PATH

VOL. 24 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2025/2

Gaudium et spes tra la profezia e l'oltre

MARCIANUM PRESS

PATH

VOL. 24 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2025/2

Gaudium et spes tra la profezia e l'oltre

239-241 *Editorialis*
Paul O'Callaghan - *Riccardo* Ferri

Studia

245-262 *Gaudium et spes* sessant'anni dopo: *status quaestionis*
Gilfredo Marengo

263-289 «Cristo svela l'uomo all'uomo». La struttura cristologica della *Gaudium et spes*
Paul O'Callaghan

291-307 Dignità della persona umana e i suoi attentati
✠ *Ignazio* Sanna

309-335 Ateismo e anateismo. Il rilancio anateistico della *Gaudium et spes* ripensando il «nuovo ateismo»
✠ *Antonio* Staglianò

337-356 La ricerca del bene: una complessità inconclusa nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*
Teodora Rossi

357-371 L'*homo faber* fra vocazione e volontà di potenza
Alberto Lo Presti

373-391 Chiesa e mondo: quale relazione?
Giacomo Canobbio

393-409 Les ressources de *Gaudium et spes* face aux défis actuels du mariage et de la famille
Philippe Bordeyne

411-430 Fede e cultura. Sull'attualità della *Gaudium et spes*
Giuseppina De Simone

431-452 The Thoughts on Economy in *Gaudium et spes* as a Fruit of the Hermeneutics of Continuity
Paul van Geest

453-468 La *Gaudium et spes*: i cristiani in Italia e la politica
Nicola Antonetti

469-490 «Eine synodale Kirche […], die stets den Frieden sucht». Zur Theologie des Friedens in GS 77-82
Jean Ehret

491-516 La Chiesa e la comunità internazionale. A sessant'anni dalla *Gaudium et spes*
Vincenzo Buonomo

Vita Academiae

519-525 Vita Academiae 2024-2025
Giuseppe Marco Salvati

527-530 Academicorum Opera anno MMXXIV edita

531-533 Index totius voluminis 24 (2025)

EDITORIALIS

Path 24 (2025) 239-241

Sono passati sessant'anni dalla promulgazione della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo del Concilio Vaticano II. E la domanda sorge spontanea: che cosa è riuscito a portare alla vita della Chiesa e del mondo il documento più corposo del Vaticano II? Qual è stata la sua *Wirkungsgeschichte*, la storia dei suoi effetti? Com'è stato recepito lungo questi decenni complessi, intensi e impegnativi della storia umana? A questa tematica cercano di rispondere i diversi contributi raccolti nel presente numero della rivista «Path», intitolato: *Gaudium et spes: tra la profezia e l'oltre*.

È noto che il processo redazionale del documento fu complesso e che le interpretazioni proposte nel tempo sono state molteplici. Quale di esse dovrebbe essere assunta come decisiva? È possibile individuare un nucleo profondo, una chiave ermeneutica chiara della costituzione? Il prof. Gilfredo Marengo offre un valido tentativo di presentare lo *status quaestionis* della Costituzione, la sua redazione e il suo percorso ricettivo.

Si può affermare che *Gaudium et spes* è un documento descrittivo, nella misura in cui vuole presentare l'immagine che la Chiesa cattolica ha di sé e del cristianesimo in rapporto alle attese dell'umanità contemporanea, un'umanità alla ricerca del senso della vita e, in ultima analisi, di Dio. Per questo motivo la Chiesa si auto-presenta attraverso una serie di questioni sulle quali ha qualcosa da dire in ambito antropologico ed etico: la dignità della persona umana (tema affrontato da Mons. Ignazio Sanna), il centro cristologico della Costituzione (prof. Paul O'Callaghan), la questione attuale dell'ateismo (Mons. Antonio Staglianò), il bene comune e la giustizia sociale (prof.ssa Teodora Rossi, con riferimento al contributo di Karol Wojtyła), il lavoro e l'attività umana (prof. Alberto

Lo Presti), il rapporto tra Chiesa e mondo (prof. Giacomo Canobbio), la dignità del matrimonio e della famiglia (prof. Philippe Bordeyne), lo sviluppo della cultura (prof.ssa Giuseppina De Simone), lo sviluppo economico e la sostenibilità ambientale (prof. Paul van Geest), la presenza dei cristiani nella comunità politica (prof. Nicola Antonetti) e la promozione della pace (prof. Jean Ehret); infine, la questione del senso di comunità tra le nazioni (prof. Vincenzo Buonuomo).

Abbiamo appena affermato che in *Gaudium et spes* la Chiesa si presenta in relazione alle attese del mondo. Tuttavia, ci si può chiedere se il termine "attese" sia realmente adeguato. Realisticamente, dobbiamo riconoscere che il mondo moderno, negli ultimi secoli, non si pone in ascolto della Chiesa né nutre particolari aspettative nei suoi confronti. Esso ha piuttosto cercato una crescente autonomia dalla rivelazione e dalla fede, tentando di fondare razionalmente le proprie convinzioni. La domanda vera, dunque, è questa: i diversi ambiti nei quali *Gaudium et spes* si esprime (la dignità umana, il lavoro, il matrimonio e la famiglia, la cultura, la pace, l'economia, ecc.) trovano la loro radice nella fede cristiana, oppure sono frutto di una razionalità già pienamente emancipata, che rende la Chiesa ormai irrilevante? L'esistenza stessa della Costituzione rivela la convinzione dei padri conciliari che la Chiesa abbia qualcosa di proprio da comunicare all'uomo dei nostri tempi, riguardo alle «gioie e speranze, tristezze e angosce degli uomini d'oggi» (GS 1).

Ma come trasmettere questo messaggio a un mondo che spesso non vuole ascoltarlo? Attraverso la razionalità umana? Con argomenti etici di tipo pragmatico? Mediante il registro estetico, la via della bellezza? Tutti questi elementi sono indubbiamente presenti. Tuttavia, la *Gaudium et spes* offre la propria interpretazione unitaria, il proprio centro profondo. Essa si esprime nel corso del primo capitolo, dedicato alla dignità umana e centrato su Cristo, l'uomo nuovo. Al n. 10 si legge: «Nella luce di Cristo, immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature, il Concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo». Ancor più nota è l'affermazione cristologica fondamentale: «In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio

rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22). La chiave per comprendere il mondo in cui vive l'uomo è Cristo, Creatore e Salvatore. La concentrazione cristologica che la *Gaudium et spes* applica alla questione della dignità umana può dunque essere estesa agli altri temi trattati nei capitoli successivi.

Ciò significa che il discorso cristiano sull'uomo non può mai ridursi a un umanesimo puramente autonomo e antropocentrico, come se Dio non esistesse e come se il Padre non avesse inviato il suo Figlio, Gesù Cristo, per rivelarci la sua vita e annunciare la salvezza del mondo. *Gaudium et spes* è quindi intrinsecamente legata alle altre tre Costituzioni conciliari: *Dei Verbum*, sulla rivelazione di Dio in Gesù Cristo; *Lumen gentium*, la «luce delle genti» che «illumina tutti gli uomini con la luce di Cristo che si riflette sul volto della Chiesa» (LG 1); e *Sacrosanctum Concilium*, sulla celebrazione liturgica del mistero salvifico.

RICCARDO FERRI
PAUL O'CALLAGHAN

STUDIA

GAUDIUM ET SPES SESSANT'ANNI DOPO: *STATUS QUAESTIONIS*

GILFREDO MARENGO

PATH 24 (2025) 245-262

Per "quelli che fecero il Concilio" la composizione di *Gaudium et spes*[1] rappresentò una sfida decisiva per realizzare quanto papa Giovanni XXIII (1958-1963) aveva indicato come finalità del Vaticano II.

A una *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* spettava l'incombenza di mostrare come un Concilio *pastorale* fosse in grado di offrire una convincente lettura dei *segni dei tempi*, capace di accompagnare la comunità ecclesiale a un ineludibile *aggiornamento*. Non è un caso che il lavoro di scrittura di questo documento abbia attraversato quasi tutto l'arco degli anni dei lavori conciliare fino alla sua approvazione proprio in chiusura del Concilio il 7 dicembre 1965.

La ricca e amplissima bibliografia in merito offre ormai una conoscenza criticamente controllata del suo percorso compositivo, dei protagonisti di quella stagione ecclesiale e di un denso impegno recettivo che giunge fino al presente.

A sessant'anni dalla sua approvazione appare ingenuo interrogarsi su una generica attualità del testo, né appare di grande utilità offrire variazioni sul tema di quanto i due soggetti in campo – Chiesa e mondo – abbiano subìto cambiamenti ed evoluzioni dovute all'ineludibile cammino

[1] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS), in *https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html* (20.11.2025).

nel tempo e all'evidente accelerazioni di dinamiche di mutamento, tipiche della contemporaneità. D'altro canto è impossibile accostare questo caposaldo del magistero conciliare senza tenere conto del peculiare percorso recettivo che lo ha interessato così come per tutti i testi del Vaticano II.

In proposito, senza nulla togliere all'apprezzamento di una decisiva e feconda ricaduta nella vita della Chiesa del ricco e articolato magistero dell'ultimo Concilio ecumenico, non si può non riconoscere la presenza di non pochi elementi di fatica.

1. Polarizzazione

Il fattore più evidente di queste difficoltà può essere indicato in ricorrenti dinamiche di polarizzazione sempre ben presenti nella teologia, nelle istituzioni ecclesiastiche, nell'azione pastorale. Rileggere criticamente questo fenomeno in una prospettiva di lunga durata può aiutare a mettere a fuoco alcuni nodi problematici dei lavori conciliari e le sfide che al presente urgono ancora a una sua piena recezione.

Proprio celebrando il sessantesimo anniversario dell'apertura del Vaticano II (11 ottobre 2022), papa Francesco (2013-2025) ha avvertito quanto una tale polarizzazione, sia stato di impaccio e di inutile complicazione:

> Il Concilio ci ricorda che la Chiesa, a immagine della Trinità, è comunione (cf. *Lumen gentium*, 4. 13). Il diavolo, invece, vuole seminare la zizzania della divisione. Non cediamo alle sue lusinghe, non cediamo alla tentazione della polarizzazione. Quante volte, dopo il Concilio, i cristiani si sono dati da fare per scegliere una parte nella Chiesa, senza accorgersi di lacerare il cuore della loro Madre! Quante volte si è preferito essere «tifosi del proprio gruppo» anziché servi di tutti, progressisti e conservatori piuttosto che fratelli e sorelle, «di destra» o «di sinistra» più che di Gesù; ergersi a «custodi della verità» o a «solisti della novità», anziché riconoscersi figli umili e grati della santa Madre Chiesa [...]. Lasciamo da parte gli «ismi»: al popolo di Dio non piace questa polarizzazione.[2]

Senza attardarsi a una disamina puntuale di tutti gli episodi della vita della Chiesa che documentano tali dinamiche, è utile piuttosto cercare di

[2] Francesco, *Omelia* nel 60° anniversario dell'inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II (11 ottobre 2022). La medesima preoccupazione ritorna in Id., *Discorso* ai membri della Commissione Teologica Internazionale (24 novembre 2022).

mettere a fuoco i fattori che ne hanno propiziato la genesi. Interrogarsi su questi rilievi chiede, innanzitutto, di collocarli nel più ampio scenario dei paradigmi fondamentali, che hanno presieduto a quel fondamentale evento della Chiesa del nostro tempo.

In proposito le più praticate chiavi di lettura si sono incardinate sulla registrazione di un scarto, più o meno ampio, tra l'insieme degli insegnamenti conciliari e il modo con i quali nel tempo essi sono stati fatti propri dalla comunità ecclesiale, secondo varianti legate alle differenti circostanze storiche e ai variegati contesti geografici e sociali in cui la Chiesa vive.

Minore attenzione si è prestata a una verifica di fragilità metodologiche eventualmente già presenti nell'impianto dei testi conciliari e che, prevedibilmente, ne hanno influenzato la recezione.

2. La sfida della "pastoralità"

Giovanni XXIII presentò il Vaticano II come un Concilio *nuovo*, un Concilio *straordinario*, qualificazione che guadagnò da un accurato paragone con la storia: un forte radicamento nella tradizione lo condusse a investire tutte le sue energie in quello che indicò come necessario «balzo in avanti».[3] Da questo punto di vista venne lasciato cadere il riferimento a modelli, pur autorevolissimi, del passato come paradigmi del rinnovamento della Chiesa. Sta forse qui la ragione del suo disinteresse a fissare un organico "progetto" conciliare: egli decise di inaugurare le attività preparatorie del Concilio, chiedendo contributi a tutte le istanze coinvolte, ma lasciando totale libertà di scelta.[4] Il Concilio doveva dunque realizzare qualcosa di veramente nuovo, che neanche il Papa poteva compiutamente anticipare, se non invitando a «guardare in avanti».

Quando il Papa vorrà dare un nome al modo con il quale la Chiesa doveva prendere in carico la nuova temperie storica in cui era chiamata a svolgere la sua missione, sceglierà di indicare il nuovo Concilio come *pastorale*. L'uso di questa categoria appare immediatamente perspicuo per segnalare l'intenzione di non perseguire finalità dottrinali e definitorie:

[3] Giovanni XXIII, Costituzione apostolica *Humanae salutis* (25 dicembre 1961), n. 2.

[4] Cf. É. Fouilloux, *La fase ante-preparatoria (1959-1960). Il lento avvio dell'uscita dall'inerzia*, in G. Alberigo (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*. 1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione: l'annuncio e la preparazione: gennaio 1959-settembre 1962, Il Mulino, Bologna 1995, 71-176.

essa era così immediatamente funzionale a dire ciò che il Vaticano II non avrebbe dovuto essere e i fini che non avrebbe dovuto perseguire.

La palese concentrazione sul registro della pastoralità, presente in *Gaudet Mater Ecclesia*, con cui Giovanni XXIII inaugurò il Concilio, coincide con i passi ove il Papa s'impegna a descrivere il metodo con il quale si sarebbe dovuto seguire nei suoi lavori.[5] In questi paragrafi l'esclusione di una finalità *dottrinale* del Vaticano II si precisa registrando l'assenza di controversie tali da giustificare l'esame di particolari punti dell'insegnamento ecclesiale.[6] Di conseguenza quando si afferma che «quel che più di tutto interessa il Concilio è che il sacro deposito della dottrina cristiana sia custodito e insegnato in forma più efficace» (GME 5,1), l'attenzione non è rivolta all'ambito della *dottrina* nelle forme della controversia (sia essa intra- o extraecclesiale), immediatamente evocatore di accenti conflittuali e apologetici; piuttosto si guarda all'organicità degli elementi costitutivi la fede e la vita cristiana dei quali s'intende ribadire l'indispensabile custodia e l'esigenza di una maggiore efficacia nella sua comunicazione.

Un primo tratto della novità *pastorale* del Concilio deve essere individuato in un insegnamento *più efficace* del deposito della fede. Il compito di chiarire le forme necessarie a raggiungere tale fine è assegnato alla celebre distinzione:

> Altro è infatti il deposito della fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione (GME 6,5).

Enfatizzato ampiamente da tutti i commentatori, per alcuni questo testo indicherebbe la volontà di Giovanni XXIII di propiziare un mutamento dei profili ermeneutici dell'insegnamento ecclesiale, cosicché la *pastoralità* del Vaticano II dovrebbe essere intesa come l'invito a sviluppare un continuo processo di reinterpretazione storica dell'insieme del mistero

[5] GIOVANNI XXIII, Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962) (GME), n. 6,4-5; non a caso nel manoscritto questa sezione è introdotta dalla notazione «il "punctum saliens" di questo Concilio» (cf. A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo Concilio*, Einaudi, Torino 2009, 323).

[6] «Ma il nostro lavoro non consiste neppure, come scopo primario, nel discutere alcuni dei principali temi della dottrina ecclesiastica, e così richiamare più dettagliatamente quello che i Padri e i teologi antichi e moderni hanno insegnato e che ovviamente supponiamo non essere da voi ignorato, ma impresso nelle vostre menti. Per intavolare soltanto simili discussioni non era necessario indire un Concilio Ecumenico» (GME 6,4-5).

cristiano.[7] In tale chiave di lettura confluisce l'interpretazione dell'appello ai *segni dei tempi* intesi come «luogo teologico» e la volontà di individuare senza incertezze il motore dell'*aggiornamento* conciliare.

Alla luce di vari testi giovannei precedenti all'ottobre del 1962, è possibile proporre una comprensione più sfumata di questo discorso. Se, infatti, le intenzioni di Giovanni XXIII non prevedevano che il Concilio mettesse mano a un'impresa *stricte sensu* dottrinale, articolata con un significativo rinnovamento teologico, sembra incongruo ricondurre il profilo *pastorale* del Concilio medesimo a una differente opzione di metodo teologico. La questione potrebbe essere posta nei termini seguenti: quando il Papa introduce la distinzione tra *sostanza* dell'antica dottrina e formulazione del *rivestimento* ha soprattutto in animo l'esigenza di favorire un cambiamento di tale rivestimento o non piuttosto di ridimensionarlo a tutto vantaggio di una riproposizione dell'annuncio cristiano quasi *sine glossa*? Le forti criticità della vita ecclesiale del tempo non erano forse addebitabili alla pesantezza di vari «rivestimenti» che rendevano meno perspicuo il nocciolo vivo e permanente di quello stesso annuncio? In altri termini: i *segni dei tempi* chiedevano *nuovi* rivestimenti o non piuttosto un ritorno all'essenziale della *sostanza* cristiana?

In tal caso, la precisazione finale secondo la quale «si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale», condurrebbe a mettere in primo piano un certo tratto *kerigmatico* verso il quale si orientavano le attese del Papa, immaginando gli esiti della nuova assise ecumenica e il «balzo in avanti» che ne doveva derivare per tutta la vita della Chiesa. Nelle parole del Papa risuona una forte valenza metodologica, ma essa non pare riconducibile a un'istanza di rinnovamento ermeneutico né sistematico del sapere teologico.

Se per il Papa non era una priorità assegnata al Concilio quella di realizzare una convincente rielaborazione dei profili ermeneutici del sapere

[7] Cf. Ch. Theobald, *La réception du Concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009: il volume formalizza sistematicamente questa chiave di lettura, ricostruendo i suoi più interessanti precedenti; in proposito si vedano le osservazioni di A. Bertuletti, *Il «principio di pastoralità» come principio interno del* corpus *conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche ed ecclesiologiche del Concilio*, in Scuola di teologia del Seminario di bergamo (ed.), *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012, 89-107.

teologico, alla luce di questi ultimi rilievi un tale giudizio sembra trovare ulteriori argomenti a sua conferma. L'esplicita preoccupazione di accompagnare la vita della comunità ecclesiale ad aprirsi nella direzione di un più fecondo incontro con tutti gli uomini del suo tempo non conduce il Papa – come avverrà per molti altri protagonisti dei lavori conciliari – a ritenere che l'attenzione ai *destinatari*, cifra ineludibile di un rinnovato slancio *pastorale,* dovesse in primo luogo comportare un'esauriente disamina dei profili culturali e sociali dell'uomo contemporaneo dalla quale trarre i necessari suggerimenti in ordine a un fruttuoso *aggiornamento* dell'agire ecclesiale nel mondo.

In Giovanni XXIII l'accento cade, piuttosto, su una lettura della temperie storica che sollecitava alla ripresa dell'originaria vocazione missionaria della comunità cristiana; l'insistenza sull'interesse suscitato dalla convocazione del Concilio oltre i confini della Chiesa cattolica era per il Papa un segno delle attese che il mondo viveva e doveva diventare per i cristiani un viatico fruttuoso per una rinnovata iniziativa di annuncio e testimonianza.

In questa linea la *pastoralità* introduce un elemento di correzione non tanto sulla modalità di lettura del tempo presente da parte della Chiesa (una più adeguata analisi della condizione dei *destinatari*), ma piuttosto si orienta a richiamare una differente postura del soggetto ecclesiale: si tratta di guardare agli uomini muovendo sempre dalla certezza della loro universale chiamata alla vita cristiana. Emerge un tessuto più ricco di come, secondo sbrigative semplificazioni, talvolta si è detto: apertura invece che arroccamento in difesa, dialogo invece che polemica. Certamente questi temi non erano estranei a Giovanni XXIII, ma essi vanno collocati in un contesto che vede in primo piano una domanda sulla soggettività ecclesiale, chiamata dai *segni dei tempi* a riscoprire la sua identità missionaria.

Eseguire compiutamente il progetto del Concilio così come era stato indicato nei suoi inizi è stata una sfida formidabile per tutto il corpo ecclesiale che ha dovuto misurarsi con difficoltà non piccole. Innanzitutto si trattava di celebrare per la prima volta nella storia della Chiesa un Concilio che non fosse "dottrinale": non si trattava né di sancire autorevolmente punti fondamentali della *regula fidei*, né di condannare tesi eterodosse.

D'altra parte il Papa non presentò mai il Concilio come continuazione dei lavori del Vaticano I, sebbene negli anni precedenti questa pos-

sibilità fosse stata presa in considerazione più dai suoi predecessori e di fatto venne subito messa a tema nei primi passi dei lavori preparatori.

Una sintetica rilettura del *corpus* prodotto restituisce interessanti elementi di riflessione. Innanzitutto la qualifica di «pastorale» è stata assegnata solamente a *Gaudium et spes* e collocata in esordio al testo nella polarità con una dimensione dottrinale, presupposta come peculiare di un testo conciliare:

> La Costituzione pastorale «sulla Chiesa nel mondo contemporaneo» consta di due parti, ma un tutto unitario. La Costituzione detta «Pastorale» perché, basata sui principi dottrinali, intende esporre l'atteggiamento della Chiesa verso il mondo e gli uomini d'oggi. Non manca dunque né l'intento pastorale nella prima parte, né l'intento dottrinale nella seconda. Nella prima parte la Chiesa sviluppa la sua dottrina sull'uomo, sul mondo nel quale l'uomo inserito e sul suo rapporto con queste realtà. Nella seconda considera più da vicino i diversi aspetti della vita odierna e della società umana, e precisamente in particolare le questioni e i problemi che ai nostri tempi sembrano pi urgenti in questo campo. Per cui in questa seconda parte la materia, soggetta ai principi dottrinali, consta di elementi non solo immutabili, ma anche contingenti. Perciò la Costituzione dev'essere interpretata secondo le norme generali dell'interpretazione teologica, e ciò tenendo conto, soprattutto nella sua seconda parte, delle mutevoli circostanze con le quali sono connessi, per loro natura, gli argomenti di cui si tratta (GS nota 1).

Merita segnalare che emerge un significativo mutamento d'accento rispetto a quanto aveva suggerito Giovanni XXIII, che aveva invitato a produrre una presentazione della fede cristiana capace di incontrare e abbracciare in maniera più convincente l'umanità del tempo.

Di sicuro pensata come risposta all'appello di una lettura attenta dei *segni dei tempi*, *Gaudium et spes* è stata concepita secondo una differente preoccupazione: offrirne una lettura "teologicamente" convincente al fine di sostenere adeguatamente il forte investimento «pastorale», tipico del Concilio.

La nota sopracitata, incardinata sulla distinzione tra *dottrinale* e *pastorale*, mette in luce quanto il senso dell'unità e della distinzione di questi due elementi abbia rappresentato uno dei nodi metodologici che si erano dovuti sciogliere per giungere alla definitiva composizione del testo. Si trattava di rispondere alle obiezioni di quanti ritenevano che l'avventurarsi del magistero in analisi e giudizi storici lo conducesse in

una terra incognita, foriera di equivoci: si doveva prevedere che ne sarebbe scaturita una pluralità di approcci, differenti modalità di fare interagire la coscienza riflessa della propria fede con la realtà, altrettanto complessa e plurale, del mondo.

In sintesi la polarità tra *dottrina* e *pastorale* veniva risolta in quella tra elementi immutabili e contingenti. In proposito si possono fare due osservazioni:

– la prima: attenendosi alla lettera del testo si dovrebbe concludere che il contenuto della *pastoralità* viene concepito soprattutto in modo negativo: è *pastorale* ciò che non è *dottrinale*, così come il contingente si oppone per contrario al quanto è immutabile;

– la seconda procede in modo consequenziale: la presa in carico della dimensione della storicità si collocherebbe allora in un ambito differente da quello proprio dell'esercizio autorevole del magistero ecclesiastico, *in primis* conciliare.

Alla luce di questi rilievi è interessante verificare come il registro della storia, in qualche modo pensato come caratterizzante il paradigma della pastoralità, sia stato messo in gioco nell'insieme dei documenti del Concilio.

Il registro della storia fece il suo ingresso nei lavori del Vaticano II attraverso il forte influsso che nella preparazione dei testi giocò l'intenso movimento di rinnovamento della teologia che aveva progressivamente occupato la scena ecclesiale soprattutto nel secondo dopoguerra. Fu questo movimento a intestarsi la responsabilità di un fattivo «aggiornamento», muovendo dalla convinzione che una rinnovata teologia avrebbe saputo ridare smalto all'agire ecclesiale nel mondo (pastorale). Nei fatti l'invito all'«aggiornamento» fu ricondotto in ampia proporzione a valorizzare tutte quelle istanze teologiche che – da quasi un secolo – si proponevano di prendere atto positivamente delle dinamiche con cui nella storia la stessa dottrina cristiana si era evoluta almeno secondo due fondamentali coordinate: il maturare nel tempo della sua comprensione da parte della Chiesa e l'esigenza di un dialogo critico con mondi e culture che nel tempo erano mutati.

I decenni seguiti al Vaticano II hanno visto la comunità ecclesiale prendere in carico il compito di proseguire sulle sue tracce, con qualche significativo cambio di passo, che ha favorito il riemergere di accenti problematici e qualche complicazione di troppo. Stabilmente mantenuto al

centro delle preoccupazioni pastorali della comunità ecclesiale, quel rapporto è stato letto e interpretato talvolta alla luce di una recezione rigida della polarità *Chiesa ad intra - Chiesa ad extra*, un po' sbrigativamente considerato una chiave interpretativa basilare del magistero conciliare. Ciò ha potuto favorire l'idea che la finalità perseguita (una nuova relazione tra i due soggetti in campo) dovesse realizzarsi attraverso una corretta ed esauriente messa a fuoco della loro identità. In altri termini: se si è capaci di dire bene «chi è la Chiesa» e leggere bene il mondo presente, ci si trova in possesso di tutti gli strumenti necessari per fissare i termini corretti e fruttuosi del loro rapporto.

Assumendo questo modo di procedere, diventa quasi inevitabile guardare alla Chiesa e al mondo presupponendo che siano due realtà in qualche modo compiute in se stesse. Un tale approccio può avere una sua legittimità quando ci si ponga in un orizzonte teorico-sistematico, orientato a definire e analizzare in maniera soddisfacente l'oggetto del proprio interesse riflessivo. Diversamente ci si deve muovere quando sia dominante un'intenzione *pastorale*: nel vissuto quotidiano la Chiesa e il mondo si presentano sempre intrecciati in maniera inestricabile. Da un lato quella non può porsi di fronte al mondo presumendo di essere collocata in un spazio estraneo alle sue complesse dinamiche, né il mondo (inteso nel suo senso più comprensivo) può essere preso in esame, dimenticando quanto sia – comunque – abitato non solo dalla comunità cristiana, ma anche da una più ampia e misteriosa presenza di Dio.

Per questi motivi è rimasta in campo, forse inconsapevolmente in molti attori, la figura di una Chiesa posta di fronte al mondo e separata da esso, secondo le forme di quella *societas christiana* che, ormai perduta la sua universale estensione, si era per secoli arroccata dietro poderosi bastioni che il *nuovo* Concilio voluto da Giovanni XXIII aveva inteso con forza abbattere.[8]

La conseguenza è stata immaginare un rinnovato dialogo con le società contemporanee consistente prima di tutto nell'inseguirne una comprensione esaustiva attraverso un complicato, talvolta logorante, dibattito tra differenti scelte ermeneutiche e conseguenti forme di mediazione culturale. Tale percorso ha prodotto per lo più esiti provvisori e discutibi-

[8] Cf. H.U. von Balthasar, *Abbattere i bastioni*, Borla, Roma 1966 (ed. or. ted. 1952).

li di fronte alla figura di una modernità non univoca, anzi diventata nel tempo più variegata e sfuggente.

Nonostante la reiterata volontà di un definitivo congedo da posizioni anti-moderne, un certo dualismo tra Chiesa e mondo è rimasto in gioco. Né ha dato esiti convincenti la proposta di quanti hanno inteso sciogliere quel dualismo immaginando nuovi assetti e soluzioni per cui accettare acriticamente i paradigmi vincenti della cultura dominante avrebbe un ruolo decisivo per verificare la bontà e la pertinenza dell'annuncio cristiano nel presente.

3. Aggiornamento e «segni dei tempi»: il "non detto"

Alla luce di queste osservazione si può convenire nel riconoscere i singolari tratti di novità del Vaticano II nell'intreccio di due parole chiave: riforma e storia, tanto presenti e operanti quanto "non dette" esplicitamente.

Il fenomeno merita di essere indagato con attenzione al fine di portare alla luce alcune dinamiche di quella stagione ecclesiale, non sempre colte nella loro capacità di orientare i lavori conciliari e la recezione dei documenti che ne vennero.

Le scelte lessicali operate in quella stagioni svelano un impaccio: in esse si cela il vero nodo problematico intorno al quale si è incardinato il Concilio e tutto ciò che ne è seguito nella vita della Chiesa.

La lunga stagione post-conciliare ha mantenuto operante il riconoscimento dell'attualità delle istanze di aggiornamento, ma il suo complesso e non lineare svolgimento suggeriscono l'utilità di una sua ripresa critica.

Volendo esplicitare il non detto, si potrebbe dichiarare che il Concilio aveva il compito di introdurre elementi di riforma della comunità ecclesiale come necessaria risposta alle sollecitazioni della singolare temperie storica nella quale essa si trovava a vivere nella seconda metà del XX secolo.

In proposito va ricordato che in tutta il suo bimillenario cammino la comunità ecclesiale ha modulato la propria fisionomia anche in dipendenza dei differenti scenari storici abitati: si potrebbe dire che da sempre essa si è lasciata provocare dai mutevoli "segni dei tempi" che ne hanno contrappuntato la storia.

Per questi motivi è interessante domandarsi le ragioni per le quali l'enfasi sulla necessità della loro interpretazione, percepita come istanza

fondamentale dei lavori del Vaticano II, sia stata universalmente riconosciuta come dotata di tratti di singolare novità.

Una spiegazione praticabile va nella direzione di sottolineare un radicale cambio di passo della lettura della storia da parte della comunità ecclesiale nel momento in cui in Europa si avvia la modernità storica accompagnata dalla fine della millenaria stagione della *christianitas*.

Questo passaggio epocale creò le condizioni per le quali si alimentò progressivamente una percezione problematica del rapporto della Chiesa con la società del tempo, dal momento che quest'ultima si configurò via via come distante, distante e, infine, ostile da essa.

La scelta di collocare la relazione Chiesa-mondo sotto la rubrica «Chiesa *ad extra*» è la spia di quanto questa sensibilità fosse ancora ben presente e operante nella stagione conciliare. Di conseguenza il dichiarato impegno a lasciarsi provocare dalla storia è stato praticato secondo una duplice direzione: correggere una lettura totalmente negativo del tempo presente e ricercare nuove forme d'incontro (dialogo) che precedevano senza dubbio interventi di "aggiornamento", per lo più indirizzati a rimodulare lo sguardo e il metodo con cui relazionarsi al mondo presente.

Per questa ragione interventi significativi di riforma della vita della Chiesa non furono all'ordine del giorno del Concilio. Quando ci si applicò a riflettere sulla Chiesa *ad intra* il centro dell'attenzione fu individuato in un paradigma perfettamente funzionale alla preoccupazione di fissare al meglio il profilo identitario di una Chiesa, in ogni modo percepita come posta "di fronte" al mondo.

4. «Riforma della Chiesa in uscita missionaria»

Onorare l'eredità di *Gaudium et spes* a sessant'anni dalla sua nascita comporta la leale presa d'atto dei fattori di difficoltà fin qui presentati.

Senza dimenticare i forti tratti di novità presenti nella Costituzione, animata dall'intenzione di porre a tema questioni decisive per la vita della Chiesa di allora e – semmai fosse possibile – ancora più del presente, ci si può interrogare a quali condizioni sia possibile creare le condizioni per le quali i semi di novità presenti in questo documento possano produrre i frutti desiderati, sciogliendo qualche nodo rimasto irrisolto sia nella sua composizione sia nel percorso recettivo.

Una certa fragilità degli insegnamenti prodotti dal Vaticano II, così come emergono dal non facile percorso recettivo, possono essere ricondotte all'impaccio con cui il Concilio si misurò appunto con le due fondamentali categorie di riforma e storia.

Avere incardinato *Gaudium et spes* sulla distinzione tra *dottrina* e *pastorale* ha fatto sì che l'assunzione di quest'ultima, intesa per difetto in confronto con l'unico spazio deputato a custodire la verità del cristianesimo (dottrina), abbia impedito di prendersi carico di quanto la prima era stata ampiamente condizionata dalla storia.

Collocarsi in questo scenario non ha aiutato a riconoscere che molte delle difficoltà della presenza della Chiesa nel mondo dipendevano da non pochi passaggi nodali della sua storia che progressivamente ne avevano plasmato il profilo.

Per questa ragione una soddisfacente riformulazione della relazione Chiesa-mondo avrebbe dovuto comportare anche una disamina critica delle forme storiche che via via aveva assunto la comunità ecclesiale. In altri termini: non era sufficiente guadagnare una rinnovata comprensione della storia del mondo, ma si poneva l'esigenza che la Chiesa stessa rileggesse criticamente la "sua" storia.

Le ragioni che urgevano a mettere in campo un percorso di "aggiornamento" andavano ricercate anche nelle forme che nel trascorrere delle epoche la Chiesa aveva assunto anche per l'influsso delle differenti temperie storiche di cui aveva partecipato.[9]

L'impaccio a misurarsi con la storia permette di mettere a fuoco un fondamentale nodo metodologico che può essere enunciato richiamando due fattori, da sempre considerati centrali nella fisionomia della comunità ecclesiale: istituzione e dottrina. A entrambe è stato riconosciuto il compito di garantire "nella storia" la perfetta continuità della vita ecclesiale con il suo evento fondatore. Per questa ragione l'approccio storico messo in campo ha stabilmente privilegiato la preoccupazione di ribadire che, nonostante lo scorrere dei tempi, la "verità" rivelata e custodita dal magistero ecclesiastico era stata sempre fedelmente trasmessa in assoluta fedeltà alle origini evangeliche.

[9] Cf. K. Schelkens - J.A. Dick - J. Mettenpennigen, *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI*, Brill, Leiden-Boston 2013.

Determinante in questa dinamica è stata la progressiva assunzione da parte dell'istituzione, *in primis* la figura del Romano Pontefice, di una speciale autorità *dottrinale*: qui si è fissato il luogo indiscusso di garanzia della "verità" e dell'identità ecclesiale.

In questo scenario si comprendono le ragioni per le quali da secoli la Chiesa ha guardato con sospetto alla categoria di "riforma": soprattutto gli assetti fissati con il Concilio di Trento vennero considerati come dotati di un speciale tratto di "definitività" – in un certo senso irreformabili – dal momento che li si valutò la compiuta risposta a una svolta epocale nella vita della Chiesa che aveva visto mettere in crisi radicalmente il millenario modello della civiltà medioevale, assunto unanimemente come espressione di un'insuperabile forma cristiana del mondo.

Da qui il forte privilegio assegnato all'istituzione e alla dottrina come capisaldi dell'identità della comunità ecclesiale. Vanno ricordate le dinamiche che condussero a fissare il profilo peculiare di un "magistero ordinario" del Sommo Pontefice, vincolante per la Chiesa universale che si svilupparono in perfetta consonanza con la formalizzazione della sua autorità sovrana e trovarono una decisiva sanzione con i pronunciamenti del Vaticano I.[10] Qui stanno le ragioni di un progressivo privilegio assegnato alla preoccupazione di presentare e difendere i contenuti della fede secondo accenti fortemente dogmatici, ponendo al primo posto le istanze di regolazione della fede, difesa dell'ortodossia, condanna degli errori.[11] Si è accentuato così il valore assegnato a un'istanza identitaria che appariva assolutamente necessaria in un tempo in cui la società e la cul-

[10] Cf. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Pastor aeternus* (18 luglio 1870), cap. 4: *Il magistero infallibile del vescovo di Roma*, in E. Denzingher, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 45ª edizione bilingue, EDB, Bologna 2018, n. 3074.

[11] Emblenatica questa dichiarazione di Pio XII: «Né si deve ritenere che gli insegnamenti delle Encicliche non richiedano, per sé, il nostro assenso, col pretesto che i Pontefici non vi esercitano il potere del loro Magistero supremo. Infatti questi insegnamenti sono del Magistero ordinario, di cui valgono poi le parole: "Chi ascolta voi, ascolta me" (Lc X,16); e per lo più, quanto viene proposto e inculcato nelle Encicliche, è già per altre ragioni patrimonio della dottrina cattolica. Se poi i Sommi Pontefici nei loro atti emanano di proposito una sentenza in materia finora controversa, è evidente per tutti che tale questione, secondo l'intenzione e la volontà degli stessi Pontefici, non può più costituire oggetto di libera discussione fra i teologi» (Pio XII, Lettera enciclica *Humani generis* [12 agosto 1950], I).

tura erano sempre più estranee, quando non addirittura ostili all'insegnamento ecclesiale.

Questi tratti costitutivi del cosiddetto «paradigma tridentino»[12] che da secoli ha segnato profondamente il tessuto ecclesiale non sempre sono stati guardati tenendo conto che essi erano il frutto dei modi con cui la Chiesa aveva guardato alla storia e alla "sua" storia, frutto di circostane politiche, sociali e culturali proprie di peculiari stagioni nella vita del mondo e della Chiesa.

Alla luce di questi rapidi richiami a problematiche che meriterebbero ben più ampio spazio di riflessione, è comunque possibile suggerire che l'attuale «cambiamento d'epoca» invita a prendere atto che la presente temperie storica provoca la comunità ecclesiale a incisivi interventi di "riforma".

Il progressivo amplificarsi di un'evidente "scristianizzazione di massa" è di sicuro, dal punto di vista ecclesiale, uno dei tratti più eloquenti del presente. Prenderne atto comporta qualcosa di più del pur doveroso appello a rinnovare l'impeto di annuncio e testimonianza della fede, ma una «trasformazione missionaria». Collocarsi in questa prospettiva invita a riconoscere che nella vita della Chiesa sono presenti elementi sui quali è necessario intervenire al fine di trasformare/riformare, avendo come criterio la sua divisa "missionaria".

A cinquant'anni dalla celebrazione del Concilio, il documento programmatico del pontificato di papa Francesco: *Evangelii gaudium*, ha collocato all'inizio del suo articolato sviluppo un capitolo dedicato alla *Trasformazione missionaria della Chiesa*,[13] al fine di realizzare una «riforma della Chiesa in uscita missionaria» (EG 17), con speciale attenzione alla sua componente istituzionale, riprendendo l'unico testo del Vaticano II in cui si richiama proprio l'esigenza di una «continua riforma» della Chiesa.[14]

[12] P. Prodi, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2024[2].

[13] Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 20132) (EG), n. 19-49.

[14] «Il Concilio Vaticano II ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo: "Ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione […]. La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma, di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno" [cit. da *Unitatis redintegratio*, n. 5]. Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore;

Si ribadisce così che qualunque struttura ecclesiale deve avere come criterio di verifica la missione evangelizzatrice della Chiesa medesima. Sullo sfondo si coglie un differente dinamismo da quanto praticato nella stagione conciliare: è la mossa missionaria (Chiesa *ad extra*) che si impone come criterio di verifica della sua fisionomia *ad intra*.[15] *Evangelii gaudium* ha consegnato alla vita della Chiesa un esplicito invito a un percorso riformatore del corpo ecclesiale coniugato con il registro della missione.

È necessario – al presente – svilupparne organicamente tutte le potenzialità, valorizzando adeguatamente il contenuto della cifra sintetica con cui è stato espresso: «Chiesa in uscita». Il favore guadagnato da questa formula non sempre manifesta una sua comprensione adeguata, quando si dimentica che tale movimento è sempre qualificato come «missionario» (cf. EG 19-20). Prenderne atto apre la strada a qualche nuovo elemento di riflessione critica intorno a una delle chiavi interpretative più praticate della stagione conciliare: Chiesa *ad intra* - Chiesa *ad extra*.[16]

Essa, assunta schematicamente, ha favorito – nei fatti – un'incongrua separazione tra la domanda sull'identità della Chiesa e quella sulla sua missione. Non deve trarre in inganno la possibile assonanza con il registro *ad extra*: nelle intenzione di papa Francesco non si prende in considerazione una Chiesa che esista prima del suo essere «in uscita», dal

ugualmente, le buone strutture servono quando c'è una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e autentico spirito evangelico, senza "fedeltà della Chiesa alla propria vocazione", qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo» (EG 26).

[15] «Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia. Come diceva Giovanni Paolo II ai Vescovi dell'Oceania, "ogni rinnovamento nella Chiesa deve avere la missione come suo scopo per non cadere preda di una specie d'introversione ecclesiale"» (EG 27).

[16] «Lungi dal ricorrere alla distinzione tra Chiesa *ad intra* e Chiesa *ad extra*, con le sue prime parole e decisioni da Papa egli ha dimostrato una viva coscienza del legame esistente tra la vita istituzionale della Chiesa e la sua capacità di vivere il vangelo e di testimoniarlo» (H. LEGRAND, *Il primato romano, la comunione tra le Chiese e la comunione tra i vescovi*, in «Concilium» 49 [2013] 91).

momento che questo movimento non riguarda appena il suo agire nel mondo, ma la sua stessa identità teologica.

Procedendo in questa direzione è possibile eliminare molte e inutili istanze polemiche e mettere a fuoco la fisionomia autentica e originale della *pastoralità* alla quale la Chiesa è chiamata a convertirsi (cf. EG 94). In questa maniera papa Francesco si colloca nel lungo cammino che da decenni invita la comunità ecclesiale a sapere «interpretare i segni dei tempi» con qualche, significativo tratto di novità e di semplificazione.

Il contesto storico in cui la Chiesa è chiamata a vivere e agire pone una domanda che, contrariamente ai modi più praticati nella stagione post-conciliari, non termina appena all'istanza di un "aggiornamento" teologico-dottrinale, ma piuttosto a cogliere le circostanze del presente come sfide alla comunità ecclesiale a guadagnare una maggiore consapevolezza della sua costitutiva identità missionaria.

Si tratta di superare ogni equivoca separazione tra quanto il cristiano *deve credere* e che cosa egli è chiamato *a essere* nel mondo. Esserne avvertiti invita ad abbandonare una concezione del patrimonio dottrinale della Chiesa come un sistema chiuso, impermeabile alle domande e alle provocazioni del *qui e ora* in cui la comunità cristiana è chiamata a dare ragione della propria fede.

Si mostra tutta l'inconsistenza di una *pastorale* che pretende di applicare alla realtà un progetto compiuto, dottrinalmente garantito, ma anche di quella che si è ridotta a inseguire rinnovate ermeneutiche storiche della *dottrina* come panacea per curare tutte le fragilità della presenza operosa della Chiesa tra gli uomini del suo tempo. In entrambi i casi il pericolo – come ha avvertito papa Francesco – è quello di procedere in modo che non tiene conto della condizione reale degli uomini, quindi implicitamente ideologico.[17] Facendo invece leva sulla vocazione missionaria dei cristiani e delle comunità, non si tratta di stabilire un dialogo con l'immagine che l'uomo di oggi possiede di se stesso, alla luce di

[17] «In un cristiano c'è qualcosa di sospetto quando smette di ammettere il bisogno di essere criticato da altri interlocutori. Le persone e le loro diverse conflittualità, le periferie, non sono opzionali, bensì necessarie per una maggiore comprensione della fede. Perciò è importante chiedersi: A chi stiamo pensando quando facciamo teologia? Quali persone abbiamo davanti? Senza questo incontro con la famiglia, con il Popolo di Dio, la teologia corre il grande rischio di diventare ideologia» (FRANCESCO, *Videomessaggio* al Congresso Internazionale di teologia presso la Pontificia Università Argentina [3 settembre 2015]).

un modello antropologico cristiano, ma di incontrarlo nei frangenti reali, buoni o cattivi che siano, nei quali la sua esistenza è posta.[18]

La Chiesa è sospinta a esprimere una forte prossimità all'esistenza di ognuno, avendo consapevolezza della varietà e complessità degli scenari culturali e sociali che compongono il panorama della contemporaneità.

In questo modo la lettura del presente coniuga, senza soluzione di continuità, la domanda che la Chiesa si pone sulla storia e sulla "sua" storia, riconoscendo a entrambi questi interrogativi una singolare pertinenza a tracciare le linee portanti di una fruttuosa presenza tra gli uomini del suo tempo.

Assumendo questo punto di vista, orientato dal primato dell'impegno missionario, si può meglio capire che oltre la chiarezza di ragioni e argomenti, la fede cristiana si accoglie e comprende attraverso un gesto di adesione che sfonda i confini della trasmissione di una dottrina, anche quando quest'ultima fosse riformulata dei modi più adeguati a qualunque suo interlocutore.[19]

Tale riconoscimento e assenso, espressione singolare dell'umana libertà, si compie sempre nello spazio della storia. Quest'ultima, dunque, non può essere percepita come obiezione all'assolutezza della verità proposta, ma piuttosto come l'unico ambito nella quale si può attingere ad essa.

Il fondamentale fattore di continuità nel tempo dell'evento cristiano è innanzitutto rappresentato dal permanere in ogni epoca del tessuto della comunità ecclesiale, che si presenta come l'insuperabile condizione di possibilità dell'atto di fede di ogni singolo uomo, pur nel variare delle circostanze e delle forme con le quali essa vive e si esprime.

Abstract

A sessant'anni dalla pubblicazione Gaudium et spes *mantiene una indiscutibile attualità e i suoi singolari tratti di novità come fondamentale ambito di verifica del ca-*

[18] «Un cristianesimo che "si fa" poco nella realtà e "si spiega" infinitamente nella formazione, sta in una sproporzione pericolosa. Direi in un vero e proprio circolo vizioso» (FRANCESCO, *Discorso* ai Vescovi ospiti dell'incontro mondiale delle famiglie [27 settembre 2015]).

[19] «Ad ogni modo, non potremo mai rendere gli insegnamenti della Chiesa qualcosa di facilmente comprensibile e felicemente apprezzato da tutti. La fede conserva sempre un aspetto di croce, qualche oscurità che non toglie fermezza alla sua adesione. Vi sono cose che si comprendono e si apprezzano solo a partire da questa adesione che è sorella dell'amore, al di là della chiarezza con cui se ne possano cogliere le ragioni e gli argomenti» (*ivi*).

rattere pastorale del Vaticano II. Nel medesimo tempo, alla luce del lungo percorso recettivo è possibile mettere a fuoco alcuni nodi di metodo irrisolti già presenti nelle dinamiche della sua composizione. Superare queste difficoltà può accompagnare la comunità ecclesiale a riporre al centro dell'attenzione la sua originaria vocazione missionaria che non può non favorire dinamiche di riforma anche istituzionali: qualunque struttura ecclesiale va misurata e verificata con la missione evangelizzatrice della Chiesa medesima. Si pongono così le condizioni per superare una lettura schematica e fuorviante del classico paradigma «Chiesa ad intra / Chiesa ad extra».

«CRISTO SVELA L'UOMO ALL'UOMO». LA STRUTTURA CRISTOLOGICA DELLA *GAUDIUM ET SPES*

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 24 (2025) 263-289

Nella Costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II si trova il seguente testo programmatico:

> In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.[1]

In questo studio si indagherà sulle fonti e su alcune delle implicazioni di questa enunciato conciliare: *Cristo svela l'uomo all'uomo*.

1. Il significato di un'affermazione conciliare

L'idea che Cristo manifesti l'uomo all'uomo ha delle radici patristiche. La dottrina sulla Trinità, sulla cristologia e sull'antropologia si in-

[1] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 22. In questo capitolo abbiamo seguito: P. O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, in «Scripta Theologica» 41 (2009) 85-111; ID., *Il mistero dell'incarnazione e la giustificazione. Una riflessione sul rapporto antropologia-cristologia alla luce della Gaudium et spes 22*, in M. GAGLIARDI (ed.), *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo*, LEV, Città del Vaticano 2009, 87-97. Si veda anche ID., *Europa. «Cristo svela l'uomo all'uomo»: la prospettiva del Vaticano II*, in «Path» 11 (2012) 89-117.

trecciano fortemente negli scritti cristiani dei primi secoli. Sono note le omelie natalizie del papa Leone Magno riguardante la dignità umana, compresa a partire dall'opera della redenzione. *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam!*, «riconosci, o cristiano, la tua dignità… Pensa di quale capo e di quale corpo sei membro».[2] L'espressione «rivela l'uomo all'uomo», applicato però al cristianesimo, è da attribuirsi a Joseph de Maistre (1753-1821), in un'opera sua dei principi del XIX secolo.[3] L'idea ha avuto particolare eco lungo il XX secolo[4] e, oltre alla *Gaudium et spes*,[5] è presente specialmente nel magistero di papa Giovanni Paolo II, fin dalla sua prima Enciclica *Redemptor hominis*.

La *Redemptor hominis*[6] spiega che la Chiesa deve incessantemente guardare, studiare e amare il Cristo, nell'azione, nella preghiera, nella contemplazione. Lo fa in primo luogo per conoscere Iddio e il suo disegno di salvezza, per ammirare le grandi opere del Creatore. Però poi, aggiunge il Pontefice, l'uomo deve entrare ancora più profondamente nel mistero dell'incarnazione e della redenzione, precisamente *per comprendere se stesso*, e in questo sguardo contemplativo scoprire la sua vera dignità. Nella *Gaudium et spes*, alla redazione della quale ha partecipato Giovanni Paolo II, si dice *Christus manifestat...*, «Cristo manifesta o svela l'uomo all'uomo». Però la lettura del Papa nella *Redemptor hominis* è più specifica e impegnativa. Va oltre una lettura puramente esplicativa/

[2] San Leone Magno, *Sermo I in Nav. Domini*, 3.

[3] J. De Maistre, *Du Pape*, Droz, Geneve 1966 (or. 1819), 240.

[4] Cf. i testi di Henri-Marie de Lubac (1896-1991) citati in O'Callaghan, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, 85.

[5] Sulla *Gaudium et spes*, cf. gli studi di P. Coda, *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «Gaudium et spes»*, in «Lateranum» 54 (1988) 164-94; T. Nascentes dos Santos, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: «GS» 22 e «GS» 24 no programa do actual Pontífice*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1992; R. Tremblay, *L'«Uomo» (Ef 4,13), misura dell'uomo di oggi e domani*, in Id., *Radicati e fondati nel Figlio: contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997, 13-43; Á. Cordovilla Pérez, *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, in «Communio» 203-204 (2005) 154-66 [ed. it.]; Sulla cristologia di *Gaudium et spes*, cf. T. Gertler, *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein: eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Benno, Leipzig 1986.

[6] Cf. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) (RH), nn. 1, 7, 8, 10. Cf. anche K. Wojtyła, *Alle fonti del rinnovamento: studio sull'attuazione del Concilio Vaticano secondo*, LEV, Città del Vaticano 1981, 70-75.

conoscitiva del testo della *Gaudium et spes*, nel senso che Cristo viene presentato non solo come chi *manifesta* l'uomo all'uomo, ma come chi lo rivela proprio *nel redimerlo* dal peccato, dalla morte, dalla schiavitù. Cristo è, appunto, il *Redentore dell'uomo*, e quindi non solo *spiega* all'uomo il senso della sua natura e dignità, più o meno sconosciuta in precedenza, ma in particolare gli *restituisce* la dignità perduta a causa del peccato, costituendolo come figlio di Dio. In questo processo l'uomo viene rivelato necessariamente come *peccatore*, redento, guarito e rigenerato da Cristo Redentore. Ovvero, viene rivelato non come un essere statico, in attesa semplicemente di una rivelazione ancora sconosciuta sulla propria natura, come succede nel *mito della caverna* di Platone o nello gnosticismo, ma come qualcuno che può perdere la sua dignità (perlomeno in parte) per poi ricuperarla di nuovo.

La stessa dottrina viene approfondita ancora di più da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Veritatis splendor* (1987):

> Solo nel mistero della redenzione di Cristo stanno le «concrete"» possibilità dell'uomo... Ma quali sono le «concrete possibilità dell'uomo»? E di quale uomo si parla? Dell'uomo dominato dalla concupiscenza o dell'uomo redento da Cristo? Poiché è di questo che si tratta: della realtà della redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: Egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere; Egli ha liberato la nostra libertà dal dominio della concupiscenza.[7]

In questo movimento di rivelazione e redenzione si scoprono e si svelano gli aspetti aspetti più fondamentali della vita dell'uomo che esprimono la sua identità e dignità: la *libertà* (con la quale ha perso l'amicizia con Dio, e può accogliere di nuovo questo dono), la *storicità* e temporalità (perché l'agire libero umano si realizza nel tempo), la creazione come *dono dell'esistenza*, e il destino *all'immortalità*. Cristo manifesta l'uomo, in fin dei conti, come un essere aperto ai doni divini, aperto all'arricchimento. Il frutto di questa contemplazione che tutta la Chiesa svolge verso il Cristo, dice Giovanni Paolo II, è un profondo senso di meraviglia, che si esprime non solo come adorazione verso Dio, ma anche come stupore verso l'uomo e la sua dignità (cf. RH 10). Questa visione sorge come frutto maturo della *Gaudium et spes*.

[7] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), n. 103.

In senso stretto, la Costituzione non offre una semplice comprensione *teologica* dell'uomo, dell'uomo considerato a partire da Dio, Creatore e Signore; si tratta più esattamente di una visione *cristiana*, o meglio, di una visione *cristologica* dell'uomo. Cristo stesso, nella sua incarnazione e nella sua vita, morte e risurrezione, diventa *la prospettiva vivente dell'uomo*, lui stesso che è «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25). A partire dalla persona e dall'agire di Cristo si può conoscere l'uomo, la sua origine, natura, dignità e destino; a partire da lui l'uomo può realizzarsi fino in fondo; può diventare ciò che Dio sempre volle che fosse.

I teologi ammettono in termini generali che chi svela l'uomo all'uomo è Gesù Cristo. Però in questa affermazione c'è una questione di tipo epistemologico, che è il seguente: come conosciamo noi il Cristo? Quale è il vero profilo di Gesù di Nazareth? Non potremmo pensare che l'immagine che abbiamo di lui, che a sua volta ci dovrebbe far comprendere l'identità nostra, in realtà sia una proiezione di noi stessi, dei nostri interessi, pregiudizi e bisogni? E quindi, pur volendo conoscersi in Cristo, in fin dei conti, l'uomo conoscerebbe solo se stesso, e tutto sommato forse nemmeno troppo bene. Già Albert Schweitzer (1875-1965) aveva detto che ognuno fa la propria cristologia, una cristologia interessata, coprendo il Cristo con il proprio mantello.

La questione epistemologica ed ermeneutica. Quando si dice che «Cristo svela l'uomo all'uomo», sembra a prima vista che si tratti di un'affermazione semplice: Cristo, l'uomo perfetto, immagine compiuta del Padre (2Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3) ci fa vedere com'è, o come dovrebbe essere, l'uomo fatto «a immagine di Dio» (Gen 1,26s.), ma caduto a causa del peccato. Ci si presenta come un modello perfetto d'umanità. Si può dire che come l'umanità di Cristo è riflesso della natura divina, così l'uomo, conformandosi il più possibile al modello incarnato da Cristo, si divinizzerà divenendo simile a Dio. Si tratta di una lettura che si può chiamare "assimilativa" della relazione tra Dio e l'uomo in Cristo, una lettura però che è insufficiente. Per impostare la questione in modo adeguato bisogna tener conto di due discontinuità epistemologiche nella conoscenza umana di Dio in Cristo.[8]

La prima discontinuità epistemologica consiste nel fatto che l'uomo non è attualmente, né è destinato a esserlo in futuro, in tutto simi-

[8] Cf. O'Callaghan, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, 97ss.

le all'uomo Gesù Cristo. E non solo perché l'uomo è un essere caduto, ma anche perché in Cristo abita la pienezza della divinità corporalmente (Col 2,9). Da una parte è vero che Cristo è "uno di noi", è un uomo tra gli uomini. Ma, dall'altra, Cristo è diverso da ogni uomo. Secondo l'espressione di Guardini, egli è «il grande contrasto»,[9] perché è simile all'uomo in molte cose però non in tutte. Con l'incarnazione del Verbo, tra Cristo e l'umanità si è stabilita una sorte di «solidarietà differenziata»,[10] che si può presentare in quattro momenti. "Differenziata" perché nel primo caso si tratta di una solidarietà profonda e permanente, mentre nell'ultimo troviamo una solidarietà completamente inesistente.

Primo, Cristo si è identificato completamente con l'uomo quanto alla *natura umana*; nella sua vita quotidiana, condivisa con tutti gli uomini, il Padre rivela ciò che voleva che l'uomo sempre fosse: un essere corporale, libero, storico, sociale, capace di amare, in comunione con lui: affamato ma bisognoso di nutrizione; stanco ma bisognoso di riposo, reietto ma bisognoso di amore.

Secondo, Cristo si è identificato con l'umanità in modo "misto", temporale o funzionale per quanto riguarda alcuni aspetti della condizione umana storica e caduta, quali sono la sofferenza, l'ignoranza e la morte. Queste caratteristiche, senza confondersi con il peccato, sono in qualche modo derivate da esso, e quando sono liberamente assunte da Cristo rendono possibile la salvezza dell'umanità. Però alla fine dei tempi non ci saranno più. Torneremo più avanti su questo ultimo punto. Per ora basta constatare che non c'è una semplice relazione speculare o assimilativa tra l'uomo Cristo e la condizione umana comune; non c'è una pura identità.

[9] Così scrive Romano Guardini (1885-1968): «Nell'incontro con Gesù Cristo si manifesta la vera essenza dell'uomo; nella sua presenza si rivelano il bene e il male; nella sua presenza gli uomini trovano le conseguenze della sua mentalità, "si scoprono i cuori". Cristo è "differente" dal mondo; è "dal di sopra". Così egli questiona il mondo e l'obbliga a manifestarsi. Cristo è il grande contrasto, nei confronti del quale il mondo dimostra il suo volto vero. È lui la misura indipendente del mondo, a cui esso deve essere sottomesso. Cristo è, per essenza, giudice e giudizio del mondo. Però allo stesso tempo ama il mondo con un amore potente, totale, creatore, completamente diverso dal nostro» R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, vol. 1, Matthias Grünewald - F. Schöningh, Mainz - Paderborn 1994[3], 32s.

[10] Cf. O'CALLAGHAN, *Il mistero dell'incarnazione e la giustificazione*, 93-97. Sul tema lungo la redazione e ricezione di GS 22, cf. lo studio amplio di F.A. CASTRO PÉREZ, *Cristo y cada hombre: hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.

Terzo, Cristo si identifica con la condizione umana in modo "profetico" nel suo agire e nella sua dottrina. Certamente consolava gli smarriti, i deboli, i peccatori: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita. Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,28-30). Era il *desideratus cunctis gentibus* (Ag 2,8, Vulg.), «colui che è desiderato da tutti i popoli». Inoltre, Gesù Cristo era per l'uomo la norma a cui conformarsi, la vocazione originaria che l'uomo doveva assimilare. Ma, ancor di più, Gesù nella sua vita terrena e nella sua predicazione era lo *skandalon*, «scandalo per i Giudei» (1Cor 1,23; cf. Mt 21,42). Egli mise in crisi, ripetute volte, le aspettative degli uomini, li provocava e spingeva verso la conversione. Di lui disse Simeone: «Egli è qui per la caduta e la risurrezione di molti in Israele e come segno di contraddizione... affinché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,34s.). Indubbiamente le beatitudini contengono il nocciolo dell'insegnamento di Gesù, anzi costituiscono in qualche modo la sua auto-biografia spirituale.[11] Ma esse non corrispondono alle semplici aspettative degli ascoltatori. Osserva san Matteo: «Quando Gesù ebbe terminato questi discorsi [sulle beatitudini], le folle erano stupite [o meglio, "sbalordite"] del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come *uno che ha autorità*, e non come i loro scribi» (Mt 7,28s.). Ugualmente le parabole, piene di apparenti contraddizioni, sorprendono e sconcertano gli ascoltatori. Per questo i discepoli gli dicono spesso: «Spiegaci la parabola» (Mt 13,36). Dopo aver ricevuto la promessa inattesa dell'eucaristia, ci racconta Giovanni che «molti dei suoi discepoli tornarono indietro e non andavano più con lui» (Gv 6,66), perché non erano in grado di portare la forza e il peso del suo messaggio. E Gesù stesso riconosce questo fatto: «Ma voi non volete venire a me per avere vita» (Gv 5,40). E altrove: «Chi ha orecchi, ascolti!» (Mt 11,15). Detto in breve, la vita e le parole di Gesù erano tutt'altro che una mera conferma o una mera consolazione delle comuni aspirazioni umane: erano il «Vangelo», la novità inattesa, profetica, sconvolgente.

[11] Cf. Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret I: dal battesimo nel Giordano alla trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007, 99s.: «Le Beatitudini hanno valore per il discepolo perché prima sono realizzate proto-tipicamente in Cristo stesso… Le Beatitudini sono come una nascosta biografia interiore di Gesù, un ritratto della sua figura».

Quarto, infine, Cristo non si è identificato affatto con l'uomo per quanto riguarda il peccato stesso: «Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, *escluso il peccato*» (Eb 4,15). «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio» (2 Cor 5,21). In Cristo il Padre rivela la propria santità e il contrasto della condizione umana storica e caduta con la divinità, l'enorme divario che esiste tra l'uomo in grazia e l'uomo nel peccato. Inoltre, è palese che se Cristo fosse peccatore non ci potrebbe salvare *dal* peccato.

Però bisogna considerare ancora una *seconda* discontinuità epistemologica. Anche se fosse possibile per l'uomo conoscere l'umanità di Cristo alla perfezione e identificarsi con essa senza difficoltà, bisognerebbe pur sempre tener conto che tale umanità non è un riflesso *perfetto* della divinità.[12] È un riflesso *fedele*, poiché il Signore insegna che «chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9; cf. 12,45): l'agire e la parola di Gesù ci rivelano realmente la volontà e la persona del Padre. Però non è un riflesso perfetto, totale, comprensiva. Affermare il contrario suonerebbe a docetista: l'assorbimento dalla divinità dell'umanità di Cristo. In qualche modo essa nasconde il Padre proprio mentre lo rivela. Come dice Paolo, il credente non conosce più il Cristo «alla maniera umana» (2Cor 5,16) perché, in fin dei conti, l'essenza divina è pienamente inconoscibile a partire da qualsiasi istanza creata,[13] anche quella insuperabile dell'umanità e della vita di Cristo. Infatti, se il Padre non si rivelasse in Cristo e per mezzo di lui (Mt 16,17), l'uomo non potrebbe conoscerlo. Quindi, malgrado la "trasparenza" dell'umanità di Cristo nei confronti del Padre, il cammino per conoscere Dio attraverso il Figlio incarnato è lungo, è un cammino di conversione, di fede, di avvicinamento graduale: in sostanza, è un cammino di grazia.

Prima di riflettere su questo cammino di avvicinamento dell'uomo a Cristo e, in Cristo, al Padre, possiamo considerare alcuni momenti storici del rapporto tra antropologia e cristologia.

[12] Si tratta del tema classico della mediazione salvifica svolta dall'umanità di Cristo: cf. ad esempio, San Tommaso, *S.Th. III*, q. 26, a. 2.

[13] Cf. M. Pérez de Laborda, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di San Tommaso*, in «Annales Theologici» 21 (2007) 279-98.

2. Cenni storici sulla relazione tra antropologia e cristologia

Per buona parte del pensiero moderno Dio – nella sua esistenza e nei suoi attributi – è considerato fondamentalmente una *proiezione* delle aspirazioni umane. Si pensi in particolare a Ludwig Feuerbach (1804-1872) che disse: «Il segreto della teologia è l'antropologia». Non dobbiamo dire, quindi, che l'uomo è stato fatto «a immagine e somiglianza di Dio», ma al contrario: che l'uomo ha fatto «Dio» a *sua* immagine e somiglianza. Vale a dire, ogni teocentrismo sarebbe una forma di antropocentrismo camuffato. Qualcosa del genere accade con la cristologia, in quanto essa riflette in ogni epoca i bisogni e i desideri, le situazioni e le aspirazioni degli uomini. Il cristocentrismo, così tipico della fede cristiana, facilmente può diventare, secondo la logica di Feuerbach, un forma più o meno mascherata di antropocentrismo.[14] L'uomo pensa che sta guardano Cristo, quando in realtà guarda un riflesso di se stesso e di tale riflesso si innamora, come Narciso nella mitologia greca.

Consideriamo adesso alcuni dei modi in cui la cristologia è stata tematizzata sistematicamente a partire dall'antropologia, cioè dalla situazione, dai bisogni e dalle aspirazioni dell'uomo; poi ci soffermeremo sul fenomeno contrario, cioè su come altri autori hanno tentato di impostare l'antropologia a partire da Cristo e dalla sua opera salvifica.

2.1. *La cristologia tematizzata a partire dall'uomo*

Storicamente si osserva che la cristologia si è sviluppata sempre di pari passo con l'antropologia. Ecco alcuni esempi.[15]

Nel contesto della patristica greca, l'aspirazione principale dell'uomo era di diventare immortale e saggio (ovvero "divino", tramite la "divinizzazione"). Cristo sarebbe considerato quindi il perfetto Dio-uomo, colui che comunica la vita divina agli uomini in qualità di Verbo incarnato. In altre parole, la dottrina dell'incarnazione va di pari passo con l'immagine predominante dell'uomo alla ricerca dell'immortalità e dell'illuminazione.

[14] Sulla relazione tra cristologia e antropologia, cf. W. Kasper, *Cristologia e antropologia*, in Id., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 202-25; M. Bordoni, *Cristologia e antropologia*, in C. Greco (ed.), *Cristologia e antropologia*, AVE, Roma 1994, 15-62.

[15] Per questa spiegazione abbiamo seguito W. Pannenberg, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in «Concilium» 9 (1973) 1073-1095 (ed. it.).

Poi, nel periodo che va da Agostino al Medioevo fino a Lutero, Cristo viene considerato principalmente come il Salvatore dell'uomo, più specificamente come colui che riconcilia l'uomo peccatore con Dio; la finalità della missione di Cristo è quella di superare la colpa, la tentazione e la paura, perché l'uomo temeva la possibilità della condanna eterna a causa dei suoi peccati. Cristo ora viene considerato come il Salvatore benigno e misericordioso, che soffre per riparare i peccati degli uomini; con ciò, si afferma una visione "amarto-centrica" di Cristo. Di nuovo, la cristologia viene tematizzata alla luce dell'impostazione antropologica prevalente, in questo caso la convinzione della colpevolezza, della condizione caduta dell'uomo.

A partire dall'illuminismo tedesco (l'*Aufklärung*), le visioni apertamente antropocentriche si fanno sempre più comuni. L'interesse si sposta principalmente verso la moralità umana, il retto agire, necessario per costruire una società sana. Cristo, dunque, diventa il modello di virtù e di bontà per tutta l'umanità e per una società giusta. Il romanticismo considera Cristo come modello di una vita armonica, forte, equilibrata, nobile; nell'epoca in cui predominava il personalismo, Cristo è considerato l'uomo perfetto nelle relazioni personali tra gli uomini; pienamente aperto a suo Padre e a tutti gli uomini, è fonte e modello di comunione.

In tempi più recenti, con la teologia della liberazione, si considera Cristo colui che, solidale ai deboli e agli oppressi, muore giustiziato dalle autorità pubbliche sulla croce, diventando così modello e inspirazione per la liberazione dei poveri e degli oppressi. Anche qui vediamo come l'orizzonte antropologico determina il profilo cristologico.

Come esempi più specifici possiamo menzionare *due linee tipiche* nella cristologia degli ultimi due secoli fatta a partire dall'uomo, posizioni consolidate per lo più nell'ambito del protestantesimo liberale: una riferita all'esperienza religiosa personale, l'altra piuttosto alla storicità dei Vangeli e della vita di Cristo.

a) *La cristologia e l'esperienza religiosa.* In primo luogo consideriamo la posizione di Friedrich D.E. Schleiermacher (1768-1834), luterano di sensibilità pietista del secolo XIX, e poi quella più recente di Karl Rahner (1904-1984), teologo cattolico.

L'opera più influente di Schleiermacher è *La fede cristiana*.[16] Per comprendere l'uomo, il nostro autore non parte dalle facoltà spirituali, intelletto e volontà, ma dall'*esperienza religiosa fondamentale di tutti gli uomini*. Questa esperienza consiste nella *coscienza della loro dipendenza* da Dio, Creatore e Signore del mondo e della storia. Schleiermacher afferma che Cristo è il nostro Salvatore perché ha contagiato gli uomini con la propria e potente coscienza della divinità, da cui dipendeva in modo filiale. In questo modo, certamente Cristo svela l'uomo all'uomo come dipendente radicalmente da Dio. Il problema della dottrina di Schleiermacher, però, sta nel modo puramente psicologico con cui questa consapevolezza umana viene raggiunta. Perché essa si realizzi non è necessario che Gesù sia il Figlio di Dio incarnato. La singolarità di Cristo non viene riferita, dunque, alla sua realtà divino-umana, ma al fatto che ha comunicato con singolare efficacia la sua potente coscienza di dipendenza da Dio agli altri. Inoltre, in questo modo si spiegano soltanto *alcuni aspetti* della salvezza di cui l'uomo ha bisogno. Malgrado l'impostazione cristologica di Schleiermacher fu criticata da Feuerbach come una forma di "proiezione" abusiva,[17] essa fu però riproposta in diversi modi lungo il secolo XX da autori come Adolf von Harnack (1851-1930) e Rudolf Bultmann (1884-1976).

Karl Rahner imposta la cristologia a partire dall'esperienza umana della trascendenza.[18] L'uomo, afferma, è essenzialmente aperto a Dio in tutti i suoi pensieri e azioni; anzi, la grazia e la chiamata di Dio sono presenti in forma germinale nell'essere di ogni uomo a partire dalla redenzione operata da Cristo: è ciò che egli chiama l'*esistenziale soprannaturale*.[19] Perciò la grazia, secondo Rahner, più che la donazione storica dello Spirito Santo, frutto della Pasqua di Cristo, è la realizzazione lungo la

[16] Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhaäge dargestellt*, O. Hendel, Halle 1897² (or. 1820-1822).

[17] Cf. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994 (or. *Das Wesen des Christentums*, 1841).

[18] Sulla cristologia di Rahner, cf. K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie, systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Herder, Freiburg im B. - Basel 1972.

[19] Cf., ad esempio, K. RAHNER, *Existential*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3, Herder, Freiburg i. B. 1959², 1301; ID., *Existenzial-übernatural*, in *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, 1, Herder, Freiburg i.B. 1967, 591s. Cf. la riflessione di P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes*, Fordham

storia dell'apertura trascendentale dello spirito umano all'essere. Questa sua dottrina sfocia in ciò che spesso viene chiamata la «svolta antropologica» nella teologia del XX secolo.[20] Secondo Rahner, l'apertura trascendentale dell'uomo contiene già la questione di Cristo. La situazione umana comune, così com'è, offre la condizione di possibilità per tutta la cristologia.[21] Quindi l'«unione ipostatica», verificata in Cristo, è l'espressione suprema e definitiva dell'apertura umana alla divinità. Per questa ragione l'antropologia è sempre una cristologia incompleta, mentre la cristologia può essere considerata come un'antropologia che si trascende.

Tra i pregi della posizione di Rahner sta il forte collegamento tra l'antropologia e la cristologia: Cristo conferma l'uomo nella sua capacità nativa di aprirsi alla trascendenza. Anzi, la rende possibile. Tra i limiti, si può notare un'assimilazione troppo stretta tra l'identità di Cristo (uomo supremo) e quella dell'uomo (piccolo Cristo). Egli sviluppa questa posizione in base a un'estensione – filosoficamente rischiosa – da una soggettività aperta alla trascendenza a un'oggettività dell'esistenza storica del Figlio di Dio fatto uomo. In ogni caso, la cristologia di Rahner rimane piuttosto piatta, poiché difficilmente riesce ad andare oltre l'antropologia.[22] In altre parole, sarà piuttosto l'uomo stesso a rivelarci chi è il Cristo, con una cristologia "dal basso", e non il contrario.

b) *La ricerca storica del vero Gesù di Nazareth*. Nel secolo XIX comincia a consolidarsi la cosiddetta *Leben-Jesu-Forschung*, ovvero la ricerca del vero e storico Gesù di Nazareth. Questa ricerca viene fatta a partire dai vangeli con l'impiego dei metodi storico-critici, con l'intenzione di evitare che la cristologia venga tematizzata a partire dalla proiezione

University Press, New York 2002; G. MANSINI, *Experiential Expressivism and Two Twentieth-Century Catholic Theologians*, in «Nova et Vetera » 8 (1/2010) 125-141 (eng. ed.).

[20] Cf. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag, Freiburg (CH) 1970; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974; K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg imB. 1974.

[21] «L'umanizzazione già è divinizzazione» COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, in «Enchiridion Vaticanum», vol. 8, EDB, Bologna 1982, 354-399, n. 435.

[22] Joseph Ratzinger (1927-2022) fa notare l'insufficienza della riflessione di Rahner rispetto alla dimensione storica dell'esistenza umana: J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in «Theologische Revue» 74 (1978) 177-86.

dei desideri e delle aspirazioni umane di ogni epoca, cioè dall'esperienza religiosa, come voleva Schleiermacher, ma piuttosto a partire dal dato storico, documentato e accertato. Attualmente, buona parte della cristologia del Nuovo Testamento si sviluppa in questa direzione.[23]

Sono protagonisti di spicco di questo movimento autori come David Friedrich Strauss (1808-1874), William Wrede (1859-1906), A. Schweitzer, ed altri. Lo storico Ernst Troeltsch (1865-1923) ad esempio propone *tre criteri* da applicare ai testi biblici per assicurarne la storicità e quindi l'affidabilità:[24] una rigorosa *critica storica* (per individuare il testo autentico), la *correlazione* (per assicurare il collegamento e la coerenza tra i diversi aspetti e tappe del testo), e infine l'*analogia* (per confermare che le affermazioni siano verosimili e più o meno corrispondenti alla nostra esperienza).

Da molti punti di vista si tratta di criteri ragionevoli. Tuttavia, l'ultimo (l'analogia) può diventare problematico se si arriva a giudicare il contenuto del Vangelo a partire dalle possibili esperienze umane, sempre limitate, circoscritte a ogni epoca, esperienze non redente, che filtrano e forse escludono aspetti della luce rivelata. Il metodo storico-critico applicato così alla vita di Gesù può facilmente cadere vittima del proprio (preteso) rigore. È frequente tra gli studiosi della Bibbia negare l'esistenza di certi aspetti del Vangelo – i miracoli, ad esempio, la possessione diabolica, ecc. – che non rientrano nella comune esperienza umana, perlomeno quella moderna. In realtà, di nuovo però, si prospetta una cristologia piatta, impostata a partire dalle esperienze umane, condizionate dalla storia, dal peccato e dalle immediate necessità dell'uomo, che non tiene conto della "solidarietà differenziata" di Cristo con l'umanità.

Le visioni che abbiamo appena presentato partono dall'uomo nella sua concretezza, storicità, deficienza e peccaminosità, secondo i limiti e la povertà dell'epoca, della cultura e della situazione vitale di ciascuno. Cristo viene presentato come colui che riempie ciò che, a giudizio dell'uomo, manca in ogni epoca; gioca quel ruolo che Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) chiamava il «Dio tappabuchi». In ogni caso, non c'è qui un

[23] È nota l'opera in quattro volumi J.P. MEIER, *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2001.

[24] Cf. E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1902.

grande interesse di trovare e conoscere l'autentico Gesù, perché in realtà l'uomo va inventando il Cristo di cui ha bisogno, facendo sempre una cristologia interessata, coprendo il Cristo, come diceva A. Schweitzer, con il proprio mantello. Il teologo Alfred Läpple (1915-2013) descrisse ironicamente l'ambivalenza di questo processo con le seguenti parole: «Dal grande Dio al piccolo Gesù; dal piccolo Gesù al grande io».[25]

c) *Cristo, fonte e culmine dell'umano.* Di fronte all'impostazione appena delineata, sottolineiamo che se tutte le epoche hanno cercato e trovato in Gesù di Nazareth il modello adeguato delle loro aspirazioni personali e collettive, questo non costituisce *a priori* un argomento valido contro ciò che insegna la fede nei suoi confronti. Da una parte, le posizioni sopraelencate non sono incompatibili tra di loro (Cristo mentre divinizza, salva; mentre salva, libera; liberando, istruisce l'uomo; offrendo un esempio degno da emulare, lo apre alla grazia che salva, ecc.); inoltre, sono aspetti dell'identità di Gesù di cui si trova esplicito riscontro nel Nuovo Testamento stesso. Dall'altra, tutto l'umano è contenuto in Cristo, poiché egli è l'uomo perfetto. Come afferma l'evangelista Giovanni: «Egli infatti conosceva quello che c'è nell'uomo» (Gv 2,25), perché in fin dei conti «tutto è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,3). Nella sua divinità incarnata, Gesù Cristo è più della somma di tutta la realtà, di tutte le aspirazioni, perfezioni e i desideri umani, poiché è il Signore della storia, è «l'Alfa e l'Omèga, clui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!» (Ap 1,8). Perciò, in Cristo si trovano tutte le aspirazioni e caratteristiche buone e positive dell'uomo, e forse molte altre che devono essere scoperte ancora.

Ma, parimenti, bisogna chiedersi se esiste qualche modo di *uscire* da questo circolo ermeneutico chiuso che sembra impostare la cristologia a partire dalla sola antropologia. Se non si trova questo cammino, sarà l'uomo di ogni epoca che rivela Cristo a se stesso (con una lettura inversa della domanda evangelica: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?», Mt 16,13), e non al contrario, come dice la *Gaudium et spes* apertamente: "Cristo svela l'uomo all'uomo".

[25] A. Läpple, *Gesù di Nazareth*, Paoline, Bari 1974, 23.

2.2. *L'antropologia impostata a partire da Cristo*

Sono diversi i tentativi della teologia moderna per assicurare che l'antropologia sia mediata cristologicamente, e non al contrario. Tra gli autori protestanti del secolo XX, i più importanti sono il calvinista Karl Barth (1886-1968) e il luterano Wolfhart Pannenberg (1928-2014), tra i cattolici, Hans Urs von Balthasar (1905-1988).

a) *Karl Barth e l'immortalità per l'uomo.* Per comprendere la realtà dell'uomo e della salvezza a partire dalla fede, Barth sostiene che bisogna escludere qualsiasi «antropologia previa» di tipo filosofico o culturale, che funga da precomprensione o struttura fondamentale per la fede. Cristo, l'inviato del Padre, il Predestinato, è l'unica fonte della dignità dell'uomo, dei diritti umani, della spiritualità e dell'etica. «La cristologia deve occupare tutto lo spazio in teologia… La cristologia è tutto o non è nulla».[26] Ma perché? Perché secondo Barth l'uomo può parlare di se stesso in modo significativo, quale credente, soltanto a partire dall'eternità (e quindi dall'immortalità), cioè dalla prospettiva di Dio, «il solo che possiede l'immortalità» (1Tm 6,16), il trascendente, il totalmente Altro. E l'immortalità non appartiene al mondo creato. Il destino immortale dell'uomo gli viene rivelato "perpendicolarmente" in Gesù Cristo, solo da lui e in lui. Perciò Cristo, e solo lui, rivela ciò che l'uomo è. Come ha scritto Louis Bouyer (1916-2004):

> Si è dovuto attendere Karl Barth per giungere ad ammettere che la Parola divina non si limita a rispondere alle domande che noi ci ponevamo prima di averla ascoltata, ma comincia col porle in modo del tutto diverso, e col porne delle altre alle quali noi non avevamo affatto pensato, anzi comincia anzitutto col mettere in questione noi stessi, noi che pretendiamo parlare di Dio con conoscenza di causa.[27]

Il fatto che Barth abbia concentrato la ricerca dell'identità umana nell'immortalità è positivo. In realtà, la brama d'immortalità, presente e operante in ogni azione e reazione umana, gioca un ruolo centrale nell'antropologia. Allo stesso tempo, se l'uomo senza la rivelazione non

[26] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/1*, Zöllikon, Zürich 1958, 114.

[27] L. Bouyer, *Il Padre invisibile. Approcci al mistero della divinità*, Paoline, Roma 1979, 301.

sa nulla d'immortalità, perché dovrebbe interessarsi di essa? Tuttavia, il problema fondamentale della posizione di Barth resta quello di escludere un dialogo reale tra la fede cristiana da una parte, e il mondo e la filosofia e la scienza dall'altra. Si tratta di un'impostazione che può tendere verso il fideismo.

b) *La rivelazione dell'amore di Dio in von Balthasar.* Anche Hans Urs von Balthasar si è dimostrato molto critico nei confronti delle cristologie impostate a partire dall'uomo.[28] Afferma che l'apparire di Dio in Cristo non può *seguire* l'atto della libera corrispondenza dell'uomo, perché essa *suscita* tale corrispondenza, non trovandola già presente. D'accordo con Barth,[29] von Balthasar vuole pensare l'uomo a partire da Cristo. Perché Cristo, nel suo essere e nella sua vita, è la *Gestalt*, cioè la «forma fondamentale» dell'uomo e di tutto il creato, «l'analogia concreta dell'essere».[30] Secondo von Balthasar, in Cristo si rivela definitivamente l'amore incondizionato di Dio verso gli uomini, che non sono in grado, a partire dalla propria situazione, di stabilire una relazione di comunione con lui. Al contempo, per la via estetica (della bellezza), l'uomo è costituito in modo tale da *poter riconoscere* e lasciarsi coinvolgere dalla donazione divina, dall'amore di Dio rivelato in Cristo. La rivelazione divina è da individuare, dunque, nell'unità tra la libertà finita dell'uomo e quella infinita di Dio. L'uomo giunge alla fede in Dio mentre percepisce di essere amato gratuitamente in Cristo; così si capisce il titolo di un'importante opera di von Balthasar: *Solo l'amore è degno della fede* (o *Solo l'amore è credibile*).[31]

Bisogna aggiungere che la cristologia di von Balthasar è marcata fino in fondo dal principio paolino della *kenosis* o «svuotamento» (Fil 2,7), che esprime la dinamica interna dell'opera redentrice del Signore e dell'ascetica cristiana, compresa come rinuncia della propria vita per amore in vista della redenzione (Lc 9,23s.). Però la *kenosis* balthasariana va più in là dell'economia della salvezza umana: si fa presente inoltre all'interno

[28] Cf. la riflessione di H.U. von Balthasar, *Cordula, ovverosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1974[4], 175-250, specialmente 219-227.

[29] Cf. H.U. von Balthasar, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.

[30] La nozione di "forma" (*Gestalt*) è la categoria centrale di tutta l'opera *Herrlichkeit* di von Balthasar. Si veda specialmente il cap. 4: *Schau der Gestalt*.

[31] H.U. von Balthasar, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2002.

dell'essenza divina, nella vita trinitaria, poiché l'economia è «resa possibile e come prefigurata nell'eterno rinnegamento di sé del Figlio nei confronti del Padre».[32] Si osservi che si tratta in realtà di un'impostazione "assimilativa" della relazione tra l'uomo redento e Dio, in cui la vita dell'uomo è (o dovrebbe essere) modellata su quella di Cristo, allo stesso modo che la vita di Cristo è riflesso fedele e compiuto della vita trinitaria.

Opportunamente la spiegazione di von Balthasar insiste, come quella di Barth, sull'oggettiva priorità della cristologia sull'antropologia. Tuttavia, a livello epistemologico, quello dell'appropriazione soggettiva della fede, non è chiaro se la sua cristologia sia del tutto previa all'antropologia, perché von Balthasar parla dell'amore divino incondizionato che l'uomo accoglie nella fede *a partire* dall'esperienza umana dell'amore in genere, in particolare quello della madre verso il figlio piccolo. E l'esperienza umana dell'amore, anche quella della madre, è però sempre limitata, povera, ambivalente e fallibile.[33] E von Balthasar proietta quest'amore in alto, verso Dio. A livello epistemologico, quindi, sembra che l'uomo conosciuto a partire da Cristo si limiti, in parte perlomeno, all'uomo che tenta di conoscere se stesso.

c) *L'impostazione escatologica dell'antropologia secondo Pannenberg*. Cercando il fondamento cristologico dell'antropologia, Wolfhart Pannenberg distingue tre cammini, tre possibili epistemologie:[34] la mitologica, la filosofica, la teologica.

In *primo luogo*, un'epistemologia mitologica. Secondo la mitologia classica, si conosce e si interpreta la realtà umana e religiosa a partire da ciò che è accaduto sin dall'inizio, quando gli dèi hanno configurato il mondo e l'hanno dato le sue leggi. Ciò che è vero rispetto al mondo

[32] «Lo svuotamento (Fil 2,7) che il Figlio accetta su di sé venendo nel mondo… non è tuttavia per lui semplicemente una cosa che gli è estranea: esso viene reso possibile e come prefigurato nell'eterno rinnegamento di sé del Figlio nei confronti del Padre, auto-rinnegamento in cui egli non vuole essere altro che l'adorante immagine speculare della sua Origine… Così grande è l'intima ricchezza dell'eterna vita trinitaria, che ogni situazione della vita terrena di Cristo (l'esultante gioia dell'unità col Padre come pure l'angoscia del trovarsi abbandonato da lui) è soltanto una rappresentazione all'esterno delle possibilità interne del loro eterno amore» H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, 162.

[33] Cf. P. O'CALLAGHAN, *«Gli stati di vita del cristiano». Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, in «Annales Theologici» 21 (2007) 61-100.

[34] Cf. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*.

e all'uomo, quindi, si identifica con ciò che è accaduto all'inizio. E siccome la storia del primo uomo viene ripetuta in tutti gli individui, i miti che raccontano gli inizi devono essere fedelmente trasmessi da una generazione all'altra, per mantenere e rafforzare l'identità del popolo; questo si fa principalmente corteggiando il favore degli dèi piuttosto che la loro retribuzione. In base ai propri miti, dunque, ogni popolo sviluppa un'antropologia propria; anzi, tali miti contengono già *in nuce* un'antropologia completa.

Secondo, c'è un'epistemologia filosofica. Qui si tratta non tanto della verità sull'uomo verificata all'inizio e trasmessa dai miti e dalle tradizioni popolari, ma piuttosto del tentativo dei filosofi di individuare ciò *che nell'uomo è continuo e permanente*, ciò che rimane invariato e intatto sotto le macerie della storia e la caducità della materia, la natura. «Si pensò a un'essenza umana identica in tutti i tempi ed eguale in tutti gli individui».[35] Il prodotto di questo sapere è la sapienza immutabile, e il destinatario il filosofo. Tra i filosofi greci questa visione è presente nei sistemi filosofici di Platone, Aristotele e degli stoici.

Si può osservare che le due epistemologie appena enunciate non sono lontane l'una dall'altra dal punto di vista del contenuto antropologico che ne risulta. In primo luogo (è il caso di Platone), la conoscenza apportata dai miti si avvicina a quella prodotta dal pensiero filosofico, perché tutta la conoscenza che l'uomo possiede fa riferimento a ciò che egli aveva visto sin dall'inizio nel mondo delle idee; in questo caso la conoscenza mitica e quella filosofica si radicano *nell'origine* e dovrebbero coincidere tra di loro. In secondo luogo, esiste una profonda affinità tra i due sistemi perché tutti e due forniscono delle conoscenze sull'uomo come una *natura che rimane sostanzialmente immutata*; per questa ragione tale natura può essere conosciuta non solo all'inizio della storia, ma anche – invariata – nel momento attuale, e in qualsiasi momento del futuro. Si può dire che l'immutabilità dell'uomo non è tanto una *conclusione* ricavata dall'indagine antropologica (quella mitologica oppure filosofica), quanto un *punto di partenza implicito e determinante* di tale indagine. In effetti, se la natura umana fosse in grado di cambiare in modo significativo, qualsiasi scienza, mitologia o filosofia diventerebbe impossibile. In altre parole, da una precomprensione implicita dell'uomo come

[35] *Ibid.*, 1076.

qualcosa di fisso e determinato derivano due epistemologie impostate diversamente ma convergenti per quanto riguarda il contenuto, quella mitologica e quella filosofica.

In *terzo* luogo, Pannenberg parla di un'epistemologia teologica, anzi escatologica. Egli spiega che secondo la comprensione cristiana l'uomo si conosce non soltanto in base a ciò che gli viene trasmesso sin dall'inizio tramite il mito e la tradizione, non soltanto in base a ciò che i filosofi gli dicono sull'uomo a partire dalla loro esperienza personale al presente, ma anche in base alla promessa di una nuova realtà, il Vangelo, la «buona novella». Il Vangelo, in effetti, si verifica in Gesù Cristo, Verbo di Dio fatto uomo in mezzo alla nostra storia, morto, risorto e asceso in cielo, promettendo l'invio dello Spirito Santo e la sua venuta alla fine dei tempi per comunicare a tutta l'umanità la propria gloria nella risurrezione, e per giudicare gli uomini nel giudizio finale. È lui il «nuovo Adamo», l'uomo nuovo. «Qui ciò che è il primo e l'originario non è più il supremo».[36] E conclude Pannenberg che «la concezione cristiana dell'uomo, compreso nella storia che si estende tra il primo e il secondo Adamo, dissolve il concetto filosofico di natura umana sostanziale, immutabile nel tempo, nella storicità».[37]

Lo stesso Pannenberg riconosce che la sua impostazione escatologica è alquanto unilaterale, poiché non tiene conto del tutto dell'intelligibilità degli inizi, della protologia, ovvero della luce presente nel mondo a partire dalla creazione.[38]

[36] *Ibid.*, 1077.

[37] *Ibid.*, 1078.

[38] Parlando dei testi biblici che riguardano l'azione di Cristo sul cosmo, scrisse Pannenberg: «Sono enunciati che io stesso ho sviluppato nei miei *Grundzüge der Christologie* del 1964… insieme a un altro gruppo di affermazioni cristologiche del Nuovo Testamento, quelle che riguardano l'elezione divina, o la predestinazione di Gesù Cristo ad essere capo di una nuova umanità… Qui l'affermazione della mediazione creativa del Figlio è da intendersi anzitutto in senso *finalistico*, in quanto sta a dire che soltanto in Gesù Cristo la creazione del mondo conoscerà il proprio compimento. Ma per quanto si tratti di una prospettiva corretta alla luce degli enunciati neotestamentari già ricordati, vero è anche che la mediazione creatrice del Figlio non può essere limitata a tale aspetto. La finalizzazione al manifestarsi di Gesù Cristo presuppone che le creature abbiano già nel Figlio l'origine del proprio essere ed esistere. Se così non fosse, la ricapitolazione finale di tutte le cose nel Figlio rimarrebbe esterna alle cose, con la conseguenza che essa non sarebbe nemmeno il compimento definitivo di un essere propriamente creaturale» W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1994, 35s. Sulla teologia di Pannenberg,

In ogni caso si tratta di una posizione sostanzialmente valida. Per conoscere l'uomo, tutto l'uomo come Dio l'ha progettato, si deve guardare non solo verso il passato e il presente, ma *anche* verso la promessa di una *futura realizzazione definitiva*. La verità piena sull'uomo si situa nel compimento della promessa futura, nell'escatologia. In questo senso, il Nuovo Testamento non ci offre tanto una nuova antropologia, compiuta e sistematicamente descritta, ma piuttosto la presenza e la promessa di una vita definitiva per l'uomo peccatore che si converte e crede in Gesù Cristo, al di là della morte, che lui stesso ci trae. La pienezza dell'identità umana non è attualmente a nostra disposizione; essa si farà presente nella speranza della risurrezione escatologica. È interessante osservare che gli elementi fondamentali dell'antropologia cristiana si consolidano lungo il periodo patristico precisamente nelle opere sull'escatologia, particolarmente quelle che trattano la «risurrezione della carne».[39]

Con la risurrezione di Gesù, quindi, possiamo non solo conoscere l'incondizionato amore di Dio verso gli uomini, ma anche il fatto che la nostra futura risurrezione è già promessa, anzi è già contenuta, in quella del Signore, e con essa la nostra identità definitiva. Dio, facendo risorgere per sempre il suo Figlio dai morti, «svela il suo mistero e il suo amore verso l'uomo», parafrasando la *Gaudium et spes* già citato, «e gli fa nota la sua altissima vocazione», ovvero la vocazione escatologica di vivere in perpetua comunione con la Trinità. A partire dall'evento della risurrezione di Gesù, comincia a profilarsi tra gli apostoli e i discepoli l'immagine dell'uomo caratteristico della fede cristiana, un nuovo e più ricco modo di comprendere, di trattare, di considerare, di amare l'uomo. Mentre predicavano questo messaggio, quindi, i credenti non solo annunciavano l'amore di Dio verso gli uomini, ma, in realtà, erano testimoni dell'avvio di una nuova antropologia.

La riflessione teologica sull'uomo parte sempre in qualche modo da una precomprensione umana, pur elementare, senza la quale neppure potrebbe prendere avvio la riflessione teologica. Barth si sofferma sulla ri-

cf. P. O'Callaghan, *Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth*, in «Irish Theological Quarterly» 66 (2001) 19-49.

[39] Cf. P. O'Callaghan, *Risurrezione*, in G. Tanzella-Nitta - A. Strumìa (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. 2, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1218-1231, 1223.

cerca dell'immortalità, von Balthasar sull'amore, Pannenberg sulla priorità del futuro. Tutte e tre trovano il loro fondamento e compimento in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto carne, a cui si invita a credere e che si invita a seguire come discepoli.

3. «Cristo svela l'uomo all'uomo» nel contesto della conversione e dell'escatologia

In base a quanto è emerso finora, possiamo porci la seguente domanda: che cosa vuole dire che Cristo "svela l'uomo all'uomo", come dice la *Gaudium et spes*? Possiamo segnalare tre possibili approcci alla questione.

Primo, per alcuni autori, come ad esempio Karl Barth, Gesù Cristo rivelerebbe *tutto* sull'uomo; ovvero, non c'è nulla di significativo che si possa dire sull'uomo all'infuori dalla nostra fede in lui; tutte le altre istanze non giovano a nulla per la fede cristiana e la salvezza. Questa posizione, come abbiamo già visto, corre il rischio di sfociare nel *fideismo*, con la conseguente scarsa rilevanza della dottrina della fede nei confronti della filosofia, della scienza e delle altre conoscenze umane, con le difficoltà che siffatta irrilevanza comporterebbe per un progetto di evangelizzazione antropologicamente responsabile, e con la tendenza alla secolarizzazione.[40] Non a caso, la *Gaudium et spes*, nello stesso numero, insegna che l'incarnazione del Verbo non solo permette di acquisire conoscenze nuove sull'uomo, ma *conferma* il valore intrinseco dell'ordine creato: in Cristo «la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata… Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo».[41] In questo senso la conoscenza previa che abbiamo dell'uomo ci dovrebbe aiutare a conoscere Gesù Cristo e, a sua volta, l'uomo stesso alla luce della fede in lui.

[40] Per una critica di Barth, cf. K. Stock, *Anthropologie der Verheißung: Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, C. Kaiser, München 1980.

[41] «Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (GS 22).

Secondo, si potrebbe comprendere l'affermazione "Cristo svela l'uomo all'uomo" nel senso che in lui ci si rivelano *alcune cose nuove* sull'uomo. Da lui riceviamo quindi conoscenze che semplicemente vanno oltre le conoscenze fornite dalla scienza e dalla filosofia. Si tratta di una posizione che potremmo definire *concordista*. Essa è valida fino a un certo punto, perché Cristo certamente ci dà delle conoscenze inedite sull'uomo, specialmente per quanto riguarda l'inizio, la fine e il senso della vita. Però, se le cose si impostano sistematicamente in questo modo, sarà la teologia a pagare ogni nuova conquista fatta dalla scienza e dal sapere umano,[42] ovvero, la fede dovrà diminuire ogni volta che la ragione si espanda.[43]

Terzo, infine, è giusto dire che "Cristo svela l'uomo all'uomo" nel senso che è lui – «rivelando il mistero del Padre e del suo amore» e rendendo nota all'uomo «la sua altissima vocazione», come dice il testo conciliare – a offrire all'uomo una *prospettiva unitaria e definitiva* su se stesso consistente *nella rivelazione del progetto divino* che offre la ragione dell'esistenza dell'uomo, della sua origine, del suo essere creatura e peccatore, del destino escatologico di integrità risuscitata e di gloria eterna. Questo non esclude il ruolo della filosofia e della scienza nel loro autonomo svilupparsi. Tutt'altro. Però contribuisce a mettere insieme le parti, a integrarli. Il cammino verso la verità sull'uomo passa attraverso la ricerca dell'unità, dell'integrità umana.

In realtà, la verità piena sull'uomo esiste soltanto nella mente di Dio, nel suo misterioso disegno di creazione e di salvezza; questo disegno è conosciuto dagli uomini tramite Gesù Cristo in modo non ancora completo. Infatti, il progetto divino sull'uomo può essere conosciuto e accettato appieno solo nel contesto del dono della fede, il che richiede logicamente la conversione del cuore e il faticoso impegno di superare il peccato. Quando si dice che Cristo "svela l'uomo all'uomo", non si tratta di fornire una "conoscenza" in più, scientificamente o filosoficamente verifi-

[42] Nelle parole di W. Pannenberg, «un intervento divino che si motivasse con l'argomentazione apologetica che Dio stesso sarebbe presente e attivo in questi "buchi" avrebbe poi per effetto che ogni progresso, nel campo della conoscenza della natura, rappresenterebbe anche un contraccolpo negativo per la teologia», PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, 88.

[43] Cf. P. O'CALLAGHAN, *L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità*, in G. MASPERO - M. PÉREZ DE LABORDA (edd.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica* Fides et ratio, vol. 2, Cantagalli, Siena 2011, 35-59.

cabile, resa facilmente disponibile all'intelletto umano, da aggiungere ad altre conoscenze, come facevano gli gnostici. Ciò che Gesù Cristo rivela sullo stato dell'uomo e sul cammino della vita cristiana svolge il ruolo innanzitutto di *confronto*, *reintegrazione* e *ri-calibrazione* delle conoscenze che si possono ricavare sull'uomo anche da altri mezzi, *mettendo insieme* gli elementi desunti dalla scienza, dalla filosofia, dalla riflessione spontanea e dall'esperienza spirituale, che presi in se stessi rimarrebbero inintelligibili e scollegati tra di loro. In effetti, Cristo, il *Logos* incarnato, è colui *che dà un'intelligibilità unitaria e armonica a tutto quanto esiste e conosciamo*, e in particolar modo, all'uomo.[44]

Vediamo adesso quattro momenti del processo cristiano della conoscenza Gesù Cristo e della conoscenza di noi stessi in lui: la fede e la conversione; la vita in comunione con l'uomo perfetto; l'identità umana nel contesto della risurrezione e del martirio.

a) *Conoscere Cristo e l'uomo tramite la fede e la conversione.* Tutti gli uomini, senza eccezioni, si confrontano con Cristo nel loro convertirsi *dal peccato* (Mc 1,15). E san Paolo spiega il perché: «Tutti hanno peccato» (Rm 5,12).

Alcuni però si racchiudono nel peccato, rifiutano di riconoscere la loro colpa, e tentano lungo la vita di «crocifiggere di nuovo il Figlio di Dio» (Eb 6,6). In effetti, Cristo è morto sulla croce per amore dell'uomo, dell'uomo peccatore che l'ha ucciso perché non voleva accettare il suo «giogo dolce» (Mt 11,29) e la sua parola salvifica. Per questo abbiamo detto prima che Cristo ha assunto la morte in modo temporaneo e funzionale, per poter redimere l'uomo.[45]

Altri, invece, mossi dallo Spirito che agisce tramite la vita, le opere e le parole di Gesù, cominciano il lungo cammino della conversione, una conversione di vita, di mente e di cuore.[46] Quando Gesù chiese:

[44] Cf. *ivi*.

[45] Cf. O'Callaghan, *Il mistero dell'incarnazione e la giustificazione*, 95.

[46] Così lo spiega Guardini: «Di fronte a Cristo si esige la conversione del pensiero. Non solo quella della volontà e dell'azione, ma anche quella del pensiero. La quale consiste nel non riflettere più su Cristo partendo dal mondo, ma nell'assumere Cristo come criterio di misura del reale e del possibile e nel giudicare sul mondo da quella prospettiva. Questa conversione è difficile a intendersi e ancora molto più difficile a compiersi. Tanto più difficile, quanto più chiaro diviene nel procedere del tempo il contrasto con essa dell'esistenza del mondo, e quanto più manifestamente chiunque vi si impegni appare

«La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?» (Mt 16,13), i discepoli cominciano a rispondere: «Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti» (Mt 16,14). «Tutte queste opinioni», commenta Benedetto XVI, «non sono semplicemente sbagliate; significano accostamenti più o meno vicini al mistero di Gesù… Con questa opinione uno può senz'altro amare Gesù, anzi può sceglierlo come guida della propria vita».[47] Tuttavia, aggiunge il Papa, questa opinione «non raggiunge... la vera natura di Gesù, la sua novità centrale».[48] Perciò Gesù chiede ancora: «Ma voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,15). E Pietro, che a livello personale aveva riconosciuto dinanzi al potere di Gesù di essere "un peccatore" (Lc 5,8), risponde: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). Questa conoscenza di Cristo "nello spirito" (2Cor 5,16) era il frutto della grazia divina e di un lungo e paziente lavoro di semina[49] da parte di Gesù: «Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (Mt 16,17). La conoscenza che il credente ha del Signore, quindi, non è di tipo puramente umano e analitico, frutto forse di una lunga e faticosa indagine scientifica, ma proviene piuttosto dalla rivelazione divina che produce in lui la conversione e la fede. Non è una conoscenza qualsiasi, ma *la conoscenza del discepolo*, la conoscenza di colui che ha lasciato tutte le cose per seguire il Signore nella fede (Mt 19,21). È una conoscenza oggettiva, perché raggiunge la verità piena che è in Cristo, però con un'oggettività che viene dalla fede.

Il cammino di conversione vissuto dai discepoli era un cammino che li portava a conoscere e amare Gesù sempre di più sotto la spinta della grazia di Dio. Frutto di questa conoscenza e amore nel credente è una conoscenza sempre più ampia e ricca di se stessi in lui. Cristo, il Risorto, diviene in persona l'*identità* dei cristiani, fino al punto che san Paolo ha

come uno stolto. Nella misura, però, in cui il pensiero tenta di attuarla, si dischiude la realtà che prende il nome di Gesù Cristo. E, a partire da lui, ogni restante realtà è dischiusa: svelata, ma anche elevata nella speranza del farsi nuova», R. GUARDINI, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e la vita di Gesù Cristo*, Vita e pensiero - Morcelliana, Milano - Brescia 2005, 721.

[47] BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret I*, 336-338.

[48] *Ibid.*, 338.

[49] Cf. P. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse: an Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts, Dublin 2004, 76-79, 141-150, 249s., sulla questione della pazienza nella semina.

potuto dire per se stesso e per gli altri, profondamente convinto, che «non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

b) *Vivendo in comunione con l'uomo perfetto.* Quando gli apostoli stavano con Gesù, si sentivano forti, sicuri, gioiosi, anche se qualche volta troppo sicuri di sé (Mc 9,33). Quando il Signore lasciò intendere che stava per andarsene, invece, persero questa sicurezza e forza. Egli, infatti, insegnava loro che per poter evangelizzare con efficacia dovevano rinunciare a ogni appoggio puramente umano (Mt 10): era d'obbligo purificarsi da ogni attaccamento disordinato e fidarsi completamente di lui. E quando li mandò a predicare fino ai confini della terra (Mt 28,20ss.), fece loro la seguente solenne promessa: «Ecco *io sono con voi* tutti i giorni fino alla fine dei tempi» (Mt 28,20). Quando nel vangelo di Giovanni (13,34) Gesù annunciò che stava per «tornare al Padre» (Gv 14,12.28), Pietro rimase sconcertato, e gli altri con lui. Per questo Gesù promise l'invio «di un altro Paraclito» (Gv 14,16), lo Spirito Santo, che avrebbe riattualizzato le sue parole, la sua vita e le sue opere nella vita dei credenti fino al suo ritorno nella gloria. Anche per i discepoli di Emmaus il trovarsi di nuovo con Gesù risorto era fonte di una nuova vita, di una risurrezione spirituale (Lc 24); avevano trovato Gesù il Risorto, e in lui la loro definitiva conversione, la propria dignità, e il senso dell'esistenza. Andavano verso Emmaus con il passo lento e «col volto triste» (Lc 24,17), tornarono poco dopo a Gerusalemme, allegri e sicuri. In altre parole, la presenza, le parole e le azioni di Gesù – percepite attraverso la sua presenza fisica, attraverso la fede, oppure attraverso l'agire dello Spirito Santo, o meglio, attraverso tutte e tre inseparabilmente insieme – trasformarono la vita dei discepoli, dando loro una nuova identità, una nuova sicurezza, una missione definitiva. Gesù stesso, si può dire, diventò la loro nuova e definitiva "identità", e per questo si chiamarono appunto «cristiani» (At 11,26).

Questa comunione vivente con Gesù Cristo non implica, logicamente, che a livello tematico o intellettuale gli apostoli sapessero di antropologia più dei grandi filosofi dell'antichità. Piuttosto, vivendo in Cristo, con Cristo, per Cristo, cioè *vivendo in comunione con l'uomo perfetto*, avevano a loro disposizione – pur a livello ancora non elaborato, ma implicito, "in prestito" per così dire – tutta l'antropologia cristiana, tutta la ricchezza del mistero della salvezza. In effetti, non si può dire che Pietro

sapesse di più sull'uomo, a livello intellettuale e tematico, di quanto non sapeva il filosofo Socrate. Però sapeva che la *sua* vita aveva *in Cristo* un'origine, un significato, una direzione e un futuro pieno e immortale che i più grandi della storia del pensiero soltanto potevano sognare e desiderare. Come Pietro si può dire che qualsiasi cristiano, che crede in Cristo e lo segue, che vive la sua vita, diventa «esperto in umanità», per adoperare l'espressione applicata da Paolo VI alla Chiesa. Allo storpio del tempio, Pietro disse: «Non possiedo né argento né oro». Come dire: non ho dei mezzi umani, delle conoscenze esoteriche, delle tecniche sofisticate. «Ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina!» (At 3,6). Le ricchezze e la sapienza di Pietro erano reali ed efficaci, però non erano "sue", come pensavano gli gnostici, non erano delle conoscenze sotto il suo dominio, a sua disposizione. Pietro, povero e ignorante pescatore, era certo che appartenevano a Cristo, con i cui occhi vedeva, con la cui forza guariva, con la cui presenza consolava, con la cui autorità insegnava. In effetti, Pietro con la forza della sua fede in Cristo era in grado di comunicare i doni divini agli uomini, nel caso dello storpio con un miracolo che punta chiaramente all'integrità corporea finale promessa nella risurrezione dei morti.

c) *Identità cristiana e risurrezione escatologica.* Nel Nuovo Testamento si insiste spesso che il punto di partenza per la predicazione cristiana era *la risurrezione di Cristo*; i cristiani infatti erano definiti «testimoni della risurrezione» (cf. At 1,22; 2,24.32; 3,15; 4,2; 10,40s; 13,30). «Con grande forza gli apostoli davano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti godevano di grande favore» (At 4,33). La risurrezione di Gesù costituiva la conferma dell'amore di Dio per l'umanità e la promessa della nostra futura risurrezione. La predicazione della fede *di*-pendeva in modo singolare da questo legame tra la sorte di Cristo e quella degli uomini. Credere alla risurrezione di Gesù equivaleva ad accettare la futura risurrezione degli uomini. San Paolo ne era assai convinto:

> «Ora, se si annuncia che Cristo è risorto dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non vi è risurrezione dei morti? Se non vi è risurrezione dei morti, neanche Cristo è risorto! Ma se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede… Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati» (1Cor 15,12-17).

E nella risurrezione si trovava la definitiva identità, la piena speranza dell'uomo.[50]

È interessante notare il modo in cui Gesù parlava più volte della promessa della "pace", particolarmente in riferimento alla sua risurrezione. «Vi do la mia pace» (Gv 14,27), diceva durante l'ultima cena. «Pace a voi» (Lc 24,36; Gv 20,19.20.26), ripeteva il Signore risorto, e san Paolo poteva concludere: «Egli è la nostra pace» (Ef 2,14). La pace, in effetti, si dà quando l'uomo è consapevole della propria identità, accettando e assimilando tale identità senza conflittualità. La pace quindi è segno di identità consolidata. È questa pace ciò che Gesù risorto, riconciliandoci con il Padre, ci ha donato. Appunto, come dice la *Gaudium et spes,* Cristo "svela l'uomo all'uomo".

d) *Il martirio, manifestazione dell'identità cristiana.* La fede cristiana nella risurrezione e l'antropologia in essa contenuta, si riflettono con chiarezza nel fenomeno del *martirio*, in quella singolare testimonianza della fede spinta fino alla volontaria rinuncia alla vita.[51] Già in Dn 12 e nei libri dei Maccabei (ad esempio in 2Mac 7) si dà espressione della fede incondizionata dell'uomo in Dio con il martirio.[52] Il messaggio è chiaro: Dio è fedele, e se l'uomo si dimostra fedele alla volontà divina fino a rinunciare al dono essenziale che Dio stesso gli ha dato (cioè, la vita), la riceverà di nuovo, in pienezza, nella risurrezione futura. Inoltre, sarà quello il momento della definitiva realizzazione dell'uomo. Quest'idea si ritrova nelle parole di sant'Ignazio di Antiochia, mentre cammina verso l'atteso martirio a Roma: «Per favore, fratelli, non mi private di questa vita, non vogliate che io muoia… lasciate che io possa contemplare la luce, *allora sarò uomo pienamente*. Lasciatemi imitare la passione del mio Dio».[53] In altre parole, secondo Ignazio, la definizione, l'identità vera dell'uomo, del credente, è quella escatologica, quella raggiunta nella forza di Dio dopo la morte, quando l'uomo si identifica con la morte di Gesù Cristo per condividerne la risurrezione. Appunto, l'antropologia necessita del complemento escatologico. Se manca, l'uomo

[50] Cf. O'Callaghan, *Cristo, speranza per l'umanità*, 122-126.

[51] Cf. P. O'Callaghan, *La verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo*, in «Path» 5 (2006) 95-109.

[52] Cf. O'Callaghan, *Cristo, speranza per l'umanità*, 119s, 297s.

[53] Sant'Ignazio di Antiochia, *Ad Rom* 6,2-3.

viene spezzato, ridotto, perché la dovuta pienezza futura diventa per lui l'ambito non solo di incertezza, ma anche spazio di irrilevanza.[54]

4. Conclusione

Abbiamo considerato l'affermazione cristologica centrale della *Gaudium et spes*: "Cristo svela l'uomo all'uomo". Abbiamo a disposizione molti mezzi per indagare sull'antropologia, per saper che cos'è l'uomo. Però la rivelazione cristiana non è un mezzo in più: sappiamo che cos'è l'uomo proprio a partire da Cristo, dalla sua vita, dalle sue parole, dalla sua morte e risurrezione. Non basta comprendere l'identità di Cristo a partire dalle nostre esperienze umane; non è semplicemente "uno di noi", non è un uomo qualsiasi: è il Salvatore dell'umanità.

Abstract

L'articolo si sofferma sull'affermazione cristologica fondamentale della Gaudium et spes*, n. 22: «Cristo svela pienamente l'uomo all'uomo». Nei confronti dell'«uomo», creato e caduto, del vecchio Adamo, Cristo, il Nuovo Adamo, rivela il mistero del Padre eterno e del suo amore, e fa nota all'uomo la sua altissima vocazione. Queste affermazioni situano e interpretano l'insegnamento antropologico ed etico dell'intera Costituzione del Vaticano II. Tenendo conto degli sviluppi della dottrina conciliare nel magistero di Giovanni Paolo II, particolarmente nell'Enciclica* Redemptor hominis*, lo studio tenta di mettere a fuoco i diversi contributi della teologia contemporanea intorno al binomio cristologia-antropologia, considerando le posizioni di Schleiermacher, Troeltsch, Rahner, Bordoni, Barth, von Balthasar e Pannenberg. In base a una considerazione biblica, iniziata ma non compiuta, della priorità del Cristo vivo sull'uomo, creato e caduto, si tenta di superare la tendenza antropocentrica di chi, al dire di Schweitzer, copre il Cristo con il proprio mantello.*

[54] Cf. O'Callaghan, *Cristo, speranza per l'umanità*, 39-53.

DIGNITÀ DELLA PERSONA UMANA E I SUOI ATTENTATI

✠ Ignazio Sanna

Path 24 (2025) 291-307

1. Dignità e mondo culturale contemporaneo

1.1. Il mondo culturale odierno, rispetto a quello contempotaneo all'elaborazione e all'approvazione della Costituzione conciliare *Gaudium et spes*, è molto più complesso e problematico e non ha un'identità facilmente riconoscibile.[1] Esso è privo di agganci ideali forti e da tutti condivisi, come i concetti di natura, verità, umanità. A confronto di un mondo passato anche se relativamente recente, quello attuale è plastico e mobilissimo, in continua evoluzione e di difficile descrizione mediante concetti e categorie universalmente accettabili. L'assetto sociale è sempre più policentrico e ad esso corrispondono universi di sapere metodologicamente differenziati e incomponibili, perché è venuta meno una concezione organica del sapere.

Sergio Givone, commentando l'episodio biblico del sogno di Giacobbe (Gen 28,11-19), scrive che la scala sulla quale gli angeli scendevano e salivano dalla terra al cielo, simboleggia il patto che lega Dio e uomo, cielo e terra, e presuppone la possibilità di scendere dal cielo in terra e di sa-

[1] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS). Una compiuta disamina della Costituzione e della situazione culturale e sociale di allora l'ha fatta il Card. W. Kasper, *La costituzione pastorale Gaudium et spes*, conferenza tenuta a Chieti-Vasto, trascritta ed edita nel sito dell'Arcidiocesi (23 maggio 2005); si veda anche W. Kasper, *L'antropologia teologica della Gaudium et spes*, in «Laici Oggi» 39 (1996) 44-54.

lire dalla terra in cielo. Nella nostra epoca, tuttavia, non c'è più neanche il più vago sospetto di una scala come quella di Giacobbe, una scala che ricongiunga terra e cielo. La scala di Giacobbe si è trasformata nella scala sociale, dove si continua a salire e a scendere, verso l'alto e verso il basso, ma l'alto non si chiama più «paradiso» e il basso non si chiama più «inferno». In altri termini, la scala sociale e la scala di Giacobbe non sono la stesa cosa. Tutto è cambiato. Gli angeli che salgono e scendono la scala non si trovano da nessuna parte. Nessuno sa che fine abbia fatto Dio.[2]

In questa situazione di crisi della società occidentale non è più possibile, ormai, tornare a un'interpretazione uniforme del mondo e dell'uomo, abbondantemente superata. Piuttosto, proprio all'interno di un paradigma realmente postmoderno, bisogna prendere atto di una molteplicità di progetti di vita, comportamenti, giochi linguistici, forme di esistenza, concezioni scientifiche, di sistemi economici, sociali e comunità di fede eterogenei. Ormai, ci troviamo a vivere in una società davvero multiculturale, in una società che potrà reggersi solo se sarà capace di promuovere un dialogo tra le diverse culture, di riconoscere e dire le differenze, di accettare nuove forme di identità, di superare il conflitto tra le appartenenze locali e i processi di globalizzazione.[3]

2. Il concetto di dignità

2.1. Alla luce di questo contesto multiculturale, ora, è necessario chiarire, anzitutto, il concetto di dignità umana. Per quanto riguarda questo chiarimento, però, premetto che lo sviluppo storico culturale del suddetto concetto è molto lungo e articolato, per cui non può essere oggetto del presente saggio.[4] Qui, voglio ricordare solo il fatto che una prima intuizione, in una prospettiva puramente sociale, la possiamo riscontra-

[2] Cf. S. Givone, *La ragionevole speranza. Come i filosofi hanno pensato l'aldilà*, Solferino, Milano 2025,108-111.

[3] Cf. I. Sanna, *Testimoni d'eterno nel tempo. Le sfide attuali dell'antropologia cristiana*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 5-11.

[4] Per una prima idea di questo sviluppo, cf. R. Debes (ed.), *Dignity: a History*, Oxford University Press, New York 2017; M. Rosen, *Dignity, its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge 2018. Un compendio dell'insegnamento cattolico sulla dignità umana si trova nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nel capitolo intitolato: *La dignità della persona umana*, nn. 1700-1876, anche in Dicastero per la dottrina della fede, *Dichiarazione* Dignitas infinita *circa la dignità umana* (2 aprile 2024) (DI).

re già nell'antichità classica, nella quale ogni uomo viene rivestito di una dignità particolare, secondo il suo rango e all'interno di un determinato ordine. Così, presso gli antichi romani, ad esempio, una era la dignità dell'imperatore, altra la dignità di un senatore o di un console. Dall'ambito sociale, la parola è passata a descrivere la differente dignità degli esseri presenti nel cosmo. In questa visione, tutti gli esseri possiedono una loro "dignità" propria, secondo la loro collocazione nell'armonia del tutto. Certamente, alcune vette del pensiero antico iniziano a riconoscere un posto singolare all'uomo, in quanto essere dotato di ragione e quindi capace di assumersi una responsabilità a riguardo di se stesso e degli altri esseri nel mondo.[5]

La rivelazione biblica, a questo riguardo, segna un chiaro salto qualitativo. Essa, infatti, conferisce alla dignità umana un significato più profondo, ampio e universale. Attraverso la sua considerazione della creazione e del proposito divino, mentre afferma la bontà di tutti gli esseri creati, in quanto partecipi del bene sommo che è Dio, assegna un posto unico all'uomo, creato a immagine di Dio e chiamato a vivere in un rapporto di alleanza con lui:

> Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gen 1,27-28).

L'uomo possiede un posto singolare nel mondo, poiché tutte le cose sono state create da Dio per lui, in modo che nell'uomo tutto il cosmo trova il suo orientamento ultimo verso il Creatore:

> Gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, / tutto hai posto sotto i suoi piedi: / tutte le greggi e gli armenti / e anche le bestie della campagna, / gli uccelli del cielo e i pesci del mare, / ogni essere che percorre le vie dei mari (Sal 8,7-9).[6]

[5] Cf. Cicerone, *De Officiis* I 105-106: «Sempre, in ogni questione morale, conviene tener presente la grande eccellenza della natura umana rispetto a tutti gli animali […] sol che vogliamo riflettere un poco sopra l'eccellenza e la dignità (*dignitas*) della natura umana, comprenderemo quanto sia turpe una vita che nuota nel lusso e si sprofonda nelle mollezze».

[6] Cf. Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2019, 42-60.

Con questa prospettiva d'insieme, la dignità non serve più a stabilire distinzioni tra gli uomini: ormai slegata dal rango sociale, essa viene attribuita all'essere umano in quanto tale.[7]

Il Vangelo di Gesù non solo conferma questa scoperta ma, più profondamente ancora conferisce un valore unico e incommensurabile a ogni persona umana. Cristo è il «nuovo Adamo» che

> proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. […] Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime (GS 22).[8]

2.2. La cristologia, facendo di ogni uomo a immagine di Dio anche un uomo a immagine di Cristo, porta a compimento il senso religioso dell'uomo e dà un notevole apporto all'antropologia, non solo per quanto riguarda la comprensione dell'uomo, ma anche per quanto riguarda la sua salvezza come persona. Essa *risignifica* l'identità umana, perché l'interpreta a partire dalla stessa esistenza di Cristo. Si potrebbe anche dire che Cristo salva l'uomo, per il fatto che lo promuove alla sua più autentica perfezione come persona. Infatti, per l'antropologia cristiana fondamentale, per essere persona, non basta essere uomini semplicemente, ma bisogna essere inseriti in Cristo. Certo, nella definizione di persona che la tradizione ci ha tramandato non compare mai una qualche relazione a Cristo. Ma nell'ordine concreto della storia della salvezza, l'uomo è stato costituito già dall'inizio come persona, perché creato in Cristo, immagine perfetta di Dio. Egli non è, quindi, semplicemente un essere aperto alla trascendenza del mistero di Dio, ma è soprattutto un essere cristocentrico, per il fatto che è storicamente qualificato come persona dalla sua relazione a Cristo.

[7] Il fondamento rivelato della dignità umana è ben documentato da *Dignitas infinita* (nn. 11-12): *Prospettive bibliche*. Fanno riferimento esplicito alla rivelazione le opere classiche di GIANNOZZO MANETTI, *De Dignitate et Excellentia Hominis* (1452-1453) e di PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate* (1486).

[8] Per il concetto di dignità umana nel Nuovo Testamento cf. R. FABRIS, *Persona e diritti dell'uomo nel Nuovo Testamento*, conferenza tenuta a Varbania Pallanza (17 dicembre 1994), anche in *https://www.finesettimana.org/pmwiki/index.php?n=Db.Sintesi?num=92* (25.11.2025).

La dignità originale dell'uomo è, quindi, quella di *essere* persona in Cristo. Il suo compito esistenziale e la sua vocazione fondamentale sono quello di *diventare* persona in Cristo. Infatti, l'uomo, nella sua prima nascita, è definito dal suo codice genetico, che lo inserisce in una determinata realtà, e dal suo codice culturale, che lo integra in una determinata storia. In questa prima nascita, egli vive il suo destino individuale, esiste, cioè, come soggetto proteso verso una condizione di esistenza libera. Ma il Cristo è il salvatore dell'uomo, perché lo conduce a realizzare la sua vocazione di persona attraverso una seconda nascita dall'alto. È nella seconda nascita, quella "dall'alto", che l'uomo, attraverso Cristo, può realizzare la sua vocazione di persona in un'autentica esistenza di libertà nello Spirito (Gv 3,17).[9]

3. Fraintendimenti da chiarire

3.1. Per capire meglio il concetto di dignità è importante chiarire anche alcuni fraintendimenti del suo uso nel linguaggio comune.[10] Infatti, benché si sia diffusa una sempre maggiore sensibilità al tema della dignità umana, ancora oggi alcune applicazioni in determinati casi ne distorcono il significato. Alcuni, per esempio, propongono che sia meglio usare l'espressione «dignità personale» (e diritti «della persona») invece di «dignità umana» (e «diritti dell'uomo»), in quanto sostengono che la *dignità* e i *diritti* si deducono dalla capacità di conoscenza e di libertà, di cui non sono dotati tutti gli esseri umani.[11] Non avrebbe dignità personale, allora, il bambino non ancora nato e neppure l'anziano inefficiente, come neanche chi è portatore di handicap mentale, incapace di ragionare.[12] Tuttavia, il riconoscimento dell'intrinseca dignità di una persona non può assolutamente dipendere dal giudizio sulle sue capacità di

[9] Cf. *Il fondamento cristologico dell'uomo immagine di Dio*, in SANNA, *Testimoni d'eterno nel tempo*, 273-284. Cf. anche J. RATZINGER, *Il concetto di persona nella cristologia*, in ID., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 182-188, qui 187.

[10] Cf. DI 7-9: *Un chiarimento fondamentale*.

[11] Il rapporto persona-dignità è ben documentato da san Tommaso. Nella *S.Th.* I, q.1, a.8, ad 2, egli afferma: «Persona est nomen dignitatis». Poi, in *S.Th.* I, q 29, a.3, ad 2, precisa che il concetto di «persona» in Dio non è univoco con quello delle creature, ma mantiene una certa analogia.

[12] Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Dignitas personae* su alcune questioni di bioetica (8 settembre 2008), n. 8.

capire e di agire liberamente. Altrimenti, la dignità non sarebbe come tale inerente alla persona, indipendente dai suoi condizionamenti e meritevole pertanto di un rispetto *incondizionato*. Solo riconoscendo all'essere umano una dignità intrinseca, che non può mai essere perduta, dal concepimento fino alla morte naturale, è possibile garantire a tale qualità un inviolabile e sicuro fondamento. Altrimenti, il riconoscimento della dignità umana oscillerebbe in balìa di differenti e arbitrarie valutazioni. L'unica condizione, dunque, per poter parlare di dignità per sé inerente alla persona è la sua appartenenza alla specie umana, per cui «i diritti della persona sono i diritti dell'uomo».[13]

3.2. Il concetto di dignità umana, a volte, viene usato in modo abusivo anche per giustificare una moltiplicazione arbitraria di nuovi diritti, come se si dovesse garantire la capacità di esprimere e di realizzare ogni preferenza individuale o desiderio soggettivo. La dignità s'identifica allora con una libertà isolata e individualistica, che pretende imporre come "diritti", garantiti e finanziati dalla collettività, dei desideri e delle preferenze che sono soggettive.[14]

La difesa della dignità dell'uomo è fondata, invece, sulle esigenze vere che sono insite nella natura umana e che non dipendono né dall'arbitrio individuale, né dal riconoscimento sociale.[15] I doveri che scaturiscono dal riconoscimento della dignità dell'altro, e i corrispondenti diritti che ne derivano, hanno dunque un contenuto concreto e oggettivo, fondato sulla natura comune dell'uomo.[16] Senza un tale riferimento og-

[13] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee* (21 marzo 2019), n. 38.

[14] La dignità ontologica si manifesta principalmente nella relazione io-tu. Lo evidenzia la filosofia dialogica di Emmanuel Levinas, Martin Buber, Romano Guardini, Edith Stein. Cf. G. Cucci - A. Giacchetti, *Scoprire la dignità nell'incontro personale. Il contributo della filosofia dialogica*, in «La Civiltà Cattolica» 4195/96 (2025) 323-333.

[15] Per E. Levinas, la dignità dell'uomo deriva dalla trascendenza che si manifesta nel volto: «Il volto significa l'infinito» (E. Levinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma 2012, 99).

[16] Il concetto di *legge naturale* è stato rivalutato da papa Leone che, rivolgendosi ai parlamentari, ha affermato: «Per avere allora un punto di riferimento unitario nell'azione politica, piuttosto che escludere a priori, nei processi decisionali, la considerazione del trascendente, gioverà cercare, in esso, ciò che accomuna tutti. A tale scopo, un riferimento imprescindibile è quello alla legge naturale, non scritta da mani d'uomo, ma riconosciuta come valida universalmente e in ogni tempo, che trova nella stessa natura la sua forma più

gettivo, sorgente di una solida e feconda «ecologia umana»,[17] il concetto di dignità viene di fatto assoggettato ai giochi di potere e ai più diversi arbitrii. Comprendere tale «ecologia umana» è essenziale, in particolare, davanti al proliferare e alle pretese di nuovi diritti avanzate dall'ideologia di *genere*, come ad esempio il diritto al «matrimonio omosessuale» o al «cambiamento di genere».[18]

Al riguardo si deve ricordare che il corpo umano partecipa della dignità della persona, in quanto esso è dotato di significati personali, particolarmente nella sua condizione sessuata. È nel corpo, infatti, che ci riconosciamo generati da altri, ed è attraverso il loro corpo che l'uomo e la donna possono stabilire una relazione di amore capace di generare altre persone. Sebbene la sessualità umana non si riduca alla sole dimensioni unitiva e procreativa, tuttavia queste non possono e non devono essere escluse dalla dignità personale del corpo, nel suo dimorfismo sessuale. Pertanto, sono moralmente inaccettabili tutte quelle forme di generazione o di educazione che non rispettano il legame intrinseco tra amore coniugale e generazione della vita, propri della sessualità umana.[19] Parimenti inaccettabili sono tutti quei tentativi che oscurano il riferimento all'insuperabile differenza sessuale fra uomo e donna, fatta salva la loro pari dignità.[20] In questi casi, si rischia di far apparire coloro che sono generati come strumenti che realizzano un desiderio o del progetto "altrui", non rispettando, così, la loro propria, intrinseca e inviolabile dignità.[21]

plausibile e convincente» (Leone XIV, *Discorso ai parlamentari - Giubileo dei Governanti* [21 giugno 2025]). Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, (dicembre 2008).

[17] Cf. G. Costa - P. Foglizzi, *L'ecologia integrale*, in «Aggiornamenti Sociali» 8-9 (2015) 541-548.

[18] Per un orientamento su questa problematica molto complessa, cf. A. Fumagalli, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015; L. Castiglioni, *Figlie e figli di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale*, Queriniana, Brescia 2023.

[19] Cf. GS 51; Congregazione per la dottrina della fede, Istruzione *Donum vitae* (22 febbraio 1987), par. II, A, n. 1; B. Casper, *Dignità e responsabilità. Una riflessione fenomenologica*, La Compagnia della Stampa, Brescia 2012.

[20] Cf. Congregazione per l'educazione cattolica, *«Maschio e femmina li creò». Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione* (2 febbraio 2019).

[21] «È compito di chi ha responsabilità di governo adoperarsi per costruire società civili armoniche e pacificate. Ciò può essere fatto anzitutto investendo sulla famiglia, fondata sull'unione stabile tra uomo e donna, "società piccola ma vera, e anteriore a ogni civile società"» (Leone XIV, *Discorso* al Al corpo diplomatico [16 maggio 2025]); «Il matrimonio

3.3. La confusione circa il concetto di dignità umana è molto comune oggi anche quando si parla di eutanasia. Ad esempio, le leggi che riconoscono la possibilità dell'eutanasia e del suicidio assistito si designano a volte come «leggi di morte degna» (*death with dignity acts*).[22] È assai diffusa l'idea che l'eutanasia e il suicidio assistito siano coerenti con il rispetto della dignità della persona umana. Davanti a questo fatto, si deve dire, in primo luogo, che la sofferenza non fa perdere al malato e alla sua esistenza quella dignità che gli è propria in modo intrinseco e inalienabile. Certamente la dignità del malato chiede a tutti sforzi adeguati per alleviare la sua sofferenza tramite le opportune cure palliative ed evitando ogni accanimento terapeutico o cura sproporzionata. Ma un tale sforzo è del tutto diverso, distinto, anzi contrario, alla decisione di eliminare la propria o altrui vita sotto il peso della sofferenza. La vita umana anche nella condizione dolente è ancora portatrice di una dignità che va sempre rispettata, che non può essere perduta e il cui rispetto rimane incondizionato. Non esistono infatti condizioni mancando le quali la vita umana smette di essere degnamente tale, e, perciò, va soppressa. Per lo stesso motivo, aiutare al suicidio è un'offesa contro la dignità della persona che lo chiede, anche se si compisse così un suo desiderio.[23]

La fede cristiana porta una luce particolare di speranza e di sollecitudine verso le situazioni di sofferenza, malattia, fine vita, in quanto proclama che la dignità umana risplende in modo singolare proprio nei più

non è un ideale, ma il canone del vero amore tra l'uomo e la donna: amore totale, fedele, fecondo (cf. *Humanae vitae*, n. 9)» (Leone XIV, *Omelia* per il Giubileo delle famiglie [1° giugno 2025]).

[22] Sul suicidio assistito, la sentenza della Corte Costituzionale Italiana n. 135 ha stabilito le modalità procedurali che il «Servizio Sanitario Nazionale» deve seguire nell'applicare i quatrro requisiti: 1. Irreversibilità della patologia; 2. Presenza di sofferenze fisiche e psicologiche ritenute dal paziente intollerabili; 3. Dipendenza del paziente dai trattamenti di sostegno vitale; 4. Capacità di prendere decisioni libere e consapevoli. Il disegno di legge sul fine vita è tuttora in discussione in Parlamento.

[23] Cf. Congregazione per la dottrina della fede, Lettera *Samaritanus bonus* (22 settembre2020), V, 1: «La vita ha la medesima dignità e lo stesso valore per ciascuno: il rispetto della vita dell'altro è lo stesso che si deve verso la propria esistenza. […] Aiutare il suicida è un'indebita collaborazione a un atto illecito, che contraddice il rapporto teologale con Dio e la relazione morale che unisce gli uomini affinché condividano il dono della vita e compartecipino al senso della propria esistenza». Per una corretta informazione della morale cattolica su questa tematica, cf. Pontificia Accademia per la Vita (ed.), *Piccolo lessico del fine vita*, LEV, Città del Vaticano 2024.

deboli e sofferenti, poiché uniti in modo misterioso ma reale al corpo dolente e umiliato del Cristo. Proprio sulla croce, dove la dignità umana sembra calpestata, questa traspare in modo supremo, poiché Cristo vi rivela l'amore di Dio «fino alla fine» (cf. Gv 13,1) per l'essere umano e la capacità che questi ha di rispondere all'amore di Dio.[24]

Meritevole di speciale attenzione e sollecitudine è, poi, la condizione di coloro che si trovano in una situazione di *deficit* fisico o psichico. Tale condizione di particolare vulnerabilità, così rilevante nei racconti evangelici, interroga universalmente su che cosa significhi essere persona umana, proprio a partire da uno stato di menomazione, di disabilità e di *handicap*.[25] La questione dell'imperfezione umana comporta chiari risvolti anche dal punto di vista socio-culturale, dal momento che, in alcune culture, le persone con disabilità talvolta vanno incontro all'emarginazione, se non all'oppressione, essendo trattate come veri e propri «scarti».[26]

In realtà, ogni essere umano, qualunque sia la condizione di vulnerabilità in cui esso viene a trovarsi, riceve la sua dignità per il fatto stesso che è voluto e amato da Dio. Infatti, anche le imperfezioni sono dimensioni costitutive della persona umana, e perciò sono incluse nella sua stessa identità e dignità, la quale traspare e rimane anche attraverso i suoi limiti, su cui non cessa di curvarsi con amorevole tenerezza lo sguardo benigno e valorizzatore di Dio. Per tali motivi, è da favorire il più possibile un'inclusione e una partecipazione attiva alla vita sociale di tutti coloro che sono in qualche modo segnati da una particolare fragilità o disabilità.

[24] La differenza tra eutanasia e suicidio assistito riguarda la modalità di esecuzione e di coinvolgimento altrui. Nel caso del suicidio medicalmente assistito è il paziente ad autoamministrarsi il farmaco letale. L'eutanasia, invece, prevede l'intervento di un medico per la somministrazione.

[25] L'«Organizzazione Mondiale della Sanità» definisce così il concetto di handicap: «Una situazione di svantaggio sociale, conseguente a menomazione e/o disabilità, che limita o impedisce l'adempimento di un ruolo normale per un dato individuo in funzione di età, sesso e fattori culturali e sociali» (OMS, *Classificazione delle menomazioni, delle disabilità e degli handicap* [ICIDH 80], Ginevra 1980).

[26] Papa Francesco ha denunciato a più riprese la «cultura dello scarto». Cf. I. Piro, *No alla «cultura dello scarto»*, in «L'Osservatore Romano» del 30 settembre 2023. Cf. M.G. Guida - S. Generoso (edd.), *Oltre la cultura dello scarto. Riflessioni su accoglienza, misericordia, carità*, Erikson, Roma 2018.

4. Violazioni della dignità umana

4.1. Si viola la dignità umana, anzitutto, con le molteplici e tragiche offese alla vita, compiute in contrasto con l'asserita valorizzazione contemporanea delle sue istanze. Ancor oggi sono diverse le gravi violazioni della dignità, spesso misconosciute, per cui è necessario individuare i distinti livelli in cui la dignità può essere violata, come insegna il Vaticano II.[27] Innanzitutto, colpisce la dignità umana «ciò che è contro la vita stessa» (*ibid.*): come l'omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia, il suicidio volontario e la pena di morte.[28] Quindi, attenta alla dignità «tutto ciò che viola l'integrità della persona umana» (GS 27): come le mutilazioni e le torture, le costrizioni psicologiche e ogni forma di abuso, non ultimi quelli sessuali. Infine, tutto ciò che offende la dignità umana»; e qui possono elencarsi «le condizioni di vita subumana, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani [...] le ignominiose condizioni di lavoro, con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili» (*ibid.*), così come ogni ingiusta discriminazione, il trattamento disumano dei profughi, le condizioni di incarceramento che non permettono la riabilitazione del reo; insomma, tutto ciò che non rende all'uomo in quanto tale, al di là di ogni sua condizione, il rispetto che gli è dovuto.

Papa Giovanni Paolo II avvertiva che, nel contesto odierno, da un lato, constatiamo

> l'affermarsi a livello mondiale di una sensibilità morale più attenta a riconoscere il valore e la dignità di ogni essere umano in quanto tale, senza alcuna distinzione di razza, nazionalità, religione, opinione politica, ceto sociale. Dall'altro lato, a queste nobili proclamazioni si contrappone purtroppo, nei fatti, una loro tragica negazione. […] Come mettere d'accordo queste ripetute affermazioni di principio [...] col rifiuto del più debo-

[27] Cf. GS 27. La *Dignitas infinita*, nei paragrafi 33-62, elenca quattordici gravi violazioni della dignità umana: il dramma della povertà, la guerra, il travaglio dei migranti, la tratta delle persne, gli abusi sessuali, le violenze contro le donne, l'aborto, la maternità surrogata, l'eutanasia, il suicidio assistito, lo scarto dei diversamente abili, la teoria del *gender*, il cambio di sesso, la violenza digitale.

[28] Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2267. Francesco, con un rescritto del 1° agosto 2018, ha aggiornato questo numero del *Catechismo* e dichiarato che «la pena di morte è inammissibile, perché attenta all'inviolabilità e dignità della persona».

> le, del più bisognoso, dell'anziano, dell'appena concepito? Questi attentati vanno in direzione esattamente contraria al rispetto della vita e rappresentano una *minaccia frontale a tutta la cultura dei diritti dell'uomo.* È una minaccia capace, al limite, di mettere a repentaglio lo stesso significato della convivenza democratica: *da società di «con-viventi», le nostre città rischiano di diventare società di esclusi,* di emarginati, di rimossi e soppressi. Se poi lo sguardo si allarga ad un orizzonte planetario, come non pensare che la stessa affermazione dei diritti delle persone e dei popoli, quale avviene in alti consessi internazionali, si riduce a sterile esercizio retorico, se non si smaschera l'egoismo dei Paesi ricchi che chiudono l'accesso allo sviluppo dei Paesi poveri o lo condizionano ad assurdi divieti di procreazione, contrapponendo lo sviluppo all'uomo? Non occorre forse mettere in discussione gli stessi modelli economici, adottati sovente dagli Stati anche per spinte e condizionamenti di carattere internazionale, che generano ed alimentano situazioni di ingiustizia e violenza nelle quali la vita umana di intere popolazioni viene avvilita e conculcata?[29]

A distanza di un quarto di secolo, dobbiamo purtroppo osservare che queste parole non hanno perso nulla della loro attualità, e persino che i problemi che indicano hanno assunto una nuova dimensione. Se è ovvio che la Chiesa difenda, in nome della dignità umana, il non ancora nato (contro l'aborto), la persona in stato di fragilità vitale (contro l'eutanasia) e persino colui che è detenuto per aver commesso un crimine (contro la pena di morte), è altrettanto ovvio che ci troviamo oggi ancora di fronte a molti stati che hanno legalizzato tali pratiche. Così com'è ormai evidente che le esigenze provenienti dalla dignità inviolabile di ciascuna persona e di tutti i popoli esigano che i conflitti armati e le guerre siano superati definitivamente come metodo di risoluzione delle contese civili e internazionali.

4.2. Infine, si viola la dignità umana con la creazione indiretta delle numerose disuguaglianze sociali. Tra quelle più preoccupanti, che inficiano, con un vigore senza precedenti, le fondamenta concettuali e pratiche della dignità umana, ci sono la povertà creata da un capitalismo predatorio, e gli scarti umani prodotti dalle tecnologie digitali.

Per un verso, con il pretesto di affermare la dignità di una libertà individualisticamente intesa, si è promosso per decenni un capitalismo ag-

[29] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 18.

gressivo e predatorio, che ha prodotto una crescente disuguaglianza e favorito la globalizzazione dell'indifferenza e di un egoismo su larga scala, elogiando un modello di sviluppo in cui si cerca di massimizzare il proprio profitto senza preoccuparsi del bene comune. Si è assistito così a un'esorbitante e nociva finanziarizzazione dell'economia, in cui i mercati hanno incoraggiato gli investimenti soprattutto in settori che non hanno impatto sull'economia reale, dimenticando il primato del lavoro sulla redditività, specie a breve termine, del capitale.

Ne è derivato, oggi, un mondo in cui l'1% della popolazione detiene quasi la metà della ricchezza mondiale, e in cui i più ricchi dettano legge senza tener conto della situazione della maggioranza del pianeta e, in particolare, dei più poveri. Principi quali la destinazione universale dei beni e la funzione sociale della proprietà sono sistematicamente ignorati. Non solo intere popolazioni sono private dell'accesso al cibo, all'energia, al lavoro o alla salute, ma alcuni grandi soggetti economici cercano di imporre accordi commerciali che, di fatto, consentano di esercitare la loro supremazia persino su stati e governi democraticamente eletti. Così, oltre al diritto alla vita, anche il semplice rispetto dovuto al bene delle persone e dei popoli sono sistematicamente elusi.[30]

Per un altro verso, il progresso delle tecnologie digitali, che pure offrono tante speranze e possibilità di un sano sviluppo, inclina sempre più alla creazione di un mondo artificiale in cui le persone sono considerate soprattutto in funzione di parametri loro assegnati all'interno di una "rete globale". Laddove crescono le possibilità di connessione, accade paradossalmente che ciascuno si trovi in realtà sempre più isolato e impoverito di relazioni interpersonali. Inoltre, la ricercata, e spesso non dichiarata, aggregazione dei dati digitali, fonte di contese e redditizie informazioni economiche, ignora sovente gli obblighi di riservatezza, al solo scopo di meglio identificare gli obiettivi commerciali più lucrosi, trasformando i cittadini in oggetti di strategie di *marketing* sempre più metodicamente definite. Molti governi usano questi stessi dati, raccolti e offerti da aziende private, per esercitare un controllo sui comportamenti so-

[30] Sono fondamentali i principi della dottrina sociale della Chiesa come il principio personalista, il bene comune, la solidarietò, la sussidiarità, cf. R. Beghini (ed.), *Le encicliche sociali. Dalla* Rerum Novarum *alla* Fratelli tutti, Paoline, Roma 2022.

ciali, ben al di là dei metodi consentiti nelle odierne e dichiarate forme di democrazia.

In tal senso, è sempre più frequente rilevare un progressivo estraniamento di strategie politiche ed economiche da prassi in cui si può ravvisare un'etica amica della persona e in cui la difesa di vantaggi particolari ha la precedenza sul rispetto del reale bene comune. Infine, i paradigmi di una cultura tecnocratica cercano di imporre sempre più la loro logica alle scienze della vita, prescindendo da assiologie che tengano in conto la specificità o la dignità umana, come dimostra, ad esempio, la produzione di chimere a fini commerciali.[31]

Queste e altre violazioni della dignità umana minacciano seriamente il futuro della società e del genere umano. Non esiste autentica dignità umana che non sia nello stesso tempo dignità di ciascuna persona e di tutti; la dignità della singola persona non può prevalere su quella di tutti e viceversa; essa appartiene intrinsecamente e indelebilmente a ogni essere umano in quanto tale; e trova solido fondamento nella vocazione e nella destinazione trascendente ed eterna di ogni persona, che rimangono valide e inviolabili in ogni luogo e in ogni tempo.

Segno eloquente di questa apertura all'eterno rimane il fatto che ogni essere umano, nel profondo del suo cuore, aspira a superare infinitamente se stesso. I cristiani e ogni uomo e donna di buona volontà si dovranno adoperare per promuovere e difendere l'indelebile e trascendente dignità della persona (DI 64-66).

5. La Chiesa e la dignità umana

5.1. La Chiesa, per bocca dei Pontefici, soprattutto in questi ultimi tempi, ha ripetutamente difeso la dignità umana davanti alle sfide della società sempre più secolarizzata.[32] Papa Paolo VI ebbe a dire:

[31] Cf. P. Benanti, *Digital Age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2020; A. Bomenuto, *L'uomo al tempo dei robot. La sfida dell'umano nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, CISU, Torino 2020; L. Floridi - F. Cabitza, *L'intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano 2021. Sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana: Dicastero per la dottrina della fede - Dicastero per la cultura e l'educazione, Nota *Antiqua et Nova* (14 gennaio 2025).

[32] Il 7 dicembre 1965 è stata approvata la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, sul diritto della persona umana e della comunità alla libertà sociale

> Nessuna antropologia eguaglia quella della Chiesa sulla persona umana, anche singolarmente considerata, circa la sua originalità, la sua dignità, l'intangibilità e la ricchezza dei suoi diritti fondamentali, la sua sacralità, la sua educabilità, la sua aspirazione a uno sviluppo completo, la sua immortalità. Si potrebbe mettere insieme un codice dei diritti che la Chiesa riconosce all'uomo in quanto tale, e sarà sempre difficile definire l'ampiezza di quelli che derivano all'uomo a causa della sua elevazione all'ordine soprannaturale, mediante la sua inserzione in Cristo.[33]

Papa Giovanni Paolo II, in un discorso durante la terza Conferenza episcopale latinoamericana a Puebla, affermò:

> La dignità umana rappresenta un valore evangelico, che non può essere disprezzato senza grave offesa del Creatore. Questa dignità viene conculcata, a livello individuale, quando non sono tenuti nel dovuto conto valori come la libertà, il diritto di professare la religione, l'integrità fisica e psichica, il diritto ai beni essenziali, alla vita. È calpestata, a livello sociale e politico, quando l'uomo non può esercitare il suo diritto di partecipazione, o viene sottoposta a ingiuste e illegittime coercizioni o a torture fisiche o psichiche […] Se la Chiesa si rende presente nella difesa o nella promozione della dignità dell'uomo, lo fa in conformità con la sua missione, che, pur essendo di carattere religioso e non sociale o politico, non può fare a meno di considerare l'uomo nel suo essere integrale.[34]

Papa Benedetto XVI, nel discorso alla Plenaria della Pontificia Accademia della Vita affermò che «la dignità della persona è un principio fondamentale che la fede in Gesù Cristo Risorto ha da sempre difeso, soprattutto quando viene disatteso nei confronti dei soggetti più semplici e indifesi».[35] Parlando poi alle autorità libanesi, ribadì che «la dignità è inseparabile dal carattere sacro della vita donata dal Creatore».[36]

Papa Francesco, fin dagli inizi del suo magistero, ha invitato la Chiesa a «confessare un Padre che ama infinitamente ciascun essere

e civile in materia di religione. Tale dichiarazione può essere considerata la pietra miliare della difesa della dignità umana da parte della Chiesa.

[33] Paolo VI, *Udienza generale* (4 settembre 1968).

[34] Giovanni Paolo II, *Discorso* alla III Conferenza episcopale latinoamericana (28 gannaio 1979), III, 1-2.

[35] Benedetto XVI, *Discorso* alla Plenaria della Pontificia Accademia della Vita (13 febbraio del 2010).

[36] Benedetto XVI, *Discorso* alle autorità del Libano (15 settembre 2012).

umano» e a «scoprire che «con ciò stesso gli conferisce una dignità infinita». Tale immensa dignità rappresenta un dato originario da riconoscere con lealtà e da accogliere con gratitudine: essa «ha un carattere intrinseco e vale dal momento del concepimento fino alla morte naturale». Proprio su tale riconoscimento e accoglienza è possibile fondare una nuova coesistenza fra gli uomini, che declini la socialità in una prassi di autentica fraternità: «Dobbiamo rimettere la dignità umana al centro e su quel pilastro vanno costruite le strutture sociali alternative di cui abbiamo bisogno». Secondo papa Francesco «questa sorgente di dignità umana e di fraternità sta nel Vangelo di Gesù Cristo» (cf. DI *passim*). E poiché questa dignità è radicata al cuore della rivelazione divina, la Chiesa sente una responsabilità singolare riguardo al suo annuncio e alla sua cura. Al centro dell'annuncio cristiano della dignità umana si trova, infatti, la verità che l'uomo è «l'unica creatura sulla terra che Iddio ha voluto per se stesso» (GS 24) e che «la [sua] vocazione è effettivamente una sola, quella divina» (GS 22).

Recentemente, papa Leone XIV ha ribadito:

> Ci sono poi le sfide che interpellano il rispetto per la dignità della persona umana. L'intelligenza artificiale, le biotecnologie, l'economia dei dati e i social media stanno trasformando profondamente la nostra percezione e la nostra esperienza della vita. In questo scenario, la dignità dell'umano rischia di venire appiattita o dimenticata, sostituita da funzioni, automatismi, simulazioni. Ma la persona non è un sistema di algoritmi: è creatura, relazione, mistero. Mi permetto allora di esprimere un auspicio: che il cammino delle Chiese in Italia includa, in coerente simbiosi con la centralità di Gesù, la visione antropologica come strumento essenziale del discernimento pastorale. Senza una riflessione viva sull'umano – nella sua corporeità, nella sua vulnerabilità, nella sua sete d'infinito e capacità di legame – l'etica si riduce a codice e la fede rischia di diventare disincarnata.[37]

5.2. La Chiesa risana ed eleva la dignità umana non limitandosi solamente a chiedere che la dignità inalienabile di ogni uomo sia giuridicamente garantita, ma anche che sia concretamente rispettata e che non venga mai messa a libera disposizione della società neppure nei casi con-

[37] LEONE XIV, *Discorso* ai vescovi della Conferenza episcopale italiana (17 giugno 2025). Cf. I. SANNA, *La Chiesa e la difesa della dignità umana*, in ID. (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, Studium, Roma 2009, 83-108.

flittuali. Inoltre, la Chiesa promuove e difende la dignità di ogni persona, sostenendo che il non poter disporre della vita umana neppure in situazioni difficili dipende dalla convinzione di sentirsi sempre sorretti dalla potenza infinita di Dio, amante della vita e non della morte. Per la fede cristiana, infine, la verità definitiva dell'uomo è manifesta solo nella verità di Dio su di lui; l'uomo non è in grado di procurarsela da solo, ma la può percepire unicamente nella fede, facendo propria la verità di Dio.

Se, ora, si dovesse sintetizzare la funzione della Chiesa nella difesa e promozione della dignità dell'uomo e nell'affermazione dei suoi diritti fondamentali, si può dire che essa svolge sostanzialmente il ruolo di "sentinella di umanità", in una posizione che non la colloca all'esterno, come dirimpettaia della storia, per intervenire solo con denunce e documenti, ma che la coinvolge con le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, non essendovi nulla di genuinamente umano che non trovi eco nel suo cuore (GS 1).

Il decalogo dei comportamenti morali verso Dio e gli uomini non è un codice di perfezione, non rappresenta un itinerario di vita perfetta, non segna distinzioni sacrali, ma, molto elementarmente, «veglia sul carattere umano dell'uomo».[38] Ciò che la Chiesa annuncia è il Dio di tutti gli esseri umani, il soggetto della liberazione del popolo d'Israele, ma anche dei processi di liberazione degli altri popoli, il Creatore e il fondamento dell'unità escatologica di tutta la storia.

La Chiesa svolge il ruolo di sentinella di umanità, in modo particolare, con l'offrire al mondo un'antropologia della persona, rispettosa dei valori umani e aperta alla trascendenza. La fede cristiana, con la sua particolare visione dell'uomo creato a immagine di Dio, redento dal sangue di Cristo e destinato a vivere eternamente con Dio, contribuisce enormemente a dare un fondamento molto solido alla concezione dell'eminenza della persona e dell'inviolabilità della sua dignità. Non siamo lontani dal vero se affermiamo che in assenza di una visione religiosa dell'uomo, ogni difesa razionale della dignità assoluta e inalienabile della persona, per quanto sempre possibile, rimane problematica e precaria. In realtà, solo chi ha un concetto alto di Dio ha anche un concetto alto dell'uomo, e chi ha un concetto alto dell'uomo non può non avere un concetto alto di Dio.

[38] G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento,* I, Paideia, Brescia 1972, 228.

Abstract

Il saggio si articola in 5 paragrafi: dignità e mondo culturale contemporaneo; il concetto di dignità; i fraintendimenti da chiarire; le violazioni della dignità umana; la Chiesa e la dignità umana. Alla luce del contesto multiculturale contemporaneo, si chiarisce il concetto di dignità umana, evidenziando il contributo della rivelazione biblica, che conferisce alla dignità umana un significato più profondo, ampio ed universale. Per capire meglio il concetto di dignità, si chiariscono alcuni fraintendimenti del suo uso nel linguaggio comune, come, per esempio, l'uso dell'espressione "dignità personale" invece di "dignità umana", in quanto si sostiene che la dignità e i diritti si deducono dalla capacità di conoscenza e di libertà, di cui non sono dotati tutti gli esseri umani. Le violazioni della dignità umana comprendono le molteplici e tragiche offese alla vita, come l'omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia, il suicidio volontario e la pena di morte, nonché la creazione indiretta delle numerose disuguaglianze sociali. Infine, si ribadisce che la Chiesa ha ripetutamente difeso la dignità umana davanti alle sfide della società sempre più secolarizzata.

ATEISMO E ANATEISMO. IL RILANCIO ANATEISTICO DELLA *GAUDIUM ET SPES* RIPENSANDO IL «NUOVO ATEISMO»

✠ Antonio Staglianò
Presidente della Pontificia Academia Theologica

Path 24 (2025) 309-335

Secolarizzazione e ateismo hanno rimodellato il rapporto tra fede, Chiesa e società.[1] Contrariamente alle vecchie previsioni di un'«eclissi del sacro», il sacro non è scomparso. Ha cambiato luoghi e modalità di espressione. C'è di fatto un «ritorno del sacro»: si assiste a fenomeni di "de-secolarizzazione" nella sfera pubblica, spesso in forme nuove (dai movimenti evangelicali al fondamentalismo, allo spiritualismo *New Age*). La religiosità si è *privatizzata* (diventando una scelta individuale piuttosto che un obbligo collettivo) e *pluralizzata* (con la concorrenza di diverse offerte spirituali in un "mercato della fede"). *Magic shop* di Franco Battiato (1945-2021) potrebbe aguzzare l'ingegno di un pop-teologo:

> Una signora vende corpi astrali / I Budda vanno sopra i comodini / Deduco da una frase del Vangelo / Che è meglio un imbianchino di Le Corbusier / Supermercati coi reparti sacri / Che vendono gli incensi di Dior / Rubriche aperte sui peli del Papa.[2]

[1] Insuperata, per chiarezza e sintesi, è la voce J.-Y. Lacoste, *Ateismo. B. problematiche teologiche*, in Id., *Dizionario critico della teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 166-169.
[2] F. Battiato, *Magic Shop*, dall'album *L'era del cinghiale bianco* (1980).

Battiato critica la spettacolarizzazione e commercializzazione del sacro. La "fede" viene venduta come un prodotto in un "market" (mercato) dove tutto ha un prezzo: reliquie, apparizioni, benedizioni, perfino le opinioni e i pettegolezzi sulla Chiesa. "Magic Shop" (il negozio di magia) è la *metafora* di questo sistema che *sfrutta il bisogno di spiritualità delle persone*, offrendo soluzioni facili, superstizioni e *gossip* al posto di una ricerca interiore autentica.[3]

Il filosofo canadese Charles Taylor descrive la secolarizzazione come un passaggio da una società in cui la fede in Dio era *data per scontata* (l'unica opzione immaginabile) a una società in cui è *una possibilità tra molte altre*. La fede oggi deve convivere e competere con visioni del mondo puramente secolari. Perciò, secolarizzazione e ateismo non coincidono con pura irreligione: generano distanze dalle tradizioni, ma anche nuove forme di ricerca del senso e del sacro, spesso personalizzate e intermittenti.[4]

[3] Battiato sta ferocemente criticando i media e la cultura popolare che *banalizzano il sacro* trasformandolo in *gossip*. Invece di discutere di spiritualità, etica o messaggio evangelico, il "market" preferisce speculare su dettagli triviali, su scandali, su curiosità futili per attirare l'attenzione e fare *audience* (o vendere copie). È la rappresentazione massima della *mercificazione del sacro*: il Papa non è più un leader spirituale, ma un personaggio pubblico di cui si spettegola come su una star del cinema. "Sui peli del Papa": è l'essenza della volgarità del pettegolezzo. Riduce la figura più sacra della Chiesa cattolica a un oggetto di curiosità da rotocalco, da analizzare nei minimi, insignificanti e irrilevanti dettagli fisici.

[4] C'è chi propone la «quarta secolarizzazione»: non solo le istituzioni, ma anche bisogni e pratiche quotidiane si organizzano *etsi Deus non daretur*. Da qui deriva una de-istituzionalizzazione e una soggettivazione del credere: si indeboliscono i canali tradizionali e ciascuno elabora una spiritualità personale, spesso combinando elementi diversi (bricolage, religione *à la carte*). C'è chi parla di «sheilaismo», quasi tante religioni quante sono le persone. Si afferma anche il «praticare senza credere», con pratiche adottate per curiosità o benessere più che per adesione dottrinale. Ne segue la frammentazione dei "grandi racconti". In Italia, secondo Franco Garelli, diminuiscono i praticanti e avanza l'"esculturazione" della fede: il cristianesimo resta riferimento culturale maggioritario, ma spesso come lessico intermittente più che come codice complessivo di vita. La pandemia ha indebolito i legami istituzionali e, insieme, ha favorito nuove forme (messe *online*, ricerca autonoma di risorse spirituali), confermando uno "zoccolo duro" di credenti motivati. Si accentua la polarizzazione tra credenti convinti e la maggioranza di "cattolici di matrice culturale", che apprezzano il contributo del cristianesimo, ma rivendicano ampia autonomia etica, specie in bioetica. Nell'indagine di Garelli prevalgono i «credenti incerti» sui «certi», segno di una fede dinamica e situata. Nonostante i cali, il 78% degli italiani considera il credere in Dio un bisogno costitutivo e il 69% lo giudica compatibile con la modernità: persiste una domanda di riti e senso, emersa con forza nei momenti critici (F. Garelli, *Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, in «Path» 21 [2022] 81-94).

1. Ripensare l'interazione con l'ateismo

Di fronte al fenomeno della secolarizzazione, che ha autonomizzato le sfere mondane (politica, scienza, economia, cultura) dalla diretta tutela ecclesiastica, la Chiesa si trova di fronte a una doppia e complessa sfida, pienamente riconosciuta dal Concilio Vaticano II e in particolare dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*.[5]

Il primo aspetto della sfida consiste nel *riconoscere e rispettare la legittima autonomia delle realtà terrene*. La *Gaudium et spes* afferma esplicitamente che le cose create hanno una loro stabilità, verità, bontà e leggi proprie, che l'uomo deve rispettare (GS 36). Questo riconoscimento segna un passaggio epocale rispetto a visioni del passato che tendevano a vedere la secolarizzazione come un semplice allontanamento da Dio e dalla Chiesa. Il Concilio, invece, invita a vedere in questa autonomia non una minaccia, ma un'opportunità, in quanto essa manifesta la grandezza della creazione di Dio e la dignità dell'uomo, che ha la responsabilità di gestirla. La fede non deve intromettersi in ambiti che hanno una loro logica interna, come la ricerca scientifica o le decisioni politiche, ma piuttosto illuminare la coscienza dell'uomo affinché egli agisca in questi campi in modo etico e a favore del bene comune.

Il secondo aspetto della sfida riguarda la necessità per la Chiesa di *ripensare radicalmente il modo in cui annuncia il Vangelo*. Se la secolarizzazione ha portato a una perdita di rilevanza delle istituzioni religiose nella vita pubblica, l'annuncio non può più avvenire solo attraverso le forme e i linguaggi tradizionali. La *Gaudium et spes* esorta i cristiani a vivere e testimoniare la fede «con un animo aperto, e, nel contempo, con un esame attento di tutti gli aspetti della vita umana» (GS 4). Questo implica anzitutto un *dialogo con la cultura*: la Chiesa è chiamata a dialogare con la cultura contemporanea, ad ascoltare le sue domande e a comprenderne i linguaggi. Non si tratta di annacquare il messaggio, ma di renderlo comprensibile e significativo per l'uomo d'oggi, che spesso non parla più la lingua della tradizione religiosa. Poi, la *testimonianza della vita*: l'annuncio più efficace non è più quello fatto solo con le parole, ma con la testimonianza di una vita cristiana autentica (GS 21).

[5] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS).

È attraverso l'impegno concreto dei cristiani nel mondo, la loro capacità di vivere la giustizia, la carità e la speranza, che la fede diventa visibile e credibile. Infine, *luoghi e pratiche rinnovati*: l'annuncio deve trovare nuovi "luoghi" – non solo le chiese, ma anche *le piazze virtuali*, i luoghi di lavoro, le scuole e le famiglie – e nuove "pratiche" che siano più vicine alla vita quotidiana delle persone.

In sintesi, la *Gaudium et spes* non demonizza la secolarizzazione, ma la riconosce come un dato di fatto e una sfida positiva. La Chiesa è chiamata a non ritirarsi in una roccaforte, ma a uscire e a incontrare l'uomo moderno nel suo mondo, rispettando la sua autonomia e offrendogli la verità del Vangelo non come un'imposizione dall'alto, ma come una proposta di senso e di vita, presentata con linguaggi rinnovati e con la forza della testimonianza. Dall'*Evangelii nuntiandi* di papa Paolo VI all'*Evangelii gaudium* di papa Francesco non c'è alcuna soluzione di continuità, ma un'insistenza teologicamente sempre più motivata e convincente.

Questo atteggiamento di apertura e di dialogo nel ripensare il linguaggio stesso dell'annuncio trova *il suo banco di prova* più significativo *proprio nel confronto con l'ateismo*. Il Concilio ha riconosciuto la complessità di questo fenomeno, non più liquidabile come un semplice "non credere". Tuttavia, dagli anni Sessanta a oggi, l'ateismo stesso si è evoluto, assumendo nuove forme che richiedono un'ulteriore riflessione da parte della teologia. Mentre la *Gaudium et spes* si confrontava principalmente con un ateismo di matrice filosofica o ideologica (come il marxismo), le forme attuali sono spesso più sottili e radicate nella cultura. L'ateismo contemporaneo si presenta in modi nuovi.

È *ateismo dell'indifferenza*: non nega l'esistenza di Dio, ma lo considera irrilevante per la propria vita. È un ateismo pratico, non teorico. Le persone sono così assorbite dalla vita quotidiana, dalla tecnologia e dal consumismo che la questione di Dio non si pone nemmeno. Questo tipo di ateismo è difficile da affrontare con argomentazioni razionali, perché non è basato su una negazione, ma su una totale mancanza di interesse.

È *ateismo umanistico*: afferma che l'uomo, per realizzarsi pienamente, deve fare affidamento esclusivamente sulle proprie forze. La religione è vista come un ostacolo alla libertà e all'autonomia umana. Questo atei-

smo si appropria spesso di valori come la giustizia, la solidarietà e l'impegno sociale, ritenendoli prodotti della ragione umana e non della fede.

È *ateismo scientifico*: sebbene meno diffuso di quanto si pensi, un certo tipo di ateismo si basa sull'idea che la scienza possa spiegare tutta la realtà, rendendo Dio un'ipotesi superflua. La fede è percepita come un residuo di un'epoca pre-scientifica.

Di fronte a queste nuove sfide, *la teologia post-conciliare ha dovuto ripensare la propria interazione con l'ateismo*. Non si tratta più di difendere l'esistenza di Dio in astratto, ma di mostrare la sua rilevanza e il suo "volto" concreto, quello di Gesù Cristo. Questo ha portato a nuove prospettive. Da qui, anzitutto la sottolineatura del *primato dell'esperienza*: la teologia non parte più solo da argomentazioni razionali sull'esistenza di Dio, ma dall'esperienza di vita dei credenti. Il Dio cristiano non è una semplice causa prima, ma una persona che entra in relazione con l'uomo. Si cerca di mostrare come la fede in Gesù Cristo risponda ai desideri più profondi del cuore umano, anche a quelli di chi si dichiara ateo o indifferente. Poi, l'affermazione dell'*incontro e il dialogo*: non si demonizza l'ateismo, ma lo si interroga.

La teologia post-conciliare riconosce che l'ateismo può talvolta essere una protesta contro un'immagine distorta di Dio, un Dio lontano e freddo. Di fronte a questa protesta, la Chiesa deve riproporre il volto di un Dio che si fa vicino, che soffre con l'uomo e che ama incondizionatamente. Infine, la focalizzazione dell'*amore come via di accesso a Dio*: in un mondo che valuta l'efficienza e la produttività, il messaggio cristiano ripropone l'amore come la verità ultima dell'essere umano. La teologia mostra come l'amore autentico – quello che si manifesta in Gesù Cristo – non sia un'illusione, ma l'unica via per la realizzazione di sé. Questo può risuonare anche con l'ateismo umanistico, che pure ricerca una pienezza umana, ma senza la dimensione trascendente.

Pertanto, l'approccio della teologia post-conciliare si sposta da un'"apologetica di difesa" (spesso controversistica) a un'"apologetica di proposta" (che cerca un dialogo a tutto campo): non si tratta di dimostrare a tutti i costi l'esistenza di Dio, ma di testimoniare come il Dio di Gesù Cristo sia la risposta alla ricerca di senso, amore e speranza dell'uomo contemporaneo, anche quando questa ricerca si esprime in forme atee o agnostiche.

2. Limiti storici e validità delle critiche di *Gaudium et spes* di fronte a un *New Atheism*

Le categorie con cui la *Gaudium et spes* ha letto il fenomeno dell'ateismo (principalmente quello marxista e scientista degli anni Cinquanta e Sessanta) appaiono oggi, in larga parte, superate. Il Vaticano II, in particolare in GS 19-21, affrontò l'ateismo con un approccio pionieristicamente dialogante, ma inevitabilmente segnato dal suo tempo: il bersaglio principale era l'ateismo filosofico sistematico (marxismo, materialismo dialettico) e l'ateismo scientista, che negava Dio in nome della ragione positivista. Era un ateismo ideologico, militante e spesso promosso dallo stato. Da giovane studente di teologia a Saronno – sotto la guida del prof. Pier Angelo Sequeri, che ci insegnava la *Filosofia della religione*, seguendo il testo di Italo Mancini (1925-1993) – ho lavorato sui *Manoscritti* giovanili di Karl Marx (1818-1883) e sulla filosofia della speranza di Ernst Bloch (1885-1977) e del cosiddetto «neomarxismo occidentale», che cercava addirittura l'ateismo nel cristianesimo (*Atheismus im Cristentums*).[6]

Quando il Vaticano II redasse la *Gaudium et spes* (1965), l'ateismo con cui si confrontava era prevalentemente di due tipi.

Anzitutto, l'ateismo ideologico-politico: era il fenomeno più imponente e minaccioso, rappresentato principalmente dai regimi comunisti (l'ateismo di stato), che dominavano l'Europa dell'Est e altre parti del mondo. Era un ateismo militante e organizzato, che cercava di eliminare la religione dalla sfera pubblica e privata. GS 20, si riferisce chiaramente a questo, parlando di un ateismo che «talvolta si organizza sistematicamente, avvalendosi di ogni sorta di mezzo, per propagare le proprie dottrine».

Poi, l'ateismo esistenziale e umanistico: questo era l'ateismo di figure intellettuali come Jean-Paul Sartre (1905-1980) o Albert Camus (1913-1960), che vedevano la fede in Dio come un ostacolo alla piena libertà e responsabilità dell'essere umano. In questa direzione si possono vede-

[6] Cf. A. STAGLIANÒ, *L'esperienza atea di Dio in E. Bloch. Riflessioni critiche sulle infrastrutture teoretiche della speranza senza trascendenza*, in F. MORRONE - G. CURRÀ (edd.), *Sui sentieri della speranza. Miscellanea in onore del prof. Luigi Magnelli*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, 21-77.

re anche le figure di Roger Garudy (1913-2012) e Adam Schaff (1913-2006).[7]

Gaudium et spes fu profetica nell'indicare non solo le cause teoriche, ma anche quelle *pratiche* dell'ateismo: una reazione di protesta contro il male nel mondo e, soprattutto, contro le *colpe dei credenti*:

> L'ateismo sistematico... sorge da una protesta contro il male nel mondo, o da concezioni umane assolutizzate... Perciò i credenti possono aver non poca responsabilità nell'ateismo (GS 19).

Il tono non era di condanna ma di *invito al dialogo* e all'esame di coscienza. Tuttavia, l'ateismo era visto prevalentemente come un *errore* da superare e un *vuoto* da colmare. La *Gaudium et spes*, in particolare al n. 21, rompe con la tradizione di semplice condanna e adotta una strategia radicalmente nuova: riconoscendo che non è sempre un atto di malafede, menziona il ruolo dei credenti stessi, le loro "negligenze", le loro "inadeguatezze" e il loro "scandalo". Questo approccio, che invita a una sincera autocritica, è fondamentale e ancora molto potente nel dialogo con i critici della religione.

La *Gaudium et spes* afferma che l'ateo merita una considerazione umana e che la Chiesa desidera «scoprire con animo sincero le ragioni del nascondimento della mente di Dio». Questa apertura è essenziale per superare le barriere di pregiudizio e di reciproca incomprensione. Il documento non rinuncia a parlare della dignità umana, della libertà, dell'amore e del progresso, valori che l'ateo umanista condivide. Questo permette di costruire un ponte per il dialogo, partendo da un terreno comune.

La Bibbia, pur essendo un testo teistico, contiene un profondo "umanesimo". Essa narra di un Dio che crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, gli affida la terra e lo chiama a un rapporto di alleanza e di libertà. La libertà umana, anche quella di rifiutare Dio, è una parte essenziale di questo rapporto. I pensatori della "linea morbida" dell'ateismo hanno colto l'importanza di questo "umanesimo biblico". Essi hanno riconosciuto che l'uomo, secondo la Bibbia, non è un burattino nelle mani

[7] Ho dedicato anche delle pagine al possibile recupero di queste prospettive ateistiche nella direzione della purificazione teologica dell'idea di Dio, in A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB, Bologna 1996.

di un'entità superiore, ma un co-creatore e un agente della storia. In questo senso, l'ateismo che valorizza l'umano può trovare nella Bibbia una risonanza, a patto che non ignori la prospettiva di fede che attraversa l'intero testo. La differenza fondamentale sta nel fatto che, per la Bibbia, l'autonomia e la libertà dell'uomo sono un dono di Dio. Per l'ateismo, sono un dato di fatto. Tuttavia, nel loro interesse per la centralità dell'uomo, l'ateismo umanistico e il cristianesimo possono trovare un terreno comune di dialogo.

Il limite odierno è evidente: l'ateismo contemporaneo nel mondo occidentale è raramente quello marxista di stato. È piuttosto un vivere *etsi Deus non daretur* («come se Dio non esistesse») senza un rifiuto attivo. Si è sviluppato un secolarismo *soft* (una visione del mondo che semplicemente non ritiene la fede rilevante per la vita pubblica o personale) e anche un *New Atheism* più aggressivo e scientista, ma comunque diverso dal materialismo dialettico.

Il «nuovo ateismo» è promosso da autori come Richard Dawkins e Christopher Hitchens (1949-2011), Sam Harris e Daniel Dennett (1942-2024) – spesso chiamati «I quattro cavalieri» del «nuovo ateismo» – i quali criticano aspramente la religione, spesso basandosi su argomenti scientifici e percependo la fede come un "veleno" che porta violenza. Il fondamento del «nuovo ateismo» è la convinzione che la scienza e la ragione siano gli unici strumenti affidabili per comprendere la realtà.

Richard Dawkins (biologo evoluzionista) sostiene che la religione è un «meme» dannoso, un'unità di informazione culturale che si replica come un virus, contrapposto al «gene». Il suo argomento principale è che la complessità dell'universo e della vita non richiede un progettatore divino, ma è perfettamente spiegabile dall'evoluzione darwiniana e dalla selezione naturale.

Sam Harris (neuroscienziato) si concentra sulla moralità, sostenendo che la scienza può, e dovrebbe, essere la guida per i valori morali, sostituendo la rivelazione religiosa. Critica aspramente il concetto di «fede» come una virtù, definendola come «credere senza prove». L'argomento più noto e controverso, reso popolare da *Christopher Hitchens* (giornalista e polemista) nel suo libro *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* («Dio non è grande. Come la religione avvelena tutto») argomenta che la religione non è solo falsa, ma è attivamente dannosa. La de-

scrive come la principale fonte di *violenza e guerre* (dalle crociate al terrorismo moderno), di *repressione sessuale* e oppressione delle donne, di *ostacolo al progresso* scientifico e sociale, di *autoritarismo* e soppressione del libero pensiero.

A differenza degli atei "tranquilli" o passivi del passato, i nuovi atei sono esplicitamente *evangelistici*. Il loro obiettivo non è solo esprimere il proprio ateismo, ma convincere gli altri ad abbandonare la fede. Utilizzano toni diretti, sarcastici e spesso provocatori per smontare le credenze religiose, rifiutando il politicamente corretto e il rispetto "automatico" verso le idee religiose. Promuovono attivamente l'attivismo secolarista, la separazione totale tra Chiesa e stato e la difesa della libertà di criticare la religione (blasfemia).

I nuovi atei trattano i testi sacri (Bibbia, Corano) non come opere teologiche o allegoriche, ma come *manuali letterali* da analizzare e criticare con lo stesso rigore di qualsiasi altro testo storico. Sottolineano le contraddizioni, le atrocità e le assurdità scientifiche presenti in questi testi, chiedendo come possano essere ispirati da un dio benevolo e onnisciente. Rifiutano l'interpretazione moderata o allegorica come un comodo cercare di «salvare il salvabile» da parte di credenti imbarazzati dai passaggi più oscuri. Non si limitano a negare l'esistenza di Dio (ateismo negativo), ma propongono una visione del mondo alternativa e positiva basata sull'umanesimo secolarista. Celebrano la meraviglia e lo stupore della scienza (Dawkins parla di «un incanto non meno poetico» nella comprensione scientifica dell'universo). Affermano che la moralità è un prodotto dell'evoluzione (empatia, cooperazione) e della ragione umana, non della rivelazione divina. Sostengono che la vita ha un significato e uno scopo che ci creiamo da soli, rendendola potenzialmente più preziosa e profonda.

Il «nuovo ateismo» è un movimento che ha portato il dibattito sull'ateismo nella sfera pubblica con un vigore senza precedenti, sfidando direttamente il privilegio e l'influenza della religione nella società moderna attraverso un mix di argomentazioni scientifiche, polemiche taglienti e una proposta di un'alternativa umanista e razionale. Il centro del dibattito si è postato: il nuovo ateismo si basa sulla convinzione che la scienza abbia reso obsoleta e irrazionale la fede in Dio, e la considera dannosa per il progresso e il benessere dell'umanità. In questo senso, *il testo*

della Gaudium et spes *appare "datato"* perché non aveva la possibilità di prevedere questa specifica configurazione dell'ateismo e, quindi, di confrontarsi direttamente con essa. Le sue categorie di analisi non si applicano perfettamente al fenomeno contemporaneo, che si possono riprendere guardando a una "sintesi sistematica" nel *Trattato di ateologia* di Michel Onfray.

3. Addirittura un «Trattato di ateologia»

Il *Trattato di ateologia* di Michel Onfray, pubblicato nel 2005, è un testo manifesto che si inserisce a pieno titolo nel filone del «nuovo ateismo» e ha suscitato un ampio dibattito internazionale. Le sue linee essenziali possono essere riassunte in una *critica radicale ai monoteismi* e nella proposta di una filosofia di vita alternativa, di stampo edonista e immanentista: è un manifesto del «nuovo ateismo» che, a differenza delle forme precedenti, non si limita a negare Dio, ma propone attivamente una visione del mondo e un'etica alternative. La sua natura polemica e la sua radicalità lo hanno reso un'opera di successo editoriale, ma anche oggetto di aspre critiche, sia da parte religiosa che laica.

Le linee essenziali del suo pensiero, come esposte nel trattato, si concentrano su tre obiettivi: *a)* una decostruzione dei tre monoteismi; *b)* una decostruzione del cristianesimo; *c)* una decostruzione delle teocrazie. Infatti, «ecco i tre cantieri inaugurali per l'ateologia. C'è materia per un lungo lavoro».[8]

Anzitutto, dunque, la *critica frontale ai monoteismi* (ebraismo, cristianesimo, islam): Onfray non fa distinzioni tra le tre religioni abramitiche, considerandole tutte basate su un medesimo schema di «odio per la ragione e per il corpo». La sua critica è feroce e si basa su diversi punti: irragionevolezza e credulità, misoginia e sessuofobia, violenza e intolleranza.

[8] E per il futuro? Alcune applicazioni pratiche: «In seguito occorrerà lavorare a un nuovo progetto etico per creare in Occidente le condizioni di una vera morale postcristiana in cui il corpo cessi di essere una punizione, la terra una valle di lacrime, la vita una catastrofe, il piacer un peccato, le donne una maledizione, l'intelligenza una presunzione, la voluttà una dannazione. A ciò si potrebbe poi aggiungere una politica sedotta meno dalla pulsione di morte che dalla pulsione di vita» (M. Onfray, *Trattato di ateologia. Fine della metafisica*, Fazi Editore, Albano-Roma 2005, 67). La decostruzione del cristianesimo è alle pp. 113ss.

Le religioni si fondano su miti e dogmi irrazionali e richiedono la sospensione del giudizio critico a favore della fede. Onfray contrappone il metodo scientifico e la ragione filosofica alla credulità religiosa. Sostiene che i monoteismi abbiano un profondo disprezzo per il corpo, in particolare per quello femminile, e che promuovano un'etica repressiva e colpevolizzante nei confronti della sessualità. Del resto, i monoteismi sono intrinsecamente violenti e intolleranti, come dimostrato dalle guerre di religione, dalle persecuzioni e dalle loro manifestazioni attuali di fondamentalismo.

Ovviamente la decostruzione dei monoteismi passa anche attraverso la decostruzione dei loro dogmi. Il sottotitolo del libro è: *Fisica della metafisica*. Con questo, Onfray intende applicare un metodo di analisi materialista e scientifico per decostruire i concetti e le figure centrali del pensiero religioso. L'obiettivo è mostrare che i dogmi metafisici (Dio, anima, aldilà) non sono altro che proiezioni umane, che nascono da condizioni storiche, sociali e psicologiche. Ad esempio, interpreta *la figura di Dio* come una *proiezione edipica della figura paterna*. Così facendo, Onfray, costruisce il suo ateismo su basi leggermente diverse ma complementari rispetto ai "nuovi atei" anglosassoni come Dawkins e Hitchens. Mentre questi ultimi partono spesso da un'argomentazione scientifica (biologia, neuroscienze), Onfray attinge pesantemente dalla *storia*, dalla *filologia* e dalla *psicanalisi* in un'ottica dichiaratamente materialista.

Vale la pena sostare sul significato più profondo della sua *Fisica della metafisica* che è un ossimoro filosofico volutamente provocatorio. Tradizionalmente la *fisica* (dal greco *physis*, «natura») è la scienza che studia la realtà tangibile, materiale, misurabile. La *metafisica* (letteralmente «dopo la fisica») è la branca della filosofia che si occupa della realtà al di là del materiale (Dio, l'anima, l'essere in quanto tale). Onfray ribalta questo rapporto. La sua tesi è che non esiste una realtà "al di là" del fisico. La *metafisica* stessa, quindi, non sarebbe che un *fenomeno fisico* che può e deve essere studiato con gli strumenti delle scienze materiali: la storia, la sociologia, la psicologia, la filologia. L'obiettivo non è confutare le dottrine metafisiche su un piano teologico, ma *spiegarne l'origine materiale*, mostrando come siano il prodotto di forze e circostanze umane, troppo umane.

Perciò, Onfray applica un metodo di analisi (storico-filologico / psicologistico-psicoanalitico / sociologico-politico) che smonta pezzo per pezzo l'edificio religioso. Contesta l'idea che i testi sacri siano rivelazioni

divine eterne. Li tratta come *documenti storici*, prodotti in contesti specifici, pieni di manipolazioni, aggiunte, correzioni e traduzioni errate nel corso dei secoli. Mostra come il dogma sia il risultato di lotte di potere all'interno della Chiesa, di decisioni prese in Concili da uomini con interessi precisi (ad esempio, la definizione della Trinità nel Concilio di Nicea). Seguendo in parte Sigmund Freud (1856-1939), interpreta la figura di Dio come una *proiezione della figura paterna* su scala cosmica. Il bisogno di un dio padrone, giudice, premiatore e punitore rifletterebbe il complesso edipico: il desiderio di un padre forte che al tempo stesso si teme e da cui si cerca protezione.

La religione, in questa visione, è una *neurosi universale*, un meccanismo di difesa psicologico per affrontare l'angoscia della morte, l'impotenza di fronte alla natura e le paure esistenziali. Infine, Onfray legge la metafisica come un *dispositivo di potere*. Le dottrine sull'aldilà, sul peccato originale, sull'anima immortale non sono solo credenze, ma strumenti per *controllare le masse*, promettendo una ricompensa futura in cambio dell'obbedienza e della rassegnazione nelle ingiustizie presenti. Da qui l'imposizione di una *morale spesso ascetica e repressiva* (specialmente verso la sessualità e il piacere), che serve a indebolire l'individuo e renderlo più docile al potere ecclesiastico e politico, creando *un'identità di gruppo* basata sull'esclusione di chi non crede (l'eresia, il miscredente).

La *Fisica della metafisica*, è un programma ambizioso per *naturalizzare il soprannaturale*, per ricondurre ciò che si professa eterno e trascendente alla sua dimensione terrena, storica e psicologica. È un ateismo che non si accontenta di dire «Dio non esiste», ma che si chiede e ci spiega in modo profondo *perché l'uomo ha avuto bisogno di credere che esistesse*. Il *rifiuto del trascendente si deve tradurre in promozione dell'immanenza*: non esiste un aldilà, un'anima immortale o un giudizio divino. L'unica realtà è quella terrena, fisica e immanente. L'etica e la morale non devono, quindi, fondarsi su una verità rivelata o su un essere supremo, ma devono essere costruite dagli esseri umani stessi, in modo razionale e basato sul qui e ora.

Onfray non si limita a non credere in Dio; egli rifiuta attivamente e radicalmente l'intera *struttura di pensiero dualistica* che caratterizza gran parte della filosofia occidentale, ereditata dal platonismo e cristianizzata. Questo pensiero divide la realtà in due piani distinti: *il mondo immanen-*

te (terreno) che è imperfetto, corruttibile, fonte di peccato e dolore; *il mondo trascendente* (divino) che è perfetto, eterno, puro, sede della verità e della salvezza. In questa visione, il senso della vita umana è quello di fuggire dal primo per aspirare al secondo, attraverso la fede, l'ascesi e il rifiuto dei piaceri materiali. Onfray propone una visione *monistica* della realtà. Esiste un solo piano di esistenza: il mondo materiale, qui e ora. Non c'è un "altrove", un "al di là". Tutto ciò che esiste è natura e materia in trasformazione. *Dio*, *l'anima*, *il paradiso* non sono realtà esistenti altrove, ma semplici *invenzioni concettuali* proiettate da esseri umani spaventati dalla loro finitezza. La morte è la fine definitiva della coscienza, un ritorno alla materia. Non c'è un giudizio finale.[9]

È qui che la filosofia di Onfray diventa costruttiva. Eliminato il cielo, bisogna reimparare a vivere sulla terra. L'immanenza non è una mancanza, ma una liberazione. Significa che *la vita ha valore in sé e per sé*. Poiché non esiste un aldilà, la vita terrena non è una "prova" o un "esilio", ma l'unica opportunità che abbiamo. Questo conferisce alla nostra esistenza un valore assoluto e una responsabilità enorme. È l'unica *chance* di felicità, esperienza e gioia che avremo.

La morale non può più essere eteronoma (dettata da un altro, come Dio o la Chiesa). Deve essere *autonoma*, costruita dagli esseri umani per gli esseri umani. Perciò, Onfray pretende di fondare la sua etica su principi *razionali* (che favoriscano la fioritura dell'individuo e della collettività) ed *empatici* (la capacità di riconoscere la sofferenza dell'altro e di evitarla). Il fine dell'etica non è guadagnarsi il paradiso, ma *massimizzare il benessere e minimizzare la sofferenza* in questo mondo. È un'etica consequenzialista e profondamente umanistica. Si collega esplicitamente alla tradizione filosofica dei *cirenaici* e soprattutto di Epicuro. Se abbiamo solo questa vita, ha senso cercare di renderla la più piacevole possibile. Attenzione però: il suo non è un edonismo volgare (soddisfare ogni desiderio immediato), ma un edonismo *razionale* e *riflessivo*. Si tratta di calcolare quali piaceri siano duraturi e non portino a dolore successivo (il principio del *calcolo dei piaceri* di Epicuro). I piaceri intellettuali, estetici e amichevoli sono da preferire a quelli meramente sensoriali e effimeri.

[9] Sarebbe tutto frutto di un «disprezzo della materia e per il reale» (cf. ONFRAY, *Trattato di ateologia*, 96-101).

Questa visione ha conseguenze concrete che Onfray esplora nei suoi lavori: *promuove un materialismo politico*. Le energie della società devono concentrarsi sui problemi reali: giustizia sociale, povertà, educazione, ecologia, salute. Investire risorse per un aldilà ipotetico è visto come un furto ai danni dei vivi. Celebra un'arte che glorifichi il corpo, i sensi, la vita terrena, in opposizione a un'arte sacra e ascetica che rinnega il mondo. Libera la sessualità dal peccato originale e dai sensi di colpa, vedendola come una delle fonti di piacere e di relazione più naturali e potenti per l'essere umano. In sintesi, l'ateismo da una semplice *negazione* («non credo in Dio») si traduce in una *proposizione di vita alternativa e gioiosa*. Il rifiuto del trascendente non è un atto di disperazione nichilista, ma il primo passo necessario per abbracciare appieno la bellezza e la responsabilità dell'*immanenza*, costruendo un'etica umana per un mondo finalmente adulto, liberato dalla paura degli dèi.[10]

L'ateismo di Onfray non è, dunque, un nichilismo, cioè la negazione di ogni valore. Al contrario, propone un'etica positiva e costruttiva, che lui definisce «edonismo militante». Questo edonismo non è una semplice ricerca del piacere sfrenato, ma una filosofia che mira a massimizzare il benessere e il piacere autentico per l'individuo e per la società, nel rispetto degli altri. L'obiettivo è vivere una vita felice e piena, valorizzando il corpo, i sensi, l'arte, la conoscenza e la libertà. L'etica atea, per Onfray, è superiore a quella religiosa, perché non è motivata dalla paura di una punizione o dalla speranza di una ricompensa ultraterrena, ma dall'impegno per la felicità in questa vita.

Il termine «ateologia», mutuato da Georges Bataille (1897-1962), non indica una semplice teoria sull'ateismo, ma un'azione militante. Vuole inaugurare un movimento di controcultura: l'ateismo non può essere una posizione passiva, ma deve essere attivamente promosso e difeso contro il crescente fondamentalismo religioso. Egli invita a una battaglia culturale, sottolineando l'importanza di educare le nuove generazioni a un pensiero critico, a un'etica laica e a una conoscenza scientifica, mettendo in discussione l'autorità dei testi sacri.

[10] Si veda *Per una laicità postcristiana*, in *ibid.*, 181-198.

4. Rilanciare la *Gaudium et spes*: ripensando l'ateismo con la lente dell'anateismo

È utile menzionare le principali critiche rivolte a questo "movimento culturale", pronipote dell'illuminismo enciclopedistico francese: anzitutto, un'*eccessiva generalizzazione*, perché tratta tutte le religioni come un blocco monolitico, ignorando le enormi differenze, ad esempio, tra un fondamentalista e un credente liberale; poi, il *tono aggressivo e dogmatico* è visto da alcuni come incapace di dialogare in modo costruttivo; infine, *la sottovalutazione dei benefici sociali della religione*, ignorando il ruolo positivo che le comunità religiose possono avere nel fornire supporto sociale, conforto e un senso di appartenenza. Aggiungerei, polemicamente, *la superficialità acritica con la quale il «nuovo ateismo» non riconosce alcuna dignità teoretica alla lunga tradizione teologico-filosofica cattolica e religiosa*, nell'affrontare argomenti teologici complessi con un approccio eccessivamente semplicistico e scientista.

Ora, nonostante la *Gaudium et spes* non abbia parlato direttamente al «nuovo ateismo», il suo approccio dialogico e i principi fondamentali sono ancora incredibilmente attuali. La sua analisi critica dell'ateismo ne individua i limiti intrinseci; limiti che sono ancora validi, anche per la posizione del «nuovo ateismo». Ne sottolineo appena tre.

Il primo è la contraddizione dell'uomo che nega il suo fine ultimo: la *Gaudium et spes* sottolinea che la negazione di Dio porta l'uomo a una profonda contraddizione, rendendo il suo senso della vita e della morte un "problema insolubile". L'ateismo, non potendo dare una risposta al senso ultimo, rischia di lasciare l'uomo in una condizione di disperazione implicita o esplicita.

Il secondo è l'impossibilità di fondare un valore assoluto senza Dio: la *Gaudium et spes* sostiene che la dignità umana e i diritti fondamentali, anche se difesi dagli atei, trovano il loro fondamento ultimo e la loro inviolabilità solo in Dio. L'ateismo rischia di ridurre la persona a un mero prodotto di forze cieche, privandola di un fondamento assoluto per la sua dignità. Questo è un punto cruciale nel dialogo contemporaneo, soprattutto quando si parla di etica, bioetica e diritti umani.

Il terzo è la *riduzione della realtà a ciò che è misurabile*: anche se la *Gaudium et spes* non parla esplicitamente del riduzionismo scientifico, la sua critica all'ateismo materialista è una valida prefigurazione. Se la re-

altà è solo ciò che è misurabile e osservabile, si perde il senso della trascendenza, della spiritualità, del mistero e della bellezza che l'uomo, per sua natura, cerca e sperimenta.

Sebbene, dunque, il contesto storico e le manifestazioni dell'ateismo siano cambiati, i principi di base della *Gaudium et spes* rimangono una risorsa preziosa per la teologia e per il dialogo contemporaneo. La sfida, per la teologia odierna, non è abbandonare la *Gaudium et spes*, ma applicare il suo spirito profetico a un mondo in cui l'ateismo ha assunto nuove vesti e nuove argomentazioni.

Su questo versante di ricerca, nuove "prospettive euristiche" possono venire dall'avvento dell'*anateismo* delineato da Richard Kearney come una "terza via" che si colloca tra gli estremi del teismo e dell'ateismo, proponendo un «ritorno a Dio dopo Dio». Questa espressione indica il superamento e la rinascita di una nuova concezione del divino, distinta dal «Dio della metafisica, della teologia e della religione» tradizionale. Il concetto di *anateismo* (da *ana-*, «ritorno» o «ripensamento», e *theos*, «dio») offre una lente potentissima per ripensare e rilanciare quel testo conciliare. Non si tratta di negare l'ateismo (*a-theism*), ma di vederlo come un passaggio necessario, un momento di purificazione che può condurre a un ritorno a Dio (*ana-theism*), un Dio diverso, più maturo e autentico.[11]

L'anateismo vede nel dubbio, nella critica e persino nella negazione di un «dio» falso (il dio magico, il dio-dispensatore di favori, il dio-proiezione del potere umano) *un'esperienza spirituale profonda*. È l'esodo nel deserto dell'incredulità, che libera da idoli e immagini inappropriate del divino. Il "ritorno" non è a un dio ingenuo, ma a un Dio misterioso, più grande delle nostre categorie, un Dio che si rivela nella debolezza e nel silenzio (il *Deus minor* di cui parlano alcuni mistici). È un ritorno dopo la perdita, che valorizza il percorso del dubbio. L'ateismo non è più solo un "errore intellettuale", ma può essere una *tappa di un itinerario spirituale*. La fede anateistica non è ingenua certezza, ma una «fede del dopo barbarie», una fede che ha attraversato il fuoco della critica.[12]

[11] Porto a sintesi l'analisi fatta da G. Mura, *Ana-teismo. La nascita dell'ateismo religioso*, in «Path» 21 (2022) 95-115; utile è però tutto il numero monografico dedicato ad *Ateismo religioso e ricerca di Dio*.

[12] La critica di Martin Heidegger (1889-1976) all'ontoteologia può essere vista come un "pensiero anateistico". Tanto più che nell'ultima intervista a «Der Spiegel» annuncia: «Solo un Dio ci può salvare». In un quadro anateistico, credo sia possibile inquadrare la

Questa "terza via" tra teismo e ateismo è favorita dal senso di vuoto contemporaneo e propone un atteggiamento religioso che prende sul serio la *kenosis* di Dio, rinunciando al fondamentalismo e ponendo al centro l'ospitalità e l'apertura all'altro. Per Kearney, «Dio deve morire perché Dio possa rinascere, anateisticamente». Tra gli influssi che hanno portato alla nascita dell'anateismo di Kearney c'è senz'altro la figura di Paul Ricoeur (1913-2005), di cui Kearney è stato allievo. Altre fonti importanti includono il dibattito sulla secolarizzazione e il «ritorno del sacro». Cruciale è anche il contributo della sociologa Danièle Hervieu-Léger, che ha evidenziato come l'esperienza cristiana contemporanea sia sempre più fondata sulla «soggettivizzazione delle credenze» e sul primato dell'individuo: ha coniato il termine «esculturazione del cristianesimo» nella postmodernità, intesa come svuotamento ideologico, basato sulla «soggettivizzazione delle credenze» e la «fluidità degli impegni comunitari», piuttosto che sui dogmi.

L'anateismo si collega anche a concetti come i «religiosi senza Dio» o la «spiritualità senza religione», come esplorato da André Comte-Sponville e Ronald Dworkin (1931-2013). Questi approcci cercano un senso e un valore intrinseco nel mondo e nella natura, pur senza un Dio personale o trascendente, arrivando a una «fede in qualcosa che vale». André Comte-Sponville distingue la spiritualità dalla religione, proponendo una «spiritualità dell'immanenza» basata su fedeltà e amore, senza un Dio personale. Comte-Sponville, con opere come *Spiritualità per atei*,[13] si definisce un «ateo non dogmatico e fedele». Egli non crede in un Dio personale e non sa se Dio esista, ma rimane profondamente legato a va-

mia stessa proposta di non scrivere più «Dio» per indicare ciò che nella tradizione si è voluto comunicare con questo nome, ma «THIO», indebolendo la dentale iniziale, come per sostenere anche a livello sonoro la necessità di "indebolire" (apofaticamente) la pronuncia di un termine – «Dio» – di cui si crede di sapere tutto, anche "che non esiste". In realtà, l'affermazione «Dio non esiste» non ha alcun senso, perché il soggetto della frase "sfugge" a ogni definizione, restando anselmianamente sempre *id quo maius cogitari nequit* (ciò di cui non si può pensare il più grande) e anche *quiddam maius quam cogitari possit* (sempre più grande di quanto si possa pensare). Per la proposta "anateistica", si veda A. Staglianò, *Ripensare il pensiero. Lettere sul rapporto tra fede e ragione a 25 anni dalla* Fides et ratio, Marcianum Press, Venezia 2023, 252-254. Per la l'apofatismo del nome di Dio si veda Id., *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel* Proslogion *di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996.

[13] Cf. A. Comte-Sponville, *Spiritualità per atei. Cosa resta quando si rinuncia alla fede*, EDB, Bologna 2015.

lori morali, culturali e spirituali che, in Europa, sono nati dalle grandi religioni, in particolare dalla tradizione giudaico-cristiana. Per Comte-Sponville, la spiritualità è una «messa tra parentesi di tutte le dottrine», una «spiritualità dell'immanenza» che si manifesta come «fedeltà piuttosto che della fede, dell'amore piuttosto che della speranza, dell'eternità presente piuttosto che dell'avvenire, infine dell'azione e della meditazione piuttosto che dei riti o della preghiera».

Anche Dworkin, con il concetto di «ateismo religioso» o «religione senza Dio», descrive una visione del mondo dove un «valore intrinseco e oggettivo permea tutte le cose», un «umanesimo secolare» che cerca senso e valore nella natura o in «qualcosa che vale», rivelando una latente «nostalgia del divino». Egli parla di una «fede in qualcosa che vale», che rimpiazza la «fede in Dio» con una «fede nella natura» basata su valori che hanno una validità oggettiva e sono sovratemporali ed eterni. Anche se Dworkin si dichiara ateo, riconosce che molte persone che si considerano tali hanno convinzioni profonde e valide, al pari dei credenti: l'universo e la vita umana suscitano meraviglia e hanno uno scopo, senza la necessità di credere in un Dio personale.

Nel corso del Novecento, d'altra parte, si sono sviluppate riflessioni teologiche radicali come la «teologia della morte di Dio», con esponenti quali William Hamilton (1924-2012), Thomas J.J. Altizer (1927-2018) e Paul van Buren (1924-1998). Questo movimento non si limitava a constatare la marginalizzazione di Dio nella società occidentale, ma poneva come principio metodologico la rimozione della nozione stessa di Dio, affermando un «ateismo cristiano». Altizer, in particolare, reinterpretava la *kenosis* (auto-svuotamento) divina come la morte stessa di Dio che, amando il mondo, si auto-annienta, invitando a un impegno radicale nel presente. Hamilton vedeva in ciò non una malinconia atea, ma un invito all'impegno nel mondo, riducendo Cristo a un modello etico senza natura divina. Paul van Buren, pur distinguendosi, vedeva il Vangelo come un *blick* (angolo visuale) etico incentrato su Gesù come modello umano, spingendosi verso un linguaggio religioso che accetta l'ineffabile mistero di Dio. Un tratto comune fu il rifiuto del teismo moderno e delle categorie metafisiche.[14]

[14] Rosino Gibellini (1926-2022) fornisce una sintesi chiara e critica di questo movimento teologico radicale americano degli anni Sessanta e inquadra questa teologia come

La tesi centrale dell'anateismo – «Dio deve morire perché Dio possa rinascere, anateisticamente», e il «Dio padrone» debba perire per far sorgere il «Dio dell'ospitalità interconfessionale» – si fonda sull'idea che il sacro non sia *il* secolare, ma che sia «nel secolare, attraverso il secolare, verso il secolare», in una relazione di «animazione reciproca» pur mantenendo la distinzione tra i due ambiti. In questa direzione, il testo conciliare di *Gaudium et spes* può essere riletto non come superato, ma come *profeticamente incompiuto*, da sviluppare in prospettica anateistica.

Gaudium et spes invitava al dialogo: «combattere l'errore» a «accompagnare il cercatore». L'anateismo suggerisce che la Chiesa non deve dialogare per "confutare" l'ateo, ma per riconoscere in lui un potenziale cercatore, un compagno di viaggio che sta, forse inconsapevolmente, purificando il campo da falsi dèi. Il suo dubbio può essere un dono per la Chiesa, costringendola a purificare la sua fede. Del resto, *Gaudium et spes* riconosceva che l'ateismo nasce da una protesta contro il male. L'anateismo eleva questa intuizione: la *ribellione contro un dio che permette la sofferenza* può essere un atto profondamente religioso, un grido che, nella tradizione ebraica, ha un nome, Giobbe. È più vicino alla fede che non l'indifferenza. La responsabilità dei credenti, infatti, non è solo di non aver testimoniato bene, ma di aver *offerto un'immagine di Dio idolatrica e distorta*. L'ateismo moderno ha spesso ragione a rifiutare quel dio. La conversione richiesta è prima di tutto dei credenti, verso un Dio più evangelico.

Sic stantibus rebus, istanze anateistiche si possono trovare a iosa sia nei teologi evangelici che cattolici. Accenno soltanto a Eberhard Jüngel (1934-2021) e Joseph Ratzinger (Benedetto XVI) (1927-2022). I due teologi tedeschi, pur non usando il termine «anateismo», hanno lavorato in questa direzione.

l'esito estremo della secolarizzazione e una reazione radicale alla crisi del linguaggio teologico tradizionale. Sottolinea come, nonostante il suo rapido declino, il movimento abbia sollevato questioni cruciali sul rapporto tra fede, modernità e linguaggio che continuano a essere rilevanti. T.J.J. Altizer, viene presentato come il profeta della «morte di Dio» come evento storico e teologico, collegato a una visione dialettica di un Dio che si incarna e muore nel mondo; la posizione di W. Hamilton è descritta come più etica che metafisica; per lui il cristiano è chiamato a vivere «per gli altri» in un mondo dove Dio è assente; quanto a Paul Van Buren, Gibellini lo associa alla tesi della «morte di Dio» in termini di linguaggio, sostenendo che il discorso su Dio è diventato privo di significato nell'età secolare (cf. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 206-210).

La teologia di Jüngel è un dialogo serrato con l'ateismo moderno (Feuerbach, Nietzsche). Insiste sul fatto che *Dio si definisce in relazione all'uomo* e alla sua storia. La critica ateistica che «Dio è una proiezione umana» obbliga la teologia a una rigorosa *autocritica*. Per Jüngel, il Dio cristiano è il Dio che si è «umanato» in Cristo, identificandosi con l'uomo morente sulla croce. Questo Dio non è un rivale dell'uomo (come spesso percepito dagli atei), ma il suo fondamento e liberatore. L'ateismo che combatte un dio rivale combatte un idolo, non il Dio di Gesù Cristo.[15]

Ratzinger ha sempre visto la secolarizzazione anche come una purificazione della fede. Ha sottolineato, perciò, che la fede deve incontrarsi con la *ragione* in uno spazio libero e pubblico. Un Dio che non ha nulla a che fare con la logica e l'esperienza umana è irrilevante. L'ateismo pratico è una sfida alla dottrina sociale della Chiesa: se la fede non si traduce in amore credibile (*caritas*), diventa vuota e giustificatamente rifiutata. Il suo dialogo con Jürgen Habermas (teologo e filosofo razionalista) è emblematico: due visioni del mondo diverse che trovano un terreno comune nell'etica e nella ragione comunicativa, superando lo scontro frontale del passato.[16]

È la nuova *mission* che papa Francesco ha dato alla «Pontificia Accademia di Teologia» con il motu proprio *Ad Teologiam promovendam* dopo la Costituzione *Veritatis gaudium*:[17] si propone un rinnovato "pensare e dire Dio" basato su *kerygma* e *dialogo*. Il *kerygma*, come mistagogia, è vitale all'annuncio evangelico, generando etica e prassi sociale. Il *dialogo*, intrinseco, è cruciale per una "cultura dell'incontro", promuovendo scambi e rispetto reciproco. Questo esige testimonianza gratuita e radicale, che denunci il male e annunci liberazione, senza proselitismo. La *trans-disciplinarietà* è la chiave: una «forma forte» che armonizza i sa-

[15] Cf. E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 2004[3].

[16] Rimando volentieri alla *Lettera* che ho scritto a papa Benedetto XVI (cf. A. STAGLIANÒ, *Sensibili alla Verità per ridestare la ragione intera. Lettera pop-teologica al papa emerito Benedetto XVI sulla ragionevolezza della fede in Dio-agape*, in ID., *Ripensare il pensiero*, 117-136). Si veda pure un testo tutto ispirato al pensiero di J. Ratzinger Benedetto XVI (A. STAGLIANÒ, *Intagliatori di sicomoro. Cristianesimo e sfide culturali nel terzo millennio. Il compito, le sfide, gli orizzonti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).

[17] P. CODA, *Pensare e dire Dio oggi. La teologia secondo la «Veritatis gaudium»*, in «Path» 21 (2022) 229-254.

peri nella luce della rivelazione divina. È un «pensare in Cristo», dove la ragione teologica si nutre di preghiera e adorazione. Si promuove una «ragione sinodale»: un pensare «l'uno con l'altro» che tenda a un pensare «l'uno nell'altro in Cristo», favorendo l'unità del sapere.

Un "illuminismo cristico" è atteso per la teologia in avvenire. L'illuminismo – qui inteso come "gesto critico", "stile della critica" –, combinato con la rivelazione di Cristo, non è né un paradosso e tanto meno un ossimoro. Alla *luce* della Sapienza cristiana – l'evento pasquale di Cristo, salvatore universale del mondo – la teologia può sviluppare una «critica della critica» illuminista, contribuendo a «ripensare il pensiero»: lo scopo è, anzitutto, decostruire criticamente una figura di fede che *non conviene* al Vangelo; e, contestualmente, decostruire un'idea di ragione, incurvata in se stessa e rinchiusa in limiti mortificanti le sue capacità metafisiche. All'udienza ai partecipanti al Congresso internazionale sul futuro della teologia promosso dal Dicastero per la Cultura e l'Educazione, il 9 dicembre 2024, papa Francesco, con la semplicità che lo ha sempre contraddistinto, ha dichiarato inizialmente:

> Vorrei anzitutto dirvi che *quando penso alla teologia mi viene in mente la luce*. Infatti, grazie alla luce le cose emergono dall'oscurità, i volti rivelano i propri contorni, le forme e i colori del mondo finalmente appaiono. La luce è bella perché fa sì che le cose appaiano ma senza mettere in mostra se stessa. Qualcuno di voi ha visto la luce? Ma vediamo ciò che fa la luce: fa apparire le cose. Adesso, qui, noi ammiriamo questa sala, vediamo i nostri volti, ma non scorgiamo la luce, perché essa è discreta, è gentile, umile e, perciò, rimane invisibile. È gentile la luce. Così è anche *la teologia: fa un lavoro nascosto e umile, perché emerga la luce di Cristo* e del suo Vangelo. Da questa osservazione deriva per voi una strada: cercare la grazia e restare nella grazia dell'amicizia con Cristo, luce vera venuta in questo mondo. Ogni teologia nasce dall'amicizia con Cristo e dall'amore per i suoi fratelli, le sue sorelle, il suo mondo; questo mondo, drammatico e magnifico insieme, pieno di dolore ma anche di commovente bellezza.[18]

La «Chiesa in uscita» risponde a secolarizzazione e indifferenza. Si dirige alle «periferie esistenziali e culturali» con misericordia. La teolo-

[18] Perciò l'impegno culturale per un illuminismo cristico fa parte della proposta di una cristologia pastorale, che ho sviluppato in A. STAGLIANÒ, *Pop-Christology. Uno zibaldone*, Ancora, Milano 2025.

gia, non «da tavolino», è «in ginocchio» (orante) e impegnata con le sofferenze del mondo. L'impegno per la *giustizia sociale* e l'*ecologia integrale* è dovere cristiano, superando antropocentrismo deviato e relativismo. La Chiesa è «povera per i poveri», rifiutando la mondanità.[19]

5. Anateismo e riscrittura di nuovi Salmi

Come sfondo generalissimo – se si vuole, come categoria ermeneutica culturale che indichi, cioè, un "modo di porsi in pensiero" – l'anateismo può accogliere comodamente la teologia di molti cattolici. È un'operazione "anateista", per esempio, l'immaginazione di un *Salterio cristiano*, i cui salmi esprimano direttamente la rivelazione di Dio in Cristo, rileggendo cristocentricamente il volto del Dio testamentario.[20] Propongo come esempio il *Salmo c15*, pubblicato in *Teologia in ginocchio 1*, che è come un manifesto teopoetico, proprio per "incarnare" i tre movimenti principali dell'anateismo: *a)* l'uscita (la decostruzione); *b)* il deserto (la pausa etica); e *c)* il ritorno (la riappropriazione poetica).

Salmi nuovi per lodare Agape

I.
Scrivete per Agape salmi nuovi
cercate con intelligenza le parole giuste
per lodare questo nome, giorno e notte
invocate dallo Spirito il dono di sapienza
e vi sarà dato intelletto, fortezza e scienza.

[19] Dentro queste prospettive la «Pontificia Accademia di Teologia» ha organizzato un Seminario internazionale di studi su *Creato, natura e ambiente per un mondo di pace* (11-12 settembre 2025). L'appuntamento si è articolato in quattro *panel* tematici e ha visto la partecipazione di personalità ecclesiali, imprenditoriali, sociali e culturali provenienti da tutto il mondo, tra cui il Cardinale Segretario di Stato, Pietro Parolin, il Pro-Prefetto del Dicastero per l'Evangelizzazione, il Cardinale Luis Antonio Tagle, il Ministro della Tolleranza e della Coesistenza degli Emirati Arabi Uniti, lo sceicco Nahyan bin Mubarak Al Nahyan, il Presidente di Confindustria Lombardia, Giuseppe Pasini e l'Amministratore Delegato Polydeck e Fondatore di «His Way at Work», Peter Freissle (Stati Uniti). In questa sede è stato lanciato l'*Appello per un illuminismo cristico*.

[20] Cf. A. Staglianò, *Teologia in ginocchio 1. Dio è sempre amore. Adoratori del Padre e custodi dei fratelli. Salmi nuovi per una preghiera davvero cristiana*, Ancora, Milano 2025.

Esultate dunque, con questi canti nuovi
trabocchi nei cuori la gioia in abbondanza
come custoditi nel grembo della madre
sicuri e sereni nell'abbraccio del Padre.

Salmodiate quali figli benedetti in Gesù
Figlio eterno di Dio, Dio lui stesso
nostro fratello e compagno in umanità
se fermamente in lui crediamo adesso
la nostra vita è stabilita nella piena verità.

Cantate perciò salmi nuovi al bel Pastore
dona la sua vita, della morte è Signore
infinitamente grande è l'amore sulla croce
per tutti riempie di senso l'umano soffrire
come Abele grida dal profondo della terra
per chi non ha mai avuto alcuna voce.

II.

In modo nuovo, nel giubilo, ora salmodiate
perché è nuovo il volto di Dio che amate
Agape è solo amore, è sempre amore
– non c'è ira in lui, non c'è vendetta
o odio o gelosia, piuttosto misericordia e grazia –
gioia che ogni paura porta via.

Dite bene del vostro Dio e non parlate invano,
i pensieri di Agape sono imperscrutabili agli umani
Dio è buono, solo lui lo è
in se stesso e oltre e dappertutto e cerca proprio me.

Con inni nuovi è giunto il tempo di pregare
elevando nuovi cantici, in Gesù, al Padre
da ogni male dall'eterno tutti vuole salvare.

Lodatelo ora con salmi adatti
alla sua definitiva rivelazione
nessuno entri più col nemico a patti
perché la morte è vinta, c'è vita di risurrezione.

a) La prima strofa non inizia con una lode, ma con un *imperativo decostruttivo*: «Scrivete per Agape salmi nuovi». Questo comando presuppone che i salmi vecchi, in qualche modo, non bastino più. È il riconoscimento che le tradizionali immagini di Dio – il Dio guerriero, vendicativo, geloso – devono essere messe da parte. Questo è il movimento iniziale dell'anateismo: il coraggio di dubitare, di criticare, di "uccidere" le immagini idolatriche di Dio (il "Dio dopo Dio" che è stato superato). La richiesta di "cercare con intelligenza le parole giuste" e il "dono di sapienza" è un atto di umiltà di fronte al mistero. Non si presume più di possedere la verità su Dio, ma la si cerca di nuovo, come fosse la prima volta, dopo la purificazione del dubbio.

b) La seconda parte del salmo (e specialmente la seconda strofa) delinea *il contenuto positivo del "Dio dopo Dio"*. Questo è il nucleo della rivelazione anateistica. Nel deserto lasciato dalla decostruzione del Dio antico, fiorisce la scoperta del volto autentico: «Agape è solo amore, è sempre amore – non c'è ira in lui, non c'è vendetta o odio o gelosia». Questa è la definizione più chiara del "Dio che ritorna". Non è il Dio degli eserciti, ma il Dio Amore. È una scelta radicale di privilegiare la rivelazione definitiva in Cristo su ogni altra immagine precedente o culturalmente predominante. «Dio è buono, solo lui lo è in se stesso». Qui c'è un distacco dalla teologia del *do ut des* (io do per avere). Dio è buono in sé, non perché ci premi o ci punisca. La sua essenza è bontà, è Agape. Infine, «come Abele grida dal profondo della terra per chi non ha mai avuto alcuna voce»: questo è un versetto profondamente anateistico. Identifica il divino non nel potere, ma nella vittima innocente, in colui che soffre ingiustamente. Il Dio che ritorna è il Dio che si schiera con gli ultimi, il cui grido è il grido stesso dell'umanità sofferente. È un Dio kenotico, che si svuota sulla croce.

c) Il "ritorno" anateistico non è un ritorno dogmatico, ma *un ritorno poetico e narrativo*. Kearney sostiene che dopo la decostruzione, possiamo avvicinarci al mistero solo attraverso storie, poesie, opere d'arte che ne rispettino l'inafferrabilità. Il *Salmo c15* è l'esecuzione pratica di questo ritorno: «Cantate perciò salmi nuovi al bel Pastore»; «In modo nuovo, nel giubilo, ora salmodiate / perché è nuovo il volto

di Dio che amate»; «Con inni nuovi è giunto il tempo di pregare». Il *medium* è il messaggio. Non si sta solo parlando di un nuovo Dio, ma si tentando di creare come una liturgia, la poesia, il linguaggio per lodarlo. L'immaginazione (creativa) è di dare all'umanità post-critica le parole per pregare di nuovo. La "definitiva rivelazione" (quella di Gesù, dei vangeli e del Nuovo Testamento) di cui si parla nell'ultimo verso non è un dogma chiuso, ma un evento poetico aperto, che richiede continuamente "salmi adatti". Il *Salmo c15* non invita a cancellare i salmi d'Israele, ma a leggerli anateisticamente, cioè attraverso il filtro trasformativo dell'Agape rivelata, per scriverne di nuovi che cantino il Dio che, dopo essere stato decostruito, ritorna come amore puro, come il pastore che dona la vita, come la voce di Abele che grida per i senza voce.

6. Nuove prospettive teologiche

Ripensare la *Gaudium et spes* oggi significa, anzitutto, *allargare lo sguardo* non vedendo più l'ateo solo come l'ideologo marxista, ma come il *vicino di casa indifferente*, il *collega agnostico*, il *critico del «New Atheism»*. Ognuno con motivazioni diverse. Si tratta di vedere l'ateismo come un itinerario: comprendere che il percorso di fede può passare attraverso il deserto del dubbio e che quel deserto può essere fecondo.

Ancora, è necessario *accettare la sfida della purificazione*: accogliere la critica ateistica come un'occasione per purificare l'immagine di Dio che la Chiesa propone, abbandonando ogni residuo di magia, potere e ideologia *per tornare al Dio di Gesù Cristo*, il Dio Amore che si fa prossimo nell'umano.

Infine, è doveroso *trasformare il dialogo in testimonianza credibile*: il dialogo non è una tecnica per convertire, ma il riconoscimento che anche nell'ateo e nel dubbioso agisce lo Spirito. La risposta ultima all'ateismo non è un argomento filosofico, ma una comunità credente che, vivendo la *caritas* in modo trasparente e gioioso, rende credibile il Dio in cui crede. In questo senso, le intuizioni di Jüngel e Ratzinger convergono: il Dio credibile è quello che si è fatto uomo, condividendo la nostra condizione fino alla croce. Un Dio che non è un "rivale" nell'umano, ma il suo *fondamento e compimento*. È su questa base che il dialogo con le forme contemporanee di ateismo può trovare nuovo slancio.

La teologia contemporanea, tuttavia, ha complessivamente *superato sfide* dell'anateismo, riposizionando la sua indagine sulla *rivelazione di Dio*, con particolare enfasi sull'*evento pasquale*. Nonostante il diffuso indifferentismo religioso, si è riconosciuto che l'essere umano mantiene una *costitutiva apertura al mistero e al trascendente*. Il Vaticano II ha riaffermato la *comunicazione di Dio attraverso «eventi e parole intimamente connessi»* nella storia della salvezza, culminante nella morte e risurrezione di Gesù. Questo ha permesso di superare le precedenti impostazioni teistiche, che talvolta separavano fede e ragione o si fondavano su un Dio conoscibile solo naturalmente.

L'evento pasquale – inteso come passione, morte, risurrezione di Cristo ed effusione dello Spirito Santo – è riconosciuto come il *cuore dell'auto-comunicazione di Dio*, rivelando che «Dio è agape» (amore). Questo amore si manifesta come la dedizione assoluta e incondizionata del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, una *communio personarum*. Teologi come Jürgen Moltmann (1926-2024) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988) hanno approfondito come la croce e la *kenosis* di Cristo rivelino la massima distinzione e unità in Dio, dove l'autosufficienza divina si esprime proprio nel suo sconfinato amore e nella reciproca donazione trinitaria.

Ciò ha aperto nuove prospettive teologiche, tra cui un'*analogia caritatis* e un linguaggio che esplora la tensione tra incomprensibilità e auto-comunicazione divina. Emerge una concezione *interpersonale e relazionale di Dio*, in cui la relazione stessa è una forma originaria dell'essere, caratterizzata da alterità e reciprocità *trialogica* nello Spirito. La teologia contemporanea, quindi, riscopre un Dio vivo e profondamente relazionale, fondato sulla rivelazione del suo amore.

Abstract

L'articolo analizza la sfida posta alla teologia dall'ateismo contemporaneo, dal secolarismo soft al «nuovo ateismo» aggressivo di autori come Dawkins e Onfray. Rilevando i limiti delle categorie con cui la Gaudium et spes *affrontò principalmente l'ateismo ideologico del suo tempo, l'autore propone di aggiornare lo spirito dialogante del documento conciliare attraverso la lente dell'*anateismo *di R. Kearney. Quest'ultimo è presentato come una "terza via" che vede nell'ateismo non un semplice errore da confutare, ma un passaggio necessario di purificazione che può condurre a un "ritorno a Dio dopo Dio". Un Dio depurato dalle immagini distorte e idolatri-*

che, il Dio Amore rivelato in Cristo. La risposta all'ateismo non sta, quindi, in un'apologetica difensiva, ma in una testimonianza credibile di carità e in un dialogo che riconosca nell'ateo un potenziale cercatore. Il saggio si conclude immaginando una teologia futura capace di ripensare il linguaggio su Dio (fino a proporre un nuovo "Salterio cristiano") e di impegnarsi nelle periferie esistenziali, mostrando la rilevanza del Dio kenotico della fede cristiana per le questioni globali contemporanee.

LA RICERCA DEL BENE: UNA COMPLESSITÀ INCONCLUSA NELLA COSTITUZIONE PASTORALE *GAUDIUM ET SPES*

TEODORA ROSSI

PATH 24 (2025) 337-356

1. Storia di un futuro

La storia della redazione della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*[1] reca traccia della volontà di raggiungere un obiettivo per cui la Chiesa avrebbe dovuto equipaggiarsi e, conseguentemente, del difficile percorso per reperire un metodo adeguato, atto ad affrontare le sfide del progetto di papa Giovanni XXIII e della nuova stagione della Chiesa.

La compresenza e l'interazione – spesso più forzosa che cooperativa – di varie scuole teologiche confluite nei lavori preparatori si traduceva in tensione tra ottiche difficilmente conciliabili se non addirittura contrapposte[2] e fu proprio questa circostanza, assieme ad altri fattori, a rendere ambivalente la valutazione e la recezione del documento. Da un lato, infatti, si registra una diffusa critica che investe sia l'organiz-

[1] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS).

[2] Tre erano le direttrici teologiche principali operanti al Concilio: cf. O. RUSH, *Roman Catholic Ecclesiology from the Council of Trent to Vatican II and Beyond*, in P. AVIS (ed.), *The Oxford Handbook of Ecclesiology*, Oxford University Press, Oxford 2018, 283; sulla dialettica Chiesa-modernità si veda anche H.J. SANDER, *Gaudium et spes. From the Binary "Church-World" to the Triad "Church-World-Pastorality"*, in AVIS (ed.), *The Oxford Handbook*, 183-184.

zazione dei temi trattati e l'efficacia generale dell'impatto del documento, sia la permeabilità a essere facilmente "databile", dato il veloce e significativo mutamento epocale dei decenni successivi. Dall'altro lato, si delinea una valutazione fortemente positiva del documento, ritenuto il più rispondente alle istanze, allo scopo e allo stile del Concilio e quello che più fedelmente ne rispecchiava lo sforzo epistemico e pastorale, in quanto si poneva intenzionalmente in dialogo positivo e non difensivo con il mondo e la cultura, realizzando quel «balzo innanzi» auspicato da Giovanni XXIII.[3]

L'intento generale della Costituzione richiedeva un'impostazione che includesse tanto un'analisi della "modernità" e del "mondo", formulata a partire dal testo biblico e dalle evidenze fenomenologiche, quanto una lettura della storia come "luogo teologico" in cui opera la salvezza, condotta con abile discernimento del rapporto tra Chiesa e mondo e delle loro reciproche interazioni.[4] Gli sforzi teoretici messi in campo a tal fine e le soluzioni elaborative si sedimentarono, rendendosi visibili, al di là degli elementi forse più problematici,[5] proprio nell'essenza della dimensione innovativa del documento.[6]

La *Gaudium et spes* viene approvata – e in gran parte stilata definitivamente – durante la IV sessione, non senza difficoltà di percorso per diversi motivi relativi alla sessione stessa,[7] che si potrebbero dire "con-

[3] Cf. Giovanni XXIII, Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962). La chiave di volta del Vaticano II era l'intento di cambiamento di una concezione del rapporto Chiesa-mondo, che – sospinta da eventi storico-culturali dalla Riforma fino alla diffusione del Marxismo – si era profilata come difensiva e intransigente verso le dinamiche secolari; tale sostanziale incomunicabilità necessitava di una revisione profonda: cf. E. Gavalotti, *Dalla "custodia del museo" al "giardino fiorente di vita"*, in M.C. Bartolomei - M. Ronconi, *Per amore del mondo. Introduzione a* Gaudium et spes. *Per leggere il Vaticano II*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2009, 15-33.

[4] Cf. Sander, *Gaudium et spes*, 183-184.

[5] Cf. G. Alberigo (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol.V: *Concilio di transizione Settembre-Dicembre 1965*, Peeters-Il Mulino, Leuveen-Bologna 2001, 394.

[6] Lo «stare nel mondo dei cristiani», il «camminare dentro la storia», il «decisivo cambio di passo» sono le categorie chiave che profilano la *Gaudium et spes* come il documento che maggiormente diede forma agli impulsi del Concilio: cf. P. Coda, *Respirare a pieni polmoni*, in Bartolomei - Ronconi, *Per amore del mondo*, 8-10.

[7] All'incertezza sulla durata del Concilio (se quella fosse stata l'ultima sessione, come molti chiedevano per motivi pastorali e logistici, sarebbe stato necessario decidere se terminare la riflessione o interromperla, lasciandone la continuazione alle Chiese locali o alle strutture post-conciliari) e al clima di tensione creatosi nell'ultimo periodo della terza ses-

testuali", ma sovrapponibili alle tensioni e ai problemi specifici della redazione di *Gaudium et spes*: la varietà dei temi da indirizzare; l'opzione sull'approccio per affrontarli (considerato che su alcuni temi la Chiesa si interrogava circa l'opportunità di un cambiamento di direzione rispetto alla dottrina tradizionale); la scelta del genere letterario, dei destinatari, dello stile, del metodo (induttivo e pastorale o altro).[8] Una certa inquietudine si proiettava anche sull'articolazione concreta dei temi dovuta alle critiche avanzate riguardo alla visione antropologica prospettata (considerata poco cristologica), la parcità dei riferimenti escatologici, la trattazione della relazione tra creazione e redenzione e gli orizzonti di riferimento.[9] Sarà il discorso di papa Paolo VI per l'apertura della IV sessione a porre molti dei problemi di *Gaudium et spes* nel contesto positivo di una Chiesa operante e fiduciosa, centrata sulla propria missione di ascolto verso le necessità del mondo e apportatrice dell'annuncio di amore e di pace.[10] Pertanto, la stesura della *Gaudium et spes* – come in effetti anche la sua lettura ai nostri giorni[11] – risulta tortuosa, e cronologicamente fu redatta prima la seconda parte (sui temi specifici) e poi la prima parte (sulla visione teologica d'insieme e la signoria di Cristo sul mondo).[12]

sione (la cosiddetta «settimana nera»), si aggiungevano: la preoccupazione circa la quantità e la complessità dei temi ancora da sviluppare (Rivelazione e Scrittura, libertà religiosa, questioni sociali, e via dicendo); la definizione dei rispettivi approcci (alla quarta sessione partecipavano Padri conciliari provenienti da più paesi e un maggior numero di osservatori laici ed ecumenici); la coerenza con i documenti ratificati che trattavano temi essenziali (la liturgia, le riforme interne, i nuovi orizzonti ecclesiologici): cf. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 23-56.

[8] Tutta la materia risultava ancora genericamente come *Schema XIII*.

[9] Contemporaneo o scolastico, fenomenologico o tomista, ispirato primariamente ai contesti storico-culturali o alla Scrittura, e via dicendo. In merito ai diversi aspetti della contemporaneità persistevano dubbi riguardo: l'adozione di un'antropologia classica (incentrata su creazione, caduta, riscatto, felicità) o circostanziale (incentrata sulla sequenza «vedere-giudicare-agire»); il concetto di "mondo" (in prospettiva biblica positiva o contestuale negativa); il problema dell'ateismo e del comunismo; il tema del matrimonio e della famiglia (secondo una visione istituzionale o personalista) e le relative questioni problematiche (divorzio, adulterio, sterilizzazione, controllo delle nascite): cf. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 394-435.

[10] Cf. PAOLO VI, *Allocuzione* all'inizio della quarta sessione del Concilio (14 settembre 1965).

[11] Cf. A. MAFFEIS, *Costellazioni conciliari: Gaudium et spes. Podcast CPU website*, in *https://soundcloud.com/EcumenUnity* (31.7.2025).

[12] Significativo in questo passaggio fu l'apporto dell'osservatore riformato Lukas Visher (1926-2008) rappresentante del «Consiglio ecumenico delle Chiese», come mostra

Dalla presentazione dello schema *De homine* – stilato dalla Commissione di coordinamento appositamente costituita e guidata dal Card. Achille Liénart (1884-1973) con intendimenti pastorali[13] – e attraverso gli esiti della prima intersessione conciliare – che spostò la centratura dall'essere umano alla Chiesa e alla sua missione, grazie ai contributi di illustri teologi –, sotto la direzione di Mons. Emilio Guano (1900-1970) la seconda sessione conciliare potè delineare un nuovo approccio in cui la dimensione soprannaturale dell'annuncio cristiano e la realtà naturale non fossero in contrapposizione e in cui i segni della presenza salvifica di Dio fossero ravvisabili nel mondo. La terza sessione conciliare articolò lo *Schema XIII*, di esplicito orientamento pastorale e modellato sul metodo «osservare-giudicare-agire» (tratto dalla *Jeunesse ouvrière chrétienne* [JOC]). La riflessione della successiva intersessione conciliare ampliò lo *Schema XIII*, avvalendosi dei contributi decisivi di Pierre Haubtmann (1912-1971), Gérard Philips (1899-1972) e Karol Wojtyła (1920-2005); seppure tra critiche e aggiustamenti, nella IV sessione conciliare gli allegati inviati nell'intersessione vennero a costituire la prima parte del documento in quattro capitoli (rispettivamente su: la vocazione della persona, la comunità umana, il significato dell'attività umana nel mondo, la vocazione della Chiesa nel mondo), consentendo di lasciare per la seconda parte le questioni nuove, necessitanti di discernimento. In tal modo, ci si avviava alla struttura finale della *Gaudium et spes* con una prima parte sulla visione antropologica in prospettiva cristiana (in particolare sulla dignità di ogni persona come creatura a immagine e somiglianza di Dio e la vocazione umana perfettamente realizzata in Gesù Cristo per la potenza dello Spirito Santo), e una seconda parte sui temi della contemporaneità con novità di approcci e trattazioni (in particolare sul matrimonio e la famiglia, la cultura, la vita economica e sociale, la politica, la pace e la comunità delle nazioni).

La redazione del testo – riformulato e perfezionato in più punti – riuscì a delineare in modo puntuale i concetti chiave (mondo, segni dei

la corrispondenza epistolare con Mons. Guano estensore del testo di *Gaudium et spes*: cf. *ivi*. Una *Nota esplicativa* al documento ne chiarisce il carattere unitario, nonostante la strutturazione nelle due parti distinte (più dogmatica la prima e più pastorale la seconda): cf. *ivi*.

[13] Nella prima sessione conciliare.

tempi, bene comune), alcune dinamiche della situazione mondiale (le difficoltà e le attese dei paesi in via di sviluppo, gli aneliti delle giovani generazioni, i modelli di vita), i fondamenti teologici dell'intera riflessione (specialmente le implicazioni morali, il peccato, la conversione), la centralità di Cristo come elemento unificante.[14] L'intenzionalità di Giovanni XXIII forgiata attraverso i lavori del Concilio, si era portata intrinsecamente sull'autopercezione della Chiesa in sé e in una rinnovata interazione con il mondo in forza della sua missione;[15] in ciò il documento pastorale sulla Chiesa rispondeva in modo esatto e naturale alle finalità della sua stesura ed esprimeva il nuovo indirizzo di apertura e ascolto, quale traspariva anche dai documenti già redatti e approvati.[16]

Tuttavia, la lunga gestazione di *Gaudium et spes*, con le sue fasi di composizione, i suoi momenti critici e la sua difficoltà di ricomporre pienamente le due principali tensioni – la prima tra un approccio analitico alle problematiche o uno sintetico si traduceva immediatamente nella seconda, ossia la perplessità circa la categoria teologica sottesa per dare un'ermeneutica unitaria all'intera Costituzione – erano segno eloquente di una complessità che si sarebbe sviluppata esponenzialmente, lasciando emergere più l'aspetto di rottura con la contemporaneità che quello di dialogo.

La laboriosità del processo conciliare e qualche resistenza alla sua recezione globale non fermarono la nuova stagione della Chiesa, che era cominciata e faceva sentire la sua ventata, mobilitando il tessuto ecclesiale e rimotivando sia coloro che erano fiduciosi di poter incidere sul mondo, sia coloro che si erano riconosciuti nelle spinte innovatrici del Concilio, predisponendo ai decenni che seguirono. I Pontefici successivi, infatti, ne colsero lo spirito profetico e ne approfondirono il solco tracciato, secondo la loro personale sensibilità e la loro lettura delle urgenze pastorali e della forma noetica della fede secondo il «credibile dispo-

[14] Cf. B. Flanagan, *The Word and Spirit Co-Instituting the Church*, in R. Gaillardetz (ed.), *The Cambridge Companion to Vatican II*, Cambridge University Press, Cambridge 2020, 204.

[15] Sulla sottotraccia ecclesiologica cf. G. Mannion, *The Pilgrim Church: An Ongoing Journey of Ecclesial Renewal and Reform*, in Gaillardetz (ed.), *The Cambridge Companion to Vatican II*, 133.

[16] Cf. Alberigo (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 142-189.

nibile»[17] della comunità umana globale, che non tardò a sviluppare trasformazioni culturali imprevedibili.

Nella sensibilità epistemologica di papa Paolo VI il dialogo con il mondo prese la forma dell'inculturazione e di una denuncia profetica delle ingiustizie nel segno della profonda solidarietà della famiglia umana,[18] mentre in papa Giovanni Paolo II si articolò sul registro espressivo del diritto di popoli e persone a conoscere il mistero contro ogni forma di conculcamento del diritto teologico fondamentale donato da Cristo (l'accesso al Padre attraverso il suo sacrificio), e fino al diritto alla vita e alla libertà religiosa.[19] Il ruolo della Chiesa nel mondo e la sua *parrhesia* nell'annuncio della salvezza è parimenti sotteso alla visione epistemologica di papa Benedetto XVI, soprattutto nella sua messa in guardia dall'adottare una concezione riduttiva della razionalità, che la limita alla modalità tecno-scientifica privandola della valenza sapienziale e simbolica che pure le appartiene. Polarità e derive anti-teistiche si vanno profilando con maggiore decisione nel periodo del suo pontificato ed egli stesso le descrive con acribia sociologica,[20] nella consapevolezza che il dialogo con il mondo non possa svolgersi fuori dal perimetro di quanto la Chiesa afferma come verità antropologica, a sua volta derivante dalla verità della rivelazione e mai distante dalle autentiche esigenze del cuore umano.[21] La sollecitudine cordiale e autentica per il destino della famiglia umana e la sottolineatura della fraternità universale pervade il magistero di papa Francesco, formato già alle prospettive del Concilio, modellando la sua epistemologia come un *continuum* tra il piano naturale delle realtà del mondo e quello creaturale, che chiama in causa la visione di

[17] L'espressione è di Paul Ricoeur (1913-2005), cf. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 375.

[18] Cf. Paolo VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967); Id., Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975).

[19] A partire dalla sua prima Enciclica: cf. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979).

[20] Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009). Un suo contributo prolettico, alla vigilia dell'elezione, già tratteggiava la sua visione della post-postmodernità: cf. J. Ratzinger, Discorso a Subiaco *L'Europa nella crisi delle culture* (1 aprile 2005).

[21] Sul tema si può vedere T. Rossi - M.M. Rossi, *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di papa Ratzinger: un'eredità per la Chiesa del futuro*, AUP, Roma 2013, 53-76.

fede: nei suoi pronunciamenti il respiro universale delle interpellanze rivolte a ogni essere umano si innesta con grande naturalezza nel discorso più espressamente di fede, in una metodologia che proclama senza precludere e senza diluire la specificità cristiana.

Ricchi, dunque, e variamente articolati sono stati gli interventi dei Pontefici (e, sulle loro orme l'azione della Chiesa), nel solco aperto dal Concilio, ma di fronte a sfide socio-culturali di segno sempre più dialettico e oppositivo.

2. Una metodologia euristica della ricerca del bene

La *Gaudium et spes* elabora una trama tematica sul bene (cf. GS c. II), che al momento della sua stesura era tutt'altro che familiare al lessico ecclesiale, come pure le sollecitudini verso la comunità mondiale mai esplicitate prima in modo così chiaro e diretto. Le parole chiave del testo fanno riferimento a temi variegati, che il documento tesse lungo l'ordito di una concezione della natura umana che muove dalla rivelazione e che – preservando il valore dell'autonomia delle realtà create – insinui l'apertura a un fine soprannaturale. In tale contesto, si situa una visione delle relazioni sociali che – avvalendosi del progresso tecnologico all'epoca incipiente – affondano le radici nell'indole naturalmente sociale dell'essere umano, fonte di interdipendenza tra gli individui. Il dato empirico dell'interdipendenza origina un'osservazione valutativa degli aspetti positivi che essa instaura, ma anche di quelli più problematici: il bene comune, infatti, esige tanto la possibilità per ciascuno di avere accesso ai beni essenziali e di godere delle condizioni che permettono una vita veramente umana, quanto la consapevolezza che l'ordine delle cose è subordinato all'ordine delle persone.

Alla luce di questo presupposto, non è accettabile che nella società vi siano condizioni e situazioni frutto di ingiustizie, disuguaglianze e discriminazioni circa i diritti fondamentali, che offendono la persona e la civiltà umana. Inserito in questa attenzione sociale a che ognuno possa raggiungere ciò che è dovuto alla dignità umana, un interessante cameo richiama al rispetto delle opinioni e delle diverse scelte individuali in materia sociale, politica e religiosa, senza che questo rispetto scivoli nell'indifferenza verso il bene e la verità proclamati dalla Chiesa. Ne consegue un monito a superare non solo un'etica individualistica, ma anche una vi-

sione in cui prevalgano i diritti di gruppi su quelli della persona, in quanto atteggiamenti contrari all'etica dell'amore e della giustizia. Occorre, invece, assolvere con maggiore cura all'impegno della coscienza, coltivando responsabilità e partecipazione in un mondo che si unifica sempre più, per costruire un'umanità nuova con l'aiuto della grazia divina; l'impegno verso ciascuno come fratello, infatti, fortifica la libertà che, invece, si indebolisce nell'indigenza o nel degrado. Il fondamento di ciò risiede nella realtà di un Dio Che ha creato gli esseri umani perché fossero una sola famiglia, li ha salvati come popolo e in Cristo ha portato a compimento il carattere comunitario di questa vocazione. Cristo ha santificato le relazioni umane, insegnato la fraternità e istituito nel dono dello Spirito una nuova comunione nel suo corpo, che è la Chiesa, nell'attesa della definitiva instaurazione del Regno.

In sostanza, il discorso sul bene avviato dalla *Gaudium et spes* allestiva uno scenario in cui campeggiasse la differenza qualitativa tra le persone e i beni come principio guida dell'azione della Chiesa nel sociale, animata da sollecitudini etiche in una prospettiva del tutto compatibile con la visione cristiana della fratellanza degli esseri umani creati e amati da Dio.

L'intonazione pastorale della *Gaudium et spes* le conferiva un carattere in qualche modo interlocutorio, che si sarebbe presto confrontato con la modernità: il suo potenziale dialogico, infatti – che la mostra come documento capace di ispirare ancora con la sua forza innovativa chi intende porsi nel solco della *mens* conciliare – non si è esaurito, ma è stato pesantemente sfidato dalla complessità contemporanea, conducendo sulla soglia di una conflittualità tuttora irrisolta. Il panorama mondiale, infatti, sta raggiungendo approdi inesplorati e al confine estremo con la *Weltanshauung* cui il mondo occidentale (e occidentalizzato) era familiare, frutto di un'avanzata secolarista che sembra quasi la causa del fallimento del dialogo inaugurato dalla Chiesa con il mondo nell'evento conciliare. Pertanto, la relazione tra la modernità e la visione cristiana (cf. GS 44) appare un processo a senso unico, in cui i valori, gli atteggiamenti e le prassi della modernità hanno imbibito il tessuto esistenziale, tendendo a scalzare l'interpellanza del vangelo e la guida pastorale della Chiesa.

La "post-postmodernità" – termine che consente di appellare senza definire, individuare senza determinare, circoscrivere senza chiudere –

presenta caratteri destinati ad accentuarsi con la veloce transizione al digitale e all'intelligenza artificiale (IA), ed esiti non ancora totalmente profilabili. La dissoluzione delle "grandi narrazioni" ha determinato, infatti, una sorta di necessità di ricomporre l'identità individuale con i "pezzi" di tali narrazioni,[22] che sono spesso intrinsecamente incompatibili, ma che nella libertà soggettiva possono convivere. I percorsi di costruzione del sé divengono, pertanto, più liberi che nelle generazioni passate, eppure a un tempo più solitari e talora privati dell'apporto dell'alterità e dell'autorità. A ciò si aggiunge quello che Zygmunt Bauman (1925-2017) identifica come un disassemblaggio tecnologico del sé morale[23] difficilmente ricomponibile. L'istanza etica viene abitata da quella che iconicamente è stata definita «etica dei convenevoli»,[24] in cui i termini «libertà», «dignità», «diritti umani» sono continuamente richiamati senza che vi sia un contenuto condiviso per ciascuno di essi; la circostanza esige un impegno dell'immaginazione creativa che, nel linguaggio etico, ricomponga gli atti di coscienza e i fatti di relazione per accedere nuovamente ai fondamenti del senso:[25] un'operazione che richiede la riarticolazione e la messa in reciproca relazione di realtà come l'ingiunzione, la verità, la giustizia, la persuasività del bene.[26]

Quali sono le conseguenze sul versante dell'impegno della comunità cristiana per il bene e per la giustizia sociale? Lo scenario cristiano contemporaneo risente delle tendenze della post-postmodernità, per cui non si presenta omogeneo nella pratica di un *ethos* condiviso, mostrando una grande divergenza nelle opinioni e nelle pratiche dei battezzati,

[22] Cf. L. Boeve, *Interrupting Tradition. An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Peeters - Eerdmans, Leuven - Grand Rapids (MI) 2003; sulla problematica si veda anche A. Matteo, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Cittadella Editrice, Assisi 2011². Sui caratteri degli attuali contesti in relazione alla percezione del religioso si veda anche P. Sequeri, *Decifrare il sacro nell'età secolare. Il carisma della teologia oggi*, in «Angelicum» 98 (2021) 411-419.

[23] Cf. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell Publishing, Oxford 1993, 7, 127; si veda anche Id., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London-New York 1992.

[24] L'espressione, come pure il ragionamento che la contestualizza, è di Sequeri che annota, con la lucidità di sempre, che si verifica un vuoto «arredato retoricamente dal relativismo, ma abitato sostanzialmente dal nichilismo», in cui non si osa contraddire il pluralismo della libertà: cf. P. Sequeri, *Le sfide dell'etica. Diritti umani e coscienza credente*, in A. Riccardi (ed.), *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*, Laterza, Roma-Bari 2018, 263.

[25] Cf. *ibid.*, 264-265.

[26] Cf. *ivi*.

che ostacola la percezione dell'identità cristiana, ne mina la forza testimoniale e ne indebolisce le dinamiche, proprio perché un *ethos* cristiano comune non è un fattore secondario. Nella sua prolusione alla Sorbona, Ratzinger illustrava con efficacia e verità storica il nucleo e la novità del cristianesimo al tempo della sua diffusione, ponendo quali note essenziali del messaggio e della pratica cristiana la fede in un Dio personale e un *ethos* della carità.[27]

Queste osservazioni non si riferiscono, ovviamente, solo al contesto storico della Chiesa delle origini, ma all'essenza stessa del messaggio evangelico annunciato dalla comunità cristiana. Non solo la fede, dunque, irrompe nella razionalità umana dei singoli credenti e della Chiesa, ma anche l'*ethos* cristiano viene a modellare la forma noetica della fede espressa nelle diverse epoche e la sua intelligibilità per il mondo. Indirizzare i modi concreti di intervento è un problema cruciale, delicato e, in qualche modo, sempre inconcluso per la Chiesa; la proposta che si può leggere tra le pieghe della *Gaudium et spes*, avanzata mediante la voce profetica di Wojtyła, è quella di una metodologia con potenzialità ancora da svolgere e tesaurizzare.

Le intuizioni e il contributo di Wojtyła riguardo la ricerca del bene quale deve riverberare nella giustizia sociale muovono dalla riflessione sull'ingarbugliata matassa relativa alla libertà di coscienza,[28] cui egli – grazie alla sua competenza di etica filosofica – contribuì in modo decisivo. Egli prese parte al Concilio come amministratore generale della diocesi di Cracovia: l'esperienza gli consentì di concludere concettualmente il percorso del suo *Persona e atto* e al contempo di trasfondere nel pensiero conciliare la sua prospettiva filosofica sulla coscienza e l'etica.[29]

Sospesa e quasi bloccata tra una visione (e anche una prassi) impositiva per via autoritaria del bene comune, da un lato, e la rinuncia

[27] Cf. J. Ratzinger, Discorso alla Sorbona *Verità del cristianesimo?* (27 novembre 1999).

[28] Cf. E. Kaczyński, *Il «momento della verità» nella riflessione di Karol Wojtyła*, in «Angelicum» 56 (1979) 125-148 (*Studia in honorem Karoli Wojtyła*); Id., «Verità sul bene» nella morale. Alcuni temi di morale fondamentale, Millennium Romae, Roma 1998, 183-244.

[29] Cf. K. Wojtyła, *Persona e atto*, LEV, Città del Vaticano 1982; si veda R. Buttiglione (ed.), *Karol Wojtyła. The Thought of the Man Who Became John Paul II*, Eerdmans, Grandrapids (MI) - Cambridge 1997, 178-199.

all'affermazione di una verità oggettiva, dall'altro, la Chiesa non riusciva a comporre il dilemma sulla libertà di coscienza e i dettami normativi se non nell'ambito semantico del "male minore": il contributo specifico e originale di Wojtyła valorizzò la libertà di coscienza come bene, giacché l'ordine morale ha senso solo se esistono creature capaci di scegliere. Tale visione non risulta, però, soggettivistica, in quanto Wojtyła teorizza il principio della "verità sul bene", capace di penetrare l'interiorità della persona in quella struttura che egli chiama «funzione riflessiva» della coscienza,[30] salvaguardando a un tempo la dignità della persona e l'oggettività della verità.[31]

Del tutto coerente con questa visione (assai innovativa per i tempi) è la sua raccomandazione che la Chiesa affiancasse al doveroso approccio "autoritativo" riguardo la materia morale anche un approccio "euristico"[32] che, senza sostituirsi al primo sempre necessario per la condizione di peccatore dell'essere umano, meglio si adattava al lessico del dialogo e all'interlocuzione con i diversi punti di vista. Si trattava, quindi, essenzialmente di attivare un percorso in cui alla voce solenne e autorevole del magistero morale della Chiesa se ne accompagnasse una più delicata e solidale con le inquietudini umane.

Il binomio di Wojtyła, fine conoscitore del tomismo di matrice polacca, riecheggia – a mio parere – un duplice procedimento adottato da Tommaso d'Aquino quando si immerge nella spiegazione delle complesse articolazioni della legge divina, naturale e civile nel contesto della legge eterna e impiega due metodi di procedimento distinti (e complementari) – non espliciti, ma evincibili dall'insieme della trattazione – nell'inquadramento della legge naturale: l'uno contenuto nella trattazione sulla legge naturale in sé, l'altro nella trattazione sul Decalogo.

Il primo procedimento affronta la problematica della legge naturale con un metodo "induttivo", (di *inventio* nella terminologia medievale), che esamina la materia ponendosi all'origine della riflessione razionale sulle esi-

[30] Cf. Wojtyła, *Persona e atto*, 62-67.

[31] Cf. Kaczyński, *Il «momento della verità»*, 125-148.

[32] Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici II*, Vatican City 1970-1978, 3/5, 299. Sul tema si veda anche R. Buttiglione, *Giovanni Paolo II e il Concilio Ecumenico Vaticano II*, in «Angelicum» 87 (2010) 421-427. Per tutti gli interventi di Wojtyła al Concilio si veda: G. Richi Alberti (ed.), *Karol Wojtyła: uno stile conciliare. Gli interventi di K. Wojtyła al Concilio Vaticano II*, Marcianum Press, Roma 2012.

genze del bene, procedendo con massima cautela e prescindendo metodologicamente dalla rivelazione del Decalogo.

Il secondo procedimento tratta della legge naturale nel contesto del Decalogo con un metodo fondativo (di *doctrina*) di giustificazione delle norme, che esamina la materia a partire dall'autorità divina, procedendo quindi con maggiore sicurezza, nel convincimento che mediante il Decalogo Dio aiuta la ricerca umana del bene morale.

La descrizione della legge naturale tracciata da Tommaso[33] evidenzia, dunque, un procedimento di scoperta delle norme, quasi in una cornice di dinamismo, dall'intuìto al ragionato e dall'appreso all'argomentato. La sua metodologia si risolve in un percorso a partire da pochi elementi (del resto, un'indicazione della massima evidenza, quale quella della legge naturale, deve essere necessariamente scarna, essenziale), che vengono via via arricchiti, come se si principiasse una dignità del vivere umano, si generasse un'umanità del vivere secondo ragione.

La trattazione sul Decalogo, invece, presenta la legge come consegnata da Dio per condurre a un fine di natura superiore e – sebbene Tommaso si periti di mostrare la congruenza della legge data da Dio con le esigenze della legge naturale coglibili e argomentabili dalla razionalità umana – la precedenza e la priorità del fine (Dio e la felicità eterna) rimangono in evidenza,[34] come pure l'autorità del legislatore e promulgatore,[35] aprendo la prospettiva agli aspetti relativi all'obbedienza cultuale del credente a Dio e ai suoi comandi. I due diversi approcci tommasiani alla medesima materia sostanziano due effettivi procedimenti razionali possibili: induttivo e deduttivo.

La lezione wojtylana (e, nell'ipotesi del presente saggio, l'impianto tommasiano congiuntamente ravvisabile) recepita dalla *Gaudium et spes* evidenzia il legame intrinseco che esiste tra l'approccio euristico al bene – che è in sostanza una riflessione sulla natura del bene, per molti versi misteriosa o non interamente mappabile dal punto di vista razionale – e la dimensione etica vissuta (l'*ethos*) di una comunità che si riconosce

[33] Cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 94, 2.
[34] Cf. anche *ibid.*, I-II, 100, 6.
[35] Cf. *ibid.*, I-II, 95, 5.

nell'appartenenza a Cristo.[36] Si tratta di due dimensioni che nella visione cristiana si coimplicano, in quanto l'*ethos* – ultimativamente rivelato – è sempre suscettibile di argomentazione razionale in sede di dibattito pubblico e la ricerca del bene richiede una rettitudine morale e un'onestà intellettuale che profilano una virtuosità di fondo.

Una metodologia euristica del bene offre – a mio parere – una particolare attitudine al dialogo con la contemporaneità in quanto comporta: un'oggettiva e intrinseca disponibilità a lasciarsi avvicinare da visioni diverse (a motivo dell'evitamento di un atteggiamento dogmatistico); una consapevolezza delle esigenze del bene (sempre più grandi delle possibilità di realizzarlo) e dell'attrazione nel dinamismo del bene; un sincero rispetto della coscienza altrui e una sostanziale fiducia che la verità sul bene sappia aprirsi un varco secondo la dignità degli interlocutori implicati giacché il bene possiede una sua autonoma persuasività;[37] una presa di atto che la Chiesa deve costantemente verificare la coerenza tra la sua recezione del Vangelo e dei suoi dettami (effettuando un'ermeneutica delle esigenze del Regno e delle sue declinazioni in ogni epoca) e la sua predicazione (offrendo un'opzione e una possibilità per il bene che si radica nella visione biblica); uno sforzo esplicito di ricerca e affermazione dei beni autenticamente umani, un'adesione convinta e sempre rimotivata alla vita cristiana e, infine, un *ethos* forte e testimoniale.

Al contempo, una metodologia autoritativa della ricerca del bene fornisce – sempre a mio parere – un supplemento di conoscenza del nesso razionale che lega la norma al bene, soprattutto quando esso non sia evidente alla coscienza individuale, ed è proprio prerogativa del magistero esplicitare la dimensione assiologica e normativa dei dettami morali. Le due metodologie sono, ovviamente, complementari e possono sostanziare elementi portanti della testimonianza di fede della comunità cristiana, soprattutto nei contesti contemporanei, che vedono la consumazione delle istanze della modernità affrontate dal Concilio.

[36] Un tale approccio si rivela fruttuoso sia nella riflessione *ad intra* sia della Chiesa cattolica, quale certamente auspicava Wojtyła, e del dialogo ecumenico con le Chiese cristiane in generale, sia *ad extra*, nel confronto con i non credenti.

[37] Cf. Wojtyła, *Persona e atto*, 184-189.

3. La via dell'«ordine dell'amore»

Papa Francesco legge le aporie della contemporaneità e propone per la Chiesa un obiettivo per cui equipaggiarsi adeguatamente (esattamente come ai tempi del Concilio): la sinodalità. Appare quindi sensato stabilire una sorta di parallelismo tra quanto ideato da *Gaudium et spes* (un dialogo "sbilanciato", attraverso la ricerca, verso il mondo) e quanto auspicato, e in parte realizzato, da papa Francesco attraverso una «Chiesa sinodale", che si adopera per elaborare nuovi approcci, metodi e linguaggi al fine di un discernimento attento e costruttivo dei segni dei tempi.

In dialogo con il mondo, papa Francesco coglie in pieno il valore di una metodologia euristica di ricerca del bene e – a mio parere – applica felicemente il suggerimento di Wojtyła proprio nell'Esortazione apostolica *Amoris laetitia*[38] e, in generale, nell'atteggiamento dialogante che ha caratterizzato il suo pontificato. Il dialogo inaugurato dal Concilio, di cui *Gaudium et spes* era araldo, diventa in papa Francesco strumento di un incontro che tende – «attraverso il discorso», come esprime l'etimo del termine «dialogo» – a cercare la verità non solo sincronicamente, nell'atteggiamento di reciproca fiducia degli interlocultori coinvolti, ma anche diacronicamente, nel dispiegarsi temporale della comprensione di quanto costituisce l'identità dell'interlocutore, comprensione sempre perfettibile.

Nella calibratura del registro comunicativo più adatto all'annuncio del Vangelo, papa Francesco trova nell'approccio euristico alla ricerca del bene il principio attivo formidabile della sua visione epistemologica – che si basa sulla totale continuità tra l'ordine naturale e quello soprannaturale – e, di conseguenza, sulla possibilità di un dialogare autentico tra Chiesa e mondo (recependo, quindi, l'impostazione non oppositiva voluta dal Concilio), che innesti su visioni condivise o condivisibili aspetti dottrinali specifici del cristianesimo.[39] Papa Francesco salda così con originalità: il contributo woytilano alla *Gaudium et spes*, la sua sensibilità ignaziana e il presupposto dottrinale classico sul rapporto tra natura e grazia.

L'adozione di questa direttrice epistemologica consente a papa Francesco di innestare in modo del tutto coerente diversi e fondamentali

[38] Cf. Francesco, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), 52, 59.

[39] Si pensi, solo a titolo di esempio, al disegno teoretico che a partire dalla crisi ecologica e climatica conduce alla visione sacramentaria, cf. Francesco, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS).

aspetti della missione della Chiesa, che esplicitano *eo ipso*: la sua ecclesiologia, l'enfasi e, quasi, l'insistenza sul battesimo quale evento inaugurale dell'innesto in Cristo, la valenza primariamente soteriologica (e poi morale) dell'itinerario verso il Padre nell'unzione dello Spirito.[40] L'identità cristiana non prescinde dal livello umano, ma esige di aderire a una visione della realtà a partire dall'azione dello Spirito e delle «armonie dinamiche»[41] operanti in essa: senza questa sostanziale sinergia dell'agire del credente con l'azione dello Spirito non è possibile comprendere veramente l'orizzonte cristiano e la sua novità.

Emerge come sia necessario riportare il discorso sul bene in quell'ambiente naturale e generativo dell'*ethos* che è il battesimo. In questo contesto, l'enfasi sul battesimo come elemento comune dei cristiani serve primariamente a porre le basi per l'individuazione (prima) e l'esprimibilità (poi) di un *ethos* cristiano condiviso, soprattutto in un'epoca come quella contemporanea, caratterizzata dalla secolarizzazione e complessificazione dei rapporti a ogni livello, incluso quello della riflessione e della pratica morale. Il ruolo sociale, oltre che ecclesiale, di un *ethos* cristiano condiviso è soprattutto quello di rendere visibile l'unitarietà fondamentale del disegno divino di salvezza, cui inerisce anche la chiamata a una dignità dell'agire che sia il coronamento perfettivo e oggettivo della natura umana e dell'individuo nella comunione con Dio Trinità. Esiste, quindi, una seria responsabilità da parte della comunità credente a vivere le esigenze etiche in modo riconoscibile.

Dalla realtà fondante del messaggio cristiano costituita dal battesimo deriva la ri-attivazione della consapevolezza dell'appartenenza ecclesiale dei credenti e della loro competenza nell'ambito del *sensus fidelium*: un obiettivo che papa Francesco ha cercato di raggiungere attraverso la diffusa sottolineatura della dimensione affettiva del messaggio cristiano, più che di quella strettamente logica, per risvegliare una nostalgia benefica dell'archeologia della fede di ciascuno (attraverso il richiamo delle figure della nonna, della madre, di chi ha veicolato e forgiato la fede persona-

[40] Si veda, a titolo esemplificativo, FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), 14, 47, 68, 102, 104, 120, 144, 244, 286. Si veda anche COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore. 1700º Anniversario del Concilio Ecumenico di Nicea (325-2025)* (16 dicembre 2024), 40-47.

[41] Cf. FRANCESCO, *Discorso* ai partecipanti al Colloquio Internazionale sulla complementarità tra uomo-donna (17 novembre 2014); si veda anche LS 66, 84, 98, 140. 150, 225.

le e la forza performativa del Vangelo). Tale impostazione chiede di manifestare nella vita la propria adesione a Cristo, in uno sforzo continuo per rispondere all'inesauribile interpellanza del bene.

Dalla saldatura della prospettiva sacramentale con quella ecclesiologica emerge quella etica: se papa Francesco non tarda ad applicare la metodologia euristica del bene tematizzata da Wojtyła (ma validamente presente anche nella teoresi tommasiana sull'interpellanza morale della legge naturale), egli si mostra parimenti attento al secondo aspetto, quello dell'*ethos* della comunità cristiana, qual è sottinteso nella sollecitudine wojtyłana (e quale si reperisce nell'impostazione tommasiana), che si incentra sulla ragionevolezza dell'*ethos* concreto del popolo di Dio.

Su questo versante Francesco ha speso molte energie in due direzioni: quella del richiamo alle virtù piccole e grandi che concretano uno stile di vita e che appartengono all'inveterata tradizione morale della Chiesa, e quello di un'ispirazione esistenziale realmente evangelica, prediligendo l'appello al *kerygma*. È nota la sua originale lettura della centralità dell'annuncio (come espresso nelle linee programmatiche della *Evangelii gaudium*) non solo a motivo della gerarchia delle verità cristiane, cui peraltro richiama nella stessa esortazione apostolica (EG 36, 37), ma anche per correggere una visione del messaggio cristiano come prevalentemente morale anziché soteriologico.

L'opzione epistemologica di Francesco e le scelte pastorali che la sostanziavano miravano ad individuare le leve cognitive e motivazionali da muovere per ripristinare la dicibilità del messaggio cristiano in un territorio di innesto tra l'effettiva e fattuale disponibilità recettiva e la necessaria profeticità della verità comunicata in modo che risulti un'opzione praticabile. Papa Francesco propone, quindi, un *ethos* incentrato sulla «carne del fratello»,[42] che ha un forte radicamento battesimale, capace di esplicitare la forma noetica della fede nella post-postmodernità. Se la forma noetica della fede è la carne del fratello e la riconoscibilità della comunità cristiana poggia e passa per questa attenzione – che si radica nella comune intuizione di un vincolo che unisce gli esseri umani di ogni tempo e luogo, ma che per i cristiani si radica nel sangue di Cristo – segue che l'essenza dell'*ethos* cristiano è l'amore e il dono di sé agli

[42] Cf. Francesco, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (19 marzo 2018), 76; Id., Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), 70, 76.

altri. Questa verità scaturisce direttamente dalle parole e dalle opere di Cristo (predicazione del Regno e sacrificio sulla croce) e si trova esplicitata nel Vangelo.

La forma noetica della fede diventa allora – nella sollecitudine pastorale, ma anche profondamente teologica ed epistemologica di papa Francesco – il riverbero della sequela del Maestro e del suo donarsi, e viene a essere quella particolare modalità di presenza nella storia che si origina nel cuore del regime dell'incarnazione. Del tutto coerente con il suo percorso epistemologico, dunque, è l'Enciclica sulla devozione al Sacratissimo Cuore di Gesù,[43] non solo al fine di orientarne adeguatamente la pietà, ma soprattutto di risvegliare alla consapevolezza della matrice cristologica dell'amore verso i fratelli e le sorelle.

Battesimo, fede e cittadinanza terrena come riverbero di quella celeste, già goduta nel regime della grazia, profilano la visione ecclesiologica specifica di papa Francesco, in una prospettiva che concepisce – a mio parere – una profonda, irrinunciabile "ecclesialità" dell'azione sociale dei cristiani,[44] visibile e riconoscibile, benché non oppositiva rispetto alle dinamiche umane della contemporaneità e delle sue svolte irreversibili, di cui prende realisticamente atto, sempre con discernimento.

«Questa è l'ora dell'amore»[45] è la voce profetica di papa Leone XIV: «amore» è un termine che egli non lascia in solitudine, ma che accompagna da subito a termini come «pace», «tutti», «unità».[46] Lo si potrebbe chiamare il "quadrilatero" concettuale di papa Leone XIV, nel cui perimetro è lecito attendersi che si muoverà sul piano teoretico e su quel-

[43] Cf. Francesco, Lettera enciclica *Dilexit nos* (24 ottobre 2024).

[44] L'opportunità che il tratto specificamente cristiano sia evidente nell'azione sociale dei credenti è sottolineata già in Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 31. Si veda anche la sferzante lettera di Francesco, *Lettera* ai vescovi degli Stati Uniti d'America, (11 febbraio 2025). Cf. anche GS 3.

[45] Leone XIV, *Omelia* per l'inizio del ministero petrino (18 maggio 2025) incentrata sul servizio nella Chiesa come amore.

[46] Sull'intreccio di questi termini chiave cf. Leone XIV, *Benedizione apostolica «Urbi et orbi»* (8 maggio 2025); Id., *Discorso* al Collegio cardinalizio, (10 mag. 2025); Id., *Omelia* per l'Insediamento sulla Cathedra Romana (25 maggio 2025); Id., *Discorso* al termine del Rosario nei Giardini Vaticani (31 maggio 2025); Id., *Omelia* per la veglia di Pentecoste (7 giugno 2025). Sul tema dell'unità quale appare nel motto scelto da Leone XIV si può vedere B. Degórski, *Jak rozumieć dewizę Leona XIV w świetle pism św. Augustyna*, in «Vatican News» (*https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2025-05/jak-rozumiec-dewize-leona-xiv-w-swietle-pism-sw-augustyna.html* [31.7.2025]).

lo pastorale. Interessante risulta, dunque, – sebbene il suo pontificato sia solo all'inizio – chiedersi che cosa egli intenda proporre attraverso l'impiego del termine «amore», che è quello che più di ogni altro appartiene alla verità del Dio dei cristiani, e che è al contempo un termine molto pregnante della tradizione agostiniana.[47]

Una supposizione iniziale di come egli svilupperà l'invito all'«ora dell'amore» appare semplice: il carisma agostiniano è tutto incentrato sulla concezione della grazia e dell'amore, nella sua duplice declinazione verso se stessi e verso il servizio ai fratelli, per cui papa Leone XIV, in fedeltà al carisma del suo Ordine, indicherà ai fedeli un sentiero di ricerca di Dio nella propria interiorità e di urgente azione negli scenari mondiali della contemporaneità. Ma un riferimento immediato – a mio parere – che allaccia gli stessi campi semantici e terminologici di questi temi (in cui l'amore appare come realtà fontale) si reperisce anche nel testo paolino:

> Vi esorto [...] a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo, un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio, Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti (Ef 4,1-6).

Si osserva un itinerario che parte dalla comune identità in Cristo quale appare nella prassi della comunità cristiana per irradiarsi in una duplice direzione: quella della conservazione e implementazione dell'unità fontale dei fedeli nella comunione trinitaria e quella della testimonianza della presenza di Dio in tutti.

La tematizzazione dell'amore è stata presente nel panorama magisteriale recente a partire da papa Giovanni Paolo II, che nella *Mulieris di-*

[47] Sul tema si vedano T. Campisi, *Cuore, parola di Dio, azione: i termini-chiave*, in «L'Osservatore Romano» del 12 luglio 2025 (in *https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-07/quo-160/l-interiorita.htmlm* [31.7.2025]); A. Palermo, *Dialogo e ascolto nel dna di papa Leone XIV*, in «L'Osservatore Romano» del 10 maggio 2025 (in *https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-07/quo-160/l-interiorita.html* [31.7.2025]).

gnitatem[48] proponeva un binomio («ordine dell'amore») riferito al ruolo peculiare della donna nell'universo delle persone, riflesso dell'amore intratrinitario riversato nel fedele mediante lo Spirito Santo. Tuttavia, l'espressione contiene anche una dimensione temporale, una sequenza, una teleologia della salvezza principiata dalla Trinità, che consente di leggere l'«ora» dell'amore come momento post-cedente, attuazione nella storia del disegno di salvezza e della cooperazione ad esso da parte degli esseri umani, giacché esso – procedente dalla vita intratrinitaria – esprime il dispiegarsi della volontà di Dio quale l'essere umano può cogliere nella storia personale, comunitaria e cosmica nel dinamismo universale che orienta alla comunione con Dio e le creature.

La valenza espressiva del binomio «ordine dell'amore» apre possibili piste di riflessione in ulteriori ambiti, incluso quello sociale, soprattutto se letto in sinossi con il magistero di papa Benedetto XVI, che aveva inaugurato il suo pontificato proprio con un'Enciclica sull'essenza stessa di Dio come amore e il riverbero che ha sulle dinamiche umane,[49] e aveva introdotto il principio della carità nella micro fibra delle relazioni,[50] prospettiva decisiva per considerare in modo nuovo il rapporto tra la giustizia sociale e l'amore.

Papa Francesco riprende anche terminologicamente il binomio wojtylano (cf. LS 77), mostrando la plasticità del concetto dell'«ordine dell'amore», il cui potenziale teoretico e prassico si mostra valido soprattutto in relazione all'ecclesialità dell'agire per la giustizia sociale da parte dei cristiani, chiamati a testimoniare nuovamente un *ethos* comune, allo stesso modo in cui l'amore era il segno distintivo dell'*ethos* della Chiesa delle origini e dell'identità cristiana, il cui stile di vita era chiaramente riconoscibile perché i cristiani avevano «un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32).

L'«ora dell'amore» annunciata da papa Leone XIV, unitamente al filone magisteriale incentrato sull'amore prospetticamente collocato in un

[48] Cf. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 29, 30. Sul tema si veda anche T. Rossi, *Dalla* Evangelium vitae *alla* Laudato si'*: prospettive di ricerca*, in Pontificia Accademia per la Vita, *Enciclica «Evangelium vitae» vent'anni dopo. Atti del Seminario di studio (29 ottobre 2015)*, Pontificia Accademia per la vita, Roma 2016, 67-71.

[49] Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*.

[50] Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*.

"ordine", si presenta come una valida opzione per principiare nuovamente una riconoscibilità dell'*ethos* cristiano e una risorsa per la comunità mondiale, ma solo nella misura in cui l'azione efficace per la pace – terapia d'emergenza per il disorientamento del mondo contemporaneo – venga anteposta alle questioni teoretiche e costituisca il *primum* visibile della sollecitudine etica di una Chiesa più che mai impegnata a prolungare nel tempo quel dialogo siglato nel Concilio.

Nell'ispirarsi a papa Leone XIII – che si inserì nel dibattito sui diritti umani con una via originale e specifica della Chiesa riguardo la giustizia sociale –, papa Leone XIV intende verosimilmente trovare nell'articolazione della *taxis* agapica una via specifica e organica della Chiesa nell'azione per il bene e la giustizia sociale, capace di rigenerare un'ermeneutica della prassi in cui la verità dell'annuncio evangelico possa promanare da una comunità unita nella fede e nelle opere.

Abstract

Il presente contributo – prendendo avvio dai punti di forza e dalle difficoltà di stesura e recezione della Gaudium et spes *– isola un* ductus *concettuale incentrato sul contributo di K. Wojtyła al Concilio (e la sua proposta di una metodologia euristica di ricerca del bene nel contesto del dialogo con il mondo) e sulla valorizzazione della sua intuizione nel magistero di Francesco, e fino a lambire le possibili direttrici del pontificato di Leone XIV.*

L'*HOMO FABER* FRA VOCAZIONE E VOLONTÀ DI POTENZA

Alberto Lo Presti

Path 24 (2025) 357-371

1. Attorno alla natura dell'essere umano si stanno sollevando numerosi interrogativi. Essi sono perlopiù il risultato dell'apprensione suscitata dall'irruzione dell'intelligenza artificiale nelle nostre vite. L'intelligenza artificiale – dicono gli esperti – renderà più facile, più veloce, più efficiente, risolvere questioni, prendere decisioni, controllare processi, gestire sistemi, e tutto questo avverrà non qui o là, ma su scala planetaria, con una miriade di macchine intelligenti interconnesse. Più la fantasia si esercita nell'immaginare scenari ipertecnologici e transumani, più le preoccupazioni si esprimono con quesiti realistici: che mondo ci aspetta? Vivremo in una condizione di inferiorità rispetto alle macchine super-intelligenti? Saremo inutili appendici di una realtà che, ormai, andrà per conto suo, guidata da un'intelligenza globale capace di apprendere, di svilupparsi, di progredire?

Tali domande suscitano inquietudine. Il moderno *homo faber* si è fatto avanti nella storia percependo se stesso come artefice del proprio destino e, ora, pare destinato a cedere il governo della propria esistenza a strutture aliene e, apparentemente, superiori. A tali sfide c'è chi risponde ridimensionando le preoccupazioni. Negli esseri umani ci sarebbe qualcosa di indisponibile a qualsiasi sofisticato algoritmo: è il loro mondo interiore, instabile e febbricitante, intriso di speranze e angosce, nel quale prende forma la dimensione storica e spirituale dell'esistenza

umana. L'uomo rovista nel passato per rinvenire le tracce del suo esserci nel presente; la sua attenzione si concentra sull'avvenire per individuare i fini ultimi verso i quali si sente chiamato a spendere la propria esistenza.

In linea con questa considerazione, a prima vista il risultato ha del paradossale: l'ultimo grande progresso tecnologico potrebbe suscitare, per reazione, la riscoperta del valore della vita spirituale. Di solito, la cultura contemporanea spiega il processo inverso: religioni e spiritualità finiranno per essere sempre più marginalizzati dall'incedere delle conquiste della scienza e della tecnica.

In realtà, tale svolta spirituale non sarebbe del tutto inedita, né inaspettata. Il mondo moderno ha spesso mostrato come a ogni impulso ottimistico determinato dall'ultima scoperta scientifica, abbiano fatto seguito correnti di pensiero ribelli, di natura spirituale, romantica, storicistica, esistenzialista, il cui impatto si è ripercosso sulla filosofia, sulla letteratura, sulle arti. Nella loro varietà, questi contributi sono accomunati dall'insoddisfazione verso le strutture iper-relazionali, che concepiscono la società come un congegno calcolabile, nel quale gli individui sono intesi come ingranaggi intercambiabili. Il traguardo, giudicato come ineludibile, rappresentato come un sicuro progresso, è che l'umano può finalmente dominare il mondo, organizzandolo razionalmente. Ma per quanto ci si possa illudere di risolvere le ansie esistenziali costruendo un mondo esteriore rassicurante, strutturato tecnologicamente ad uso e consumo dell'individuo, il mondo interiore rimane agitato dai tormenti e dai sogni, dalle speranze e dalle paure, nel quale incessantemente lottano il bene e il male. Il fossato fra i due mondi è all'origine sia delle individuali nevrosi quotidiane che delle collettive disgrazie epocali che hanno segnato la storia contemporanea.

C'è un altro fattore preoccupante che vorrebbe sospingere la dimensione spirituale verso la marginalità dell'esistenza umana e scruta con favore le nuove opportunità offerte dall'intelligenza artificiale. È il dato multiculturale delle attuali società complesse. Le sfide della convivenza, in tali situazioni, impongono la neutralizzazione delle concezioni etico-religiose. Si crede necessario dare ragione al pluralismo, ridefinendo le condizioni della giustizia sociale. Si pensa doveroso favorire il dialogo fra i cittadini di diverso orientamento culturale e intellettuale. Si tratta di processi che, in sé, sono positivi e da incentivare, a meno che non nascon-

dano – come a volte accade – la considerazione per cui le fedi religiose costituiscano un intralcio alla convivenza pubblica. Si finisce per diffidare di chi fonda la propria esistenza su qualcosa di saldo, su una visione del mondo coerente, illuminata religiosamente. Si esaltano, invece, coloro che vivono di relazioni, di scambi, coloro cioè che si pongono in maniera fluida rispetto alla pluralità etica e religiosa, rinunciando a qualsiasi punto di riferimento che non sia risultato dell'interazione sociale. Gli unici valori ammissibili sono quelli utili, concepiti come idonei per la vita in comune di individui appartenenti a tradizioni culturali e religiose varie. Ogni discorso sulla verità non solo è ininfluente, ma è considerato potenzialmente pericoloso.

La conclusione è che ciascuno può credere a quel che gli pare, purché i valori più sicuri che albergano dentro il suo mondo interiore non s'azzardino a superare la soglia della scelta privata. In pubblico, valgono solo i principi minimi che non infastidiscono nessuno. Per meglio corrispondere a questa esigenza, la vita sociale è scandita da procedure e regole che valgono per tutti, a prescindere dalle appartenenze culturali e dalle specificità personali.[1] Un grande, mastodontico, algoritmo si profila all'orizzonte come il vero organizzatore dell'esistenza umana. L'intelligenza artificiale assurgerà presto a unico strumento di regolazione dell'esistenza umana, a detrimento della condizione spirituale che verrà considerata un'opzione privata.

La minaccia viene da lontano. All'alba del mondo moderno si credeva possibile dominare la realtà attraverso il potere della scienza. Oggi questa certezza pare tramontata. Un'unica sequenza ermeneutica racchiude gli insegnamenti di Bacone – *scientia potentia est*[2] –, la definizione di *homo faber* di Pico della Mirandola (1463-1494)[3] e la concezione della

[1] Su tali temi si veda il dibattito della filosofia politica contemporanea imperniato sulle teorie della giustizia, le quali procedono dall'assunto che nella società della pluralità etico-culturale sia necessario sostituire al principio del bene comune quello di giustizia. Il dibattito si sviluppò a partire dall'opera di J. Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971.

[2] F. Bacon, *Meditationes sacrae* (1597), in *The Works of Francis Bacon*, vol. VII, Longman, London 1859, 241.

[3] Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1496), Edizioni della Normale, Pisa 2012, 7.

fortuna di Niccolò Machiavelli (1469-1527).[4] L'essere umano deve sottrarsi dalle insidie della natura, deve esercitare il controllo sul mondo che lo circonda, così da soggiogare l'imprevedibilità della fortuna.

L'*homo faber* crede di riuscire a fare tutto questo tramite il proprio lavoro. Il lavoro umano diventa, con ciò, il tema centrale del dibattito filosofico, giacché esso non descrive solo ciò che l'uomo fa, ma soprattutto ciò che l'uomo è. Di conseguenza, attraverso la concezione antropologica del lavoro umano si possono giustificare i conseguenti assetti sociali. Un esempio efficace è l'idea di lavoro e di proprietà elaborata da John Locke (1632-1704). È vero che Dio ha creato il mondo perché tutti possano godere dei suoi frutti. L'uomo, tuttavia, possessore almeno di se stesso, quando sottrae dalla natura un suo bene e lo lavora con le proprie mani, trasferisce tale naturale proprietà di sé all'oggetto che sta modificando, e se ne appropria, sottraendolo alla sua destinazione universale.[5] Di conseguenza, l'unica via per giustificare la proprietà è il lavoro umano. Risultato: solo i borghesi, coloro che traggono beneficio dal lavoro svolto, sono titolari di ciò che possiedono. Coloro che vivono di rendita, coloro che sfruttano il lavoro altrui, in altre parole i ceti nobili e aristocratici, devono essere deposti dalla loro posizione di dominio. Prima ancora della lotta di classe fra proletari e borghesi, la concezione filosofica di Locke sul lavoro umano innesca il conflitto fra borghesi e aristocratici.

Tutto ruota attorno alla concezione di lavoro umano: è il modo per stabilire una supremazia sulla realtà? O esso racchiude, in sé, qualcosa di più profondo?

Lungo il crinale di tali interrogativi riconosciamo i punti in comune e l'ampia differenza che si stabilisce fra la concezione cristiana del lavoro e la corrispondente idea di volontà di potenza connessa alla pretesa del lavoro di plasmare la realtà adeguandola alle necessità degli esseri umani. Entrambe partono dal medesimo assunto: il lavoro non è semplicemente un'azione sollecitata dal bisogno di soddisfare le esigenze della sussistenza materiale, giacché in esso si celano valori connessi al significato

[4] N. Machiavelli, *Il Principe*, Einaudi, Torino 1995, cap. XXV: «Quantum fortuna in rebus humanis possit et quomodo illi sit occurrendum», 161-167.

[5] J. Locke, *Two Treatises of Government* (1689), V, 27 (tr.it. *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Utet, Torino 2010, 249).

autentico e profondo dell'esistenza umana e sociale. Entrambe sono convinte che l'uomo, attraverso il lavoro, trasforma la realtà, plasmandola secondo le sue intenzioni e i suoi interessi. La differenza risiede nella considerazione cristiana per cui tale idea di lavoro corrisponde a una vocazione scritta nell'uomo il quale, creato a immagine e somiglianza di Dio, è chiamato a prolungare la sua azione creatrice nel mondo. Nella visione della volontà di potenza, invece, il lavoro è impiegato per stabilire il dominio sulla realtà, presupposto del dominio dell'uomo sull'uomo. È il soddisfacimento della sua sete di potere; è, oggi, l'anticamera del distorto rapporto con la realtà tecnologica.

2. In un mondo arcaico, che si perde nella notte dei tempi, probabilmente gli umani erano semplici raccoglitori, praticavano una pastorizia nomade, si cibavano dei resti delle bestie già uccise, e spolpate, dai predatori. In tale situazione, erano riusciti a vincere la lotta per la sopravvivenza insinuandosi negli interstizi delle opportunità offerte dalla natura. Lentamente appresero le conoscenze rudimentali per l'allevamento e la pastorizia, impararono a edificare dimore stabili, crebbero le competenze della coltivazione. Lungo le valli fluviali della Mesopotamia, dell'Indo, del Fiume Giallo, nacquero le prime civiltà, perché gli umani impararono a regolare il corso dei fiumi e a trarne benefici per l'agricoltura e la navigazione. La sequenza dei progressi compiuti registra tappe via via significative che hanno permesso il miglioramento della produzione agricola e manufatturiera, lo sviluppo dei commerci e dei trasporti, l'intensificarsi degli incontri fra i popoli e degli scambi economici e culturali. Interpretare quanto avvenuto in maniera armonica (la via alla costruzione di una comunità umana nella quale le interazioni esprimono un unico destino) o in modo conflittuale (il lavoro in vista dell'applicazione della volontà di potenza) è, dapprima, una scelta morale, poi un'opzione ideologica.

L'interpretazione del cristianesimo è radicata nella missione che l'uomo e la donna hanno ricevuto da Dio: «Riempite la terra e soggiogatela, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra» (Gen 1,28). La corretta comprensione dei verbi «soggiogare» e «dominare» ha bisogno di ricavarne il senso dalle parole originarie: «soggiogare» è *kabash*, il quale rimanda all'insediamento in un territorio che deve essere esplorato e conquistato; «do-

minare» è *radah*, usato per il pastore che si pone alla guida del gregge. Sarebbe del tutto fuorviante collocare tale espressione biblica nel filone della volontà di potenza e, difatti, la piena comprensione del rapporto che s'innesca fra l'umano e la creazione necessita del riferimento a un altro passo della Genesi: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse»[6]. I verbi «coltivare» e «custodire» esprimono l'esercizio, da parte degli uomini, di una sovranità sul creato che è stata loro delegata da Dio; dunque non si configura come una sovranità assoluta. È questo il punto di partenza della visione di lavoro proposta dalla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: «Corrisponde alle intenzioni di Dio», esprimendosi come la modalità per cui, dominando il creato, l'uomo possa «riferire a Dio il proprio essere e l'universo intero»[7]. Il lavoro è perciò una vocazione; attraverso di esso l'essere umano completa, prolungandola, l'azione creatrice di Dio. Esso, dunque, «procede direttamente dalla persona, la quale imprime nella natura quasi il suo sigillo e la sottomette alla sua volontà» (GS 67). In tale concezione cristiana del lavoro umano, ovviamente non c'è spazio per la lotta di classe, per lo sfruttamento, per la negazione delle dignità dei lavoratori e delle loro famiglie.

Nella linea segnata dalla *Gaudium et spes*, tale idea di lavoro umano come vocazione permane negli insegnamenti sociali come il fondamento di ogni ulteriore approfondimento economico e politico.

Nell'Enciclica *Laborem exercens*, il lavoro è una «chiamata» che specifica l'unicità dell'essere umano fra le altre creature viventi:

> Il lavoro porta su di sé un particolare segno dell'uomo e dell'umanità, il segno di una persona operante in una comunità di persone; e questo segno determina la sua qualifica interiore e costituisce, in un certo senso, la stessa sua natura.[8]

È in relazione a questa premessa che il pensiero sociale della Chiesa distingue, nel lavoro umano, il profilo soggettivo da quello oggettivo.

[6] Gen 2,15. Sulla corretta interpretazione di questi passi della Genesi, si veda FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), 67 e 115-117.

[7] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS), 34.

[8] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* (14 settembre 1981) (LE), *Introduzione*.

Il senso *oggettivo* del lavoro ha a che fare con la tecnica e con tutto ciò che l'uomo adopera per trasformare i beni della terra in ricchezza, dalle risorse naturali alle competenze professionali, dalle tecnologie all'organizzazione del lavoro. Si tratta di fattori importanti, che hanno bisogno di essere ben gestiti e di cui bisogna curare lo sviluppo. Sono tuttavia subordinati al senso *soggettivo* del lavoro, concentrato sulla tutela della persona del lavoratore e nella incentivazione, attraverso il lavoro della sua dignità (cf. LE 6). Ne consegue che il lavoratore non può essere ridotto a merce, tanto meno a mero strumento del processo produttivo. Invertire il rapporto, cioè assegnare il primato alla dimensione oggettiva del lavoro umano, subordinando ad esso la persona che lavora, dà luogo a evidenti ingiustizie che, sul piano storico, producono scontri di classe e conflitti fra i popoli. Scontri e conflitti che fanno da sfondo al contesto storico nel quale apparve la *Gaudium et spes*. Le relazioni internazionali erano segnate dalla divisione fra il blocco occidentale, capitalista, guidato dagli Usa, e il blocco sovietico, comunista, guidato dall'Urss. Due anni prima, papa Giovanni XXIII aveva pubblicato l'Enciclica *Pacem in terris*, nella quale affermava il principio per cui

> tutte le comunità politiche sono uguali per dignità di natura; per cui ognuna di esse ha il diritto all'esistenza, al proprio sviluppo, ai mezzi idonei per attuarlo, ad essere la prima responsabile nell'attuazione del medesimo; e ha pure il diritto alla buona reputazione e ai dovuti onori.[9]

Il conflitto sociale era altrettanto acceso. In quegli anni ci furono ondate di scioperi e mobilitazioni nelle quali cominciò la saldatura del movimento operaio con le istanze del mondo giovanile. La dimensione internazionale dell'economia trascinava lo scontro ideologico sul piano dei rapporti globali, con l'analisi delle cause dell'arretratezza dei popoli sottosviluppati. Il dissidio di partenza fra senso oggettivo e senso soggettivo del lavoro umano, fra il lavoro inteso come vocazione e il lavoro come espressione della volontà di potenza, aveva dato luogo a una comunità internazionale imperniata sulla sperequazione e l'ingiustizia.

3. Sul versante filosofico, la critica alla civiltà tecnologica aveva sollecitato, nel corso del Ventesimo secolo, alcune riflessioni profonde. Esse

[9] GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), 49.

partono dalla convinzione che sarebbe un errore concepire il rapporto fra l'*homo faber* e la realtà in modo unidirezionale. La tentazione è di immaginare l'uomo che impiega il suo lavoro, potenziato tecnologicamente, per trasformare il mondo che lo circonda. In realtà, il processo è di piena trasformazione sia del mondo abitato dall'uomo che dell'uomo stesso. L'illusione di dominare il mondo si è trasformata nella soggezione dell'uomo al mondo da egli stesso creato, per mezzo del proprio lavoro tecnologico. La contraddizione è evidente: mentre l'uomo si è relativamente liberato, per la propria sopravvivenza, dalle insidie della natura non domata, cioè non trasformata tecnologicamente, ora egli è gravemente minacciato dalla natura addomesticata, cioè trasformata tecnologicamente. Ciò vale sia nella constatazione delle minacce ecologiche prodotte dall'economia umana asservita alla produzione e al consumo di massa, sia per effetto della sudditanza indotta dalla società turbocapitalista, che stimola sempre al consumo compulsivo. Lungo tale direzione, la tecnica ha trasformato l'esistenza quotidiana degli esseri umani, collocandoli in un ambiente che gli appare naturale ma che tale non lo è più[10].

Il lavoro umano è divenuto una variabile dipendente dalle esigenze della produzione e del consumo di massa. La direzione che tali processi stanno prendendo è la metamorfosi del mondo in una sola grande fabbrica e in un solo grande mercato (globalizzazione). Ciò si traduce nello sradicamento della condizione esistenziale da ogni tradizione particolare che non sia al servizio della produzione di massa e la recisione di ogni radice esistenziale che sfugga ai canoni del consumo di massa. La tecnica avvolge ogni aspetto, stravolge ogni esistenza. La tecnica non è ciò che l'uomo usa, ma ciò in cui l'uomo è immerso esistenzialmente e perfino il pianeta, l'ecosistema, è concepito come un immenso dispositivo tecnologico[11].

In tale situazione, le ripercussioni sull'organizzazione del lavoro umano sono un problema di ordine antropologico prima ancora che socio-economico.

[10] Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, R. Piper & Co. Verlag, München 1966 (1949), 129 (tr.it. *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 131).

[11] Le pagine di Martin Heidegger (1889-1976) su questo aspetto sono fondamentali: M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik; Wissenschaft und Besinnung*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske, Pfullingen 1954 (tr.it. *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 5-27).

La caratteristica della produzione e del consumo di massa è che le masse sono parti integranti e componenti necessari dell'intero meccanismo. Non si sta parlando del depauperamento della classe operaia, sul quale il socialismo reale ha condotto battaglie importanti. La pervasività della tecnica non salva nessuno, a qualsiasi ceto economico e classe sociale possa appartenere. Paradossalmente, coloro che vogliono emanciparsi da esso trovano sul mercato quei beni di consumo che gli propongono stili di vita alternativi.

L'effetto positivo riconosciuto allo sviluppo tecnologico è l'alleviamento delle condizioni del lavoro umano. Le macchine conducono operazioni pesanti alleggerendo i lavoratori dalla fatica di esse. Liberato dal peso del lavoro fisico, il lavoratore gode anche di maggiore tempo libero. Tale tempo libero potrebbe riempirsi di attività creative, ma il lavoro organizzato razionalmente secondo la tecnologia è impostato sulla ripetizione, l'ordine, l'esatta esecuzione di procedure. Lo spirito dell'invenzione, lo spazio dell'ispirazione, sono soffocati durante il lavoro umano e non riescono a liberarsi al di fuori di esso, cioè nel tempo libero. Il dissidio esistenziale, descritto abbondantemente dalla letteratura specializzata sulle sfide della razionalizzazione del mondo occidentale, è fonte del disorientamento spirituale.

Al disorientamento spirituale provato dal soggetto lavoratore corrisponde, al livello sociale, la ristrutturazione della comunità. La tecnica, infatti, impone una certa dimensione organizzativa. I suoi obiettivi possono essere completamente raggiunti solo in fabbriche di dimensioni via via più grandi. Ciò pone il problema della coesistenza di grandi imprese economiche che, sul libero mercato, intendano crescere sempre di più. Fatto sta che il lavoratore è sempre parte minuscola di un sistema crescente.

L'alienazione tratteggiata dal marxismo assume il volto ormai indiscusso dell'impossibilità di afferrare pienamente lo scopo e il senso del proprio lavoro. L'alienazione è indotta dalla trasformazione tecnologica di ogni aspetto dell'esistenza umana, per cui la tecnicizzazione si diffonde dall'elaborazione della natura all'intera vita umana, all'esecuzione burocratica di ogni cosa, alla politica, persino ai passatempi e ai piaceri, che ormai costituiscono una continuazione delle forme di vita abituali, non derivando più dalla gioia creativa. L'uomo non sa più cosa fare del tempo libero se non è riempito da un'attività tecnicamente organizzata, a meno che non si abbandoni a uno stato crepuscolare di sogno per riprendersi.

Che succede alla vita dell'uomo quando diventa parte della macchina? L'effetto è quello dello sradicamento: l'individuo perde il suolo e la patria, ricevendo in cambio una macchina. Lì dove dorme, dove vive, è organizzato anch'esso come una macchina, dunque provvisorio, transeunte, intercambiabile. L'intero pianeta si trasforma e la superficie terrestre assume l'aspetto di un paesaggio meccanico. L'orizzonte vitale dell'uomo diventa circoscritto rispetto al passato e al futuro: egli perde il patrimonio tramandatogli e l'ansia di ricerca della meta finale. Vive solo nel presente, in un presente vuoto, non sostenuto dalla sostanza del ricordo né esaltato dalla visione delle possibilità future. Ed ecco la degradazione: il lavoro diventa mero sforzo di tensione e di fretta. Al dispendio di energia segue la spossatezza, entrambi irriflessivi: nella stanchezza non rimangono altro che istinti, bisogno di piacere e di soddisfare i sensi. Si vive soddisfacendo, in modo più o meno compulsivo, bisogni elementari e bisogni più complessi, via via arricchiti di ulteriori necessità, finalizzate alla creazione di nuove catene di consumo.

Che senso ha parlare di lavoro come vocazione se, il soggetto di tale vocazione, ha smarrito il senso del proprio essere? Come riuscirà ad ascoltare la voce interiore della propria vocazione se smarrimento e sradicamento lo hanno aggredito?

La Chiesa ha risposto a tali interrogativi con l'Enciclica *Laudato si'*, la quale ha avuto un'ampia diffusione ed è stata, e lo è tuttora, al centro della riflessione ecologica contemporanea:

> Se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati (LS 11).

La denuncia avviene proprio nella direzione della tecnologia intesa come sistema di potere tanto onnipervasivo quanto occulto: il «paradigma tecnocratico» (LS 106), che si porta appresso l'«eccesso antropocentrico» (LS 115), il «relativismo pratico» (LS 122), la «cultura dello scarto» (LS 123). Se il lavoro umano è indirizzato alla trasformazione della realtà, le puntuali denunce contenute nella *Laudato si'* ne rappresentano il profilo drammatico e lesivo della dignità umana.

La *Gaudium et spes* ne aveva configurato il problema, denunciando l'uso perverso che si stava facendo del progresso scientifico e tecnologico. La ricerca scientifica e lo sviluppo tecnologico non disponevano del metodo per penetrare nelle intime ragioni delle cose, di conseguenza sarebbe stato fuorviante eleggerle a «norma suprema di ricerca della verità totale» (GS 57).

In effetti, il problema è la verità, dalla quale ci si può discostare per difetto o per eccesso antropocentrico. Ai tempi della *Gaudium et spes* imperversavano le ideologie del socialismo reale e del capitalismo individualista. La sfida epocale ruotava attorno alla definizione della vita buona della persona e della comunità. L'età dei diritti era il denominatore comune di entrambe tali ideologie, ma le priorità poste in essere da tali concezioni erano differenti.

Per il socialismo reale, non aveva senso parlare di diritti di qualsiasi forma se, prima, non si fossero raggiunte le condizioni di sussistenza materiale. Ciò poteva avvenire solo stabilendo l'uguaglianza sociale, rispetto ai mezzi di produzione e alla redistribuzione del reddito.

Per il capitalismo, le fonti dei diritti erano le tutele e la promozione delle libertà individuali, verso le quali ogni organizzazione socio-politica doveva arrestare l'esercizio del potere. Il cittadino, dunque, doveva essere messo nelle condizioni di essere arbitro del proprio destino e ciò si traduceva, soprattutto, nella sua capacità di intraprendere l'iniziativa economica. Il dibattito era polarizzante e i conflitti sociali che generò sono parte della storia della metà del Ventesimo secolo.

Rispetto a tale problema, la *Gaudium et spes* non aderì a nessuna delle due prospettive ideologiche, ribadendo il tema della corretta visione politica ed economica cristiana, esposta nelle precedenti encicliche sociali:

> Lo sviluppo economico non può essere abbandonato né al solo gioco quasi meccanico della attività economica dei singoli, né alla sola decisione della pubblica autorità. Per questo, bisogna denunciare gli errori tanto delle dottrine che, in nome di un falso concetto di libertà, si oppongono alle riforme necessarie, quanto delle dottrine che sacrificano i diritti fondamentali delle singole persone e dei gruppi all'organizzazione collettiva della produzione (GS 65).

Gli errori denunciati dalla *Gaudium et spes* sono stati la causa del declino di quelle ideologie, oggi incapaci di mobilitare i lavoratori e di

orientarli nelle sfide del presente, segnate dallo sviluppo dell'intelligenza artificiale. Ad esse, verso la fine dello scorso secolo, è andata sostituendosi una cultura imperniata sull'idea di globalizzazione, la quale fu diagnosticata già dalla *Gaudium et spes*, in termini di «mutua interdipendenza»[12] avvertita nel mondo, proiettata alla constatazione della necessità di solidarietà sul piano globale. Il pericolo denunciato era, ancora una volta, il delirio di onnipotenza dell'*homo faber*, che rischiava di mostrarsi incapace di tradurre l'interdipendenza globale in idee positive per risolvere i mali globali della povertà e della disuguaglianza.[13]

La storia dei decenni successivi ha mostrato la perversa strada intrapresa dalla globalizzazione, la quale si è espressa prevalentemente sul piano economico. Alla globalizzazione intesa come estensione dei mercati e dei circuiti del consumo di massa non ha fatto riscontro un'adeguata organizzazione politica globale (la cosiddetta *global governance*), col risultato che il potere assunto dalle grandi corporazioni economiche e finanziarie multinazionali è, attualmente, in grado di far prevalere i propri interessi sul piano mondiale senza incontrare le necessarie regolamentazioni politiche. Per questa ragione la Chiesa ha potuto dire che «la società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli»[14] e che la cultura connessa alla globalizzazione è foriera di pericolose conflittualità: «Tale cultura unifica il mondo ma divide le persone e le nazioni».[15]

L'interdipendenza planetaria è il tema dell'epoca contemporanea. Su di essa si è scritto molto e la recente Enciclica *Fratelli tutti* l'ha posta a base della sua esortazione politica. Siamo «una comunità mondiale che naviga sulla stessa barca», per cui «nessuno si salva da solo» (FT 32). L'egoismo dell'*homo faber*, autoproclamatosi unico artefice del proprio destino, non lascia però via di scampo. In luogo del "nessuno si salva da solo", preferi-

[12] «Il mondo avverte così lucidamente la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà» (GS 4).

[13] «Così, mentre l'uomo tanto largamente estende la sua potenza, non sempre riesce però a porla a suo servizio. Si sforza di penetrare nel più intimo del suo essere, ma spesso appare più incerto di se stesso. Scopre man mano più chiaramente le leggi della vita sociale, ma resta poi esitante sulla direzione da imprimervi. Mai il genere umano ebbe a disposizione tante ricchezze, possibilità e potenza economica; e tuttavia una grande parte degli abitanti del globo è ancora tormentata dalla fame e dalla miseria, e intere moltitudini non sanno né leggere né scrivere» (GS 4).

[14] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) (CIV), 19.

[15] Francesco, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (4 ottobre 2020) (FT), 12.

sce il "ciascuno per la propria strada". Pronosticava la *Fratelli tutti*, pochi anni fa, che «il "si salvi chi può" si tradurrà rapidamente nel "tutti contro tutti"» (FT 36). E quanto stiamo assistendo in questo periodo di crisi diffuse, implicanti conflitti sanguinosi e guerre economiche, producenti la fine della costruzione multilaterale del mondo e l'attacco che le autarchie stanno muovendo contro i sistemi democratici basati sullo stato di diritto.

Cosa fare in tale situazione? Il programma delineato è scolpito nella sapienza cristiana e scandito in alcune proposizioni della *Fratelli tutti* (cf. FT 77-79). La prima suona così: che gli altri facciano quel che gli pare, i cristiani si dispongano al servizio del bene. Significa essenzialmente non cedere alle mode, non cercare la volontà di potenza, ma rimanere fedeli alla vocazione, quella per cui si lavora per edificare, qui e ora, il regno di Cristo. La conseguenza: avere lo spirito del servizio politico, che predilige operare per includere, integrare, risollevare, chi è in condizioni difficili. Per riuscirvi, è necessario partire dal basso, lottare per cose concrete, in qualsiasi angolo della propria patria e del mondo. Non da soli, non individualmente, ma insieme, ricordando che il tutto è più della somma delle parti. Così i cristiani potranno assolvere alla missione di costruire un mondo di pace, attraverso lo spirito della riconciliazione, trasmesso con umiltà.

4. Torniamo all'*homo faber*. Come abbiamo visto, egli si propose di domare le forze della natura, per porle sotto il proprio controllo, eliminando l'imprevedibilità dell'esistenza e rendendo calcolabile e gestibile la struttura della realtà. L'effetto fu una trasformazione del mondo abitato dagli umani, un dominio razionale su di esso, producente i presupposti per quel «disincantamento del mondo» denunciato da Max Weber (1864-1920) un secolo fa.[16] L'esito non fu solo la modificazione del mondo ma la trasformazione stessa dell'uomo.

La questione, dunque, del lavoro e della tecnica, è evidentemente ontologica ed etica. I progressi compiuti dalla tecnica e lo sviluppo delle connesse attività lavorative impongono responsabilità inedite, le quali chiamano in causa la vocazione dell'essere umano rispetto al mondo che abita. Il pensiero contemporaneo ha fronteggiato tale

[16] M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Duncker und Humblot, München - Leipzig 1919, ora in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1973, 594 (tr.it. *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966, 20).

sfida facendo ricorso al «principio responsabilità»,[17] al «principio speranza»,[18] ma è soprattutto nella proposta dell'«ecologia integrale» della *Laudato si'* che si imposta un'architettura concettuale nella quale ispirazione, teoria e azione trovano un coordinamento efficace.

«Integrale», com'è noto, è il modo col quale il pensiero cristiano ha qualificato alcune sue proposte nel corso del Ventesimo secolo.[19] Scorrendo le pagine degli insegnamenti del magistero sociale, oltre all'«ecologia integrale», s'incontrano lo «sviluppo umano integrale»,[20] la «visione integrale dell'uomo» (CIV 32), la «teologia dell'integrale liberazione umana»,[21] la «promozione integrale della persona» (CA 43).

L'originaria formulazione del valore «integrale» di una prospettiva è contenuta nella *Gaudium et spes*, la quale affronta il tema della ricerca della «vocazione integrale dell'uomo» (GS 11, 35, 57, 63), finalizzata alla «perfezione integrale della persona umana» (GS 59), da potersi realizzare attraverso una «formazione culturale integrale» (GS 61). Assumere una visione integrale significa andare oltre le dicotomie che spingono a sostenere, in modo conflittuale, la propria ispirazione ideologica o spirituale. Il tema del lavoro e della tecnica ne costituisce un valido esempio. La forma assunta dal mondo è il risultato dell'azione comune delle donne e degli uomini di oggi e di tutte le generazioni. Solo con uno sguardo «integrale» è possibile rendersene conto. Di qui, la perenne esigenza di valorizzare il lavoro umano liberandolo dalle catene che continuano a imprigionarlo. È questo il punto di vista della «vocazione integrale» sostenuto dalla *Gaudium et spes*.

È necessario liberare la persona dalla schiavitù del mercato del lavoro così com'è necessario liberare la tecnica dalle interpretazioni tecnici-

[17] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984 (tr.it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002).

[18] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959 (tr.it. *Il principio speranza*, Mimesis, Milano - Udine 2019.

[19] Tale idea ha un saldo punto di riferimento in un'opera di Jacques Maritain (1882-1973) del 1936, nella quale si propone una corretta e plenaria visione antropologica che possa rifiutare il riduzionismo del materialismo storico di Karl Marx o capitalista. J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936 (tr.it. *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002).

[20] Paolo VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967), in numerosi passi è citato lo «sviluppo umano integrale».

[21] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1° settembre 1991) (CA), 26.

stiche e scientistiche. Da tale vertice esistenziale, sarà forse possibile percepire che il disegno di Dio sull'umanità è collegato alla trasformazione del mondo. Mentre plasma la realtà, l'umano scopre l'infinito valore del potere che Dio stesso gli ha conferito. Nella sua autentica natura, dunque, convivono le ragioni della vocazione e del potere. Il punto di equilibrio non è tema della geometria, ma della salvezza.

Abstract

Attraverso il lavoro, l'essere umano trasforma la realtà, adeguandola alle sue necessità. Si tratta dell'adempimento di una vocazione o della soddisfazione della volontà di potenza? Lungo il crinale di tale duplice interpretazione si dispiegano le teorie politiche ed economiche della seconda metà del Ventesimo secolo. Il magistero della Chiesa, a partire dalla Gaudium et spes*, ha messo a fuoco i termini di tale differenza, prefigurando le condizioni che determinano l'attuale condizione di crisi sociale.*

CHIESA E MONDO: QUALE RELAZIONE?

GIACOMO CANOBBIO

PATH 24 (2025) 373-391

Nel corso del tempo la Chiesa si è sempre pensata in relazione con il mondo. Le modalità di tale relazione sono però variate, passando dalla consapevolezza di alterità, alla sovrapposizione, alla contrapposizione, per giungere, con la Costituzione *Gaudium et spes*,[1] alla solidarietà e alla reciprocità, divenute la condizione per svolgere la missione che il suo Signore le ha affidato. Si tratta di una novità che è maturata gradualmente nello svolgimento del Concilio[2] ed è attestata dalla complessa storia della redazione.[3]

Se si volesse indicare in forma sintetica il rapporto tra Chiesa e mondo delineato dal Vaticano II nella *Costituzione pastorale della Chiesa nel mondo contemporaneo*, si potrebbero usare tre preposizioni: *nel*, *con*, *per*. La prima ricorda la consapevolezza della condizione storica della Chiesa; la seconda la consapevolezza della condivisione di destinazione; la terza la consapevolezza di un'eccedenza che fonda la missione.

[1] Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS).

[2] In questo senso si può condividere l'affermazione di Otto Hermann Pesch (1931-2014): «L'apertura della Chiesa al mondo si verificò *nel* processo stesso dei lavori intorno al testo sull'apertura della Chiesa al mondo [...]. Il processo stesso rappresenta il risultato. L'elaborazione del testo *è* l'apertura, perché non si limita a esporre un'apertura raggiunta in precedenza» (O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 352).

[3] G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno: la redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

In questo breve contributo cercheremo di illustrare le tre forme di consapevolezza.

1. La Chiesa nel mondo

Già il titolo della Costituzione *Gaudium et spes* evidenzia che la Chiesa non si sente di fronte al mondo, bensì inserita in esso. Questo dato è comunemente rilevato dai commentatori come una novità, perfino come una «rivoluzione copernicana».[4] Il mondo nel quale la Chiesa è inserita non è però genericamente inteso; è un mondo segnato da connotazioni particolari. Lo si coglie in forma chiara in GS 4-10, sotto il titolo: *Esposizione introduttiva: la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, nei quali si presentano – ovviamente senza la pretesa di proporre una descrizione esaustiva – i tratti caratteristici dell'umanità nella situazione attuale. L'elemento costante che viene richiamato è quello del mutamento:[5] il mondo attuale si percepisce in processo; da tale percezione nascono speranze e angosce, interrogativi e aspirazioni. Coerentemente, la Chiesa non si pensa esente dai mutamenti, sia perché è porzione di

[4] Basti una citazione di Francesco Scanziani, che riassume rilevazioni di altri commentatori: «Affermare dall'inizio, anzi, programmaticamente e con enfasi sin dal titolo, che la Chiesa si pensa *nel* mondo, *significa anzitutto riconoscere la "relazione" tra Chiesa e mondo come qualcosa di costitutivo ed originario* e non di secondario e successivo. La Chiesa si trova già nel mondo, non è un'entità separata da esso che gli si contrappone frontalmente. Si tratta della "Chiesa nel mondo contemporaneo" e non tanto del rapporto "Chiesa e mondo". La sfumatura non è di poco conto, ma acquisisce consistenza se posta sullo sfondo della storia precedente. Infatti, dice immediatamente il cambiamento di atteggiamento da parte della Chiesa e il superamento del dualismo, della separazione tipica dell'epoca moderna tra Chiesa e mondo, teologia e filosofia, fede e ragione. Si passa dalla contrapposizione (*aut… aut*: "Chiesa *o* mondo", oppure "Chiesa *di fronte* al mondo" o peggio ancora "*contro* di esso"), senza arrivare alla giustapposizione, pur conciliante (*et… et*), bensì a una relazione originaria» (F. Scanziani, *«L'uomo via fondamentale della Chiesa» [RH 13]. Il rapporto Chiesa e mondo secondo Gaudium et spes*, in M. Aliotta [ed.], *Servizio memoria conciliare: le scelte del Vaticano II. Atti dei Seminari interdisciplinari svolti presso lo Studio teologico S. Paolo di Catania l'1 aprile 2011 e il 16 febbraio 2012*, Studio Teologico S. Paolo - Edizioni Grafiser, Catania - Troina 2014, 269).

[5] «L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa» (GS 4).

umanità[6] sia perché, per svolgere la sua missione, si lascia rimodellare dai mutamenti del mondo, pur senza venire meno alla sua identità. Si evidenzia, pertanto, un'autocoscienza storica: immaginare la Chiesa come immutabile nella sua figura mentre sta in una umanità in processo continuo, sarebbe non tenere conto dei fatti e creerebbe difficoltà alla missione, che può realizzarsi solo tenendo conto della condizione dei destinatari. Con e nel mondo anche la Chiesa è in processo, che è quanto dire: la Chiesa non solo vive nella storia, come se fosse una realtà sempre identica che attraversa i secoli senza subire trasformazioni; anch'essa, essendo nel mondo, è connotata da storicità.[7]

La consapevolezza di tale storicità è cresciuta gradualmente nei lavori conciliari, grazie anche al discorso di apertura di Giovanni XXIII[8] nel quale si proponeva la convinzione del rapporto tra il permanere della dottrina e il necessario mutamento della forma, benché in esso si lasciasse intendere che nel mutamento della forma il contenuto non cambia. Nell'elaborazione dei documenti si è, infatti, giunti ad accettare che la figura della Chiesa si è delineata nel corso della storia e pure in dipendenza dalle circostanze storiche.

Di questa accettazione, che ovviamente non è tematizzata al di fuori di *Gaudium et spes*, si possono cogliere alcuni indizi in altri documenti conciliari. Anzitutto l'idea di tradizione esposta al n. 8 della Costituzione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), dove si afferma che la tradizione progredisce (*proficit*) mediante un processo di crescita della recezione (*perceptio*) sia delle cose sia delle parole trasmesse dagli apostoli. L'idea della crescita evidenzia che tradizione non è ripetizione del passato, bensì processo mediante il quale si arriva a una maggiore assimilazione della verità.

[6] Si tenga conto delle prime proposizioni della Costituzione: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1).

[7] Cf. G. Canobbio, *La Chiesa tra storia e mistero*, in «La Rivista del clero italiano» 82 (2001) 166-181.

[8] Cf. Giovanni XXIII, Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962).

Questa idea trova riscontro in alcuni orientamenti relativi ad atteggiamenti nuovi della Chiesa cattolica: si pensi al rapporto di questa con le altre Chiese o comunioni ecclesiali (*Unitatis redintegratio* [21 novembre 1964]), all'affermazione della libertà religiosa (*Dignitatis Humanae* [7 dicembre 1965]), al rapporto della Chiesa con le religioni non cristiane (*Nostra aetate* [28 ottobre 1965]), alla riforma della liturgia (*Sacrosanctum Concilium* [4 dicembre 1963]), alla correlazione tra primato ed episcopato (*Lumen gentium* [21 novembre 1964] [LG], cap. III), all'articolazione del ministero ordinato (LG 28)[9], al ripristino del diaconato (LG 29; *Ad gentes* [7 dicembre 1965] [AG], n. 16), al riconoscimento della universale chiamata alla santità (LG cap. V), all'inclusione dei laici nell'edificazione e nella missione della Chiesa (LG cap. IV).

La storicità è altresì richiamata dall'idea di crescita della Chiesa verso il compimento del regno di Dio: «Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi col suo re nella gloria», si scrive in LG 8, e in forma ancora più accentuata in LG 48 si scrive:

> La Chiesa peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo [*portat figuram huius saeculi quae praeterit*]).

Mondo e Chiesa sono, pertanto, letti come realtà storiche, soggette a trasformazioni e perfino destinate a passare dall'attuale forma a quella del compimento.

2. La Chiesa con il mondo: condivisione (asimmetrica) di origine e di compimento

Se si tiene conto della contrapposizione tra Chiesa e mondo che, anche per motivi politici, in alcuni secoli – si pensi al XIX – ha conosciuto accentuazioni, colpisce la visione che traspare da *Gaudium et spes*:

[9] A questo riguardo, merita attenzione il passo LG 28 dove si scrive che «il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi»; l'espressione lascia intendere il processo mediante il quale nel Nuovo Testamento si è giunti all'articolazione del ministero apostolico: cf. S. Noceti, «Jam ab antiquo»: la strutturazione tripartita del ministero ordinato nella Lumen gentium, in «Vivens Homo» 11 (2000) 59-89.

qui Chiesa e mondo, pur senza dimenticare le differenze, sono considerati accomunati nell'origine e nella destinazione e quindi si rendono reciproco servizio.[10]

Per quanto attiene all'origine, si riprende la classica dottrina della creazione: il mondo è creatura di Dio e resta tale anche se segnato dal peccato. Lo schema assunto rispecchia la tradizionale visione che pone al principio la perfezione, cui segue il peccato e quindi la redenzione.[11] La Chiesa, a sua volta, procede dall'amore del Padre, è fondata nel tempo da Cristo redentore, è radunata nello Spirito Santo (cf. GS 40).

Come la comune provenienza fonda solidarietà strutturale, anche l'orientamento comune al compimento, conosciuto attraverso la fede (cf. GS 40), permette lo scambio di doni.

Il compimento è poi descritto in termini di perfezione della storia umana, che consiste nella ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, quelle del cielo come quelle della terra (cf. Ef 1,10). Come si debba immaginare questa ricapitolazione è illustrato in GS 39, testo costruito con referenze bibliche:

> Sappiamo [...] però dalla rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia (cf. 2Cor 5,2; 2Pt 3,13), e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini (cf. 1Cor 2,9; Ap 21,4-5). Allora, vinta

[10] A conclusione di GS 11, nel quale si delinea la struttura di tutta la Costituzione, si scrive che, rispondendo alle questioni antropologiche più rilevanti nel nostro tempo, «risulterà ancora più chiaramente che il popolo di Dio e l'umanità, entro la quale esso è inserito, *si rendono reciproco servizio*, così che la missione della Chiesa si mostra di natura religiosa e per ciò stesso profondamente umana» (corsivo mio).

[11] Non si vuole ora seguire la discussione circa l'antropologia che presiede a tutto il testo, se essa sia cristocentrica o, al contrario, proceda secondo un mal riuscito equilibrio tra cristocentrismo e giusnaturalismo. Sembra comunque che nel pensiero della Costituzione si prospetti come un graduale processo di avvicinamento dell'essere umano alla sua figura paradigmatica e fondante che è Gesù Cristo (cf. GS 22). Da qui deriva la comprensione di un rapporto di solidarietà tra la Chiesa e l'umanità, non di carattere volontaristico, ma strutturale. Questo ha un duplice fondamento: la comunanza umana (la Chiesa è formata da persone umane, culturalmente connotate) e il rapporto che la Chiesa ha con l'incarnazione di Cristo. Si può condividere la notazione conclusiva di Giovanni Turbanti: «La lettura in chiave teologica del rapporto tra chiesa e mondo, la scelta ispirata da Chenu di una interpretazione della storia alla luce dell'incarnazione, hanno posto le premesse per un giudizio nuovo verso il mondo moderno in quanto luogo anch'esso di un'azione salvifica» (TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 809).

> la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato in infermità e corruzione rivestirà l'incorruttibilità (cf. 1Cor 15,42-43); resterà la carità coi suoi frutti (cf. 1Cor 13,8; 3,14), e sarà liberata dalla schiavitù della vanità (cf. Rm 8,19-21) tutta quella realtà che Dio ha creato appunto per l'uomo.

Posto a conclusione del capitolo dedicato all'attività umana nell'universo, questo passo vuole mostrare che non solo la Chiesa, ma pure l'umanità prepara il cielo nuovo e la terra nuova. L'attività umana che produce progresso per l'umana società riveste una grande importanza per il regno di Dio.

L'intero n. 39 di *Gaudium et spes* prospetta, pertanto, un rapporto positivo, anche se non precisato, tra il progresso umano e il regno di Dio. In tal modo lascia intendere che regno di Dio, nella sua compiutezza, è la totalità del reale giunta alla sua meta, che è stabilita da Dio. La visione che sta sottesa a tutto questo testo è quella di un processo continuo che non si attua in forma meccanica, ma con il contributo dell'attività umana. In tal modo si intendeva rispondere all'accusa, venuta soprattutto dal versante marxista, di alienazione prodotta dalla speranza escatologica. In effetti, studiando la storia del testo, si è edotti circa la finalità dello stesso: si tratta di una finalità "apologetica": «Intento primario del Concilio non era quello di impegnarsi direttamente sulle questioni escatologiche, ma di ribadire la rilevanza storica e operativa della fede e della speranza cristiane».[12]

Ritroviamo in questo testo il problema che aveva appassionato incarnazionisti ed escatologisti negli anni Quaranta-Cinquanta del secolo XX.[13] *Gaudium et spes* propende per la posizione incarnazionista "moderata", in quanto, pur affermando una certa continuità tra il progresso e l'*eschaton*, sottolinea pure la discontinuità:

> E infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo

[12] R. Tononi, *Storia ed «eschaton» nella Costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Concilio Vaticano II*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - G. Montini (edd.), *La fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1998, 158.

[13] Cf. B. besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935-1955*, Cerf, Paris 1964; G. Canobbio, *Speranze storiche e speranza escatologica*, in G. Canobbio - F. Dalla Vecchia - R. Maiolini (edd.), *La speranza*, Morcelliana, Brescia 2020, 147-203.

> diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando Cristo rimetterà al Padre «il regno eterno e universale, che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace» (GS 39).

Merita attenzione, nel testo che stiamo considerando, la distinzione tra progresso terreno e aumento del regno di Cristo. Per capire tale distinzione si deve anzitutto precisare che con regno di Cristo non si intende la Chiesa. Già in *Lumen gentium* appariva chiaro che non c'è sovrapposizione tra l'uno e l'altra: nel contesto della descrizione dell'origine della Chiesa, si precisava che la Chiesa «costituisce in terra il germe e l'inizio di questo regno» e che «anela al regno perfetto» (LG 5). Si lasciava, pertanto, intendere che il regno di Cristo (e di Dio) è al di là della Chiesa sia in senso spaziale sia in senso temporale. Coerentemente, anche in GS 39 con l'espressione «aumento del regno di Cristo» si intende il *regnare* di Cristo, ovvero l'azione che egli svolge nella storia per condurre a compimento la realtà tutta. In tal senso, si vuol mantenere una differenza tra l'azione umana e l'azione di Cristo stesso nella preparazione del regno di Dio. La differenza non significa, tuttavia, esclusione dell'attività dell'uomo: se, come la Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo ha mostrato nei capitoli precedenti, l'essere umano è immagine e collaboratore di Dio nella creazione, la sua attività non può essere senza significato nella costruzione del mondo nuovo che Dio/Cristo sta preparando.

Siccome però il *regnare* di Cristo sulla Chiesa e sul mondo non si identificano, si deve precisare – nel limite del possibile – in che cosa consista la differenza tra l'attività degli esseri umani in generale e quella della Chiesa nella preparazione del regno di Dio. La *Gaudium et spes* non si impegna nella descrizione di tale differenza, che peraltro suppone: benché i redattori di *Lumen gentium* e di *Gaudium et spes* non fossero gli stessi (alcuni però lavoravano all'una e all'altra Costituzione), non si può dimenticare quanto scritto nella *Lumen gentium*, in particolare ai nn. 9 e 48, sulla protensione escatologica della Chiesa. Di fatto, *Gaudium et spes*, appunto sulla base della considerazione della meta comune per l'umanità in generale e per la Chiesa, nonché della considerazione della Chiesa come inizio e germe del regno di Cristo/Dio, si preoccupa di mostrare il reciproco aiuto che Chiesa e mondo possono offrirsi.

Dato che più avanti vogliamo considerare la missione della Chiesa e quindi il contributo che la Chiesa offre al mondo, qui ci soffermiamo su quanto il mondo offre alla Chiesa.

A questo tema è dedicato tutto GS 44, che prende avvio da un riconoscimento di carattere storico:

> La Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa.

Esplicitando la constatazione di carattere storico, si procede poi a illustrare gli aiuti che la Chiesa ha ricevuto e riceve dal mondo. Anzitutto il linguaggio mediante il quale il Vangelo può essere compreso e comunicato, stante il fatto che il linguaggio è espressione di una *Weltanschauung*, che i pastori e i teologi devono attentamente considerare e valutare alla luce della parola di Dio «affinché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta» (GS 44).

In secondo luogo, lo sviluppo della vita sociale può aiutare la Chiesa a conoscere più profondamente, esprimere meglio e adattare più facilmente ai nostri tempi la costituzione datale da Cristo: infatti,

> chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, sia nazionale che internazionale, porta anche non poco aiuto, secondo il disegno di Dio, alla comunità della Chiesa, nella misura in cui questa dipende da fattori esterni (GS 44).

Infine, quasi paradosso, anche l'opposizione di quanti la avversano o la perseguitano provoca giovamento alla Chiesa. A giustificazione di questa affermazione, nella nota 103 apposta a questa affermazione si rimanda a un passo di san Giustino e a uno di Tertulliano nei quali si dichiara che le persecuzioni provocano l'aumento del numero dei cristiani.

Le prime due forme di aiuto che la Chiesa riceve dal mondo si pongono sul versante di una maggior comprensione sia del Vangelo sia della costituzione della stessa Chiesa. La radice di questa visione pare si debba ricercare nella concezione del mondo, e in esso dell'opera umana, come

realtà "buona", che il peccato ha certamente deturpato, ma non totalmente: l'azione originaria e continuamente originante di Dio nei confronti del mondo, riconosciuta mediante la fede, permette alla Chiesa di comprendere meglio se stessa grazie a elementi che la precedono e quindi di collaborare con tutti gli esseri umani.

In questa luce si coglie anche il valore del compito che la Chiesa ha di scrutare i «segni dei tempi», compito che la redazione della *Gaudium et spes* ha realizzato. In effetti, il metodo con il quale si è proceduto nell'elaborazione del testo mostra in atto come si debba realizzare tale compito: si parte dalle situazioni concrete, per passare poi a un giudizio alla luce del Vangelo e della tradizione cattolica, e infine indicare orientamenti concreti di azione.[14] Sullo sfondo di questo metodo s'intravede la metodologia pastorale della «Jeunesse ouvrière chrétienne» (JOC): «vedere, valutare, agire». La riflessione sui «segni dei tempi» farà il suo ingresso nel testo definitivo in due passi: GS 4 e n. 11. Nel processo di redazione l'idea era divenuta cogente al punto che una delle sottocommissioni incaricate di redigere il testo era denominata «Sottocommissione per "i segni dei tempi"».[15] L'uso di questa espressione lascia intendere che «l'Église, cherchant à se définir, "cherche le monde" (cardinal Montini) pour se définir constitutionnellement dans le monde, au point où le déroulement de l'histoire est un facteur essentiel de cette relation».[16]

Si tratta di una novità derivante da un ricentramento teo-logico (e cristologico): il rapporto della Chiesa con il mondo è considerato non più soltanto a partire dalla Chiesa e dalla sua funzione salvifica nei confronti di un mondo perverso, bensì a partire da Dio (Gesù Cristo) nel suo agire salvifico che ha come termine la creazione tutta.

[14] Cf. F. HOUTART, *Les aspects sociologiques des «signes du temps»*, in Y.M. CONGAR - M. PEUCHMAURD (edd.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, tome II, Cerf, Paris 1967, 171-204.

[15] Cf. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 373-382. Il compito di tale Sottocommissione «era quello di approfondire l'analisi del mondo moderno perché lo schema partisse effettivamente dai dati della realtà storica» (*ibid.*, 373).

[16] M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, in CONGAR - PEUCHMAURD (edd.), *L'Église dans le monde*, 206. Per l'origine e il senso dell'espressione «segni dei tempi», cf. G. RUGGIERI, *La teologia dei «segni dei tempi»: acquisizioni e compiti*, in G. CANOBBIO (ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900. Atti del XVII Congresso nazionale ATI, Brescia, 11-15 settembre 2000*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002, 33-77.

Con ciò non si vuole sottacere la missione salvifica della Chiesa, ma ricomprenderla. Tale ricomprensione avviene attraverso l'utilizzo della categoria «sacramento di salvezza» con la quale nella teologia del tempo si voleva indicare che la Chiesa è anche segno di una salvezza già presente nel mondo.[17] Benché il Vaticano II non faccia propria questa interpretazione, se si tiene conto della comune origine e della comune destinazione di Chiesa e mondo, la si può legittimamente intravedere già nella citatissima espressione di LG 1, che è ripresa anche da GS 42: la Chiesa è «in Cristo quasi un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»; se è «segno», vuol dire che manifesta, è espressione di quanto Dio opera nell'umanità.[18] Del resto, se è vero quanto ricordato sopra, cioè che chiunque contribuisce alla costruzione della comunità umana apporta un aiuto non indifferente anche alla Chiesa, secondo il disegno di Dio (cf. GS 44), vuol dire che la Chiesa si costruisce anche mediante i processi che la società umana mette in atto per migliorare le condizioni delle persone.

In linea generale si può condividere quanto osservava Alois Grillmeier (1910-1998): il fatto che la Chiesa si ponga in ascolto del mondo dice molto di più che non le singole affermazioni che nel testo conciliare si possano trovare. Il fondamento di tale ascolto sta nella convinzione che Dio e mondo stanno tra di loro in relazione diretta e quindi la Chiesa assume un nuovo sguardo nei confronti del mondo, ne vede le potenzialità in esso inscritte dall'azione di Dio; sicché anche per il progresso intervenuto, il mondo ha molte più cose da dire oggi alla Chiesa che non nel passato.

> Di conseguenza, la Chiesa è pure disposta ad ascoltare la spiegazione che il mondo dà di sé e a sperimentare da parte sua ciò che in esso c'è, mentre

[17] Cf. G. Canobbio, *La Chiesa come sacramento di salvezza: una categoria dimenticata?*, in M. Vergottini (ed.), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 115-181.

[18] «L'umano è il materiale, per così dire, di cui si serve la manifestazione della grazia di Dio. Là dove si realizza l'esperienza dell'esistenza umana, è concretamente operante anche il mistero della salvezza, prima ancora che si possa parlare di contatto con la Chiesa o di appartenenza ad essa» (E. Schillebeekx, *Fede cristiana e aspettative terrene*, in E. Giammancheri [ed.], *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Queriniana, Brescia 1966, 123-124).

> nello stesso tempo permane il compito della Chiesa di pensare fino in fondo dalla sua propria prospettiva l'autointerpretazione del mondo.[19]

Il punto di incontro della rispettiva azione è l'essere umano.

In effetti, il cap. IV, con un po' di enfasi considerato «il capitolo più bello della Costituzione e […] la sintesi sia della nostra Costituzione sia di tutto il Concilio»,[20] si apre con la dichiarazione che fondamento del dialogo tra la Chiesa e il mondo è quanto detto nei numeri precedenti circa «la dignità della persona umana, la comunità degli uomini, il significato profondo dell'attività umana» (GS 40). Benché nell'illustrare queste realtà il Concilio abbia voluto tracciare alcune linee di antropologia cristiana, si suppone che molti degli elementi esposti possano essere condivisi da tutti. Più propriamente, la congiunzione tra la Chiesa e il mondo è costituita dagli esseri umani, la cui dignità e grandezza è stata descritta nei capitoli precedenti; la Chiesa «è composta dagli uomini, i quali appunto sono membri della città terrena, chiamati a formare già nella storia dell'umanità la famiglia dei figli di Dio, la quale deve crescere costantemente fino all'avvento del Signore» (GS 40). La Chiesa appare come lo sviluppo, quasi il giungere a maturazione, della nativa socialità umana. Sicché la famiglia umana viene rafforzata e compiuta «dall'unità della famiglia dei figli di Dio fondata su Cristo» (GS 42).

Per questo, Chiesa e mondo uomini, o comunità umana, non sono tra di loro alternativi, condividono infatti «la medesima sorte terrena» (GS 40): i membri della Chiesa non sono altro che le persone umane del loro tempo, che hanno risposto alla chiamata a costituire la famiglia di Dio; sono «cittadini di entrambe le città» (GS 43).

In conclusione, nella visione generale della *Gaudium et spes* «non esiste il mondo naturale da una parte e la Chiesa soprannaturale dall'altra, come due realtà rivali con frontiere più o meno pacifiche»:[21] tra la Chiesa e il mondo esiste come un passaggio in dissolvenza.

[19] *Kirche und Welt* [Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des Vatikanum II], in «Theologie und Philosophie» 13 (1968) 29.

[20] S. Quadri, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1966, 633.

[21] M.-D. Chenu, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in G. Baraúna (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Vallecchi, Firenze 1966, 334.

3. La Chiesa per il mondo: la missione della Chiesa

Se la Chiesa è nel mondo e con il mondo, non è però appiattita sul mondo. Già l'espressione «segno e strumento» lascia intendere che c'è un'eccedenza della Chiesa rispetto al mondo. In forza di essa la Chiesa ha una missione da compiere, che GS 40-43 illustra, distinguendo il contributo che essa può dare alle singole persone (GS 41), alla società umana (GS 42) e all'attività umana (GS 43). Attraverso questa articolazione si sviluppa quanto già espresso in GS 3, cioè che la Chiesa offre all'umanità la sua cooperazione sincera, al fine d'instaurare quella fraternità universale che corrisponda alla vocazione altissima che Dio ha rivolto all'essere umano nella sua integralità. Parlare di vocazione significa fare riferimento al disegno di Dio. Sembra quindi superato il regime di una duplice meta per l'umanità: quella naturale, inscritta nella natura, che potrebbe attuarsi anche senza la chiamata di Dio, e quella soprannaturale dipendente dalla chiamata di Dio.

Si tratta però di capire quale sia la differenza della Chiesa rispetto al mondo, pur nel dialogo e nella collaborazione che esiste tra le due realtà. In GS 40 la si esprime in forma sintetica con due immagini già utilizzate da LG 38 a proposito dei laici, ma risalenti al testo del secondo secolo *A Diogneto*: la Chiesa è «come il fermento e quasi l'anima della società umana». La duplice immagine serve a descrivere la missione della Chiesa nei confronti dell'umanità: non si limita a comunicare all'uomo la vita divina, «ma anche diffonde la sua luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della società umana, e immette nell'attività quotidiana degli uomini un più profondo senso e significato» (GS 40).

In altri termini, la funzione della Chiesa è anche quella di contribuire all'umanizzazione della famiglia umana.

Si noti che questo non si attua attraverso un'azione cosiddetta soprannaturale, introducendo l'umanità nell'ambito della Chiesa, secondo un'antropologia che ritiene la realizzazione dell'umano nell'abbandono dell'umano "naturale". L'azione della Chiesa contribuisce all'umanizzazione anche come questa è generalmente pensata. Certo, l'azione della Chiesa si fonda sulla sua conoscenza della realtà umana quale appare dalla rivelazione (cf. GS 41). Ciò non toglie, anzi lo implica, che essa si

faccia carico degli esseri umani nella loro condizione concreta affinché essi possano realizzare quanto Dio pensa per l'umano. Nel realizzare questo compito, la Chiesa non fa altro che svelare e insieme realizzare «il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo» (GS 45). Sicché anche l'impegno per la proclamazione e la difesa dei diritti umani (cf. GS 41) non è estranea alla missione della Chiesa; fa anzi parte della sua fedeltà al Vangelo. Se questo, infatti, rivela l'autentica dignità dell'essere umano (cf. n. 41), la Chiesa non potrà non proclamare continuamente tale dignità e lavorare affinché questa sia riconosciuta, rispettata e promossa.

Si sottolinea, pertanto, che la missione della Chiesa non consiste semplicemente nella proposizione di una dottrina storicamente elaborata sull'essere umano e sulla società; consiste piuttosto nella riproposizione del Vangelo. La Chiesa si percepisce, infatti, come posta tra il Vangelo e l'uomo contemporaneo e deve, per così dire, far incontrare l'uno con l'altro, nella convinzione che il Vangelo, in quanto rivelazione di Dio, contiene la verità ultima sull'essere umano. Siccome poi questa verità è apparsa in Gesù Cristo, Figlio dell'uomo, diventa logico affermare che seguire «Cristo, l'uomo perfetto» significa farsi più uomo (GS 41).

Al fondo di questa visione sta la convinzione che tra creazione e redenzione c'è unità, e quindi l'azione della Chiesa non è limitata all'ambito della redenzione, lasciando l'ambito della creazione all'essere umano in generale o alla società umana: quanto la Chiesa fa, rispecchia e deve rispecchiare l'unità del piano di Dio, che essa conosce. Ciò non significa ovviamente perdita dell'autonomia della creazione, bensì riconduzione di questa al suo fondamento (cf. GS 41).

Non significa neppure che la Chiesa si arroghi compiti di carattere politico, economico o sociale. Anzi, si dichiara esplicitamente che «la missione propria affidata da Cristo alla sua Chiesa [...] è di ordine religioso» (GS 42).[22] Si tratta però di precisare in che cosa consista tale ordine religioso. In forma negativa, non consiste in un'estraneazione dalla storia degli uomini. In forma positiva, consiste nel servizio all'unità. Questo servizio deriva dalla natura stessa della Chiesa, com'è stata descritta in LG 1, cioè dal suo essere, in Cristo, come un sacramento, cioè segno e strumento dell'unione degli uomini con Dio e degli uomini

[22] Si tratta di una libera citazione del discorso di Pio XII ai cultori di storia e arte (9 marzo 1956); papa Pacelli diceva però che la missione della Chiesa non è di ordine *culturale*.

tra di loro (cf. GS 42).[23] Esso poi si attua non mediante azioni di carattere politico e quindi dall'esterno, ma dall'interno, attraverso la trasformazione delle menti e dei cuori, in forza della fede e della carità. A parere di Yves Marie Congar (1904-1995), i testi conciliari

> si collocano nella prospettiva aperta da Pio XI, quella dell'Azione cattolica: non è più quella di una pretesa di esercitare un *potere sulla* società, ma quella di uno sforzo di *azione nella* società, di quel tipo di azione senza potere che si chiama l'influsso e il cui strumento privilegiato è la testimonianza.[24]

Tale servizio ha una dimensione universale, corrispondentemente all'universalità della Chiesa: «Non essendo questa legata ad alcuna par-

[23] Vale la pena, a questo riguardo, riprendere un passo del discorso di Paolo VI a conclusione del Vaticano II (7 dicembre 1965) nel quale, tra le altre cose, papa Montini propone un'apologia dell'atteggiamento che durante il Concilio la Chiesa ha avuto nei confronti del mondo: «Ma non possiamo trascurare un'osservazione capitale nell'esame del significato religioso di questo Concilio: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento. Questo atteggiamento, determinato dalle distanze e dalle fratture verificatesi negli ultimi secoli, nel secolo scorso ed in questo specialmente fra la Chiesa e la civiltà profana, e sempre suggerito dalla missione salvatrice essenziale della Chiesa, è stato fortemente e continuamente operante nel Concilio, fino al punto da suggerire ad alcuni il sospetto che un tollerante e soverchio relativismo al mondo esteriore, alla storia fuggente, alla moda culturale, ai bisogni contingenti, al pensiero altrui, abbia dominato persone ed atti del Sinodo ecumenico, a scapito della fedeltà dovuta alla tradizione e a danno dell'orientamento religioso del Concilio medesimo. Noi non crediamo che questo malanno si debba ad esso imputare nelle sue vere e profonde intenzioni e nelle sue autentiche manifestazioni. Vogliamo piuttosto notare come la religione del nostro Concilio sia stata principalmente la carità; e nessuno potrà rimproverarlo d'irreligiosità o d'infedeltà al Vangelo per tale precipuo orientamento, quando ricordiamo che è Cristo stesso a insegnarci essere la dilezione ai fratelli il carattere distintivo dei suoi discepoli (cf. Gv 13,35), e quando lasciamo risuonare ai nostri animi le parole, apostoliche: "La religione pura e immacolata, agli occhi di Dio e del Padre, è questa: visitare gli orfani e le vedove nelle loro tribolazioni e conservarsi puri da questo mondo" (Gc 1,27); e ancora: "Chi non ama il proprio fratello, che egli vede, come può amare Dio, che egli non vede"? (1Gv 4, 20)» (PAOLO VI, *Allocuzione* a conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II [7 dicembre 1965]).

[24] Y.M. CONGAR, *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, in CONGAR - PEUCHMAURD (edd.), *L'Église dans le monde*, 318s; si sente in questa lettura l'eco della visione proposta in Y.M. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, con assonanze con la posizione di Jacques Maritain (1882-1973).

ticolare forma di cultura umana, o sistema politico, economico o sociale» (GS 42), la Chiesa può costituire un legame tra le diverse comunità e nazioni. Il servizio all'unità comporta di conseguenza la possibilità di mettere in atto iniziative che contribuiscano a «costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina» (GS 42).

In questo servizio la Chiesa incontra gli sforzi già in atto nell'umanità per raggiungere l'unità. In tal senso, essa non introduce una novità assoluta, ma contribuisce a un processo già presente e lo porta gradualmente a compimento.

Ancora una volta si fa valere, quindi, che Chiesa e umanità si possono incontrare e camminare insieme: la meta dell'unità è inscritta da Dio nel tessuto dell'umanità, e la Chiesa non deve far altro che contribuire a farla raggiungere, in forza della sua natura di anticipo storico di essa (segno).

Il servizio è poi attuato da tutto il popolo di Dio, ma in forma differenziata dai laici e dai ministri ordinati (GS 43).

In conclusione, si potrebbe dire che l'apertura della Chiesa e del mondo verso la comune origine e verso la comune meta permette loro di incontrarsi e di lavorare insieme pur senza confondersi. E ciò perché sia la Chiesa sia il mondo sono orientati al regno di Dio, peraltro già presente nel mondo, e di esso la Chiesa è il segno e lo strumento.

4. Per uno sguardo sintetico alla visione del Concilio

Il faticoso *iter* di redazione della *Gaudium et spes* procedeva mentre si preparavano e si approvavano gli altri documenti. Si sono già richiamati riferimenti alla Costituzione sulla Chiesa, ma si deve tenere conto anche di altri documenti per comprendere come la Costituzione pastorale intenda la relazione della Chiesa con il mondo. Obiettivo di questa germinale attenzione (che meriterebbe un ampio sviluppo) è quello di non isolare la Costituzione che stiamo considerando: al processo di redazione al quale si faceva riferimento in apertura di questo breve saggio citando O.H. Pesch non è estranea la proposizione di temi e la maturazione di visioni che hanno avuto ricadute nell'elaborazione della novità rappresentata dal nostro documento.

Se volessimo riassumere la visione del Concilio sul rapporto tra la Chiesa e il mondo, potremmo formulare due proposizioni: *a)* la Chiesa

vive e agisce *nel* e *con* il mondo (cf. GS 40); ma *b)* costituisce un'eccedenza rispetto al mondo e quindi «è come il fermento e quasi l'anima della società umana» (GS 40). Il fondamento delle due proposizioni sta nel fatto che: *a)* la Chiesa è una porzione di umanità; *b)* che essa ha un rapporto singolare con Cristo, non identico a quello che il resto dell'umanità ha già con il medesimo Cristo.

Per questa seconda ragione, il rapporto Chiesa-mondo non si esaurisce nella dimensione orizzontale; l'una e l'altro sono rapportati all'*eschaton* e in tal senso sono sulla stessa via. Questo comune orientamento, tuttavia, non permette di equiparare Chiesa e mondo: la Chiesa è, nell'attuale economia, la condizione di possibilità affinché il mondo possa orientarsi verso il suo compimento, che è il regno di Dio in pienezza.

Il rapporto Chiesa-mondo si misura quindi sul rapporto regno-Chiesa-mondo. È il rapporto Chiesa-regno che determina il rapporto Chiesa-mondo, ma anche il rapporto mondo-regno. Nei testi del Concilio non si trova sviluppato un rapporto diretto mondo-regno (se quest'ultimo è inteso come realtà escatologica). In genere il rapporto tra il mondo e il regno è mediato dalla Chiesa. Ciò va affermato sebbene qua e là appaiano, soprattutto nella *Gaudium et spes*, passaggi nei quali si afferma che tutta la realtà è orientata verso il suo compimento e l'essere umano ha il compito di «riportare se stesso e l'universo intero a Dio», e che il lavoro umano contribuisce «alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia» (GS 34). Si deve, infatti, distinguere tra il fine inscritto nella realtà e la possibilità di raggiungere tale fine. Anche la *Gaudium et spes* riconosce che per il raggiungimento del fine ultimo la Chiesa è necessaria. Tale prospettiva si fonda sulla visione prevalentemente cristologica della Chiesa, secondo la quale l'opera di Cristo si ripropone nell'attività della Chiesa, pur senza esaurirsi in essa.

A partire da qui si può comprendere quale sia la missione della Chiesa. Per descriverla globalmente, si può assumere il passaggio di LG 5, nel quale si afferma che la Chiesa «riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio». Tale descrizione viene poi specificata nei diversi documenti con delle affermazioni e delle negazioni.

Le affermazioni: *a)* annunziare la verità della salvezza (cf. LG 17): il testo, più avanti, esplicita questo aspetto mostrando anche che cosa si-

gnifichi salvezza e come questa sia connessa con la Chiesa: «Predicando il Vangelo, la Chiesa attira gli uditori alla fede e alla professione della fede, li dispone al battesimo, li toglie dalla schiavitù dell'errore e li incorpora a Cristo, affinché crescano in lui per la carità fino alla pienezza»; *b)* svolgere un'attività che conduca alla libertà e alla pace di Cristo (cf. AG 5); *c)* impiantare la Chiesa (cf. AG 6).

Le negazioni: la missione che Cristo ha affidato alla sua Chiesa «non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è di ordine religioso» (GS 42).

La missione della Chiesa appare pertanto notevolmente complessa: implica una molteplicità di elementi, al cuore dei quali sta tuttavia la comunione degli uomini con Cristo. L'idea che tutto regge è che la realtà giunge al suo compimento quando è restituita al suo principio e fondamento, cosa che avviene in forza dell'incarnazione e del mistero pasquale, mediante i quali Cristo ha assunto, purificato ed elevato tutto quanto esiste.

Da questa concezione deriva l'idea secondo la quale la Chiesa nella sua missione, che è la continuazione della missione di Cristo, oltre che attuazione del suo mandato, «fa in modo che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti e nelle culture proprie dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, per la confusione del demonio e la felicità dell'uomo» (LG 17). Il passaggio fa eco a quello di LG 13, dove si afferma che «il popolo di Dio, introducendo questo regno nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le ricchezze, le risorse e le forme di vita dei popoli in ciò che esse hanno di buono e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva», ed è in sintonia con quanto si propone sia nel cap. IV di *Lumen gentium* sia in tutta la *Gaudium et spes*, cioè il compito che i laici, o la Chiesa, hanno nei confronti della realtà terrena e della società: rispettando la natura delle cose, orientarle al loro fine, che ne costituisce il compimento.

Ritorna qui quanto già si diceva: il fine ultimo dell'umanità è raggiungibile mediante la presenza e l'attività della Chiesa. Al riguardo merita di essere citato un passaggio di AG 8:

> Soltanto facendo morire ciò che è vecchio, possiamo giungere alla vita nuova: questo vale anzitutto per le persone, ma vale anche per i diver-

> si beni di questo mondo, contrassegnati insieme dal peccato dell'uomo e dalla benedizione di Dio: «Tutti infatti hanno peccato e sono sprovvisti della gloria di Dio» (Rm 3,23). Nessuno di per se stesso e con le sole sue forze riesce a liberarsi dal peccato e a elevarsi al di sopra di se stesso, nessuno si libera interamente dalla sua debolezza, dalla sua solitudine o dalla sua schiavitù, ma tutti hanno bisogno di Cristo modello, maestro, liberatore, salvatore, vivificatore.

È chiaro che il contatto con Cristo si attua grazie all'attività della Chiesa. Sicché, l'ingresso nella Chiesa si mostra come l'esperienza dell'anticipo del ritorno definitivo all'origine. In tale prospettiva non meraviglia trovare una descrizione dell'attività missionaria come «epifania e realizzazione del piano di Dio nel mondo e nella sua storia» (AG 9): essa infatti, in quanto rende presente Cristo, restituisce purificato a lui, quale autore, tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile in mezzo alle genti. Il passaggio va letto insieme con quanto segue, e che esplicita il senso della *plantatio ecclesiae*: far sorgere la Chiesa in un luogo significa anticipare l'*eschaton*, quando tutti gli uomini saranno radunati sotto l'unico capo Cristo, nell'unico popolo di Dio. Ciò equivale a dire che far sorgere la Chiesa in un luogo coincide con l'introdurre il germe e l'inizio del regno di Dio. L'attività missionaria si configura pertanto come dilatazione della Chiesa, la quale, autocomprendendosi come missionaria per natura (cf. AG 2), non può che tendere a coincidere con l'umanità tutta. E protendendosi verso l'umanità, la Chiesa fa in modo che si realizzi la vocazione di tutti gli esseri umani, chiamati all'unità cattolica del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale (cf. LG 13).

Se così non fosse, si potrebbe dire che essa è il *segno*, ma non lo *strumento* della salvezza, cioè della comunione degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro. Del resto, una Chiesa che si pensasse solo come *segno* rischierebbe di dibattersi tra due estremi: *a)* ritenersi come l'unico luogo dell'elezione e quindi lasciare l'umanità alla sua sorte negativa; *b)* ritenersi l'anticipazione dell'*eschaton* per tutta l'umanità, in una specie di rappresentanza, senza tuttavia rivestire una funzione di sanazione dell'umanità, la quale pertanto verrebbe compresa non bisognosa di salvezza, almeno nel senso di passaggio da una condizione di lontananza peccaminosa da Dio a una situazione di comunione con lui.

Il Concilio mantiene, invece, una visione dialettica: il mondo è buono, ma ha bisogno di ritrovare la sua condizione nativa. In tal senso è illumi-

nante l'impostazione della prima parte della *Gaudium et spes*, dove Gesù Cristo viene presentato al termine di ogni capitolo come il compimento degli aspetti antropologici presentati, ma solo in quanto passano attraverso il mistero pasquale (cf. GS 22, 32, 38, 45).

Abstract

La visione del Concilio sul rapporto tra la Chiesa e il mondo, può essere riassunta in due proposizioni: a) *la Chiesa vive e agisce nel e con il mondo;* b) *costituisce un'eccedenza rispetto al mondo e quindi «è come il fermento e quasi l'anima della società umana». Il fondamento delle due proposizioni sta nel fatto che la Chiesa è una porzione di umanità e che essa ha un rapporto singolare con Cristo, non identico a quello che il resto dell'umanità ha già con il medesimo Cristo. Per questa seconda ragione, il rapporto Chiesa-mondo non si esaurisce nella dimensione orizzontale; l'una e l'altro sono rapportati all'*eschaton *e in tal senso sono sulla stessa via. Il comune orientamento, tuttavia, non permette di equiparare Chiesa e mondo: la Chiesa è, nell'attuale economia, la condizione di possibilità affinché il mondo possa orientarsi verso il suo compimento, che è il regno di Dio/Cristo in pienezza.*

LES RESSOURCES DE *GAUDIUM ET SPES* FACE AUX DÉFIS ACTUELS DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

PHILIPPE BORDEYNE

PATH 24 (2025) 393-409

Si l'on se limitait à la relecture des numéros 47 à 52 de la Constitution pastorale,[1] on manquerait non seulement le cœur de son propos sur le mariage et la famille, mais aussi les ressources qu'elle continue de nous offrir pour traiter de ces questions. Formons l'hypothèse que le caractère prophétique de *Gaudium et spes* réside moins dans les thèmes abordés autour du mariage et de la famille que dans la manière de les traiter en symbiose avec les axes doctrinaux du document. Ceux-ci seront d'abord brièvement ressaisis, en montrant qu'ils ont servi de point d'appui aux papes de l'après-concile, selon un processus continu de réception de Vatican II. Nous aborderons ensuite quelques nouveaux défis face auxquels le document conciliaire semble être plus démuni, sans que les limites de *Gaudium et spes* empêchent toutefois de se mettre avec profit à son école christologique et pneumatologique.

Remarquons en préalable que les défis actuels sont, pour l'essentiel, déjà présentés en GS 47,2 à travers des conduites dont les causes majeures, personnelles et sociétales, sont désignées. Ce qui change, c'est l'ampleur des phénomènes liés à des évolutions culturelles profondes, qui touchent également le rapport à la foi et à l'Église: la désaffection envers le mariage; la cohabitation devenue phénomène de masse; l'accrois-

[1] Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps (7 décembre 1965) (GS).

sement du divorce.[2] Il faut ajouter à cela les unions homosexuelles, de nombreux pays ayant légalisé le mariage des personnes de même sexe tandis que d'autres continuent à sanctionner pénalement l'homosexualité. Quant à l'accroissement démographique qui reste préoccupant dans certaines régions, il tend à être supplanté par le phénomène inverse: l'inquiétude suscitée par les guerres ou par la crise économique et écologique accentue la baisse de la natalité,[3] que les politiques actives de soutien peinent à enrayer.[4] Mais réservons l'examen des nouveaux défis à notre deuxième partie.

1. L'approche du mariage et de la famille dans *Gaudium et spes*

Les anciennes divergences conciliaires au sujet du rapport entre doctrine et pastorale n'ont pas manqué de ressurgir au sujet d'*Amoris laetitia*, cinquante ans plus tard.[5] Tandis que certains estimaient que l'essentiel était sauf puisque le pape François avait infléchi la pastorale du mariage sans toucher à la doctrine, d'autres déploraient le franchissement d'une ligne rouge. Ces réactions montrent que la thèse conciliaire de la non-séparation entre doctrine et pastorale[6] a encore besoin d'être assimilée. Christoph Theobald rapporte ce lien réciproque au «principe de pastoralité» de Vatican II, qui met en relation l'approche de la ré-

[2] En nous limitant au contexte de la France, donnons quelques chiffres qui mettent en relation l'ensemble de ces évolutions: en 1961, 82% des bébés sont baptisés, 27% seulement en 2018, tandis que les naissances hors mariage, qui étaient de 11% en 1980, sont passées à 65% en 2022; le nombre des mariages fluctue avec les crises, il passe de 350.000 à la fin des années 1960 à environ 220.000 dans les années 2020; les divorces qui étaient 36.000 en 1968 s'élèvent à 130.000 en 2016; en 2018, 24% des familles avec enfant(s) sont monoparentales, proportion deux fois supérieure à celle de 1990 (J. Fourquet, *Métamorphoses françaises. État de la France en infographies et en images*, Seuil, Paris 2024). A titre de comparaison, le nombre de mariages célébrés à l'Église catholique était de 40.000 en 2023, n'oublions pas qu'il s'agit seulement de premières unions.

[3] C'est au point que les couples doivent aujourd'hui "justifier" socialement leur désir d'enfant (M. Durano, *Naître ou le néant. Pourquoi faire des enfants en temps d'effondrement?*, Desclée de Brouwer, Paris 2024, 13).

[4] J. Pareliussen, *What we can learn from Korea's demographic meltdown*, in «VoxEU» mars 2025, (*https://cepr.org/voxeu/columns/what-we-can-learn-koreas-demographic-meltdown* [19.7.2025]).

[5] Cf. François, Exhortation apostolique *Amoris laetitia* (19 mars 2016) (AL).

[6] Note sur le titre: *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*.

vélation, du dialogue pastoral et de la liberté religieuse.[7] Concernant *Gaudium et spes*, le document doit être relu comme un tout pour saisir comment s'y articulent doctrine et pastorale.

1.1. *L'impulsion d'ensemble donnée par une christologie pneumatologique*

Sur quels leviers doctrinaux les pères conciliaires pouvaient-ils s'appuyer pour affronter de manière pastorale, selon un dialogue orienté vers le salut, les grands défis éthiques de leur temps? Cette question sous-tend l'ouverture christologique et pneumatologique de GS 3,2:

> Aucune ambition terrestre ne pousse l'Église; elle ne vise qu'un seul but: continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, pour sauver, non pour condamner, pour servir, non pour être servi.

L'affirmation fait immédiatement suite au constat que, «saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde» (GS 3,1). De par le lien posé entre l'humanité sujette à l'inquiétude et le Christ venu pour servir et sauver, l'ensemble formé de l'introduction (GS 1-3) et de l'exposé préliminaire (GS 4-10) organise la suture théologique entre la première partie doctrinale et la deuxième partie pastorale de *Gaudium et spes*. L'inquiétude y est regardée à la fois comme une source de vulnérabilité et comme le lieu d'une «provocation personnelle et collective à la responsabilité» (cf. GS 4,5), permettant d'aborder les questions éthiques dans une époque de profonds changements.[8]

L'Église s'appuie dès lors sur la médiation du Christ serviteur et sauveur: il est celui qui, tel le bon Samaritain, se laisse toucher par l'angoisse de l'homme contemporain devant l'ambivalence des innovations technologiques, sociales et politiques (GS 9,4). Celle-ci renvoie à «un déséquilibre» anthropologique plus profond, provenant de l'écart entre «les limites» et les désirs «illimités» qui appellent «à une vie supérieure», mais aussi de

[7] C. Theobald, *La réception du Concile Vatican II. Tome I: Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009.

[8] P. Bordeyne, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «Gaudium et spes»*, Cerf, Paris 2004, 192-203.

la «division» propre à la faiblesse et au péché (GS 10,1). Toutefois, ces fragilités ne conduisent pas à effacer la grandeur de la responsabilité humaine: l'Église «croit» que le Christ invite et permet à l'homme de répondre par lui-même, avec l'aide de l'Esprit saint (GS 10,2). Christologie et pneumatologie se rejoignent pour annoncer un salut qui soutient l'exercice la responsabilité humaine dans l'histoire et le mène à son accomplissement. Le Christ sauveur devient la norme de la vocation humaine, de sorte que chacun des quatre chapitres de la première partie débouche sur une finale christologique dont la tonalité pascale, eschatologique et pneumatologique est toujours bien présente, en écho à GS 22,4 et 22,5.[9]

1.2. *La vocation interpersonnelle et sociale de l'amour humain*

On retrouve cette option christologique dans le chapitre consacré au mariage et à la famille. Le titre de «sauveur» accordé au Christ y figure trois fois (GS 48,2; GS 48,4; GS 50,1), soit la moitié des six occurrences du document. Après la présentation de l'institution naturelle du mariage, le sacrement de mariage est introduit comme œuvre de salut: le Sauveur «vient à la rencontre des époux chrétiens» et renouvelle pour eux le sceau de l'alliance (GS 48,2). Le rappel de cette alliance divine évoque sobrement la fragilité de l'alliance conjugale: les époux ont besoin que le Sauveur «continue de demeurer avec eux» pour que, «par leur don mutuel, [ils] puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle».

Il est admis que *Gaudium et spes* a introduit une approche personnaliste de l'amour conjugal. La formulation centrale en apparaît en GS 49,1:

> Éminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière; il peut donc enrichir d'une dignité particulière

[9] Christoph Betschart souligne avec raison le rapport complexe et néanmoins équilibré entre anthropologie et christologie dans *Gaudium et spes*. Toutefois, sa lecture de la réinterprétation christologique de l'anthropologie en GS 22 laisse de côté le mystère pascal qui déstabilise toute «connaissance philosophique de l'humain» (C. Betschart, *L'humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*, Cerf, Paris 2022, 218-221). L'attention du document conciliaire à l'inquiétude contemporaine contribue à la bonne articulation christologique entre Verbe incarné et Verbe crucifié dans l'anthropologie théologique.

les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale.

Ce développement magistériel avait été précédé par l'émergence d'une spiritualité matrimoniale et conjugale au sein du peuple chrétien. La revue «L'Anneau d'Or», fondée en 1945 autour de l'abbé Henri Caffarel (1903-1996), donna un visage public à cette recherche, mais la profondeur spirituelle du mariage chrétien avait été mise en valeur par l'Église bien avant, les écrits de saint François de Sales devenant le point de référence à partir du XVIIe siècle.[10] La naissance des mouvements de spiritualité conjugale s'inscrit dans cette longue tradition, même s'ils ont peu contribué à la rédaction de la Constitution pastorale.[11] La réception de Vatican II favorisa ensuite l'élaboration d'une conception plus ample de la spiritualité matrimoniale et conjugale, à partir d'une réflexion interdisciplinaire sur «la réalité de la vie dans le mariage».[12]

Toutefois, *Gaudium et spes* se garde bien de séparer les dimensions interpersonnelle et sociale de l'amour humain. La première mention du mariage, en GS 12,4, tire de la citation de Gn 1, 27 la conclusion que «l'homme, de par sa nature profonde, est un être social». De l'organisation de la première partie, il ressort que la dignité humaine appelle à tenir ensemble la personne (chapitre 1) et la communauté (chapitre 2), en les plaçant dans la perspective de l'activité humaine dans l'univers (chapitre 3).[13] Ces trois aspects étant bien présents dans le mariage, *Gaudium et spes* ne détache la dimension personnaliste (GS 49) ni de son ancrage institutionnel (GS 48), ni de sa fécondité sociale (GS 50-52). À la faveur des synodes sur la famille, le magistère ultérieur accentue cette inscription du mariage dans le dispositif anthropologique de la parenté

[10] A. Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français: XVIe-XXe siècle*, Cerf, Paris 2002.

[11] Les pères conciliaires étaient davantage préoccupés par les questions de morale conjugale si bien qu'il fallut l'insistance de Mgr Jozef Marie Heuschen (1915-2002) pour sauver la perspective personnaliste (A. Prignon, *Les évêques belges et le Concile Vatican II*, in *Le Deuxième Concile du Vatican. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome [Rome 28-30 mi 1986],* École française de Rome, Rome 1989, 297-305).

[12] T. Knieps-Port le Roi - M. Sandor (eds.), *Companion to Marital Spitituality*, Peeters, Leuven 2008, 2.

[13] B. Cholvy, *Une compréhension théologique du monde et de la profanité*, in «Esprit et Vie» 242 (2011) 2-11.

et le cadre institutionnel de la famille. Jean-Paul II insiste sur «les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui»,[14] en particulier sa responsabilité missionnaire et sa contribution au bien commun. François souligne que «la joie de l'amour qui est vécu dans les familles est aussi la joie de l'Église» (AL 1), de sorte que celle-ci doit prendre soin des situations de fragilité et veiller à l'intégration ecclésiale de toutes les familles.

1.3. *L'amour humain pris avec ses forces et ses fragilités*

Les forces et la fragilité du mariage et de la famille (chapitre 1) sont mieux perçues en relation avec leur contexte socio-historique: la culture (chapitre 2), la vie économico-sociale (chapitre 3), la vie politique (chapitre 4), la paix et la communauté des nations (chapitre 5). La famille «constitue le fondement de la société» (GS 52,2), mais elle souffre des dérèglements sociaux abordés dans les chapitres suivants, de sorte qu'elle doit être «promue» et «protégée» par les pouvoirs publics (GS 52,2). Il faut une analyse transversale de la deuxième partie pour faire ressortir la doctrine sociale de la famille de *Gaudium et spes*, dont la clé est une théologie de l'histoire «du genre humain», marquée par «l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires» (GS 2,2). Pour déployer le mystère de la famille, Vatican II ne recourt pas à une seule analogie mais à trois: la famille comme «Église domestique» en LG 11, qui est la plus commentée; ensuite la famille comme «école d'enrichissement humain» en GS 52,1; enfin et surtout «la famille humaine» comme analogue du «genre humain» dans l'ensemble de *Gaudium et spes*. Si l'on perd de vue l'interaction entre ces trois analogies, on tend à idéaliser la famille[15] et à négliger sa fragilité constitutive.

L'expression «famille humaine» apparaît 21 fois dans la Constitution pastorale, toujours pour désigner «le genre humain» (42 fois dans le document) dans son devenir historique. La famille s'adapte bien à cette analogie parce qu'elle revêt à sa propre échelle les caractéristiques at-

[14] Cf. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981) (FC).

[15] Il faut éviter aussi que la famille soit «instrumentalisée» au service des fonctionnalités de l'Église car celle-ci a beaucoup à apprendre de ce que la famille est «en elle-même» (G. Routhier, *La Chiesa come famiglia di Dio*, in P. Carrara - F. Pesce [eds.], *Per una Chiesa che sa di casa. Dalla famiglia chiesa domestica a una Chiesa più familiare. Con un contributo di Gilles Routhier*, San Paolo, Cinisello B. [MI] 2025, 5-21).

tribuées au genre humain: elle aussi génère de la solidarité et en a besoin (GS 1); elle aussi est marquée par l'historicité (GS 1 et 2,2) et par le drame du péché (GS 2,2); elle aussi a besoin de salut, de solidarité, de respect, d'amour et de fraternité (GS 3). Comme «la famille humaine», la famille est habitée par une inquiétude qui oblige à répondre (GS 4,5), l'appelle à se convertir et à accueillir le salut. L'analogie entre famille et «famille humaine» empêche d'occulter la fragilité[16] de la famille et protège contre son «idéalisation excessive», dénoncée en AL 36. Le magistère de François opère la réception de cette facette oubliée de *Gaudium et spes*: l'amour conjugal est un «signe imparfait de l'amour entre le Christ et l'Église» (AL 72), il s'agit là d'une «analogie imparfaite» (AL 73); les limites et l'imperfection de l'amour humain n'empêchent pas qu'il soit vrai et réel (AL 113); la grâce de Dieu continue d'agir dans la vie des personnes qui participent à la vie de l'Église «de manière incomplète» (AL 291). Dans sa lecture du Cantique des cantiques, la Commission biblique pontificale souligne pour sa part le paradoxe de l'amour humain, entre son «extraordinaire fougue passionnelle» et «son intrinsèque fragilité».[17] Tiré du Psaume 8, le titre du document *Qu'est-ce l'homme?* répercute «l'appel à nous interroger» que contient la Bible[18] et reprend le choix de *Gaudium et spes* qui met en exergue l'interrogation du Ps 8, 5-7 (GS 12-3) parmi ses rares citations bibliques.[19]

L'analogie de «la famille comme école d'enrichissement humain» (*familia schola quaedam uberioris humanitatis est*, GS 52,1) se déploie en relation avec la précédente, qui oriente la famille vers «le bien commun de l'ensemble de la famille humaine» (GS 26,1). À travers «l'affection» mutuelle et une éducation qui forme la «responsabilité» sans «exercer aucune contrainte» (GS 52,1), la famille adopte les attitudes morales dont a besoin «la famille humaine tout entière» (GS 2,2): liberté, solidarité, res-

[16] En affirmant devant les jeunes que «la fragilité fait partie de la merveille que nous sommes», le pape Léon XIV s'inscrit dans l'héritage de *Gaudium et spes* (Léon XIV, *Homélie* pour la messe du Jubilé des jeunes [3 août 2025]).

[17] Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme? Un itinéraire d'anthropologie biblique*, Cerf, Paris 2020, 180-181 (n. 162).

[18] *Ibid.*, 19 (n. 8).

[19] P. Bordeyne, *L'usage de l'Écriture sainte en* Gaudium et spes. *Un accès au discernement théologique et moral de la Constitution pastorale du Concile Vatican II*, in «Revue d'éthique et de théologie morale» 219 (2001) 67-107.

pect, amour et fraternité (GS 3). Pour accomplir cette mission, les époux reçoivent du Christ serviteur et sauveur (GS 3) «un don spécial de sa grâce et de sa charité»: il vient «guérir, parfaire et élever» leur amour dans le sacrement du mariage (GS 49,1) selon une progressivité qui permet à leur union de trouver sa pleine dimension. Le magistère postconciliaire a approfondi cette vision de la famille qui conjugue personnalisme et personnalisme social. Jean-Paul II s'y emploie à travers la notion de «communion des personnes»:

> Au sein du mariage et de la famille se tisse un ensemble de relations interpersonnelles – rapports entre conjoints, paternité-maternité, filiation, fraternité – à travers lesquelles chaque personne est introduite dans la «famille humaine» et dans la «famille de Dieu» qu'est l'Eglise (FC 15).

François le fait dans *Fratelli tutti*[20] à travers sa conception de «l'amitié sociale inclusive» (FT 94) comme «condition de possibilité» d'une «ouverture universelle vraie» (FT 99), que réalise la famille chaque fois qu'elle accepte de s'ouvrir à un «réseau de relations plus large» qu'elle-même (FT 89).

2. Les défis nouveaux face auxquels le potentiel de *Gaudium et spes* reste à valoriser

Conserver la mémoire vivante de Vatican II permet d'affronter les défis nouveaux en matière de mariage, de famille, de sexualité, mais aussi d'éducation et de lutte contre les violences faites aux mineurs,[21] aux femmes et aux personnes vulnérables. À cet effet, il convient de s'inspirer à nouveaux frais de la façon dont *Gaudium et spes* fait interagir le socle doctrinal de la tradition vivante avec les questions pastorales, en allant à la racine anthropologique des phénomènes. Les papes Jean-Paul II et François ont procédé ainsi lorsqu'ils se sont basés sur l'irréversibilité du baptême, la miséricorde divine et l'action de la grâce dans les vies imparfaites pour renouveler la pastorale des personnes divorcées

[20] Cf. François, Lettre encyclique *Fratelli tutti* (3 octobre 2020) (FT).

[21] Pôle famille de la Conférence des évêques de France, *La pornographie. Un problème de santé publique. Alerte aux parents: protégeons nos enfants!*, Conférence des Evêques de France, Paris 2024.

remariées.[22] Prolongeant cette manière de faire, nous nous appuierons sur la référence christologique et pneumatologique au Christ serviteur (GS 3, 2) et au mystère pascal (GS 22, 4-5) pour porter un regard de salut sur des réalités affectives et familiales complexes, dans des sociétés de plus en plus privées de Dieu.[23] Cette approche tirera profit de l'analogie entre famille et «famille humaine» et de celle de la famille comme «école d'enrichissement humain», selon une perspective sociale, sotériologique et eschatologique. La théologie de la famille s'orientera dès lors vers une annonce de la disproportion entre ce qui est vécu et ce qui peut être vécu lorsque l'on se met à la suite du Christ pauvre et rejeté, venu en notre monde pour «enrichir» la «famille humaine» conformément à la volonté de Dieu. En Jésus, s'est manifestée la disproportion de la miséricorde divine. Le mariage s'inscrit dans la logique du Royaume, qui appelle une décision sur ce que révèle de Dieu le comportement de Jésus vis-à-vis des pauvres, des malades et ceux qui sont perdus.[24]

2.1. *L'impact du contexte socio-économique et politique sur les familles*

Dans l'ultime ouvrage de théologie sociale de l'Indien Felix Wilfred (1948-2025), un lecteur occidental pourra être surpris de ne trouver ni «mariage», ni «famille» parmi les entrées de l'imposant index des noms et thématiques. En revanche, la rubrique «migration, migrants» compte 32 renvois de page, dont le premier évoque douze «questions émergentes qui exigent d'être immédiatement prises en compte»,[25] notamment les conflits ethniques et de castes, les réfugiés, la spoliation des terres, la pauvreté et l'exclusion, le trafic des femmes et des enfants, le changement climatique. Ce qui pouvait apparaître comme une absence indique au contraire une étroite proximité avec la dure réalité de tant de familles à travers le monde. D'autres entrées de l'index nous mettent sur la piste des familles: «développement», «liberté», «environnement», «justice»,

[22] Qu'il soit permis de renvoyer sur ce point à notre article: P. Bordeyne, *Complexité conjugale, conscience morale et intégration ecclésiale*, in «Revue d'éthique et de théologie morale» 323 (2024) 91-106.

[23] Le passage sur l'athéisme (GS 19-21) recherche le dialogue avec «la conscience» (GS 19,3) et «le fond secret du cœur humain» (GS 21,7).

[24] Cf. W. Kasper, *Jésus le Christ*, Cerf, Paris 1976, 97-100.

[25] F. Wilfred, *For a Socially Engaged Faith*, ISPCK, Delhi 2024, 6.

«vie», «amour», «espérance». *Gaudium et spes* a su placer ces nobles aspirations de «la famille humaine» au cœur du discours de l'Église, en rapport avec une doctrine sociale de la famille. Avec la théologie asiatique, Wilfred promeut une interprétation de Vatican II susceptible de transformer la réalité, en l'espèce celle qui affecte les familles.[26] Le concept d'Église domestique, amplement développé par Jean-Paul II, est assurément utile pour l'évangélisation et la catéchèse, mais il tend à laisser dans l'ombre le potentiel de transformation sociale du christianisme face à la défaillance des infrastructures sociales supposées soutenir la famille.[27] La dynamique synodale engagée depuis 2013 a fait ressortir les défis sociaux et politiques qui affectent la famille, à commencer par les guerres génératrices de migrations forcées, mais la tâche reste immense. Le document final du Synode de 2024 est le premier texte magistériel à désigner nommément les «divisions en castes» parmi les fléaux de notre monde.[28]

La mondialisation de la théologie postconciliaire nous aide à comprendre que «les familles du sud de la planète» vivent «dans un contexte économique, social et culturel bien différent de celui de l'hémisphère nord», qui influence souvent davantage l'expression du magistère de l'Église.[29] Pour l'Amérique latine, Maria Clara Lucchetti Bingemer cite notamment: les «carences alimentaires» causées par la pauvreté, «la violence urbaine» liée à la drogue, les féminicides et «la violence contre les femmes» dans le cercle familial. Dans ces contextes éprouvants, les communautés ecclésiales donnent voix aux histoires familiales souffrantes et s'engagent dans l'éducation d'un sens critique à la lumière de l'Évangile, qui permet de s'insérer «dans un réseau de relations plus ample et universel». Dans les Caraïbes, où l'histoire culturelle est encore plus marquée par l'esclavage qui séparait les familles, on trouve un nombre important de femmes seules chefs de famille. Pendant quatre siècles et donc

[26] F. Wilfred, *La graine du Concile Vatican II: floraison sur le paysage asiatique*, in «Spiritus» 259 (2025) 223-228

[27] L.S. Cahill, *Family. A Christian Social Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 2000, 6.

[28] XVI Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques, Document final *Pour une Église synodale: communion, participation, mission* (24 novembre 2024), 54.

[29] M.C. Lucchetti Bingemer, *La gioia dell'amore* nella *e* a partire dalla *famiglia: coscienza, crescita e missione*, in M. Chiodi - M. Yáñez, *Pratiche pastorali, esperienze di vita e teologia morale.* Amoris laetitia *tra nuove opportunità e nuovi cammini*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2023, 186-198.

bien avant la révolution sexuelle, s'est installé un modèle de géniteurs qui deviennent des pères absents. Sachant qu'il faudra plusieurs générations pour le voir évoluer, le réalisme pastoral appelle à former la conscience sociale des chrétiens et des communautés, sans se contenter de dénoncer l'absence des pères, mais en œuvrant à ce que des «pères de la seconde chance» se fassent éducateurs auprès des jeunes privés d'une présence masculine et aimante.[30]

Sur le continent africain, la famille reste un formidable facteur de cohésion sociale, mais elle peut aussi être source de division à cause des conflits tribaux, nationaux ou interreligieux, d'où le défi de la réconciliation. Une théologie du salut permet de recueillir «la manière dont Dieu sauve les personnes dans leurs contextes culturels spécifiques et leurs complexités morales, au moyen du baume bienfaisant de la miséricorde et de la grâce».[31] Il faut se garder d'idéaliser la famille africaine, sous peine de masquer les conversions à opérer dans la famille, dans l'Église famille de Dieu et dans la société. Pour faire grandir un amour apte à sceller l'unité familiale, on peut s'appuyer sur la coutume culturelle de «demander à Dieu de rester proche et d'être une source d'espérance dans toutes les situations». Si la famille africaine se réunit pour célébrer les moments de joie, elle «se rassemble aussi dans la prière à la lumière du mystère pascal du Christ», dans la foi que «les difficultés et les défis seront transformés en acceptation de la souffrance dans l'amour».[32] Cette sensibilité des familles au mystère pascal sera le point d'appui des agents pastoraux pour éviter le recours aux sorciers et aux fétiches en cas de souffrances familiales, mais aussi pour aider à «développer des attitudes de compassion et de respect» devant les situations de «divorce, homosexualité, monoparentalité ou séparation conjugale», encore trop souvent synonymes d'exclusion sociale. L'enjeu pastoral est donc de promouvoir «une spiritualité du soin, de la consolation et du soutien mutuel» à partir de la doctrine chrétienne du mystère pascal.

[30] Cf. C.J. Gordon, *Transforming the Caribbean Family & Society. The Power of Domestic Church*, Archbishop Gordon, Port of Spain 2022, 229-233: c. 34 *Caribbean Masculinity: Work in Progress*.

[31] S. Chu Ilo (ed.), *Love, Joy, and Sex. African Conversation on Pope Francis's* Amoris Laetitia *and the Gospel of Family in a Divided World*, Cascade Books, Eugene (OR) 2019, 7.

[32] L. Katunge, *The Spirituality of Marriage and Family Life in* Amoris Laetitia, in Chu Ilo, *Love, Joy, and Sex*, 237-265.

2.2. *La diversification des formes de vie de couple et de famille*

Ces développements théologiques postconciliaires ont favorisé une attention plus grande aux conditions socio-économiques et culturelles qui facilitent, ou au contraire rendent très difficile la mise en œuvre concrète de la norme qui lie l'exercice de la sexualité au mariage légitime, si du moins on la sépare d'une doctrine sociale de la famille soutenue par une théologie du salut. Celle-ci prend en compte la contribution au bien commun qui s'opère, malgré tout, dans des formes de vie éloignées de la norme. Étudions successivement trois facteurs de diversification des formes de vie familiale. Premièrement, la cohabitation hors mariage. Elle est favorisée par la libéralisation de la contraception qui interagit avec d'autres facteurs pour faire reculer l'âge du mariage: le chômage des jeunes, le coût des cérémonies de mariage, la banalisation de l'amitié sexuelle. La prise en compte du contexte conduit en général à une certaine compréhension pastorale, avec cependant de grandes différences régionales dans la mise en œuvre de l'exclusion eucharistique. Le principe qui domine est qu'il vaut mieux arriver tard au mariage que jamais, de sorte qu'il convient d'accompagner vers le sacrement tous ceux qui n'en sont pas empêchés, mais que les circonstances socio-économiques et culturelles, ainsi que le manque d'éducation chrétienne, ont tenus écartés du mariage. Dans un contexte où le baptême des petits-enfants apparaît de plus en plus comme un «mariage du pauvre» qui permet une fête de l'amour à moindre coût que le mariage, la célébration du baptême regorge de ressources catéchétiques qui peuvent aider les parents à cheminer vers le mariage.[33]

Deuxièmement, il y a le cas des situations familiales ne permettant pas d'aller vers le mariage à l'Église: familles recomposées issues du divorce et du remariage civil, familles installées dans la monoparentalité. Le magistère catholique, de Jean-Paul II (FC 84) à François (AL 291), a davantage reconnu les circonstances atténuantes et parfois les mérites que l'on doit reconnaître à des personnes qui, tandis que leur situation ne correspond pas à l'idéal évangélique, n'en pratiquent pas moins, dans un esprit de pénitence et avec l'aide de la grâce de Dieu, des vertus qui portent du fruit dans leur famille, dans l'Église et dans la société. Cette

[33] P. Bordeyne, *Revisiter les liens entre baptême et mariage à partir des réalités familiales*, in «La Maison-Dieu» 309 (3/2022) 59-83.

mise en œuvre d'un discernement moral est conforme à la longue tradition de la morale des confesseurs qui s'efforçait de contribuer au salut des âmes dans la réalité concrète des personnes. Elle a conduit à veiller davantage au «dépassement» des situations d'exclusion ecclésiale chaque fois que cela est possible, «en évitant toute occasion de scandale» (AL 299). Est emblématique de l'attitude pastorale recherchée celle qui vise les mères célibataires dans une situation stable, subie ou choisie. Pour de nombreuses femmes dont le partenaire est sans formation et sans travail, «le non-mariage est une option raisonnable».[34] Les familles recomposées et les mères célibataires contribuent au bien commun de par leur engagement à élever leurs enfants, dans des circonstances souvent difficiles.

Troisièmement, il y a le cas plus complexe des couples homosexuels et des familles homoparentales, qui laissent désemparés les parents catholiques dont les enfants font de tels choix et qui souvent fréquentent les paroisses. Le philosophe catholique Jean-Philippe Pierron pose la question de fond par-delà tout préjugé: «Les familles homoparentales sont-elles des familles comme les autres? Apprend-on à s'y comprendre comme homme ou comme femme?».[35] Face aux pratiques d'exclusion,[36] Pierron invite à reconnaître la légitimité des critiques de la vision naturaliste de la famille portées par les *cultural studies* et les études de genre quand elles visent «l'émancipation de formes de familles invisibilisées, humiliées ou mutilées». Simultanément, il fait valoir que le débat sur la famille naturelle est daté en raison de l'évolution profonde des rapports entre famille, religion et société. Dans une époque postchrétienne, il estime que les religions gagnent à célébrer «l'étonnant de chaque naissance avant de vouloir le moraliser ou le normaliser», afin de contrecarrer la culture des sciences humaines et sociales qui occultent «le fond d'opacité» qui demeure autour de la différence des sexes, laquelle «nous situe devant l'énigme de la sexualité et de l'inscription généalogique». Face à la pluralisation des formes familiales, Pierron considère que l'enjeu social est qu'elles deviennent autant que possible des lieux où l'on «apprend

[34] Cahill, *Family*, 117.

[35] J.P. Pierron, *Ce que la famille peut apprendre du genre*, in «Esprit» 411 (janvier 2015) 52-67.

[36] Le catéchisme proscrit «toute marque de discrimination injuste» (CEC 2358) envers les personnes homosexuelles et le document final du Synode des évêques de 2023 (18 f) demande d'éviter «l'exclusion».

à se reconnaître dans les différences d'un même lignage». À l'instar de *Gaudium et spes,* le philosophe recourt ainsi à l'énigme de la condition humaine en tant qu'elle suscite «une inquiétude» qui «provoque à répondre» (GS 4, 5). Aujourd'hui encore, la tension entre ce que l'homme crée et ce qu'il reçoit offre un espace de dialogue de l'Église avec ses contemporains au sujet des réalités familiales: par-delà leur pluralisation contemporaine, elles ne cessent de tendre vers un mystère de vie, d'amour et de socialisation qui les dépasse.

2.3. *L'historicité de la sexualité humaine*

La famille n'est pas un programme tout fait parce que la sexualité humaine est marquée par l'historicité. *Gaudium et spes* prend en compte l'historicité de «la famille humaine», mais n'intègre pas l'historicité de la sexualité, que la rapidité des changements dans les pratiques sexuelles fait éclater devant nos yeux.[37] Les notions de fornication ou de luxure ne suffisent pas à interpréter certaines conduites nouvelles, dont la fréquence est en augmentation.[38] Le document de la Commission biblique pontificale n'apporte guère plus de lumières. Il développe amplement la thèse que «l'homme est un être historique»[39] mais, dans son chapitre sur la famille, il n'aborde nullement l'historicité de la sexualité en relation avec les sociétés et les cultures. Le *corpus* biblique semble donc ignorer les variations de la sexualité humaine dans le temps. En revanche, la Constitution pastorale relève que «l'activité créatrice» a un impact «sur l'homme lui-même, sur ses jugements, sur ses désirs, individuels et collectifs, sur ses manières de penser et d'agir» (GS 4,2). Si l'on applique ce constat à l'évolution historique des comportements sexuels, dont les sciences humaines et sociales donnent des tableaux assez précis, on est renvoyé à la responsabilité chrétienne «de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine» (GS 44,2).

[37] M. Bergström (dir.), *La sexualité qui vient. Jeunesse et relations intimes après #Metoo*, La Découverte, Paris 2025.

[38] Ainsi la découverte de son homosexualité par une personne mariée. Cf. M.A. Yarhouse, *Homosexuality and the Christian. A Guide for Parents, Pastors, and Friends*, Bethany House, Minneapolis 2010, 137-153.

[39] Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme?*, 317-318 (n. 266 et 267).

C'est le travail entrepris par le théologien allemand Eberhardt Schockenhoff. Dans la grande tradition de la théologie catholique, il analyse l'évolution des pratiques sexuelles à partir d'une approche philosophique de la culture,[40] mais il s'appuie aussi sur l'apport des sciences humaines: «renforcement du rôle des femmes», «diversification croissante du plaisir sexuel et prise au sérieux des mondes vécus non-hétérosexuels», «attrait nouveau des pratiques d'auto-érotisme» y compris au sein du couple, «effacement du corps (Cyber-Sexe, sexe au téléphone, pornographie, robots du sexe)». À ses yeux, la diffusion de ces nouvelles pratiques ne conduit pas forcément à la disparition du mariage et de la famille, mais elle modifie la manière d'entrer dans ces réalités. Le jeu, l'expérimentation et l'imaginaire[41] sont des aspects importants de la sexualité qui ont été peu pris en compte dans l'anthropologie sexuelle catholique, de même que la capacité des femmes et des hommes à s'engager en faveur d'une «nouvelle civilité sexuelle, portée par les valeurs de respect et d'émancipation», et qui lutte contre les violences sexuelles autrefois cachées.[42]

Comment aborder ces temps nouveaux où apparaissent plus nettement l'historicité et même la plasticité de la sexualité humaine, dès lors qu'elle n'est plus encadrée par les institutions de manière aussi stricte que par le passé? En donnant du temps au processus synodal sur la famille débuté en 2013, le pape François a signifié que l'Église devait accepter de «se confronter à la sexualité et à l'amour».[43] Pour le dire dans les termes de *Gaudium et spes*, il s'inscrivait ainsi dans l'axe christologique et pneumatologique d'une Église disposée à devenir, au nom du Christ serviteur et sauveur, partenaire de l'histoire de l'humanité dans ses rapports avec l'affectivité et la sexualité. Il s'agit désormais d'aider nos contemporains à découvrir, quelle que soit leur situation, que l'Esprit du Christ sauveur les rejoint pour les aider à orienter leur vie affective et sexuelle vers un amour plus vrai et plus désintéressé, en faisant ce qui est possible pour demeurer fidèles aux liens qui se sont tissés, parfois de manière préci-

[40] E. Schockenhoff, *Die Kunst zu Lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik*, Herder, Freiburg im Breisgau 2021, 47-53.

[41] J.C. Kaufmann, *Sex@amour*, Armand Colin, Paris 2010.

[42] I. Théry, *Moi aussi. La nouvelle civilité sexuelle*, Seuil, Paris 2022.

[43] G. Marengo, *Chiesa, sesso, amore. Le relazioni «pericolose»*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2021, 211.

pitée et inconsidérée, et qui néanmoins engagent leur responsabilité. Le chemin qui permet aux personnes de reconnaître «la fécondité de la présence opérante du Christ dans leur vie»[44] ne va plus seulement de l'amour dans le mariage vers l'amour dans la famille,[45] mais il prend aussi la direction inverse, de la famille d'origine et de la famille de procréation vers le mariage puisque celle-ci souvent précède le mariage. De tels commencements, rarement dénués d'un authentique apprentissage de l'amour, sont également source de souffrances par manque de maturité dans le don de soi. Si elle se laisse renouveler dans le sacrement de mariage, la famille «manifestera à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde» (GS 48,4). C'est pourquoi la doctrine qui gouverne la pastorale de ces temps nouveaux ne peut plus se limiter à l'anthropologie christologique du début de GS 22, centrée sur l'incarnation et l'homme parfait. Sans oublier celle-ci qui balise des voies de croissance morale, il faut également se référer à la sotériologie du mystère pascal et à la pneumatologie de l'agir rédempteur de Dieu dans l'histoire (GS 22,4 et 22,5).

De ce point de vue, il convient également de réarticuler la théologie du mariage et de la famille avec une eschatologie de «l'achèvement de l'activité humaine dans le mystère pascal» (GS 38-39). Ce passage du document conciliaire est l'un des rares de *Gaudium et spes* à mentionner le «cosmos» et il le fait au travers de son devenir eschatologique. Or, l'un des défis de notre temps concerne précisément l'interrelation entre les réalités familiales et l'anxiété suscitée par l'avenir de la planète. Le fait que l'eschatologie interroge et travaille la modernité n'est pas nouveau. Saint François de Sales l'avait compris au début du XVIIe siècle lorsqu'il mettait en valeur «la thématique de l'épanouissement eschatologique de la charité conjugale vécue au quotidien de l'engagement sacramentel»[46] dans le mariage.

3. Accompagner l'émergence d'un nouvel humanisme

Devant la multiplicité des crises politiques, économiques, environnementales et culturelles qui affectent les familles, en particulier les plus

[44] *Ibid.*, 12.
[45] *Ibid.*, 211-212.
[46] A. Montjean, *Le mariage dans la pensée de saint François de Sales. Du contrat perpétuel au projet de vie* éternelle, Cerf, Paris 2021, 11.

pauvres, certaines représentations du mariage dans *Gaudium et spes* apparaissent aujourd'hui trop optimistes, marquées par les Trente Glorieuses occidentales (1945-1975). Il est devenu plus difficile en effet de se représenter un avenir de paix, de stabilité, de sécurité écologique, et par conséquent de fonder une famille. Saurons-nous «écouter» les jeunes qui «pleurent le deuil de leur avenir»?[47] Ils restent néanmoins porteurs de rêves de sobriété et de fraternité relayés par le pape François dans ses encycliques sociales *Laudato si'* et *Fratelli tutti.* Pour servir le mariage et la famille, l'Église doit s'engager avec cette génération à faire naître un «nouvel humanisme» (GS 55) qui permettra de mieux habiter la différence des sexes, des cultures et des générations, dans la fraternité et le respect de la planète. En dépit de ses insuffisances, la Constitution pastorale demeure un solide point d'appui car elle a su rapprocher doctrine et pastorale en revitalisant le lien entre anthropologie et engagement social, typique de la tradition chrétienne.[48]

Abstract

Per affrontare le sfide attuali del matrimonio e della famiglia – la cui portata e novità superano quelle immaginate dai padri conciliari sessant'anni fa – la Gaudium et spes *offre una ricchezza di risorse teologiche. Ciò richiede, tuttavia, una rilettura attenta del testo, prestando particolare attenzione alla cornice cristologica e pneumatologica che le consente di avvicinarsi ai paradossi del mondo contemporaneo alla luce della salvezza offerta dal mistero pasquale, collocando al contempo il matrimonio in una prospettiva sociale. Scopriamo quindi che la Costituzione pastorale contiene le chiavi per una teologia della famiglia attenta alle problematiche socio-economiche, al pluralismo contemporaneo e alla storicità della sessualità.*

[47] Intervention orale de James F. Keenan au Congrès «Eredità e immaginazione» sur l'avenir de la théologie, organisé par le Dicastère pour la Culture et l'Education, Rome, 9-10 décembre 2024.

[48] H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938.

FEDE E CULTURA.
SULL'ATTUALITÀ DELLA *GAUDIUM ET SPES*

GIUSEPPINA DE SIMONE

PATH 24 (2025) 411-430

1. Essere Chiesa secondo il Vangelo

Nel leggere le pagine della Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo[1] si avverte subito la tonalità di fondo che orienta tutto il documento e che sembra essere la consegna più propria di questo testo: non aver paura di condividere il cammino dell'umanità, scoprirsi anzi, come credenti, intimamente solidali al genere umano e alla sua storia, pienamente dentro questa storia così da contribuire dall'interno a farne emergere le potenzialità, la direzione di senso da imparare a riconoscere tra le pieghe di quanto accade, nei «segni dei tempi» interpretati alla luce del Vangelo.

La si può ritenere una prospettiva che punta con troppa decisione al positivo e si può essere scettici dinanzi a questa fiducia nel corso della storia, sia pure motivata da un orizzonte di fede. Si può dire che è proprio la fede in Gesù Cristo quel che fa del credente un segno di contraddizione in mezzo al mondo; ed esasperando questo sia pur corretto principio, si potrebbe rivendicare una necessaria e netta distinzione in luogo della solidarietà ribadita a ogni passo nelle pagine del documento.

[1] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS).

Ma questo significherebbe ignorare lo spirito autentico della Costituzione conciliare, fino a rischiare di banalizzarne il messaggio.

Una lettura attenta e rispettosa chiede non solo che si contestualizzi il documento, riconducendolo al momento della storia e della storia della Chiesa in cui è maturato e ha trovato la sua pubblicazione, ma che se ne sappia comprendere l'articolazione interna, l'intimo nesso che lega i criteri prospettati, in ordine alla comprensione del mondo contemporaneo e al rapporto tra la Chiesa e il mondo, alla visione dell'uomo e della storia che viene dalla rivelazione cristiana: visione chiaramente delineata nella prima parte del documento a fondamento della seconda parte dedicata a «le questioni e i problemi oggi più urgenti». È evidente che nella *Gaudium et spes* l'analisi dei contesti di vita si lega alla contingenza del tempo e, sicuramente, quelli che qui sono colti come «segni dei tempi» hanno conosciuto in seguito una profonda trasformazione: altri eventi hanno segnato e segnano il cammino dell'umanità, interpellando radicalmente la nostra fede e la testimonianza della Chiesa. Qualora ci si fermi unicamente alla lettera, alcuni passaggi del testo appaiono ingenui. Ma la postura, l'atteggiamento di fondo che traspare dal testo, rimane come punto di riferimento imprescindibile, perché profondamente evangelico prima ancora di essere squisitamente conciliare.

Come un seme, come lievito è la presenza dei cristiani nel mondo, perché come un seme e come lievito è il Regno di Dio che viene. L'esperienza esistenziale condivisa con l'umanità tutta è luogo teologico perché in essa il Verbo si è fatto carne. Nel mistero dell'incarnazione e nella Pasqua del Signore Gesù la nostra umanità, l'accadere della storia sono diventati lo spazio vivo del dirsi di Dio, del suo infinito donarsi, il luogo in cui Dio silenziosamente tesse i fili della comunione con lui e di tutto il genere umano. Dove andare a cercare l'azione dello Spirito se non nella storia degli esseri umani? Il credente non può indulgere a visioni catastrofiche, quelle dei «profeti di sventura» di ieri e di oggi, né può aderire all'idea di un dominio incontrastato del caso o peggio ancora di interessi di potere che determinerebbero il corso degli eventi. C'è un disegno di Dio che regge la storia e la guida, un disegno di amore che è principio inesauribile di vita. Non il nulla ma la pienezza dell'essere e della vita, che è pienezza di comunione, sono l'alfa e l'omega dell'esistenza degli esseri umani e della realtà tutta. La corrispondenza mirabi-

le di creazione e redenzione nel disegno di Dio si offre al nostro sguardo se sappiamo considerare la storia della salvezza narrata dalla Scrittura, quella storia che ha inizio nella creazione, coinvolgendo tutto il genere umano e il cosmo intimamente solidale ad esso, e ha il suo vertice e compimento nel mistero dell'incarnazione morte e risurrezione del Signore Gesù. È nella carne, e dunque nella storia, in ogni frammento del reale e nel suo divenire, che si dà la relazione a Dio, l'agire e la presenza di Dio che intimamente ci coinvolge. La nostra carne, vale a dire la profondità del nostro essere, così come la profondità del reale, è abitata da Dio ed è chiamata alla piena partecipazione alla vita di Dio che è vita di comunione. La fraternità universale è il termine verso cui tende la storia degli esseri umani, ma anche tutto il creato. La *Gaudium et spes* è come un inno alla grandezza della vocazione umana rivelata e compiuta in Cristo Gesù, in cui si manifesta il senso ultimo della creazione (cf. GS 22).

2. A servizio dell'uomo e della grandezza della sua vocazione

La Chiesa, come si legge nel documento conciliare, si pone dunque a servizio dell'uomo e della grandezza della sua vocazione illuminata dal Vangelo (GS 3). Offre la sua cooperazione sincera al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponde a tale vocazione; «cammina insieme con l'umanità tutta ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio» (GS 40). Viene da qui l'impegno dei credenti a scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo. Si tratta di

> discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza e del disegno di Dio (GS11).

Rendere testimonianza al Vangelo vuol dire per i credenti contribuire a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia, sapendo che il fine è uno solo: che il Regno di Dio venga e si realizzi la salvezza dell'intera umanità. La luce del Vangelo illumina il senso dell'umano e delle attività attraverso cui si costruisce, ma proprio in virtù dell'incarnazione e della Pasqua, che hanno reso l'esperienza umana luogo teologico, la Chiesa sa di dover riconoscere questa luce anche nel suo silenzioso e a volte nascosto

affiorare tra le pieghe della storia. Non c'è alcuna presunzione o autoreferenzialità nel rapporto con il mondo. La Chiesa della *Gaudium et spes* è una Chiesa con le mani aperte che senza timore offre la ricchezza soprannaturale ad essa affidata, la verità sull'umano e il senso ultimo della storia rivelati in Cristo Gesù, ma che sa accogliere dal mondo l'aiuto che da esso può venire nella comprensione dell'umano. Il documento conciliare non teme di parlare a tale proposito di «mutua relazione». C'è una mutua relazione tra la Chiesa e il mondo. Com'è importante che il mondo riconosca la Chiesa quale «fermento» della società,

> così pure la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa (GS 44).

E perché tale scambio si intensifichi nel mondo contemporaneo attraversato da profondi e continui cambiamenti, c'è bisogno «dell'apporto di coloro che, vivendo nel mondo, ne conoscono le diverse istituzioni e discipline e ne capiscono la mentalità» (GS 44). Si legge nella *Gaudium et spes*:

> È dovere di tutto il popolo di Dio soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta (GS 44).

Ci pare di poter dire che non si tratta qui di un atteggiamento funzionale o puramente strategico: «ascoltare», «discernere», «interpretare», «valutare» i linguaggi del tempo presente, ciò che esso esprime, «alla luce della parola di Dio» aiuta a capire «sempre più a fondo» la verità rivelata. La Chiesa dà aiuto al mondo, ma riconosce con gratitudine di «ricevere molto da esso» (GS 45) «dagli uomini di qualsiasi grado e condizione», «credenti e non credenti» (GS 44). Chiunque promuove la comunità umana nella famiglia, nella cultura, nella vita economica e sociale, nella politica, sia nazionale che internazionale, «porta anche non poco aiuto, alla comunità della Chiesa» che, secondo il disegno di Dio, è chiamata ad essere, in Cristo Gesù, sacramento di comunione.

> Anzi, la Chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dall'opposizione di quanti la avversano o la perseguitano (GS 44).

3. Gli snodi in ordine al rapporto tra fede e cultura

È in questo quadro di senso che si collocano le pagine dedicate dal documento alla promozione della cultura e al rapporto tra fede e cultura.

3.1. *La cultura è per lo sviluppo dell'umano*

La cultura non può non stare a cuore alla Chiesa dal momento che «è proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura» (GS 53). Con il termine «cultura», precisa la *Gaudium et spes*,

> si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano (GS 53).

La cultura si declina necessariamente al plurale in quanto «dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello», hanno origine diversi stili di vita e scale di valori: la pluralità delle culture che corrisponde al patrimonio proprio di ciascun gruppo umano (GS 53).

3.2. *La situazione della cultura nel mondo odierno: tensione all'unità e antinomie*

Più specificamente in rapporto alla «situazione della cultura nel mondo odierno», il documento conciliare muove dalla presa d'atto che ci muoviamo in un'epoca attraversata da profondi cambiamenti: una nuova epoca della storia dell'umanità. Quel che più fortemente viene sottolineato nella rilevazione dei mutamenti determinatisi è l'intensificarsi dei rapporti fra i

popoli, le nazioni, gli esseri umani grazie anche al «grandioso sviluppo» delle scienze, al progresso delle tecniche, allo sviluppo e all'organizzazione degli strumenti di comunicazione sociale. È quello che si sarebbe poi configurato come processo di globalizzazione e di cui qui si coglie, in positivo, la portata unificante, senza tuttavia tacerne le antinomie come altrettante difficoltà da affrontare. «Poco a poco si prepara una forma di cultura umana più universale» la quale però tanto più può promuovere ed esprimere l'unità del genere umano, «quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture» (GS 54). L'unificazione del mondo impone il compito di «costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia» e lascia emergere «un nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia (GS 55).

Particolarmente significativa è la messa a punto delle «antinomie esistenti» che anticipano con lucidità alcune tra le questioni ancora al centro dello sviluppo culturale contemporaneo.

> Che cosa si deve fare affinché gli intensificati rapporti culturali» non «mettano in pericolo l'indole propria di ciascun popolo? In qual modo promuovere il dinamismo e l'espansione della nuova cultura, senza che si perda la viva fedeltà verso il patrimonio della tradizione? […] In qual maniera conciliare una così rapida e crescente diversificazione delle scienze specializzate, con la necessità di farne la sintesi e di mantenere nell'uomo le facoltà della contemplazione e dell'ammirazione che conducono alla sapienza? Che cosa fare affinché le moltitudini siano rese partecipi dei beni della cultura, proprio quando la cultura degli specialisti diviene sempre più alta e complessa? Come, infine, riconoscere come legittima l'autonomia che la cultura rivendica a se stessa, senza giungere a un umanesimo puramente terrestre, anzi avverso alla religione? (GS 56).

3.3. *I principi che guidano l'impegno della Chiesa in ordine alla cultura*

È in rapporto a tali antinomie che il documento indica i principi che devono guidare l'impegno della comunità credente. Ciò che prima di tutto si impone è ricordare che la cultura deve poter contribuire allo sviluppo della persona umana nella sua integrità, al bene della comunità e di tutta la società umana.

> Il mistero della fede cristiana offre eccellenti stimoli e aiuti per scoprire il pieno significato della cultura umana e del suo posto nella vocazione integrale dell'uomo (GS 57).

Perfezionare la creazione coltivare se stesso prodigarsi per i fratelli, elevare l'umana famiglia «a più alti concetti del vero, del bene e del bello e a una visione delle cose di universale valore»: questo è il compito della cultura (GS 57).

Nella «cultura odierna» il documento rileva alcuni valori positivi che vanno in questa direzione e che «possono essere in qualche modo una preparazione a ricevere l'annunzio del Vangelo». Tali sono

> Il gusto per le scienze e la rigorosa fedeltà al vero nella indagine scientifica, la necessità di collaborare con gli altri nei gruppi tecnici specializzati, il senso della solidarietà internazionale, la coscienza sempre più viva della responsabilità degli esperti nell'aiutare e proteggere gli uomini, la volontà di rendere più felici le condizioni di vita per tutti, specialmente per coloro che soffrono per la privazione della responsabilità personale o per la povertà culturale (GS 57).

La Chiesa ricorda a tutti che la cultura «ha un incessante bisogno della giusta libertà per svilupparsi e le si deve riconoscere la legittima possibilità di esercizio autonomo secondo i propri principi» (GS 59). C'è una legittima autonomia della cultura e delle scienze. Nel rispetto dell'ordine morale e della comune utilità, gli esseri umani devono poter liberamente cercare la verità, manifestare e diffondere le proprie opinioni, coltivare qualsiasi arte; essere informati secondo verità.

> Perciò bisogna innanzi tutto esigere che la cultura, stornata dal proprio fine, non sia costretta a servire il potere politico o il potere economico (GS 59).

Occorre altresì che «sia riconosciuto e attuato dovunque il diritto di tutti a una cultura umana conforme alla dignità della persona, senza distinzione di razza, di sesso, di nazione, di religione o di condizione sociale» (GS 60). E bisogna «fare di tutto perché ciascuno prenda coscienza tanto del diritto alla cultura, quanto del dovere di coltivarsi e di aiutare gli altri» (GS 60).

Nel crescente aumento del volume e della diversità degli elementi che costituiscono la cultura è necessario non smarrire un senso universale dell'umano:

> Ogni uomo ha il dovere di tener fermo il concetto della persona umana integrale, in cui eccellono i valori della intelligenza, della volontà, della

> coscienza e della fraternità, che sono fondati tutti in Dio Creatore e sono stati mirabilmente sanati ed elevati in Cristo (GS 61).

Il documento ribadisce più volte che interrogarsi profondamente sul significato della cultura e della scienza per la persona umana è un compito ineludibile. La Chiesa contribuisce a tenere viva questa domanda; tanto più dinanzi alla possibilità che il metodo di investigazione delle scienze e della tecnica venga «innalzato a norma suprema di ricerca della verità totale» e che «l'uomo, fidandosi troppo delle odierne scoperte, pensi di bastare a se stesso e non cerchi più valori superiori» (GS 57).

3.4. *Una relazione che arricchisce tanto la Chiesa quanto le differenti culture*

Se la comunità credente deve custodire e promuovere il valore della cultura è perché molti e profondi sono i rapporti tra il Vangelo e la cultura.

> Dio rivelandosi al suo popolo fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Parimenti la Chiesa […] si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare […] il messaggio di Cristo a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli (GS 58).

Ancora una volta i verbi usati e la loro sequenza dicono molto. È nel rapporto vivo con le differenti culture che la Chiesa ha potuto, nel tempo e in tutti gli angoli del mondo, non solo «diffondere e spiegare» il messaggio di Cristo, ma anche «studiarlo e approfondirlo», ricevendo dalle culture luce nuova per la comprensione di tale messaggio. Ed è ancora nel rapporto vivo con le differenti culture che si è configurata la vita liturgica e la «multiforme comunità dei fedeli». La cattolicità della Chiesa non ne fa un blocco monolitico, la sua unità si esprime nella multiformità, ha il respiro e il volto di culture differenti.[2] Ma questo significa anche che le trasformazioni della cultura nel tempo non possono lasciare la Chiesa indifferente, nella linea di quello scambio vivo e vitale che il Vangelo dell'incarnazione e della Pasqua rendono possibile: non un adat-

[2] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 13.

tamento più o meno tattico, ma un'assunzione dall'interno che eleva, illumina, a partire da una capacità di accogliere e di riconoscere i segni del Regno all'opera nella storia, ma anche di saper denunciare i segni dell'antiregno nei processi di disumanizzazione.

Inviata a tutti i popoli di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo, «la Chiesa non è legata in modo esclusivo e indissolubile a nessuna razza o nazione», ma neanche «a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente». «Fedele alla propria tradizione e nello stesso tempo cosciente dell'universalità della sua missione», può «entrare in comunione» non soltanto con le diverse culture, ma «con le diverse forme di cultura», ossia con le differenti forme in cui le culture si sviluppano nel tempo, se queste contribuiscono allo sviluppo integrale dell'umano e alla crescita di relazioni di fraternità tra gli esseri umani. E con chiarezza la *Gaudium et spes* afferma che «tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture» (GS 58).

Il Vangelo infatti «feconda dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità spirituali e le doti di ciascun popolo» (GS 58) e degli esseri umani nel cammino della storia. La Chiesa stessa fa cultura, attraverso la sua azione essa contribuisce a che la cultura, le culture, siano a servizio dell'uomo:

> Compiendo la sua missione, già con questo stesso fatto stimola e dà il suo contributo alla cultura umana e civile e, mediante la sua azione, anche liturgica, educa l'uomo alla libertà interiore (GS 58).

Il rapporto tra la fede e la cultura non è dunque estrinseco, è piuttosto una relazione che si inscrive nella fede stessa e che investe tutti i livelli della comunità credente, della sua vita e della sua testimonianza.

Dallo sviluppo della cultura vengono stimoli nuovi e provocazioni ulteriori a cercare e a riflettere anche per l'elaborazione dell'intelligenza della fede:

> Le nuove scoperte delle scienze, come pure quelle della storia e della filosofia, suscitano nuovi problemi che comportano conseguenze anche per la vita pratica ed esigono nuove indagini anche da parte dei teologi (GS 62).[3]

[3] Questi «sono inoltre invitati, nel rispetto dei metodi e delle esigenze proprie della scienza teologica, a ricercare modi sempre più adatti di comunicare la dottrina cristiana agli uomini della loro epoca: altro è, infatti, il deposito o le verità della fede, altro è il

3.5. *Un invito alla consapevolezza e alla competenza*

La comunità credente si avverte pienamente immersa nel tempo e proprio per questo capace di uno sguardo che illuminandolo lo trascende. È un invito alla consapevolezza e alla competenza quello che viene dal documento conciliare: giudicare e interpretare tutte le cose con senso autenticamente cristiano esige non la separatezza, ma la capacità di stare dentro al proprio tempo e l'acquisizione di sempre nuove conoscenze in ordine al reale e all'umano. Scrive il Concilio:

> I fedeli dunque vivano in strettissima unione con gli uomini del loro tempo, e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, quali si esprimono mediante la cultura. Sappiano armonizzare la conoscenza delle nuove scienze, delle nuove dottrine e delle più recenti scoperte con la morale e il pensiero cristiano, affinché il senso religioso e la rettitudine morale procedano in essi di pari passo con la conoscenza scientifica e con il continuo progresso della tecnica; potranno così giudicare e interpretare tutte le cose con senso autenticamente cristiano (GS 62).

C'è un ulteriore passaggio che vale la pena sottolineare e che riguarda non genericamente il rapporto tra la teologia e i differenti saperi, ma il modo di rapportarsi agli intellettuali:

> Coloro che si applicano alle scienze teologiche nei seminari e nelle università si studino di collaborare con gli uomini che eccellono nelle altre scienze, mettendo in comune le loro forze e opinioni. La ricerca teologica, mentre persegue la conoscenza profonda della verità rivelata, non trascuri il contatto con il proprio tempo, per poter aiutare gli uomini competenti nelle varie branche del sapere ad acquistare una più piena conoscenza della fede (GS 62).

Il principio è ancora una volta quello del confronto aperto e della collaborazione a servizio della grandezza della vocazione umana. In questa prospettiva si comprende anche l'invito rivolto ai fedeli laici in ordine allo studio della teologia:

modo con cui vengono espresse, a condizione tuttavia di salvaguardarne il significato e il senso profondo» (GS 62; cf. GIOVANNI XXIII, Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* [11 ottobre 1962], n. 5).

> È anzi desiderabile che molti laici acquistino una conveniente formazione nelle scienze sacre e che non pochi tra loro si diano di proposito a questi studi e li approfondiscano con mezzi scientifici adeguati (GS 62).

E ancora una volta si ribadisce la necessità di garantire la «giusta libertà» alla ricerca della verità, in qualunque campo questa sia condotta, e il valore dell'apporto competente che ne deriva:

> Ma affinché possano esercitare il loro compito, sia riconosciuta ai fedeli, tanto ecclesiastici che laici, una giusta libertà di ricercare, di pensare e di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti (GS 62).

4. Le odierne criticità

Non c'è dubbio che la situazione del mondo e della Chiesa siano profondamente cambiate in questi sessant'anni che ci separano dalla promulgazione della *Gaudium et spes*. Ci muoviamo in un contesto culturale nettamente diverso e questo rende quanto mai difficile parlare dell'attualità del documento conciliare. Ma come acutamente osserva Gilles Routhier, riprendendo Marie Dominique Chenu (1895-1990), occorre guardare alla *Gaudium et spes* non come a un «sistema definito di proposizioni inviolate» ma «come un corpo di intuizioni matrici» di cui mantenere viva la luce nel confronto con una realtà sempre più complessa.[4] Ciò che, per Routhier, è più innovativo nella *Gaudium et spes*, e più in generale nel Concilio, è il modo di fare teologia, così da presentare un volto del cristianesimo che ne mostri tutta la grandezza e la credibilità: rivolgersi al mondo

> per raccontargli la grandezza, la novità, la freschezza e la bellezza del Vangelo. […] È questa passione di rivolgersi ai nostri contemporanei divenuti estranei alla proposta cristiana che oggi dobbiamo ravvivare.[5]

Questa passione che ha suscitato creatività e inventiva «è la nostra eredità». È qui l'attualità della *Gaudium et spes* per il nostro tempo. Occorre «fare nostro questo desiderio […] Riscoprire questa passione

[4] Cf. G. Routhier, *«Gaudium et spes» oggi. Una ripresa metodologica*, in «Rivista del Clero Italiano» CIV (2023) 748.

[5] *Ibid.*, 751.

per il dialogo […] e non regredire nel complesso del ghetto o della fortezza assediata».[6]

Certamente la definizione di cultura sullo sfondo della *Gaudium et spes* ha bisogno probabilmente di essere rimodulata in rapporto all'oggi, attraverso una formulazione più ampia, aperta a riconoscere le incertezze e gli erramenti del nostro tempo non come inciampo in un percorso di per sé lineare, quanto piuttosto come possibilità inscritte nel dispiegarsi degli stessi processi culturali, non necessariamente orientati alla promozione dell'umano. Interrogarsi sul senso più proprio della cultura, richiamarne la finalità in ordine allo sviluppo dell'umano è quanto mai importante e particolarmente urgente nel momento storico che viviamo, ma va tenuto in adeguata considerazione il fatto che le dinamiche culturali talvolta conducono a forme di estraneazione dell'essere umano rispetto a se stesso. Nel suo significato più ampio, *cultura* è sistema simbolico nel quale le persone interpretano il mondo e la propria esistenza

> l'insieme dei tratti distintivi, spirituali e materiali, intellettivi e affettivi, che caratterizzano una società o un gruppo sociale. Essa comprende, oltre alle arti e alle lettere, i modi di vita, […] i sistemi di valori, le tradizioni e le credenze.[7]

E se è vero che è mediante essa che discerniamo i valori ed effettuiamo delle scelte e che è per essa che l'uomo si esprime e prende coscienza di sé, questo non significa necessariamente che l'elaborazione culturale o la cultura vissuta, nel loro concreto e specifico configurarsi, conducano a una adeguata presa di coscienza del valore dell'umano e del suo carattere relazionale. I linguaggi della cultura, nella comunicazione come nella produzione artistica o scientifica, i significati che la innervano nelle dinamiche della vita quotidiana possono produrre una obnubilazione delle coscienze, spingendo verso una involuzione marcatamente individualistica o verso forme di comunitarismo identitario che separano e contrappongono, piuttosto che alimentare una tessitura sana di relazioni in cui l'umano fiorisca.

[6] *Ivi*.

[7] Conferenza mondiale sulle politiche culturali, *Rapporto finale della conferenza internazionale organizzata dall'UNESCO a Città del Messico dal 26 luglio al 6 agosto 1982* (*https://www.unesco.de/assets/dokumente/Deutsche_UNESCO-Kommission/08_Dokumente/1982_Erkl%C3%A4rung_von_Mexiko.pdf [4.12.2025]*).

Così è in un tempo come il nostro, che mette tra parentesi la questione della verità o la usa in una logica di risentimento; che fa della paura e dell'incertezza una spinta determinante nella costruzione del nemico, alimentando una logica di contrapposizione violenta fino alla demonizzazione dell'estraneo e alla distruzione dell'"infedele". Nell'età dell'incertezza, quella in cui, come Peter Berger (1929-2017) ha acutamente osservato, si vive la fine della «scontatezza»,[8] l'oscillazione è spesso tra relativismo e fondamentalismo, entrambi incapaci di rapportarsi all'alterità e entrambi incapaci di abitare lo spazio aperto della relazione senza voler piegare l'altro a se stessi;[9] incapaci di stare nell'*et -et*, nell'interconnessione di ciò che è differente.

Nel rapporto tra fede e cultura non c'è una assunzione della cultura che non comporti anche un vaglio critico. Questo ha prodotto talvolta, nel tempo, una presa di distanza, fino alla condanna. Il Vangelo è, in realtà, principio critico nei confronti di ogni cultura, istanza trasformatrice che contribuisce a una chiarificazione dei motivi ispiratori di una cultura e a un autotrascendimento che ne impedisce l'assolutizzazione ideologica, dal momento che nel Vangelo si propone il senso ultimo dell'umano, la verità sulla persona e sull'orizzonte di significati nel quale questa comprende e conduce la sua esistenza. Non tutte le culture sono perciò nella stessa condizione di fronte al Vangelo: ci può essere maggiore o minore assonanza, o addirittura incompatibilità. Si pensi, ad esempio, alla cultura dei regimi totalitari.

Va poi ricordata la situazione di difficoltà nell'odierno dialogo tra fede e cultura nel mondo occidentale, dovuta a quello che è stato definito come processo di «esculturazione».[10] La percezione che si ha è di una totale lontananza, di una incapacità della fede cristiana a trovare parole che possano essere recepite come significative dagli uomini e le

[8] Cf. P.L. Berger - A. Zijderveld, *Elogio del dubbio. Come avere convinzioni senza diventare fanatici*, Il Mulino, Bologna 2011; P.L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017.

[9] Cf. *ibid*., 30-30; R. Guolo, *Il volto del nemico. I fondamentalismi e le religioni*, EUT, Trieste 2006.

[10] È il termine coniato dalla sociologa francese Danièle Hervieu-Léger, ma entrato ormai nelle disamine della situazione del cristianesimo nel mondo occidentale. Si veda, ad esempio, la riflessione sviluppata in merito da T. Halík, *Il pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2022; ma anche C. Theobald, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021 e Id., *Le courage de penser l'avenir. Ètudes oecuméniques de théologie fondamentale et ecclésiologique*, Cerf, Paris 2021.

donne del nostro tempo, salvo poi a ritrovare le parole della fede e della Scrittura totalmente estrapolate dal loro contesto e usate dentro linguaggi che ne snaturano il senso, soprattutto quando contribuiscono ad alimentare il rancore, l'odio, la violenza. È in gioco, come ancora una volta P. Berger ha lucidamente intuito, il modo di intendere la tradizione e di rapportarsi ad essa.[11] Nella temperie culturale della postmodernità, la tradizione viene spesso usata come un puro e semplice baule da cui attingere materiali di cui servirsi indifferentemente; oppure come un blocco monolitico da cementificare, a partire da principi identitari, per far fronte all'insicurezza del vivere, alla necessità di orientarsi in una realtà irriducibilmente plurale. Nel secondo caso ci si appella alla tradizione, ma questa viene totalmente riscritta a partire dai bisogni del presente.[12]

Come può allora la fede cristiana rapportarsi alla cultura odierna e alle culture, come abitare il processo di globalizzazione che stritola le differenze culturali in una nuova e più pervasiva forma di colonizzazione, come resistere alla semplificazione ideologica del potere economico e di quello politico ormai totalmente sovrapponibili, ma anche alla evaporazione del reale e della sua resistenza ad opera della cultura dell'indifferenza e del relativismo più assoluto? Se al tempo del Concilio si trattava di mostrare con chiarezza la disponibilità a entrare in un dialogo aperto con la modernità, oggi è forse proprio la capacità di agire come istanza critica che fa della fede una parola di libertà rispetto a dinamiche che mortificano l'umano.

5. Nel solco della profezia

Cosa significa, dunque, declinare l'eredità della *Gaudium et spes* nell'oggi? Che cosa vuol dire assumerne la profezia e ridirla in questo nostro tempo?

Nel suo magistero papa Francesco è stato, fin dall'inizio, particolarmente attento al tema della cultura e delle culture, muovendosi nella linea tracciata dal Concilio. Sono molti i riferimenti presenti nell'*Evangelii gaudium*,[13] documento programmatico del pontificato di Francesco,

[11] Cf. Berger, *I molti altari della modernità*, 36-37.

[12] Sul neo-tradizionalismo o post-tradizionalismo dei movimenti fondamentalisti si veda anche Guolo, *Il volto del nemico*, 13.

[13] Francesco, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG).

ma è in particolare la *Veritatis gaudium*[14] che, riproponendone le intuizioni feconde, traccia le linee di un impegno culturale dei credenti e declina nell'oggi la relazione tra la Chiesa e le culture, sottolineando il carattere poliedrico di tale relazione a partire dal centro intorno a cui prende forma. Spunti molto significativi ed efficaci possono essere trovati anche nella lezione tenuta a Napoli nel giugno 2019 nell'ambito del Convegno su «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo».[15]

Nell'insegnamento di papa Francesco, ritorna prima di tutto il grande tema della lettura dei segni dei tempi.[16] Lo studio della teologia e, più in generale, gli studi ecclesiastici, ossia l'impegno culturale cristianamente ispirato, sono indicati nella *Veritatis gaudium* come «un provvidenziale laboratorio culturale in cui fare esercizio dell'interpretazione performativa della realtà che scaturisce dall'evento Gesù Cristo» (VG 3).

Quella che si profila nel nostro tempo – si legge ancora nel documento – è «una grande sfida culturale, spirituale ed educativa che implicherà lunghi processi di rigenerazione».[17] Siamo dentro una crisi – o una «policrisi» come la definisce Edgar Morin[18] – un cambiamento d'epoca che si presenta con i tratti di una complessità in cui facciamo fati-

[14] FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018) (VG).

[15] FRANCESCO, *Intervento* all'incontro sul tema «La teologia dopo *Veritatis gaudium* nel contesto del Mediterraneo», in S. BONGIOVANNI - S. TANZARELLA (edd.), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo* Veritatis gaudium *nel contesto del Mediterraneo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2019, 221-232.

[16] Su questo tema, interessante risulta V. DI PILATO (ed.), *Per una lettura dei segni dei tempi. Un percorso multidisciplinare*, Cittadella, Assisi 2024. Un significativo esercizio di lettura del tempo volto a ripensare il ruolo pubblico della fede cristiana in un contesto di pluralismo culturale lo si può trovare nel volume M. FARCI - M. NARDELLO (edd.), *Fare teologia per questo mondo, per questo tempo. Atti del XXVII Congresso dall'Associazione Teologica Italiana tenuto a Napoli nel 2021*, Glossa, Milano 2022 (si veda in particolare il contributo di D. ALBARELLO, *Grazia e cultura nel contesto di un cristianesimo in diaspora*, 295-330). Ricco di spunti è anche il dibattito che si è sviluppato sulle pagine di «Avvenire», a partire da un articolo di Pierangelo Sequeri (*Uscire dalla nevrosi ecclesiogena: raccontiamo la Chiesa com'è*, in «Avvenire» del 5 febbraio 2024), con contributi poi editi in E. CASTAGNA (ed.), *Ad extra. Cattolici e cultura: un dibattito*, Vita e Pensiero, Milano 2025.

[17] FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), 202.

[18] Edgar Morin ne ha parlato per la prima volta in un libro scritto con Anne Brigitte Kern nel 1993: tr. it. E. MORIN - A.B. KERN, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994. Ci troviamo di fronte a crisi profondamente interconnesse che si alimentano e si esacerbano a vicenda, come in un groviglio. Il degrado ambientale, le disuguaglianze economiche, le tensioni sociali, la polarizzazione politica e ideologica, lo sviluppo tecnologico senza regole si intrecciano tutti nella «policrisi» globale: quella di un'umanità che

ca a orientarci, rispetto alla quale avvertiamo di non avere adeguati strumenti di comprensione.

La solidarietà con il genere umano, più volte ribadita dalla *Gaudium et spes*, si fa qui consapevolezza di essere dinanzi a sfide che riguardano l'intera umanità e che richiedono il coraggio della ricerca condivisa. C'è bisogno di un «cambio di paradigma» nella elaborazione del pensiero, di «una coraggiosa rivoluzione culturale» (VG 3; cf. LS 114), di ripensare alla radice ciò che consente di maturare un'intelligenza del reale e una comprensione dell'umano. La fede cristiana è sollecitata a ritrovare la sua dimensione sociale, la sua forza umanizzante, rivolgendosi non soltanto ai singoli ma alle culture. L'intelligenza della fede e il pensiero che ne deriva, radicati nella Sacra Scrittura e nella Tradizione vivente, devono sapere «accompagnare i processi culturali e sociali, in particolare le transizioni difficili», «farsi carico dei conflitti» (VG 4). Si tratta di «portare il decisivo contributo del lievito, del sale e della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della tradizione viva della Chiesa sempre aperta a nuovi scenari e a nuove proposte» (VG 3) e di fare questo attraverso un'ermeneutica evangelica che può aiutare a capire meglio la vita, il mondo, gli uomini. Dalla fede viene un pensiero «aperto, cioè incompleto» perché «sempre aperto al *maius* di Dio e della verità» (VG 3), capace di un «dialogo a tutto campo» (VG 4.b) e di un'«interpretazione performativa» che conduce all'assunzione di responsabilità, un pensiero che si fa azione, impegno per la costruzione di un mondo più umano.

5.1. *Il criterio vivo della Pasqua e l'impronta trinitaria*

A guidare questa «ermeneutica evangelica», al fondo di questa «atmosfera spirituale di ricerca» (VG 3), c'è

> la sempre nuova e affascinante lieta notizia del Vangelo di Gesù che va facendosi carne sempre più e sempre meglio nella vita della Chiesa e dell'umanità […], il mistero della salvezza di cui la Chiesa è in Cristo segno e strumento in mezzo agli uomini (VG 4.a).

L'incarnazione e la Pasqua del Signore Gesù non sono soltanto il nucleo centrale della nostra fede, costituiscono il criterio alla luce del quale

non riesce a diventare tale. Si veda anche E. Morin, *Per una teoria della crisi*, Armando Editore, Roma 2021.

leggere gli eventi, elaborare una ermeneutica della storia e del reale, perché operano al fondo del reale e al cuore dell'umano. «La lieta notizia del Vangelo di Gesù» continua a «farsi carne» non solo nella vita della Chiesa chiamata a esserne testimonianza viva, ma nella vita dell'umanità tutta. La realtà, il creato e la storia recano in sé «nessi, segni e rimandi teologali» che è possibile riconoscere in una ermeneutica che tenga insieme «il criterio vivo della Pasqua di Gesù» e «il movimento dell'analogia».[19] La luce della Pasqua illumina le pieghe della realtà consentendo di riconoscere quel Dio che si manifesta «ogni volta e dentro ogni contraddizione più grande nell'amore e nella capacità di recuperare il male»,[20] ma anche di «scoprire in tutta la creazione l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo una trama di relazioni» (VG 4.a; cf. LS 240).

È esattamente questa impronta che la fede cristiana deve portare nel suo incontro con le culture, impegnandosi a farne emergere dall'interno la valenza umanizzante. Si tratta di

> giungere là dove si formano i paradigmi, i modi di sentire, i simboli, le rappresentazioni delle persone e dei popoli. Giungere là – come «etnografi spirituali» dell'anima dei popoli – per poter dialogare in profondità e, se possibile, contribuire al loro sviluppo con l'annuncio del Vangelo del Regno di Dio, il cui frutto è la maturazione di una fraternità sempre più dilatata e inclusiva.[21]

Discende da qui un modo di intendere la cultura che è trasversale alle culture e che ne auspica la reciproca e feconda contaminazione. Dalla fede cristiana viene la spinta a una cultura che sia cultura dell'incontro e «dell'incontro tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature» (VG 4.b). Il mutuo scambio di doni è criterio non soltanto del dialogo tra la Chiesa e la cultura, le culture, ma del rapporto tra le culture. Come già Benedetto XVI aveva sottolineato: «La verità è *logos* che crea dia-logos e quindi comunicazione e comunione».[22]

[19] Cf. FRANCESCO, *Intervento* all'incontro sul tema «La teologia dopo *Veritatis gaudium*, 222-223.

[20] *Ibid.*, 223.

[21] *Ivi.* «Una modalità che entra in dialogo "dal di dentro" con gli uomini, con le loro culture, le loro storie, le loro differenti tradizioni religiose» (*ibid.*, 224).

[22] BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), 4.

Ciò comporta l'affermare, oltre ogni falso universalismo,[23] il valore della «polarità tensionale tra il particolare e l'universale, tra l'uno e il multiplo, tra il semplice e il complesso». «Annichilire questa tensione va contro la vita dello Spirito»;[24] pretendere di azzerarla o volerne prescindere vuol dire comprimere in schemi di contrapposizione, privi di qualsivoglia respiro, le dinamiche di senso, la relazione all'alterità secondo cui si costruisce l'esistenza degli esseri umani e la realtà tutta. La fede può contribuire a far crescere «uno stile di costruzione della storia», che pensi alla storia stessa come «un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita», dove sia possibile «la risoluzione su di un piano superiore che conserva in sé le preziose potenzialità delle polarità in contrasto» (EG 227-228).

Si tratta di imparare a pensare insieme gli opposti, l'unità nella diversità, il particolare e l'universale, nella tensione che questo implica, oltre ogni forma di omologazione. Ma anche di promuovere un metodo conoscitivo che superi i limiti di un pensiero disgiuntivo, di quel pensiero che nell'esaltazione incondizionata delle specializzazioni, spezza i nessi del reale, favorisce l'isolamento e la deresponsabilizzazione, crea le condizioni per l'affermarsi delle polarizzazioni con la loro carica distruttiva.[25]

È in questa prospettiva che si comprende il criterio della transdisciplinarietà che non è semplicemente multidisciplinarietà, implicando piuttosto lo scambio e la fecondazione reciproca tra i saperi. Una pluralità di saperi, corrispondente alla ricchezza multiforme del reale, «armonicamente e dinamicamente raccolta nell'unità della sua sorgente e della sua intenzionalità storica e metastorica» (VG 4.c). L'unità è al termine, ma anche alla radice del divenire del creato e della storia e ha un carattere trascendente: è data nella relazione dell'uomo a Dio, nella grandezza della sua vocazione. La cifra della comunione, una comunione che non è omologazione, ma armonia delle differenze, deve poter segnare la costruzione del sapere, perché corrisponde alla cifra più propria del reale colto nella sua verità e nelle dinamiche che lo innervano. La complessità

[23] Cf. Francesco, Lettera enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020), 142-153.

[24] Francesco, *Videomessaggio* al Congresso internazionale di Teologia presso la Pontificia Università Cattolica Argentina (1-3 settembre 2015).

[25] Cf. E. Morin, *L'avventura del metodo. Come la vita ha nutrito l'opera*, Raffaello Cortina, Milano 2023.

nella quale siamo immersi se, da un lato, spaventa e disorienta, dall'altro spinge a riconoscere nell'interconnessione la struttura più profonda del reale.[26] La luce della rivelazione illumina il dato dell'esperienza aiutando a coglierne la radice e il senso ultimo. Siamo fatti per la comunione, e tutto il creato geme e soffre nelle doglie del parto, aspettando la piena rivelazione dei figli di Dio (cf. Rm 8,21-22).

Esercitata con sapienza e creatività nella sua «forma forte», la transdisciplinarietà è allora «collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla Sapienza che promana dalla rivelazione di Dio» (VG 4.c), chiave di comprensione di una complessità che è trama di relazioni: di un reale in cui tutto è connesso e di un umano che si costruisce nell'imprescindibile interdipendenza. Si tratta perciò di un principio che è teologico, ma che è anche «antropologico, esistenziale ed epistemico» (VG 4.c), perché implica un modo di intendere il senso dell'umano, un modo di stare nella realtà e di porsi rispetto ad essa, nonché un modo di conoscere, una modalità di elaborazione dell'intelligenza del reale, ma anche il dato e la necessità di una solidarietà globale secondo cui orientare le scelte e i comportamenti.

Ad esso si lega l'altro criterio indicato da papa Francesco come essenziale ad un lavoro culturale cristianamente ispirato e quale contributo da offrire nel dialogo con le culture, i saperi, le fedi; quel «dialogo a tutto campo» di cui i credenti devono essere promotori e custodi: «la necessità urgente di fare rete» (VG 4.d). Sempre di più le sfide dinanzi alle quali ci troviamo si configurano come planetarie e sempre di più si impone la necessità di avvertirsi partecipi di un destino comune; di qui il valore di un pensiero e di una ricerca che si costruiscano in rete, nello scambio di competenze, sensibilità, esperienze.

Una fede cristiana che sappia «vivere rischiosamente e con fedeltà sulla frontiera» (VG 5), sulle frontiere del nostro tempo, sa ascoltare le domande, le preoccupazioni, le paure e le speranze della gente comune, sa farle proprie, secondo quello stile indicato dalla *Gaudium et spes* che è lo stile proprio del Vangelo; sa che queste domande «ci aiutano a do-

[26] Sul senso della complessità si vedano E. Morin, *La fraternità perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, AVE, Roma 2020; M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018 e M. Ceruti - F. Bellusci, *Il secolo della fraternità. Una scommessa per la Cosmopolis*, Castelvecchi, Roma 2021.

mandarci», aiutano «ad approfondire il mistero della parola di Dio».[27] E d'altra parte la tradizione è il fiume vivo che «irriga diverse terre, alimenta diverse geografie, facendo germogliare il meglio di quella terra, il meglio di quella cultura».[28]

Così anche in questo tempo, e nelle tensioni culturali che esprime, la fede aiuta a maturare un pensiero della complessità che sappia riconoscere nella fraternità un paradigma conoscitivo etico e antropologico, senza separazioni.[29]

Si tratta di recuperare ancora una volta il senso dell'umano, la grandezza della sua vocazione di imparare ad abitare il tempo senza fuggirne le lacerazioni, ma senza smarrirne l'orizzonte, imparare a custodire il valore della relazione, il valore del "tra", nella fragile eppure tenace tessitura di nessi che tiene insieme il reale e attraversa l'umano, aprendolo oltre se stesso.

Abstract

Sessant'anni fa la Gaudium et spes *delineava una relazione tra la fede e la cultura, la pluralità delle culture, nella linea del «mutuo scambio» tra la Chiesa e il mondo. C'è una profonda solidarietà con il genere umano a motivo dell'incarnazione e della Pasqua del Signore Gesù. Il Vangelo feconda e illumina dall'interno le differenti culture, e queste, a loro volta, contribuiscono a una sua comprensione ulteriore. In un contesto epocale fortemente mutato come accogliere l'eredità della* Gaudium et spes*, cosa vuol dire assumerne la profezia? Oggi è forse proprio la capacità di agire come istanza critica che fa della fede una parola di libertà. Un'ermeneutica evangelica del nostro tempo può contribuire alla "rivoluzione culturale" di cui si avverte l'esigenza. Si tratta di tenere viva la domanda sul senso dell'umano, di custodire il valore della relazione, promuovendo un pensiero della complessità che sappia riconoscere nella fraternità un paradigma conoscitivo etico e antropologico, senza separazioni.*

[27] Francesco, *Videomessaggio*.

[28] *Ivi.* Ma anche EG 115.

[29] Si tratta di «testimoniare quella fraternità eccedente, che è capace di riannodare i fili – troppo spesso troncati – che legano la libertà con la responsabilità e la dedizione. In altri termini, la presenza cristiana è chiamata a suscitare e condividere nello spazio pubblico della convivenza sociale una maniera più giusta e solidale di abitare il mondo, appunto in nome della forza umanizzante della fede, come sorgente spirituale capace di generare una speranza incondizionata nella vita e nei legami» (Albarello, *Grazia e cultura*, 329-330). In questa prospettiva intende collocarsi anche la riflessione su una *Teologia dal Mediterraneo*, condotta dalla «Rete Teologica Mediterranea» (RTMed), che ha trovato una prima incisiva espressione nel *Manifesto* pubblicato nel settembre 2023 (*https://teologia.it/wp-content/uploads/2023/09/Per-una-teologia-dal-Mediterraneo-Manifesto-09.2023.pdf* [4.12.2025]).

THE THOUGHTS ON ECONOMY IN *GAUDIUM ET SPES* AS A FRUIT OF THE HERMENEUTICS OF CONTINUITY

PAUL VAN GEEST

PATH 24 (2025) 431-452

1. Introduction

In his introduction to Philippe Roy's bibliography of the immense number of studies on the history and documents of Vatican II, Jean-Dominique Durand states:

> Interrogations, enthousiasmes, refus, tout se mêle dans la réception complexe de Vatican II. Une réception d'autant plus complexe, qu'avec ses seize textes, quatre constitutions, neuf décrets, trois déclarations, s'ajoute une réception propre à chaque document conciliaire.[1]

[1] J. DURAND, *Préface*, in PH. ROY, *Bibliographie du concile Vatican II*, LEV, Città del Vaticano 2012, 10. The bibliography of studies on *Gaudium et spes* can be found on pp. 163-183. A very instructive website regarding the genesis, content and influence of the Council documents, particularly *Gaudium et spes* is: *https://volgconcilie.be/Documenten/10.html*. See also M. QUISINSKI, *Historia, quae vitae magistra est (John XXIII). The History of Vatican II between Past and Future of Christian Faith*, in M. LAMBERIGTS- A. PIZZEY - K. SCHELKENS (eds), *Vatican II After Sixty Years. Developments and Expectations Prior to the Council*, Brepols, Turnhout 2023, 23-44, esp. 25-30. This text presents the neo-scholastic conception of the Church and world in the historiography of theology before Vatican II and clearly describes the four phases in the historiography of studies on Vatican II. I am grateful to dr. Brian Heffernan (KU Leuven) for his insightful comments and suggestions, as well as for his help in refining the language and style of an earlier version of this text.

The various pastoral constitutions thus elicited different responses, which can be traced back to the different theological and ecclesiastical-political tendencies among the participants of the Council.[2] When the position of lay people was discussed, the spirit of *aggiornamento* clashed with a juridical understanding of the church, for example, and not only in Europe.[3] But the reception of *Gaudium et spes*[4] – a document in which the Church's commitment to «aggiornamento» to the signs of the times is most explicitly elaborated – proved something else. One and the same document could lead to a wide range of reactions worldwide. In German theology, the response was mainly positive. Otto Hermann Pesch (1931-2014) called *Gaudium et spes* the most successful («gelungenste») document of the Council.[5] But as early as 1975, Professor Joseph Ratzinger (1927-2022) did not hesitate to criticise the constitution for its optimism about progress and to speak of «das Drama ihrer Wirkungsgeschichte».[6]

Taking as my starting point Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI's reaction to the reception of *Gaudium et spes* and his plea for a hermeneutics of continuity, in this contribution I will study the vision of economy and economic developments as it was developed by the magisterium before the drafting of this pastoral constitution. I will then discuss the passages in *Gaudium et spes* that concern the economy seen as a result of human choices in the production and consumption of goods and services. Finally, I will discuss the main threads in discourse on the economy in later social encyclicals. It will become apparent that the constitution is a pivotal document in the history of ecclesiastical discourse on the

[2] On how neo-scholasticism initially determined theology during Vatican II, see K. Schelkens, *Throwing the Faith to Relativism? On Understanding Scripture, Tradition and Authority in the Long Run to Vatican II*, in Lamberigts- Pizzey - Schelkens (eds), *Vatican II After Sixty Years*, 67-83, esp. 67-75.

[3] See, for example: R. Iberico Ruiz, *The* Vota *of the Andean Region on Ecclesiology and Laity*, in Lamberigts- Pizzey - Schelkens (eds), *Vatican II After Sixty Years*, 131-153.

[4] Cf. Vatican Council II., Pastoral Constitution *Gaudium et spes* on the Church in the Modern World (7 december 1965) (GS).

[5] O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse – Nachgeschichte*, Echter Verlag, Würzburg 1994, 348.

[6] J. Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im letzten Jahrzehnt*, in «Internationale Katholische Zeitschrift - Communio» 4 (1975) 439-454, quote 443 (cf. Id., *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt*, in A. Bauch - A. Glässer - M. Seybold [eds], *Zehn Jahre Vaticanum II*, Pustet, Regensburg 1976, 36-53). See also footnote 52.

economy. *Gaudium et spes* certainly provides proof of the proposition of the Tilburg and Leuven church historian Karim Schelkens that «Vatican II remains a past with a future».[7]

2. Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI's concerns

Ten years after the end of Vatican II, Professor Joseph Ratzinger stated in a study of the history of reception of *Gaudium et spes*:

> Wenn man nach einer Gesamtdiagnose für den Text sucht, könnte man sagen, daß er (in Verbindung mit den Texten über Religionsfreiheit und über die Weltreligionen) eine Revision des *Syllabus* Pius' IX., eine Art Gegensyllabus darstellt [...] Begnügen wir uns hier mit der Feststellung, daß der Text die Rolle eines Gegensyllabus spielt und insofern den Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit darstellt.[8]

He considered the interpretation of the «Gegensyllabus» to be problematic. He noted that in Europe, the «kirchliche Gruppenbewußtsein» experienced itself as a separate subject in opposition to «der Geist der Neuzeit».[9] This «Geist» had been around for centuries. Hugo Grotius (1583-1645) proposed designing a legal system *etsi deus non daretur*. Isaac Newton (1642-1727), like Grotius a devout Christian, assumed that the laws of physical reality could be uncovered without the need for religious premises. The idea that humans could understand creation without Christian dogma was nothing short of revolutionary.[10] It also led to theology becoming increasingly marginalised at universities in Europe.

Ratzinger thus concluded that faith and science had been regarded as mutually exclusive during the radical phase of the French Revolution. Modern science and the state structure were considered capable of describing the whole of reality. But he also noted that natural scientists

[7] K. Schelkens, *From Dualism to Plurality. Defence of a «Catholic Reading» of the Second Vatican Council*, in M. Quisinski - K. Schelkens - F.-X. Amherdt (eds), *Theologia semper iuvenescit: Études sur la réception de Vatican II offertes à Gilles Routhier*, Academic Press Fribourg, Friboug 2013, 13-51, esp. 51.

[8] Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche*, 442-443.

[9] *Ibid.*, 443.

[10] K. Schelkens - P. van Geest - J. van Gennip, *Het Katholicisme in Europa. Een geschiedenis*, Boom, Amsterdam 2018, 260-262; 269-273.

later began to reflect on the limits of their field, and in Europe, Catholic statesmen proved that a secular state can still draw on the sources of Christian ethics and Catholic social teaching.[11] However, he considered it unfortunate that the *Zeitgeist* in Europe just before Vatican II was marked by the conviction that the Church and its faith were a ghetto from which it was necessary to escape: this conviction had steered the reception of *Gaudium et spes* in the wrong direction. For example, because Latin America, after its liberation from the power of Spain and Portugal, had been led by liberalism and capitalism into a worse form of slavery, he rejected an interpretation of *Gaudium et spes* in which this constitution was understood as a prelude to an alliance with that which is called «Fortschritt»:[12] «Der Fortschritt der Kirche kann ein für allemal nicht in einer verspäteten Umarmung der Neuzeit bestehen».[13] Much later, he concluded that several council fathers had proven to be far too optimistic and uncritical of developments in the modern world.[14] As Pope, he emphasised that this optimism had encouraged a hermeneutic of discontinuity, a hermeneutic of rupture, in which openness to the modern world went hand in hand with neglect of the core of the *depositum fidei*.[15] It was an idea he had expressed in his *Einführung in das Christentum* (1968). In this book, he recalled *Hans im Glück* from the *Kinder-und Hausmärchen* by the Grimm Brothers, to indicate that Christians in modern times run the risk of squandering the core of their faith in all its purity for something of lesser value. After all, Hans exchanged a piece of gold for a horse, the horse for a cow, and finally a goose for a grindstone. Duped by clever people, Hans ended up with

[11] RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche*, *passim*; BENEDICTUS XVI, *Expergiscere, homo*. Christmas Address to the Roman Curia (22 December 2005). *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html*.

[12] RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche*, 445-446; 450-451.

[13] *Ibid.*, 450-451.

[14] Cf. P. WEHRLE, *Gaudium et Spes - Moderne-Rezeption um der Pastoral willen*, in K. KREUTZER (ed), *40 Jahre II. Vatikan. Aufbrüche und Anstöße für die Erzdiözese Freiburg*, Erzbischöfliches Ordinariat, Freiburg 2006, 37-51, esp. 37 (cf. J. KARDINAL RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1985, 34-36).

[15] BENEDICT XVI, *Expergiscere, homo*.

nothing.[16] Ratzinger therefore emphasised the need for a hermeneutic of continuity, a hermeneutic of reform, whereby the core of the *depositum fidei* would not be compromised in the confrontation with insights from the sciences. This hermeneutic could lead to the reconsideration of decisions made in the past and to their correction. But above all, the core of the faith of the one Church had to be preserved and had to remain the source of nourishment.[17]

This raises the question of whether the hermeneutics of rupture in *Gaudium et spes* also informed its discourse on the economy. Are Joseph Ratzinger/Benedict XVI's concerns about this discourse justified?[18]

3. The magisterium's discourse on the economy before 1965

Just as Pope Pius IX had condemned the political and philosophical currents that undermined the Catholic faith and the authority of the Holy See in *Qui pluribus* (1846),[19] he did so again in *Quanta cura* (1864). In the letter encyclical, he wrote that he rejected and condemned all opinions and doctrines, without exception «mentioned separately by us in this encyclical, according to our apostolic authority».[20] He added the *Syllabus errorum*, which condemned liberalism, socialism, communism and Freemasonry because they did not originate from what God himself had revealed and what had been carefully preserved and passed on in Catholic doctrine.[21]

[16] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesung über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968, 9.

[17] Benedict XVI, *Expergiscere, homo*.

[18] For the thinking of J. Ratzinger/Benedict XVI on the economy, see: P. van Geest, *Wirtschaft und Ethik. Anstöße zur interdisziplinären Zusammenarbeit in Wirtschaft und Theologie*, in Chr. Müller - E. Nass - Chr. Ohly - J. Zabel (eds), *Das sozialethische Erbe von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI*, Aschendorf Verlag, Münster 2025, 243-260.

[19] Pius IX, Encyclical Letter *Qui pluribus* (9 November 1846).

[20] Pius IX, Litterae apostolicae *Quanta cura* (8 Decembris 1864), n. 11: «Auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, proscibimus atque damnamus» (in E. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 45ª edizione bilingue, EDB, Bologna 2018, n. 2869).

[21] Pius IX, The *Syllabus of errors* (8 December 1864), n. 18: «IV. Socialism, Communism, Secret Societies (…) Pests of this kind are frequently reprobated in the severest terms in the Encyclical "Qui pluribus", Nov. 9, 1846, Allocution "Quibus quantisque",

The *Syllabus* implicitly addresses economic thinking within the broader rejection of modern ideologies such as economic liberalism and *laissez-faire* capitalism, based on the idea that the state or the human being has complete autonomy in moral or economic matters, or that the market is completely free from ethical or religious influences.[22] Pius IX opposed any form of economic determinism in which profitability is regarded as the highest good.

The *Syllabus* in particular led to outrage and intensified anti-clerical tendencies in the universal Church. The Pope was accused of merely condemning, without really engaging with, the social and societal developments that, partly as a result of the Industrial Revolution, had led to the emergence of the movements condemned.

Although his successor's tone was different, the condemnation of this type of determinism continued to resonate. Shortly before his election as Pope Leo XIII, Cardinal Gioacchino Pecci described the Catholic Church in modern society as the «mother of material civilisation», because it upheld the human dignity of the worker, sought to counteract the excesses of the Industrial Revolution, and had founded countless institutions where people living below subsistence level received help, not out of charity but out of justice.

The Cardinal made this statement at a time when industrialisation and capitalism had given rise to a powerful wealthy elite of industrialists, but also to a mass of workers living in poverty. This contrast had led to the rise of socialism, in which power over the distribution of wealth was transferred to the state and private property was considered undesirable. Elected pope in 1878, he criticised socialism in *Quod apostolici muneris* that same year because it undermined the family and was incompatible with the natural right to property and the reasonableness of the order of creation willed by God.[23] However, the words «reject», «reprove» and

April 20, 1849, Encyclical "Noscitis et nobiscum" Dec. 8, 1849, Allocution "Singulari quadam" Dec. 9, 1854, Encyclical "Quanto conficiamur", Aug. 10, 1863».

[22] *Ibid.*, 55, 57; cf. 46.

[23] Leo XIII, Encyclical Letter *Quod apostolici muneris* (28 December 1878) (QAM), 11. In H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, Herder, Freiburg 1991[37], 3133.

«condemn» (*reprobare*, *proscire*, *damnare*) were not used in this context.[24] In the encyclical letter *Libertas* (1888), he even appeared to seek greater rapprochement with «the world» than Pius IX when he wrote that «the modern concept of freedom» is good insofar as it can be traced back to the Christian concept of freedom, in which freedom of action is always linked to reason and is not granted by the will of the majority.[25] In line with this, he emphasised that human dignity and rights can be traced back to natural law, which implies that reason itself keeps humans focused on the good as an intrinsic goal (L 15).

Admittedly, Leo XIII rejected socialism in *Rerum novarum* (1891) because it involves the collectivisation of the means of production, which he considered contrary to the right to property from which humans derive part of their dignity.[26] And in the spirit of Pius IX's condemnation of economic determinism with profitability as an end in itself, he equally condemned capitalism insofar as it leads to «inhuman practices» by factory owners and to «all-consuming usury, which [...] is driven by greedy speculators» (RN 2; cf. 1 and 29, 34). However, due to the change in tone, the encyclical was also well received by non-Christians because the Pope did not so much condemn the economic excesses described as provide principles whose implementation would lead to a more just economy and society.

Leo XIII sought an economic middle ground between the excesses of capitalism, in which the government left the economically weak to their own devices, and socialism and totalitarianism, in which the individual was subordinate to the state. Distrustful of a strong state – and, *mutatis mutandis*, of large companies – the Pope laid the foundations for the principle of subsidiarity, which was first formulated in *Quadragesimo anno*,[27] when he asserted that the government should only create supportive conditions for groups in society to help them achieve their goals (RN 5; 26; 27). He also described the *bonum commune* – the welfare of the entire people – as the ultimate goal of the state and so-

[24] *Ivi*.

[25] Leo XIII, Encyclical Letter *Libertas* (20 June, 1888) (L), 2; cf. Id., Encyclical Letter *Immortale Dei* (1 November 1885), 2; L 15 (freedom and reason).

[26] Leo XIII, Encyclical Letter *Rerum novarum* (15 May 1891) (RN), 5.

[27] Cf. Pius XI, Encyclical Letter *Quadragesimo anno* (15 May 1931) (QA).

ciety.[28] Furthermore, he emphasised that no social or economic opportunism should be allowed to lead with impunity to the erosion of what every human being naturally possesses from birth: (intrinsic) human dignity (RN 40). It was therefore out of the question that people should be reduced, instrumentalised, anonymised or objectified to become tools in an economy that is focused solely on transactions and not on perpetuating the human dignity of everyone in human relationships.[29] Human dignity as the goal of the economy implies that every worker should receive a decent wage and be allowed to accumulate as much private property as is necessary to guarantee his family an orderly life and well-being (RN 34); and to enable him to further develop himself (RN 35). To represent their interests, the Pope also considered it permissible for workers to organise themselves into trade unions (RN 11-12). Thus, Leo XIII laid the foundation for the principle of solidarity in Catholic social teaching: the principle that the fair distribution of capital should ensure that no one in society lives in poverty.

What is striking in *Rerum novarum* is that Leo XIII's description of the socio-economic injustices brought about by the Industrial Revolution appears to be the starting point for his normative guidelines: an inductive approach, in other words, which is at odds with the deductive approach advocated in *Aeterni Patris* (1879).[30] In this encyclical, it becomes clear that, at a time of social and societal upheaval, Pope Leo sought to provide Christianity with a coherent view of humanity, the world and God. He took Thomas Aquinas's vision of God, humanity and Christ, as developed in the *Summa Theologiae*, as his starting point and conceptual framework. Thomas's vision of the interaction between faith and reason in the search for truth and his reflection on natural law could help humanity, in Leo's view, to gain insight and wisdom in a changing world. There is a sharp break in method between the *Syllabus errorum* and *Rerum novarum*.

[28] RN 22, 32, 34, 35, 38 and passim. Cf. Joannes XXIII, Encyclical Letter *Mater et magistra* (15 May 1961) (MM), 65.

[29] RN 20. Cf. for the impact of the concept of human dignity in later papal documents: Chr. Theobald, *La Réception du Concile Vatican*. II. *L'Église dans l'histoire et la société*, Cerf, Paris 2023, 483f.

[30] Leo XIII, Encyclical Letter *Aeterni Patris* (4 August 1879).

It would take exactly forty years before a second major social encyclical appeared, *Quadragesimo Anno*. In the midst of the Great Depression – the stock market crash had taken place in 1929 and unemployment was extremely high in the United States and Europe – Pius XI, like Leo XIII, protested against wages that could not support a family; he advocated for maintaining a proper proportion between wages and a related proper proportion between the prices charged for the products of the various economic groups (agricultural, industrial) (QA 63, 64, 71, 74, 75).

He protested against the economic despotism of a few and the reckless behaviour and empty promises of riches in the banking world (QA 104, 132). His elaboration of the principle of subsidiarity is expressed in a plea for support for these communities, which must remain free from state institutions that completely determine from the top down what individuals must do.[31] He also emphasised that the market economy should be focused on the well-being of all people; it is not an end in itself, and economic freedom can never be the regulatory principle of the economy. Rather, «social justice» and «social love» should form the principles of economic life (RN 88). The ruthless pursuit of self-interest dooms a free market economy to failure (QA 109; cf. 49, 88; RN 26). He did not consider the market itself to be cruel (QA 101). However, «the individualistic spirit in the economy.. the transition from the pursuit of profit to an unbridled pursuit of supremacy...» made economic life horrific, unforgiving and cruel (QA 109).

Following in the footsteps of his predecessors Leo XIII and Pius XI, Pope John XXIII stated in *Mater et magistra* (1961) and *Pacem in terris* (1963)[32] that economic structures must serve to preserve human dignity and the common good. Referring to *Rerum novarum* as the *Magna Carta* of social and economic reconstruction, John XXIII condemned, in the same terms as Leo XIII, economic despotism in which capital is concentrated in the hands of managers rather than owners, as well as the pursuit of profit as an end in itself.[33] As in *Rerum novarum* and *Quadragesimo anno*, he described unrestricted competition in the liber-

[31] QA 79-80. Cf. O. von Nell-Breuning, *Das Subsidiaritätsprinzip*, in J. Münder - D. Kreft (eds), *Subsidiarität heute*, Votum Verlag, Münster 1990, 173-184.

[32] John XXIII, Encyclical Letter *Pacem in terris* (11 April 1963) (PIT).

[33] MM 11-12 (26: «Magna Charta»); 23 and especially 35.

al sense and the Marxist creed of class warfare as contrary to Christian teaching and the nature of humankind (MM 23). Human dignity is only done justice when the state has the *bonum commune* as its primary goal in new economic developments.[34]

Commenting positively on the development of social insurance and social security systems in rich countries, the Pope emphasized – honouring the subsidiarity principle – that it is the responsibility of governments to rectify economic imbalances, such as inequality between agriculture and industry, or regional disparities in wealth (MM 48, 54-55, 123-131). In line with his predecessors, he advocated unions, private property, fair wage structures and proper price relationships among economic sectors.[35] In addition to the state, private enterprise too must contribute to an economic and social balance in the different areas of the same political community (MM 152). International solidarity is a moral duty, especially with regard to extreme poverty in developing countries.

The denunciation of the structures of sin, which John Paul II pronounced in *Sollicitudo rei socialis*,[36] is already present in embryonic form in *Mater et magistra*, when Pope John raised the issue of the relationship between economically advanced political communities and communities that are in the process of development, emphasising that the solidarity which binds all human beings together as members of a common family «makes it impossible for wealthy nations to look with indifference upon the hunger, misery and poverty of other nations whose citizens are unable to enjoy even elementary human rights».[37] Later, Pope Benedict XVI and Pope Francis would also describe humanity as one family to underpin the principle of solidarity.[38] Pope John saw economic development as positive only insofar as it helps reduce the gap between the wealth of a few and the poverty of many, brings about social justice, and promotes human dignity by pursuing universal human and Christian values; increasing prosperity is not a goal in itself.[39]

[34] MM 20, cf. 33, 37, 40, 150 and *passim*.

[35] MM 22, 30-33, 43, 108, 139 (explicit reference to *Quadragesimo anno* with regard to just wages).

[36] John Paul II, Encyclical Letter *Sollicitudo rei socialis* (30 December 1987).

[37] MM 157, 163-164; 171; 182-183.

[38] See below.

[39] MM 69, 73-74, 79, 83, 84 (increase in prosperity); 176, 190-192, 232.

In *Pacem in terris* (1963), Pope John XXIII presented the principles discussed in *Mater et magistra*, such as the right to work and to engage in economic activities suited to one's degree of responsibility, as conditions for world peace and the elimination of political, economic and cultural inequities among citizens. He condemned the failure of public authorities to take appropriate action in these spheres, as well as the efforts of leaders in certain states to undermine personal freedom, as dangers to peace within and between countries. The solidarity of more wealthy nations with «those States which are still in the process of economic development» is also upheld, as in *Mater et magistra*, and described as a condition for the achievement not only of the *bonum commune* in every state or for the observance of the dignity of every individual, but above all for the maintenance of world peace.[40] The Pope advocated the application of the principle of subsidiarity within states, as well as at the global level, proposing an authority that assesses economic problems at this level in the light of the criterion of the common good (PIT 140). The intrinsic interdependence of the economy, politics and world peace had never before been described as succinctly as in *Pacem in terris*.

4. *Gaudium et spes*

The text of *Gaudium et spes* was drafted by the council fathers themselves, without being based on any schemata, as was the case with other constitutions.[41] The draft, known as Schema XVII, later XIII, met with enthusiasm, although some council fathers wondered whether it was up to a Council to concern itself with something as transient as the world. Seven different versions followed. The young *peritus* Joseph Ratzinger called schema XIII a hodgepodge.[42] The basis for the final constitution was ultimately laid in Zurich in 1964. In the Zurich text, as in *Gaudium*

[40] PIT 16 (cf. 18-20), 63, 65, 121, 130; 139-140.

[41] Cf. D. Bosschaert, *Pastorale constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd.* Gaudium et spes, in *Vaticanum II. Conciliedocumenten. Latijnse tekst en nieuwe Nederlandse vertaling*, Halewijn-Adveniat, Antwerpen-Baarn 2019, 608-611.

[42] Cf. B. Peterson, *Critical Voices. The Reaction of Rahner and Ratzinger to «Schema XIII» (Gaudium et Spes)*, in «Modern Theology» 30 (2014) 1-26, *https://www.academia.edu/89816223/Critical_Voices_The_Reactions_of_Rahner_and_Ratzinger_to_Schema_XIII_Gaudium_et_Spes_; L. Boeve, 'De crisis van Europa. Een zaak van geloof of ongeloof?*, in «Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology» 67 (2006) 152-179.

et spes, there was an emphatic call to dialogue with the modern world and for solidarity between the Church and all humanity (cf. GS 13).

The basic thought behind this call was that all people are endowed with a rational soul and created in the image of God and therefore have the same nature and origin; redeemed by Christ, they have the same divine calling and destiny (GS 29). Both the Zurich document and *Gaudium et spes* express the intention to read «the signs of the times». This indicates a choice for a certain theological method, which also has repercussions for the vision on economic developments. According to the classical theological method, the practical guidelines in a particular domain were deduced from the doctrines. But in both documents, the current needs are taken as the starting point, inductively, in order to emphasise the centrality of Christ and the values of Catholic doctrine and Catholic social teaching.

In the third chapter of the second part of *Gaudium et spes* especially, the council fathers speak about economic developments and prosperity in different societies. Although they recognise that economic progress offers opportunities to alleviate human needs, they are also concerned about the prevailing trends in the economy, which views the increase of wealth, the accumulation of profit or the expansion of power as the goal of economic activity, because this, in the end, leads to inequality and contempt for the poor (GS 63). Economic activity should be guided by the desire to promote human dignity, which is intrinsically consolidated in an economy that focuses on the whole person, including their material, intellectual and spiritual needs, within the framework of a moral order (GS 64, 86d). The process of economic growth in the service of the *bonum commune* must be democratically controlled, with a broad range of actors – individuals, free groups and public authorities – participating and cooperating, rather than just a small economic elite, political power or a few dominant countries setting the course (GS 65). Excessive market liberalism and totalitarian collective control must be avoided; it is necessary to reduce economic inequalities and, in particular, to support farmers in improving production, in improving production and gaining market access, and professional training in order to prevent social marginalisation. Migrant workers deserve equal treatment, and in a rapidly changing economy, job security must be guaranteed, and special attention must be given to vulnerable groups such as the elderly and the sick (GS 66).

The most fundamental principle of socio-economic life is work, because it consolidates humankind's intrinsic dignity its possibility of establishing social bonds. Therefore, the right and duty to work are universal, and society must ensure adequate employment and just remuneration (GS 67). A second principle is that enterprises consist of free persons who may also manage the enterprise and share in its profits, while workers have the right to join trade unions and have a say in working conditions (GS 68). The earth and goods are meant for all; the elimination of economic inequality requires solidarity, and property should not come at the expense of the common good (GS 69). Investment must therefore be directed toward sustainable employment and social justice, with concern for future generations and underdeveloped regions (GS 70). While private property is indeed a prerequisite for personal freedom and economic participation, it must be socially acceptable (GS 71). Christians are called upon to actively contribute to just socio-economic development (GS 72).

It is striking that the council fathers link the correction of this «unhappy state of affairs» in the economy to a change of mentality: «Hence, many reforms in the socioeconomic realm and a change of mentality and attitude are required of all» (GS 63). They reduce social imbalances under which the modern world labours to «that more basic imbalance which is rooted in the heart of the human person [...] a weak and sinful being».[43] These notions that the way the world is can be derived from dispositions in the human heart and that the economy is not a natural phenomenon out of human control, appear to be insights that Christianity has used to confront humanity for millennia: Augustine strove to propose this directly to catechumens in his *De catechizandis rudibus*; Gregory of Nyssa departed from the same anthropology when, in *De hominis opificio*, he argued that the human being, as the image of God, realises his or her royal dignity only by living rationally and virtuously.[44] Here, the hermeneutics of continuity bears fruit, in the form

[43] Cf. GS 10; cf. 8 and 25 («disturbances which so frequently occur in the social order result in part from the natural tensions of economic, political and social forms. But at a deeper level they flow from man's pride and selfishness, which contaminate even the social sphere».

[44] AUGUSTINE, *De catechizandis rudibus* 18, 31; GREGORIUS VAN NYSSA, *De hominis opificio*, 1-15, especially 4; cf. G. KARAMANOLIS, *Gregory of Nyssa*, in D. HUNTER - P. VAN GEEST - B.J. LIETAERT PEERBOLTE (eds), *Brill Encyclopedia of Early Christianity*, vol. 3, Brill, Leiden-Boston 2024, 595-604.

of a wariness of man's evil motives and of a naïve optimism about progress. And it is equally striking that the council fathers only speak of political community after their reflections on the economy; they seem to conceive of a humane economy as the basis for a humane society (GS 73). At the same time, however, they stress the need for international economic cooperation to strengthen global solidarity, as developing countries need help in the form of experts, financial support and fair trade conditions and practices, without structured exploitation (GS 85; cf. 86a,b, c.).

In short, when the council fathers raised economic issues in *Gaudium et spes*, their discourse was consistent with the thoughts the respective popes had formulated on the subject in the great social encyclicals before 1965. The pillars of Catholic social thought prepared in *Rerum novarum* and already more explicitly theorized in *Quadragesimo anno* – human dignity, solidarity, subsidiarity and the *bonum commune* – all appear also in *Gaudium et spes* with regard to the economy as a system of production, distribution and consumption of goods and services. Like Pope Leo XIII and his successors, the Council saw humans and their dignity as the goal of the economy: the pursuit of profit must be secondary to the well-being of each individual and the common good. What Leo XIII wrote about the relationship of capital to labour within national economies is applied to the global economy in *Gaudium et spes*: wherever capital owners pursue profit without regard to the human dignity of workers, the market degenerates into a cruel structure (GS 63-65; cf. RN 13-16). As in *Rerum novarum* and *Quadragesimo anno*, the right to work and the value of human labour are emphasized because the intrinsic dignity of human beings is consolidated through them (GS 34; cf. RN 45; QA 71-74); private property and the right to form unions contribute to this (GS 42). Like Popes Leo and Pius, the council fathers emphasized that private property cannot be above the *bonum commune* (GS 69; cf. RN 19; QA 49-50). The words of these popes are echoed almost verbatim in the warning that economic development should not be left to the judgment of the few or to the whims of large corporations (GS 65; cf. QA 105). And even though the council fathers in *Gaudium et spes* criticized communism, socialism and unbridled liberalism much more implicitly than the popes

mentioned above, they consistently condemned economic determinism in which profitability is denoted as the highest good.

As noted above, *Gaudium et spes* has been interpreted in reception history as a break with tradition: in light of the *Syllabus errorum*, the council document was described as «contra-syllabus». But the succinct statements about the economy in *Gaudium et spes* certainly seem to be determined by the choice of a hermeneutic that makes it consistent with the thoughts that the respective popes had previously formulated on the subject in earlier encyclicals. Even if the formulation in which the purpose of the economy – human dignity, solidarity, *bonum commune* on the basis of subsidiarity, and also the inclusion of the most vulnerable – is expressed is different, the contradiction postulated between the *Syllabus* and *Gaudium et spes* does not apply to the discussion of the economy.

In fact, even the inductive approach taken in *Gaudium et spes*, which begins with concrete needs rather than abstract principles in speaking about the economy, is in continuity with the approach that *Rerum novarum* takes. Neither text begins, as Gabriel Biel (1415-1495) did in *De potestate et utilitate monetarum*,[45] with (original) sin as the basis for a deductive interpretation of socio-economic developments in the light of this theologoumenon. Both *Rerum novarum* and *Gaudium et spes* inductively choose socio-economic reality as the point of departure for reflection and criticism, and this leads to great convergence in the speaking of the economy.

5. *Gaudium et spes* and the hermeneutics of continuity

For the sake of brevity, I will omit discussion here of *Populorum progressio* (1967); *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Spe salvi* (2007) and *Fratelli tutti* (2020). I will, however, analyse *Centesimus annus* (1991), *Caritas in veritate* (2009) and *Laudato si'* (2015)[46] in order to show that even after the publication of *Gaudium et spes*, a hermeneutic was chosen that guaranteed continuity in speaking about the economy.

[45] Edition Adler, 1515, but especially in his *Collectorium* Liber IV, *Distinctio* 15-19.

[46] Cf. Paul VI, Encyclical Letter *Populorum progressio* (26 March 1967); John Paul II, Encyclical Letter *Laborem exercens* (14 September 1981); Id., *Sollicitudo rei socialis*; Benedict XVI, Encyclical Letter *Spe salvi* (30 November 2007); Francis, Encyclical Letter *Fratelli tutti* (3 October 2020); John Paul II, Encyclical Letter *Centesimus annus* (1 May 1991) (CA); Benedict XVI, Encyclical Letter *Caritas in veritate* (29 June 2009) (CIV); Francis, Encyclical Letter *Laudato si'* (24 May 2015) (LS).

Centesimus annus appeared exactly one hundred years after *Rerum novarum*; two years after the collapse of communism in the Eastern Bloc countries. The main points in *Rerum novarum* and *Mater et magistra* are summarized in detail. True to the principle of subsidiarity elaborated by his predecessors, John Paul II criticized excessive state power – like communism – because bureaucracy is very expensive.[47] The state should "only" create the conditions for lower-level social relations to allow individuals operating at this level to do good, especially when poverty manifests itself, for example (CA 48-49). More explicitly than his predecessors, the Pope argued that at the national and international levels, the free market is the most efficient economic system to ensure that resources respond effectively to needs (CA 34). He indeed recognized the fundamental and positive role of entrepreneurship – which, like the market, stems from and appeals to human creativity – as well as private property and the resulting responsibility for the means of production (CA 30-31, 42). However, the Pope went against radical liberalism and argued that the state has a duty to direct the activities of enterprises and also to create conditions for employment (CA 48). He advocated an institutional, legal and political framework for the market economy and warned of the danger that arises if trade is not based on an ethical order, in which the pursuit of justice and solidarity governs the human community.[48] Starting from the principle of solidarity, the Pope called for guarantees for the weakest in society (CA 15; cf. 48-49). He also expressed concern about the ecological question which accompanies the problem of consumerism and which is closely connected to it (CA 37). Moreover, there is a danger that in economic models and in policy decisions, human beings are reduced to being mere producers or consumers of goods, thus losing sight of human dignity (CA 38, 49).

[47] See the references to *Mater et magistra* on page 440-441 and CA 4-11. Cf. for an appraisal of (the concept of man in) socialism, state control, communism, the necessity of subsidiarity, and the dangers of war and decolonisation as discussed in *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Laborem excercens* and *Sollicitudo rei socialis*: CA 11-21; on the fall of communism 22- 29; marxism 41.

[48] CA 48: [with respect to the role of the State *in the economic sector*]: «Economic activity, especially the activity of a market economy, cannot be conducted in an institutional, juridical or political vacuum. On the contrary, it presupposes sure guarantees of individual freedom and private property, as well as a stable currency and efficient public service»; cf. CA 35, 42.

In *Caritas in veritate*, Pope Benedict XVI, like John XXIII in *Mater et magistra*, explicitly advocated an international political authority that, applying the principle of subsidiarity at the global level, guarantees just relations between labour and capital and protects the right to property (CIV 7, 67). Rejecting radical liberalism (with its «invisible hand») and dogmatic socialism (with its «visible hand»), he argued that globalization should not lead to indifference, but should instead strengthen the consciousness that all people are part of one human family. Anticipating *Laudato si'* and *Fratelli tutti*, he argued that fraternity and care for one another should be central concerns (CIV 19). In the same vein as the core message of *Sollicitudo rei socialis* (1987), the Pope in this regard emphasized that trade agreements must never allow the market to become a place where the rich can oppress the poor; the market can only function if it is rooted in human morality. It is not the structures themselves that are bad, but their use by morally indifferent people that leads to abuse. Therefore, people must be challenged to abide by their conscience and moral social responsibility (CIV 35-36, 65, 68). Instead of profit as an objective, economies should therefore have the «logic of giving» and the principle of equality as their goal (CIV 4). The entire economy and financial system should be at the service of integral human development (CIV 65); the intrinsic dignity of every human being should be the point of departure (CIV 6, 7, 32).

Benedict XVI's preference for the stakeholder model is striking. Unlike the shareholder model, which puts profits for shareholders first, the stakeholder model makes companies sensitive to both material and immaterial interests of all stakeholders (CIV 32, 38). Just as human development is ideally shaped in love and truth, so the economy should be shaped in these things (CIV 6, 7, 32).

Laudato si', described as the greatest of all social encyclicals,[49] most explicitly links the economy, ecology and social justice.[50] Pope Francis criticized blind faith in technological progress and economic growth,

[49] Cf. C. Petrini, *Laudato si'. Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2015, *passim*. See: E. Borgman - R. Torfs - J. De Volder - P. van Geest, *Paus Franciscus. Een chaotisch en bewogen jaar*, Adveniat, Baarn 2019; J. De Volder (ed.), *The Geopolitics of Pope Francis*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2019; M. Schlag, *The Business Francis Means. Understanding the Pope's Message on the Economy*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 2017.

[50] LS 49; cf. 16, 24, 30, 165 and *passim*.

which destroys ecosystems and thus «our common home»: the earth in which everything stands in relation to each other (LS 190; cf. 33, 92, 110). The Pope traced this devastation back to the unbridled consumerism of people in rich countries and denounces an economic system based on «consumption and waste» that places profit above people (LS 21-22). Like Pope Benedict, he called this a «globalization of indifference» in which the poor and nature are seen as objects of use (LS 52); and they are denied their inalienable dignity (LS 30). That is why he, like his predecessors and the council fathers, advocated a fundamental revision of the economic model. The economy should be placed at the service of humankind and the earth should be directed toward protecting the long-term well-being of humanity and the planet.[51]

In line with the thoughts on the economy in previous encyclicals, Pope Francis, in his design of an economy at the service of humanity, sought to intensify awareness that this implies a reappraisal of labour, fair trade, a redistribution of wealth, the pursuit of local initiatives, solidarity and sustainability (LS 129-142). Personal property should never be at the expense of the common good, which includes the poor and future generations (LS 159).

It is noteworthy that Pope Francis, like Pope John XXIII and Benedict XVI, also advocated for the benefit of global cooperation that goes beyond short-term interests and national borders for a «global political authority» that can serve the common good (LS 175). And like the council fathers, he stated unequivocally that economic and ecological crises are rooted in a moral crisis in the hearts of people in rich countries. Justice and peace on earth are not possible without personal, inner peace and a sober, balanced lifestyle.[52]

6. Epilogue

As far as the understanding of the economy is concerned, *Gaudium et spes* forms a hinge in both content and methodology between the social encyclicals of Leo XIII, Pius XI and John XXIII on the one hand

[51] LS 137-162; 195-198; cf. 219 (the necessity of an «ecological» conversion of individuals and institutions.

[52] LS 225. Cf. Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium* (24 November 2013), 71.

and the later ones of John Paul II, Benedict XVI and Francis on the other. There is no caesura in papal and conciliar language on economic issues; quite the contrary. The critique of an accumulation of power and money, which leads to structures of sin; the critique of a type of labour in which people are objectified and instrumentalized and which in no way consolidates the intrinsic dignity of the human person; the critique and condemnation of economic structures that are not based on the ideals of solidarity, subsidiarity, the *bonum commune* or the preservation of ecosystem as the goal of the economy – these critiques are repeated constantly, consistently and persistently. The articulation of this critique varies. Depending on the era and political situation, the critique of socialism and communism and unbridled liberalism is explicit, less explicit or even implicit and visible only between the lines.

The magisterium is consistent also in regarding the economy, which consists of human choices in the production, consumption of goods and services, as resulting from human motives, the disposition of the heart and human imperfection and sinfulness. There is – of course – no trace of any Gnostic tendency to reduce the cause of evil or injustice to laws that escape human motivations. Humanity is always postulated as a living body, in which everything is related to everything else: an organism in which individual cells determine the constitution of the whole organism.[53] In addition, there is a clear preference for Aristotle's interpretation of the term *oikonomia*. Where he understood *chrèmastikè* as an economy focused on the accumulation of wealth, *oikonomia* encompassed an economy that prioritizes the needs of all members of a household.[54]

It is notable that certain economic principles in *Gaudium et spes* are further unfolded in later encyclicals. In *Gaudium et spes*, for example, nature and the economy are summarily but explicitly linked. Pope Benedict, in *Caritas in veritate*, made the connection between economy, ecology and social justice more explicit. Pope Francis unfolds this principle on just about every page in *Laudato si'*, criticising the destruction of ecosystems and declining biodiversity due to the unbridled need of peo-

[53] Yuk Hui, *Machine and Sovereignty: For a Planetary Thinking*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2024, 117-228.

[54] E. van Stichel, *Back to Aristotle: Catholic Social Thought's Plea for the Economy as «Oikonomia»*, in «Journal of Economics, Theology and Religion» 5 (1/2025) 141-155.

ple in rich countries to consume, whereas only the rich can pay for them because of the scarcity and pricing of resources (LS 49; cf. 24, 165, 169).

Thus, there is no caesura in speaking about the economy between the papal encyclicals before and after the promulgation of *Gaudium et spes*, just as there is no caesura in speaking about the economy in *Gaudium et spes* and the papal encyclicals before or after 1965. Joseph Ratzinger/ Benedict XVI's concerns about progress optimism, the abandonment of the hermeneutics of continuity and about the drama of the reception of *Gaudium et spes* are thus unwarranted with regard to teaching about economic issues. The council fathers had an openness to developments in the modern world, but this did not go hand in hand with any disregard of what the *depositum fidei* contains in terms of truths about the imperfect nature and sinfulness of humankind, for example. The economic teachings of popes and council fathers are the fruit *par excellence* of a hermeneutics of continuity, just as the words of Cardinal Ratzinger himself are a fruit of this. He seems to have dismissed his own concerns in his own statements on the economy. In 1985, he delivered a lecture on «Market, economy and Ethics». He noted there, inductively, that «the economic inequality between the northern and southern hemispheres of the globe is becoming more and more an inner threat to the cohesion of the human family». He then commented on the amoral determinism of the capitalist model and the centrally planned economy of Marxism to note that a lack of ethics «can actually cause the laws of the market to collapse».[55] In approach and content, his article is perfectly coherent with the encyclicals discussed in this article and with *Gaudium et spes.*

When addressing economic topics, the adoption of a hermeneutic of continuity goes hand in hand with the choice of the inductive approach that can be discerned in texts from *Rerum novarum* through *Gaudium et*

[55] J. Ratzinger, *Church and economy: Responsibility for the future of the world economy*, in «Communio» 13 (1986) 199-204 (*https://www.communio-icr.com/files/ratzinger13-3.pdf*). See also: *https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=8544* (Acton Institute for the Study of Religion & Liberty, Grand Rapids [MI] 1985). Cf. CIV 65. See also: Pontifical Council for the Justice and Peace, *At the service of the human community: a human approach to international debt* (27 December 1986). This document dealt with reforming financial and monetary institutions in order to avoid new crisis situations and to «give rise to new and broader forms of solidarity that respect the equal dignity of all peoples», rather than leading to the domination of the strongest.

spes and the other encyclicals. From *Rerum novarum* onwards, papal and conciliar texts no longer begin with a tenet of doctrine or a theologoumenon so as then to underpin it with examples from everyday economic life. The caesura between the deductive and inductive approach lies more between the *Syllabus errorum* and *Rerum novarum* than between the social encyclicals and *Gaudium et spes*; but it should be noted that Pius IX used the deductive approach to come to the same conclusion as his successors: economic determinism, in which profitability is seen as the highest good, is abject.

It is well known: Adam Smith (1723-1790) – with whom economics as a discipline of science began, argued in his *Theory of Moral Sentiments* (1759) that markets and capital do good work, but that they need «moral sentiments». He defined «sympathy» in this context as «the propriety of resigning the greatest interests of our own, for the yet greater interests of others».[56]

In its teaching on the economy, the magisterium is about the only institution in the world that that still explicitly espouses this view by emphasising the *bonum commune*. It is very much present when popes point out the connection between personal drives and the practice of virtue on the one hand and the dynamics of the market economy on the other. Very recent documents such as *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* and *Mensuram bonam* similarly emphasise this connection. Economic mechanisms are not intrinsically evil, but if the values of Catholic social teaching do not govern investment, this results in an «immoralità prossima».[57] Moral sentiments are then nowhere to be found.

Pope Leo XIII reminded humanity that industrialization should promote the human dignity of each individual and the common good.

[56] A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (or. 1759), sect. III.I.46.

[57] For an analysis of *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* as a synthesis of the foundational ethical principles with respect tot the economy of John Paul II, Benedict XVI and Francis: P. van Geest, *Commercio, ricchezza, debito e imperfezione. Ad theologiam promovendam come preludio a un dialogo tra economisti e teologi*, in «Path» 23 (2024) 105-123. See also: The Pontifical Academy of Social Sciences, *Mensuram bonam. Faith-Based Measures for Catholic Investors: A Starting Point and Call to Action*, LEV, Città del Vaticano 2022, 3, 16, 23-25. CST's [«Catholic Social Teaching»] core values (Dignity, common good, solidarity, social justice, subsidiarity, care common home, inclusion most vulnerable, integral ecology) form the basis for a decision tree for investors.

Antiqua et nova (2025) called on global technology companies and national governments, as well as local communities, schools, churches and families, to ensure that Artificial Intelligence (AI) promotes the dignity and well-being of all and that it does not become an instrument of power for a small elite.[58] If Pope Leo XIV is going to publish an encyclical on AI, it will undoubtedly be the fruit of the hermeneutics of continuity.

Abstract

Prendendo come punto di partenza l'ermeneutica della continuità, l'articolo esamina come Gaudium et spes *affronti il tema dell'economia. Colloca il documento nel contesto delle preoccupazioni di Joseph Ratzinger/Papa Benedetto XVI, secondo cui l'ottimismo verso la modernità rischiava di segnare una rottura con la tradizione. L'insegnamento papale precedente al 1965, in particolare* Rerum novarum *e* Quadragesimo anno*, sottolineava costantemente la dignità umana, la solidarietà, la sussidiarietà e il bene comune, respingendo sia il capitalismo sfrenato sia il socialismo collettivista.* Gaudium et spes *si inserisce in questa linea, affermando che l'attività economica deve servire la persona e non soltanto il profitto, e ponendo l'accento sulla dignità del lavoro, sul giusto salario, sulla responsabilità sociale della proprietà e sui diritti dei lavoratori. Le Encicliche successive, come* Centesimus annus*,* Caritas in veritate *e* Laudato si'*, confermano questa continuità, collegando economia, ecologia e giustizia sociale. La conclusione è che nella dottrina sociale cattolica sull'economia, quale risultato dell'applicazione dell'ermeneutica della continuità, non vi è alcuna rottura, ma piuttosto una visione costante dell'economia come frutto di scelte umane e responsabilità morale, radicata nei valori permanenti della dignità umana e del bene comune.*

[58] Dicasteries for the Doctrine of the Faith & Culture and Education, *Antiqua et Nova. Note on the Relationship Between Artificial Intelligence and Human Intelligence*, LEV, Città del Vaticano 2025, 76.

LA *GAUDIUM ET SPES*: I CRISTIANI IN ITALIA E LA POLITICA

NICOLA ANTONETTI

PATH 24 (2025) 453-468

1. Una qualsiasi verifica degli orientamenti (o dei mancati orientamenti) che la *Gaudium et spes*[1] ha prodotto o stimolato nella cultura e nella pratica politica dei cristiani in Italia richiede di considerare in modo preliminare i distinti ed essenziali elementi, peraltro connessi tra loro, presenti nel documento. Innanzitutto, nella *Gaudium et spes* si sviluppavano contenuti già evidenti, anche allo stato germinale, all'interno dell'intero programma di rinnovamento spirituale ed ecclesiologico proposto dal Concilio Vaticano II all'intera Chiesa, alla sua gerarchia, al clero e ai laici. Di seguito, gli indirizzi etici e normativi della *Gaudium et spes* erano in buona parte inediti, ma pur sempre inseriti nei solchi della dottrina sociale cattolica. Il documento ecclesiale, in quegli anni Sessanta, cui sono dedicate queste brevi note, era rivolto, in prima istanza, ai cristiani che in Italia offrivano per lo più il loro consenso elettorale al «partito della Chiesa», come era ancora chiamata, in modo sommario e polemico, la Democrazia Cristiana (DC): ovvero al partito che, dopo oltre vent'anni dalla fine del fascismo, confermava il suo ruolo maggioritario nel Paese e nelle istituzioni, garantendo il necessario pluralismo democratico fondato sulla prospettiva interclassista inaugurata da Alcide

[1] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS), in I. GIORDANI (ed.), *Le encicliche sociali dei Papi. Da Giovanni XXIII a Paolo VI*, Studium, Roma 1969, 277-344.

De Gasperi (1881-1954).[2] Di fatto, la *Gaudium et spes* forniva elementi nuovi, non solo ai cristiani, per leggere e interpretare situazioni che, mai come dal dopoguerra, sperimentavano inedite e spesso oscure interferenze tra la politica nazionale e quella internazionale.

Dopo l'assassinio di John F. Kennedy (1917-1963), con il suo successore Lyndon B. Johnson (1908-1973), la guerra (mai dichiarata) in Vietnam subiva un'incredibile *escalation* destinata a concludersi solo nella primavera del 1975. Di fronte agli orrori di quel conflitto scemavano il favore e la riconoscenza diffuse nell'opinione pubblica italiana per l'applicazione nel nostro Paese delle misure del Piano Marshall e si rianimarono anche nell'area cattolica forme attive di antiamericanismo: si pensi alle posizioni assunte da «L'Avvenire d'Italia» diretto da Raniero La Valle contro i brutali eccidi che si consumavano in quelle terre lontane. Inoltre, dalle rare notizie che provenivano dall'Unione Sovietica (URSS) si diffondevano le denunce dei crimini stalinisti pronunciate da Nikita Chrusciov (1894-1971) nel «rapporto segreto» pubblicizzato nel febbraio del 1956 durante il XX Congresso del Partito comunista dell'Unione Sovietica (PCUS) e non mancava nell'ottobre successivo lo sdegno dei cattolici per i «fatti d'Ungheria» e lo stupore per la fine del Kominform l'anno seguente. Generalmente quelle che nel clima di guerra fredda sembravano solo minacce furono intese come precisi avvertimenti contro i modelli di vita occidentali e contro gli stessi princìpi e metodi della democrazia. Invece, a mutare gli scenari internazionali, questa volta in modo favorevole, nel 1962 era nato, ad opera degli Stati fondatori e con il forte impegno dei governi della DC, il Parlamento europeo per dotare del consenso necessario le politiche di pace e di progresso economico dell'Europa occidentale. Di tutto questo non poteva che farsi carico, in modo esplicito e implicito, la *Gaudium et spes* esprimendo precisi motivi di preoccupazione, superabili solo da rinnovati modi di vivere la speranza cristiana.

La *Gaudium et spes* era in ordine di tempo l'ultima delle quattro Costituzioni conciliari: fu promulgata da Paolo VI il 7 dicembre 1965, un

[2] A una lettura ampia del tema è dedicato lo studio di A. Acerbi, *La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia Cristiana*, in Id. (ed.), *La Chiesa in Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 449-520.

giorno prima della solenne chiusura del Vaticano II, e dedicata al rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo. Le altre Costituzioni[3] rimettevano a giorno l'intera questione della presenza passata, presente e futura della Chiesa di fronte alle evoluzioni storiche in atto, segnando significative innovazioni non solo nella pastorale e nell'ecclesiologia, ma anche nelle nevralgiche aree dottrinarie della liturgia e dell'apostolato missionario. Questa ampia prospettiva conciliare era stata assunta da Paolo VI fin dall'inizio del suo pontificato: già con l'*Ecclesiam suam* il Pontefice aveva affidato alla Chiesa e ai cristiani, che vivevano «un rapporto nuovo e vitale con Cristo», il dovere di comprendere e, per quello che loro competeva, di gestire i complessi processi di trasformazione sociale e politica in atto a livello globale e nazionale.[4] Nella *Gaudium et spes* dei padri conciliari erano varie e ripetute le sollecitazioni perché i cristiani operassero meglio che in passato, essendo consapevoli dei concreti problemi di ogni dimensione posti dall'attualità sociale e politica e mettendo da parte anatemi e condanne del passato: tale impegno etico-politico richiesto ai laici cristiani era evidente, meno percepibili erano le indicazioni sui processi di aggiornamento necessari alle gerarchie ecclesiastiche di ogni livello per rispondere alle prospettive conciliari.

Non a caso, già nell'introdurre la pubblicazione della *Gaudium et spes*, Karl Rahner (1904-1984), che era stato uno dei teologi incaricati di seguire i lavori conciliari, annotava che nel testo, come nelle altre Costituzioni, appariva sfumata l'ambiziosa intenzione «emersa all'inizio» dello stesso Giovanni XXIII di impegnare i padri a costruire «un Concilio pastorale, nel quale la Chiesa doveva esaminare tutte le questioni che la mettevano in rapporto con il mondo e con la situazione attuale». Nei fatti, per Rahner, il confronto con le evoluzioni di ogni tipo in atto nella società, sulle quali, peraltro, erano chiamati a interrogarsi e agire non solo i credenti ma gli uomini di ogni fede e cultura, era finito nell'interrogarsi essenzialmente sulle difficoltà incontrate per definire possibili e compatibili aggiornamenti dell'azione ecclesiale: quindi «il Vaticano II è stato un

[3] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione *Sacrosantum Concilium* (4 dicembre 1963); Id., Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964); Id., Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965).

[4] Paolo VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), Scuola Tipografica S. Benedetto, Milano s.d., spec. 19 ss.

Concilio della Chiesa sulla Chiesa». Cioè, come rifletteva il teologo tedesco, «tutte le questioni importantissime e decisive del tempo moderno», quali i diritti fondamentali e la dignità dell'uomo, il lavoro, la famiglia, erano stati trattati dal Concilio e in modo specifico nella *Gaudium et spes*, «in forma ecclesiologica per vedere come meglio [la Chiesa] possa servire Dio e l'uomo, il mondo e la sua stessa storia, dando una testimonianza viva di Gesù Cristo, del suo Vangelo e della sua salvezza».[5]

Tale posizione di Rahner, più che a contenere la missione mondana della Chiesa e di coloro che vivevano nella sua comunione, era volta a riconoscere, anche rivisitando il passato, alcune delle istanze di riforma ecclesiale e sociale necessarie a stimolare la transizione verso un futuro diverso e possibilmente migliore. Del resto, era questo, almeno in teoria, l'indirizzo essenziale che emergeva dalla nuova visione ecclesiologica, fissata dalla *Lumen gentium*, alla cui elaborazione aveva contribuito lo stesso Rahner, intesa a mettere in primo piano il «mistero della Chiesa» come «sacramento in Cristo» (LG 1). La discussione sul tema si aprì in fretta: per un verso, non mancavano le denunce per l'arretramento in quella Costituzione della figura paolina della Chiesa come corpo mistico, che con le sue membra, quindi con i laici, cristianizzava il mondo (la *consecratio mundi* dei laici); per un altro verso, si sollecitava la piena assunzione della nuova concezione della Chiesa come espressione del mistero trinitario, al quale partecipano tutti i credenti coinvolti nell'unico sacerdozio di Cristo. Di fatto, proprio rispetto alla *Gaudium et spes*, con l'alternarsi di immediati entusiasmi e di altrettanti dubbi, si apriva il dibattito, peraltro non ancora concluso, sia sulla preminenza nella dottrina sociale della Chiesa degli aspetti teologici e morali su quelli normativi, sia sul tipo e sulle modalità del servizio che la Chiesa rende al «popolo di Dio», riconoscendo la presenza in esso di una pluralità di esperienze religiose dei singoli e delle comunità, nonché dei loro rapporti con coloro che non erano o non si sentivano parte della Chiesa.[6]

[5] K. Rahner, *Introduzione*, in *I documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Paoline, Roma 1968[7], spec. XIII-XVI. Della letteratura sulla vita e l'opera teologica e filosofica di Rahner mi limito a citare il recente S. Vitiello, *Rahner oltre Rahner. L'ontologia del Simbolo in Karl Rahner*, Cantagalli, Siena 2025.

[6] All'ispirazione di una rinnovata «teologia del laicato» presente nei testi conciliari dedicò un importante e noto studio Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Cerf, Paris 1964[2].

2. Quando fu pubblicata la *Gaudium et spes* il governo e l'intero sistema politico italiano mutava e riemergevano in modo acuto questioni ideologiche ed ecclesiali non risolte. Aldo Moro (1916-1978), vicino a Giovanni Battista Montini dagli anni giovanili della «Federazione universitaria cattolica italiana» (FUCI), aveva formato il 5 dicembre del 1963 il governo di «centrosinistra organico»: erano trascorsi circa sei mesi dalla morte di Giovanni XXIII (5 giugno) e un paio di mesi dall'inaugurazione della seconda sessione del Concilio (29 settembre). Al di là dei risultati di quell'esperienza di governo, dissoltasi nel settembre del 1968, che furono importanti ma certamente inferiori alle aspettative, è da ricordare che essa si era avviata superando molti ostacoli di natura politica ed ecclesiale. Molti problemi emersero all'interno della stessa DC da parte di chi vantava che la politica economica del centrismo aveva prodotto condizioni di straordinaria crescita economica (il cosiddetto «miracolo economico») e, insieme, l'assegnazione alla lira del simbolico Oscar e del titolo di «moneta vedetta» in campo internazionale: parevano tutte condizioni minacciate dall'ingresso dei socialisti nel governo.[7] Non meno duri furono gli ostacoli posti dalle gerarchie ecclesiastiche: l'apertura ai socialisti pareva a molti un primo passo per l'ingresso dei comunisti nell'area di governo.[8]

Anche all'interno del partito cattolico era rimasta, eccetto qualche eccezione, l'avversione al comunismo ateo e materialista; né si erano registrate variazioni di rilievo di fronte alle significative convergenze operative con i comunisti nelle lotte della Resistenza e nell'elaborazione della Carta costituzionale. Con la fine del secondo conflitto mondiale l'identità antitotalitaria e antifascista della DC era rimasta salda nel suo ceto dirigente e quel partito aveva guidato, in chiave decisamete postfascista e antistatalista e con l'aiuto delle organizzazioni centrali e periferiche, l'opera di ricostruzione materiale e morale del Paese. Le preoccupazioni maggiori del mondo cattolico rimasero o si accrebbero per il fatto che il Partito comunista italiano (PCI) si attestava come il più importante e numeroso partito dell'area europea. A tale dato si erano aggiunte le giusti-

[7] Per lo sviluppo dei temi politici del centrosinistra si vedano A. Giovagnoli, *Il partito italiano. La Democrazia Cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari 1996 e il più recente G. Formigoni - P. Pombeni - G. Vecchio, *Storia della Democrazia Cristiana 1943-1993*, Il Mulino, Bologna 2023, 157-265.

[8] Cf. A. D'Angelo, *Moro, i vescovi e l'apertura a sinistra*, Studium, Roma 2005.

ficate apprensioni e condanne per le sanguinose ritorsioni contro i cattolici verificatesi nei paesi di oltrecortina già agli inizi della guerra fredda.[9] Nell'immediato dopoguerra papa Pio XII aveva richiamato in più occasioni la «scelta di civiltà» da esprimere con il voto anticomunista e per tutto il corso del suo lungo pontificato esprimeva perplessità sulla tenuta della «diga anticomunista» elevata dalla DC. Nel 1949 fu pubblicato il decreto del Sant'Ufficio che escludeva dai sacramenti chi votava per il PCI, ne scomunicava gli iscritti e coloro che ne professavano la dottrina.[10] In realtà, quasi a considerare il comunismo come quella che Jacques Maritain (1882-1973) aveva definito «l'ultima eresia cristiana» e respingendo ogni confusione sul piano religioso e ideologico, don Primo Mazzolari (1890-1959) riconosceva nel 1947 (allo stesso modo dei giovani intellettuali democristiani, da Giorgio La Pira [1904-1977] ad Amintore Fanfani [1908-1999]) che la questione della povertà e la soluzione che ne davano i comunisti era anche il «grande dramma del cristianesimo oggi», ma denunciava l'impraticabilità di un'adesione al PCI dominato da un ateismo e un materialismo irresolubili. Il parroco di Bozzolo continuò con la rivista «Adesso», negli anni Sessanta, a sollecitare, tra le altre cose, la pacificazione nella Chiesa di tutte le nuove realtà ecclesiali che stavano nascendo in Europa, come quella dei preti operai che avevano inaugurato in Francia una lunga e travagliata storia vissuta tra la Chiesa e il mondo operaio.

Il cosiddetto «dissenso», eccetto che in pochi casi (durante e appena dopo la Resistenza, con la «sinistra cristiana», o alla metà degli anni Settanta), non portò all'ingresso dei suoi protagonisti nel PCI, piuttosto servì a contestare il rapporto unilineare della Chiesa con la DC e, soprattutto, i limiti posti a una pluralità di presenze al loro interno; di qui, secondo i contestatori, la radicale incapacità di risolvere i grandi problemi culturali e sociali di quegli anni. Di qui, ancora, il diffondersi, con

[9] Si veda per tutti l'ancora valida ricostruzione di G. Martina, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni (1946-1976)*, Studium, Roma 1977. Sulle posizioni politiche ed ecclesiali contro il comunismo rinvio a N. Antonetti, *Cattolici e comunismo*, in F. Traniello - G. Campanini (edd.), *Storia del movimento cattolico in Italia (1861-1980)*, vol. I/2, Marietti, Torino 1981, 29-43.

[10] Cf. Sant'Ufficio, Decreto *Scomunica ai comunisti* (15 luglio 1949). G. Ruggieri, *La condanna dei comunisti del 1949*, in A. Melloni (dir.), *Cristiani d'Italia: Chiese, società, Stato, 1861-2011*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2017, 283-290.

la conseguente ostilità ecclesiastica e politica, di esperienze straordinarie nel campo culturale e dei costumi, espresse da sacerdoti come il citato Mazzolari e Lorenzo Milani (1923-1967), Ernesto Balducci (1922-1992), Zeno Saltini (1900-1981) e altri, che promuovevano una varietà di iniziative pastorali ed editoriali, rimarcando il valore che una testimonianza culturale di cattolici *à la frontière* poteva offrire alla Chiesa tutta.[11] Il richiamo al pluralismo nella Chiesa, per come era inteso da molti testimoni del dissenso, significava per lo più non sentirsi vincolati a quelli che a loro parevano gli ultimi ed estenuati indirizzi ecclesiali e politici, proponendo in alternativa i valori della laicità e dell'autonomia delle scelte. Esemplare sul piano politico divenne la piccola ma significativa esperienza avviata nel 1958 da un ex dirigente nazionale dell'Azione Cattolica, Wladimiro Dorigo (1927-2006), il quale con la rivista veneziana «Questitalia», sulla falsariga de «La Croix» parigina, cercò di porsi come cerniera tra il mondo «cristiano di base» e le organizzazioni operaie. Di seguito, la rivista, ormai con una qualche espansione nazionale, aspirò a divenire strumento di denuncia di ogni possibile tentazione a rendere l'esperienza del centrosinistra l'ennesima operazione trasformistica che lasciava la direzione sostanziale, economica e sociale del Paese ai poteri della borghesia.[12]

Comunque, negli anni Sessanta la situazione andava cambiando. Tra gli intellettuali si discuteva del comunismo come del «Dio che ha fallito» e cresceva l'attenzione, anche dei democristiani e dei cattolici in genere, verso le prospettive di ipotetiche vie nazionali al socialismo,[13] divenute più esplicite con la comparsa del «memoriale di Yalta» nel 1964, solo un anno prima della pubblicazione della *Gaudium et spes*. Da allora in qualche settore del cattolicesimo politico si prefigurò l'apertura di una «politica di distensione» tra le sinistre e la DC. E, in effetti, anche

[11] Esemplari per l'approccio alla spiritualità e alla cultura di tali personalità sono i saggi: M. Guasco, *Mazzolari e la spiritualità del prete diocesano*, Morcelliana, Brescia 2004; G. Vecchio, *«Cristiani nel deserto». Charles de Foucauld, Primo Mazzolari e Arturo Paoli*, Monti, Saronno 2012; M. Guasco - M. Margotti (edd.), *Don Primo Mazzolari e le ecclesiologie del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2014.

[12] Cf. L. Ceci - L. Demofonti (edd.), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Carocci, Roma 2005.

[13] Cf. il fascicolo monografico *Luci e ombre sul Congresso di Mosca*; in «Mondoperaio» 16-31 marzo 1956.

grazie alla pubblicazione dell'Enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII del 1963 con la sua distinzione tra «dottrine filosofiche erronee» e «movimenti storici» che si sviluppavano e mutavano nel tempo,[14] si apriva, in vero senza eclatanti risultati di massa, la cosiddetta «stagione del dialogo» con il PCI.[15] Comunque, la via nazionale al socialismo era considerata per lo più come opportunità storica offerta alla classe operaia sia di allontanarsi dalle matrici ideologiche del marxismo, sia di separare al suo interno, per l'ennesima volta, le frazioni massimaliste da quelle riformiste.

3. Le novità che si recepivano dopo l'apertura del Concilio posero seri interrogativi a una quota limitata ma significativa della DC e agli intellettuali che le furono vicini quando si preparavano i progetti per il centrosinistra. Durante i Convegni svoltisi nei primi anni Sessanta a San Pellegrino divenne centrale la questione delle insufficienze politiche della DC nella gestione delle trasformazioni in atto nella società. Si percepiva che stava maturando a livello ecclesiale l'idea che la presenza dei laici cattolici nella vita pubblica non si esprimesse più e in modo automatico attraverso le appartenenze politiche del passato, bensì andasse ripensata come impegno più vasto e libero nella società alla luce di una rinnovata ecclesiologia. Un importante sociologo, il dossettiano Achille Ardigò (1921-2008), non aveva dubbi nel rilevare l'inadeguatezza divenuta pressoché cronica delle politiche sociali democristiane che non erano riuscite a salvaguardare i princìpi di sussidiarietà e di solidarietà iscritti nella dottrina sociale della Chiesa per regolare le nuove forme di accumulazione dei profitti[16]. Assieme ad altri anche un economista fondatore della Cassa per il Mezzogiorno, Pasquale Saraceno (1903-1991), e un alto dirigente delle Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani (ACLI), Livio Labor (1918-1999), ciascuno a suo modo, sottolineavano che le gravi condizioni in cui si realizzava la distribuzione del reddito nel mondo del lavoro minacciavano di stravolgere ogni equilibrio sociale.

[14] GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), 83, 84.

[15] Cf., tra gli altri, M. GOZZINI, *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, Vallecchi, Firenze 1964.

[16] A. ARDIGÒ, *La struttura sociale: aspetti e problemi di una società in trasformazione*, in *La società italiana. Atti del Secondo convegno nazionale di studio della Democrazia Cristiana, S. Pellegrino Terme, 29 settembre-2 ottobre 1962*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1963, 67-117.

La *Gaudium et spes* proponeva il nuovo piano interpretativo assunto dal Concilio per dare una risposta, ispirata dalla rinnovata ecclesiologia, alle questioni sociali e politiche sollevate da più fronti. Il piano era innanzi tutto culturale, sia religioso che socio-politico: senza dare precetti, rielaborava l'antico tema del rapporto tra fede e politica. Invitava, perciò, i cristiani a rinnovare la consapevolezza della loro appartenenza alla dimensione cristocentrica assunta dalla Chiesa per disporsi al bene comune dell'intera umanità mettendo da parte forme di individualismo e di classismo. Emergevano, quindi, pressanti e dettagliati gli incitamenti a concorrere in modo solidale con i credenti di altre religioni e con i non credenti, alla stabilizzazione delle condizioni di giustizia sociale necessarie per garantire a tutti gli uomini e alle comunità la soddisfazione dei loro bisogni e delle loro legittime aspirazioni. Di fatto, nella *Gaudium et spes* vi era un implicito riconoscimento dei benefici da trarre dal sistema democratico che consentiva di affrontare i problemi della «vita economico-sociale» così come si presentavano nelle nuove situazioni storiche. Anche la *Gaudium et spes* non cedeva all'illusione che dalla ripresa postbellica e dalla cosiddetta «società del benessere» derivasse, in modo pressoché automatico, una equanime e universale diffusione dei diritti individuali e sociali; di qui, l'urgente presa di coscienza da parte dei cristiani che i conclamati princìpi democratici di libertà e giustizia erano minacciati anche dalla errata percezione di una religiosità diffusa nella «nazione cattolica», dimenticando le progressive forme di indifferenza e di ateismo pratico. La stessa soluzione sul piano giuridico ed economico della secolare questione operaia non poteva che avvenire attraverso l'energica ripresa e l'ampliamento in campo nazionale e internazionale della tradizione dell'associazionismo e del cooperativismo cattolici. Al discernimento e alla «sapienza» dei cristiani era direttamente affidata la soluzione di inedite questioni sociali e politiche, come quelle gravissime poste dall'uso incauto delle conquiste scientifiche, o quelle collegate ai rischi, già denunciati da Giovanni XXIII nella *Pacem in terris*, di un conflitto nucleare sempre incombente.[17]

Sulle indicazioni, molto attese, relative alla «vita della comunità politica» le rapide considerazioni della *Gaudium et spes* sulle attività pubbliche, sulla pace, sulla comunità internazionale avevano tutte una forte

[17] Cf. *Gaudium et spes*, in GIORDANI (ed.), *Le encicliche sociali*, 312-323.

ispirazione religiosa. I cristiani erano impegnati in ogni momento a sentirsi coinvolti nella vita e nella storia del «regno di Dio» e ogni loro azione pubblica, nelle comunità e nei partiti, aveva come unico riferimento l'obiettivo del bene comune.[18] Scomparsi gli antichi anatemi contro il socialismo e il comunismo, pareva riecheggiare il monito rivolto da Maritain ai cristiani di rendersi disponibili «non alla ricerca di un *minimo teorico comune*, bensì all'*attuazione di un'opera pratica comune*».[19] Va notato, incidentalmente, che tale posizione d'avanguardia della *Gaudium et spes* risultava distante dalla posizione diffusa, nello stesso 1965, dal teologo protestante Reinhold Niebuhr (1892-1971) che delineava forme e contenuti del «realismo cristiano», riconoscendo imperfezioni e limiti della natura umana, contenuti e chiarificati, ma non eliminati, nella vita democratica anche ma non solo con il sostegno degli indirizzi della dottrina sociale cristiana.[20]

4. Il ribollire di novità, fuori e dentro la stessa Chiesa, era certamente presente a Paolo VI che dedicava un forte impegno a ricostituire, con ambizione, il profilo unitario alla cultura cristiana anche nei suoi aspetti politici, superando ostacoli sedimentati nel tempo. Nei primi anni Sessanta concesse la ripubblicazione di *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La Costituzione secondo giustizia sociale* di Antonio Rosmini (1797-1855), opere proibite dal 1849 dalla Congregazione per la dottrina della fede.[21] Il successo di tale atto liberatorio assieme all'intera ripresa degli studi rosminiani non fu dovuto unicamente all'equiparazione che Rosmini compiva tra le piaghe del Crocifisso e quelle mai rimarginate nella millenaria storia della Chiesa, ma anche allo spazio di riflessione che egli aveva aperto sui progetti ecclesiali di conversione cristiana della società, destinati ad avere sempre un costo molto alto in termini di secolarizzazione delle istituzioni cattoliche perché legate ai «limiti»

[18] *Ibid.*, 324 ss.

[19] J. Maritain, *Umanesimo integrale* (1936), Borla, Torino 1962 (or. 1936), 232 (corsivi nel testo).

[20] Cf. R. Niebuhr, *Natura umana e comunità politiche. Saggi sulle dinamiche e sugli enigmi dell'esistenza personale e sociale dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 2022 (or. 1965).

[21] Cf. A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, San paolo, Cinisello B. (MI) 2023 (or. 1848); Id., *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012 (or. 1848).

invalicabili della condizione umana.[22] La riabilitazione degli scritti rosminiani fu preceduta e seguita (da parte di giovani storici come Gabriele De Rosa [1917-2009], Francesco Traniello, Pietro Scoppola [1926-2007], Maurilio Guasco, Émile Poulat [1920-2014]) dallo studio attento del fenomeno del modernismo, non più da ritenere, secondo la definizione di Pio X, «compendio e culmine di tutte le eresie», bensì da considerare per aver prodotto un indubbio fermento di indirizzi democratici e partecipativi non solo in campo ecclesiale, ma anche in campo politico. Si coglieva, quindi, che le posizioni dottrinarie e teologiche del modernismo condannate dall'Enciclica *Pascendi*[23] andavano distinte dalle sue risonanze sociali e politiche e che queste ultime andavano riviste nei contesti delle evoluzioni dei rapporti tra Stato e Chiesa e, più in generale, in quelli prodotti nelle varie fasi della modernizzazione.[24] Con queste precisazioni si apriva, almeno tra gli studiosi, un varco significativo alla comprensione di aspetti essenziali della vicenda religiosa non solo italiana nel suo evolversi all'interno della lunga secolarizzazione contemporanea.

La ripresa di studi fino ad allora pressoché proibiti fu propiziata, in via diretta e indiretta da Paolo VI, il quale rinnovò anche ruolo e funzioni dell'Azione Cattolica, reduce dalla crisi del decennio precedente. Negli anni Cinquanta il modello rigido e centralizzato della direzione dell'Azione Cattolica si era incrinato: nel 1952 si era dimesso dalla direzione Carlo Carretto (1910-1988) e poi, nel 1954, avvennero le dimissioni dalla Gioventù Italiana di Azione Cattolica (GIAC) di Mario Rossi (1925-1976), seguite da quelle del vice assistente nazionale don Arturo Paoli (1912-2015). Furono gli eventi eclatanti che prepararono la nomina di Vittorio

[22] Si vedano F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997; M. D'Addio, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000; M. Marcocchi - F. De Giorgi (edd.), *Il «gran disegno» di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle «Cinque piaghe della Santa Chiesa»*, Vita e Pensiero, Milano 1999; U. Muratori, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2008. Si consulti l'ampio e importante affresco di G. Campanini, *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Antonio Rosmini*, 3 voll., Edizioni Rosminiane, Stresa 2014.

[23] Cf. Pio X, Lettera enciclica *Pascendi Dominici gregis* (8 settembre 1907).

[24] Cf. G. De Rosa, *Storia politica dell'Azione Cattolica*, 2 voll, Laterza, Bari 1954; P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna 1975; per le ripercussioni del modernismo nel più generale contesto culturale cattolico, cf. M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino1963; M. Guasco, *Il modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995; L. Bedeschi, *Il modernismo italiano: voci e volti*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995.

Bachelet (1926-1980) nel 1964 da parte di Paolo VI.[25] Si avviò allora in modo esplicito il processo che portò alla «scelta religiosa» della maggiore associazione laicale della Chiesa. Tale scelta fu confermata dal nuovo *Statuto* del 1969 e assunse un significato ben più importante di quello attribuito alla fine del collateralismo con la DC, per lo più limitato al prestito di dirigenti dell'Azione Cattolica alle sedi locali e nazionale del partito. Diversamente, proprio a opera di Bachelet e dell'assistente nazionale don Franco Costa (1904-1977), si intensificò e si diede spessore alla riflessione sul ruolo e le funzioni del laicato cattolico e sul possibile contributo religioso e culturale al difficile dibattito politico di quegli anni.[26]

In parte al di fuori delle indicazioni della *Gaudium et spes* e della nuova esperienza dell'Azione Cattolica nella stagione postconciliare, accanto all'avviarsi di forme di secolarizzazione che si riflettevano su costumi sociali e religiosi, venne in discussione, talora con l'uso di categorie marxisteggianti, ogni possibile identificazione della Chiesa con qualsiasi tipo di potere; in alternativa si rivendicava, anche da parte di teologi cattolici, l'ascolto della parola di Dio come unica ispiratrice dell'azione religiosa e politica. Per favorire tale ascolto nascevano le comunità di base, che percepivano echi e suggestioni rivoluzionarie provenienti dalla teologia sudamericana, mentre si diffondeva, oltre le aule universitarie, l'attenzione, non solo dei cattolici e non solo in Italia, verso autori nuovi, per lo più sociologi, filosofi, politologi e psicologi, estranei al *mainstream* della cultura cristiana. Si ripercuotevano in modo pesante i segnali di crisi della precaria distensione internazionale vissuta nelle condizioni di «guerra fredda», ereditata dal conflitto mondiale e mantenuta per miracolo con la minaccia di conflitto nucleare divenuta concreta nel 1962 per la vicenda dei missili sovietici inviati a Cuba. La fiducia verso il comunismo fu di nuovo scossa, nel 1968, dai carri armati che gelarono la

[25] Si veda per tutti P. Trionfini, *L'Azione cattolica e la politica degli anni Sessanta*, in G. Vecchio (ed.), *L'Azione cattolica del Vaticano II. Laicità e scelta religiosa nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, AVE, Roma 2019, 7-90.

[26] Cf. gli importanti studi di M. Truffelli, *Vittorio Bachelet, l'Azione cattolica e l'attuazione del Concilio: la «scelta religiosa»*, in I. Vellani - P. Trionfini (edd.), *Il futuro dalla forza del Concilio. Il Vaticano II e l'Azione cattolica*, AVE, Roma 2015, 35-66 e Id., *Politica e «scelta religiosa» dopo lo Statuto del 1969*, in M. Margotti - P. Trionfini (edd.), *L'Azione cattolica negli anni Settanta. Scelte e percorsi dell'Ac dopo la riforma dello Statuto del 1969*, AVE, Roma 2025, 13-62.

«primavera di Praga»; negli Stati Uniti la pur lodata politica di amalgama razziale (il *melting-pot*) naufragava nel 1968 con l'assassinio di Martin Luther King (1929-1968); nello stesso periodo in Vietnam si sviluppava una nuova offensiva militare americana, senza che i tentativi sotterranei di pacificazione avessero ancora ottenuto alcun effetto concreto. Con questi e altri fenomeni storici si stabilivano a livello internazionale le basi delle contestazioni del Sessantotto.[27]

In Italia si contestava in generale l'affermazione di un modello globale di sviluppo capitalistico che andava producendo traumi e lacerazioni sociali fuori dal modello della *Gaudium et spes* volto alla creazione di un sistema pacificato. Al contrario, con riferimenti sommari e per lo più impropri alla *Populorum progressio* del marzo 1967,[28] si denunciava lo stabilizzarsi di un vero e proprio blocco di potere clerico-moderato incompatibile con gli indirizzi etici ed ecclesiologici espressi dal Concilio. Di qui la convinzione dell'imminente fine dell'unità politica dei cattolici nella DC (del *bonum unitatis* invocato nel dopoguerra) annunciata e vissuta da una quota del mondo cattolico che presentava e, in parte, viveva nuove esperienze di diaspora politica sulla base di motivazioni religiose. A queste predizioni rispondeva direttamente, in un convegno di studi dell'aprile 1967, il Presidente del consiglio Aldo Moro, affermando che con il centrosinistra «noi abbiamo parlato non da totalitari che si difendono, ma da democratici che vogliono vincere facendo crescere la società democratica».[29] Negli ultimi mesi del 1969 si definivano, anche con il forte impegno del sindacato della CISL, guidata da Pierre Carniti (1936-2018), le basi per regolare i rapporti tra imprese e lavoratori e creare urgenti tutele a beneficio di questi ultimi. Nella primavera del 1970 diventava legge lo *Statuto dei lavoratori*: il governo era presieduto da un democristiano, Mariano Rumor (1915-1990), e ministro del lavoro era Carlo Donat-Cattin (1919-1991).

Già nel novembre del 1967, prima ancora che si percepisse chiaramente l'eco delle ribellioni studentesche nordamericane e nordeuro-

[27] Cf. A. Giovagnoli, *Sessantotto. La festa della contestazione*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2018.

[28] Cf. Paolo VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967).

[29] A. Moro, *L'intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1959-1978*, Garzanti, Milano 1979, 179-180.

pee e mentre cresceva la protesta per l'*escalation* bellica americana in Vietnam, anche nelle università italiane esplodeva la contestazione. Un nutrito gruppo di studenti occupava la sede di Milano dell'Università Cattolica del Sacro Cuore; ad alcuni di loro pareva che iniziasse quello che, con ingenua e malposta retorica, Mario Capanna chiamò «l'assalto al cielo» verso cui volgevano i movimenti studenteschi, compreso quello dei cattolici.[30] In realtà, nell'occasione si riprendeva la questione sollevata già nel 1962 sulla reale titolarità dell'Università Cattolica a porsi come la principale organizzazione della cultura cattolica italiana. Con le successive quattro occupazioni (non prive di qualche violenza) della Cattolica, si scioglievano gli organismi rappresentativi universitari e con essi l'associazione dell'Intesa Universitaria che per molti giovani cattolici era stata una sorta di anticamera all'impegno politico, spesso rilevante, nella DC. Contestualmente nasceva, autodefinendosi progressista in opposizione agli «inquinamenti» ideologi del comunismo, Gioventù Studentesca dalla quale sarebbe germinata Comunione e Liberazione.[31] Da allora pareva improvvisamente evidente, come annotava un'agenzia di stampa («ADISTA»), che «Il '68 è nato in Chiesa», quindi coinvolgendo molti studenti e vari sacerdoti. Infatti, in attesa della Pasqua del 1968 fu celebrato dagli studenti cattolici dell'Università di Trento un «controquaresimale» di fronte al duomo della città; da allora si susseguirono eclatanti episodi di contestazione, quali l'occupazione del Duomo di Parma e la vicenda dell'Isolotto di Firenze con don Enzo Mazzi (1927-2011) e altre manifestazioni.[32]

In generale, le forme di contestazione italiane nel triennio 1967-1969 mutuavano preoccupazioni presenti nell'intera società per le fratture che

[30] M. Capanna, *Formidabili quegli anni*, Garzanti, Milano 2007 (1988[1]). Più in generale e con puntuale attenzione alle premesse ecclesiologiche e teologiche degli eventi, M. Cuminetti, *Il dissenso cattolico in Italia, 1965-1980*, Rizzoli, Milano 1983. Si vedano anche A. Giovagnoli (ed.), *1968: tra utopia e Vangelo. Contestazione e mondo cattolico*, AVE, Roma 2000 e A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68*, Viella, Roma 2016.

[31] Si vedano per questo N. Antonetti, *Le culture cattoliche*, in F. Chiarotto (ed.), *Aspettando il Sessantotto. Continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, Accademy University Press, Torino 2017, 47-65 e la sintetica e precisa ricostruzione di M. Bocci, *L'Università Cattolica per l'Italia*, in Melloni (dir.), *Cristiani d'Italia*, 1327-1342.

[32] Per una sommaria ricostruzione degli eventi *1968 - Il '68 nato in Chiesa*, in «Adista» 2728 (5 aprile 2008).

in quegli anni si consolidavano nel Paese (tra Nord e Sud, tra sinistra e destra, tra impresa privata e impresa di Stato, soprattutto tra cultura e politica). Le soluzioni proposte dagli studenti erano spesso audaci, ma per lo più prive di cognizioni e strategie politiche. Gli studenti cattolici dell'epoca si muovevano talora su linee "liberatorie" personali e comunitarie; su vari tra loro incidevano in modi inaspettati remore e ritardi educativi che si manifestavano specie nella negazione delle tradizionali forme di organizzazione gerarchica della società (dalla Chiesa, alla famiglia, ai partiti, alle associazioni). Alcuni tra gli studenti della Cattolica registrarono il venir meno di quella condizione nella quale, come annotarono insieme nel 1969 un filosofo e un teologo non di secondo piano, come Paul Ricoeur (1913-2005) e Marie Dominique Chenu (1895-1990): «La presenza dei cristiani nella rivoluzione suppone ed esige la presenza e la rivoluzione nella Chiesa, nei suoi modelli di vita nelle sue abitudini di pensiero».[33] Si richiamava in questo modo la ricordata condizione auspicata da K. Rahner che l'intera Chiesa (non solo i laici) con la *Gaudium et spes* riconsiderasse il suo servizio a Dio e all'umanità.

Concludendo queste brevi note, riesce ancora impossibile determinare se già negli anni Sessanta si producano continuità o fratture nella ricezione della *Gaudium et spes* in Italia: mancano troppe rilevazioni sulle diocesi, sulle associazioni cattoliche, sulle parrocchie e sulla stessa società che ancora in quegli anni continuava a definirsi cristiana.[34]

Abstract

La Gaudium et spes *fu dedicata al rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo. In essa si rivolgevano, sulla base di un rinnovato modello ecclesiologico, motiva-*

[33] Citati in MARTINA, *La Chiesa in Italia*, 170.

[34] Mi riferisco alla questione posta dallo svolgersi di diverse interpretazioni tra l'«ermeneutica della discontinuità» e quella della «riforma» secondo la nota distinzione di Joseph Ratzinger (1927-2022) (BENEDETTO XVI, *Insegnamenti 2005*, vol. I, LEV, Città del Vaticano 2006) il quale interpreta nell'ottica dell'«ermeneutica della riforma» lo svolgersi della vita della Chiesa successiva alla conclusione del Concilio; diversamente, nell'ottica della rottura con il passato dei vari piani della vita ecclesiale (nonché delle relative resistenze ad essa) si sono espressi e si esprimono diversi studiosi; in questa sede basti ricordare G. ALBERIGO (ed.), *Il Vaticano II tra attese e celebrazioni*, Il Mulino, Bologna 1995 e A. MELLONI - G. RUGGIERI, *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009. Si tenga presente in generale l'ottimo saggio di S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014.

te sollecitazioni, valide anche per l'intera Chiesa italiana, a sviluppare un confronto culturale e politico con il difficile contesto storico di quella stagione, segnata sia dai riflessi dei tragici eventi della guerra in Vietnam sia dall'incerto evolversi del comunismo internazionale dopo la pubblicazione nel 1964 del «memoriale di Yalta». Per tutti gli anni Sessanta, nonostante la Gaudium et spes*, si svilupparono, da un lato, forme di dissenso, autorevoli pur se minoritarie, nei confronti della stessa Chiesa accusata di non aver consentito forme plurali di autonomia ai cristiani, da un altro lato, si avviava la contestazione della Democrazia Cristiana, che con l'esperienza del «centrosinistra organico» avrebbe realizzato l'ennesima operazione trasformistica, lasciando la direzione economica e sociale del Paese alla borghesia. In realtà, in quegli anni nella società crescevano, anche fuori della volontà politica dei cristiani, i rischi paventati dalla* Gaudium et spes*: sia un'iniziale secolarizzazione per il diffondersi nella «nazione cattolica» di progressive forme di indifferenza religiosa e di ateismo pratico, sia lo sviluppo di un modello capitalistico estraneo agli auspici di solidarietà di pace sociale.*

«EINE SYNODALE KIRCHE […], DIE STETS DEN FRIEDEN SUCHT». ZUR THEOLOGIE DES FRIEDENS IN GS 77-82

JEAN EHRET

PATH 24 (2025) 469-490

Am 7. Dezember 1965 verabschiedeten die Konzilsväter die «Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute», in der die Kirche auch ihre Friedenstheologie entwickelt, die ich in diesem Artikel näher betrachten möchte. Sie steht in Art. 77-82 im fünften, längsten[1] und letzten Kapitel des zweiten Hauptteils von *Gaudium et spes*, der sich zunächst mit der «Förderung des Friedens» und anschließend mit dem «Aufbau der Völkergemeinschaft» beschäftigt.[2]

Fast genau 60 Jahre später, am 8. Mai 2025, richtet sich der neu gewählte Papst Leo XIV. von der Loggia des Petersdoms mit dem «ersten Gruß des auferstandenen Christus, des Guten Hirten, der sein Leben für die Herde Gottes hingegeben hat», an die Menschen: «Der Friede sei mit euch allen!»[3] Die Zeiten haben sich gewandelt, die Sendung

[1] Ohne Fußnoten zählen Kapitel 1 (Ehe und Familie) 2.874 Wörter, Kapitel 2 (Kultur) 3.428 Wörter, Kapitel 3 (Wirtschaft) 3.269 Wörter, Kapitel 4 (politische Gemeinschaft) 1.970 Wörter und Kapitel 5 4.441 Wörter, wovon 650 auf Art. 77-78, 1.733 auf den ersten (Art. 79-82) und 2.058 auf den zweiten Abschnitt (Art. 83-90) entfallen.

[2] Ich zitiere *Gaudium et spes* sowie alle lehramtlichen Dokumente nach der Fassung, die auf der Homepage des Vatikans (*https://www.vatican.va*) veröffentlicht sind. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden mit den üblichen Abkürzungen bezeichnet (letzter Aufruf am 5. Oktober 2025).

[3] LEO XIV., *Erstes Grußwort*, 8. Mai 2025. Der Titel stammt ebenso aus dieser Ansprache.

bleibt die gleiche: Christus als den Friedensfürsten zu verkünden und zu bezeugen.

Wie lesen und verstehen wir heute das, was das Konzil über Frieden und Krieg lehrt? Inwieweit spricht das Konzil prophetische Worte? Inwieweit ist manches hinfällig? Was können wir aus diesem Text lernen, um heute eine Theologie zu betreiben, wie sie Papst Franziskus in zahlreichen Lehrschreiben und insbesondere im Motu Proprio *Ad theologiam promovendam* gefordert hat, mit dem er die Statuten der Päpstlichen Akademie der Theologie approbiert?

Um auf diese Fragen zu antworten, werde ich zuerst die Friedenstheologie selbst und anschließend die Haltung zum Krieg kommentieren. Zuvor verorte ich den Text in seiner Zeit und vergleiche diese mit der unseren.

1. 1965 - und heute

Das fünfte Kapitel des zweiten Hauptteils von *Gaudium et spes* beginnt mit einem einleitenden Artikel, der die geschichtliche Situation als historische Stunde feiert, in der das Licht Christi aufleuchten wird. Es geht von einem «Zeichen der Zeit» aus und legt dann den Aufbau des Kapitels dar, das die Leser von der Friedenstheologie über eine Verurteilung des Krieges zu einem Appell zur Zusammenarbeit mit allen führt, um den Frieden aufzubauen.

Art. 77 stellt als Erstes fest, dass Kriege «[i]n unseren Jahren» nicht aus der Welt geschafft sind: Sie bringen – immer noch, weiterhin – Leid und Angst über die Menschen. Die Aussage erinnert sofort an den ersten Satz der Pastoralkonstitution: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi» (GS 1). Wieviel Platz nimmt aber der Schrecken des Krieges im Folgenden ein? Wird die Spannung des Incipits von *Gaudium et spes* durchgehalten?

In Wirklichkeit wird der Krieg in einem einleitenden Nebensatz erwähnt. Zwar wird damit die Realität des Krieges sofort hervorgehoben, doch hat man ihn so auch gleichsam abgehakt, denn der Hauptsatz unterstreicht das Gegenteil auf pathetische Weise in einem idealisierenden Epochenappell. Art. 77 greift nämlich auf die für das II. Vaticanum zen-

trale Metapher der «Menschheitsfamilie» zurück und spricht von einer «entscheidenden Stunde», in der die Menschheit «zur Reife angelangt» sei. Sämtliche Ausdrücke dieses Satzes gehören zum erhabenen Wortfeld, das das Alltägliche meidet und große Ideen aufruft.

Der zweite Satz fährt auf die gleiche Art und Weise fort und würdigt in einem feierlich-positiven Ton den Fortschritt, der zu seinem Höhepunkt kommt. Seine rhetorische Ausweitung führt vom Prozess zur Vollendung und lässt keinen Platz für das, was ihm widerstrebt.

Als Appell an die Menschheit, ihre Aufgabe wahrzunehmen, die mit einem Komparativ beschrieben wird («die Welt für alle überall wirklich menschlicher zu gestalten»), führt auch der dritte Satz die universale Fortschrittsthematik weiter. «[I]nner[e] Erneuerung» und «wahre[r] Frieden» werden idealisierend miteinander verbunden und entwickeln das Pathos weiter, das durch den unausgesprochenen Gegensatz verstärkt wird, der sowohl durch das Adverb «wirklich» als auch durch das Adjektiv «wahr» angedeutet wird. Beiden haftet eine Authentizitätsforderung an, die den hohen Ton nochmals steigert.

Im vierten Satz bildet die Lichtmetapher («Dann strahlt […] in neuem Licht auf») die rhetorische und inhaltliche Klimax, auf die alles Vorhergehende hinarbeitet. Der letzte Teilsatz mit der Anapher «jene Botschaft» leitet von der abstrakten Charakterisierung des Evangeliums zur konkreten Verheißung des göttlichen Friedens über und führt die sakrale Diktion der Bergpredigt ein. Mit ihr schließt der Absatz in einem eschatologischen Pathos.

Diese kurze rhetorische Analyse des ersten Absatzes von Art. 77 habe ich unter Rückgriff auf meine literaturwissenschaftlichen Studien und mithilfe von ChatGPT geschrieben. Eine solche Analyse ist hilfreich, denn Form und Inhalt gehören zusammen. Was folgt aus ihr? Der Text zelebriert pathetisch einen Fortschritt, der darin gipfelt, dass sich die Wahrheit des Evangeliums allen offenbart. Es bleibt bei der Redundanz verstärkender universalistischer Formulierungen kein Platz für Ambivalenz, Ambiguität und Widersprüche, die doch das Leben auszeichnen. Und man kann sich auch fragen, wo jene bleiben, die unter dem Krieg leiden: der Soldat, die Mutter, das Neugeborene Kind ...

Der Text entsteht 1965, 20 Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, kurz nach der Kubakrise, die die Welt in einen Atomkrieg hätte stürzen können, in einer Zeit starken wirtschaftlichen Aufschwungs,[4] in der der technische Fortschritt einen immer größeren Einfluss auf das Leben der Menschen nimmt. Daraus ergibt sich eine von Erfolg durchstimmte Haltung, die vor allem das Machbare vor Augen hat und den Menschen als «seines Glückes Schmied» ansieht – «Geschichte ist machbar», skandierte wenig später auch die 68er Bewegung –, ohne Gott. «Mit GS entscheidet man […], sich an den Stärken der Menschen zu orientieren und auf diese Stärken zu setzen, weil sie einen Menschen vor Gott qualifizieren».[5] Der junge Konzilstheologe Josef Ratzinger sieht in *Gaudium et spes* jedoch auch teilhardische Tendenzen am Werk und spricht in Bezug auf das Schema XIII «trotz aller Distanzierung von solchen Ideen» von einer «fast naiv wirkenden Fortschrittsfreudigkeit […], in der von der Ambivalenz aller äußeren Fortschritte der Menschheit kaum etwas zu hören war».[6]

Im Jahre 2025 kommt uns der Fortschrittsoptimismus der 1960er-Jahre sehr suspekt vor. In seiner Enzyklika *Fratelli tutti* stellt Papst Franziskus fest: «Die Welt tut sich immer schwerer auf dem langsamen Weg zum Frieden, den sie eingeschlagen hatte und der allmählich Früchte zu tragen begann».[7] Das Pathos der Siegesrhetorik ist verschwunden; die Welt leidet unter einer enormen Last. Wird sie zusammenbrechen? Man denke an den russischen Einmarsch in die Ukraine am 24. Februar 2022, der den Krieg wieder nach Europa brachte, sowie an den Großangriff der Terrororganisation Hamas gegen Israel am 7. Oktober 2023, der einen Krieg im Gazastreifen auslöste. Man könnte

[4] In Frankreich spricht man gemeinhin von «Les Trente Glorieuses», den dreißig glorreichen Jahren von 1945 bis 1975, die sich durch Fortschritt auf allen Ebenen auszeichnen – von der Technik über die Wirtschaft und den Lebensstandard bis hin zum Sozialstaat.

[5] H.J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in P. Hünermann - B.J. Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2005, 695.

[6] J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, in *Josef Ratzinger Gesammelte Schriften* (im Folgenden *JRGS*) 7/1, hg. v. G.L. Müller et al., Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2012-2025, 549.

[7] Franziskus, *Enzyklika «Fratelli tutti» über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* (FT), 3. Oktober 2020, 256.

– neben vielen anderen Kriegen, Konflikten und Krisen – auch noch auf den sudanesischen Bürgerkrieg oder auf die Situation im Kongo verweisen.[8] Papst Franziskus geht bereits in *Fratelli tutti* so weit, von einem «dritten Weltkrieg in Abschnitten» (FT 25) zu sprechen.

Ebenso bietet die Klimakrise dem Fortschrittsglauben Einhalt. In seiner ersten Botschaft zum Weltfriedenstag hebt Papst Leo XIV. eine weitere neue Entwicklung hervor, die die Komplexität der Situation nochmals steigert: «Es zeichnet sich sogar ein Prozess ab, in dem politische und militärische Führungskräfte durch eine zunehmende "Delegation" von Entscheidungen über Leben und Tod von Menschen ihre Verantwortung an Maschinen abgeben».[9] Mit wem muss man sich dann auseinandersetzen? In *Laudate Deum* kritisiert Papst Franziskus jene, die den Ernst der Situation bestreiten oder ins Lächerliche ziehen; er appelliert eindringlich an alle, die notwendigen Veränderungen herbeizuführen. «Zu sagen, dass man sich [von der COP28 in Dubai] nichts zu erwarten braucht, gliche einer Selbstverstümmelung, denn es würde bedeuten, die gesamte Menschheit, insbesondere die Ärmsten, den schlimmsten Auswirkungen des Klimawandels auszusetzen».[10] «Trotzdem»! Vielleicht passt dieses Wort am besten, um den Appell des Papstes zu charakterisieren. Trotz der vergangenen Rückschläge, trotz der Aussichtslosigkeit, trotz allen Widerstandes … – wegen der Armen soll, ja muss das Wahre und Gute eingefordert werden. Ein nüchterner Blick schützt indes dabei vor jeglicher Verklärung. Das betrifft sowohl die Situation als auch die Fähigkeit des Menschen, einen grundlegenden Gesinnungswandel (vgl. GS 82,3) herbeizuführen. Zu sehr sind die Menschen in ihre Alltagssorgen und ihre eingeübten Denk- und Lebenstrukturen verstrickt (vgl. Gen 4,7; Mk 14,30).

Als Luxemburger lebe ich zudem in einer stark säkularisierten, pluralistischen, sehr liberalen und sehr reichen Gesellschaft, in der viele sich für Freiheit, Diversität, das Klima und die Schwachen einsetzen und zugleich aber der Lebensschutz schwindet und die Familie sowie die geschlechts-

[8] Für präzise Zahlen siehe Uppsala Conflict Data Program: *https://ucdp.uu.se/encyclopedia* (letzter Aufruf am 11. Oktober 2025).

[9] Leo XIV., *Botschaft zum 59. Weltfriedenstag*, 1. Januar 2026 (*https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/messages/peace/documents/20251208-messaggio-pace.html* letzter Aufruf am 5. Oktober 2025).

[10] Franziskus, *Apostolisches Schreiben «Laudate Deum» an alle Menschen guten Willens über die Klimakrise*, 4. Oktober 2023, 53.

spezifischen Referenzen sich auflösen. Sehr viele meiner Zeitgenossen wollen sich in allem allein aus sich heraus bestimmen.[11] Es ist nicht nur die Rechtsprechung, sondern auch die Gesetzgebung, die «nur noch die emanzipatorische Freiheit des Einzelnen und die materiellen Güter als der Verteidigung bedürftig»[12] ansieht. Die Mehrheitsmeinung wird, demokratisch gestützt, «zur eigentlichen Rechtsquelle und zum inneren Maß der *authoritas*»;[13] der Mensch verliert den Bezug zur Geschichte und zum *bonum comune*. Auch Religion wird zu einer modular verwendbaren «Ressource» für das Ich.[14] Man löst Texte, Rituselemente und spirituelle Techniken aus dem Gesamtkontext, den sie bilden, gleichsam als Material heraus, um sie für ein neues Denken[15] und für die persönliche Lebensstilgestaltung nach eigenem Gutdünken nutzbar zu machen. Das individualistische Freiheitsverständnis toleriert keinen Widerspruch. Zugleich beobachte ich auf der anderen Seite des weltanschaulichen Spektrums, wie sich politische und religiöse fundamentalistische Strömungen bilden, die – unterstützt durch die sozialen Netzwerke mit ihren Algorithmen – die Menschen stärker prägen als die beste Sonntagspredigt.[16]

Welche Theologie soll ich in diesen Kontexten betreiben und lehren, damit sie wirklich ein «Faktor von Spiritualität»[17] sein kann, der

[11] Siehe dazu A. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Suhrkamp, Berlin 2022[6].

[12] J. Ratzinger, *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit*, *JRGS* 3/2, 607.

[13] *Ibid.*, 603.

[14] Für eine genauere Analyse siehe J. Stolz et al., *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)glaubens*, Theologischer Verlag, Zürich 2014.

[15] Vgl. F. Jullien, *Ressources du christianisme mais sans y entrer par la foi*, L'Herne, Paris 2018.

[16] Siehe auch Z. Radzik, *Die Zeichen der Zeit 60 Jahre danach: Ein frischer Blick auf Gaudium et spes*, in S. Arenas et al. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil - Ereignis und Auftrag*, Bd. 6: *Das Zweite Vatikanische Konzil in Europa*, hg. von D. Bosschaert - U. Pękala, Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2025, 646-648: «2. Das Europa von heute trifft seine katholische Kirche». – Dieser Band entstammt dem Forschungsprojekt «Vatican II: Event and Mandate» (*https://vatican2legacy.com*, letzter Aufruf am 5. Oktober 2025), das zu einem «weltkirchlichen Polylog» führen möchte, um durch das «performative Geschehen der Reflexion überhaupt erst Weltkirche entstehen zu lassen».

[17] M.-D. Chenu, *Le Saulchoir: Eine Schule der Theologie*, Morus, Berlin 2003, 141: «Die Theologie, der Glaube im Prozess theologischen Verstehens, ist wirklich und eigentlich ein Träger spirituellen Lebens».

dazu beiträgt, dass der Mensch mit und aus Gottes Gnade in den rechten und angemessenen Beziehungen zu sich, zu seiner Welt und zu Gott leben kann? Unter welchen Bedingungen kann es dem Menschen gelingen, die Sünde wahrhaftig zu überwinden und das wahre Leben zu bezeugen? Aus dieser Sorge heraus haben sich die drei Fragen herauskristallisiert, die ich in der Einleitung gestellt habe und die meine Lektüre von GS 77-82 begleiten.

Art. 77 spreche ich mit Blick auf unsere Zeit keine prophetische Kraft im Sinne einer Zukunftsvorhersage zu. Die rhetorische Analyse von GS 77,1 weckt das Bewusstsein dafür, dass Sprache und Ton nicht nur Auswirkungen auf die Adressaten haben, sondern auch auf die Autoren. Papst Franziskus hat gemäß der pastoralen Ausrichtung des II. Vaticanums insistiert, dass Theologie eine «Offenheit für die Welt, für den Menschen in der Konkretheit seiner existenziellen Situation mit ihren Problemen, Wunden, Herausforderungen und Möglichkeiten»[18] besitzen muss. Der feierliche Ton von GS 77 hilft nicht dabei, diese Ziele zu erreichen.

Nun kann aber die «Theologie des Friedens» aus GS 77-82 insofern für das Thema interessant sein, als dass sich hier etwas von dem Prozess der Fermentation[19] zeigt, der aus dem, was im Dialog von Menschen mit sehr unterschiedlichen Erfahrungen und Zugängen zusammengetragen wurde, entsteht.

2. «Werk der Gerechtigkeit» und «Frucht der Liebe»

In sechs Absätzen entfaltet Art. 78 eine Theologie des Friedens, die vom menschlichen Streben, mit Gottes Hilfe, zu einer Überwindung der Gewalt führt. Der letzte Absatz endet mit der Friedensvision aus dem Buch Jesaja, ohne dass ersichtlich wäre, ob sich dies auf die Zeit oder die eschatologische Vollendung bezieht. Ich möchte nun die doppelte Definition von Frieden kommentieren, bevor ich auf das Ethos eingehe,

[18] Franziskus, *Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio «Ad theologiam promovendam», mit dem Papst Franziskus die neuen Statuten der päpstlichen Akademie für Theologie approbiert* (ATP), 1. November 2023, Abs. 3.

[19] Franzikus, *Apostolische Konstitution «Veritatis gaudium»*, 27. Dezember 2017, Einleitung, 4c.

um einige Rückfragen zur Beziehung des menschlichen Handelns zum Heilswerk Christi zu stellen.

Das Konzil definiert den Frieden positiv als «Werk der Gerechtigkeit» sowie auch als «Frucht» der Ordnung und der Liebe. Als Werk entspringt der Friede dem menschlichen Handeln. Er ist etwas Gemachtes. Damit rücken die Verpflichtung und Verantwortung (vgl. GS 79,4; 80,5; 81,4; 82,2 und 82,3; siehe auch DH 15) des Menschen gegenüber anderen, gegenüber der Zukunft und gegenüber Gott ins Licht. In unserer Zeit werden wir ergänzen: gegenüber dem «gemeinsamen Haus».[20]

Die Metapher der Frucht bezeichnet den Frieden darüber hinaus als etwas «Organisches», als eine Gestalt, die noch etwas anderes und mehr ist als die Summe ihrer Teile. Vielleicht kann man eine Analogie zur «starken Emergenz» einführen, die besagt, dass ein System unter bestimmten Bedingungen seine makroskopischen Eigenschaften so verändert, dass sie nicht aus seinen Komponenten abgeleitet werden können. Friede ist also etwas, das der Mensch entstehen lässt, wobei dieses «lassen» sowohl einen aktiven als auch einen passiven Aspekt umschließt. Daraus folgt auch, dass Friede, der so gewachsen ist, seine eigene Dynamik und Resilienz entwickelt, Potenziale mithin, die ihn bis zu einem bestimmten Grad gegen Angriffe zu schützen vermögen.

Der Frieden ist ein Werk des Menschen, das die Schöpfungs- und Erlösungsordnung Gottes in der Zeit – unter wechselnden Umständen – jeweils konkretisiert (GS 78,1). Das Handeln des Menschen orientiert sich nicht an seinem eigenen Maßstab, sondern an einer Ordnung, die ihm und der Gemeinschaft innewohnt. Es wird vorausgesetzt, dass der Mensch sie erkennen kann, denn es kommt ihm zu, sie zu verwirklichen. Der Mensch erscheint als Partner Gottes in seinem Plan für die Welt (vgl. Gen 1,28); er muss dazu beitragen, dass diese Welt der gottgewollten Ordnung entspricht. Dass das Konzil alle Christen – nicht nur die Katholiken – auffordert, zum Aufbau des Friedens gemeinsam mit allen friedliebenden Menschen beizutragen, passt erstens zur sozialen Natur des Menschen, zweitens auch zur Ordnung Gottes, die nicht nur die Natur des Einzelnen, sondern alles Geschaffene betrifft, sowie

[20] Siehe Franziskus, *Enzyklika «Laudato si'» über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 24. Mai 2015, Abs. 3, wo der «Pontifex» sich auf die Enzyklika *Pacem in terris* vom Hl. Papst Johannes XXIII. bezieht, der sich «an alle Menschen guten Willens» wendet.

drittens zur Heilstat Christi, der alle mit sich versöhnt hat und alles zur Vollendung führt (vgl. Eph 1,10 und Apk 21,1).

Das Konzil entwickelt ein Ethos, das sowohl der Kontingenz als auch der Perfektibilität und der Sündhaftigkeit des Menschen Rechnung trägt, ohne ihm die Verantwortung abzunehmen. Der Friede ist, so GS 78,1, nicht nur «immer wieder neu zu erfüllende Aufgabe», da die Zeiten sich wandeln. Was das Gesetz an konkreter Umsetzung fordert, ergibt sich aber nicht unabhängig von der Situation.[21]

Alle, die Theologie betreiben, müssen sich darum bemühen, die zahlreichen und unterschiedlichen Lebenssituationen der Menschen kennenzulernen, sich von ihnen berühren zu lassen und sie zu verstehen. Menschen sind *homines exploratores*, stets Forschende und Entdeckende, wodurch sie offen bleiben für den Beitrag aller Wissenschaften und Künste, aber auch für das Lebenszeugnis[22] anderer. Dies betrifft die Theologie unmittelbar, insofern sie «kontextuell» und «synodal» sein soll.[23] Es reicht nicht, das Gesetz Gottes zu kennen und daraus, ohne Verortung und ohne Bezug zur je eigenen Zeit, die richtigen Entscheidungen abzuleiten.

Der Mensch steht in der Spannung zwischen göttlicher Ordnung und konkreter Situation, zwischen dem Anspruch Gottes und dem des Menschen – und ggf. dem eigenen (vgl. Lk 10,27-37,[24] sowie Joh 13,34b). In Bezug auf den Krieg kommt dies in der Art und Weise, wie das Konzil die evangeliumsgemäße Gewaltlosigkeit situiert, treffend zum Ausdruck: Gewaltlosigkeit ist dann gerechtfertigt, wenn die «Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft» (GS 78,5) nicht verletzt werden. Dies verlangt vom Christen, fähig zu sein, *hic et nunc* abzuwägen und zu entscheiden, was zu tun ist, damit die Welt gerechter werde. Das kann ihm mehr oder weniger gut gelingen, doch das Konzil entlässt den Menschen

[21] «Ein immer neuer Ruf, obwohl er als grundlegendes Gesetz in unser Sein eingeschrieben ist» (FT 66). Es wäre zu sehen, inwiefern und unter welchen Voraussetzungen diese Zuwendung zu den Leidenden den Verlust der naturrechtlichen Grundlagen, die im Konzil noch mitspielen, auffangen kann.

[22] Ich verweise auf Yann Arthus Bertrands Film «Human» (*https://www.goodplanet.org/human/*, letzter Aufruf am 12. Oktober 2025), auf das Gespräch im Geist während der Synode 2021-2024, aber auch auf all die Gespräche, in denen Menschen etwas von sich offenbaren.

[23] Siehe dazu ATP, Abs. 5-7. Siehe auch FRANZISKUS, *Brief über die Bedeutung der Literatur in der Bildung*, 17. Juli 2024. Als Beispiel verweise ich auf die Romane von Andreï Makine.

[24] Siehe dazu FT 2. Kapitel: *Ein Fremder auf dem Weg*.

nicht in die Selbstgefälligkeit. Papst Franzikus konkretisiert diese Idee in der Metapher der «Kirche als Feldlazarett».[25] Auch Theologen sollen «Öl und Wein auf die Wunden der Menschen»[26] gießen.

Des Menschen «Werks» ist ein Prozess, der von einem Komparativ bestimmt wird (vgl. auch das ignatianische *maius*), Stückwerk, das ihn ein Stück näher an Gottes Gerechtigkeit führt. Diese Grundhaltung findet sich auch in der Art und Weise wieder, wie das Konzil sich in den Artikeln 79-82 mit dem Krieg befasst. Es vergisst dabei nicht, dass der Mensch als Sünder nicht nur schwach und fallibel, sondern auch dem Bösen zugeneigt ist. Diese Situation verlangt eine persönliche Askese und auch die Wachsamkeit der «rechtmäßige[n] Obrigkeit» (GS 78,1), d. h. der staatlichen Autorität, die über den Ausbruch von Gewalt wacht,[27] ohne dass dies ausreichen würde (GS 78,2). Worauf bezieht sich diese Einschränkung? Auf die beiden erwähnten Grenzsetzungen oder auf den gesamten ersten Abschnitt?

Der Frieden entspringt dem «neuen Gesetz» der Liebe zum Nächsten (GS 78,2), die aus der Liebe Christi erwächst, der sein Leben hingab für alle (GS 78,3). Sie bringt eine tätige Großzügigkeit in die geschwisterlichen Beziehungen ein, die über das Rechts- und Ordnungsdenken hinausgeht und danach trachtet, dass sowohl die Person als auch die Gemeinschaft von ihr durchdrungen werden. Der Text weitet die Würde von der Person auf Völker aus. Dass «Menschen sich in Liebe vereinen» (GS 78,6), schließt ein, dass Liebe von einer Person oder Gemeinschaft ausgeht, ohne dass sie notwendigerweise erwidert wird: Liebe ist zu Opfern bereit. Der letzte Absatz führt nochmals die Liebe und den «Frieden des auferstandenen Christus» vor Augen, den Papst Leo XIV. als «unbewaffnete[n] und entwaffnende[n] Friede[n]» charakterisieren wird, «demütig und beharrlich».[28] So kann ich auf die Frage antworten, die ich am Schluss des vorigen Absatzes gestellt habe. Es reichen weder staatliche Kontrolle der Gewalt noch persönliche Zucht noch das

[25] A. Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2013, Kindle Edition, 43.

[26] ATP, Abs. 3. Daraus folgen konkrete Fragen an die Ausbildung.

[27] Sander, *Theologischer Kommentar*, 803.

[28] Leo XIV., *Erstes Grußwort*. Siehe auch Leo XIV., *Botschaft zum 59. Weltfriedenstag*, 1. Januar 2026 (*https://www.vatican.va/content/leo-xiv/de/messages/peace/documents/20251208-messaggio-pace.html* letzter Aufruf am 5. Oktober 2025).

«alte Gesetz». Frieden ist die Frucht einer Gerechtigkeit, deren innere Ordnung durch die Liebe bestimmt wird, deren Quelle letztlich der dreifaltige Gott ist und die ein Mensch in einer gegebenen Situation auf zumeist perfektible Art und Weise lebt.

Das Konzil entwickelt weiterhin eine Theologie des Friedens, die die Erfahrung zweier Weltkriege, die enorme Zerstörungskraft der Atombombe sowie die Unbeständigkeit des Friedens ernst nimmt. Sie sucht Zuflucht bei Christus und stellt sich seinem Anspruch, indem sie sich konsequent am *Mysterium Paschale* und an der Bergpredigt orientiert, ohne dabei die Grenzen des Menschen zu übersehen. Sie ist insofern prophetisch, als sie verlangt, das «Heute Gottes» in der Zeit Gestalt gewinnen zu lassen.[29] Indem sie den Prozesscharakter hervorhebt, entwickelt sie einen Zugang, der im Lernprozess der Jünger ein Pendant findet und damit einen notwendigen Weg zum prophetischen Handeln aufzeigt.[30] Diese Theologie spricht nicht nur über das Gesetz oder den Willen Gottes in althergebrachten Formen, sondern schöpft aus der theologischen Erneuerung sowie aus der pastoralen Positionierung des Konzils.

Die Konzilsväter hatten zu Beginn die neuscholastischen Schemata, die von den Kommissionen vorbereitet worden waren, abgelehnt; sie selbst tragen aber vieles von dem in sich, was diese Theologie ihnen vermittelt hat.[31] In GS 78 gelingt es dem Konzil, im Rückgriff auf die biblische Erneuerungsbewegung den Impetus der Bergpredigt und aus

[29] Zu den Spannungen, die es unter den Konzilsvätern gab, siehe R. Coste, *Kommentar zum fünften Kapitel des zweiten Teils*, LThK², Erg.-Bd. III, 544.

[30] Damit bricht das Eschaton, d. h. das erlöste und daher ewige Leben der Schöpfung in Gott, in die Geschichte ein; es ist aber nicht losgelöst vom Weg, vom Lernprozess der Jünger, wie er in den Schriften des Neuen Testamentes dargestellt wird. Der Apostel Petrus stellt ein ausgezeichnetes Beispiel dar. Hier kommen großherzige Antwort wie auch Schwäche und Sünde zusammen, die Begegnung mit dem «Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16), die notwendige neue Ausrichtung des Verständnisses des Heilshandelns Gottes (*vade retro*, also in die Nachfolge), der Zusammenbruch des Vertrauens auf die eigene Kraft und die Begegnung mit dem Auferstandenen, der die Liebe ist, die stärker ist als der Tod, aus der heraus die Ganzhingabe möglich wird.

[31] Vergleiche z. B. die Definition von Frieden in *Gaudium et spes* mit jener, im folgenden Dokument, die weitaus kulturwissenschaftlicher ausfällt: Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches, *Peace is a Treasure for all. An Ecumenical Reflection on Peacebuilding in Situations of Conflict and Violence*, dies. (Hg.), Tenth Report Study Documents, Genf - Rom, 2022, 3-7 (im Folgenden «JWG, *Peace is a Treasure for all*»).

der liturgischen Bewegung den Sinn für das *Mysterium Paschale* aufzugreifen. Die Kirchenväter werden in diesem Text nicht eigens erwähnt, vielleicht weil Augustinus als die Referenz für den «gerechten Krieg» gilt und man seine Aussagen zu sehr darauf beschränkt hat.[32] Es gibt weitaus kritischere Stimmen zum Krieg. Origenes lehnt ihn z. B. ab. Der Text bleibt offen für vieles, was die klassische Theologie über die Kardinalstugend der Gerechtigkeit und die theologale Tugend der Liebe entwickelt hat. Die Diskussion ist auch von zeitgenössischen Diskursen mitgeprägt.[33] Des Weiteren bietet dieser Text Raum, nicht nur Figuren der Gewaltlosigkeit wie Mahatma Gandhi und Martin Luther King im Sinne «des pastoralen Nicht-Ausschließungsprinzips»[34] zu würdigen, sondern auch die Friedensbewegungen,[35] ohne dass aber präzisiert würde, wie. Neue Heilige können durch ihr Leben und Wirken sowie durch ihre Theologie dazu beitragen, den Grundprinzipien konkrete Gestalt zu geben (vgl. LG 50).[36] Ich möchte in diesem Kontext Christian de Chergé, den Prior der Trappisten und Märtyrer von Tibhirine, als Beispiel anführen.[37] Er entwickelt eine Theologie, in der der Koran seinen Platz

[32] Siehe FT 258, Anm. 242. An dieser Stelle zitiert Papst Franziskus AUGUSTINUS, *Epistula* 229,2 (PL 33, 1020): «Eine größere Ehre ist es, den Krieg mit dem Wort zu töten und den Frieden mit dem Frieden und nicht mit dem Krieg zu erreichen und zu erlangen, als ihn den Menschen mit dem Schwert zu geben».

[33] Siehe F. GMAINER-PRANZL, *Dogma und Pastoral im Dialog mit Kritischer Entwicklungsforschung. Ein interkulturell-theologischer und entwicklungstheoretischer Blick auf GS 83-90*, *in* B. HILLEBRAND - M. QUISINSKY (Hg.), *Zwischen Dogma und Pastoral. Theologische Perspektiven 60 Jahre nach* Gaudium et spes, Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2025, 426-440.

[34] SANDER, *Theologischer Kommentar*, 803, sowie, allgemein zum Prinzip, *ibid*., 691-700.

[35] Damit überwindet *Gaudium et spes* «die Ambivalenz des vorkonziliaren Lehramts im Hinblick auf die Menschheitsfamilie […]: einerseits ist davon hin und wieder die Rede […], andererseits warnt das Lehramt vor der Zusammenarbeit mit Christen anderer Konfessionen oder mit Menschen anderer Religionen, selbst wenn diese eine Erziehung für die Gerechtigkeit, die Freundschaft, die Verständigung und die Zusammenarbeit unter den Kulturen und Religionen der Welt zum Ziel haben, weil die darin intendierte interkonfessionelle, interkulturelle oder interreligiöse "Brüderlichkeit" zum "Indifferentismus" führen könnte». M. DELGADO, *Die Menschheitsfamilie oder die Mystik des Konzils*, in DERS. - M. SIEVERNICH (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2013, 427.

[36] Siehe dazu auch A. STAGLIANÒ, *Teologia in ginocchio 1. Dio è sempre Amore. Salmi nuovi per una preghiera davvero cristiana*, Ancora, Milano 2025, 9-47.

[37] Allgemein zur Einführung siehe C. SALENSON, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance*, Bayard, Montrouge 2009.

findet,[38] anerkennt die Liebe eines muslimischen Freundes, der sein Leben für ihn hingab, und entwickelt eine Haltung der Gewaltlosigkeit, die das Martyrium nicht sucht, aber die Gewaltszene auch nicht verlässt. Das Beispiel scheint mir auch dahingehend wichtig, weil sich seit dem Ende des Konzils eine religiös motivierte Gewalt und ein religiöser Terrorismus entwickelt haben, die die Konzilsväter so noch nicht kannten. Die Pastoralkonstitution steht somit in der Mitte eines Prozesses der Neuausrichtung der Friedenslehre der katholischen Kirche, der mit Papst Leo XIII., also nach dem Verlust des Kirchenstaates, begann und bis dato fortschreitet. Papst Leo XIV. knüpft an Papst Franziskus an, der sich selbst sehr stark auf Papst Paul VI. und Papst Johannes XXIII. berufen hat und es in drei Worten auf den Punkt brachte: «Nie wieder Krieg!» (FT 258).

Angesichts des Heilsuniversalismus – der Heilige Geist bietet allen die Möglichkeit an, dem «österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein» (GS 22) – stellt sich die Frage der Beziehung des Menschen zum *Mysterium Paschale* und zur Kirche in seinem Leben: Inwiefern ist die Nachfolge immer auch Teilhabe am Leiden und Sterben und nicht nur an den Früchten des Heilsgeschehens? Angesichts der Wertschätzung des menschlichen Bestrebens, denken manche, es käme (weniger) darauf an, Gott anzubeten, als werteorientiert zu handeln, als wäre nicht beides möglich, ja geboten. Anders gesagt, ich stoße mich an Formulierungen, die so ausgelegt wurden, dass christliches Glaubenszeugnis – ziemlich simpel – säkularisiert wurde. Aber liegt das nicht vielmehr daran, dass jene, die so denken, Gott als «Etwas» und nicht mehr als «Jemand» oder «Du» verstehen, den man nicht einfach ignorieren darf? Darf, sondern dem eben weil er sich als solcher geoffenbart hat, Anerkennung, Anbetung und Liebe geschuldet werden (vgl. Dtn 4,6-7)?

Gaudium et spes entwickelt eine prophetische Friedenstheologie, die in den *Katechismus der katholischen Kirche* aufgenommen wurde (KKK 2302-2317); ihr Ethos stellt sich sowohl der Realität dieser Welt als auch den konkreten Anforderungen des Evangeliums. Die Pastoralkonstitution

[38] Siehe A.-N. Clément - C. Salenson - B. Avon - R. Michel, *Le Verbe s'est fait frère. Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*, Bayard, Montrouge 2010.

verweist über sich hinaus auf den «beständigen Auftrag christlichen Lebens».[39] Wie sieht dieser in Bezug auf den Krieg aus?

3. Si vis pacem, bellum damnato

Nachdem *Gaudium et spes* seine Theologie des Friedens dargelegt hat, wendet es sich in Art. 79-82 dem Krieg zu. Es entwickelt einen Gedankengang, der nicht dabei stehen bleibt, den Krieg «einzudämmen» (Art. 79), sondern darauf abzielt, ihn «absolut» zu ächten (Art. 82). Das Konzil glaubt daran, dass die Menschen sich die Mittel dazu geben können. Um dorthin zu gelangen, richtet es den Blick auf zwei Probleme, die seine Zeit besonders prägen und das Zielstreben kontextualisieren: den totalen Krieg (Art. 80) und das Wettrüsten (Art. 81). Im Folgenden gehe ich zuerst auf die Art und Weise ein, wie das Konzil den Krieg behandelt, dann darauf, wie es sich an spezifische Akteure wendet, ehe ich mich nochmals der Rhetorik dieser Artikel aus *Gaudium et spes* zuwende.

Gaudium et spes enthält eine Definition des Friedens, aber keine des Krieges. Vielmehr werden unterschiedliche Aspekte des Krieges und der Bedrohung, die er darstellt, hervorgehoben. Der Blick richtet sich auf konkrete Aspekte, nicht auf eine philosophisch-theologische Spekulation. Die Konzilsväter haben nicht nur die Grausamkeit und Zerstörung der beiden Weltkriege vor Augen (GS 79,1), sondern auch das, was die schiere Zerstörungskraft der neuen Waffen, die die Großmächte lagern, anrichten könnte (GS 80,1). Das, was die «Fortentwicklung wissenschaftlicher Waffen» dem Menschen an Zerstörungspotenzial bietet, reicht ins Unermessliche und Unkontrollierbare, was die «Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreite[t]» (GS 80,1). Der wissenschaftliche Fortschritt bringt nicht nur mehr Humanität, vielmehr birgt er das Risiko größerer Barbarei (GS 79,1; 80,1). Darüber hinaus kann der «modern[e] Krieg» im Menschen eine Eigendynamik entwickeln, die seinen Willen «in einer Art unerbittlicher Verstrickung […] zu den fürchterlichsten Entschlüssen» (GS 80,4) treibt: Der Krieg verunmenschlicht Angreifer und Verteidiger. Art. 80 schärft das Bewusstsein für die ungeheuren Ausmaße, die der moderne Krieg dank der neuen Waffen erreichen kann, die den Gegner nicht nur schlagen, sondern vernichten und

[39] RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode*, 527.

die Welt auf lange Zeit verwüsten (GS 80,1); der Mensch hat sich Mittel gegeben, die über alles, was er bislang durch Krieg anrichten konnte, hinausgehen. Die «neue Gestalt» der «Kriegsführung» durch den «Einsatz terroristischer Praktiken» wird eigens erwähnt (GS 79,1). Das Konzil spricht von einem «beklagenswerten Zustand» der Menschheit (GS 79,2). Angesichts all dessen reicht die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg nicht mehr aus; die Kirche muss die «Frage des Krieges mit einer ganz neuen inneren Einstellung» prüfen (GS 80,2).[40]

Die Pastoralkonstitution stellt fest, dass die Schrecken der beiden Weltkriege die Menschen nicht daran hindern, an zahlreichen Orten weiterhin Krieg zu führen. Sie setzt aber auf das Bestreben, den Krieg zu überwinden. Das hehre Ziel, das GS 82 vor Augen hat, ist eine Situation, in der es «eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität» gibt, die über «wirksame Macht verfügt», um die Bedingungen des Friedens zu sichern. Es fällt auf, dass die Kirche sich nicht selbst in dieser Position sieht, sondern den Menschen ihre Hilfe anbietet, auf dass sie sich eine solche Institution schaffen. Es gibt keine kirchliche Hegemonie. Das Konzil zählt auf die bereits bestehenden Institutionen, wie z. B. die UNO, und es vertraut auch Verträgen, die z. B. Abrüstung regeln können (GS 82,1).[41] Angesichts des Erfindungsreichtums der Menschen in Bezug auf die Kriegsführung würdigt und unterstützt das Konzil sowohl die «Geltung des natürlichen Völkerrechts» (GS 79,2) als auch die internationalen Konventionen (GS 79,3), die Kriegshandlungen und Handlungen im Krieg regeln. Das Konzil schließt des Weiteren das Recht auf Verteidigung innerhalb festgesetzter Kriterien als «sittlich erlaubt[e]» nicht aus (GS 79,4) und greift hier auf Elemente der Lehre vom gerechten Frieden zurück, ohne diese zu erwähnen. Aber auch ein Angriff hebt moralische Verpflichtungen nicht auf. Die Situation, «dass man aus

[40] Siehe F. Forcat - C. Hodge - A. Mingo - C. Schickendantz, Gaudium et spes *in Lateinamerika und der Karibik*, in S. Arenas et al. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ereignis und Auftrag*, Bd. 2: *Das Zweite Vatikanische Konzil in Lateinamerika und der Karibik*, hg. v. S. Arenas - C. Schickendantz, Herder, Freiburg/Br. - Basel - Wien 2025, 632-665: «4. Menschenrechte und verschiedene Formen von Gewalt».

[41] Siehe dazu P.R. Gallagher, *Statement at the General Debate of the High-Level Week at the Opening of the 80th Session of the United Nations General Assembly*, 29. September 2025. Die Erklärung entfaltet die Friedenslehre der katholischen Kirche im Rahmen der aktuellen Situation der multilateralen Beziehungen.

Verteidigungsgründen für ein fremdes Volk einen Angriffskrieg führt»[42] (wie die USA im Falle des Irakkriegs), kommt noch nicht vor. Zudem verurteilt das Konzil als «Verbrechen» nicht nur die Handlungen, die dem Völkerrecht widersprechen, sondern auch die Befehle, die sie anordnen; es führt den Genozid als Beispiel an (GS 79,2), ein Thema, das weit über die Shoah hinausgeht (Armenien, Ruanda …). Ebenso verurteilt es den «totale[n] Krieg» als ein Verbrechen «gegen Gott und gegen den Menschen» (GS 80,3) und führt die unterschiedslose «Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung» an. Zudem geht es auf die dem Wettrüsten eigene Logik ein (GS 81,1) und lehnt sie im Anschluss an das zu Beginn erarbeitete Friedensverständnis ab.

Das Konzil bleibt nicht bei rechtlichen Regelungen stehen. Es erinnert die Menschen seiner Zeit daran, dass sie über ihre Kriegshandlungen «einmal schwere Rechenschaft abzulegen haben» (GS 80,2). Es appelliert an das moralische Empfinden, wenn es auf die Absurdität hinweist, dass Staaten «riesige Summen» für Waffen ausgeben, statt damit das Elend in der Welt zu bekämpfen (GS 81,2) und somit einen wesentlichen Beitrag zu echtem Frieden (GS 78,2) zu leisten. Es beschränkt sich nicht darauf, die Unmöglichkeit von Frieden durch gegenseitige Bedrohung abzulehnen, sondern hebt die soziale Ungerechtigkeit hervor, indem es den «unerträglich[en]» Schaden, der den Armen zugefügt wird, unterstreicht.

Soldaten schreibt das Konzil eine hehre Aufgabe zu. Sie sind «Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker» (GS 79,5). Ohne Unterschied im Rang sind alle Soldaten auf die grundlegenden Prinzipien und Verträge verpflichtet. Befehlsnotstand ist keine Entschuldigung, sondern die Verweigerung des Gehorsams bei einem unrechten Befehl; damit setzt sich hier die Verpflichtung auf das eigene Gewissen fort (GS 16). Das Konzil möchte auch «den guten Willen der überaus vielen» Machthaber stützen, vertraut auf das Gebet und unterstreicht die Notwendigkeit, nationale Gesinnungen zu überwinden, die sich der Einheit der Menschenfamilie entgegenstellen (GS 82,2). Es baut auf Forschung und Erziehung, die zu einem Gesinnungswandel und einem «neue[n] Geist» in der öffentlichen Meinung beitragen. Ja, es appelliert an jeden Einzelnen, sich zu prüfen, zu wandeln und den Blick auf das zu richten, was wir heute als globale Herausforderungen bezeichnen würden (GS 82,3). Damit bietet das

[42] SANDER, *Theologischer Kommentar*, 806.

Konzil ein recht umfassendes Bild von Maßnahmen. Wie soll das jedoch umgesetzt werden?

Bei all dem stehen ihm jedoch keine Druckmittel zur Verfügung, um das durchzusetzen, was es als wahr und richtig darstellt. «Was dann zu sagen ist, wenn Personen diese Verantwortung für sich nicht verspüren und ihnen diese Rechenschaft gleichgültig ist, bleibt unklar».[43]

Gegenüber den sachlich theologischen Gedankengängen der vorherigen Artikel trifft der Leser in diesem Textteil auf moralisierende Rhetorik, die die Affekte stark einbezieht. Das geschieht zum einen über die Metapher, mit der das Wettrüsten als «eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit» bezeichnet wird. Sie kann Mitgefühl bewirken. Die Metapher versteht die Menschheit als Leib – und indirekt den Leib als Präsenz der Menschheit; sie erweckt den Sinn für die Schmerzen –, u. a. als Leib der Armen, aber auch all derer, die in der Angst vor einem Atomkrieg leben; sie kann Angst im Angesicht von Lebensgefahr, aber auch Hoffnung auf eine mögliche Heilung wecken – was wiederum an Papst Franziskus' Vorstellung der Kirche als Feldlazarett erinnert. Erzählen – oder allgemeiner Narrativität – kommt jedoch in der Rhetorik des Konzils nicht vor,[44] wohl aber der insistierende Appell. «Indem die Konzilsväter sich als versammelte[n] Bischöfe des ganzen Erdkreises» bezeichnen (GS 80,4), die die Machthaber «beschwören», verleihen sie ihrem Tun durch die Universalität und Einvernehmlichkeit ihres Aufrufs ein besonderes Gewicht gegenüber Positionen einzelner nicht genannter Länder oder Personen. Das «Beschwören» bringt auch eine gewisse Sprachlosigkeit gegenüber dem schier unermesslichen Zerstörungspotenzial der neuen Situation zum Ausdruck. Weiterhin warnt das Konzil seine Adressaten eindringlich vor dem, was geschehen könnte: Es weist auf die Angst der Menschen hin, es trägt seine Befürchtungen

[43] *Ibid.*, 808.

[44] Erzählen vermag es, das Singuläre nicht im Allgemeinen zu resorbieren und somit den gegebenen Situationen Rechnung zu tragen. Literaturtheoretisch, siehe dazu z. B. J. Lüscher, *Ins Erzählen flüchten*, C.H. Beck, München 2020. Siehe auch Franziskus, *Brief über die Bedeutung der Literatur*, 30-32. Praktisch, siehe JWG, *Peace is a Treasure for All*, 7, wo Narrativität spezifisch zweimal erwähnt wird im Bezug auf den Dialog, der Frieden stiftet: «Geschichten über Leid und Schmerz teilen, die durch Konflikt und Unterdrückung verursacht wurden» und «eine neue gemeinsame Erzählung für ein friedliches Zusammenleben entwickeln». Das Dokument lädt im Rahmen der Covidkrise auch ein (*ibid.*, 21), «die Geschichten von Opfern und Überlebenden zu sammeln».

vor, es stellt die Sicherheit derer, die im Wettrüsten den richtigen Weg sehen, infrage, wenn Art. 81 damit schließt, dass die Konzilsväter nicht wissen, wie es enden wird, wenn der Mensch nicht umkehrt. Es möchte eine heilsame Furcht erwecken. Es erinnert daran, dass der Mensch nicht ewig Zeit hat umzukehren, indem es von der «Frist» spricht, «die uns noch von oben gewährt wurde», und verweist so implizit auf das Gericht Gottes. Es beruft sich auf die «göttliche Vorsehung» und dessen Forderung. Abschließend spricht das Konzil nochmals eine pathetische Warnung aus, diesmal mit einer antithetischen Zuspitzung von Täuschung und Hoffnung: «Täuschen wir uns nicht durch eine falsche Hoffnung!» Darauf folgt eine dramatische Satzperiode, die von Feindschaft und Hass ausgeht, um über die fehlende rechtliche Sicherung des Friedens für die Zukunft zu einer apokalyptischen Vision zu führen, in der die gesamte Menschheit nur mehr «die schaurige Ruhe des Todes» kennt (GS 82,4). Diese homiletische Rhetorik bereitet die Antithese der wahren Hoffnung vor, die in der Gegenwart Gottes gründet: «Seht, jetzt ist die Zeit der Gnade!» (GS 82,5).

Der Text entwickelt ein Ethos, das versucht, «das nur immer Mögliche zu tun, und damit im Grunde mehr verlangt, als wenn er das sicher Unmögliche fordern würde. […] [Es] senkt auch dem, "Erlaubten" die Unruhe ein, nichts als ein vorläufiges Zugeständnis sein zu können in einer Geschichte, die unterwegs ist und in der wir weit davon entfernt sind, schon das Eigentliche zu vermögen, das im Grunde das allein Gerechte wäre».[45] So bleibt die Umsetzung offen für prophetische Gesten und Haltungen aus Gottes lebendigem Geist, bis zu radikalem Gewaltverzicht. Wenig entwickelt wird an dieser Stelle die Bedeutung des Gebetes und der Liturgie insgesamt, aber auch die des Ordenslebens als Zeugnis und Dienst am Menschen. Man kann natürlich darauf hinweisen, dass dieser Teil von *Gaudium et spes* bereits sehr lang ist und es deshalb nicht möglich war, diese Elemente zu entfalten. Aber sie werden nicht erwähnt. Grundsätzlicher stellt sich m. E. die Frage, welche Rhetorik und Poetik (im Sinne der literarischen Kunstfertigkeit) eine Theologie des Friedens entwickeln soll, die sowohl dem Anspruch Gottes in einer Universalität als auch der «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen» (GS 1) in ihrer Singularität gerecht wird. Papst

[45] RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode*, 561f.

Leo XIV. erinnert auch hier an die Bedeutung der Narrativität, wenn er in seiner ersten *Botschaft zum Weltfriedenstag 2026* schreibt, man solle, «selbst wenn er [der Friede [...] bedroht ist wie eine kleine Flamme im Sturm, […] ihn bewahren, ohne die Namen und Geschichten derer zu vergessen, die ihn […] bezeugt haben».[46]

4. Die Friedenstheologie von «Gaudium et spes» als Beispiel einer synodalen Theologie

Die in GS 77-82 entwickelte Theologie ist insofern synodal,[47] als dass sie auf dem Konzil aus der Begegnung, dem gegenseitigen Zuhören, dem Austausch, dem Überarbeiten, dem Ringen und dem Gebet von Konzilsvätern entstanden ist, die von anderen Personen beraten wurden und ihre Verantwortung ernst genommen haben. Sie ist es zudem, weil die Kirche sich als eigenständige Größe in der Menschheitsfamilie sieht, die mit allen auf dem Weg zur Ewigkeit ist. Diese Theologie bleibt in manchem unabgeschlossen und verweist auf ihre Aneignung und Umsetzung in konkreten Situationen, wodurch sie zu einem wahren «Faktor der Spiritualität» wird, der Hilfe anbietet, um Beziehungen zu gestalten. Sie ist aber noch nicht so synodal, wie es das Gespräch im Geist ermöglicht, dem bei den Vollversammlungen der *Synode zur Synodalität* eine zentrale Rolle zukam und das es ermöglicht, narrativen und affektiven Elementen den ihnen gebührenden Raum und Impakt zuzugestehen, was die Rhetorik von GS 77-82 ausschließt. Sie ist noch nicht so im Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften, wie dies Papst Franziskus und dem Groß-Imam von Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb im Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt gelingt. Aber sie hat, zusammen mit *Nostra Aetate* und *Dignitatis Humanae* den Weg hierhin geöffnet.

Unbedingt zu bestimmen ist, wie die Grundausbildung und Spezialisierung für eine heilende oder heilbringende Theologie einer Kirche, die «Feldlazarett» ist, gestaltet werden soll, welche Programme wie umgesetzt werden sollen, damit der Arzt sicher genug sein kann, die richtigen Diagnosen zu stellen und die angemessenen Heilmittel zu ge-

[46] Leo XIV., *Botschaft zum LIX. Weltfriedenstag.*
[47] ATP, Abs. 6.

ben.[48] Welche Sprache formt (sich) eine solche Theologie, damit sie nicht nur dem vorherrschenden Diskurs, nicht nur den etablierten Autoritäten, sondern auch den Menschen an der Peripherie, dem Gewissen und vor allem dem lebendigen Gott gerecht wird, der «aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde» (DV 2) anspricht? «Wir brauchen […] eine Kommunikation, die zuhören kann, die die Stimme der Schwachen, die keine Stimme haben, aufzugreifen vermag».[49] Die rhetorische Analyse von GS 77-82 bietet auch hier eine gewisse Orientierung.

Die Friedenstheologie von *Gaudium et spes* hat sicherlich prophetischen Charakter. Nicht, weil es dem Konzil gelungen wäre, eine politische Zukunft vorauszusagen, sondern weil sie einerseits «die hier und heute Glauben verdienende Zukunft Gottes [ansagt], auf die hin die Glaubenden in Freimut der Logik dieser Welt zu widersprechen haben».[50] Die Theologie des Friedens lebt aus der Bergpredigt und dem *Mysterium Paschale*, aus der Erwartung der seligen Vollendung; der Papst hat keine Divisionen, sondern steht, wie Christus selbst, nur mit der Autorität Gottes da. Darüber hinaus entwickeln die Konzilsväter eine Theologie, die nicht systemkonform und auch institutionenkritisch ist. Sie schöpfen aus dem neuscholastischen Denken und erweitern es, sie überwinden die Lehre vom gerechten Krieg; sie entwickeln «anfanghaft» ein Bewusstsein davon, dass das Christentum «seine Unschuld längst verloren»[51] hat (GS 43). Die Kirche hat dies z. B. in den Vergebungsbitten am 12. März 2000 weitaus präziser gestaltet. So bat Kardinal Josef Ratzinger in dieser Feier: «Lass jeden von uns zur Einsicht gelangen, dass auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entspre-

[48] Siehe J. Ehret, *Comment former nos étudiants à pratiquer une théologie synodale d'après le motu proprio «Ad theologiam promovendam»?*, in A.C. Mayer - P. Okpaleke (Hg.), *L'entretien synodal. L'élan d'Église retrouvé*, Aschendorff, Münster, erscheint 2026, 233-262.

[49] Leo XIV., *Ansprache an die Vertreter der Medien*, 12. Mai 2025. Siehe z. B. auch F.-M. Le Méhauté, *La voix des pauvres, une promesse pour l'Église*, in «The Ampersand» 4 (erscheint 2026 bei der Luxembourg School of Religion & Society, *www.lsrs.lu/article49*) oder M. Uwineza - É. Rutagambwa - M. Segatagara Kamanzi, *Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda. Challenges and Hopes*, Georgetown University Press, Washington DC 2023. Dabei soll der Beitrag der Literatur nicht vergessen werden.

[50] J. Werbick, *Propheten. Prophetie, III. Systematisch-theologisch*, LThK³, 634.

[51] Delgado, *Die Menschheitsfamilie*, 426.

chen». Die heutige Zersplitterung der Theologie in ihre Teildisziplinen, die verlorenen Bezüge zur Geschichte und zur Vielfalt der Tradition jenseits aller Dezingertheologie sowie der Einfluss des Pluralismus mit den noch nicht gelösten epistemologischen Fragen verbinden sich in meinen Augen oft mit dem Fehlen einer theologalen Denk- und Lebensform. Sie leitet zur Unterscheidung der Geister und Kontemplation an, ohne die es keine Theologie geben kann. Das Stundengebet bietet hier sicherlich eine «Schule» für all jene, die Theologie betreiben.

Das, was die Konzilsväter in Bezug auf Frieden und Krieg leisten, ist ein Beispiel dafür, wie die «Offenheit für die Welt» nicht auf «eine "taktische" Haltung reduziert werden [darf], indem bereits kristallisierte Inhalte von außen an neue Situationen angepasst werden».[52] Es handelt sich um synodales, kontextuelles heilendes theologisches Denken mit prophetischer Tragweite: Der Friede Gottes soll die Menschen erfüllen, an die die Konzilsväter sich richten, d. h., es geht darum, den lebendigen Gott sich mitteilen zu lassen. Die Konzilsväter haben die Wirklichkeit, über die sie schreiben, und ihre Adressaten so intensiv wie möglich zu erkunden und zu erkennen versucht. Der Text ist im auch streitbaren Dialog und im Gebet gewachsen. Hier entwickelt sich eine dialogische Theologie, die ich im Dreischritt von «erkunden», «betrachten» (*contemplatio*) und «kommunizieren» zusammenfassen möchte[53] – ein Dreischritt, der einen unabschließbaren Prozess strukturiert. In diesem Sinn entwickelt *Gaudium et spes* die Theologie «einer synodalen Kirche […], die stets den Frieden sucht»,[54] der auch dafür offen ist, sich im «Erkunden» den Beitrag anderer Disziplinen[55] zu erschließen.

[52] ATP, Abs. 3. Papst Franziskus fordert dort zudem, dass die Theologie «zu einem erkenntnistheoretischen und methodologischen Umdenken findet».

[53] Zu diesem Verständnis von Theologie und Spiritualität siehe J. EHRET, *(Laisser se) dire Dieu. De l'incarnation du Verbe à la théologie comme discipline académique*, in DERS. - S. BARA BANCEL (Hg.), *«Transformés en son image» (2Co 3,18). Théologie et mystique*, Brepols, Turnhout 2024, 801-836, sowie, insbesondere für die dialogisch-trinitarische Dimension des Kommunikationsgeschehens J. EHRET, *Théologiens chrétiens et musulmans, ensemble dans l'université. Pour une théologie dialogique*, in DERS. - M. KHALFAOUI (Hg.), *Repenser la théologie musulmane dans une Europe sous tension*, Hermann, Paris 2025, 239-294. Ich kann hier nicht auf SANDER, *Theologischer Kommentar*, 691-700 (Heterotopie, Abduktion) eingehen.

[54] LEO XIV., *Erstes Grußwort*.

[55] Ich habe keine philosophisch-theologische Analyse des Friedensbegriffs entfaltet, sondern mich darauf beschränkt, die Aussagen des Konzils in ihrer Eigengestalt wahrzunehmen, zu verstehen, zu vertiefen und zu würdigen. Ich verweise auf den achtzeiligen

Abstract

La teologia profetica della pace contenuta in Gaudium et spes *77-82 è stata sviluppata dal magistero della Chiesa fino a oggi. Una lettura approfondita concentrata sia sui temi principali sia sul linguaggio usato, rivela il fondamento di una teologia come quella invocata nel documento di approvazione dei nuovi* Statuti *della PATH,* Ad theologiam promovendam.

Eintrag zu *Paix* («Friede»), in B. Cassin (Hg.), *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*, Seuil - Le Robert, Paris 2019, 893, die einen Erkundungsweg vorschlägt, der beim russischen Begriff *mir* einsetzt und über *sobornost* zu *conciliarité* führt, was mir nicht nur in Bezug auf den russischen Angriffskrieg in der Ukraine, sondern auch hinsichtlich der Synodalität interessant zu sein scheint. Weitere «Stationen» in diesem Leseplan sind *svet*, das sowohl «Welt» als auch «Licht» bedeutet, sowie *pravda* («Wahrheit»), gefolgt von *aimer* («lieben»), *alliance* («Bund», «Bündnis»), «Herrschaft», «Macht», aber auch *plaisir* («Lust», «Wohlgefallen» und «Vergnügen») sowie «Politik». Allein die Aufzählung dieses Wortfeldes lässt die Dichte der «Konstellation», die der Begriff Frieden bezeichnet, aufscheinen.

LA CHIESA E LA COMUNITÀ INTERNAZIONALE A SESSANT'ANNI DALLA *GAUDIUM ET SPES*

VINCENZO BUONOMO

PATH 24 (2025) 491-516

1. Alla radice di una relazione

È ancora possibile leggere la relazione tra Chiesa e comunità internazionale attraverso l'analisi e le argomentazioni percorse dalla *Gaudium et spes*?[1] L'odierna realtà dei due "ordini" e il quadro concettuale in cui si realizza la relazione, quale spazio concede a un documento che si caratterizza per essere parte delle pronunce del Concilio Vaticano II? Sono alcuni degli interrogativi che emergono nel rileggere i contenuti della *Gaudium et spes* trascorsi sessant'anni dal momento in cui la sua promulgazione se nei fatti chiuse un rilevante evento ecclesiale, aprì una nuova stagione per la Chiesa. Con la *Gaudium et spes*, infatti, il Vaticano II dopo aver delineato a fondo il mistero della Chiesa

> non esita ora a rivolgere la sua parola non più ai soli figli della Chiesa e a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti gli uomini. A tutti vuol esporre come esso intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo (GS 2).

Era la strada tracciata da Giovanni XXIII, che indicava nel Concilio il modo con cui la Chiesa poteva «rinsaldare la propria vita e coesione

[1] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965) (GS), in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 58 (1966) 1025-1115 (ed. it. *https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html* [10.6.2025]).

anche di fronte alle tante contingenze e situazioni odierne, per le quali saprà stabilire efficienti norme di condotta e di attività. A tutto il mondo essa perciò apparirà nel suo pieno splendore».[2]

Per il Concilio, dunque, non si trattava più di leggere situazioni delle quali la Chiesa era da sempre parte, ma di pensare un progetto capace di definirne, senza «[n]essuna ambizione terrena» (GS 3), la presenza e l'apporto:

> Il mondo che esso ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi dell'uomo, delle sue sconfitte e delle sue vittorie (GS 2).

È questo il metodo che i padri conciliari vollero dare alla *Gaudium et spes,* che ne fa emergere ancora la validità: la necessità della relazione tra la Chiesa e il mondo, pur non trascurando le difficoltà di un rapporto da sempre vissuto tra convergenze e contrapposizioni, tra reciproco rispetto e incomprensioni. Difficoltà ripresentatasi anche nel periodo antepreparatorio del Concilio che non aveva previsto un progetto di documento sulla materia.[3] Solo successivamente, nella fase preparatoria, la relazione Chiesa-mondo trovò collocazione attraverso la redazione dello *Schema XVII* e quindi del più noto *Schema XIII* la cui elaborazione non è stata certamente facile e non solo per un istantaneo rigetto di una "materia mista", quanto soprattutto per la difficoltà di leggere le realtà contemporanee. Lo *Schema XIII*, infatti, produceva una visione delle situazioni sociali da cui la Chiesa non era separata, ma rispetto alle quali era necessario tradurre in concetti aggiornati quanto espresso dal magistero sociale prima della convocazione di un'assise conciliare. Un magistero essenzialmente legato a un metodo deduttivo in base al quale erano interpretate le realtà terrene delle quali la Chiesa valutava la "conformità" alla propria dottrina. Un approccio che Giovanni XXIII già con la

[2] GIOVANNI XXIII, *Discorso* alla Commissione antepreparatoria (30 giugno 1959), in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I, vol. I, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, 41 (*https://archive.org/details/ActaetDocumentaI/page/n49/mode/2up* [10.6.2025]).

[3] Per una trattazione approfondita si rinvia a G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della Costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

Mater et magistra abbandonava e nella successiva *Pacem in terris* esplicitava proponendo una metodologia induttiva, quella lettura dei «segni dei tempi» basata sulla centralità della dimensione e della capacità umana come «risposta positiva al disegno di Dio mirante alla […] salvezza».[4] Un'impostazione capace di distinguere nella ricerca della verità l'errore e l'errante, e di interpretare ogni esperienza di socializzazione attraverso il cardine della relazione. Un indicatore, quest'ultimo, applicabile all'ambito dei poteri pubblici della comunità politica, interna e internazionale, la cui struttura e *modus operandi* «non possono non essere in relazione con le situazioni storiche delle rispettive comunità politiche: situazioni che variano nello spazio e mutano nel tempo» (PIT 41). La *Gaudium et spes* assume e sviluppa questa metodologia, integrandola anche per i profili concorrenti alla socializzazione nel leggere gli squilibri del dato politico, economico e istituzionale, per cui

> le istituzioni, le leggi, i modi di pensare e di sentire ereditati dal passato non sempre si adattano bene alla situazione attuale; di qui un profondo disagio nel comportamento e nelle stesse norme di condotta (GS, nota 1).

Non si può tralasciare che queste peculiarità – di approccio e contenuto – concorsero a determinare la diversa connotazione data alla *Gaudium et spes* rispetto alle altre tre Costituzioni conciliari, sintetizzata con l'espressione «pastorale». Scelta che ancora oggi denota non solo l'atteggiamento iniziale manifestato dai periti, prima, e dai padri conciliari, poi, rispetto allo schema iniziale del documento, ma anche la permanente difficoltà di tradurre in posizioni dottrinali ciò che il magistero sociale della Chiesa aveva sino ad allora elaborato, ma senza quel metodo che proprio la *Gaudium et spes* individua e segna, e che verrà tradotto nella triplice partizione del «vedere, giudicare, agire». È quanto si può facilmente individuare nella *Nota 1* del testo – spesso trascurata, ma non per questo meno rilevante rispetto a quella «previa» posta in calce alla

[4] Giovanni XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963) (PIT), 78, in AAS 55 (1963) 257-304 (ed. it. *https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.htm*l [10.6.2025]). Cf. Id., Lettera enciclica *Mater et magistra* (15 maggio 1961), in AAS 53 (1961) 401-464 (ed. it. *https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html* [10.6.2025]).

Lumen gentium[5] – che trae fondamento dalla convinzione che resta «difficile cogliere, con sufficiente aderenza, il rapporto fra esigenze obiettive della giustizia e situazioni concrete; di individuare cioè i gradi e le forme secondo cui i principi e le direttive dottrinali devono tradursi nella realtà» (PIT 81). Criterio interpretativo o intuizione che la *Nota* stessa arricchisce con l'aggiunta delle «norme generali dell'interpretazione teologica» quale metodo di lettura e comprensione, e accettando quale fatto incontrovertibile le «mutevoli circostanze con le quali sono connessi, per loro natura, gli argomenti di cui si tratta» (GS nota 1). Una posizione che contestualizzava i "segni dei tempi", precisando che se resta «dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo» (GS 4), è impegno del popolo di Dio «discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio» (GS 11).

Inoltre, la *Nota 1* alla Costituzione offre un ulteriore margine di interesse, per altro valido anche dopo sessant'anni e che non nasce solo da una certa "irritualità" dei contenuti della *Gaudium et spes* rispetto alle discussioni e alle decisioni che fino al Vaticano II emergevano in un Concilio, in genere letture e proposizioni *ad intra Ecclesiae*. La *Nota,* invece, consente di evidenziare che la Chiesa non intendeva seguire le lusinghe o le attrazioni della modernità, quanto piuttosto far sue «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi» (GS 1); sentirsi cioè parte del mondo con le sue coerenze, contrasti, contraddizioni, ma cosciente che anche nella contemporaneità i mutamenti e le novità sono parte del quotidiano svolgersi delle relazioni umane e alla Chiesa spetta illuminarle secondo le linee della rivelazione. Restava però la difficoltà di avvicinarsi e leggere le realtà temporali, e in esse le «cose nuove», con l'intento non di giudicarle e considerarle estranee alla dimensione ecclesiale, ma di esprimerle con modalità capaci di renderle vive e recepibili dall'oggi del mondo. Intento difficile e non solo per la novità di metodo interpretativo, ma per l'ampiezza delle realtà temporali e la rapidità del loro mutamento, che proprio in quella fase storica toccava l'apice

[5] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1965) 5-67 (ed. it. *https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html* [10.6.2025]).

con i nuovi modelli di Stato, la decolonizzazione, le forme diverse di democrazia, la trasposizione sul piano internazionale delle *tutele* della persona e dei suoi diritti, gli sviluppi tecnologici che avevano aperto orizzonti di crescita e sviluppo, ma anche configurato la guerra da solo combattimento ad azione distruttiva.

Questi elementi, criteri e limiti che sono parte della lettura delle realtà temporali proposta dalla *Gaudium et spes*, impongono di considerare che l'approccio seguito nella redazione del documento non sia pienamente riuscito nell'obiettivo iniziale di dare risposte alle «cose nuove», secondo i tratti essenziali e immutabili della rivelazione, e quindi di indicare la strada che la Chiesa doveva percorrere. Lo ricorda la lucida sintesi di Benedetto XVI:

> Per chiarirla sarebbe stato necessario definire meglio ciò che era essenziale e costitutivo dell'età moderna. Questo non è riuscito nello «Schema XIII». Sebbene la Costituzione pastorale esprima molte cose importanti per la comprensione del «mondo» e dia rilevanti contributi sulla questione dell'etica cristiana, su questo punto non è riuscita a offrire un chiarimento sostanziale.[6]

Peraltro, questo rilievo evidenzia una delle difficoltà nel proporre la lettura e l'approccio della *Gaudium et spes* rispetto all'èra presente. Difficoltà che nasce dalla negazione che il pensiero contemporaneo e la prassi fanno rispetto alla capacità della persona di concorrere a interpretare e a edificare le realtà terrene, ma privata di una dimensione trascendente. Un pericolo che la *Gaudium et spes* già leggeva in quegli atteggiamenti volti a «ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice», ma senza chiedersi «che cos'è l'uomo?» (GS 12).

Com'è evidente il percorso originario del documento ha come filo conduttore per le sue due parti proprio il riferimento alla centralità della persona e della sua dignità, ma ponendo alla base della sua socialità l'essere immagine di Dio (cf. GS 12). Un'impostazione che esclude altre letture che negano tale centralità e coinvolgono anche il ruolo dei creden-

[6] Benedetto XVI, *Inedito pubblicato in occasione del 50° anniversario dell'inizio del Concilio Vaticano II*, in *https://www.vatican.va/special/annus_fidei/documents/annus-fidei_bxvi_inedito-50-concilio_it.html* (12.8.2025).

ti e la presenza della Chiesa nel mondo. Ma ancora più rilevante è che la *Gaudium et spes* considera la centralità della persona nella sua dimensione individuale e in quella comunitaria, quest'ultima indicata nella *famiglia umana* e non solo nell'umanità come insieme di individui: «[I]l mondo che esso ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana» (GS 2). Famiglia umana dunque, quale contesto inclusivo di tutte le realtà in cui la Chiesa vive e propone il suo annuncio, non ristretto a sole considerazioni di carattere quantitativo o alla dimensione oggi detta globale, né a una generica percezione della dimensione planetaria acquisita dal vivere sociale. La visione d'insieme è piuttosto la risultante di un processo di autocomprensione del senso e della prospettiva di questioni ritenute realmente comuni: «La famiglia umana a poco a poco è venuta a riconoscersi e a costituirsi come una comunità unitaria nel mondo intero» (GS 33). Un dato che anche in questo momento storico esprime le esigenze della convivenza tra popoli, comunità e gruppi umani che si strutturano in Stati a cui si affiancano forme di organizzazione internazionale e di integrazione, costituendo un apparato di principi, regole e strutture identificato come comunità internazionale.

2. La comunità internazionale quale ambito di relazione

Attraverso la *Gaudium et spes,* il Concilio mise in evidenza l'interesse per la comunità internazionale da parte della Chiesa, precisando che essa «dev'essere assolutamente presente nella stessa comunità delle nazioni, per incoraggiare e stimolare gli uomini alla cooperazione vicendevole» GS 89). Non solo perché si tratta di un ambito relazionale nel quale dialogare ed operare conoscendone caratteri, realtà e limiti, ma ritenendolo uno spazio privilegiato per sentirsi «realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1). E questo confrontandosi sempre con i dati e le situazioni presenti nella vita reale che presentano – ieri come oggi – contenuti sempre diversi che richiedono attenta considerazione. Approccio valido ancor più per la comunità internazionale dove, insieme agli Stati sono le persone, le comunità e i popoli che quotidianamente si interrogano e si confrontano su situazioni e fatti, come pure sui loro effetti, fino a evidenziare conflittualità palesi o latenti. Una caratteristica quest'ultima che rende impossibile determinare in modo statico i contenuti dell'attività internazionale che mai come nella fase attuale vede

l'intrecciarsi di diversi fattori – politico, economico, normativo, culturale, religioso … – e l'alternarsi del loro peso nel comportamento degli Stati e, in concreto, nei loro rapporti.

Considerato alla luce dell'attuale configurazione delle relazioni su scala mondiale, l'argomentare della *Gaudium et spes* tocca non solo i fondamenti della vita di relazione tra i protagonisti, ma anche quel complesso di regole rappresentato dal diritto internazionale. Un ordine normativo dal quale non sono estranei principi etici e che vede, da sempre, anche l'elemento religioso come concorrente al suo fondamento, al suo sviluppo e alle sue prospettiva, non più confuso però con la dimensione confessionale, almeno dall'avvio dell'evo moderno. La comunità internazionale esprime la necessaria convivenza di popoli e comunità con marcate differenze, presenti anche nelle diverse compagini statali e nelle variegate forme di istituzioni inter-statali. Queste ultime sono chiamate a *governare* problemi che richiedono soluzioni comuni di natura non solo politica, ma anche economica, sociale, culturale, istituzionale, che però, come sottolinea la *Gaudium et spes* richiamando il principio di sussidiarietà (cf. GS 86), lasciano quel necessario margine d'azione alle singole comunità statali e ai corpi intermedi. Per la *Gaudium et spes* questa immagine della comunità internazionale corrispondeva al sistema politico-giuridico-istituzionale, che allora andava rinnovandosi integralmente, avendo abbandonato a distanza di tre secoli il modello sorto a conclusione delle guerre di religione.[7] Si erano strutturate funzioni comuni – le Organizzazioni intergovernative – per sostituire il principio dell'*equilibrio tra potenze* che aveva caratterizzato il tempo della colonizzazione e delle guerre mondiali; erano nati numerosi di Stati dopo processi di indipendenza spesso sanguinosi; la liceità della minaccia o dell'uso della forza per dare soluzioni alle immancabili controversie internazionali era stata cancellata.[8] Ma soprattutto si era strutturato quel «centro per il coordinamento dell'attività delle Nazioni volta al conseguimento di […]

[7] Il 24 ottobre 1945 con l'effettiva vigenza della *Carta delle Nazioni Unite*, si chiudeva l'operatività del modello di rapporti internazionali definito dalla *Pace di Westphalia*, conclusa il 24 ottobre 1648 con i Trattati di Münster e Osnabrück.

[8] Il riferimento è all'art. 2 della *Carta delle Nazioni Unite* (ed. it. *https://www.mim.gov.it/documents/20182/4394634/1.%20Statuto-onu.pdf* [12.7.25]).

fini comuni»[9], che la *Gaudium et spes* individua come passo sostanziale compiuto nell'interesse della famiglia umana:

> Le istituzioni internazionali, tanto universali che regionali già esistenti, si sono rese certamente benemerite del genere umano. Esse rappresentano i primi sforzi per gettare le fondamenta internazionali di tutta la comunità umana al fine di risolvere le più gravi questioni del nostro tempo (GS 84).

Trascorsi sessant'anni, con quale scenario si confronta una siffatta lettura? Alla base della comunità internazionale resta la realtà dello Stato che si manifesta attraverso la capacità di ogni popolo di disporre di sé stesso o di *autodeterminarsi* per poi strutturare i poteri dell'architettura istituzionale attraverso un proprio ordinamento giuridico. Ma tale processo secondo la *Gaudium et spes* era fondato sul superamento del dominio coloniale, ovvero di un potere esterno che controllava popoli e territori, mentre la situazione attuale ha visto e vede concretizzarsi la cosiddetta *autodeterminazione interna* che porta con sé la possibilità di secessioni rispetto a uno Stato esistente[10] o rivendicazioni di autonomia territoriale e sovrana di gruppi e comunità organizzati.[11] Rimane, invece, pienamente radicato nell'oggi dello scenario mondiale il fatto che l'autonomia degli Stati non può limitarsi a una formale indipendenza politica o a forme di riconoscimento, ma si amplia a ricomprendere ogni settore o ambito della realtà economico-sociale, l'accesso a forme di integrazione sovrannazionale, la presenza sul mercato internazionale, la tutela del proprio patrimonio naturale, culturale e identitario. Un'impostazione che mostra quanto sia essenziale anche nel contesto internazionale un'esatta comprensione del principio di uguaglianza, inteso sempre più come forma di inclusione e partecipazione ai processi decisionali.

Ma la ricerca di uguaglianza, nella realtà multipolare che caratterizza l'attuale quadro internazionale, si è trasformata nel ricorso a scelte unilaterali che vedono aumentare il peso politico ed economico di polarizzazioni – siano esse espresse da singoli Stati o da gruppi di Paesi – che

[9] *Ibid.*, art. 2.4.

[10] Solo a titolo esemplificativo si possono citare il caso dello smembramento dell'Unione Sovietica, della Yugoslavia, dell'Etiopia, del Sudan.

[11] È il caso di gruppi minoritari etnici, religiosi, linguistici o nazionali e di popoli autoctoni o nativi.

accrescono il divario tra popoli. Si afferma, cioè, un'altra forma di conflitto condotto mediante l'abbandono delle azioni comuni proprie del sistema multilaterale, con la conseguente esternalizzazione delle crisi dalle Istituzioni intergovernative sorte per essere luogo di coesione e promotrici di attività congiunte. Quelle che la *Gaudium et spes* indicava come strumenti di coordinazione e cooperazione (cf. GS 83), non riescono più a incidere attraverso la loro *funzione* o l'esercizio delle competenze attribuitegli dagli Stati, rispetto all'ampiezza e spesso alla gravità dei problemi. Un limite che tocca anche quelle forme più recenti di organizzazioni di integrazione[12] dotate di poteri già appartenenti alla competenza degli Stati, ma da questi ultimi attribuiti a organi comuni attraverso la scelta di autolimitarsi. Una tendenza che tocca anche le organizzazioni della società civile, quali interlocutori degli attori tradizionali della scena internazionale chiamati ad azioni di sorveglianza e di *advocacy*, e che la *Gaudium et spes* che vedeva come nuovo traguardo:

> I singoli e i gruppi organizzati anelano infatti a una vita piena e libera, degna dell'uomo, che metta al proprio servizio tutto quanto il mondo oggi offre loro così abbondantemente (GS 9).

Un quadro composito, con diversità marcate, che la dimensione globale caratterizzante l'attuale momento rende ancor più evidente nello svolgersi di ordinarie relazioni accanto a controversie e contrapposizioni da cui sorgono facilmente conflitti e guerre, piuttosto che forme di cooperazione e alleanze. Il tutto, piuttosto che orientate al bene comune, appare determinato a salvaguardare quell'interesse nazionale che non tiene conto di quanto le «modalità concrete con le quali la comunità politica organizza le proprie strutture e l'equilibrio dei pubblici poteri possono variare, secondo l'indole dei diversi popoli e il cammino della storia» (GS 74). Questa variabilità, della quale la *Gaudium et spes* individuava come causa «gli egoismi collettivi esistenti negli Stati o in altri gruppi» (GS 8), non è una novità, ma sempre più oggi si configura come tendenza che trascura l'umano per sovrapporvi non solo il dato tecnico declinato dalle tecnologie, dai risultati della ricerca, da conquiste come l'intelligenza artificiale, ma anche ideologie, pensiero unico, stili di vita e concezioni della socialità.

[12] Il riferimento è all'Unione Europea, all'Unione Africana, al Mercosur, all'Asean.

3. La necessità di un ordine internazionale

Collegandola alla dinamica interna degli atti e degli accadimenti che si manifestano nella vita internazionale, la *Gaudium et spes* pone la più specifica questione dell'ordine tra gli Stati che si riflette in un organizzato andamento della convivenza e dei rapporti nella comunità delle nazioni. Un ordine adeguato e operante rispetto alle esigenze reali – quelle che si manifestano spesso con il carattere di imprevedibilità, almeno negli effetti, e che sono per loro natura mutabili – e soprattutto pensato e finalizzato a costituire le «fondamenta internazionali di tutta la comunità umana al fine di risolvere le più gravi questioni del nostro tempo: promuovere il progresso in ogni luogo della terra e prevenire la guerra sotto qualsiasi forma» (GS 84). È evidente che l'ordine internazionale definito dalla pronuncia conciliare non è solo il richiamo a una convivenza ordinata o a un'assenza di conflittualità, quanto piuttosto una manifesta esigenza di stabilità.

Un tale obiettivo domanda una condotta basata su alcuni elementi costituitivi dell'ordine internazionale, a cui sono chiamati a fornire il loro apporto le compagini statali, le Istituzioni internazionali e, come parte specifica della loro vocazione, anche i cristiani cooperando «all'edificazione dell'ordine internazionale, nel rispetto delle legittime libertà e in amichevole fraternità con tutti» (GS 88). Seguendo anche in questo caso una corretta applicazione del principio di sussidiarietà, la *Gaudium et spes* vi pone a fondamento l'*ordine sociale*, e cioè la socializzazione che si esprime nella dimensione personale e comunitaria; l'*ordine politico*, che realizza la condotta della comunità mediante il governo della cosa pubblica; l'*ordine economico* volto a conseguire un superamento delle disuguaglianze e del divario che colpiscono le aree più povere del pianeta. Inoltre, la contestualizzazione temporale della *Gaudium et spes* – sono gli anni della decolonizzazione, della guerra fredda, dell'aumento del divario tra il nord e il sud del mondo – evidenzia come l'ordine internazionale sia un elemento strutturale di una realtà certo complessa, ma interpretabile e quindi recettiva di iniziative volte a risolvere o almeno a governare i problemi internazionali, sostenute da una maggiore coesione tra gli attori dello scenario mondiale:

> Dati i crescenti e stretti legami di mutua dipendenza esistenti oggi tra tutti gli abitanti e i popoli della terra, la ricerca adeguata e il raggiungimento efficace del bene comune richiedono che la comunità delle nazioni si dia un ordine che risponda ai suoi compiti attuali (GS 84).

Non si tratta solo di rendere effettivi principi e regole del diritto internazionale, ma di considerare i rapporti tra le nazioni come realtà *giuridicamente organizzata* che prevede un'appartenenza dei diversi soggetti sulla base delle rispettive sovranità e senza vincolo alcuno di subordinazione che possa negarne o limitarne l'indipendenza,[13] secondo il tradizionale principio *superiorem non recognoscentes*. Per questo, l'auspicio della *Gaudium et spes* di costituire un'efficace autorità superiore a livello mondiale[14] non ha una dimensione strutturale – un *super* Stato o un *super* governo –, ma si concretizza nel dare forza all'ordinamento giuridico internazionale,[15] quale strumento di limite per le diverse entità sovrane e indipendenti, e di regolazione della loro coesistenza. E questo ponendo un correttivo al principio di uguaglianza e di stretta *reciprocità*, in ragione delle differenze tra i protagonisti delle relazioni internazionali che impongono un'attenzione per i soggetti sfavoriti:

> Per instaurare un vero ordine economico mondiale, bisognerà rinunciare ai benefici esagerati, alle ambizioni nazionali, alla bramosia di dominazione politica, ai calcoli di natura militaristica e alle manovre tendenti a propagare e imporre ideologie (GS 86).

Applicando questi indicatori alla situazione odierna, è possibile anzitutto costatare come il contenuto e l'applicazione dei valori posti a regolare la vita internazionale siano stati inizialmente esclusi e poi addirittura ignorati dalle posizioni assunte dai protagonisti nel corso degli av-

[13] «I paesi in via di sviluppo o appena giunti all'indipendenza desiderano partecipare ai benefici della civiltà moderna non solo sul piano politico ma anche economico, e liberamente compiere la loro parte nel mondo» (GS 9).

[14] «Questo naturalmente esige che venga istituita un'autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti. Ma prima che questa auspicabile autorità possa essere costituita, è necessario che le attuali supreme istanze internazionali si dedichino con tutto l'impegno alla ricerca dei mezzi più idonei a procurare la sicurezza comune» (GS 82).

[15] Indicatore che troverà espressione nel successivo magistero sociale, secondo cui: «Le istituzioni e le organizzazioni esistenti hanno operato bene a favore dei popoli. Tuttavia l'umanità, di fronte a una fase nuova e più difficile del suo autentico sviluppo, ha oggi bisogno *di un grado superiore di ordinamento internazionale*, a servizio delle società, delle economie e delle culture del mondo intero» (Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* [30 dicembre 1987], 43 (corsivo aggiunto), in AAS 80 (1988) 513-586 (ed. it. *https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html#-A* [12.7.2025]).

venimenti che si sono susseguitisi. Ma quello che i comportamenti degli Stati hanno messo in atto è conseguente alle concezioni della politica, al significato di sicurezza, ai modi di condurre le azioni militari, al rispetto dei diritti fondamentali e alle modalità operative nel più ampio contesto della vita di relazione sul piano mondiale. Infatti, le condotte in questi ambiti sensibili, infatti, si sono distaccate da una coerente visione di quell'ordine che la *Gaudium et spes* aveva indicato come fattore essenziale per garantire l'obiettivo della convivenza internazionale:

> [D]ati i crescenti e stretti legami di mutua dipendenza esistenti oggi tra tutti gli abitanti e i popoli della terra, la ricerca adeguata e il raggiungimento efficace del bene comune richiedono che la comunità delle nazioni si dia un ordine che risponda ai suoi compiti attuali (GS 82).

Inoltre, i mutamenti occorsi nell'attuale quadro internazionale contrastano con il richiamo ad un «ordine politico, sociale ed economico che sempre più e meglio serva l'uomo e aiuti i singoli e i gruppi ad affermare e sviluppare la propria dignità» (GS 9). Non va dimenticato che, facendo sue le letture già proposte dal magistero sociale, la *Gaudium et spes* aveva insistito sull'idea – che poi resta in effetti un criterio metodologico – di identificare un ordine interno *alle* nazioni e un ordine *tra* le nazioni. Non si tratta semplicemente della usuale distinzione, a cui concorre anche il diritto internazionale, tra due ambiti di socialità e relazioni, ma piuttosto dell'identificazione di due poli intorno ai quali scorre la vita della famiglia umana e si costruisce il suo futuro[16], seguendo una corretta sussidiarietà che parte dalla persona.

Queste considerazioni evidenziano quanto la visione del magistero della Chiesa pur mantenendo una sua autonomia,[17] sia in linea con le te-

[16] Una prospettiva presente nei contenuti espressi da Pio XII, *Radiomessaggio* del Natale 1941 sull'ordine internazionale (ed. it. *https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1941/documents/hf_p-xii_spe_19411224_radiomessage-peace.html* [12.6.2025]) e Id., *Radiomessaggio* del Natale 1942 sull'ordine interno delle Nazioni (ed. it. *https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html* [12.6.2025]).

[17] È indicativo in tal senso quanto indica la *Gaudium et spes* nel considerare le realtà temporali: «Se […] con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. Del resto tutti coloro che credono, a qualun-

orie in uso nelle relazioni internazionali. A sostegno di tale orientamento c'è l'azione per la tutela della persona umana operata dal diritto internazionale contemporaneo e che la *Gaudium et spes* sosteneva come traguardo di una *coscienza comune* ormai maturata: «Cresce la coscienza dell'eminente dignità della persona umana, superiore a tutte le cose e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili» (GS 26). Su questa base, infatti, sono gradualmente emersi principi generali ed elaborate norme la cui forza obbligante si è tradotta nel comportamento dei soggetti dell'ordinamento internazionale. Un processo strutturato in base a strumenti giuridici fondativi[18] che nel promuovere e proteggere i diritti fondamentali della persona ha considerato non solo i tradizionali diritti civili e politici, ma quelli a contenuto economico, sociale e culturale, per poi allargarsi a contemplare i diritti dei popoli e quelli di portata collettiva. Una prospettiva in continua evoluzione e ampliamento che nella fase attuale si pone in modo ricorrente intorno agli obiettivi della non discriminazione e dell'inclusione, che già la *Gaudium et spes* aveva prefigurato, indicando che

> ogni genere di discriminazione circa i diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della razza, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio (GS 29).

Una tale lettura ha trovato sostanziale convergenza nella prassi, lì dove l'azione definita «umanitaria» che caratterizza gran parte dell'attività di Stati, Organizzazioni intergovernative e società civile organizzata[19] si realizza oltre lo spazio sovrano degli Stati, anzi è da esso svincolata, come rileva anche il magistero: «Superando i confini delle comunità nazionali, la sollecitudine per il prossimo tende così ad allargare i suoi orizzonti al mondo intero».[20] La questione odierna, però, sta nel continuo di-

que religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di Dio nel linguaggio delle creature. Anzi, l'oblio di Dio rende opaca la creatura stessa» (GS 36).

[18] Basta qui il riferimento alla *Dichiarazione Universale dei diritti dell'Uomo* (1948) e alle Convenzioni o Dichiarazioni di tutela dei diritti fondamentali per aree geopolitiche: quella europea (1950), interamericana (1967), africana (1981), islamica (1990), araba (2004), del sud-est asiatico (2012).

[19] Interessanti per questo profilo i diversi saggi contenuti in A. Di Blase - G. Bartolini - M. Sossai (edd.), *Diritto internazionale e valori umanitari*, RomaTre Press, Roma 2019.

[20] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 30, in AAS 98 (2006) 217-252 (ed. it. *https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/docu-*

stacco delle politiche e delle azioni per promuovere e proteggere i diritti umani, dal loro fondamento che è la dignità della persona e non i suoi bisogni. Un profilo che tocca direttamente l'ordine internazionale, almeno in termini di efficacia universale delle pronunce e delle regole poste in materia di diritti e libertà fondamentali.[21]

L'analisi sin qui condotta riporta all'intuizione di Paolo VI, ordinariamente collegata al discorso con il quale il 7 dicembre del 1965 concludeva il Concilio Vaticano II con l'immagine di una Chiesa che *si confronta e non si scontra* con il mondo, ne partecipa alle vicende ed è pronta a collaborare e ad assistere persone e comunità nel loro cammino:

> Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento.[22]

Un'intuizione che trova certamente riferimento e sostegno nella visione delle realtà temporali contenuta nella *Gaudium et spes*, ma che già il 4 ottobre di quello stesso anno papa Montini aveva applicato ai rapporti internazionali. Restano, infatti, memorabili le parole pronunciate davanti all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite con le quali anzitutto sintetizzava la relazione Chiesa-comunità internazionale: «Noi celebriamo qui l'epilogo d'un faticoso pellegrinaggio in cerca d'un colloquio con il mondo intero, da quando ci è stato comandato: "Andate e portate la buona novella a tutte le genti". Ora siete voi, che rappresentate tutte le genti»;[23] poi l'au-

ments/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [12.6.2025]).

[21] Cf. tra gli altri J.-P. Schouppe, *Refonder les droits de l'homme*, Boleine, Paris 2025; D.N. Scharp, *The Case for Human Rights Realism and Restraint in the New Era*, in «Journal of Human Rights» 24 (4/2025) 456-468; L. Pantzerhielm, *Objects in Relations: Competing Visions of International Order at the Nexus of Human Rights and Development*, in «Global Studies Quarterly» 4 (3/2024) in particolare 5 ss. (cf. *https://academic.oup.com/isagsq/article/4/3/ksae058/7818276* [11.8.2025]); V. Buonomo, *Alla ricerca della fondazione dei diritti umani. Considerazioni alla luce del diritto internazionale*, in «Nuova Umanità» XLIII (2021), n. 241, 41-58.

[22] Paolo VI, *Allocuzione* in occasione dell'ultima seduta pubblica del Concilio Vaticano II, in *https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html.* (12.6.2025).

[23] Paolo VI, *Allocuzione* all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 1, in *https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html* (12.6.2025).

spicio che quello internazionale sia sempre più un ordinamento conforme a giustizia, poiché «i rapporti fra i popoli devono essere regolati dalla ragione, dalla giustizia, dal diritto, dalla trattativa, non dalla forza, non dalla violenza, non dalla guerra, e nemmeno dalla paura, né dall'inganno».[24]

Ma di fronte a un ordine internazionale che appare tralasciare i necessari presupposti fondativi, condivisi non solo nell'attività degli Stati, ma anche nell'agire degli organismi intergovernativi, di quale spazio può oggi disporre la Chiesa per operare seguendo le indicazioni della *Gaudium et spes*?

Per dare una risposta è necessario premettere che nelle relazioni internazionali e nel diritto che le regola, il ruolo dell'elemento religioso consente un duplice rilievo. Da un lato, costituisce – o è ritenuto – fattore di contrapposizione e quindi assume una connotazione negativa che comporta la tendenza a escluderlo dalla dimensione sociale. Inoltre, l'accostamento di posizioni di natura confessionale alle cause di conflitti pone ulteriori barriere o dinieghi di considerazione[25] da parte dei protagonisti della vita internazionale che giungono fino a forme di rifiuto che inizialmente limitate alla sola confessionalità – l'idea di un pluralismo religioso che non distingue i credi e le religioni, equiparando quelle teiste e non teiste – finiscono per inglobare la dimensione religiosa nella sua interezza.[26]

[24] *Ibid.*, 2.

[25] Se la *Gaudium et spes* si preoccupa di ribadire il vero significato dell'autonomia e delle realtà temporali, ovvero l'impossibilità di distaccare la creatura dal Creatore, oggi le questioni toccano proprio ciò che la creatura custodisce nel suo essere persona: la coscienza, «nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità» (GS 16). Infatti, di fronte a molteplici situazioni in cui confluiscono le esigenze di giustizia, di amministrazione della giustizia, e questioni di coscienza è ritornante l'idea di controllo, non nuova nel corso della storia, che vuole imporre il sacrificio della coscienza di fronte all'irrigidimento della struttura statale. Cf. M. Carnì, *Segreto confessionale e derive giurisdizionaliste nel rapporto della* Royal Commission *australiana*, in «Diritto e Religioni» XIV (1/2019) 46-63. Le questioni concernenti i limiti che si vorrebbero imporre al sigillo della confessione sono esempio più che evidente, nonostante le garanzie riservate sul piano internazionale a questo tipo di pratica rispetto a intromissioni delle autorità statali, come mostra l'art. 73.4 delle *Rules of Procedure and Evidence* della Corte Penale Internazionale: «The Court shall give particular regard to recognizing as privileged those communications […] between a person and a member of a religious clergy; and in the latter case, the Court shall recognize as privileged those communications made in the context of a sacred confession where it is an integral part of the practice of that religion» (in *https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/Publications/Rules-of-Procedure-and-Evidence.pdf* [11.8.2025]).

[26] Tali sono le posizioni di esclusione che si definiscono nell'antisemitismo, nella islamofobia e nella cristianofobia. Sia consentito di rinviare a V. Buonomo, *Libertà di reli-*

Dall'altro, invece, l'elemento religioso trova considerazione quando invece è funzionale ai processi di riorganizzazione del pensare comune, di ricostruzione della coesione sociale specie nelle situazioni di post-conflitto o quando opera nell'ordine sociale in funzione sostitutiva rispetto ad altri apparati istituzionali. Il tutto però in una forma neutra, ovvero priva di qualunque riferimento a dottrina e dogmi, anche se non esclude valutazioni di ordine etico e morale religiosamente fondate.[27]

Una tale considerazione dell'elemento religioso e dei suoi possibili influssi, dal piano internazionale si riversa all'interno degli Stati, nei quali sono diverse le tendenze circa il ruolo svolto dalla Chiesa e più ampiamente dal fenomeno religioso: in alcuni casi è sempre più marcata la tendenza a confinarli ad aspetti collegati alla vita privata dell'individuo; in altri la religione è vista come sostrato dell'architettura istituzionale fino a sostituirsi a una vera e propria teoria e forma dello Stato; non mancano poi quelli dove ogni forma di religiosità è esclusa o ridotta alle più diverse forme di spiritualità.[28] In ogni caso, sempre più sono erosi gli spazi pubblici nei quali l'insegnamento e le visioni religiose si manifestano e

gione o tolleranza? Tra discriminazione e cristianofobia, in «Chiesa e Storia» XV (2025) (in corso di stampa).

[27] Cf. tra gli altri C. Walter, *Religion and International Law: Strengthening and Enhancing a Comparative Approach*, in R. Uerpmann-Wittzack - E. Lagrange - S. Oeter (edd.), *Religion and International Law: Strengthening and Enhancing a Comparative Approach*, Brill, Nijhoff 2018, 374-383; M. Koskenniemi, *International Law and Religion: No Stable Ground*, in M. Koskenniemi - M. García-Salmones Rovira - P. Amorosa (edd.), *International Law and Religion: Historical and Contemporary Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2017, 3-22.

[28] Qui si apre tutta la questione dei credenti senza appartenenza a una religione (*individual belivers*), che legittima comportamenti distanti dal fatto religioso, come pure dalla dimensione istituzionale delle religioni pragmaticamente assimilate a *stili di vita* in cui sono presenti pratiche, significati e valori di "tipo religioso" non tradizionali. Degli *individual belivers* si garantiscono comportamenti distanti dal fatto religioso, operando nei loro confronti una tutela istituzionale riservata alle religioni strutturate. Si equipara così la dimensione di fede (*believing*), l'appartenenza a una confessione religiosa determinata (*belonging*) e un indirizzo comportamentale in cui rientrano elementi tratti anche da religioni e credi religiosamente fondati (*behaving*). Ciò comporta la legittimare della dimensione privata della religione, con una nuova tipologia di soggetto: il credente senza appartenenza a una confessione religiosa e quindi senza legami strutturati (*believing without belonging*), ma al quale vanno garantite le tutele da lui rivendicate. Sia consentito rinviare a V. Buonomo, *Freedom of Religion or Belief: The Role of the Holy See*, in L. Paladini - M. del Ángel Iglesias Vázquez (edd.), *Protection and Promotion of Freedom of Religions and Beliefs in the European Context*, Springer, Cham 2023, in particolare 318-319.

operano riguardo ai processi legislativi o possono agire in ambiti come quello educativo e della formazione, dell'assistenza e della cura.

A determinare questo quadro non sono solo impostazioni ideologiche che sottraggono qualunque riferimento trascendente alla vita delle persone, come sottolineava la *Gaudium et spes* leggendo il contesto degli anni del Vaticano II (cf. GS in particolare 19-21). È piuttosto una segnata indifferenza verso il fenomeno religioso, anche se tenuto in considerazione quale forma di religione civile o di strumento identitario da contrapporre ad altre visioni anche religiosamente ispirate. A subire un completo cambiamento è il senso dell'agire che incide su quell'obiettivo di educare le coscienze che della Chiesa è proprio, e che si innesta nella dimensione pubblica in cui essa svolge la sua missione:

> [A]ffinché i singoli uomini assolvano con maggiore cura il proprio dovere di coscienza verso se stessi e verso i vari gruppi di cui sono membri, occorre educarli con diligenza ad acquisire una più ampia cultura spirituale, utilizzando gli enormi mezzi che oggi sono a disposizione del genere umano (GS 31).

Tutti elementi che mostrano apertamente non più quella contrapposizione verso la Chiesa e la sua dottrina presente, come si è detto, nei riferimenti della *Gaudium et spes*,[29] ma un'indifferenza, anch'essa sistematica, in grado di estendersi in modalità sempre più ampie rispetto al fenomeno religioso.

4. La comunità internazionale tre sicurezza e cooperazione

Da questo tentativo di leggere l'insegnamento della *Gaudium et spes* emerge che l'obiettivo preminente è di legare l'ordine internazionale a un concetto di giustizia inteso come componente essenziale di quel bene comune che, quale insieme delle

> condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente, oggi vieppiù diventa universale, investendo diritti e doveri che riguardano l'intero genere umano (GS 26).

[29] Cf. GS 19-21 con particolare riferimento all'ateismo e all'atteggiamento della Chiesa verso tale fenomeno.

Infatti, la realizzazione della giustizia sia negli aspetti rientranti nel quadro dei rapporti tra Stati sia nella crescita economico-sociale di tutti i popoli, necessita di una regolamentazione in grado di rispondere alle esigenze mutevoli e a bisogni sopravvenuti nella comunità internazionale.

4.1. *Giustizia e soluzione dei conflitti*

In questo divenire e mutare di bisogni, gli obiettivi di giustizia emergono anzitutto nella questione pace-guerra, non più legata al solo dato della manifestazione di potenza e dell'uso di armamenti sempre più sofisticati. Un binomio, quello pace-guerra, che è senza dubbio il *focus* centrale della riflessione della *Gaudium et spes* sulla vita della comunità internazionale quale luogo in cui valori condivisi e gradualmente emersi nella coscienza della famiglia umana si manifestano in regole, indicatori politici e attività per soluzioni comuni. Su tale convincimento il documento anzitutto apre due prospettive valide in quel momento storico, ma che permettono ancora oggi di orientare lo sguardo, con la fiducia necessaria, a un futuro capace di garantire pacifici rapporti tra gli Stati, frutto di coesione tra visioni differenti.

Anzitutto la *Gaudium et spes* riconosceva che ogni espressione di forza non è mai risolutiva di situazioni e di contrasti, poiché costituisce un elemento di rottura dell'ordine internazionale, impedendo alla famiglia umana di «portare a compimento l'opera che l'attende, di costruire cioè un mondo più umano per tutti gli uomini e su tutta la terra, se gli uomini non si volgeranno tutti con animo rinnovato alla vera pace» (GS 77). In secondo luogo, poneva un indiretto riferimento a quanto maturato nell'ordinamento internazionale con il superamento della convinzione che la forza sia lecitamente utilizzabile nei rapporti internazionali,[30] pur avendo coscienza che «la guerra non è purtroppo estirpata dalla umana condizione», ma va limitata a non «negare ai governi il diritto di una legittima difesa», per cui «una cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa voler imporre il proprio dominio su altre nazioni» (GS 79). Circoscrivere alla "difesa" il ricorso alle armi si collega a

[30] *Carta delle Nazioni Unite*, Art. 2.4: «[Gli Stati] devono astenersi nelle loro relazioni internazionali dalla minaccia o dall'uso della forza, sia contro l'integrità territoriale o l'indipendenza politica di qualsiasi Stato».

quanto previsto dal *modello ONU*,[31] ma ancora di più concorda con quanto espresso dal diritto internazionale nel legare la pace all'esercizio di una *governance* operante a livello mondiale – in quel momento espressa anzitutto dal ruolo del Consiglio di sicurezza dell'ONU [32] – e quindi nell'operare perché «le istanze internazionali si dedichino con tutto l'impegno alla ricerca dei mezzi più idonei a procurare la sicurezza comune» (GS 82).

Per la *Gaudium et spes* superare il conflitto significa, dunque, garantire la sicurezza e cioè eliminare «le cause della discordia» (GS 83), intervenendo sulle situazioni che sono l'antefatto della guerra. Visione in sintonia con quanto in quella fase storica si andava inserendo nella prassi internazionale come effetto del principio che impone agli Stati di «risolvere le loro controversie internazionali con mezzi pacifici, in maniera che la pace e la sicurezza internazionale, e la giustizia, non siano messe in pericolo»[33]. Ma all'obiettivo della prevenzione dei conflitti, il documento conciliare affianca una lettura realistica dei fatti internazionali, tuttora valida, riconoscendo che la crisi di stabilità è determinata da motivazioni differenti e non limitabili: «Il mondo, anche quando non conosce le atrocità della guerra, resta tuttavia continuamente in balia di lotte e di violenze» (GS 83). Questo domanda di prevenire il degrado e i mali che il conflitto porta con sé, richiamando «il valore immutabile del diritto naturale delle genti e dei suoi principi universali [che] la stessa coscienza del genere umano proclama quei principi con sempre maggiore fermezza e vigore» (GS 79). La conseguenza è che si può operare in loro contrasto a tali principi e pertanto «gli ordini che comandano tali azioni sono crimini, né l'ubbidienza cieca può scusare coloro che li eseguono» (GS 79). Un forte monito che il Concilio completò richiamando la necessaria valutazione della liceità degli atti di guerra come criterio per prevenire la cosiddetta guerra totale[34] e promuovendo un'effettiva azio-

[31] Cf. la *Carta delle Nazioni Unite* che all'Art. 51 prevede «il diritto naturale di autotutela individuale o collettiva, nel caso che abbia luogo un attacco armato».

[32] Con riferimento alla previsione dell'Art. 24.1 della *Carta*: «[Gli Stati] conferiscono al Consiglio di Sicurezza la responsabilità principale del mantenimento della pace e della sicurezza internazionale e riconoscono che il Consiglio di Sicurezza, nell'adempiere i suoi compiti inerenti a tale responsabilità, agisce in loro nome».

[33] *Carta delle Nazioni Unite*, Art. 2.3.

[34] «Ogni atto di guerra, che mira indiscriminatamente alla distruzione di intere città o di vaste regioni e dei loro abitanti, è delitto contro Dio e contro la stessa umanità e va condannato con fermezza e senza esitazione» (GS 80).

ne per frenare la corsa agli armamenti in grado di adottare politiche e più ampie azioni per il disarmo (cf. GS 81).

Guardando all'oggi, sembra ritornato il riferimento alla guerra come strumento, in alcuni casi addirittura unico, per la soluzione e l'approccio a ogni situazione da cui possano scaturire termini di conflittualità per i rapporti internazionali. Di qui il riaffacciarsi sul piano mondiale di visioni belliciste portatrici di contrapposizione, dell'aumento della spesa in armamenti e del prolungarsi di conflitti che evidenziano la mancata applicazione dei principi e delle norme internazionali. Conseguenza diretta è la profonda crisi di attenzione per il profilo *umanitario* quale ambito specifico dell'ordinamento internazionale in caso di guerra, come pure l'assenza di un'attività diplomatica multilaterale, sostituita da un approccio multipolare che vede singoli Stati o gruppi di Stati operare in relazione a crisi, ad azioni preventive o di gestione dei conflitti. Così, al ricorso agli strumenti pacifici previsti dal diritto internazionale per un'equa composizione di interessi contrapposti, sostituisce il ricorso alla forza e alla forza armata, nonostante una ormai maturata coscienza comune che già la *Gaudium et spes* ritrovava espressa in «varie convenzioni internazionali, che un gran numero di nazioni ha sottoscritto per rendere meno inumane le azioni militari e le loro conseguenze» (GS 79).

Seguendo la strada aperta dalla *Gaudium et spes*, è chiaro che il desiderio di pace nell'attuale momento delle relazioni internazionali reclama un *aggiornamento* – per restare nella metodologia e nei fini propri del Vaticano II – degli strumenti normativi esistenti nel diritto internazionale che per loro natura e contenuti sono alternativi all'estenuante ricorso alla forza e alle armi. Da un lato, questo potrebbe realizzare quell'adeguamento degli istituti per la soluzione pacifica delle controversie – dal negoziato, all'inchiesta, alla mediazione, alla conciliazione, all'arbitrato fino ai ricorsi giudiziari – rendendoli strumenti rispondenti al principio del primato del diritto, quella *rule of law* intorno a cui è possibile costruire la pace attraverso la sicurezza.[35]

Invece, la lettura di atti e fatti rilevanti per le relazioni internazionali, evidenzia la mancata rispondenza tra quanto il diritto internazio-

[35] Cf. United Nations, Secretary General, *New Vision of the Secretary-General for the Rule of Law*, New York 2023, in *https://digitallibrary.un.org/record/4055413?v=pdf* (12.8.2025).

nale prevede per garantire sicurezza e pace, e la realtà con i suoi mutamenti, ormai repentini. Questo non determina anarchia o caos, ma è l'effetto della perdita di efficacia e legittimità del *modello ONU* instaurato ottant'anni orsono e che proprio la *Gaudium et spes* aveva ripreso ed esplicitato considerandolo tra i *segni dei tempi*. Quanto si manifesta oggi, segnala che, pur nella complessiva validità dei principi, l'idea di pace ispirata e regolata dalla *Carta delle Nazioni Unite* rimane frutto della fase storica in cui venne elaborata, trovando condivisione nei cinquantuno Stati sovrani dell'epoca, il cui numero oggi e più che triplicato. Come pure è la stessa dimensione della sicurezza che necessita di un approccio complessivo e non più limitato alla sola questione militare e della guerra, ma aperto a scenari di sicurezza alimentare, sanitaria, educativa, climatica, ambientale.

La *Gaudium et spes* indica nella pace l'effetto di una vita internazionale chiamata a trasformarsi da solo momento di aggregazione tra gli Stati, a un'effettiva struttura in cui possano essere risolti pacificamente i conflitti, tutelati e ricomposti gli interessi delle singole parti. Una vera pace, frutto di un ordine che «deve avere per base la verità, realizzarsi nella giustizia, essere vivificato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà» (GS 26). Verità, giustizia, amore e libertà declinano la pace e motivano il perché, ieri come oggi, essa non può essere mai confusa con la sola assenza di guerra.

4.2. *La cooperazione e la socialità internazionale*

Questo significa anche una cooperazione finalizzata ad azioni per sviluppo, crescita, coesione sociale, attenzione verso la mobilità umana, rispetto dei diritti umani. Pertanto, anche la cooperazione si configura come strumento operativo di cui dispongono le relazioni internazionali e nel quale giocano un ruolo fondamentale gli Stati, le Organizzazioni intergovernative, come pure quelle dirette forme di aggregazione della società civile che operano nella comunità internazionale.

Uno strumento, la cooperazione, che proprio nel periodo del Vaticano II si trasformava da programmatico a operativo per colmare il divario tra i differenti livelli di sviluppo dei Paesi, colto attraverso il dato economico, la forza produttiva e la capacità di essere protagonisti delle relazioni internazionali. Un processo che aveva come finalità quella di concorrere a rea-

lizzare il fondamentale principio di uguaglianza, alla base del diritto internazionale, tra comunità politiche diverse nel livello di sviluppo, collocato alla base del diritto internazionale. Un profilo che la *Gaudium et spes* rileva quando ribadisce che la sola indipendenza politica di un territorio non basta se si vuole considerare la piena identità e partecipazione di un popolo alla vita di un Paese e alla dimensione internazionale. Infatti, se

> quasi tutti i popoli hanno acquisito l'indipendenza politica, si è tuttavia ancora lontani dal potere affermare che essi siano liberati da eccessive ineguaglianze e da ogni forma di dipendenza abusiva, e che sfuggano al pericolo di gravi difficoltà interne (GS 85).

La cooperazione è, dunque, la modalità per realizzare quella necessaria collaborazione che, frutto della socialità propria della persona si sposta nelle dinamiche delle differenti comunità politiche interne, per poi costituire un ambito delle relazioni internazionali. Per questo ha necessità di essere sostenuta e indirizzata attraverso alcuni criteri che soprattutto rendano ogni sua forma capace di individuare degli obiettivi precisi, i differenti settori nei quali si articola la vita di relazione internazionale, gli effettivi bisogni e le reali disponibilità. Su questa linea è interessante notare che la *Gaudium et spes* pone quattro «norme» (cf. GS 86) che contengono una serie di indicatori intorno ai quali costruire non un'attività di cooperazione allo sviluppo, ma un *sistema*:

- ai Paesi in via di sviluppo è richiesto di favorire la crescita e l'arricchimento umano del loro popolo, attraverso il lavoro e la valorizzazione delle proprie risorse, ponendo al centro le culture e le tradizioni che sono veicolo di disponibilità di risorse;
- i Paesi sviluppati sono tenuti a sostenere le nazioni più deboli, avendo un particolare verso quelle nelle quali la commercializzazione di prodotti tipici è la base della sussistenza;
- alla comunità internazionale spettano azioni di coordinamento, stimolo, favorendo un'equa ed efficace redistribuzione, mendiate una regolazione del commercio, la garanzia di risorse per i Paesi meno sviluppati e l'individuazione di strutture per trovare soluzioni tecniche equilibrate;
- in generale occorre una necessaria, ma ordinata, revisione delle strutture economiche e sociali esistenti.

Un tale orientamento trova piena rispondenza anche rispetto nell'attuale realtà della cooperazione internazionale che vive un momento di particolare limitatezza a motivo anzitutto della mancata comprensione che gli effetti di sviluppo e sottosviluppo sono altrettanti elementi che possono costruire o dissolvere le condizioni di stabilità o i processi di pacificazione a scala mondiale. La questione diventerà ancora più evidente, e forse sconcertante, quando una diminuita intensità delle guerre in atto riproporrà il dramma di una povertà crescente determinata dalla mancanza di risorse, da un'ineguale redistribuzione della ricchezza, dal mancato trasferimento di tecnologia, da assenza di equilibrio tra i redditi e, come indicava la *Gaudium et spes,* da tendenze demografiche:

> La cooperazione internazionale è indispensabile soprattutto quando si tratta dei popoli che, fra le molte altre difficoltà, subiscono oggi in modo tutto speciale quelle derivanti da un rapido incremento demografico (GS 87).

Su questo punto, i dati disponibili ci indicano che è proprio dove le tendenze demografiche sono in crescita che aumenteranno gli indici di povertà e di degrado, compromettendo speranze di vita e determinando una crescete mobilità umana non esente da conflittualità. In questo orientamento, emerge che la cooperazione diventa una componente essenziale non soltanto delle situazioni direttamente legate alla vita economica, all'interdipendenza, a fenomeni detti di globalizzazione o mondializzazione, quanto piuttosto della *solidarietà*. Un valore che diventa propensione, insita in ogni persona nella sua dimensione individuale e nei rapporti sociali, ed è per questo anche parte dell'ordine internazionale, poiché «[l]a solidarietà attuale del genere umano impone anche che si stabilisca una maggiore cooperazione internazionale in campo economico» (GS 85, cf. anche GS 30).

Complessivamente, la cooperazione internazionale tende a manifestarsi in diversi settori: dal giuridico all'economico, al sociale in genere, fino a delle forme specifiche come sono la cooperazione finanziaria, tecnologica, culturale e scientifica. Una particolare attenzione, però, rimane rivolta all'ambito dello sviluppo così da eliminare esclusioni e marginalizzazioni della vivibilità di tanti popoli per i quali la sua mancanza riduce la vita al limite della sussistenza. Nella fase attuale, poi, la programmazione e la gestione dei processi di sviluppo non riescono sempre a contenere la protezione di quei diritti fondamentali della persona che fanno della coopera-

zione lo strumento per quell'autentico *sviluppo integrale* capace di valorizzare non le risorse materiali, quanto le risorse umane in grado di garantire una crescita sostenibile. Un concetto, quest'ultimo, che introduce un altro elemento concorrente alla cooperazione internazionale: il rapporto tra sviluppo e tutela ambientale con la consapevolezza della necessità di uno sviluppo armonico rispetto al disegno della creazione e quindi adatto per salvaguardare la casa comune.

Si tratta, com'è evidente, di esigenze che, ben oltre il finanziamento della cooperazione multilaterale, domandano una risposta strutturale su quale sia l'effetto di decisioni che hanno indirizzato fondi verso i capitoli del riarmo, dei sistemi di difesa e di quelli di sicurezza, a detrimento di quelli per la cooperazione allo sviluppo, il trasferimento di tecnologia, la formazione per garantire la crescita delle risorse locali. Una tendenza che se per alcuni Stati potrà essere supportata dal livello di sviluppo raggiunto, in molte aree del pianeta è da considerarsi un vero limite al futuro di popoli e Paesi che vedono crescere «ogni giorno la loro distanza e spesso la dipendenza anche economica dalle altre nazioni più ricche, che progrediscono più rapidamente» (GS 9).

5. Alcuni spunti conclusivi

Dalle annotazioni che precedono, si può ricavare che rileggere dopo sessant'anni la *Gaudium et spes* consente di riflettere non solo sul rapporto tra la Chiesa e la comunità internazionale, ma di comprendere come i due "ordini" nella loro dinamicità si siano mossi e abbiano modificato assetti e modi di operare, con effetti che ricadono anche nella loro relazione.

L'attenzione ricade su un magistero ecclesiale che nonostante i mutamenti avvenuti, resta ancora valido riguardo ai contenuti e alle modalità di svolgimento dei rapporti internazionali. Un magistero che si è espresso con una lungimiranza – o forse con "sano realismo" – mantenendo continuità con un insegnamento che la *Gaudium et spes* aveva sistematizzato e reso aderente ai tempi. E questo nonostante i limiti che si è visto presenti nella fase di elaborazione del documento conciliare. La continuità non riguarda soltanto il riconoscimento del principio di autonomia delle realtà temporali, né la considerazione di tale autonomia come frutto della libertà umana. Dalla *Gaudium et spes* in poi la Chiesa si sente realmen-

te parte della comunità internazionale come spazio in cui proclama la pace, la solidarietà, la giustizia, dove stimola la cooperazione e sostiene la necessaria promozione e tutela dei diritti fondamentali. Questo significa collaborazione con le attività che si realizzano nel contesto internazionale e delle Istituzioni che vi operano, ma seguendone le regole, la prassi e supportandone le esigenze, mantenendo una reale autonomia di giudizio e di valutazione "dal di dentro" delle situazioni, degli atti e dei fatti.

Su questa linea è dato di identificare due orientamenti che esprimono l'atteggiamento della Chiesa verso gli accadimenti che toccano la vita dei popoli e delle Nazioni.

In primo luogo quello partecipare come protagonista alle dinamiche internazionali quale contesto in cui si realizza la vita della famiglia umana, rispettandone metodo, contenuto, profilo normativo ed elementi istituzionali. E soprattutto, ritenere anche la dimensione internazionale luogo privilegiato per l'annuncio della buona novella, affinando la capacità di parlare al popolo di Dio, a chi crede, a tutti gli uomini di buona volontà e sempre più «a ogni persona che abita questo pianeta».[36] Un modo per fare emergere l'attenzione non solo per le situazioni e le posizioni individuali, ma anche per quella dimensione sociale collettiva che è poi uno dei caratteri della comunità internazionale.

Il secondo versante, quasi consequenziale, è il ruolo di *advocacy* che la Chiesa svolge sentendosi portatore delle gioie e delle speranze della famiglia umana traducendone le istanze, ma non fermandosi alla denuncia bensì operando per la formazione delle coscienze (cf. GS 80). È quanto nei fatti si manifesta nel sostegno e nell'interpretazione delle attività per lo sviluppo, nell'attenzione alle sfide educative con risposte di concrete realizzazioni, nella capacità di operare nel perimetro delle relazioni internazionali sottolineando la necessità di regole aggiornate ed efficaci perché sostenute non dalla forza e dalle armi, ma da una componente valoriale che le fonda e le integra.

L'idea che ogni membro della famiglia umana sia sempre più dipendente dai processi presenti nella comunità internazionale, è la spinta data dalla *Gaudium et spes* al necessario coinvolgimento di ogni persona nelle

[36] Francesco, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), 3, in AAS 112 (2015) 847-945 (ed. it. *https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html* [12.8.2025]).

decisioni che possono avere effetti anche per la vita e per i rapporti tra le nazioni. Un indicatore che sembra oggi aver smarrito non solo la valenza, ma anche le potenzialità di fronte a un approccio della politica e del diritto internazionale portatore solo di un'apparente efficienza, ma che trascura la dimensione umana, intesa come partecipazione ai processi e condivisione di obiettivi.

La giustificazione di quanto avviene spesso è riferita alla difficoltà di far co-agire le diversità che a ogni livello sono presenti sulla scena internazionale. Ma se lette nello spirito della *Gaudium et spes*, le diversità possono costituire l'elemento base di un coerente dibattito tra identità differenti, però tutte accomunate dall'essere parte della famiglia umana. E questo, lungi dal rappresentare la vita internazionale come una proiezione teorica, fatta di slancio ideale o semplicemente di uno sterile richiamo alla dimensione di fraternità, è certamente il dato più rilevante che rende di attualità quanto la *Gaudium et spes* volle esprimere rispetto alla relazione tra Chiesa e comunità internazionale.

Abstract

Trascorsi sessant'anni dalla sua promulgazione, le argomentazioni e le riflessioni della Gaudium et spes *consentono ancora di leggere la relazione tra Chiesa e comunità internazionale, pur non trascurando le difficoltà di un rapporto da sempre vissuto tra convergenze e contrapposizioni, tra reciproco rispetto e incomprensioni. Senza seguire le lusinghe o le attrazioni della modernità, ma animata dal desiderio di far sue «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi», la* Gaudium et spes *assume e sviluppa la metodologia dei segni dei tempi, integrandola con i processi di socializzazione, interna e internazionale, e gli squilibri del dato politico, economico e istituzionale. Alla difficoltà di far co-agire le diversità che ad ogni livello sono presenti sulla scena internazionale, la* Gaudium et spes *propone la persona e la sua dignità come l'elemento base di un coerente dibattito tra identità differenti, ma tutte accomunate dall'essere parte dell'unica famiglia umana. Un indicatore oggi sostituito da un approccio della politica e del diritto internazionale portatore solo di un'apparente efficienza, ma che affida alla forza delle armi o all'esclusione ogni possibile soluzione dei conflitti. E così dimenticando che, come indicava la* Gaudium et spes*, la pace non è solo assenza di guerra, ma è declinata dall'equilibrato rapporto tra verità, giustizia, amore e libertà.*

VITA ACADEMIAE

VITA ACADEMIAE
2024-2025

Path 24 (2025) 519-525

Nella vita della «Pontificia Accademia di Teologia» (PATH) del periodo settembre 2024 - luglio 2025, spicca un evento speciale: il 7 novembre 2024, alle ore 17:30, è stata *inaugurata la nuova sede*, situata nel Palazzo del Vicariato Maffei Marescotti, Via della Pigna 13/A, Roma. Alla presenza di numerosi partecipanti, il Presidente della PATH, Mons. Antonio Staglianò, Mons. Edgar Peña Parra, Mons. Cesare Pagazzi e il Prelato Segretario dell'Accademia, P. Giuseppe Marco Salvati, hanno proposto riflessioni sulla missione della PATH, così com'è stata delineata da papa Francesco nel *Motu proprio* «Ad theologiam promovendam» (AThP), con il quale sono stati approvati i nuovi *Statuti*. I testi degli interventi sono stati pubblicati nella nostra rivista «Path» 1 (2025). L'evento è stato annunciato e seguito da numerosi giornalisti e mezzi di comunicazione, coordinati dal Dott. Piras, Responsabile dell'Ufficio Stampa della PATH.

La rivista «Path» ha dedicato il secondo numero del 2024 al tema *Misericordia e giustizia*, curato dal Prof. D. Roberto Nardin. Il primo numero dell'annata 2025, dal titolo *Vivere la Parola, a sessant'anni dalla Dei Verbum*, è stato curato dal Prof. Giuseppe Lorizio.

Le riunioni del Consiglio Direttivo si sono svolte regolarmente, una volta al mese, da ottobre 2024 fino a giugno 2025, con la partecipazione del Presidente, S.E. Mons. Antonio Staglianò, di S.E. Mons. Ignazio Sanna (Presidente Emerito, invitato), del Prelato Segretario, P. Giuseppe Marco Salvati, dei Consiglieri: Mons. Riccardo Ferri, D. Paul O'Callaghan, D. Giulio Maspero, D. Roberto Nardin. Su invito del Presidente, hanno preso parte alle riunioni, in presenza oppure *online*, la Prof.ssa Ilaria Morali, il Prof. Giuseppe Lorizio, il Prof. Pedro Barrajon. Di seguito i temi e le questioni più rilevanti presi in esame.

– Il *15 ottobre 2024*, il Prelato Segretario ha presentato la struttura dell'evento di inaugurazione della nuova sede della PATH, del giorno 7 novembre 2024, ore 17:30. Si decide di dedicare i due numeri di «Path» dell'annata 2025 ai documenti conciliari *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*, a sessant'anni dalla loro promulgazione. I Proff. Lorizio, O'Callaghan e Ferri si impegnano a presentare nel successivo Consiglio uno schema di sviluppo delle tematiche e i nomi dei possibili autori dei contributi. Circa l'identità e gli impegni degli Interlocutori Referenti e dei Soci Corrispondenti, il Presidente provvederà a indicarne un primo elenco in un successivo Consiglio. A proposito dei nomi di possibili Soci Corrispondenti e Interlocutori Referenti, i membri del Consiglio sono invitati a suggerirli al Presidente e al Prelato Segretario. La programmazione del Convegno su *Creato, natura, ambiente* viene demandata al Presidente e al Prelato Segretario, che definiranno temi e relatori. Quanto al titolo da utilizzare per D. Simone Caleffi e D. Antonio Pompili, che dirigeranno rispettivamente i lavori della PATH sapienziale e solidale, si decide di usare il seguente: «Coordinatore Responsabile». Sarà approntata una scheda, che ne descriva la figura e la missione.

– Il *15 novembre 2024*, il Consiglio, riferendosi all'evento di inaugurazione della nuova sede della PATH, del giorno 7 novembre 2024, esprime unanime soddisfazione per la presenza numerosa e qualificata di persone del mondo ecclesiastico e della cultura; confida che l'attenzione ricevuta in quella circostanza possa favorire e ampliare l'impegno futuro della PATH. Si sottolinea anche la notevole risonanza mediatica suscitata dall'evento stesso e si suggerisce di far confluire i quattro interventi proposti in quella serata nel primo fascicolo della rivista «Path» del 2025. Il Presidente comunica che papa Francesco desidera che la PATH realizzi «cenacoli teologici» nelle carceri; a tal proposito, riferisce di aver già avuto un momento di riflessione con i cappellani regionali e con P. Raffaele Grimaldi, coordinatore nazionale; il P. Barrajon afferma di avere un contatto con una persona del Ministero di Grazia e Giustizia, che potrebbe favorire tale impegno. Quanto a «Path» 1 (2025), dedicato ai sessant'anni dalla promulgazione della *Dei Verbum*, è stato sostanzialmente accolto lo schema e l'elenco dei contributori proposti dal Prof. Lorizio. Si suggerisce un maggiore coinvolgimento degli Accademici della PATH e di incrementare la internazionalità degli autori. A tal proposito, vengono

indicati i seguenti nomi: Giuseppe Tanzella-Nitti, Luca Mazzinghi, María Carmen Aparicio Valls. Lo schema riguardante «Path» 2 (2025), dedicato alla *Gaudium et spes*, sarà presentato dai Proff. O'Callaghan e Ferri in un successivo Consiglio. Si procede, poi, a indicare alcuni nomi di studiosi che potranno entrare a far parte della PATH come Accademici Ordinari o Soci Corrispondenti. Viene accolta la scheda elaborata dal Presidente, che descrive l'identità e gli impegni degli Interlocutori Referenti.

– Il *13 dicembre 2024*, viene accettato il progetto relativo a «Path» 1 (2025) proposto dal Prof. G. Lorizio, nel quale sono state recepite le indicazioni precedentemente suggerite dal Consiglio Direttivo. Sono stati formalmente indicati per la nomina a Membri Ordinari della PATH, da parte del Card. Segretario di Stato, i Proff. Francesco Asti, Riccardo Battocchio, Gianfranco Calabrese, Alessandro Clemenzia, Jean Ehret, Samuel Fernández, Carlos Maria Galli, Thomáš Halík, Teodora Rossi, Stefano Zamboni, Robert Jozéf Wožniak. Viene dato il consenso formale per la nomina a Soci Corrispondenti dei seguenti studiosi: Marcelo Bravo, Alfredo Cento, Gill K. Goulding e Massimo Parisi. Viene proposto Stefano Trio quale Interlocutore Referente. Per il Consiglio di Alti Studi, il Presidente indica i seguenti nomi: Carlo Simeone (Segretario), Mauro Alvisi, Enzo Cardi, Carlo Rovelli. Il Presidente suggerisce di ristrutturare la riunione del Consiglio, dando spazio, nella sua prima parte, a una comunicazione o scambio su temi teologici; per il successivo incontro, si decide di dedicare questo momento alla valutazione del recente Congresso Internazionale sul futuro della teologia, organizzato dal Dicastero per la Cultura e l'Educazione (9-10 dicembre 2024).

– Il *10 gennaio 2025*, prima di discutere dei punti all'Ordine del Giorno, il Consiglio Direttivo accoglie ed ascolta Mons. Antonio Ammirati, Segretario Generale del Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee (CCEE), e P. Charbel Bteich, Vice Segretario Generale dello stesso Consiglio. Dopo una breve presentazione del CCEE, è stata auspicata una possibile collaborazione con la PATH e sollecitata l'individuazione di spazi di interlocuzione tra le due Istituzioni. Tornando all'Ordine del Giorno, il Consiglio si è espresso sul Congresso Internazionale sul futuro della teologia (Roma, 9-10 dicembre 2024). Considerando in modo speciale ciò che interessa la PATH, è stato rilevato il ripetuto riferimento al Motu proprio *Ad Theologiam Promovendam*, alle sue solle-

citazioni e agli orizzonti che esso apre e che costituiscono indubbiamente una spinta a ripensare il metodo teologico, a valorizzare i contesti, a promuovere un maggiore esercizio della trandisciplinarità. A quest'ultimo proposito, è stato però osservato che si è dato poco spazio al rapporto fra la teologia e le discipline filosofiche, che da sempre connota il pensiero credente. Circa «Path» 1 (2025), viene riferito che quasi tutte le collaborazioni richieste sono state accettate; la piccola riduzione del numero di contributi non nuoce né alla completezza, né alla consistenza materiale del fascicolo. Relativamente a «Path» 2 (2025) viene presentato l'elenco dei contributi e degli autori previsti; quasi tutti hanno accettato l'invito a collaborare. Circa il contributo della PATH al Giubileo 2025, si suggerisce di realizzare un evento di preghiera e di riflessione, presso la Basilica di S. Maria in Montesanto. Viene accolta favorevolmente la proposta di nominare Soci Corrispondenti la Prof.ssa Daniela Del Gaudio e il Prof. Riccardo Lufrani. Il Consiglio esprime parere favorevole circa il patrocinio del progetto «art on plaza».

– Il *20 febbraio 2025*, il Presidente, subito dopo la preghiera, a nome del Consiglio Direttivo, porge gli auguri a Mons. Ignazio Sanna, del quale ricorre il compleanno, ringraziandolo in modo speciale per l'impegno profuso a favore della PATH. Il Consiglio Direttivo, poi, accoglie, ringrazia e ascolta il Prof. Jean Ehret, che presenta un'ampia e interessante comunicazione sul *Laboratorio di Transdisciplinarità* della Luxembourg School of Religion & Society. Riprendendo l'Ordine del Giorno, il Presidente riferisce sul positivo esito di varie iniziative svoltesi presso la Chiesa degli Artisti, di cui è Rettore. Il Prelato Segretario comunica che ha richiesto qualche *account* di posta elettronica del Vaticano per la PATH. Inoltre, ha riferito che sono stati presi contatti per preparare e pubblicare la traduzione in francese, in tedesco, in inglese e in spagnolo del *Vademecum AThP*. Il Consiglio ha espresso consenso favorevole e unanime alla nomina di Don Simone Caleffi a Economo Generale dell'Accademia. Circa «Path» 2 (2025), i Proff. O'Callaghan e Ferri confermano la disponibilità degli autori precedentemente previsti a trattare gli argomenti indicati. È stata approvata la proposta di indicare i Proff. Giovanni Mazzillo e Philippe Bordeyne per la nomina ad Accademici Ordinari; e dà il proprio consenso per nomina dei Proff. Fulvio Ferrario e di Dimitrios Keramidas a Soci Corrispondenti. Il Consiglio accoglie favorevolmente il progetto «Salutandia».

– Il *24 marzo 2025*, il Presidente riferisce che il Segretario di Stato, Card. Pietro Parolin, ha accettato di aprire il Convegno «Creato, natura, ambiente», organizzato dalla PATH, che si terrà nei giorni 11-12 settembre 2025. Il Prelato Segretario comunica che è pronta la traduzione in spagnolo del *Vademecum AThP* e che è in corso di preparazione la sua traduzione in inglese, in francese, in tedesco, in spagnolo-latinoamericano. Il testo in spagnolo sarà pubblicato dal Secretariado Trinitario di Salamanca. Per le altre lingue, si sta valutando la soluzione adeguata. Segnala, poi, che è stato attivato nella sede della PATH il collegamento a *internet* e che sono operative tre caselle di posta elettronica del Vaticano: quella del Presidente (*presidente@path.va*), del Prelato Segretario (*prelato-segretario@path.va*) e del Responsabile dell'Ufficio Stampa (*stampa@path.va*). È stato dato il consenso per la nomina dei Proff. Robert Cheaib e Giadio De Biasio a Soci Corrispondenti, mentre il Prof. Nicola Antonetti sarà nominato Interlocutore Referente. Si suggerisce di inserire la presentazione del *Vademecum AThP* nelle Facoltà Teologiche, previo accordo con i Decani e i Docenti, all'interno del corso di *Introduzione alla teologia* del Primo Ciclo di studi delle Facoltà. Viene accolta la proposta di un'iniziativa di comunicazione interna suggerita dal Dott. Marco Piras, consistente nel preparare una rassegna, destinata a tutti i Soci PATH, che segnali e consenta di condividere articoli e riflessioni degli Accademici. Si chiede che abbia cadenza mensile. Il Consiglio dà il proprio patrocino al Progetto «The Last Supper». Chiede, poi, al Presidente di verificare se la traduzione di AThP in lingue diverse dal latino e dall'italiano, da utilizzare nelle traduzioni del *Vademecum*, debba ricevere l'approvazione della Segreteria di Stato, prima di essere pubblicata.

– Il *10 aprile 2025*, prima di esaminare l'Ordine del Giorno, il Consiglio dà la parola al Prof. Calogero Caltagirone, che è stato invitato a proporre qualche riflessione sui temi proposti nel proprio libro *Ri-pensare Dio. Tra mutamenti di paradigmi e rimodulazioni teologiche* (Cittadella Editrice, Assisi 2016). Dopo l'intervento, il Presidente e tutto il Consiglio ringraziano il Prof. Caltagirone, per la disponibilità a condividere alcuni frutti della propria stimolante e interessante ricerca filosofico-teologica. Il Dott. Carlo Simeone, Segretario del Consiglio di Alti Studi della PATH, aggiorna sul Convegno «Creato, natura, ambiente», che si terrà nei giorni 11-12 settembre 2025, in Vaticano, presso la Casina Pio IV. Una parte

dei relatori invitati ha già confermato la propria disponibilità a partecipare; riferisce, poi, che circa i finanziamenti, si stanno aprendo buone prospettive. Quanto alle modalità e la tipologia delle segnalazioni per la rassegna stampa, si indica questa procedura: mensilmente saranno indicati al Prelato Segretario: 1) articoli pubblicati su testate di settore o su periodici nazionali e internazionali dagli Accademici e/o dagli Interlocutori Referenti; 2) eventi e iniziative che vedono la partecipazione in qualità di relatori di Accademici e Interlocutori Referenti; 3) eventi o iniziative di carattere nazionale di possibile interesse della PATH; 4) articoli pubblicati su testate di settore o su periodici nazionali e internazionali su temi di possibile interesse della PATH. Il Responsabile dell'Ufficio Stampa della PATH provvederà a curare e diffondere la rassegna. Il Presidente suggerisce e il Consiglio dà il proprio consenso alla nomina del Prof. Calogero Caltagirone a Socio Corrispondente della PATH.

– Il *16 maggio 2025*, il Presidente comunica che ha rivolto ad alcuni Sig.ri Cardinali l'invito a partecipare al Convegno dell'11-12 settembre. Si tenterà di ottenere, per l'occasione, un'udienza del Santo Padre. Quanto alla proposta dell'Accademico Prof. P. Christof Betschart, riguardante un seminario informale che coinvolga la PATH, qualche suo membro e qualche istituzione accademica, il Consiglio suggerisce che sia presentato un programma dettagliato, da sottoporre ad approvazione. Il Prof. Nardin riferisce che nel numero 1 (2025) di «Path», oltre ai contributi previsti, sarà pubblicato un breve testo in memoria di papa Francesco. Quanto all'opportunità di dedicare nel 2026 un numero della rivista a papa Bergoglio, in continuità con quanto fatto dalla PATH in occasione della morte dei suoi predecessori, si è deciso di non procedere. Si potrebbe ipotizzare di dedicare il Forum 2026 all'*eredità di papa Francesco*; la decisione viene rinviata. Viene proposto di realizzare un incontro *online* con i Soci Corrispondenti, sia già nominati, sia in attesa di nomina; l'incontro è fissato per il 23 giugno 2025, alle ore 21; saranno invitati anche i membri del Consiglio Direttivo; il Prelato Segretario provvederà all'organizzazione dell'evento. Il Prof. Maspero suggerisce di pubblicare nel numero 15 della Collana «Itineraria» il *Festschrift* per il Prof. Paul O'Callaghan, che è in corso di preparazione da parte dell'Università della Santa Croce; quest'ultima provvederà alle spese di pubblicazione.

– Il *30 giugno 2025* hanno partecipato al Consiglio anche il Segretario del Consiglio di Alti Studi, Dott. Carlo Simeone, e l'Economo Generale della PATH, Don Simone Caleffi. Il Dott. Simeone conferma che la maggior parte dei relatori invitati a tenere una relazione nel Seminario dell'11-12 settembre 2026 ha confermato la propria presenza. Illustra la struttura degli eventi e le potenziali aperture che il Seminario potrà offrire al lavoro futuro dell'Accademia. Segnala, poi, che tutto procede positivamente, in ordine alla preparazione dell'evento e dell'udienza concessa alla PATH dal Santo Padre per il giorno 13 settembre 2026, alle ore 11. Rassicura anche sulla sostenibilità economica di tutti gli eventi, annunciando che molte persone coinvolte hanno già offerto un contributo, mentre altre lo faranno in seguito. In relazione all'eventuale coinvolgimento nell'evento di non cristiani, qualcuno dei presenti sollecita una gestione prudente degli inviti, nonché la necessità di nominare Interlocutori Referenti esperti di religione islamica. Il Dott. Simeone fa presente che gli inviti delle persone sono stati gestiti in sintonia con gli Organismi Vaticani competenti, ricevendone il consenso. Il Consiglio prende atto delle attività svolte dall'Ufficio Stampa nel periodo gennaio-maggio 2025, mostrando il suo apprezzamento. Prima di concludere l'incontro e di procedere alla consueta cena di fine anno sociale, viene suggerito di pubblicare il *Festschrift* in onore del Prof. Paul O'Callaghan con le edizioni «Marcianum Press», attuale Editore della rivista «Path»; il Prof. Giulio Maspero si interesserà di entrare in contatto con i Responsabili della casa editrice. L'Economo Generale, Don Caleffi, illustra la complessità della struttura e della gestione delle questioni relative all'economia della PATH; confida che, con l'aiuto di un Interlocutore Referente esperto, si ottempererà a quanto richiesto dalla Segreteria per l'Economia.

– Il *17 luglio 2025*, in rappresentanza del Presidente, il Prof. Paul O'Callaghan ha partecipato all'annuale riunione del Consiglio di Coordinamento delle Accademie Pontificie, convocata dal Card. José Tolentino de Mendonça, Prefetto del Dicastero per la Cultura e l'Educazione. In questa circostanza è stato stabilito che la conduzione del Premio delle Accademie Pontificie 2025 sarà affidata alla PATH; quest'ultima provvederà a pubblicare il Bando di Concorso.

GIUSEPPE MARCO SALVATI
Prelato Segretario

ACADEMICORUM OPERA
ANNO MMXXIV EDITA

Path 24 (2025) 527-530

Ales Bello Angela, *Amore senza confini. La caritas negli scritti dottrinali di Papa Francesco* (Arca), Castelvecchi, Roma 2024, 1185 p.

Barrajón A. Pedro, *Un cuerpo «spiritual». Significado espiritual de la teología del cuerpo en San Juan Pablo II*, IF Press, Roma 2024, 301 p.

Bovati Pietro, *Le strade della benedizione. Un percorso di preghiera con testi della Genesi e del Vangelo di Matteo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 331 p.

Bravo Pereira Marcello, *Tra l'eternità e il tempo. L'ufficio del teologo nella vita e nella proposta metodologica di Jean Daniélou*, Edizioni Efesto, Roma 2024, 252 p.; M. Bravo Pereira - F. Maggi (edd.), *L'opera di una vita. Repertorio bibliografico di Jean Daniélou (1905-1974)* (Sussidi e strumenti didattici, 10), Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2024, 198 p.

Canobbio Giacomo, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia* (Il pellicano rosso. Nuova serie, 85), Morcelliana, Brescia 2024 (nuova ed. ampliata), 209 p.

Cheaib Robert, *Un senso per vivere* (Respiro), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2024, 224 p.; *Domande difficili su noi e su Dio* (Parole per lo spirito), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 176 p.

Ciola Nicola, *«Nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11,27). Scritti in onore di Nicola Ciola per il suo 70º compleanno* (Teologia), a cura di R. Nardin - G. Pulcinelli, EDB, Bologna 2024, 474 p.

Coda Piero: P. Coda - A. Caliaro (edd.), *Profezia di unità delle Chiese Sorelle. Paolo VI, Athenagoras I, Chiara Lubich* (Tracce di ecumeni-

smo), Edizione italiana/English edition, Città Nuova, Roma 2024, 400 p.; P. Coda - V. Limone - M. Mantovani (edd.), *Tommaso d'Aquino e l'ontologia. Significato, fonti, eredità*, Nerbini International - Centro di Studi Patristici Genesis Università Vita-Salute San Raffaele, Firenze 2024, 312 p.; P. Coda - J. Chryssavgis - A. Caliaro (edd.), *Sostenere insieme il futuro del pianeta. Il ministero profetico di Papa Francesco e del Patriarca Ecumenico Bartolomeo. Halki Summit V promosso dal Patriarcato Ecumenico con l'Istituto Universitario Sophia Istanbul, 8-11 giugno 2022* (Collana di teologia, 109), Città Nuova, Roma 2024, 224 p.; P. Coda - M. Donà - C. Meazza - G. Ventimiglia - T.J. White - R.D. Williams, *Tommaso d'Aquino. Croce-via per una ontologia trinitaria?* (DDOT, 7 - Figure/2), a cura di M. Mantovani - E. Pili, Città Nuova, Roma 2024, 217 p.

Dal Covolo Enrico: E. Dal Covolo - M.K. Yevadian, *Inchiesta sulla storia dei primi secoli della Chiesa* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e Documenti, 68), LEV, Città del Vaticano 2024, 738 p.

Durand Emmanuel, *Théologie de l'espérance*, Cerf, Paris 2024, 208 p.

De Biasio Giadio, *La salvezza in Cristo dei non nati e dei bambini morti senza battesimo. Sviluppo teologico in prospettiva cattolica*, Edizioni Sant'Antonio, Berlino 2024, 188 p.; *Salvation for the Unborn and Infants Who Die Without Baptism. Theological Development From a Catholic Perspective*, KDP Amazon, 5 giugno 2024, 191 p.; *Nuove benedizioni e persone.* Fiducia supplicans *tra orizzonti teologici e diversità nella Chiesa*, KDP Amazon, 28 maggio 2024 (nuova edizione), 108 p.; *New Catholic Blessings and Diversity in the Church.* Fiducia Supplicans *between Classical and Historical Horizons*, KDP Amazon, 22 maggio 2024, 133 p.

Fernández Samuel (ed.), *Fontes Nicaenae Synodi: The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304-337)* (Contexts of ancient and medieval anthropology, 10), Brill Schöningh, Paderborn 2024, XXXVI+302 p.; S. Fernández - A. Fürst (edd.), *Clavis Origenis* (Adamantiana 30), Ashendrof, Münster 2024, 302 p.

Ferrario Fulvio: F. Ferrario - S. Morandini - P.Ar. Yfantis, *Il mondo buono di Dio. Teologia della creazione in prospettiva interconfessionale* (Stachys), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 191 p.

FORTE Bruno, *La musica e la bellezza di Dio* (Meditazioni, 282), Queriniana, Brescia 2024, 130 p.; *Abbi cura*, Shalom Editrice, Camerata Picena 2024, 30 p.

GALLI Carlos Maria, *El Espíritu Santo y nosotros*, Celam - Agape - Sal Terrae, Bogotá - Buenos Aires - Santander 2024, 556 p.

MAZZINGHI Luca, *La parola, il pane, la vita. Commenti alla liturgia della Parola dell'anno liturgico C* (Parola e liturgia, 96), Prefazione del card. G. BASSETTI, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 285 p.

MELINA L., *Le discernement dans la vie conjugale*, Pierre Téqui Éd., Paris 2024, 275 p.; *Trouver la joie dans le mariage. Le langage de l'amour et de la vie*, Salvator, Paris 2024, 128 p.; L. MELINA - J. GRANADOS (edd.), *La verità dell'amore. Tracce per un cammino* (Veritas amoris, 3), con inedito di BENEDETTO XVI, Cantagalli, Siena 2024, 340 p.

NARDIN Roberto: R. NARDIN - G. PULCINELLI (edd.), *«Nessuno conosce il Padre se non il Figlio» (Mt 11,27). Scritti in onore di Nicola Ciola per il suo 70º compleanno* (Teologia), EDB, Bologna 2024, 474 p.

NARO Massimo, *Petite théologie du pape François. Au commencement est l'étreinte*, présentation de R. CAUCANAS, Publications Chemins de Dialogue, Marseille 2024, 391 p.

O'CALLAGHAN Paul, *Il dono divino dell'universo. Un trattato della teologia della creazione* (Sussidi di teologia), Edusc, Roma, 2024, 446 p.

RAVASI Gianfranco, *Pregare con i Salmi* (Appunti sulla preghiera, 2), Prefazione di papa FRANCESCO, LEV, Città del Vaticano 2024, 114 p.; *La preghiera nella Bibbia* (Nuovi fermenti, 341), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 127 p.; *Ero un blasfemo, un persecutore e un violento. Biografia di Paolo* (Scienza e idee, 370), Raffaello Cortina Editore, Milano 2024, 193 p.

ROSSI Teodora: T. ROSSI - ROSSI M.M., *«Come in un processo». L'«Expositio super Iob ad litteram» di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 2024, 178 p.

SANNA Ignazio, *Testimoni d'eterno nel tempo. Le sfide attuali dell'antropologia cristiana* (L'Abside, 102), San Paolo, Cinisello B. (MI) 2024, 488 p.

SEQUERI PierAngelo, *L'affidamento dell'io* (Opere, 3), Vita e Pensiero, Milano 2024, XL+481 p.; *Missione e comunità* (Opere, 4), Vita e Pensiero, Milano 2024, XXV+392 p; *Canone musicale del sentire*

(Opere, 11), Vita e Pensiero, Milano 2024, XXX+470 p.; *Cercatori e trovatori* (Pagine prime), Vita e Pensiero - Avvenire, Milano 2024, 68 p.; P. Sequeri - D. Bonazzoli - F. Manzi, *E la vita del mondo che verrà* (Sestante, 51), Vita e Pensiero, Milano 2024, 271 p.

Sodi Manlio: M. Sodi - A.W. Suski - P. Cecconi - A. Toniolo (edd.), *Il Pastore di Erma. Introduzione, Traduzione «Vulgata», Concordanza, Bibliografia* (Veritatem inquirere, 18), EDUSC, Roma 2024, 259 p.; M. Sodi - A. Zanardi Landi (edd.), *Enea Silvio Piccolomini - Papa Pio II, Europa (De Europa, 1458-1461)* (Sapientia ineffabilis, 40), IF Press, Roma 2024, 238 p.; M. Sodi - R. Presenti (edd.), *Enea Silvio Piccolomini - Papa Pio II, Asia (De Asia, 1461)* (Sapientia ineffabilis, 41), IF Press, Roma 2024, 265 p.

Van Geest Paul: P. Van Geest - D. Hunter - B.J. Lietaert Peerbolte (eds.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity*, 6 vols. (1: *Aba-Bib*; 2: *Bib-Div*; 3: *Div-Isi*; 4: *Isi-Ori*; 5: *Ori-She*; 6: *She-Zos*), Brill, Leiden - Boston 2024, 5500 p.

Viganò Dario Edoardo: D.E. Viganò - G. Della Maggiore (edd.), *La storia del cattolicesimo contemporaneo e le memorie del cinema e dell'audiovisivo* (Mimesis Cinema, 118), Mimesis, Milano - Udine 2024, 392 p.; D.E. Viganò - I. Oliva (edd.), *I mestieri del cinema* (Minima Cinema, 124), Mimesis, Milano - Udine 2024, 250 p.

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 24 (2025)

In memoriam

L'eredità di papa Francesco alla Pontificia Accademia di Teologia 3-4

Editoriales

LORIZIO G., *Editorialis* [*Vivere la Parola a sessant'anni dalla* Dei Verbum] 5-7

O'CALLAGHAN P. - FERRI R., *Editorialis* [Gaudium et spes*: tra la profezia e l'oltre*] 239-241

Studia

ANTONETTI N., *La* Gaudium et spes*: i cristiani in Italia e la politica* 453-468

BORDEYNE PH., *Les ressources de* Gaudium et spes *face aux défis actuels du mariage et de la famille* 393-409

BUONOMO V., *La Chiesa e la comunità internazionale. A sessant'anni dalla* Gaudium et spes 491-516

CANOBBIO G., *Chiesa e mondo: quale relazione?* 373-391

COSENTINO F.*, La* Dei Verbum *e la teologia della rivelazione nei suoi sviluppi più recenti* 37-48

DE SIMONE G., *Fede e cultura. Sull'attualità della* Gaudium et spes 411-430

EHRET J., *«Eine synodale Kirche […], die stets den Frieden sucht». Zur Theologie des Friedens in GS 77-82* 469-490

FERRARIO F., *La fine della «stabilità antimodernista». Osservazioni protestanti sulla Costituzione* Dei Verbum*, alla luce della sua preistoria* 117-135

GABURRO S., *La tradizione interprete della Scrittura* 79-97

GALLI C.M., *Lógica teologal y alegría luminosa de la fe a partir de* Dei Verbum *5* 49-78

KERAMIDAS D., *Dei Verbum. Una lettura orientale* 137-153

LO PRESTI A., *L'*homo faber *fra vocazione e volontà di potenza*... 357-371

LORIZIO G., *L'inattuale attualità della* Dei Verbum 181-199

MARENGO G., Gaudium et spes *sessant'anni dopo:* status quaestionis 245-262

MAZZINGHI L., *Antico e Nuovo Testamento nella* Dei Verbum *e oltre: problemi ancora aperti* 99-116

O'CALLAGHAN P., *«Cristo svela l'uomo all'uomo». La struttura cristologica della* Gaudium et spes 263-289

ROBU J., *La rivelazione in chiave filosofica. Il rivelabile fenomenologico e il Rivelato storico* 11-35

ROSSI T., *La ricerca del bene: una complessità inconclusa nella Costituzione pastorale* Gaudium et spes 337-356

SANNA I., *Dignità della persona umana e i suoi attentati* 291-307

STAGLIANÒ A., *Ateismo e anateismo. Il rilancio anateistico della* Gaudium et spes *ripensando il «nuovo ateismo»* 309-335

STAGLIANÒ A., *Sviluppi teologici della* Dei Verbum. *Estetica teologica e teologia sapienziale per una cristologia pastorale* .. 155-180

VAN GEEST P., *The Thoughts on Economy in* Gaudium et spes *as a Fruit of the Hermeneutics of Continuity* 431-452

Collectanea

CIOLA N., *Mons. Romano Penna. In memoriam* 203-207

Vita Academiae

PAGAZZI G.C., *Ripensare il pensiero* 216-219

PEÑA PARRA E., *L'inaugurazione della sede della «nuova PATH»* 211-215

SALVATI G.M., *L'inaugurazione della sede della «nuova PATH»*... 221-226

SALVATI G.M., *Vita Academiae 2024-2025* 519-525

STAGLIANÒ A., *Appunti per introdurre* 219-221

Academicorum Opera anno MMXXIV edita 527-530

Recensiones

SERGIO GABURRO, *L'apologetica come arringa della speranza. L'annuncio in tre situazioni vitali degli Atti degli apostoli* (Teologia/Saggi), Cittadella Editrice, Assisi 2023, 388 pp. (*Marco* STAFFOLANI) 229-231

FABIO NARDELLI, *La Chiesa popolo missionario. Per un'ecclesiologia battesimale e sinodale* (Studi e ricerche. Teologica), Cittadella Editrice, Assisi 2023, 500 pp. (*Vincenzo* BATTAGLIA) 231-235

Index totius voluminis 24 (2025) 531-533

VOL. 24 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2025/2
ISBN: 979-12-5627-171-9
ISSN: 2310-4430

© 2025, Marcianum Press, Venezia

MARCIANUM PRESS
Edizioni Studium S.r.l.
Dorsoduro 1 - 30123 Venezia
Tel. 041 27.43.914
marcianumpress@edizionistudium.it
www.marcianumpress.it