... ho capito che non si deve attendere sempre una approvazione completa, ma che è più utile ricevere avvertenze che possano migliorare il nostro lavoro» (7-V-1979). Sei mesi più tardi ha potuto ottenere un'altra udienza papale. Sua Santità gli disse «che capiva perfettamente la difficile situazione della mia patria e che lo preoccupava il ruolo della Chiesa, che si rendeva conto che non solo la difesa della giustizia sociale e l'amore per i poveri, ma anche ciò che avrebbe potuto rappresentare il risultato di uno sforzo rivendicativo popolare di sinistra, che potrebbe risultare negativo per la Chiesa. Io gli dissi: S. Padre, è precisamente questo l'equilibrio che io cerco di mantenere, perchè, da una parte, difendo la giustizia sociale, i diritti umani, l'amore per i poveri, e dall'altra, mi preoccupa sempre molto il ruolo della Chiesa e che non per il fatto di difendere questi diritti umani possiamo cadere in ideologie che distruggono i sentimenti ed i valori umani. Che ero perfettamente d'accordo con i suoi discorsi e che questi discorsi mi davano forza e argomenti per la mia azione e la mia predicazione» (30-I-1980)⁵.

Due linguaggi —dottrinale a partire dai grandi principi e pastorale in funzione delle situazioni concrete— esprimono attitudini diverse. La diversità, del resto, si spiega come frutto di un problema, di un grande interesse per il nostro tema: quello dell'unità nel Concilio Vaticano II.

Il cardinale Ratzinger sembra dare per certa l'unità assoluta del Vaticano II nella sua opera *Rapporto sulla fede*. Secondo il cardinale Ratzinger la soluzione di tutti i mali che affliggono la Chiesa oggi e che apparentemente si devono al Concilio è nel ritorno ai «testi autentici» e al «senso autentico» del Concilio, come se di uno solo si trattasse.

La pluralità della nostra cultura è un fatto che si è imposto nel Concilio stesso tanto nella sua genesi quanto nelle sue risoluzioni. Il «testo autentico» del Vaticano II è un «compromesso» e con questo un riflesso —moderato— della situazione esistente nel mondo e nella Chiesa.

Giovanni XXIII volle che il Concilio fosse pastorale e non dogmatico (nel senso del Tridentino o del Vaticano I), forse perchè aveva previsto che l'unanimità a livello dottrinale non era raggiungibile. La parte conservatrice, che al principio si oppose a questo carattere pastorale, lo accettò in seguito quando si convinse che era impossibile che la maggioranza accettasse la sua posizione e che in quel modo toglieva importanza ad un Concilio che seguiva una rotta molto diversa da quella da essi prevista.

L'ambiguità del carattere non dogmatico, ma «semplicemente» pastorale, del Concilio fu sicuramente ciò che permise con maggiore facilità ad en-

5. Mons. Oscar Arnulfo ROMERO, *Su diario. Desde el 31 de marzo de 1978 hasta jueves 20 de marzo 1980*, San Salvador 1989, pp. 178-179 e 405-407.

trambe le parti di fare concessioni insospettate con l'intima convinzione che questo compromesso non le avrebbe compromesse dottrinalmente. La mancanza di un accordo dottrinale e la mera giustapposizione, in determinate occasioni, delle due diverse tendenze, ha permesso di arrivare ad un testo che ha potuto essere qualificato come «compromesso di un pluralismo contraddittorio, senza mediazione»⁶.

Il qualificativo «contraddittorio» è, tuttavia, inesatto, perchè non si tratta di affermazioni fatte sullo stesso piano, cioè, non sono state fatte all'interno di uno stesso paradigma di comprensione. Abbiamo piuttosto un conflitto di interpretazioni divergenti dello stesso fenomeno, fatte partendo da paradigmi diversi. È stato un merito del Vaticano II porre allo scoperto la situazione reale della Chiesa. La situazione è molto difficile data la mancanza di disponibilità per il dialogo tra le diverse sentenze, e il Vaticano II poteva solo lasciarla allo scoperto, ma non risolverla.

Almeno abbiamo qualcosa molto interessante e completamente nuova, sembra, nel Magistero della Chiesa: si ha una nuova interpretazione del fenomeno originale cristiano, almeno in due punti fondamentali: l'idea della rivelazione e la struttura della Chiesa. E questa nuova interpretazione non è mera reinterpretazione delle anteriori.

II. SUL MAGISTERO PASTORALE DI PAOLO VI

Prima di analizzare alcuni significativi interventi di Paolo VI, mi pare conveniente accostarsi al pensiero di Papa Montini sul Magistero e sulla sua possibile interpretazione. È noto che, secondo Pio XII, l'unica funzione della teologia è «manifestare come la dottrina definita dal Magistero della Chiesa sia contenuta nelle proprie fonti» (DS 3886).

Paolo VI segue fedelmente questa linea e all'inizio del suo pontificato ne dà una formulazione che possiamo definire classica e che esclude totalmente l'ermeneutica dei testi dogmatici e il suo carattere pastorale. La possibilità ermeneutica si fonda nel diverso orizzonte nella comprensione tra lo scrittore ed il lettore, ma nel linguaggio che viene utilizzato nelle formule dogmatiche questa differenza, secondo Paolo VI, è impossibile perchè «queste formule come altre di cui la Chiesa si serve per presentare i dogmi di fede, esprimono concetti che non sono legati ad una determinata cultura, né ad una determinata fase del progresso scientifico, né ad alcuna scuola teologica, ma che manifestano ciò che la mente umana percepisce dalla realtà, nell'universale e necessaria esperienza, con adeguate e precise parole, prese dal linguaggio popolare o dal linguaggio colto. Per questo risultano facilmente intelligibili agli uomini di ogni tempo e di ogni paese»⁷.

6. M. SECKLER, *Über den Kompromiß in Sache der Lehre*, su *Begegnung*, Graz-Wien-Köln 1972, p. 57.

7. *Mysterium fidei*, su *AAS* 57 (1965) 758.

Nel 1968 dichiarava durante l'udienza generale del 4 dicembre: «Le formule stesse nelle quali la dottrina è stata riflessa e legittimamente definita non possono essere abbandonate. Su questo punto il Magistero della Chiesa non transige, anche se deve sopportare le conseguenze negative della presentazione impopolare della sua dottrina.»⁸ Paolo VI paragona questo atteggiamento intransigente della Chiesa con l'incomprensione che accompagnò la predicazione di Gesù (Mt 13,13), senza considerare che questa incomprensione era dovuta ad interessi creati e non a difficoltà gnoseologiche.

Ma, per lo meno, si rende conto che molti precetti della Chiesa sono incomprensibili a causa della loro stessa formulazione, anche se sbaglia nel diagnosticare le cause di questa incomprensione. In questa stessa audienza considera angosciante il problema dell'incomprensione. A questa angoscia si unisce la severa critica alla quale era stata sottoposta la sua enciclica *Humanae vitae*. Ancora nell'udienza del 14 maggio dell'anno seguente, 1969, manteneva, anche se non con tale fermezza, che «la fede non è pluralista». «La fede, anche in ciò che concerne il linguaggio delle formule che la esprimono, è molto delicata ed esigente.»⁹ Nell'udienza generale del 28 ottobre 1970 già riconosce, anche se nella forma angosciata e interrogativa alla quale ci aveva abituati, che non è possibile sottrarsi ai cambiamenti e alla storia, e si riferisce alla *Gaudium et spes* (n. 5ss) del Concilio Vaticano II. E domandandosi se tutto cambia, giunge al problema delle formule di fede: «e una fede che ci presentasse dogmi, formulati al tempo e con il linguaggio delle culture antiche, dogmi ai quali si deve assentire come verità indiscutibili, questa fede sarebbe tollerabile ai giorni nostri?»¹⁰. Considera aggressive queste domande, ma almeno non pretende dare una risposta definitiva, ma si limita a proporle in forma di domande.

La prima risposta che considera possibile un cambio nella formulazione di alcune definizioni dogmatiche curiosamente la troviamo nel primo documento contro la dottrina di H. Küng, anche se non viene personalmente citato. È la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede che ha per titolo *Mysterium Ecclesiae*¹¹.

Prescindendo dalle altre sfumature di questo documento¹², quella che ci interessa è l'ultima concessione, certamente formulata con stile sibillino dalla Curia, nella quale si accumulano le restrizioni proprie di un documento di compromesso nel quale le concessioni si fanno contro il parere di alcuni membri della Congregazione: «infine, sebbene le verità che la Chiesa con le sue formule dogmatiche pretende realmente insegnare, si distinguono dei concetti (*cogitationes*) cambievoli in una determinata epoca e

8. *Insegnamenti di Paolo VI*, Roma 1969, vol. VI, p. 1045.

9. *Ibid.*, VII, p. 958.

10. *Ibid.*, VIII, pp. 1072ss.

11. AAS 65 (1973) 396-408.

12. Cf. R. FRANCO, *Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista*, su *Estudios eclesiásticos* 48 (1973) 443-475.

possono essere espressi senza questi (?), non ostante a volte può succedere che quelle verità siano espresse, anche dal Sacro Magistero, con parole che portano con sè le vestigia di quei concetti»¹³.

Il testo è un parto difficile come il suo risultato teratologico, ma riconosce che esistono almeno alcune formule dogmatiche che portano con sè i limiti espressivi del tempo nel quale furono formulate e che pertanto possono essere riformulate. La differenza tra le verità che la Chiesa pretende insegnare con le sue formule dogmatiche e i concetti cambievoli con i quali di fatto si sono insegnati, rappresenta una dicotomia di forma e di contenuto difficilmente accettabile. Ma, nonostante tutto, rappresentava l'inizio della possibilità di «tradurre» le formule dogmatiche, almeno alcune, e quindi la possibilità di un'ermeneutica del Magistero. Per questo sorprende parecchio la conclusione del documento, spiegabile solamente (anche se non giustificabile) per il carattere di compromesso del documento stesso: «Considerate queste cose, bisogna dire che le formule dogmatiche del magistero ecclesiastico fin dal principio hanno comunicato appropriamente la verità rivelata, e permanendo le stesse, continueranno a comunicarla in modo perpetuo a coloro che la interpretano rettamente.»¹⁴

Il testo riporta indiscutibilmente le impronte digitali di tutti i membri della Congregazione e rappresenta, nonostante tutto, quanto di più avanzato si sia detto su questo argomento nella Chiesa gerarchica, a mio avviso.

Questa concezione del Magistero indica alcune opzioni di papa Montini sul tema che stiamo trattando. Vorrei segnalare, in primo luogo, la sua reazione davanti alla Costituzione sulla Liturgia del Concilio Vaticano II.

1. *Mysterium fidei* (3 settembre 1965)

L'enciclica *Mysterium fidei* sembra presentarsi come vera e propria interpretazione, nel senso di un approfondimento nella dimensione della tradizione ecclesiastica, di alcuni punti nodali-dottrinali della costituzione sulla liturgia.¹⁵

Il motivo appare ovvio. La *Sacrosanctum Concilium* da sola non offre, come costituzione pur dogmatica, ma pastorale, un orizzonte sufficientemente completo, quale sembrerebbe postulare la delicatezza della materia, sul piano dogmatico-dottrinale, per esempio rispetto alla dottrina della transostanziazione. Non si capirebbero altrimenti diverse delle proposizioni che si incontrano nella *Mysterium fidei*. Può interessare, ai fini di una lettura di questa nella prospettiva della tradizione dottrinale, sapere che accanto a numerose citazioni dal nuovo Testamento e dai padri (superiori

13. AAS 65 (1973) 403.

14. *Ibid.*

15. Cf. Boris ULIANICH, *Concilio e magistero di Paolo VI*, su *Il Regno* XXI, n° 326 (1976) 136-140.

alle prime) si hanno tredici rinvii al Concilio di Trento (di cui, sei, ampi, nel testo). Si noti, per un minimo di raffronto, come nella *Lumen gentium* il concilio tridentino venga sì ricordato quattordici volte, ma in nota e spesso dopo altre fonti, e in ogni caso senza che esso costituisca elemento portante del discorso, ma quasi una concordanza. Se analizziamo la costituzione sulla liturgia, promulgata il 4 dicembre 1963, ci accorgiamo che i riferimenti al Concilio di Trento sono esattamente cinque, di cui due soltanto «in recto», relativi alla dottrina eucaristica, e uno concernente la comunione sotto le due specie. Non può non colpire questa disparità quantitativa, ma soprattutto la diversa incidenza qualitativa.

Dell'atteggiamento che emerge con qualche chiarezza dalla *Mysterium fidei* e che può esser considerato come espressione di una linea abbastanza precisa nei confronti del Vaticano II, costituisce ulteriore conferma anche la riaffermazione più ampia —rispetto al capitolo VIII della *Lumen gentium*, pur definito «rutilans corona» della costituzione stessa— di alcune dimensioni della mariologia. Proclamata da Paolo VI, subito dopo la promulgazione della costituzione sulla Chiesa *Mater ecclesiae*, espressione che non si ritrova «ad verbum» nel documento conciliare, Maria e il culto a lei dovuto costituiscono il nucleo centrale della enciclica *Mense maio* del 29 aprile 1965.

Non si può sfuggire alla impressione che tutti questi atti pontifici siano estremamente calcolati. Accenno soltanto ad un problema: quale valore viene dato alla specificazione «pastorale» attribuita da Giovanni XXIII al Vaticano II? È pastorale qualcosa di diverso da «dottrinale» o non invece «una teologia, un modo di pensare la teologia e d'insegnare la fede, meglio: una certa visione dell'economia della salvezza», come osservava lo Chenu?

2. L'enciclica «*Humanae vitae*» (25 Aprile 1968)

Questa enciclica, per il fatto di essere «l'esercizio non collegiale del magistero»¹⁶, è contraddistinta da un tono più «autoritario»¹⁷ che pastorale. Sicuramente la preparazione e la promulgazione dell'enciclica sulla regolamentazione delle nascite appartiene agli avvenimenti più drammatici di quegli anni di postconcilio.

Nonostante non risparmiasse né studi né consigli, preoccupazione questa che caratterizza il cristiano Montini, il momento della decisione non poteva più essere differito oltre, occorreva porre l'ultima mano a quella che si

16. Jan GROOTAERS, *Dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1982, pp. 13ss.

17. J. BRUGUERA, *Aproximació al llenguatge autoritari del magisteri eclesialístic*, su *Qüestions de vida cristiana* 81 (1976) 88-97, analizza la questione in una prospettiva filologica.

sarebbe chiamata l'*Humanae vitae* e che sarebbe diventata l'ultima enciclica del pontificato¹⁸.

Se si analizza da vicino la vicenda degli «emendamenti pontifici» in materia di morale coniugale, vicenda che aveva messo sottosopra il Vaticano II nel novembre 1965 e se si studia, ugualmente da vicino, l'ultima evoluzione dell'*Humanae vitae*, incontriamo nel papa, in ambedue i casi, gli stessi moventi¹⁹. E sono, se non esclusivamente, per lo meno principalmente, moventi di ordine pastorale.

Nella commissione conciliare, la domanda si era posta di continuo: che diremo ai nostri sacerdoti e ai nostri laici a proposito del «Birth-control»? È possibile ammettere che papa Paolo sia stato assai sensibile al «Contraccetto», sul «piano pastorale», dell'incertezza regnante, per cui la posizione della *Casti connubii* (1930) poteva costituire ancora, almeno provvisoriamente, un punto d'ancoraggio. Si può altresì ammettere che egli abbia ascoltato le numerose voci che insistevano perchè, in questa vicenda, non si permettesse che fosse scalzato «il rispetto dell'autorità del magistero».

Secondo Grootaers, negli ultimi strati redazionali dell'*Humanae vitae*, si possono riconoscere due scuole di tendenze divergenti: i «conservatori pastorali» e i «conservatori autoritari». I primi erano mossi da motivi soprattutto pastorali; avevano una personale nozione delle difficoltà della vita coniugale: fatto salvo il rispetto dei principi, occorreva cercare eventuali aperture. I conservatori autoritari erano soprattutto preoccupati di far cessare le polemiche in corso con un intervento dell'autorità, ricorrendo eventualmente a dichiarazioni «infallibili».

I commenti autorizzati di due consiglieri pontifici associati, al livello più alto, alla preparazione dell'enciclica, vale a dire Mons. Colombo, e P. Martelet, sono sempre stati formalmente a favore di una interpretazione pastorale dell'*Humanae vitae*. Analogamente, le soppressioni operate dal papa stesso prima della penultima versione dell'enciclica, consentono di affermare, con relativa certezza, che «Paolo VI ha preferito il punto di vista prevalentemente pastorale al motivo che si preoccupava innanzi tutto dell'autorità». Anche l'articolo di E. Hamel, nella uficiosa *Civiltà Cattolica* del 21 agosto 1968 ha sottolineato il fatto che, nella formulazione della sua presa di posizione, il papa ha saputo resistere all'implacabile dogmatismo dei suoi consiglieri²⁰.

18. Paolo VI aveva confidato al giornalista A. Cavallari: «Oh, si studia tanto, sa. Ma poi tocca a noi decidere. E nel decidere siamo soli. Decidere non è così facile come studiare» (*Corriere della Sera*, 3 ottobre 1965). R. BLAIR KAISER, *Il controllo di Roma sul controllo delle nascite. Retroscena della Commissione pontificia e Paolo VI*, in H. KÜNG e N. GREINACHER, *Contro il tradimento del Concilio*, Torino 1987, pp. 255-269; su questo soggetto cf. ancora la testimonianza di B. HÄRING, *Fede, storia, morale*, Roma 1989.

19. Cf. *Les trois lectures du chapitre sur le mariage du Schéma XIII*, su H. L. BUELENS-GYSEN - J. GROOTAERS, *Mariage catholique et contraception*, Paris 1968, pp. 145-192.

20. Altri commenti del papa possono essere intesi nello stesso senso; cf. il discorso poco notato alle «Equipes Notre-Dame» del 4 maggio 1970, *ICI*, 15 giugno 1970, pp. 18-21.

Può essere interessante aggiungere a queste testimonianze quella del noto moralista B. Häring, avversario anch'egli dei giudizi dell'*Humanae vitae*. Padre Häring fa notare che papa Paolo «ha saputo dare alla sua enciclica un tono pastorale molto più caloroso e umile di quanto si possa dire, ad esempio, dell'enciclica di Pio XI, *Casti connubii*»²¹.

Cheché ne sia, l'accoglienza in gran parte mancata dell'enciclica del 1968²² fa evidentemente gravare una pesante ipoteca sulla credibilità del pontificato e del suo magistero pastorale, un'ipoteca che segnerà per molti anni tanto l'autore che l'interesse per questa presa di posizione.

3. *Il «credo del popolo di Dio» (1968)*

Si è scritto che Paolo VI aveva pubblicato questo *Credo* a petizione di Jacques Maritain, scandalizzato per la traduzione francese del credo nice-no-constantinopolitano nella liturgia postconciliare. Aver tradotto *consubstantialis* per *connaturalis* esigeva, secondo Maritain, un intervento pontificio²³. In queste circostanze appare un testo che appartiene spiritualmente al pre-concilio, anche se è stato redatto dopo. Oltre a darci un credo, Paolo VI ha pensato anteporre alcune considerazioni sulla possibile ermeneutica, che sono interessanti perché ci consentono di apprezzare le differenze.

Una mescolanza eterogenea di elementi, da una formula ispirata più al concilio Toledano I che al Niceno, fino agli elementi del Tridentino, del Vaticano I e del Vaticano II, rivelano come Paolo VI consideri tutti questi documenti omogenei ed è nel giusto, perché anche le risoluzioni del Vaticano II non corrispondono a ciò che questo concilio apporta dal punto di vista di nuove interpretazioni, ma a ciò che ha di omogeneo con le anteriori.

La continuità, che nonostante tutto si presentava già problematica a Paolo VI, viene situata, secondo i suoi principi ermeneutici, nella continuità della ragione umana, con sfumature anti-kantiane poco azzeccate. È chiaro che è una vera permanenza della ragione umana ciò che ci rende possibile comprendere gli antichi documenti. Ma, dopo aver compreso, possiamo arrivare alla conclusione che ciò che abbiamo compreso non è una risposta ai nostri problemi, situati in un altro orizzonte di comprensione. Noi possiamo arrivare a comprendere ciò che significa «persona» per il Concilio di Calcedonia, ma arriviamo alla conclusione che per noi significa un'altra cosa. Le stesse cose si possono dire del termine transostanziazione, che è comprensibile, ma non utilizzabile per chi non concepisce la realtà composta di sostanza ed accidenti.

21. *De Standaard*, Bruxelles, 29 maggio 1970, p. 17.

22. Per completare i numerosi studi sul ricevimento dell'enciclica, cf. R. RIBERA I MARINÉ, *L'església catalana davant dues encíclicues: «Sacerdotalis coelibatus» i «Humanae vitae»*, in *Qüestions de vida cristiana* 75/76 (1975) 145-170.

23. Cf. Stefano PACI, *Francia: ese credo es herético*, su *30 Giorni* VI, 56 (1992) 33 e ss.

Ma che succede quando già non si concepisce la realtà composta di sostanza ed accidenti? O la fede ci obbliga ad accettare questa teoria fisica per rimanere all'interno dell'ortodossia? In verità leggendo Pio XII e lo stesso Paolo VI si ha l'impressione che queste teorie fisiche siano state definite dai concili e pertanto non è lecito allontanarsi da queste. Questo è ciò che io definisco confondere la cultura cristiana con la fede. Questo lo ammette apertamente, tuttavia, C. Pozo nel suo commento al credo di Paolo VI, dove dice che «i concetti così incorporati rimangono irreversibilmente legati al dato»²⁴. Ciò significherebbe che i papi, o la Chiesa, sono infallibili non solamente nella fede, nei costumi e, anche, nella dichiarazione della legge naturale, ma anche nella dichiarazione delle leggi fisiche. Credo che nessun papa si sia attribuito esplicitamente questa infallibilità.

Logicamente C. Pozo nega la possibilità di un'ermeneutica non solo del magistero ma anche della Bibbia, ma dimentica che questa è stata ammesa dal Concilio Vaticano II.

4. *L'esortazione apostolica «Evangelii nuntiandi» (1975)*

Il genere letterario dell'esortazione, e non di precisioni propriamente teologiche si presta all'esercizio di un magistero pastorale²⁵.

Una grande preoccupazione per la Chiesa invade tutto. Questa, sacramento universale di salvezza, con tutto il suo dinamismo, è vista proiettata verso un mondo che ha bisogno della grazia di Gesù Cristo.

Troviamo una Chiesa con posizioni interne contrapposte e sfidata dagli umanismi contemporanei. Malgrado tutto, deve ravvivare il suo fervore missionario, l'unica realtà che le può dare coerenza e che le potrà restituire l'identità servitrice degli uomini che continua il lavoro di Cristo.

Non mancano, però puntualizzazioni dottrinali. Ed è comprensibile, se —come si è detto— la questione di fondo è quella dell'identità cristiana²⁶. Tanto il tema delle «religioni non cristiane» come la questione della «seco-

24. C. POZO, *El Credo del pueblo de Dios*, Madrid 1975, p. 59, n. 52.

25. «Pablo VI no escribe como teólogo, sino como pastor supremo. No busca la precisión de la terminología, sino la reconciliación de las teologías opuestas» (J. SNIJDERS, «*Evangelii nuntiandi*», *the movement of minds*, su *The Clergy Review* 62 [1977] 171, citato da M. SINGLETON - H. MAURIER, *El cuarto sínodo de obispos y la Evangelii nuntiandi*, su *Concilium* 134 [1978] 137).

26. «On l'a souvent répété ces temps derniers, le christianisme semble perdre son identité. Son Dieu devient une force cosmique et n'est plus une personne ou alors il s'identifie avec la personne humaine en ce qu'elle a de plus noble; 'Dieu sans Dieu' (*Honest to God*) de l'évêque anglican Robinson s'orientait déjà vers cette perspective. On a tellement insisté sur les 'semina Verbi' répandues dans toutes les religions que l'on oublié qu'il faut passer, du 'dieu inconnu', au Christ, le Dieu qui se révèle. Au 'dieu anonyme' correspond 'le chrétien anonyme', c'est-à-dire l'homme qui est assuré du salut du seul fait qu'il est homme. C'est oublier que si les voies de la grâce salvifique de Dieu ne nous sont pas connues, le Christ à établi une économie normale du salut, qui passe nécessairement par Lui» (Ph. DELHAYE, *L'évangélisation chrétienne aujourd'hui*, su *Esprit et vie* 6 [1976] 66).

larità» hanno inciso su un certo barcollamento, non che sia incosciente o dovuto al dovere di ricreare nuovi argomenti fondamentali, sulla un tempo incrollabile rocca della fede cristiana. Ed evidentemente la questione è diventata una necessità della Chiesa per la salvezza. Parallelamente sono state messe in crisi sia l'attività missionaria sia la preoccupazione apostolica di fronte ai non credenti all'interno delle vecchie comunità. La posizione intermedia del Papa spiega alcune reticenze del documento, le mescolanze dei linguaggi teologici, le incertezze che rimangono, le categorie epistemologiche²⁷. Occorrono veramente occhi critici per leggere l'esortazione ma non è lecito dimenticare il suo «Sitz im Leben»: un tema complesso in un'epoca complicata. Si è detto che «ciò che divise il Sinodo fu anche 'la croce' dell'*Evangelii nuntiandi* ... non poteva che ricordare fermamente i principi fondamentali. Ma, per alcuni le difficoltà cominciano quando gli assoluti non negoziabili si mescolano apoditticamente alle idee e alle istituzioni che considerano relative e non indispensabili»²⁸. Credo che ciò sia vero. Ma era anche valido agire d'accordo con il possibilismo.

L'esortazione apostolica favorisce una rinnovata prospettiva della missione della Chiesa. L'orizzonte pastoral-teologico del nostro tempo entra a far parte di un documento pontificio. E ciò è notevole. Si afferma inoltre la dottrina del Vaticano II e si dimostra che si può e si deve progredire. Si assume l'ampiezza del concetto d'evangelizzazione. Tutto indica che a partire da questo documento, molte cose dovranno essere nuovamente trattate e converrà inoltre farsi nuove domande.

5. *Le Congregazioni romane durante il pontificato di Paolo VI*

Mi limiterò alla Congregazione per la Dottrina della Fede, ex Santo Ufficio, che per dignità è la prima delle Congregazioni, orientata alla difesa e alla salvaguardia della «fides et morès». Come un tribunale che giudica i delitti che, di fatto o per presunzione del diritto implicano un errore dottrinale, non ha soltanto un'autorità disciplinare; ma può inoltre prendere decisioni dottrinali. Nell'immediato postconcilio, tutti ricordano le prese di posizione della Congregazione nel citato «catechismo olandese» o nel

27. Cf. per esempio, *Evangelii nuntiandi* 65, 68, 79.

28. Cf. SINGLETON-MAURIER, *El cuarto sínodo* 138, n. 24. Per il Sinodo episcopale del 1974 sull'evangelizzazione, cf. J. GUITERAS I VILANOVA, *Evangelització*, Montserrat 1985. Secondo questo autore, l'*Evangelii nuntiandi*, «malgrat tot, també ofereix reiteracions i imprecisions. En això supera poc el Sínode. I no aconsegueix pas situar-se en un llenguatge que no l'impliqui en cap dels sectors sinodals. Hom fa concessions a un grup o a l'altre. I precisions també per ambdós. Les perplexitats del Sínode persisteixen en l'exhortació. I aquestes zones fosques, més enllà de les controvèrsies immediates, semblen ubicades en les difícils entranyes de l'evangelització de totes les èpoques i també, per tant, de la contemporaneïtat. Tot resta, això no obstant, en una certa coordinació de conceptes i postures, cosa que pot permetre unes passeres per a circular per un tema nuclear i que no hi ha raó perquè sigui parat o retardat» (p. 81).

«concilio pastorale della provincia ecclesiastica dei Paesi Bassi»²⁹, l'intervento nella rinnovazione liturgica, visto che la Congregazione tendeva a frenare l'espressione liturgica viva ed a diffidarne, a causa della sua unilaterale concezione dell'ortodossia³⁰, la diffamazione del metodo storico-critico nell'esegesi biblica³¹, gli interventi nelle «questioni morali»³², e non è necessario aggiungere l'intervento della Congregazione nelle questioni che concernono l'ecclesiologia, ben formulate nel documento *Mysterium Ecclesiae* (1973). È un documento concernente alcuni moderni errori sulla Chiesa. Anche se non viene nominato, i riferimenti al pensiero di Küng risultano evidenti.

La dichiarazione richiama in apertura la dottrina della *Lumen gentium* circa l'infallibilità di tutta la Chiesa, del popolo di Dio «quando 'dai vescovi fino agli ultimi laici' ... esprime l'unanime suo consenso in cose riguardanti la fede e i costumi»³³ grazie al soprannaturale «sensus fidei» che viene dallo Spirito. Tale popolo di Dio però va pensato in comunione gerarchica e sotto la guida del sacro Magistero.

Essendo diretta ad arginare deviazioni ed errori di tipo ecclesiologico, questa «Dichiarazione», tante volte richiamata in successivi documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede, più che aprire nuove prospettive, conferma e ribadisce con molta fermezza l'insegnamento del Vaticano I e Vaticano II nella lettura fattane dallo stesso Magistero ufficiale.

Di fronte a questa dinamica capace di indebolire la pastoraltà anelata da Giovanni XXIII, Paolo VI, l'11 aprile 1969 istituì, accanto alla Congregazione per la Dottrina della Fede, una «Commissione Teologica Internazionale», affinché per mezzo della quale «si rispettasse la libertà necessaria allo sviluppo della scienza teologica» (Paolo VI, durante la prima sessione, 1969). Questa decisione concerneva direttamente il «magistero pastorale». Come viene ulteriormente evidenziato dalle 12 tesi sui mutui rapporti tra magistero ecclesiastico e teologia³⁴ che furono pubblicate il 6 giugno 1976.

Un discorso più flessibile e aperto si riscontra in queste 12 tesi. Del documento trascriverò quei punti che mi sembrano più idonei a suggerire vie

29. Cf., tra la ricca bibliografia, *Il dossier del Catechismo olandese*, a cura di A. CHIARUTINI, Verona 1968; P. BRACHIN, *Paul VI et l'Église des Pays-Bas*, su *Paul VI et la modernité dans l'Église*. École française de Rome, Roma 1984, pp. 765-784; L. LAEYENDECKER, *Du cardinal Alfrink au cardinal Simonis, vingt ans de catholicisme hollandais*, su P. LADRIÈRE e R. LUNEAU, *Le retour des certitudes*, Paris 1987, pp. 122-141.

30. Cf. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, particolarmente pp. 282 e ss.

31. Cf. G. SCHELBERT, *La diffamazione del metodo storico-critico d'esegesi biblica*, su KÜNG-GREINACHER, *Contro il tradimento del Concilio* 119-135.

32. Cf., tra gli altri, G. MATTAI, *Magistero e teologia, alle radici di un dissenso*, Palermo 1989, pp. 46-56.

33. *Enchiridion Vaticanum* 4, 2567.

34. *Enchiridion Vaticanum* 5, 2032-205. Cf. la presentazione del presidente della Commissione Ph. DELHAYE, in *Regno-Documentazione*, settembre 1976, pp. 347-350, e l'autorevole commento di due membri della Commissione, O. SEMMELROTH e K. LEHMANN, su *Gregorianum* 57 (1976) 556-563; *Il Regno-Documentazione*, settembre 1976, pp. 353-355.

nuove, o almeno più idonee a superare afflizioni e forme patologiche di dissenso per assenza di pastoraltà.

Molto rilevante la tesi 1: essa ci ricorda che, lungo la storia della Chiesa, non sempre si è parlato di magistero in senso univoco. Mentre all'inizio compito episcopale e magistero teologico confluivano nella stessa persona, in seguito i due uffici furono uniti per mezzo della cooperazione.

Nella prima parte di queste tesi vengono esaminati gli elementi comuni delle due funzioni ecclesiali. Entrambe, per quanto fornite di autorità debbono:

1) Essere al «servizio della Parola di Dio» e a questa subordinate: i teologi la servono attraverso la loro indagine scientifica, che facilita ai vescovi l'ascolto e l'annuncio della Parola che costituisce la loro specifica competenza;

2) Attingere al «comune senso dei fedeli (*sensus fidei*)» di ieri e di oggi;

3) Tenere ben presenti «le testimonianze della tradizione della Chiesa», credente e confessante, che si prolunga nei secoli;

4) Agire con responsabilità pastorale e missionaria; il testo è esplicito, ma non so se questa «responsabilità pastorale» coincida con la «pastoraltà» sorta dalla *Gaudet Mater Ecclesia*. Leggiamo testualmente: «Cura pastorale e missionaria verso il mondo, nell'esercizio del loro compito. Benché il magistero del sommo pontefice e dei vescovi venga considerato per sua natura pastorale, tuttavia il carattere scientifico del lavoro dei teologi non li dispensa dalla responsabilità pastorale e missionaria, tanto più che —ad opera dei moderni strumenti della comunicazione sociale— anche le ricerche scientifiche vengono messe alla portata del pubblico con grande rapidità. Inoltre la teologia, in quanto funzione vitale nel e per il popolo di Dio, deve avere un intento ed un effetto pastorale e missionario.»

Vista la sua funzione, non credo che questa Commissione possa influire sul carattere pastorale del Magistero pontificio, per ciò che concerne il suo esercizio personale o curiale. Paolo VI, cosciente del suo immenso compito e dei propri limiti, uomo diviso fra una grande carità ed una necessaria fermezza, tra la delicatezza verso le persone e la responsabilità del pastore, tra l'angoscia di fronte ai fatti quotidiani e la certezza della fede, doveva cercare l'esercizio del magistero pastorale nella creazione del «Consiglio per il dialogo inter-religioso» (19 maggio 1964), del «Segretariato per i non credenti» (9 aprile 1965), del «Consiglio della giustizia e della pace» (6 gennaio 1967), del «Consiglio Cor unum» (15 luglio 1971), del «Consiglio per i laici» (10 dicembre 1976). Si dovrebbe inoltre analizzare la documentazione sorta da questi Segretariati per lo studio completo del magistero pastorale durante il pontificato di Paolo VI.

III. IL MAGISTERO DI GIOVANNI PAOLO II

1. *Basi del magistero personale di Giovanni Paolo II*

Il magistero e l'azione di Giovanni Paolo II in questi quattordici anni di pontificato si presentano talmente ricchi da sfidare ogni tentativo di sintesi. Basterebbe pensare, da una parte, alle sue encicliche (dalla *Redemptor hominis* alla *Dives in misericordia* e alla *Dominum et vivificantem*, dalla *La-*

borem exercens alla *Sollicitudo rei socialis* e alla *Centesimus annus*, dalla *Redemptoris Mater* alla *Slavorum apostoli* e alla *Redemptoris missio*), alle sue varie lettere ed esortazioni apostoliche (dalla *Catechesi tradendae* alla *Familiaris consortio* alla *Reconciliatio et poenitentia*, dalla *Salvifici doloris* alla *Redemptoris donum*, dalla *Euntes in mundum* alla *Magnum baptismi donum*, alla *Mulieris dignitatem* e così via), come pure ai suoi svariati e molteplici discorsi ed interventi, la cui ricchezza numerica può essere percepita anche solo scorrendo i numerosi volumi finora pubblicati dei suoi insegnamenti.

D'altra parte, sarebbe sufficiente considerare i suoi ormai innumerevoli viaggi apostolici in Italia e all'estero, denominati viaggi «pastorali», la sua instancabile azione per la pace, il suo continuo impegno per l'unità dei cristiani e per il dialogo con gli ebrei, con le altre religioni e con tutti gli uomini, la sua particolarissima attenzione ai giovani fino a istituire la Giornata Mondiale della Gioventù, la sua coraggiosa difesa dei diritti umani a cominciare dalla libertà religiosa, e così via. Sono tutti aspetti che da diverse parti sono già stati analizzati e sottolineati e che richiedono uno studio attento e approfondito dal nostro punto di vista, che è impossibile introdurre negli scopi di questa conferenza, per poter metterne in luce tutte le implicanze e le conseguenze, come anche vederne la relazione con la *Gaudet Mater Ecclesia*.

Nella considerazione di questo magistero pluriforme ci si può scontrare con il rischio di una lettura frammentaria e parziale. Fenomeni di questo genere possono essere rintracciati in presentazioni schematiche, specialmente in quelle espresse con categorie sociologiche o politiche. Ciò accade, in particolare, quando di tutta l'azione e di tutto il magistero di Giovanni Paolo II si considera soltanto qualche aspetto, come quello dei pronunciamenti morali soprattutto in campo familiare e sessuale, o degli interventi su questioni sociali, economiche e politiche, o dei viaggi apostolici o della pietà mariana o di interventi disciplinari e così via. È difficile stabilire un'unità di orizzonti: è cosa risaputa che fu «conservatore» nella riaffermazione della struttura ecclesiastica (dai temi strettamente teologici alla nomina dei vescovi) e «aperto» ai problemi contemporanei: la pace e la giustizia, la doppia tragedia dell'armamento nucleare e dello squilibrio economico che genera miseria e fame in buona parte del pianeta. Tutto ciò rende difficile il profilo della «pastoralità» durante il suo magistero. Forse perché la figura di Karol Wojtyła ha qualcosa di paradossale, che la rende poco classificabile. Non è paradossale che un Papa che parla così spesso di giustizia sociale abbia un atteggiamento così critico verso l'idea stessa di «peccato sociale»? È paradossale o contraddittorio che il papa più impegnato in politica di questo secolo debba vietare un impegno analogo ai preti e ai religiosi? È paradossale o contraddittorio che uno che ragiona e si esprime come un moderno filosofo personalista o un fenomenologo, pervenga poi a conclusioni antiquate come quelle di uno stoico³⁵?

35. R. MODRAS, *Un uomo contraddittorio?*, in KÜNG - GREINACHER, *Contro il tradimento del Concilio* 187.

Eppure Karol Wojtyła non è un incoerente. La teologia che egli sostiene oggi come vescovo di Roma è la stessa che ha insegnato per anni come vescovo di Cracovia e prima ancora come semplice sacerdote. Poco prima della pubblicazione della sua enciclica inaugurale *Redemptor hominis*, il papa annunciò che vi avrebbe espresso dei pensieri «maturati in me durante gli anni del mio magistero sacerdotale ed episcopale». Esprimeva la convinzione che la Provvidenza l'avesse chiamato alla cattedra di Pietro onde poter dare la più ampia alle sue idee nella Chiesa e nel mondo intero. Un'idea gli è certamente estranea, e cioè che Dio possa averlo chiamato al papato per fargli cambiare opinione! Le prime pubblicazioni scientifiche di Wojtyła sono frutto dei suoi primi studi di teologia a Roma e degli studi successivi di filosofia in Polonia. Al Pontificio Ateneo *Angelicum* di Roma egli presentò una tesi di dottorato sulla concezione della fede nelle opere del mistico spagnolo S. Giovanni della Croce.

Basti ricordare che essa è stata scritta sotto la guida di P. Reginald Garrigou-Lagrange, che era allora il massimo rappresentante della neo-scolastica. Il futuro papa era giunto alla conclusione che S. Giovanni della Croce aveva sostanzialmente la stessa concezione della fede di Tommaso d'Aquino —risultato, questo, che certamente avrà rallegrato il suo relatore e non avrà sorpreso nessuno, poiché la neoscolastica sosteneva appunto che nel pensiero di Tommaso si poteva trovare, concretamente, una risposta ad ogni problema.

Che Wojtyła abbia accettato nella sua giovinezza il pensiero neo-scolastico, è comprensibile. Ma la domanda più importante è: vi si è attenuto anche negli anni successivi? A prima vista, sembrerebbe di no. Nel Medioevo, la categoria teologica fondamentale era la «natura», sia che si riflettesse su Dio, su Cristo, sulla grazia o su problemi etici. Sembra invece che Wojtyła sia riuscito a fare la «svolta antropocentrica», dalla natura al soggetto umano, che era stata iniziata nella filosofia moderna da Cartesio e da Kant e nella teologia cattolica contemporanea da Karl Rahner. Può sembrare quindi che Wojtyła abbia rotto con i suoi anni di formazione, basandosi come punto di partenza e categoria fondamentale del suo pensiero sulla persona umana, e non più sulla natura. Ma l'apparenza inganna, come dice il proverbio. I suoi scritti posteriori dimostrano chiaramente che egli non si spostato minimamente dall'originaria concezione medievale.

Il secondo importante lavoro di Wojtyła è stato una tesi filosofica sulla possibilità di fondare un'etica cristiana sul sistema fenomenologico di Max Scheler. Ma Wojtyła è anche un attivo proclamatore dell'Evangelo; e sa molto bene che ogni messaggio deve essere tradotto nella lingua di coloro che si desidera convertire. In omaggio al dibattito in corso con la filosofia contemporanea e anche, a quanto pare, per suscitare maggiore risonanza fra gli ascoltatori, Wojtyła ha fatto e fa ricorso ai metodi della fenomenologia ed al linguaggio del personalismo, per tradurre la sua neo-scolastica in ciò che egli stesso definisce: «personalismo tomistico».

Non stupisce quindi il trattamento che Karol Wojtyła riserva al Concilio

nel suo libro *Alle fonti del rinnovamento*³⁶: egli non vi si occupa di quanto il Concilio ha cambiato, ma di ciò che ha confermato. Minimizza le «tensioni e divisioni fra i cosiddetti integralisti e i progressisti»; sostiene che ambedue i gruppi «devono lasciarsi guidare, senza permettersi alcuna deviazione, da quello che egli chiama principio d'integrazione». E qui si trova la chiave di come Wojtyła interpreta i documenti ed i risultati del Concilio: «Da un lato possiamo riscoprire e, per così dire, rileggere il magistero dell'ultimo Concilio in tutto il magistero precedente della Chiesa, e dall'altro lato possiamo riscoprire o rileggere l'intero magistero precedente nella dottrina dell'ultimo Concilio.» Il significato di questo principio ermeneutico per Karol Wojtyła, appare in tutta evidenza dal suo pontificato. L'ex cardinale arcivescovo di Cracovia non interpreta il Vaticano II in base alla visione che il Concilio aveva del futuro, ma dal punto di vista del suo legame con il passato.

La tragica storia della Polonia ha offerto una ben scarsa esperienza di quella che noi conosciamo come democrazia occidentale moderna. Le uniche forme di organizzazione sociale che il cattolicesimo polacco ha potuto avere come modelli sono state quelle medievali, poi monarchiche e, infine, più recentemente, totalitarie. La concezione medievale delle strutture della Chiesa si delinea nettamente nel libro di Wojtyła sul Concilio. Il concetto di «gerarchia» vi predomina nettamente rispetto a tutte le altre categorie.

Se oggi visita altri paesi del mondo lo fa nello stesso modo in cui un tempo visitava le parrocchie della sua diocesi, si comporta verso gli altri vescovi esattamente nello stesso modo in cui si comporta un vescovo di fronte ai preti della propria parrocchia. Fermamente convinto della sua verità e del suo potere, governa la Chiesa universale come se fosse la sua unica ed immensa diocesi. La tecnologia moderna che ha fatto del mondo un grande villaggio gli ha consentito di tradurre in pratica quel che i papi del Medioevo potevano soltanto avanzare come pretesa: di essere il «pastore» del mondo intero.

Questa impostazione —in funzione della sua formazione e della sua convinzione ecclesiastica— mi pare necessaria per interpretare la «pastoralità» del suo magistero.

2. *Il magistero di un papa itinerante*

Abbiamo spesso dimenticato che fu proprio papa Giovanni XXIII, nel 1962, il primo pontefice, dopo l'unità d'Italia, a forzare il portone di bronzo e a sottrarsi al ghetto dorato del Vaticano: il suo pellegrinaggio alla Madonna di Loreto e ad Assisi non mancò all'epoca di fare sensazione e riuscì peraltro a porre di nuovo l'accento sulla dimensione propriamente «pastorale» della sua funzione.

36. Trad. it.: *Alle fonti del rinnovamento*, Roma 1981.

All'indomani del regno ieratico di Pio XII, tale dimensione aveva un grande bisogno di essere ricondotta in terra. La breccia operata dal buon papa Giovanni fu una replica tardiva ma efficace alla breccia di Porta Pia di circa un secolo prima.

A seguito di questi precedenti, Paolo VI volle e poté dare una dimensione «cattolica» ai suoi pellegrinaggi: nel suo viaggio a Gerusalemme poté abbracciare il patriarca Atenagora, si recò alle Nazioni Unite (New York), più tardi all'OIT (Ginevra); inaugurò il congresso eucaristico di Bogotà e la conferenza di Medellín; esortò le giovani chiese d'Africa e Kampala e compì due visite movimentate in Asia.

Il papa attuale riprende il filo interrotto con la morte di Paolo VI, ma senza la timidezza e la fragilità di papa Montini. E lo fa con l'equilibrio, il dono della replica e la presenza propria al temperamento di Wojtyła.

I nuovi sviluppi dati da Giovanni Paolo II al carattere itinerante della sua carica pastorale sottolineano tuttavia ancora maggiormente le dimensioni di una chiesa in cui «il primato dell'Europa occidentale ha cessato d'imporsi». D'altronde, la stessa origine di papa Wojtyła ha potuto contribuire a porre meglio in luce questo aspetto delle cose di quanto non avesse potuto fare il suo predecessore. Come papa di origine non occidentale, Giovanni Paolo II ha potuto superare in maniera più convincente una visione limitativa della chiesa e apparire più facilmente alle chiese del Terzo Mondo come l'uomo che non era compromesso con l'egemonia del mondo occidentale.

Quanto agli innumerevoli discorsi pronunciati nel corso dei viaggi, c'è spesso il rischio di vedere il carattere conservatore di certi interventi e di mascherare le tendenze dinamiche di altre allocuzioni. E occorrerà maggiormente distinguere tra le visite fatte negli Stati Uniti e in Francia (Primo Mondo) da quelle fatte in Africa e in Brasile (Terzo Mondo), per esempio. Nel primo caso, Giovanni Paolo II considera suo dovere condannare gli aspetti morali e gli aspetti sociali di una società dei consumi fondata di fatto interamente sullo sfruttamento economico delle altre nazioni meno favorite. Quest'ultimo aspetto è particolarmente sorprendente negli Stati Uniti, paese capofila delle nazioni industrializzate. La grande stampa ne ha preso atto quando André Fontaine scriveva su *Le Monde* che: «Dare cattiva coscienza ai ricchi, individui e popoli, persuaderli che hanno il dovere di venire in aiuto all'umanità sofferente, è la condizione «sine qua non» di una trasformazione dei rapporti internazionali.»³⁷

Va da sé che i bisogni del momento si presentano in modo diverso nei paesi del Terzo Mondo. In essi la necessità di conservare un'identità cristiana non è meno imperiosa, ma deve essere vissuta in un altro contesto, in un contesto cioè di nazioni che si trovano escluse dalla tavola dei paesi ricchi, nazioni povere che sono «il Lazzaro del XX secolo che giace alla nostra porta».

37. *Le Monde*, 9 ottobre 1979, pp. 1 e 9.

Nel primo viaggio in Brasile, l'atteggiamento di Giovanni Paolo II è certamente stato più chiaro rispetto ai viaggi e ai discorsi precedenti. Il papa raccomanda una «pastorale sociale» che deve concernere l'insieme dell'economia e del campo e portare a riforme audaci. Il papa si addentra in una critica più serrata delle azioni dei governi repressivi di quanto non avesse fatto durante la sua visita in Messico, un anno e mezzo prima. L'appoggio che egli dà, a più riprese, all'episcopato brasiliano è totale: e quest'ultimo ne trae grande conforto in un momento in cui i rischi di persecuzione si sono fatti più minacciosi. Occorre altresì osservare che i rapporti tra l'episcopato brasiliano e la direzione del CELAM si sono inaspriti a seguito della conferenza di Puebla. Mentre Giovanni Paolo II, all'indomani della sua elezione, sembrava influenzato dalle tendenze conservatrici del CELAM, è verosimile che il viaggio in Brasile lo abbia reso più cosciente della situazione sociale di quel paese e perciò più sensibile alle urgenze proprie del Terzo Mondo, così come si presentano in America Latina.

Rimane una questione aperta nell'ambito di questo magistero. Non è tuttavia certo che le visite del papa siano sempre state considerate dagli episcopati nazionali come una forma di collegialità. La mancanza di tempo del papa, dovuta ad un programma sovraccarico, il mutismo dei vescovi e la forte personalità di Karol Wojtyła possono aver impedito un contatto fraterno o anche un semplice dialogo tra i vescovi e successori di Pietro.

Viviamo un'eclissi episcopale? È vero che all'inizio del suo pontificato, nel giugno 1980, rivolgendosi alla curia romana, Giovanni Paolo II volle fare un bilancio dei suoi viaggi apostolici. Anche se alcuni gli attribuiscono altre motivazioni, il papa pellegrino non ha altro scopo che quello di render visita alle chiese locali: «Questi viaggi servono a dimostrare il posto che queste chiese occupano nella dimensione universale della Chiesa e a sottolineare l'atteggiamento particolare di ogni chiesa per costituire l'universalità della Chiesa.» Ogni viaggio del papa è «un autentico pellegrinaggio al santuario vivente del popolo di Dio». Infine il papa si dice persuaso che tra i diversi metodi di attualizzazione del Vaticano II quello dei viaggi apostolici gli sembra essere fondamentale e rivestire una particolare importanza³⁸. Quanto a noi, restiamo tuttavia con alcuni interrogativi.

Che il papa abbia conquistato subito il cuore del pubblico costituisce un fattore positivo. Dalla sua azione pubblica di capo del popolo di Dio emana una sorprendente forza di attrazione cui la stampa mondiale è stata sensibile. Non si può dubitare che questo successo strepitoso risponda, in un modo o in un altro, a certe aspirazioni dell'uomo della strada, benché sembri difficile, attualmente, analizzare con precisione la natura della tendenza di tali aspirazioni. Ma il dubbio che rimane circa la penetrazione in profondità dei discorsi pontifici è tanto più grande in quanto provocano con il loro numero un effetto inflattivo: discorsi insignificanti e esposti importanti finiscono per neutralizzarsi a vicenda ed avere, gli uni sugli altri, un effetto

38. *L'Osservatore romano*, 8 luglio 1980, p. 5.

livellatore. Per porre un esempio, gli appelli di Giovanni Paolo II alla pace in Irlanda possono perdere la loro forza d'urto quando si accompagnano nello stesso discorso, al rifiuto apodittico dei contraccettivi.

Tutto questo potrebbe significare che l'uomo che, con le sue qualità eccezionali, è sempre in primo piano, stia rimettendo in onore la struttura monarchica della Chiesa. Tutto questo potrebbe ugualmente indicare che l'immagine ecclesiale di una comunità di corresponsabilità, pure invocata durante il concilio, si stia ancor più allontanando da noi.

Per concludere la trattazione di questo argomento, vorrei porre l'attenzione sul primo viaggio effettuato fuori dall'Italia, nel gennaio 1979, che aveva come obiettivo l'apertura della terza Conferenza dell'episcopato dell'America Latina a Puebla. Il compito di questa assemblea era verificare se gli orientamenti adottati dieci anni prima a Medellín («l'opzione preferenziale verso i poveri»), promossa dall'influenza della teologia della liberazione, allora nascente, fossero stati mantenuti. Il contenuto di un primo «documento del lavoro» e la tendenza conservatrice dei delegati direttamente nominati da Roma determinarono nei delegati eletti un freno al dinamismo originale della Chiesa in America Latina. Il Papa, pur prendendo le distanze da certe interpretazioni politicizzate della fede, sottolineò «l'ipoteca sociale che suppone tutta la proprietà privata», la necessità di una organizzazione economica più equa, il carattere nefasto dei poteri che violano i diritti umani fondamentali della persona. Semplicemente, non è necessario, per contribuire alla realizzazione della giustizia ricorrere a «sistemi ed ideologie» (s'intende: liberalismo e socialismo, ma anche le scienze sociali) perché «la Chiesa possiede, grazie al Vangelo, la verità sull'uomo. Questa verità si trova in un'antropologia che la Chiesa non cessa di approfondire e comunicare», ed è il fondamento della sua dottrina sociale. Ed è sufficiente, quindi, che i vescovi, i sacerdoti, i religiosi ed i fedeli si raggruppino nel magistero pontificio intorno a questa verità.

Qual è questa antropologia che non permette ai cristiani di utilizzare analisi d'ordine filosofico, scientifico o di altra natura attraverso le quali gli uomini cercano di comprendersi? L'enciclica *Redemptor hominis* (RH) la preciserà due mesi più tardi (4 marzo 1979). Malgrado il suo stile meditativo e divulgativo, si possono delineare tre punti determinanti:

- 1) Con la sua incarnazione e redenzione, il Cristo si è unito intimamente a tutti gli uomini, e questi ottengono dalla citata unione la loro dignità;
- 2) l'uomo, immagine e sembianza di Dio, è l'uomo reale, la persona nella propria realtà individuale ma anche nel suo essere comunitario e sociale, appartenendo cioè ad una famiglia, ad una nazione, ad un clan o ad una tribù;
- 3) di conseguenza, questa persona può svilupparsi e crescere soltanto seguendo la morale, cioè, riferendosi a Dio e alla «vera cultura dei popoli».

Pubblicando questa enciclica, Giovanni Paolo II ha seguito la consuetudine di quei predecessori che, nel corso del loro primo anno di pontificato, effettuavano una sorta di esposizione del loro programma.

La vastità dell'ambizione pontificia traspare fin dal primo paragrafo, quando il papa situa il suo pontificato alla soglia dell'anno 2000, in una prospettiva per così dire millenaristica, presentandolo a più riprese come un «avvento» (RH 1,7,16,20,22). Ciò facendo, suggerisce anche l'apertura di una nuova era e constata implicitamente la fine del periodo postconciliare che a due riprese viene qualificato come periodo di crisi (RH 4,5). Contribuisce implicitamente a suscitare questa idea millenaristica il pessimismo abbastanza cupo con cui viene descritta la prossima incidenza dello sfruttamento e della devastazione attuale del pianeta sull'umanità, con le sue conseguenze che provocano uno «stato di inquietudine, di cosciente o incosciente paura, di minaccia». (RH 15). Nella sua prima enciclica, Giovanni Paolo II non ha certo ripreso con meno chiarezza che nel discorso inaugurale di Puebla l'impegno sociale dei suoi predecessori. L'ha persino definito nella prospettiva del prossimo millennio. La situazione dell'uomo nel mondo attuale è lungi dal corrispondere alle esigenze della giustizia e dell'amore sociale: a riprova, il papa fa riferimento agli esempi che si ritrovano così spesso in tutte le «enunciazioni pontificie, conciliari, sinodali» (RH 16).

3. Alcuni interventi della Congregazione per la Dottrina della fede.

Il magistero del Papa, attraverso questa Congregazione, è molto significativo³⁹. Anche se il tono si addice di più a quello dell'ex-santo Ufficio —già osservato nelle parole di Paolo VI— non vi si è scoperta una «pastoralità» che, in questa epoca effervescente, avrebbe condotto più ad una correzione fraterna che a un rigore disciplinare. Le difficoltà create ad un certo numero di teologi sudamericani: pressioni esercitate sull'episcopato con il fine di ottenere condanne (con un insuccesso, in Perù, per ciò che concerne Gustavo Gutiérrez), le due Istituzioni reticenti —più comprensiva la seconda— sulla teologia della liberazione in generale, la condanna

39. Per un approfondimento sul magistero di Giovanni Paolo II in materia di morale, e sociale in particolare, la bibliografia è abbondante. Si possono consultare T. GOFFI, *Magistero ecclesiale ed etica cristiana*, su *Rivista di teologia morale* 16 (1984) 431-439; X. THÉVENOT, *Magistère et discernement moral*, su *Études* 362 (1985) 231-244; R. SIMON, *Éthique et magistère*, su *Lumière et vie* 180 (1986) 65-80; C. B. GRAY, *Images and morals in John Paul II*, su *Jr. Theol. Quart.* 53 (1987) 303-319; F. BÖCKLE, *Le magistère de l'Église en matière morale*, su *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 3-19; M. VIDAL, *Crisis de adhesión a las normas de la moral católica*, su *Sal terrae* 79 (1991) 205-215. Per ciò che concerne la *Sollicitudo rei socialis*, cf. le collaborazioni della *Rivista di teologia morale* 20 (1988) 7-57; R. COSTE, *L'encyclique de Jean-Paul II sur la question sociale*, su *Esprit et vie* 18 (1988) 161-174; B. HÄRING, *Die neue Sozialenzyklika*, su *Theologie der Gegenwart* 31 (1988) 127-128; G. HIGUERA, *Coordenadas para la mejor comprensión de la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, su *Estudios eclesiásticos* 63 (1988) 385-399; J. M. DíEZ-ALEGRÍA — J. N. GARCÍA-NIETO — F. MARTÍ, *La doctrina social de l'Església en l'actualitat*, su *Qüestions de vida cristiana* 145 (1989) 105-116; J.-Y. CALVEZ, *La enseñanza social de la Iglesia*, Barcelona 1991; I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid 1991.

esplicita di Leonardo Boff, illustrano abbastanza bene l'orientamento romano⁴⁰. Se c'è un confronto tra gli stessi cattolici sudamericani, è chiara la preferenza vaticana per gli elementi politicamente conservatori (utilizzando assiomi caratteristici come l'unione necessaria della Chiesa con i vescovi, il rifiuto dell'impegno dei chierici nel terreno politico —se si eccettuano i vescovi e il Papa— la contaminazione marxista che bisogna evitare). Ma la repressione si è fatta sentire in altre parti del mondo: si sono potute seguire le sanzioni e le vicissitudini di Hans Küng, Jacques Pohier, Edward Schillebeeckx, e di altri teologi meno conosciuti⁴¹; l'impresa non è stata facile nemmeno per i moralisti: Charles Curran, Benjamín Forcano.... sono stati bastonati, frutto di molteplici e complessi fattori, che i protagonisti non vogliono ricordare. La testimonianza di P. Häring in *Fede, Storia, Morale* (Roma 1989) è già abbastanza penosa⁴².

Se la teologia, come propone Jon Sobrino, deve essere intesa come *intellectus amoris et misericordiae*, teoria di una pratica misericordiosa che estirpa la sofferenza⁴³, sorprende l'insieme degli interventi della Congregazione, così come l'esigenza della nuova «professione di fede» richiesta dal dicastero che dirige il cardinal Ratzinger⁴⁴. Quando si ricorda la magnanimità di questo cardinale, all'unisono con il Papa, nel trattare l'incretinoso caso di Mons. Lefebvre⁴⁵, si scoprono due misure le quali più che procedere dalla pastoraltà del magistero hanno piuttosto connotazioni politiche, a giudizio di Greinacher⁴⁶. Su questo argomento vorrei citare ancora l'edizione del *Catechismo della Chiesa cattolica*, che meriterebbe un capitolo a parte.

40. Cf. MATTAI, *Magistero* 56-64; J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, dove l'autore afferma che ciò che si nasconde dietro la Istruzione vaticana del 1984 è «la valutazione negativa del Vaticano II e del periodo postconciliare» (p. 194). La percezione del teologo uruguayano è stata confermata dal libro del cardinal Ratzinger *Rapporto sulla fede*, di chiara connotazione restauratrice.

41. Per la relazione sul magistero e la teologia, cf. MATTAI, *Magistero*; L. BOFF, *La misión del teólogo en la Iglesia*, Estella 1991; Ch. DUQUOC, *Aveu et humiliation. De l'économie de l'Instruction romaine sur la vocation ecclésiale du théologien*, su *Lumière et vie* 199 (1990) 91-95.

42. In merito alle ultime vicende che hanno visto il netto contrasto tra Mons. Caffarra e P. Häring, si vedano due scritti dello stesso P. HÄRING: *Chiedere l'opinione ai vescovi e teologi*, su *Il Regno-Attualità* 1982/2, pp. 1-4; *Norma e coscienza creativa*, *ibid.*, 8, pp. 177-181. Per ciò che concerne altre polemiche con i moralisti, cf. l'opera di MATTAI, *Magistero*, n. 40; J. R. FLECHA, *Estatuto eclesial del teólogo moralista*, su *Moralia* 10 (1988) 445-466; G. ANGELLINI, *Indole pastorale e oggetto morale del magistero*, su *Teologia* (Glossa) XV (1990) 150-171.

43. ¿Cómo hacer teología? *La teología como «intellectus amoris»*, su *Sal terrae* (1989) 307-317.

44. Cf. Fr. A. SULLIVAN, *Note Sulla nuova formula per la professione di fede*, su *La civiltà cattolica* 140/1 (1989) 130-139; G. THILS, *La nouvelle «Profession de foi» et «Lumen Gentium»* 25. *A propos de l'assentiment demandé*, su *Revue théologique de Louvain* 20 (1989) 336-343.

45. Cf. D. MENOZZI, *L'opposition au Concile*, su G. ALBERIGO e J.-P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, Paris 1985, pp. 429-457; J. M. PIÑOL, *La llarga marxa de Marcel Lefebvre*, su *Qüestions de vida cristiana* 143 (1988) 90-108.

46. N. GREINACHER, *Il Vaticano e la politica. Due pesi e due misure*, su KÜNG - GREINACHER, *Contro il tradimento del Concilio* 41-50.

4. *Un'ipotetica chiave interpretativa.*

La fortuna della pastoraltà del magistero romano è legata alla fortuna del Vaticano II, la piena ricezione del quale, come sappiamo abbisogna di tempo. Su questo argomento, però, sottoscrivo un'osservazione di Reyes Mate, che nel suo libro *El ateísmo, un problema político*, afferma: «Se la spinta rinnovatrice che trapela dal Vaticano II si è un po' spenta, e si assiste ad alcune involuzioni di tendenza, ciò non sarà determinato dal fatto che l'ingente eredità del Vaticano I non fu criticamente assimilata dall'analisi teologica del Vaticano II?»⁴⁷ Il Vaticano I non ha cessato di rappresentare una fonte ideologica nel cattolicesimo contemporaneo, e spiega perfettamente come la Chiesa si muova ora tra paura e profezia⁴⁸. In questo contesto, mi pare che, nella varietà dei generi del magistero, si ritorni a quella pastoraltà criticata da P. Chenu durante il Concilio. La dualità tra magistero dottrinale e magistero pastorale supponeva che, nel campo della rivelazione, il primo dovere della Chiesa sarebbe stato mantenere inviolabile la verità che Dio ha insegnato. Accomodamenti e adattazioni rappresentano il fallimento della fede, la cui condizione sostanziale è costituita dalla integrità. Nessuna motivazione umana, né il desiderio né la tattica apostolica, possono edulcorare questa esigenza. Per questo il primo atto del pastore è dire la verità. Il buon pastore si impegnerà in questo sforzo di verità con l'arte ed il metodo che siano accessibili all'udente. Quindi una tecnica indicatrice di espressioni, di forme per un pensiero dottrinale immobile: questo è il significato del termine «pastorale». Questi due termini, dottrinale e pastorale, così definiti, si articolano come il principio e le conclusioni. Applicazioni a corto raggio, senza che sia discussa la verità, in un dialogo creativo. È lo schema comune dei principi astratti e delle situazioni concrete. Basta che il pastore accetti le decisioni del dottore. La teologia pastorale non è altro che l'abile ed esatta applicazione della teologia speculativa⁴⁹. L'insistenza sul ruolo dottrinale del magistero spiegherebbe, secondo un'ipotesi approssimativa, il tipo di pastoraltà indiscutibile che esercita l'attuale Papa, aiutato dai suoi collaboratori della Curia, il più eminente dei quali, il cardinal Ratzinger, ha esposto con chiarezza il suo progetto di carattere restauratore nella polemica opera *Rapporto sulla fede*⁵⁰.

47. *El ateísmo, un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del Vaticano I*, Salamanca 1973, p. 13; cf. anche p. 175.

48. Cf. l'intervista di F. STRAZZI al cardinale Pellegrino, ex-arcivescovo di Torino, *Questa Chiesa fra paura e profezia*, su *Il Regno-Attualità*, n° 439, 15.iv.1981.

49. M.-D. CHENU, *Enero de 1963: Concilio «pastoral»*, su *El evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, pp. 633-649.

50. Cf., tra i molteplici commenti a quest'opera, R. FRANCO, *Las ambigüedades de un libro claro: el «Informe sobre la fe»*, su *Proyección* 33 (1986) 15-26.

IV. ALCUNI LINEAMENTI DEL MAGISTERO EPISCOPALE NEL POSTCONCILIO

Di fronte all'incapacità di offrire un quadro generale del magistero episcopale, ora personale, ora collettivo nei documenti emanati dalle conferenze nazionali, ora nella relazione al Papa⁵¹, ora direttamente rivolto ai fedeli⁵², proporrò soltanto un paio di vivide questioni di questo postconcilio.

1. *Magistero episcopale e teologia.*

Questa conflittualità ha una lunga storia, che durante il periodo che stiamo analizzando provocò la stesura, per esempio, di un documento da parte dei vescovi tedeschi (1967)⁵³, un intervento dell'episcopato italiano (1968)⁵⁴, della Commissione spagnola per la dottrina della fede (1988)⁵⁵, e dell'episcopato nordamericano (1989), proposte di lavoro elaborate durante otto anni, sintomo delle difficoltà verificatesi con il Vaticano⁵⁶.

L'originalità della presente conflittualità deve essere ricercata nel fatto che il magistero ha vivamente sentito la pressione di una teologia che, in maniera sempre più vivace, ne attaccava i metodi di intervento ed anche contenuti d'insegnamento e ha manifestato spesso la cosiddetta «sindrome d'assedio» e ha cercato di reagire vedendo diminuire e, talora, crollare la sua credibilità. Secondo alcuni osservatori (tra cui il cardinal Ratzinger, che di queste vicende però è stato anche protagonista in prima persona), taluni pastori hanno abdicato alla loro funzione magisteriale, cedendo alle pressioni teologiche, limitandosi a fare da «moderatori» del pluralismo delle diverse opinioni, anziché «maestri di fede»⁵⁷.

Un'altra reazione, forse più frequente, ha preso corpo e configurazione in una forte e unilaterale affermazione del ruolo magisteriale, tollerando a malincuore anche in settori non direttamente attinenti alla fede o, comunque, non oggetto di rivelazione e di definizioni, voci divergenti da un de-

51. Cf. il numero monografico di *Concilium* 108 (1975), intitolato *Renovación de la Iglesia y ministerio papal en la postrimerías del siglo XX*.

52. Cf. J. KOMONCHAK, *Reflexiones teológicas sobre la autoridad doctrinal en la Iglesia*, su *Concilium* 117 (1976) 91-103.

53. *Il Regno-Documentazione*, 1968/2, pp. 15-18.

54. *Episcopato italiano, Magistero e teologia nella Chiesa*, su *Enchiridion*. CEI 1, 1472-1515.

55. *Diagnosi sulla teologia*, su *Il Regno-Documentazione* 1989/1, pp. 33-38.

56. *Episcopato USA, Responsabilità dottrinali: elementi per promuovere la collaborazione e risolvere gli equivoci tra vescovi e teologi*, su *Il Regno-Documentazione* 1989/15, pp. 488-498. Per un confronto con il testo precedente preparato e fatto oggetto di riserve da parte della Congregazione per la dottrina della fede, cf. *Adista*, 1989, pp. 43-44: *Vescovi e teologi tra conflitti e dialogo*.

57. *Il Regno-Documentazione*, 1989/9, p. 263.

terminato modello teologico e sanzionando teologi innovatori. Dall'altra parte, i teologi hanno anch'essi reagito in maniera contrastante: una fascia, di fronte all'urgenza pressante del Magistero, ha ritenuto opportuno condurre la riflessione teologica in maniera ripetitiva, accettando il ruolo difensivo e giustificativo delle indicazioni magisteriali; un'altra parte più cospicua non soltanto non si è rassegnata al ruolo di altoparlante del Magistero e di «portatori d'acqua» ai pastori, ma ha continuato a inoltrarsi nelle zone inesplorate e nella problematica inedita, imposta dalle nuove situazioni di una società complessa e contraddittoria, poco curando o, talora, contraddicendo indicazioni dottrinali del Magistero autentico, rivendendo (in pratica se non in teoria) una magisterialità «parallela». Ovviamente è riscontrabile anche un'aliquota sia di pastori che di teologi che, sul piano dottrinale e della prassi, hanno assorbito bene la conflittualità riconducendola in alvei fisiologici, senza esasperarla⁵⁸. Contrastare e superare i fenomeni patologici del dissenso non significa dunque condannare ogni tensione e puntare in direzione di un monolitismo ecclesiale, univoco, che scambia la riconciliazione «ad intra» con l'appiattimento su unica dimensione teologica e pastorale. Già Paolo VI nella sua esortazione *Paterna cum benevolentia* aveva escluso la possibilità di applicare integralmente alla Chiesa quella concezione dialettica che ravvisa nella conflittualità permanente la condizione unica di ogni riforma. Altra cosa sono le tensioni, altra cosa l'ideologia della «conflittualità permanente». Egli inoltre aveva parlato di una «polarizzazione» del dissenso, vale a dire di gruppi che, per partito preso, si attestano su un estremo (ora progressista ora conservatore), introducendo così nel tessuto ecclesiale il virus della disgregazione⁵⁹.

E importante notare che la polarizzazione può avvenire in ciascuno dei due fronti: sia su quello che, spingendo in avanti, nell'intento di rispondere alle nuove sfide della storia, ritiene praticamente incontestabili le proprie posizioni, sia sull'altro fronte dell'arroccamento conservatore identificato con l'ineluttabile difesa della fede.

È certo che i documenti degli episcopati citati precedentemente si muovono su piste assai diverse: ma, in genere, non vogliono spegnere il dissenso ma cercano di controllare la conflittualità aprendo le strade del dialogo costruttivo. Ho voluto segnalare questo punto perché, nei nostri paesi occidentali, almeno in Spagna, ha pregiudicato spesso la pastoraltà del magistero episcopale, sempre con delle eccezioni, come per esempio il caso chiarissimo dell'interpretazione dell'*Humanae vitae*.

Oggi, fra di noi, molti vescovi, rinunciando ad ogni rischio, assolvono la loro missione convertendosi in glossatori del magistero di Giovanni Paolo II, fedelmente ripreso: un esponente di questi orientamenti possono trovarsi nella rivista *Scripta theologica*, edita dall'Università della Navarra, dell'*Opus Dei*.

58. Per tutto questo argomento, si veda MATTAI, *Magistero*.

59. *Il Regno-Documentazione*, 1975/1, p. 5.

2. *Magistero episcopale e profezia.*

Le caratteristiche pastorali del Magistero, sottolineate dalla *Gaudet Mater Ecclesia*, oggi hanno un nome: il Magistero profetico. Infatti si è constatata nella stessa teologia postmoderna una particolare predilezione alle letture mistiche e profetiche rispetto a quelle dogmatiche e dottrinali. Se questa osservazione è corretta⁶⁰, non deve sorprenderci l'impatto di un magistero profetico, come quello che, per segnalare un caso emblematico, molti vescovi latinoamericani hanno proclamato personalmente e collegialmente⁶¹.

Tutto cominciò a Medellín (1968), simbolo del risveglio delle risorse delle chiese dell'America Latina⁶².

L'aggiornamento del Vaticano II aveva fecondato la terra sofferta dei popoli dell'America povera. La Chiesa diventava «latinoamericana» concedendo parecchie attenzioni ai suoi poveri e dando capacità al popolo. Nasceva una nuova sensibilità pastorale che, basata su una riflessione teologica procedente dall'esperienza e dall'analisi delle situazioni di maggiore povertà, conduceva un'azione di aiuto ai poveri con carattere locale concreto. Il cammino verso i poveri, la teologia della liberazione, le comunità ecclesiali di base, erano il nuovo spirito ed un nuovo aspetto della Chiesa genuinamente «latinoamericana». Qui comincia il riflusso di questa Chiesa rispetto alle altre Chiese; ed anche il riflusso della propria teologia. Ritorna qualcosa di originale: le risorse ricevute sono trasformate dalla fecondità dello Spirito nell'impegno di questa Chiesa con i suoi popoli poveri. Le categorie della «liberazione» interessano le altre Chiese.

Ma, quale azione può realizzare questa liberazione? Che cosa si può fare per liberare e quale azione merita questo nome? Cosa possiamo fare? Come diceva il vescovo di un paese che era caduto sotto il giogo dei militari: «Ed ora, che ne sarà di Medellín?» Il problema è quello di sempre: «Che fare del Vangelo?» Non esiste un fare prestabilito. E, soprattutto, bisogna agire, operare. Pertanto, bisogna riferire costantemente la parola di Dio. Se questa parola avesse teoricamente valore, la cosa sarebbe facile, però non ha questo valore. L'azione non deriva inevitabilmente dalla parola. Il Magistero episcopale consiste precisamente nello stabilire la relazione tra parola e azione, e ciò non è astratto, ma bensì sono situazioni concrete. Nel corso di questo compito, il senso non si adatta mai perfettamente all'azione. La teologia soggiacente al Magistero si rivela sempre come

60. D. TRACY, *L'herméneutique de la désignation de Dieu: Hommage à Claude Geffré*, su *Interpréter. Hommage à Cl. Geffré*, Paris 1992, pp. 49-67.

61. Fra la vasta bibliografia, cf. i volumi 96 (1974) e 192 (1984) della rivista *Concilium*, il 133 (1986) della rivista *Questions de vida cristiana*; cf. ancora J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Estella 1989, con un'ampia bibliografia sui documenti magisteriali dei vescovi citati in questo articolo.

62. Cf. J. COMBLIN, *Medellín et les combats de l'Église en Amérique latine*, a cura di P. LA-DRIÈRE e R. LUNEAU, *Le retour des certitudes*, Paris 1987, pp. 35-53.

un'ideologia. In quale momento della storia della Chiesa non è stata ideologica la teologia? Perciò non si tratta di costruire una teologia perenne (eterna), impresa blasfema, ma di unire la parola all'azione nel presente momento.

Questo è il Magistero che esercitarono vescovi quali Helder Camara, Méndez Arceo, Oscar Romero, Antonio Fragoso, Leónidas Proaño... e che ancora esercitano molti altri come il catalano Pedro Casaldàliga... con gravi incomprensioni tanto all'interno come al di fuori della Chiesa. Tutto ciò ha una spiegazione; il suo magistero pastorale scopre il gusto appassionato, esclusivo, del messaggio evangelico, in ciò che possiede di più letterale, di più radicale, di più immediato: questi vescovi rivelano una ripugnanza spontanea verso qualsiasi trattazione che possa condurre, in un modo o in un altro, a mediare la parola evangelica, ad attenuare il paradosso, a sminuire lo scandalo. Le casistiche, tanto quelle dello spirito come quelle della condotta gli risultano insopportabili, e non occorre aggiungere le manovre diplomatiche e le manipolazioni di una politica ingiusta.

Il clima profetico del suo magistero è in contatto diretto con le sensibilità psicologiche e religiose, con le angosce morali e le preoccupazioni intime del popolo, dei fedeli, che egli vorrebbe inserire nel disegno liberatore del Cristo. Dirò di più: non possono mantenersi all'interno delle zone sacre che delimita la religione; «fanno politica» nel senso preciso che la loro visione e le loro esortazioni si dirigono verso queste manifestazioni secolari nelle quali l'uomo nuovo e la nuova società sorgono nel seno delle trasformazioni economiche, sociali e culturali di popoli che non vogliono solo sopravvivere. Ed è per questo che, secondo un'espressione di moda, la teologia è «politica» nel senso profondo del termine, cioè impegnata nella *polis in fieri* (in cammino) per diventare un corpo fraterno di amore e di giustizia. Il loro magistero ci insegna ad abbracciare l'ambito totale della realtà, e non soltanto le zone rese sacre da un universo atemporale.

Permettetemi un excursus sul mio compatriota Casaldàliga; è religioso, membro della Congregazione dei Missionari Figli dell'Immacolato Cuore di Maria (fondata da S. Antonio Maria Claret), opera stabilmente in America Latina. Il suo ideale «contemplativus in liberatione», è l'unica via per realizzare ciò che, secondo il professor Metz, caratterizza la vita religiosa: «la terepia dello shock dello spirito»⁶³ per la grande Chiesa. Sotto questo aspetto, il suo è un magistero che si presenta come un anello di questa lunga catena che è la tradizione profetica dei religiosi in America Latina. Già all'inizio: a partire dal domenicano Las Casas, dai francescani Bernardino di Sahagún e Jerónimo Mendieta, dal gesuita José de Acosta, per citare soltanto i nomi più conosciuti, per arrivare fino ai nostri giorni con un respiro spirituale di grande forza e parimenti di grande tenerezza ed umanità. Se ho citato questi grandi nomi, è perché scopro nelle denunce di Casaldàliga gli stessi moventi di quei religiosi della prima epoca, alcune opere

63. J. B. METZ, *Las órdenes religiosas*, Barcelona 1978, p. 12-21.

dei quali non poterono essere pubblicate fino al secolo scorso. Questi moventi sono, però, evangelici ed anche utopici. Ma Casaldàliga non è profeta millenarista, che ricorre alle minacce di un castigo divino per gli oppressori dei poveri, non idealizza neanche i poveri, come Las Casas o Mendieta.

Ho citato l'esempio del magistero profetico in America Latina, non perché sia l'unico operante nella Chiesa, ma perché emblematico dello spirito che vi è presente, malgrado l'inverno, per usare un'espressione di Karl Rahner, che ora stiamo vivendo.

V. EPÍLOGO

«Epilogo» e non «conclusioni»: non penso di aver presentato una relazione abbastanza esaustiva e coerente per poter offrire ora delle mie conclusioni. E a dire il vero questo non era il mio proposito. D'altro canto, ci si può domandare se ci siano delle conclusioni nella storia: possiamo presentare delle conclusioni che ha vissuto un gruppo ecclesiastico soggetto ad osservazione? Conclusioni, «lezioni», «previsioni»? Il filosofo può scegliere. L'esperienza di storico invita alla prudenza. In ogni momento, in questi trent'anni d'effervescenza, alcuni problemi sono stati superati, altri sono in evoluzione e si presentano nuove questioni. Anche nel magistero della Chiesa, sempre aperto all'ispirazione e all'azione dello Spirito e anche ai condizionamenti umani della politica, della sociologia e dell'economia...

Commemoriamo i trent'anni del discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, che con intenzione rappresentò una reazione al modo in cui il magistero era stato esercitato nel passato. Più precisamente volle rompere con la tradizione negativa e pessimista ereditata dal secolo XIX e liquidare il dibattito del modernismo, le conseguenze del quale erano state funeste per la teologia. Se questa fu la vera intenzione di Giovanni XXIII in quel momento memorabile, ci riuscì segnalando tre punti: 1) superare le condanne, impiegando il rimedio della misericordia; 2) distinguere la «sostanza» e la «forma» della fede; 3) insistere sulla capacità d'incitamento del messaggio, contro i «profeti di calamità». A mio giudizio questi elementi dovrebbero essere presenti in un «magistero pastorale». Ho tentato di dare alcune informazioni su come è stato esercitato il magistero nel postconcilio. La complessità e l'abbondanza del magistero pontificio ed episcopale rendono difficile trarre conclusioni, come ho già accennato. Il magistero è stato «sottomesso, come istituzione e nel suo funzionamento, alla contingenza, alla mutevolezza che concerne in modo intrinseco la produzione magisteriale di tutta la società umana»⁶⁴. Ciò fa sì che non possiamo parlare di un «magistero pastorale» in modo sistematico, omogeneo e definito; ho preferito presentare diversi funzionamenti della realtà magisteriale, che illustra-

64. J. MOINGT, *L'avenir du magistère*, su *Recherches de science religieuse* 71 (1983) 300.

no come il proprio esercizio si costruisce in modo variabile; quando è pastorale, il magistero riflette, teorizza e contestualizza ciò che accade in una situazione storica concreta. Voler offrire un discorso sistematico e globalizzante, significa correre il rischio di ipostatizzare una figura storica del passato, ossessionata dall'ortodossia. Gesù non ha chiesto ai suoi discepoli alcuna patente d'ortodossia, nessuna base dottrinale. E la prima comunità cristiana continuò a funzionare così. Paolo non esclude nessuno per motivi dottrinali; se propone di escludere qualcuno, è per aver tradito la testimonianza cristiana. In seguito la Chiesa, come gruppo che vuol mantenere una coesione, adotta altri mezzi di delimitazione ed esclusione, per evitare l'autoliquidazione dell'identità cristiana⁶⁵. Questa tensione fra la pratica di Gesù e la pratica della Chiesa posteriore mi sembra che si debba tener presente al momento di parlare di un «magistero pastorale» tale com fu proclamato da Giovanni XXIII e dal Concilio Vaticano II. Da ciò le difficoltà del suo esercizio nel nostro postconcilio. Un discernimento spirituale si fa del tutto necessario.

Evangelista VILANOVA
 Monestir de Montserrat
 08199 MONTSERRAT

Summary

On occasion of the 30th anniversary of Pope John's opening Speech to Vatican II, *Gaudet Mater Ecclesia* (October 11th, 1962), the A. underlines the *pastoral* character Pope John XXIII attributed to the ecclesiastical magisterium. Through some representative samples, the A. shows how, after the Council, during the Pontificate of Paul VI and John Paul II, by themselves or through the Roman Congregations, the *doctrinal* dimension of magisterium has taken the overhand. The tension between a doctrinal and a pastoral orientation was felt, from the first times after the Council, both in Rome and among the Bishops, as individuals and as united in national conferences. The A. mentions first of all the tension between magisterium and theology in some regions and stresses, at the same time, how the «pastorality», yearned for by John XXIII, has had an emblematical realization in the Latin-American continent, in a prophetic mood, which fills us with hope.

65. Cf. il numero monografico *L'exclusion. Limites de la tolérance dans l'Église*, su *Lumière et vie* 141 (1979).