

## **A trent'anni dal Vaticano II**

### **La memoria storica come coscienza critica della Chiesa italiana**

GUIDO FORMIGONI

Il dibattito avviato da "Il Margine" sulla Chiesa italiana a trent'anni dal Concilio, in occasione del Convegno ecclesiale di Palermo, sta sotto il segno della "notte". La metafora della notte, proposta nel lucido e appassionato intervento di don Giuseppe Dossetti a Milano nel maggio 1994, ha rischiato di essere appiattita sulla lettura contingente delle vicende politiche italiane, quasi si riferisse solo al crollo di regime e all'incerta transizione conseguente, mentre nelle stesse parole dossettiane aveva tutt'altro spessore "epocale". Indicava, mi pare, il problema cruciale della dissipazione di un ruolo storico (e anche civile) del cristianesimo, che ha le sue cause in un vistoso difetto di cultura, di abiti virtuosi, di radicalità evangelica nella cattolicità italiana.

Leggere queste parole in controluce al ricordo della luminosa primavera conciliare lascia aperta la domanda sulla possibilità e sui motivi di questo contrasto di toni e climi. Come ha potuto succedere? Cercare qualche timida risposta con consapevolezza storica, richiamandoci cioè il cammino passato, è forse anche una via per cominciare a illuminare la notte.

#### **1. La recezione del Vaticano II in Italia**

È quindi doveroso interrogarsi sulla recezione del Concilio Vaticano II in Italia, partendo dalla considerazione preliminare per cui se la recezione di un magistero conciliare è sempre teologicamente parte integrante dell'evento-concilio stesso, essa è anche un processo storico misterioso e complesso, che chiede di essere misurato su tempi non troppo brevi e con categorie non troppo rigide. Questo è particolarmente necessario quando si tratti del Vaticano II, e cioè appunto di un concilio che ha realizzato un salto di qualità nell'autocoscienza ecclesiale rispetto a una parabola almeno secolare (ma forse più lunga,

se si considera almeno la storia della Chiesa in orizzonte post-tridentino). Dobbiamo quindi essere attenti alle semplificazioni e alle ingenerose svalutazioni complessive.

La coscienza e la ricerca storica ci hanno però ormai avvertito che non casualmente l'impatto del concilio in Italia è stato difficile fin dall'inizio, per tanti motivi: le condizioni arretrate della cultura religiosa nella penisola, la secolare confidenza in una pastorale di conservazione della fede che si cullava nel mito dell'"Italia cattolica", l'anemicità delle Chiese locali dovuta ai particolari nessi con Roma, il peso della commistione fede-politica causata dal diffuso sovraccarico di motivi religiosi nella impreveduta vittoria politica democristiana del dopoguerra, l'inadeguatezza a comprendere i nessi fra trasformazioni sociali e fenomeni di secolarizzazione.

Resistenze palesi o occulte, interpretazioni affrettatamente pragmatiche dell'adeguamento al concilio, fughe in avanti contrassegnate dalla stessa mentalità schematicamente deduttiva del passato, sono stati tutti fenomeni ben presenti fin dall'inizio. Su questo sfondo va letta la stessa prudenza del "disegno montiniano" di riforma conciliare, che aveva un forte aspetto verticistico e una forte preoccupazione unitaria, contando soprattutto sulla nuova AC e sulla nuova CEI come strumenti integrati per promuovere autorevolmente il mutamento degli assetti pastorali, sul versante laicale e su quello clericale. Parallela e collegata, stava la necessità di non ridiscutere l'unità politica dei cattolici nella DC, considerata in fondo il massimo possibile di espressione delle virtualità civili del cattolicesimo italiano, e *pendant* sempre necessario della conservazione dell'unità ecclesiale. La crisi contestativa e sessantottina ha complicato terribilmente questo disegno, che già aveva sollevato molte critiche, consegnando al pessimismo l'ultima fase del pontificato di Paolo VI.

## 2. La "scelta religiosa" della Chiesa italiana

È stata con molta fatica e con conseguente fragilità che si sono affermati negli anni Settanta quei nuclei progettuali che più e meglio hanno incarnato la via italiana all'acquisizione del Vaticano II, come sviluppo del disegno montiniano: intendo qui sia la cosiddetta "scelta religiosa" dell'AC che la linea pastorale della CEI su "Evangelizzazione e sacramenti", diversamente costruita ma profondamente in sintonia con la prima, tanto da far parlare di "scelta religiosa" della Chiesa italiana tutta. Tale iniziale progetto era imperniato sulla celebre considerazione dell'Italia come "paese di missione" e sul conseguente primato dell'evangelizzazione. Identificare profondamente la Chiesa con l'istanza evangelica e il primato dello spirituale la rendeva libera dall'urgenza di difendere un apparato religioso da cristianità. La costringeva a porsi teologicamente e non ideologicamente la domanda sul proprio servizio all'uomo e a

convertire in modo comunitario una esperienza concreta di Chiesa troppo segnata da eredità sociologico-giuridiche. Conduceva a centrarsi sulla fedeltà alla Parola e ad aprirsi verso una lettura critica della storia e della sua evoluzione, in cui era richiesta come decisiva la maturità del laicato. Permetteva anche di prendere le distanze da una crisi del sistema politico a dominanza democristiana i cui limiti stavano diventando evidenti (e che la temperie del delitto Moro di lì a poco dimostrerà difficilmente riformabile). Il conseguente dibattito (pur se un po' schematico e astratto) sulla legittimità del pluralismo politico dei credenti, stava a dimostrare questa apertura verso nuove possibilità e protagonismi. In questo approccio ebbe specifica giustificazione e notevole valore lo stesso primo convegno su "Evangelizzazione e promozione umana" del 1976, che diffuse questa nuova lettura con un capillare metodo "sinodale" e permise anche la prima positiva risposta alla crisi sessantottina e alle istanze (spesso scomposte ma non infondate) dell'area critica di quello che iniziava a essere definito "dissenso".

Quella linea è rimasta, non per casualità storica, inespressa nelle sue potenzialità. O meglio, ha conosciuto negli anni successivi un processo di sviluppo a due velocità. Da una parte la sua crescita ha favorito l'estesa accettazione di molte riforme conciliari almeno nel loro aspetto immediato (dalle innovazioni della liturgia ai consigli pastorali), e ha avviato la creazione e la diffusione capillare di nuovi soggetti pastorali, articolando grandemente rispetto al passato il volto concreto della Chiesa in Italia, sciogliendola da un'eredità troppo ideologica e arricchendone lo spessore comunitario. Si pensi alla formazione di generazioni di catechisti laici, alla creazione della Caritas con il mondo del volontariato che ha preso a girare attorno ad essa, alla fioritura di una pastorale familiare, alla stessa affermazione della nuova ACI e di altre associazioni e movimenti laicali che - ciascuno a suo modo - trovavano vie di innovazione e consolidamento. La vitalità, la serietà, anche la lungimirante santità espresse in questi molteplici cammini non sono da sottovalutare. Ma vanno necessariamente ricomprese in una visione d'insieme.

## 3. L'istituzionalizzazione degli anni Ottanta: unità e uniformità

Dall'altro lato, infatti, con un processo lento ma sicuro, è stato controllato, irrigidito e via via depotenziato in quel progetto tutto quanto poteva condurre a moltiplicare le sperimentazioni di nuovi modelli pastorali, spirituali, culturali e politici. La nuova istituzionalizzazione trovata dalla pastorale dopo gli sconvolgimenti degli anni Sessanta era un processo di per sé normale e auspicabile, sviluppato sull'onda delle stesse preoccupazioni di Paolo VI. In questo processo, però, si è cominciato progressivamente a sospettare della creatività e della ricerca libera (che erano un aspetto centrale della linea della "scel-

ta religiosa”), irrigidendo il rapporto tra la maternità della Chiesa e i suoi figli in una pedagogia dell’unità sempre più ansiosa e sorvegliata. Gli spazi per l’intelligenza e la sperimentazione si sono ristretti. La stessa prospettiva comunionale di ricomposizione del tessuto ecclesiale delineata nei primi anni Settanta (basata sul primato della Parola e sulla centralità delle Chiese locali) è stata scarsamente perseguita, a favore di modelli prevalentemente gerarchici e disciplinari. La riaffermazione del modello “unico” di appartenenza ecclesiale non ha impedito di dover fare i conti con il fenomeno delle “appartenenze con riserva” (troppo spesso affrontato come questione isolata e non in quanto sintomo di un malessere più profondo e di una difficoltà della Chiesa a parlare alla quotidianità dell’uomo contemporaneo). A questo esito ha certo contribuito - non dimentichiamolo - anche la configurazione rapida delle energie e vivacità della “diaspora cattolica” in improvvidi e sterili modelli di chiesuole anti-istituzionali e antigerarchiche.

L’impatto del nuovo pontificato in Italia ha giocato nello stesso senso. Il grande orizzonte spirituale e culturale di papa Wojtyła ha influito selettivamente, forse anche per la sua stessa complessità interna (o per deliberata scelta vaticana?). Sembra quasi che abbiano avuto impatto relativo la prima trilogia “trinitaria” di encicliche, le profetiche prospettive sulla riunificazione spirituale e culturale di un’“Europa con due polmoni”, la pressante istanza di costituzione di una coscienza critica dell’occidentalismo avviata dopo l’89 e - infine - la stessa proposta di un esame di coscienza ecclesiale della “Tertio millennio adveniente”. Molto più influenti sono stati gli spunti rassicuranti per la nuova istituzionalizzazione, legati alla più volte ribadita immagine di una Chiesa sicura di sé e poco disposta a interrogarsi sulle dinamiche interne alla sua esperienza storica, capace di esprimere una risposta globale ai problemi epocali, matrice addirittura di identità nazionali (si ricordi lo sfondo neoguelfo della “preghiera per l’Italia” avviata con la lettera papale del gennaio 1994). Basti poi ricordare le applicazioni di questa coscienza su altrettanti delicatissimi terreni: il sospetto verso il pluralismo teologico e pastorale, la rigidità sui teologicamente controversi problemi della morale (in specie sessuale), una certa politica di nomine episcopali ultra-prudenti e la stessa mai negata propensione a espandere direttamente sul terreno sociologico e politico le esigenze dell’unità ecclesiale.

Il secondo convegno ecclesiale di Loreto del 1985, al di là della scelta dell’etica come terreno cruciale su cui impostare il contributo della Chiesa alla società italiana, è così stato segnato in modo molto netto dalle preoccupazioni per l’uniformità. Il messaggio papale, con la forzata rilettura del ruolo complessivo dei cattolici nella storia d’Italia in termini di unità sociale e politica, ha posto il suggello a quell’immagine sintetica e a quella esigenza primaria. Probabilmente ha avuto un grosso peso in questa accentuazione la contemporanea forte polemica degli ambienti neointransigenti (da CL all’Opus Dei) che attaccavano frontalmente la “scelta religiosa”, non fermandosi nemmeno

nell’accusa allo stesso Concilio di essere causa diretta della crisi ecclesiale. Invece di circoscrivere e bloccare queste tesi, un’invecchiata tendenza alla mediazione ha portato la Chiesa italiana a farsene profondamente influenzare. Ma ha contato anche la - innegabile - constatazione che l’avanzare della secolarizzazione si è rivelato disomogeneo e articolato: molti pastori si sono rassicurati conoscendo le percentuali di frequentanti l’ora di religione o di firmatari per l’8 per mille, concludendo rapidamente che gli allarmi erano stati eccessivi e che si poteva sostanzialmente continuare nella proposizione di una pastorale da cristianità.

Con la nuova linea della CEI legata alla presidenza del card. Ruini, questa preoccupazione per l’unità ha assunto un’ulteriore evidente coloritura politica, che ha portato la Chiesa italiana a schierarsi di fatto nella seconda metà degli anni Ottanta per la continuità di un assetto ormai insostenibile nella situazione socio-politica italiana. L’istanza dell’unità gerarchicamente guidata ha fatto ampiamente premio sulla valutazione dei contenuti di quell’unità, nelle sue espressioni culturali e nella sua qualità civile. Non a caso si era cominciata a ritenere drammaticamente normale la discrasia tra grandi documenti o affermazioni di principio - da una parte - e prassi di troppi credenti - dall’altra - (chi non ricorda la sorte di “Educare alla legalità”, documento per qualche aspetto profetico, accolto purtroppo con sussiego da una generazione di tangentomani frequentatori di curie?). L’identità non discussa e la superficiale uniformità hanno continuato a far premio sulla conversione e la responsabilità.

#### 4. La difficile transizione e i problemi epocali

L’esaurimento cinquantennale del ciclo politico democristiano, e la recente sensazione di una “cambio d’epoca” non hanno messo fuori gioco solo la “linea Ruini” e la connessa sovraesposizione politica della Chiesa, ma anche un sottofondo di eredità montiniana più persistente nella cattolicità italiana che (con indubbio spiccato senso delle mediazioni, senza esporre in proprio la gerarchia) aveva comunque giocato la carta dell’unità politica e sociale dei cattolici come sostanziale verifica storica dell’unità della Chiesa. La funzione lungimirante e “progressista” che aveva potuto avere nel passato quella scelta (contenere e in qualche modo educare le sacche di arretratezza e conservazione presenti tra i cattolici) è stata alla fine smascherata nel suo esito fallimentare con l’esplosione a destra della diaspora cattolica post-democristiana. Tale logica è stata anzi fattore assolutamente primario dell’estenuazione del filone migliore della stessa tradizione cattolico-democratica. Il compito di mediazione ad oltranza (troppe volte di mediazione “pericolosa”), cui essa è stata sottoposta, l’ha ridotta infatti alla quasi incapacità a esprimere propositività e qualità di cultura politica.

L'aspetto politico non è affatto secondario in una visione sintetica del momento ecclesiale, come non secondari sono stati nel depotenziamento della "scelta religiosa" l'insistenza sull'unità partitica e l'emarginazione ecclesiale del dissenso politico. Ciò si verifica anche per il fatto che attualmente l'incertezza politica e "storica" sul futuro del Paese diventa facilmente smarrimento pastorale. I due aspetti del problema si tenevano prima, si tengono oggi. Infatti - qui sta il cuore delle attuali difficoltà - questa incertezza si collega a problemi ecclesiali di fondo, non contingenti, legati alla scarsa maturazione di una coscienza conciliare.

In fondo la questione principale appare ancora il modo di intendere la libertà e l'unità nella Chiesa. La perorazione conciliare sulla "dignità della coscienza morale" e sull'"eccellenza della libertà" (ricordate "Gaudium et Spes", 16-17, ma anche "Dignitatis Humanae") come modalità ineliminabile di approccio alla fede e di vita nella fede con le sue esigenze pratiche, ha rischiato troppo spesso di essere dimenticata. Con questo, si è espressa una censura di fatto su aspetti cruciali della coscienza conciliare della Rivelazione, quali la dinamica dello Spirito nella vita interiore dei credenti e la caratteristica sinfonica e non monocorde dell'adesione dei molti alla Verità assolutamente unica della Buona Novella. Si è tornati largamente indietro rispetto alla capacità maturata negli anni conciliari di accogliere serenamente, con la totalità del deposito della fede, la sfida della modernità e del suo soggettivismo (il quale ultimo non si vince negando il ruolo cruciale del soggetto, ma prendendolo talmente sul serio da far cogliere che il soggetto è costitutivamente legato all'interiorizzazione del volto dell'Altro). Si è parlato di un "cristianesimo della convinzione" ma si è preteso che, proprio all'interno della Chiesa, esso fosse vissuto in modo dimezzato, senza prenderne seriamente in considerazione le conseguenze sul terreno della maturazione adulta dei protagonisti laicali. Nella prassi pastorale, come conseguenza di questa chiusura, mancano troppo spesso sia la comunicazione (che non sia comunicazione a senso unico, inflazionata e verticistica), sia la *parresia*, la serena franchezza di un confronto adulto. Alla libertà delle coscienze e alla difficoltà della ricerca comune, che valorizza la possibilità del pluralismo e dell'integrazione di punti di vista diversi, si tende a preferire la ripetizione dell'ovvio e la rassicurante tranquillità di una pretesa riedizione del passato. Senza accorgersi però che si tratta di una strada senza futuro.

Corollario ovvio di questo discorso è l'impossibilità a porre seriamente il problema "lazzariano" della maturazione del laicato nella Chiesa. Un esteso clericalismo di ritorno è oggi evidente fin dalle dinamiche più epidermiche (a ben pensarci, non a caso, nei grandi mezzi di comunicazione il volto della Chiesa italiana - anche a proposito di problemi attinenti alla secolarità - è esclusivamente legato a figure clericali). Sono in grave debito d'ossigeno alcune scommesse cruciali del Vaticano II: la crescita teologica e culturale dei credenti laici, la loro assunzione di corresponsabilità ecclesiale, la considerazione del pun-

to di vista esperienziale laicale nella costruzione di un discorso cristiano sull'amore e sulla famiglia, sul lavoro e sulla generazione, sul tempo libero e sulla cultura, sull'educazione e sulla politica. Ed è largamente inadeguata la reazione comune che si attira chi pone questo problema, con la rapida evocazione della fede dei semplici, delle esigenze del popolino e della santità delle care vecchiette. Non si tratta di negare questo, ma di non appiattare su questi soli livelli le modalità di appartenenza comune al mistero della comunione dei Santi.

Se vogliamo - come sarebbe necessario - che il rinnovamento delle nostre Chiese porti a costruire seriamente "comunità alternative" radicate sul Vangelo (secondo la stimolante espressione dell'ultima lettera pastorale del cardinal Martini su "Ripartiamo da Dio"), mi pare che dobbiamo assumere con urgenza la centralità di questi problemi, e portarli nel cuore della nostra ricerca e del nostro cammino. ■

## Europa 1945-1995

### Le radici nella memoria, il futuro della democrazia

La Weiße Rose Stiftung di Monaco di Baviera ha organizzato una mostra itinerante sulla storia e sul significato della Rosa Bianca (costituita da una settantina di pannelli fotografici) che da alcuni anni gira dalla Germania alla Gran Bretagna agli Stati Uniti, e che dall'anno scorso ha cominciato il suo itinerario italiano, a partire dal Goethe Institut di Roma.

La Weiße Rose Stiftung e l'Associazione Rosa Bianca italiana - che si ispira ai valori del gruppo antinazista - hanno promosso a Trento non soltanto la mostra (3-30 novembre), ma anche un ciclo di incontri per attualizzarne il messaggio, indirizzandolo soprattutto alle giovani generazioni, e alle emergenze etiche e politiche attuali.

Con il patrocinio delle massime istituzioni locali e con la collaborazione del Museo Storico, dell'Università di Trento e della Sovrintendenza Scolastica Provinciale si è offerto all'opinione pubblica nazionale un momento forte di incontro e di confronto tra alcune delle figure più significative della cultura italiana e tedesca; la serie dei convegni e degli incontri pubblici si concluderà il 24 novembre con la presenza di Anneliese Knoop Graf, Franz J. Müller, Manuel Aicher e del Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro.