Fabrizio Mandreoli

Appunti sul Vaticano II

Un modello di discernimento

Introduzione di Mario Fini

EDIZIONI SAN LORENZO

© Edizioni San Lorenzo

Proprietà letteraria riservata
Edizioni San Lorenzo ®

via Gandhi, 18a/b
42100 Reggio Emilia - C.P. 181
tel. e fax: 0522.323.140
e-mail: sanlorenzo@re.nettuno.it

Finito di stampare nel mese di dicembre 2010
da DIGITER San Martino in Rio - Reggio Emilia

Invieremo gratuitamente
l'elenco delle nostre pubblicazioni
a tutti coloro che ne faranno richiesta

SUSSIDI BIBLICI
Periodico Trimestrale delle Edizioni San Lorenzo

Direttore Responsabile:
Alberto Bigarelli

Autorizzazione Tribunale di Reggio Emilia n°565 del 12 marzo 1984

Abbonamento annuo: 28,00 euro

c/c postale n°: 13186424 intestato a **Edizioni San Lorenzo sas**
via Gandhi, 18a/b, 42100 Reggio Emilia

Questo periodico è associato all'Unione Stampa Periodica Italiana - USPI

LA CHIESA, IL MALE E LA STORIA: UNA RIFLESSIONE DI GIUSEPPE DOSSETTI

INTRODUZIONE

Il tema della nostra riflessione verte sul paragrafo tredici dell'introduzione di Giuseppe Dossetti al testo di Luciano Gherardi sulle comunità martiri negli eventi tragici della strage nazista avvenuta nel settembre e ottobre 1944 a Monte Sole, nei pressi di Marzabotto sulle colline bolognesi. Paragrafo tredici che ricordiamo nelle sue significative parole iniziali: «occorre proporsi di conservare una coscienza non solo lucida, ma vigile, capace di opporsi a ogni inizio di sistema di male, finché ci sia tempo»[1].

Evidenziamo e rielaboriamo alcuni elementi della riflessione di Dossetti, consapevoli che sono collocati in una trama complessa. Suddivideremo la relazione in una prima parte con alcune questioni inquadranti, dal punto di vista teologico, il discorso del paragrafo tredici e in una seconda parte con lo sviluppo di problemi più specifici sollevati dal paragrafo tredici.

[1] G. DOSSETTI, *Introduzione*, in L. GHERARDI, *Le querce di Monte Sole*, Bologna 1995, XXXIII.

1. La ricerca di una teologia adeguata

Dopo la lunga disamina sul tipo di delitto perpetrato a Monte Sole[2], pare che la prospettiva inquadrante dell'introduzione sia quella dell'individuazione di una teologia adatta a segni dei tempi così 'negativi' come le strage naziste o, conservata la sua incomparabilità, la Shoah del popolo ebraico. Il punto di partenza può essere rinvenuto nella citazione di Susan Shapiro da parte di Dossetti a proposito del non-ascolto della testimonianza della Shoah. Essa non viene recepita in quanto «la testimonianza viene ascoltata all'interno di un contesto inospitale, di una teologia non spezzata e di un'ermeneutica tradizionale»[3]. Per l'autore la teologia è «troppo sottomessa ad esigenze accademiche e quindi astratte, e perciò apatica, incapace di commozione e di intuizioni penetranti e folgoranti» e continua «bisogna riconoscere che c'è più teologia e più ermeneutica in libri come quelli di Wiesel, di quanto non ce ne sia - mi si scusi l'enormità - in tanti teologi accademici o in teologi ottimisti [...] e forse - perché no? - nella stessa seconda parte della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*»[4].

La domanda di fondo verte sulle condizioni che rendono possibile avere una teologia capace di reggere l'interpretazione di tali eventi. Ricordiamo per inciso come Giorgio Agamben ha trattato la questione dei

[2] Per una precisa messa a punto storica, cf. L. Baldissara – P. Pezzino, *Il Massacro. Guerra ai civili a Monte Sole*, Bologna 2009.

[3] Dossetti, *Introduzione*, XXVI.

[4] Dossetti, *Introduzione*, XXVI-XXVII.

campi di concentramento secondo una prospettiva omogenea alla riflessione di Dossetti. Per Agamben Auschwitz e il mondo concentrazionario obbligano a ripensare l'etica in maniera che essa sia in grado di interpretare effettivamente tali accadimenti estremi[5]. In tal senso Dossetti evidenzia un plesso di problemi che sono, al contempo, ecclesiali, cristologici e trinitari. Il tema è decisamente caro alla riflessione dell'autore. Nel discorso di Reggio Emilia del 1994 su alcuni elementi portanti dell'eredità del Vaticano II egli sottolinea l'importanza dell'insegnamento cristologico e trinitario del concilio proprio in relazione all'ecclesiologia che ne consegue. In proposito possiamo enucleare alcune questioni che forniscono un quadro complessivo del problema.

1.1. Quale cristologia e trinitaria?

Una delle questioni che emerge nel testo è la questione del tutto basilare su chi è il Dio che si rivela in Gesù. In maniera specifica la citazione del teologo tedesco Jurgen Moltmann ha sullo sfondo l'ampia questione sulla sofferenza o impassibilità di e in Dio Non entriamo direttamente all'interno di tale problema - che ha ampi risvolti teorici e pratici[6] - in quanto nemmeno Dossetti entra nel merito. Egli utilizza piuttosto tale testo

[5] Cf. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

[6] Cf. G. Canobbio, *Dio può soffrire?*, Brescia 2005.

per mostrare la prospettiva tradizionale dell'incarnazione 'fino alla croce'. Tale prospettiva per cui Dio nella *kenosi* non tanto si nasconde, ma si rivela in pienezza, permette a Dossetti di asserire «l'umiliazione fino alla morte di croce risponde all'essenza di Dio nella contraddizione dell'abbandono. Affermando che Gesù crocifisso è l'immagine del Dio invisibile diciamo che *questo* è Dio e *così* Dio è»[7]. Per l'autore è quindi importante che la teologia della creazione, dell'incarnazione e della croce siano tra loro poste in stretta relazione non come segmenti isolati della cristologia o dell'antropologia[8].

La questione teologica in termini elementari può essere così riformulata: per Dossetti è importante che vi sia una cristologia per la quale nella storia umana di Gesù riconosciamo l'avvento del regno di Dio, croce compresa. Ma non solo, nella storia di Gesù leggiamo l'avvento del regno di Dio e contestualmente la rivelazione del mistero trinitario. Dal punto di vista teorico si tratta della questione sollevata dal famoso assioma di Karl Rahner che ha rinnovato, almeno in parte, la teologia trinitaria e che qui ovviamente non possiamo discutere: la trinità economica è la trinità immanente e viceversa. La vicenda di Gesù, del suo esistere per gli altri e per il Padre, che culmina nell'abbandono della croce, può essere compresa teologicamente come azione del Dio trinitario. Nello svuotamento di Gesù, nella forma dello schiavo, si manifesta nella storia l'essere eterno del Dio trinitario. Vi

[7] DOSSETTI, *Introduzione*, XXVIII.
[8] DOSSETTI, *Introduzione*, XXVIII.

è una appropriazione unica ed irripetibile da parte di Dio della storia di Gesù. Quello che si rivela nella storia dice il Dio trinitario. La cristologia e la trinitaria devono cioè essere in grado di reggere testi come Mc 15, 34 dove «occorre prendere alla lettera il contenuto del versetto: Gesù muore gridando "perché?"»[9].

Le domanda della cristologia e della trinitaria potrebbero essere così formulate: come rendere ragione del fatto che nella vicenda di Gesù e nella sua croce è coinvolto Dio stesso? Come comprendere questo Dio mantenendo il suo coinvolgimento nella storia e la sua possibilità di salvezza della storia stessa?

Queste due domande che interrogano la teologia tutt'ora ne comportano una terza inerente 'come' la teologia riesce a tenere effettivamente conto della storia, del suo peso specifico, sapendo che Dio si è detto e dato nella storia di Gesù. In relazione a tale rinnovato senso della dimensione storica del cristianesimo sarebbero da investigare meglio le recenti proposte di Ghislain Lafont che sia per gli aspetti sistematici della trinitaria e della cristologia che per la vita della Chiesa[10] si interroga in due direzioni che qui accenniamo solamente. Da un lato sul tema della parola di Dio che interpella l'uomo nella storia e attende da lui una risposta nella storia. Secondo

[9] G. ROSSÉ, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, in *Sophia* 0 (2008), 53.
[10] Cf. G. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, Cinisello Balsamo 1998.

tale prospettiva la storia è implicata dall'inizio e sempre nella rivelazione di Dio[11]. Dall'altro lato egli fa emergere la questione del principio dell'imperfezione del tempo[12]. Il tempo è compiuto nella vicenda di Gesù, ma il tempo della Chiesa non è il tempo del compimento definitivo e questo implicherebbe una ben altra valutazione del senso delle vicende da parte della teologia e della Chiese.

In conclusione, le cose fin qui ricordate indicano come un certo tipo di impostazione cristologica e trinitaria fondi una riflessione capace di compassione e prossimità amante. È il Dio unitrino che, ultimamente, si comunica nella vicenda di Gesù; questo permette all'autore di affermare alla conclusione del paragrafo decimo: «è a un livello profondo di questa fede che si può vedere, in virtù della croce di Cristo, Dio agonizzante anche in Anna Maria Fiori, la nipotina di otto anni di suor Maria, la quale non colpita da arma da guerra è rimasta per tre giorni in agonia aggrappata al collo della madre morta, finché il babbo l'ha trovata così, uccisa dalla fame e dal dolore»[13].

1.2. La valutazione della Gaudium et Spes

Un secondo elemento di questo quadro credo si possa trovare nella valutazione della *Gaudium et Spes*, che in

[11] Cf. G. LAFONT, *Promenade en théologie*, Paris 2003.

[12] Cf. D. GIANOTTI, *Salvezza cristiana e forme del pensiero teologico. Una riflessione alla luce del contributo teologico di Ghislain Lafont*, in *RTE* 9 (2001), 21-35.

[13] DOSSETTI, *Introduzione*, XXX.

ultima analisi si traduce in un problema ermeneutico ed ecclesiologico. Per l'autore bisogna chiedersi se l'impianto teologico - ed ecclesiologico - della *Gaudium et Spes* è in grado di reggere l'interpretazione di eventi «come Auschwitz o, serbate le proporzioni, come Monte Sole»[14]. Il delicato tema della critica di Dossetti - e di altri - alla poca profezia della *Gaudium et Spes*, soprattutto nella parte sulla pace, è noto[15]. Qui ricordiamo alcune riflessioni principali. Tali riflessioni, a ben vedere, ci conducono ad un ulteriore problema, che l'autore non formula *in recto*, ma che pare contenuto potenzialmente nelle sue posizioni, ossia la domanda su quale rapporto la Chiesa può instaurare con la 'modernità'.

Nel testo dell'introduzione l'autore cita alcuni passaggi delle conclusioni del sinodo del 1985 dove si parla di segni del tempo che hanno mutato segno, non più solo positivo. Questo implica un rinnovato sforzo di interpretazione teologica degli eventi alla luce del vangelo e un più attento modo di considerare la centralità della croce di Gesù. In particolare si insiste sul fatto che la relazione tra la storia umana e la storia della salvezza va spiegata alla luce del mistero pasquale. Per Dossetti tale affermazione è necessaria, ma è ancora poco rispetto alle sollecitazioni che vengono o dovrebbero venire al

[14] DOSSETTI, *Introduzione*, XXVII.

[15] Cf. J. A. KOMONCHAK, *Le valutazioni sulla Gaudium et spes: Chenu, Dossetti, Ratzinger*, in J. DORÉ – A. MELLONI (ed.), *Volti di fine Concilio*, Bologna 2000, 115-153.

pensiero teologico dalle grandi catastrofi dell'uomo del nostro secolo.

In diversi passaggi la riflessione di Dossetti si esercita su questo tema. Ricordiamo il noto discorso - non pronunciato - del Card. Giacomo Lercaro in concilio dove si rileva che un certo tipo di ottimismo non adeguatamente fondato biblicamente sulla Pasqua del Signore diviene paradossalmente un pessimismo rassegnato. Nel discorso sull'antropologia critica del profondo, tenuto nel 1966, egli denuncia che al concilio si nota l'assenza di un'antropologia soprannaturale e di un'antropologia biblica [16]. Non si ha, infatti, un'antropologia veramente critica, ma solo un'antropologia della descrizione, laddove l'antropologia empirica della descrizione in funzione del dialogo è legittima, ma non risulta sufficiente. Manca una comprensione adeguata dell'*homo modernus*. Sempre nel 1966, in una serie di lezioni all'istituto per le scienze religiose, all'interno di una valutazione profondamente positiva dell'evento conciliare è netto nella sua valutazione dell'impostazione della *Gaudium et Spes*[17]. Non vi ravvisa un rapporto costruttivo tra la prima parte e la seconda e, in modo particolare, nel quinto capitolo, sui temi della pace e della guerra, egli afferma che ha

[16] Cf. G. ALBERIGO (ed.), *L'«officina bolognese» 1953-2003*, Bologna 2004, 175-196.

[17] Cf. G. DOSSETTI, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, in ID. *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Bologna 1996, 23-102.

fatto naufragio la razionalità, il buon senso, l'evangelo. Il documento non ha, cioè, saputo dare la buona notizia che doveva annunciare. Il testo - con la non-condanna della produzione e accumulazione delle armi nucleari - finisce con una pagina di pessimismo tragico che accetta la propria impotenza a condurre un discorso cristiano su questo problema. Per lui non si tratta soltanto di un problema sul piano teologico, ma implica il rapporto tra la teologia, i nodi istituzionali e l'evangelo. C'è una complicità a livello teorico e pratico che intorbida la riflessione e rende più fragile la volontà. È quella che lui chiama la grande incompletezza del concilio [18]. Il problema di fondo è il rapporto tra l'evangelo e la grazia e tra il mondo e la storia dall'altro o in altri termini è il problema ecclesiologico della presenza della Chiesa nel mondo. Egli distingue una presenza materiale, presenza incessante e aggiornata, e una presenza del cristiano che si assume le sue responsabilità evangeliche e cristiane di fronte ai problemi veri dell'umanità, assunzione di responsabilità che può costare la perdita di potere o di influenza. La *Gaudium et Spes* sceglie un altro modo di presenza, quello che cerca di non rompere con nessuno[19]. Dossetti su questo non condivide la scelta del testo, in quanto per lui non vi sono dubbi sul modo attraverso cui il cristianesimo si rivela nella storia: è il modo tratteggiato dalla lettera ai Filippesi al capitolo secondo.

[18] Cf. DOSSETTI, *Per una valutazione globale*, 97.

[19] Cf. DOSSETTI, *Per una valutazione globale*, 99.

Le strade della presenza cristiana devono finire nell'ostensione del crocifisso e custodirne le categorie cristologiche per eccellenza: l'obbedienza, la purezza, la povertà, la pace.

Come si vede bene dagli accenni fatti il problema teologico dell'interpretazione dei tempi e quindi dell'insufficienza o meno della *Gaudium et Spes* è un problema che in ultima analisi ha una forte componente ecclesiologica. Il discorso sulla debolezza teologica della *Gaudium et Spes* coinvolge il problema della presenza di nodi istituzionali e politici irrisolti, di compromessi non adeguatamente affrontati. Non possiamo qui ripercorrere il dibattito e la storia della recezione della *Gaudium et Spes*, della sua influenza sull'assetto teorico e pratico delle Chiese, possiamo, però, evidenziare alcuni problemi che la valutazione di don Giuseppe solleva non tanto sulla *Gaudium et Spes*, ma sul tema del rapporto tra la Chiesa e il moderno, tra i cristiani e i segni del tempo moderno. Possiamo evidenziare due snodi nel rapporto con la modernità; snodi che, tenendo conto degli sviluppi contemporanei, sono ancora da metabolizzare adeguatamente.

In primo luogo si tratta della non misconoscibile importanza della *Gaudium et Spes* e della dottrina dei segni dei tempi. In estrema sintesi, tali prospettive sostengono, dopo secoli di conflitto, che la Chiesa può vivere nella modernità, che il mondo moderno con le sue

innumerevoli istanze può essere abitato dai cristiani[20]. Non solo, la *Gaudium et Spes* come costituzione pastorale mostra che la scelta pastorale del concilio non rientra soltanto nelle strategie comunicative, ma che si tratta di una scelta di stile di essere Chiesa[21]. La pastorale è intesa come l'ermeneutica storica della verità cristiana. La verità cristiana non è mai senza coloro che il vangelo vuole salvare. Certo, diversi autori contemporanei - come del resto Dossetti - parlano dell'evidente assenza di un'ermeneutica adeguata della *Gaudium et Spes* in relazione alla storia[22]. La stessa riflessione storica e filosofica ha mostrato che la modernità è ambigua. Pensiamo alle note riflessioni di Bauman[23] e Todorov[24], dove si mostra che la Shoah non è stato un deprecabile o inspiegabile incidente di percorso, ma un - possibile, voluto, studiato, cercato - esito della modernità e delle sue logiche. Non è quindi possibile nessuno sguardo ottimista o acritico sul moderno. Nondimeno va riconosciuto alla *Gaudium et Spes* - secondo l'espressione di Hünermann - un vettore teologico fondamentale, ossia la necessità per la Chiesa di custodire la dimensione

[20] Cf. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et Spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.

[21] Cf. J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2010.

[22] Cf. G. RUGGIERI, *La verità crocifissa*, Roma 2007, 92.

[23] Cf. Z. BAUMAN, *Olocausto e modernità*, Bari 1992.

[24] Cf. T. TODOROV, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Milano 2009.

pastorale - in cui si tiene conto del destinatario della Parola dall'inizio - come dimensione intima del suo essere.

Un secondo elemento verte sul fatto che il problema appena enucleato è forse già superato. Nel 1949 Romano Guardini scrive *Das Ende der Neuzeit* ossia *La fine della modernità*. Per diverse analisi contemporanee la modernità è, infatti, finita. Paradossalmente il Vaticano II fa pace con il mondo moderno proprio quando il moderno si sta congedando dalla scena. Il Vaticano II in tal senso è veramente la conclusione dell'epoca della controriforma, delle Chiese confessionali, delle Chiese del tempo moderno. Con il Vaticano II si chiude un ciclo storico e se ne apre un altro, al concilio sono affrontati temi che nel giro di pochi anni hanno cambiato volto radicalmente[25]. Il problema ora da porsi è quali strumenti avere per un'adeguata comprensione dei segni dei tempi. Le stesse categorie tipiche del 'dialogo' o 'scontro' con la modernità hanno cambiato volto. Tutte le categorie tradizionali - lo stato moderno, il mercato, l'uomo, la famiglia, la vita spirituale - sono in profonda ridiscussione[26]. Lo stesso don Dossetti parla in tal senso di un limite strutturale del concilio, quando lo descrive come ancora concepito sostanzialmente in regime di

[25] Cf. P. PRODI, *La storia come luogo teologico*, in *RTE* Supplemento al 26 (2009), 29.

[26] Cf. P. PRODI, *Cristianesimo e modernità politica*, in *Le religioni e il mondo moderno. Il Cristianesimo*, D. MENOZZI (ed.), Torino 2008, 35-64.

cristianità. Un'adeguata ermeneutica dei tempi, auspicata di fatto dalla riflessione dell'introduzione, invita a porsi le domande giuste - o meno inadeguate - e ad evitare le domande nate già vecchie.

2. QUESTIONI TEOLOGICHE E STORICHE SPECIFICHE

All'interno di questo quadro teologico più ampio - che è al contempo trinitario, cristologico ed ecclesiologico - emergono alcune questioni interne correlate più o meno direttamente al paragrafo tredici. Si tratta principalmente della coscienza storica, della vigilanza cristiana e delle sue condizioni virtuose di esercizio.

2.1. La coscienza storica

La coscienza vigile dei cristiani necessita secondo il dettato del testo di almeno due condizioni: l'impegno per una lucida coscienza storica e l'impegno ad un ricordo storico che deve continuare e assumere sempre più ispirazione, scopi e forme comunitarie ed ecclesiali. Il tema della consapevolezza storica non è nuovo nella riflessione e nella biografia culturale di Dossetti. Si pensi agli anni della guerra e dell'immediato dopo guerra quando compie la sua penetrante valutazione sul ruolo - mancato o fallito - dell'*ecclesia* italiana negli ultimi

periodi della storia del paese[27].

Il tema è teologicamente molto ampio e ricco di stimoli, anche perché dall'anno 2000 si è avuto un ulteriore incremento di tali prospettive grazie allo sviluppo della riflessione teologica e storica in occasione del Giubileo[28]. Ci limitiamo ad evidenziare alcuni contenuti dell'idea di storia e del tipo di lavoro storico, ma soprattutto teologico che sembra emergere nel testo dell'introduzione.

In primo luogo c'è una comprensione della storia che assomiglia, almeno in parte, alla comprensione di Walter Benjamin. Si tratta di una storia pensata e fatta a partire dai piccoli, dai bambini, dagli innocenti. Si tratta di una storia che privilegia come primo oggetto di ricerca i deboli e le comunità. Dal punto di vista teologico è una storia attenta ai 'senza storia'[29], alle comunità di fede[30], al popolo del Signore[31]. Una storia, quindi, che non censura le vicende dei piccoli e delle vittime.

Un secondo elemento qualificante è la comprensione delle dinamiche profonde in atto nelle vicende. Il tipo di lettura proposto da don Giuseppe mostra uno sforzo per evitare di lasciare la storia non interpretata. È essenziale la ricostruzione la più esatta possibile delle vicende e

[27] Cf. G. DOSSETTI, *Relazione al Convegno di Civitas humana del 1° Novembre 1946*, in ID., *Scritti politici*, Genova 1995, 314-320.

[28] Cf. CTI, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, Roma 2000.

[29] Cf. G. DOSSETTI, *Per una Chiesa eucaristica*, Bologna 2002, 115.

[30] DOSSETTI, *Introduzione*, VIII.

[31] DOSSETTI, *Introduzione*, XII.

delle concatenazioni «per rendere sempre più evidenti e inconfutabili le responsabilità del sistema e per poterci sempre più convincere come e perché, e con quali complicità, anche nostre, esplicite o implicite, prossime o remote, coscienti o incoscienti, abbiano potuto verificarsi queste catastrofi umane»[32]. In tal senso vanno anche le indicazioni contenute nel testo *Il Vangelo, i salmi e la storia*[33], dove quando parla della conoscenza della storia sottolinea l'importanza di conoscerne le linee più sintetiche e complessive per interpretare i grandi movimenti e le dinamiche delle vicende umane.

Un terzo elemento verte sul fatto che tale conoscenza deve essere fatta propria e rielaborata dalla Chiesa. Come gli eventi in questione sono stati comunitari così è necessario che la comunità cristiana si faccia carico di questa memoria e testimonianza. Memoria che per essere efficace e salvifica deve implicare da parte della Chiesa l'assunzione delle proprie responsabilità a monte e a valle dei fatti in questione. Non si tratta qui dell'importante questione della tribunalizzazione della storia[34] quanto della questione teologica della ricerca della verità, della purificazione della memoria e della necessaria costruzione

[32] DOSSETTI, *Introduzione*, XXXI.

[33] G. DOSSETTI, *La parola di Dio, seme di vita e di fede incorruttibile*, Bologna 2002, 217-222.

[34] Cf. A. MELLONI – O. MARQUARD, *La storia che giudica. La storia che assolve*, Bari 2008; P. PRODI, *La storia come legittimazione o delegittimazione del potere* e L. CANFORA, *Lo storico nella polis*, in www.giornaledistoria.net.

di una, onesta e veritiera, memoria condivisa a livello ecclesiale. Bisogna cioè «persuadersi che la coscienza storica è, almeno a un certo grado di purificazione e maturazione, un elemento integrante della coscienza di Chiesa, cioè della sua coscienza di fede, speranza e carità» [35]. Tale assunzione del peso della storia e conseguente dinamica di purificazione della memoria[36] - sintagma che Dossetti non usa - sono da un lato la condizione non prescindibile di un esercizio magisteriale veramente credibile, in modo particolare nella trasmissione della fede alle nuove generazioni, dall'alto lato la condizione per l'innesco di effettivi processi di riconciliazione personale, comunitaria e civile[37].

2.2. La vigilanza cristiana

La rilettura della storia è, quindi, importante per la possibilità di averla presente e operante nei discernimenti da affrontare: «occorre - quindi - proporsi di conservare una coscienza non solo lucida, ma vigile, capace di opporsi ad ogni inizio di sistema di male, finché ci sia tempo»[38].

Lo sviluppo del paragrafo tredici mostra una possibile assenza di opposizione ai sistemi di male - e quindi

[35] DOSSETTI, *Introduzione*, XXXII.

[36] Cf. P. WALTER, *Il peso della storia in teologia*, in *RTE* Supplemento al 26 (2009), 29.

[37] Cf. G. LAFONT, *Il futuro è nelle nostre radici. La novità del Vangelo nell'Europa del terzo millennio*, Roma 2005.

[38] DOSSETTI, *Introduzione*, XXXIII.

l'assenza di magistero profetico - nel periodo tra le due guerre e specificamente nel momento del passaggio del pontificato da Pio XI a Pio XII. La domanda che pare teologicamente più interessante riguarda l'identità di 'chi' si oppone ai sistemi di male. Chi reagisce? Il laicato? La gerarchia? Tutti? Alcuni? Fino al paragrafo tredici l'autore ha parlato della comunità ecclesiale nel suo insieme e nel paragrafo tredici si passa più direttamente a parlare delle posizioni dei due pontefici e, in parte, delle posizioni degli episcopati.

La domanda è dove collocare dal punto di vista teologico tale possibilità che la Chiesa o almeno qualcuno dei suoi membri parli, si assuma cioè l'iniziativa profetica di denunciare e condannare i sistemi di male, idolatrici, che prendono vita in un tempo determinato [39]. Credo che la migliore collocazione teologica sia quella del compito dei battezzati di «rendere dovunque testimonianza del Cristo» (*Lumen Gentium* 10). Il sacerdozio comune, che è un dono di Dio, abilita i battezzati a donare una testimonianza autorevole al Cristo e al suo vangelo. In particolare nel concilio Vaticano II si parla dell'ufficio profetico dei battezzati ossia di un compito di viva testimonianza e di offerta a Dio del sacrificio di lode. L'azione dello Spirito è tale che l'universalità dei fedeli insieme ai pastori non può sbagliarsi nel credere in realtà implicanti la fede e la

[39] Cf. J. WERBICK, *Propheten*, in *LTK*, 8. Band, 633-635.

morale[40]. L'insieme dei credenti inoltre «con retto giudizio penetra in essa (fede) e più a fondo e più pienamente l'applica alla vita» (*Lumen Gentium* 12). Il testo conciliare parla di tale compito sacerdotale come di un dono fatto all'insieme dei battezzati, ma questo non esclude né che vi siano nella storia dei carismi profetici specifici donati da Dio, né che tale senso di fede sia operante in ciascun battezzato. In particolare va ricordato come per la teologia il *sensus fidei* non si esercita unicamente quando sono in gioco questioni rilevanti *de fide et moribus*, ma sempre, essendo la forma di giudizio che il cristiano emette sulla realtà che vive. Giudizio tanto più vero e profondo, quanto più il credente è maturo nella fede. L'azione dello Spirito che permette di riconoscere la qualità dei segni dei tempi agisce sulla Chiesa intera e sui singoli credenti[41]. Quindi in taluni casi il senso della fede di tutti è il luogo di ascolto e apprensione della voce dello Spirito; in altri casi più specifici e storicamente circostanziati può essere che in alcuni, in pochissimi, sia operante il dono dello Spirito profetico con, in questo caso, l'impegno e il compito della Chiesa ad ascoltare la loro testimonianza, «a non spegnere la profezia». Il problema va, quindi, posto non solo nei termini di un dono collettivo fatto alla Chiesa intera, ma nei termini di un dono personale o di pochi che deve essere oggetto di discernimento e accolto dalla

[40] Cf. P. SEQUERI, *Sensus fidei*, in G. CALABRESE- P. GOYRET – O. F. PIAZZA, *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 1306-1320.
[41] M. -D. CHENU, *Les signes des temps*, in *NRT* 97 (1965), 205-225.

Chiesa intera. In questo senso nel testo si possono evidenziare alcuni elementi che plasmano l'*humus* vitale che rende possibile l'accoglienza e l'esercizio del dono profetico sia nei singoli, sia nel corpo collettivo dei cristiani, in relazione alla storia e ai suoi segni[42].

2.3. La vita cristiana

In primo luogo va ricordata l'insistenza sugli elementi fontali della vita cristiana, sulla relazione con la parola di Dio e l'Eucarestia come il luogo proprio di vita dei battezzati. Per don Giuseppe è importante tale insistenza sull'autenticità, interna ed esterna, dell'esperienza del credente. La vigilanza storica si esercita dunque prima di tutto nel semplice esercizio della fede. La preghiera, il rapporto con la Bibbia e l'Eucarestia sono intese come il livello primo e imprescindibile di ogni comprensione di quanto avviene nella storia. Su questo tema andrebbe ricordata la tematica, sostenuta nel discorso del 1987 su *Eucarestia e Città*, dell'azione *sursumactiva* intesa come un modo diverso di vigilanza ed efficacia storica, collocato ad un piano differente dal semplice piano fenomenico. La vita cristiana va, cioè, vissuta essenzialmente per sé stessa e solo all'interno di tale logica può eventualmente avere un'efficacia e una rilevanza nei frangenti della storia umana e per la vita

[42] Cf. RUGGIERI, *La verità crocifissa*, 109.

della città degli uomini[43].

In relazione a questo l'autore collega l'educazione progressiva del pensare e agire cristiano che suppone quella che lui chiama la sapienza della prassi,

> «la quale non sta tanto in un enuclearsi progressivo di una cultura omogenea alla fede, ma sta soprattutto nell'acquisizione di abiti virtuosi: che occorrono tutti non solo per agire, ma anche e prima per pensare correttamente ed esaustivamente i giudizi e le azioni conseguenti, che possono essere esigiti dai problemi della vicenda individuale, familiare, sociale, politica, internazionale che l'oggi presenta alla coscienza di ciascuno e della comunità cristiana»[44].

È la vita del discepolo, collocata nel movimento della conversione e di un attento discernimento degli spiriti[45], il luogo proprio di lettura della storia e dei suoi segni.

Nel testo dell'introduzione si presentano, così, alcune dimensioni fondamentali della vita cristiana, della vita del discepolo. Pare che questo sia uno dei punti teologici su cui don Giuseppe nei discorsi dall''86 al '96 ha più organicamente insistito. È la questione, teologico-spirituale e antropologica, dell'uomo interiore e della correlativa elaborazione della figura spirituale del cristiano. Si tratta del modo, interiore ed esteriore, di

[43] Cf. L. GIORGI - F. MANDREOLI, *Giuseppe Dossetti, il ritiro dalla politica attiva e la vita cristiana. Appunti per una riflessione storica e teologico-spirituale*, in *RTE* 26 (2009), 405-437.
[44] DOSSETTI, *Introduzione*, XLI.
[45] DOSSETTI, *Introduzione*, XLVII.

sperimentare, concepire, rappresentare l'essere dei credenti cristiani. Sappiamo che oggi questa è una delle istanze più complesse e urgenti nelle Chiese in occidente: la qualità dell'esperienza spirituale e delle vie di coltivazione di essa[46]. Per alcuni autori contemporanei la domanda spirituale – su Dio, sull'uomo, sui simboli che gli permettono di rappresentare il mondo e la vita[47], sulle ragioni per cui vale la pena vivere - è 'il' problema politico delle nostre società. Ricordiamo in proposito il testo di Jean Danielou su *La preghiera problema politico* e più recentemente le tesi di Stiegler sul fatto che l'attuale potenza 'spettacolare' e 'culturale' del blocco tecnico economico ha svuotato - riconfigurando tutti i simboli di riferimento - a livello spirituale il fatto umano, istituzionale e sociale[48]. Per Stiegler solo una ripresa del mondo dello spirito può fungere da rimedio profondo ed effettivo in questo contesto. Nella questione della qualità spirituale della vita cristiana è in gioco - radicalmente - il modo di essere e rappresentarsi come uomini, come società e come Chiesa.

[46] Cf. P. SEQUERI, *Devozione e secolarizzazione. Il sacro, la religione, la teologia spirituale*, in *Teologia* 35 (2010), 31-44.
[47] Cf. L. GATTAMORTA, *La società e i suoi simboli*, Roma 2010.
[48] Cf. B. STIEGLER, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris 2006. Cf. anche S. ŽIŽEK, *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma 2002 e S. ŽIŽEK – A. BADIOU, *Philosophy in the Present*, Cambridge 2009.

2.4. *La dimensione escatologica della vita cristiana*

La questione del reagire tempestivamente sembra collegata alla questione del rapporto tra vangelo e cultura. Le analisi sul silenzio di Pio XII sono un problema aperto e complesso[49]. Su un punto, però, si può dire che vi sia una certa consonanza tra le ricostruzioni di diversi autori: ad un certo punto del passaggio tra Pio XI e Pio XII è diventato troppo tardi per esprimersi da parte della santa sede.

> «È stato acutamente sottolineato come questo passo mancato finirà con il condizionare anche quelli successivi: protestare sarebbe divenuto via via più difficile dopo non aver protestato. Anche G. Sale, tornato recentemente sulla vicenda, ha rilevato come – al di là delle solite, fantasiose ipotesi sull'esistenza di inconfessabili intrighi curiali, oscuri complotti gesuitici, o cose del genere – di fatto, con la mancata emanazione di quell'enciclica, la Chiesa cattolica ha comunque perso un'occasione preziosa in quel momento per denunciare in modo solenne al mondo intero teorie apertamente contrarie alla dottrina cristiana»[50].

In che senso è troppo tardi? È tardi quando la fedeltà alla nazione in guerra e l'appoggio al regime nazista non erano più distinguibili. Tale 'scorporo' è, infatti, sempre

[49] Cf. R. MORO, *La Chiesa e lo stermino degli ebrei*, Bologna 2002.
[50] S. XERES, *Il sofferto silenzio di Pio XII. II. Un contesto tragico*, in *RCI* 3 (2009), 186.

complesso, doloroso e difficile[51]. Anche se storicamente non risulta impossibile. Venne ad esempio fatto, a livelli diversi, dal movimento *Die Weisse Rose* di Monaco[52], da Josef-Mayr Nusser[53] di Bolzano o dallo stesso Dietrich Bonhoeffer[54]. In tali contesti si fu capaci di distinguere almeno tre elementi: l'identità nazionale, l'ideologia nazista, l'appartenenza cristiana, cattolica o riformata, con le sue esigenze intime.

In tale prospettiva è per Dossetti fondamentale approntare degli strumenti veramente adeguati a tale

[51] Cf. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna 2008.
[52] Cf. P. GHEZZI, *Sophie Scholl e la Rosa Bianca*, Brescia 2003.
[53] Cf. F. COMINA, *Non giuro a Hitler. La testimonianza di Josef Mayr Nusser*, Cinisello Balsamo 2000.
[54] Cf. una lettera di Bonhoeffer a Reinhold Niebuhr in E. BETHGE, *Svolte nella vita e nell'opera di Dietrich Bonhoeffer*, in ID. (ed.), *Dossier-Bonhoeffer*, Brescia 1971, 45-46: «Mentre sto seduto qui, nel giardino del dr. Coffin, ho avuto tempo di riflettere e pregare sulla situazione mia e del mio popolo e la volontà di Dio mi è diventata più chiara. Sono arrivato alla conclusione che è stato un errore il venire in America. È mio dovere vivere il difficile periodo della nostra storia nazionale assieme agli altri cristiani della Germania. Non avrò diritto alcuno di cooperare alla rinascita della vita cristiana in Germania dopo la guerra, se non prendo parte alle prove di questo tempo assieme al mio popolo [...]. I cristiani in Germania stanno davanti alla terribile alternativa o di consentire alla rovina della loro nazione perché la civiltà cristiana possa continuare a vivere, o di consentire alla vittoria perché la nostra civiltà venga distrutta. Io so quale alternativa devo scegliere; ma non posso fare questa scelta finché sono al sicuro». Ringrazio per l'indicazione di questo testo Vittorio Metalli.

lettura. Qui mi pare vada collocata l'insistenza del testo - solo apparentemente estranea - sul problema dell'inculturazione del paragrafo diciotto. Per l'autore i problemi della teologia missionaria, infatti, vertono sul problemi di una inculturazione non sincretista e soprattutto sul difficile equilibrio tra l'inculturazione e le possibili derive nazionaliste. Vi è un equilibrio delicato tra annuncio del vangelo in un dato contesto, movimenti identitari e possibili esiti intransigenti e violenti[55].

Quanto il vangelo - e la Chiesa che lo annuncia - entrando in una cultura rimangono liberi di criticarla e chiamarla a conversione? Il problema è complesso perché, come sappiamo, l'inculturazione è un processo vitale e prezioso. Il vangelo non è mai nudo in quanto è sempre *dall'inizio* in relazione con la storia, gli uomini e le culture. La questione -presente nello stesso concilio - è come mantenere la differenza cristiana[56]: l'arricchente presenza alla vita di un popolo e alla sua cultura e il compito profetico evangelico.

Uno dei punti qualificanti di tale questione si trova nel tipo di comprensione del Regno di Dio, nella sua relazione con la Chiesa e con la storia degli uomini. Nel discorso 'Per la vita della città' del 1987[57] Dossetti non esclude a determinate condizioni un certo tipo di efficacia intra-storica dei cristiani, ma ha chiaro che lo

[55] Sul tema delle implicazioni identitarie - e violente - della cultura nazionale o della religione, cf. A. SEN, *Identità e violenza*, Bari 2006.
[56] Cf. E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Torino 2008.
[57] Cf. G. DOSSETTI, *Eucarestia e città*, Roma 1997.

statuto proprio dei credenti in Gesù Cristo sia quello degli stranieri e dei pellegrini. Non vi è dubbio per lui sull'essenziale dimensione escatologica del messaggio evangelico che preserva da qualsiasi tentazione di insediamento definitivo e compiuto del regno di Dio nella storia o nella Chiesa. La scelta del concilio di utilizzare le espressioni di 'popolo di Dio' o di 'popolo messianico' (*Lumen Gentium* 9) per descrivere la Chiesa risiede proprio nella loro capacità di evidenziare l'attesa escatologica che orienta il cammino 'in transito' di tale popolo[58].

Anche in tempi recenti alcune riflessioni del filosofo Giorgio Agamben in un libretto *La Chiesa e il Regno* - che riporta in sintesi il frutto di un suo più ampio commento ad alcuni versetti della lettera ai Romani - mostrano l'importanza per la Chiesa di custodire la sua identità di popolo messianico che vive nel tempo messianico. Tempo in cui non si ha la fine del tempo, ma in cui ogni istante è posto in relazione con la 'fine' del tempo[59] e in cui si pone una polarità costitutiva tra l'economia della salvezza messianica e l'economia del mercato, della politica e del diritto. L'assenza della tensione messianica produce uno squilibrio ed uno sconfinamento dell'economia mondana in tutti gli aspetti della vita sociale, come si vede ad esempio nell'ipertrofia

[58] Cf. J. RIGAL, *L'église en quête d'avenir. Réflexion et proposition pour des temps nouveaux*, Paris 2003, 99.
[59] G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, Roma 2010.

del diritto che tradisce un senso profondo di illegittimità. Egli conclude tale testo affermando che «la Chiesa può vivere come istituzione soltanto mantenendosi in relazione immediata con la propria fine» e chiedendosi: «la Chiesa si deciderà finalmente a cogliere la sua occasione storica e a ritrovare la sua vocazione messianica? Il rischio altrimenti è che sia trascinata nella rovina che minaccia tutti i governi e le istituzioni della terra»[60].

2.5. La componente anti-idolatrica della vita cristiana

Tale provvisorietà 'messianica' è inoltre il luogo di custodia della specifica capacità anti-idolatrica del portatore - profetico - del messaggio cristiano[61]. In proposito è significativo il commento che don Giuseppe propone dell'episodio della moneta con l'effige di Cesare:

> «Non è poi proprio così sicuro che voglia fondare la distinzione delle due sfere e delle relative potestà (quella politica e quella religiosa), come hanno interpretato molti teologi e sociologi cristiani. Oggi in base a un'esegesi più fondata su una conoscenza dell'ambiente ebraico contemporaneo e delle fonti rabbiniche, si può dire che è molto più probabile che Gesù abbia avuto un'intenzione più sottile: la moneta del tributo appartiene a Cesare perché ha di Cesare l'immagine (come immagine di uomo proibita dalla legge) e perché ha l'iscrizione (che allude al nume imperiale) e quindi è marcata da segni idolatrici e non può essere legittimamente posseduta, ma va resa a Cesare»[62].

[60] AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, 18-19.

[61] Cf. L. BERZANO - G. CANOBBIO – B. SECONDIN, *Nessun idolo. Cultura contemporanea e spiritualità cristiana*, Milano 2010.

Nell'*Introduzione alle Querce di Monte Sole* l'idolatria ha un volto preciso ed è identificabile come un potere senza controllo e limiti. Nel caso specifico si tratta di un potere e di una violenza con radici metafisiche. Si tratta di quello che alcuni chiamano il volto demoniaco del potere[63]. In tale contesto va rilevato il nesso che egli instaura tra la dottrina degli idoli e le figure sistemiche di male. Cito:

> «qui è la sintesi di tutto: negazione radicale dell'umanità di chi è diverso, dell'esservi un uomo in ogni individuo umano: vi possono essere degli individui che sono solo un animale. La possibilità di una negazione così radicale disconosce metafisicamente la persona, immagine di Dio, perché non solo si è negato Dio, ma si è affermato l'idolo. Cioè si passa da un ateismo ancora negativo a quello che diremmo un ateismo assertivo. È proprio di ogni ateismo assertivo non solo essere più radicale del semplice materialismo ateo, ma porre chi lo professa in balia dell'idolo, cioè della Potenza spirituale di cui l'idolo è solo un simbolo, e quindi rendere l'idolatra come invasato e trascinato dalla Potenza stessa»[64].

[62] Cf. DOSSETTI, *Eucarestia e città*, 96-97.

[63] Cf. R. D'AMBROSIO, *Il potere e chi lo detiene*, Bologna 2008.

[64] DOSSETTI, *Introduzione*, XXIII.

Non si tratta, dunque, per i cristiani solo di una vigilanza sul male inteso in senso immediatamente morale, ma sul male che si erge idolatricamente a sistema e che, quindi, ha tutti gli elementi per legittimarsi: il diritto, la formazione delle coscienze, l'indottrinamento liturgico e rituale, una struttura filosofica articolata. Il problema della vigilanza storica si trova nella capacità - o incapacità - profetica di decifrare i 'sistemi', le forme di esercizio del 'potere' e le logiche, palesi o mascherate, di violenza.

A tale tema credo che possa essere aggiunto un non inutile corollario. Lo storico Sergio Tanzarella pronunciandosi su tali questioni parla del 'senso delle proporzioni' necessario in relazione alla presenza storica della Chiesa[65]. Si tratta del problema del potere e degli strumenti correlativi di cui, tra l'altro, ha trattato ampiamente - un amico dello stesso Dossetti - Ivan Illich[66]. La custodia del senso delle proporzioni e del necessario limite dello strumento sono essenziali per la non degenerazione del cristianesimo. Non per niente in alcuni testi Dossetti sottolinea l'importanza della spogliazione di potere necessaria per la missione della Chiesa. Nel 'Signore della gloria' citando Balthasar parla delle immense concentrazioni di potere a cui la Chiesa deve rispondere con una progressiva spogliazione e non ricerca di vantaggi: «io credo che ci sia una grande verità

[65] Cf. S. TANZARELLA, *La purificazione della memoria*, Bologna 2000.
[66] Cf. I. ILLICH – D. CAYLEY, *La corruption du meilleur engendre le pire*, Arles 2007.

nelle ultime righe di un piccolo libro di von Balthasar che in questo periodo mi viene spesso di citare: Quanto più possenti si fanno sulla terra le concentrazioni di potere rese possibili dalla tecnologia, tanto più su questa terra la *catholica* se ne starà spoglia di potere»[67]. Il discorso è molto delicato e va compiuto con precisione all'interno dell'attuale contesto 'debolista'[68], ma si può affermare che la capacità profetica della Chiesa e dei cristiani è probabilmente legata ad una presenza libera, proprio perché estremamente vigilante sulle forme, interne ed esterne, di esercizio del potere e dei correlativi vantaggi che potrebbero derivarne. Solo in tal senso si può comprende la difficile e paradossale espressione del Card. Anastasio Ballestrero al Sinodo del 1986: «Quando una chiesa è crocifissa è nelle migliori condizioni per essere chiesa del Signore»[69]. Credo che la storia dell'ecclesiologia medievale[70] e quella, appena conclusa, dell'evo moderno[71] potrebbero fornire, in proposito, elementi di conferma e di riflessione ulteriore.

[67] G. DOSSETTI, *La parola e il silenzio*, Milano 2005, 305-306.
[68] Cf. R. REPOLE, *L'umiltà della Chiesa*, Magnano 2010.
[69] A. BALLESTRERO, *Concilio storia di oggi e impegno per il domani*, in *RCI* 2 (1986), 84.
[70] Cf. W. KASPER, *La chiesa come sacramento dello Spirito*, in ID. – G. SAUTER, *La chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologia*, Brescia 1980, 69-98.
[71] Cf. R. KOSELLECK, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna 2007.

2.6. La dimensione 'conciliare' della vita cristiana

L'ultima questione, che non sembra la meno importante, ci riporta ad una prospettiva ancora più interna all'ecclesiologia e ai suoi problemi. Nell'introduzione Dossetti afferma una sorta di rimpallo di responsabilità tra la santa sede e gli episcopati tedeschi:

> «entrambe [le posizioni] rimasero prigioniere delle rispettive situazioni di impotenza e fatalismo. Anche a riguardo di questo non si vuole sostituire un facile giudizio a posteriori, ma soltanto affermare che in condizioni di innegabili (ma non imprevedibili) necessità, piuttosto che tacere tutti, occorre che qualcuno si assuma l'iniziativa – non per velleità di protagonismo, ma con cuore umile e mosso solo da *parrhesia* evangelica – di professare pubblicamente la legge evangelica dell'amore e del rispetto dovuto al prossimo»[72].

Egli aggiunge: «e perché ciò avvenga occorre che – nelle forme e con lo spirito dovuti – sempre più nell'educazione interna e nella formazione della Chiesa di Cristo si faccia largo spazio non solo ai singoli episcopati [...], ma che anche si dia respiro alle grandi componenti in cui si articolano le Chiese locali, specialmente le loro associazioni qualificate di laici»[73].

La questione sollevata dalla conclusione del paragrafo tredici è duplice. In primo luogo si tratta alla questione

[72] DOSSETTI, *Introduzione*, XXXVII.
[73] DOSSETTI, *Introduzione*, XXXVII.

dell'isolamento del Papa. La vicenda dell'enciclica mancata e delle difficoltà di trovare uno stile adeguato di intervento mostrano l'inadeguatezza non solo teologica, ma storica, psicologica e spirituale nell'affrontare la lettura e il discernimento storico da parte di uno solo. Afferma Saverio Xeres: «Proprio questa situazione [la capacità diplomatica di Pacelli] porterà spesso il pontefice ad assumersi personalmente gli affari più delicati (dopo la morte del Card. Maglione, avvenuta nel 1944, Pio XII non nominerà più un Segretario di Stato), ritrovandosi spesso in un terribile isolamento, nell'affrontare questioni straordinariamente complesse anche per un uomo di levatura superiore quale egli senza dubbio era»[74]. Nella mancata pubblicazione della condanna del razzismo si può certo ravvedere il possibile fallimento del compito profetico, ma esso va ascritto, almeno in parte, all'apparente inadeguatezza delle condizioni concrete di esercizio dell'autorità e della corresponsabilità nella Chiesa del tempo, prive di un adeguato impianto di discernimento collegiale a base sacramentale. Il secondo tema è omogeneo al primo. Perché almeno qualcuno sia pronto a parlare al momento giusto si tratta di *dare spazio* agli episcopati delle Chiese locali e di *dare respiro* alle grandi componenti delle Chiese locali, soprattutto laicali. Su entrambi i problemi - del ruolo degli episcopati e del laicato - non possiamo soffermarci, ma è evidente a tutti che, al di là della

[74] XERES, *Il sofferto silenzio di Pio XII*, 186.

retorica, si tratta di una questione che deve trovare ancora un assetto teorico e soprattutto pratico ed esperienziale[75]. Ricordiamo che non si tratta di una questione solo o tanto organizzativa, di assicurare, cioè, con automatismi o dispositivi istituzionali ciò che è in ultima istanza dono di Dio e accoglienza docile dell'uomo, quanto della comprensione delle modalità - anche istituzionali - con cui la Chiesa intera, pastori e fedeli, può cercare di essere più sensibile e trasparente ai richiami dello Spirito dentro la complessità delle vicende storiche[76]. Laddove lo Spirito conduce la Chiesa ad essere fedele al vangelo in una storia aperta, in maniera, quindi, non già prestabilita e con un esito non prevedibile[77]. Afferma Roberto Repole a proposito dello Spirito che abita i cristiani e della necessità ecclesiale di ascoltare cosa esso dice: «ma questo non vuol forse dire che è anche attraverso i cammini di dialogo e confronto che si attuano al suo interno che la Chiesa cerca, in qualche modo, la sua più profonda identità? E ciò non significa che il sempre possibile tradimento di un tale dialogo e confronto rappresenta il sempre possibile tradimento dell'ascolto dello Spirito nei cristiani e, dunque, di quanto la Chiesa stessa è e deve essere?»[78].

[75] Cf. S. NOCETI, *Sinodalità: sfida di una questione aperta*, in ATI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Milano 2007, 323-332.
[76] Cf. A. BORRAS, *Délibérer en église: communion ecclésiale et fidélité évangélique*, in *NRT* 132 (2010), 177-196.
[77] Cf. KASPER, *La chiesa come sacramento dello Spirito*, 96.
[78] REPOLE, *L'umiltà della Chiesa*, 80.

Emerge così il tema - utilizzando le parole di Yves Congar - della conciliarità fondamentale della vita cristiana e quindi della Chiesa, intesa come comune ascolto nella forza dello Spirito della parola di Dio, come luogo proprio per il rinnovamento della fedeltà al vangelo e quindi della possibilità di dire le parole o di fare le azioni storicamente 'necessarie' per non far mancare la testimonianza evangelica. Abbastanza recentemente è uscito un testo di filosofia e pedagogia intitolato in maniera eloquente 'la buona reciprocità'[79]. Crediamo che tale prospettiva di fondo sia propria anche della vita sana della Chiesa in cui la verità è conosciuta solo insieme ed in cui i ruoli essenziali di magistero e guida sono al servizio della possibilità di ciascuno di poter apportare il proprio dono e contributo.

3. CONCLUSIONE

La riflessione a questo punto dovrebbe, però, approfondire alcune prospettive fondamentali suggerite da Dossetti per custodire la comunità dei credenti nella fedeltà al vangelo e alla propria missione storica. Prospettive in cui si valorizzano alcune delle dimensioni della vita della Chiesa delineate dalla riforma del Vaticano II quali, ad esempio, il rapporto fondante con la parola di Dio e con l'eucarestia. Infatti il concilio rimane per l'autore l'impulso fondamentale per la vita

[79] R. MANCINI, *La buona reciprocità*, Assisi 2008.

della Chiesa. In un suo famoso discorso dell'immediato post-concilio egli di fronte ai membri della propria comunità afferma:

> «Tutta una serie di idee e di intenzioni della Chiesa, che avevamo intuito, ha fatto sì che ci mettessimo insieme con la prospettiva di amare Gesù rinnovando la sua Chiesa [...] In questi dodici anni (dall'inizio della vita comunitaria) il nostro proposito era di amare Gesù in vista del concilio che doveva venire, ora il nostro proposito è di amare Gesù in vista del concilio che c'è già stato e che va realizzato. Ormai non si può più prescindere dal concilio. Se uno di voi oggi mi dicesse: adesso basta, mi basta Gesù solo! - veramente non so se oggi si possa fare un discorso così - in questo caso io dovrei dirgli questa non può essere la tua casa»[80].

Per Dossetti l'impulso conciliare è dunque centrale e va ulteriormente sviluppato e interpretato in senso accrescitivo. La stessa critica alla *Gaudium et Spes* formulata da Dossetti attesta da un lato il valore di un testo che ha provato a confrontarsi effettivamente con la storia nella sua concretezza, esponendosi così a maggiori rischi di formulare giudizi precari e non definitivi, dall'altro attesta che per Dossetti la presenza della Chiesa nella storia, con il suo disordine e le sue molte contraddizioni e opacità, non è una sorta di accidente, ma è la modalità concreta della fedeltà della Chiesa al

[80] Omelia citata in M. GALLO, *Introduzione*, in G. DOSSETTI, *Omelie del tempo di Natale,* Milano 2004, 9.

vangelo. Non si tratta, cioè, di essere fedeli al vangelo in astratto o tenendosi asetticamente lontani dalla vita, ma attraversando la trama effettiva degli eventi degli uomini e cercando *lì* la fedeltà al vangelo.