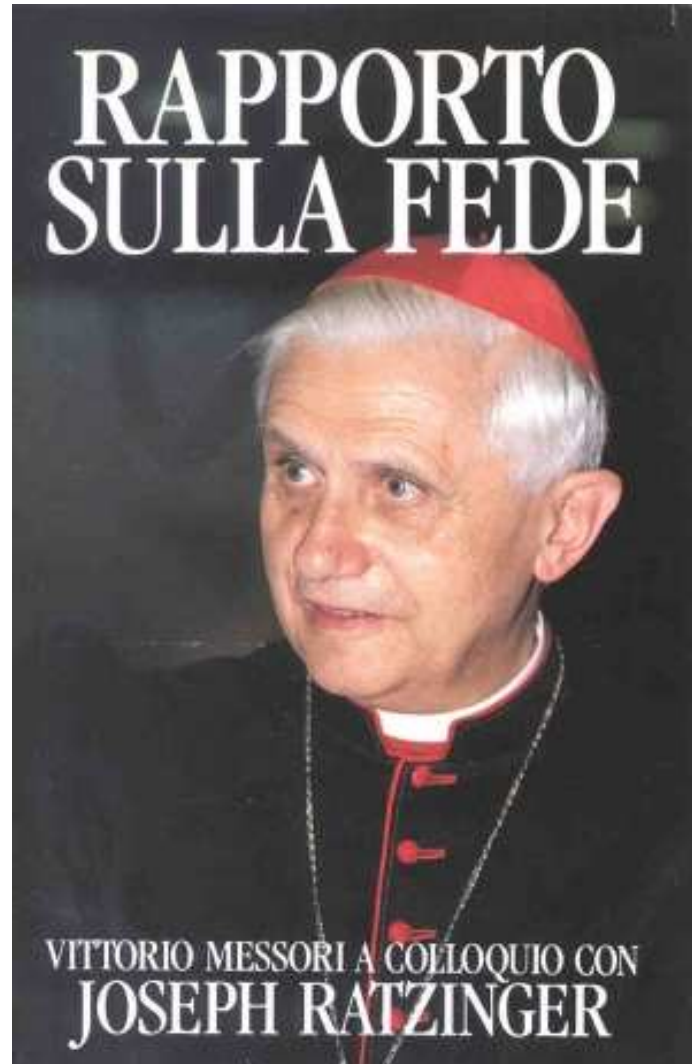


Tratto dal sito "[Armeria](#)"



INDICE

CAPITOLO PRIMO. UN INCONTRO INSOLITO Passione e ragione - Vacanze da cardinale - Destra/sinistra; ottimismo/pessimismo. Il troppo e il troppo poco - Un teologo e un pastore - L'ombra del Sant'Uffizio - Un servizio incompreso? - "L'eresia esiste ancora".

CAPITOLO SECONDO. UN CONCILIO DA RISCOPRIRE Due errori contrapposti - "Riscopriamo il Vaticano II vero" - Una ricetta contro l'anacronismo - Spirito e anti-spirito - "Non rottura ma continuità" - Restaurazione? - Effetti imprevisi - La speranza dei "movimenti".

CAPITOLO TERZO. ALLA RADICE DELLA CRISI. L'IDEA DI CHIESA La facciata e il mistero - "Non è nostra, è Sua" - Per una vera riforma.

CAPITOLO QUARTO. TRA PRETI E VESCOVI Sacerdote: un uomo a disagio - Il problema delle Conferenze Episcopali - "Ritrovare il coraggio personale" - "Maestri di fede" - Roma, malgrado tutto.

CAPITOLO QUINTO. SEGNALI DI PERICOLO "Una teologia individualista" - "Una catechesi frantumata" - "Spezzato il legame tra Chiesa e Scrittura" - "Il Figlio ridotto, il Padre dimenticato" - "Rifare posto al peccato originale".

CAPITOLO SESTO. IL DRAMMA DELLA MORALE Dal liberalismo al permissivismo - Una serie di fratture - "Lontani dalla società o lontani dal magistero?" - Cercando punti fermi.

CAPITOLO SETTIMO. LE DONNE, UNA DONNA Un sacerdozio in questione - Contro un sesso "banalizzato" - A difesa della natura - Femminismo in convento - Un futuro senza suore? - Un rimedio: Maria - Sei motivi per non dimenticarla - Fatima e dintorni.

CAPITOLO OTTAVO. UNA SPIRITUALITA' PER OGGI La fede e il corpo - Diversi rispetto al "mondo" - La sfida delle sette.

CAPITOLO NONO. LITURGIA TRA ANTICO E NUOVO Ricchezze da salvare - La lingua, per esempio... - "Pluralismo, ma per tutti" - Uno spazio per il Sacro - Suoni e arte per l'Eterno - Solennità, non trionfalismo - Eucaristia: nel cuore della fede - "Non c'è solo la messa".

CAPITOLO DECIMO. SU ALCUNE "COSE ULTIME" Il Diavolo e la sua coda - Un discorso sempre attuale - Un " addio " sospetto - "Biblisti o sociologi?" - Dal purgatorio al limbo - Un servizio al mondo - Degli angeli da non dimenticare - Il ritorno dello Spirito.

CAPITOLO UNDICESIMO. FRATELLI MA SEPARATI Un cristianesimo più "moderno"? - Qualcuno ci ripensa - Una lunga strada - "Ma la Bibbia è cattolica" - Chiese nella bufera.

CAPITOLO DODICESIMO. UNA CERTA "LIBERAZIONE" Una "Istruzione" da leggere - Il bisogno di redenzione - Un testo da "teologo privato" - Tra marxismo e capitalismo - Il dialogo impossibile.

CAPITOLO TREDICESIMO. PER RIANNUNCIARE IL CRISTO A difesa della missione - Un vangelo per l'Africa - "Uno solo è il Salvatore".

CAPITOLO I. UN INCONTRO INSOLITO

Passione e ragione

«Un tedesco aggressivo, dal portamento fiero, un asceta che porta la croce come una spada».

«Un bavarese rubicondo, dall'apparenza cordiale, che abita in semplicità un piccolo appartamento vicino al Vaticano».

«Un *Panzer-Kardinal* che non ha mai abbandonato le vesti fastose e la croce pettorale principe di Santa Romana Chiesa».

«Gira solo in giacca e cravatta, spesso guidando lui stesso per Roma una piccola utilitaria: a vederlo nessuno penserebbe che è tra gli uomini più importanti del Vaticano».

Si potrebbe continuare con queste citazioni contraddittorie, tratte da articoli apparsi sui giornali del mondo intero. Sono articoli a commento di alcune primizie (pubblicate nel novembre 1984 sul mensile italiano *Jesus* e tradotte poi in molte lingue) dei contenuti dell'intervista concessaci dal cardinal Joseph Ratzinger, dal gennaio 1982 Prefetto della Sacra Congregazione per la dottrina della fede. e, come si sa, l'istituzione vaticana che, fino a vent'anni fa e per quattro secoli, fu detta "Inquisizione Romana e Universale" o "Sant'Uffizio".

Leggendo descrizioni tanto contrastanti dello stesso aspetto fisico del card. Ratzinger, qualche malizioso sospetterà che anche il resto di quei commenti sia piuttosto distante da quell'ideale di "oggettività dell'informazione" di cui discutiamo spesso noi giornalisti nelle nostre assemblee.

Non ci pronunciamo in merito; ci limitiamo a ricordare che in ogni cosa c'è anche un lato positivo.

Nel nostro caso, in queste contraddittorie "trasfigurazioni" subite dal Prefetto della Fede sotto la penna di qualche collega (non di tutti, certo), c'è forse il segno dell'interesse appassionato con il quale è stata accolta l'intervista con il responsabile di una Congregazione il cui riserbo era leggendario, la cui norma suprema era il segreto.

L'avvenimento, in effetti, era davvero insolito. Dandoci alcuni giorni di colloquio, il card. Ratzinger ha concesso quella che è in assoluto la più lunga e completa tra le sue rarissime interviste. Occorre poi considerare che nessun altro nella Chiesa – a parte, ovviamente, il Papa - avrebbe potuto rispondere alle nostre domande con maggiore autorità. La Congregazione per la dottrina della fede è infatti lo strumento per mezzo del quale la Santa Sede promuove l'approfondimento della fede e vigila sulla sua integrità. e, dunque, la depositaria stessa dell'ortodossia cattolica. Non a caso sta al primo posto nell'elenco ufficiale delle Congregazioni della Curia romana; infatti, come scrisse Paolo VI dandole la precedenza su tutte nella riforma postconciliare, «è la Congregazione che tratta le cose più importanti».

Vista dunque la singolarità di una simile intervista del Prefetto della Fede - e visti anche i contenuti, espliciti e franchi al limite della crudezza - è ben comprensibile che in alcuni commentatori l'interesse si sia trasformato in passione, in bisogno di schierarsi: *pro o contro*. Una presa di posizione che ha coinvolto la stessa persona fisica del card. Ratzinger, trasformata in positiva o in negativa dallo stato d'animo del giornalista.

Vacanze da cardinale

Per quel che mi riguarda, di Joseph Ratzinger conoscevo gli scritti ma non lo avevo incontrato che una volta di sfuggita. Il nostro appuntamento era per il 15 agosto 1984 in quella piccola, illustre città che gli italiani chiamano Bressanone e i tedeschi Brixen: una delle capitali di quella terra che è l'*Alto Adige* per gli uni, *Sud Tirol* per gli altri; luogo di principi vescovi, di lotte tra papi e imperatori; terra di incontro - e di scontro, oggi come sempre - tra cultura latina e germanica. Un posto quasi simbolico, dunque, anche se non certo scelto apposta. Perché, allora, Bressanone-Brixen?

Qualcuno, forse, pensa ancora ai membri del Sacro Collegio, ai Cardinali di Santa Romana Chiesa come a principi che l'estate si muovono dai loro fastosi palazzi dell'Urbe per andare a villeggiare in qualche luogo di delizie. Per Sua Eminenza Joseph Ratzinger, Cardinale Prefetto, la realtà è piuttosto diversa. I pochissimi giorni che riesce a strappare alla Roma d'agosto, li passa nella non freschissima conca di Bressanone. Lì non abita in qualche villa od albergo, ma sta nel seminario, che affitta a prezzi economici alcune stanze: la diocesi ne ricava qualche entrata per il mantenimento degli studenti in teologia.

Nei corridoi e nel refettorio dell'antico edificio barocco si incontrano anziani ecclesiastici attirati in quella modesta villeggiatura dalle rette modiche; si incrociano comitive di pellegrini tedeschi e austriaci in tappa nel loro viaggio verso Sud.

Il cardinal Ratzinger sta lì, mangia le semplici cose preparate dalle suore tirolesi, seduto allo stesso tavolo con i preti in villeggiatura. Da solo, senza il segretario tedesco che l'assiste a Roma, con la temporanea compagnia dei familiari che vengono a trovarlo dalla vicina Baviera.

Un suo giovane collaboratore, a Roma, ci ha parlato della intensa dimensione di preghiera con cui contrasta il pericolo di trasformarsi in Grande Burocrate, nel firmatario di decreti che non si curino dell'umanità delle persone coinvolte. «Spesso - ci diceva quel giovane - ci raduna nella cappella del palazzo per una meditazione e una preghiera in comune. C'è in lui un bisogno continuo di radicare il nostro lavoro quotidiano (spesso ingrato, a contatto con la patologia della fede), in un cristianesimo vissuto come servizio al popolo di Dio».

Destra/sinistra; ottimismo/pessimismo

Un uomo, dunque, interamente calato in una dimensione religiosa. Ed è solo ponendosi in questa sua prospettiva che è possibile capire davvero il senso di quanto dice. Da questo punto di vista non hanno più senso quegli schemi (conservatore-progressista; destra-sinistra) che vengono da una dimensione ben diversa, quella delle ideologie politiche, e non sono dunque applicabili alla visione religiosa che, per dirla con Pascal, «è di un altro ordine che supera, in profondità e in altezza, tutti i restanti».

Così, sarebbe fuorviante applicargli un altro schema grossolano (ottimista; pessimista): quanto più l'uomo di fede fa suo l'evento che fonda l'ottimismo per eccellenza - la Risurrezione del Cristo -, tanto più può permettersi il realismo, la lucidità, il coraggio di chiamare i problemi con il loro nome per affrontarli, senza chiudere gli occhi o schermarsi con lenti rosa.

In una conferenza dell'allora teologo professor Ratzinger (era il 1966) troviamo questa conclusione a proposito della situazione della Chiesa e della fede: «Forse vi sareste attesi un quadro più lieto e luminoso. E ce ne sarebbe forse anche motivo, per certi aspetti. Ma mi sembra importante mostrare i due volti di quanto ci ha riempito di gioia e di gratitudine al Concilio, comprendendo così anche l'appello e l'incarico che vi sono contenuti. E mi sembra importante segnalare il pericoloso, nuovo trionfalismo nel quale cadono spesso proprio i denunciatori del trionfalismo passato. Fino a quando la Chiesa è pellegrina sulla terra, non ha diritto di gloriarsi di se stessa. Questo nuovo modo di gloriarsi potrebbe diventare più insidioso di tiare e sedie gestatorie che, comunque, sono ormai motivo più di sorriso che di orgoglio».

Questa sua consapevolezza che «il posto della Chiesa sulla terra, è solo vicino alla croce» non porta certo - per lui - alla rassegnazione ma, anzi, al suo contrario: «Il Concilio - dice - voleva segnare il passaggio da un atteggiamento di conservazione a un atteggiamento missionario. Molti dimenticano che il concetto conciliare opposto a "conservatore" non è "progressista" ma "missionario"».

«Il cristiano - ricorda ancora a chi lo sospettasse di pessimismo - sa che la storia è già salvata, che dunque alla fine lo sbocco sarà positivo. Ma non sappiamo attraverso quali vicende e traversie arriveremo a quel gran finale. Sappiamo che le potenze degli inferi "non prevarranno sulla Chiesa", ma ignoriamo a quali condizioni questo avverrà».

A un certo punto l'ho visto allargare le braccia e indicare la sua unica ricetta davanti a una situazione ecclesiale in cui vede luci ma anche insidie: «Oggi più che mai il Signore ci ha resi consapevoli che Lui soltanto può salvare la Sua Chiesa. Essa è di Cristo, tocca a Lui provvedere. A noi è chiesto di lavorare al massimo delle forze, senza angosce, con la serenità di chi è consapevole di essere servo inutile pur dopo avere fatto tutto il suo dovere. Anche in questo richiamo alla nostra pochezza vedo una delle grazie di questo periodo difficile». «Un periodo - continua - in cui ci è richiesta la

pazienza, questa forma quotidiana dell'amore. Un amore in cui sono presenti al tempo stesso la fede e la speranza».

A dire il vero (per quanto vale quella "oggettività dell'informazione" di cui parlavamo) nei giorni passati insieme non mi è parso di scorgere in lui nulla che giustificasse l'immagine di dogmatico, duro Grande Inquisitore che alcuni hanno voluto cucirgli addosso. L'ho visto talvolta amareggiato, ma l'ho anche sentito ridere di gusto, raccontando un aneddoto o commentando una battuta. Al senso dello humour affianca un'altra caratteristica che contrasta anch'essa con lo schema da "inquisitore": la capacità di ascolto, la disponibilità a farsi interrompere dalle domande e la prontezza a rispondere a tutte con estrema franchezza, lasciando che il registratore continui a girare. Un uomo, dunque, lontano dal *cliché* che vuole il "cardinale di curia" sfuggente e sornionamente diplomatico. Giornalista ormai da molti anni, abituato dunque a ogni genere di interlocutori (alti prelati vaticani compresi), confesso di essermi stupito di trovare una risposta chiara e diretta a ogni mio quesito, anche il più delicato.

Il troppo e il troppo poco

Al giudizio del lettore (quali che siano poi le sue conclusioni) affidiamo dunque le sue affermazioni, come le abbiamo trascritte sforzandoci di essere fedeli a quanto abbiamo sentito.

Non sarà inutile ricordare che i contenuti di questo libro sono stati rivisti dall'interessato che, approvandoli (non solo nell'originale italiano ma anche nelle traduzioni, a cominciare da quella tedesca, normativa per le molte altre), ha dichiarato di riconoscersi.

Questo diciamo a chi - nei vivacissimi commenti ai preannunci sul giornale - è sembrato insinuare che nell'intervista ci fosse troppo dell'intervistatore. L'approvazione del card. Ratzinger ai testi fa sì che questa non sia "il card. Ratzinger secondo un giornalista", ma "il Ratzinger che, intervistato da un giornalista, ne ha riconosciuto la fedeltà di interpretazione".

Altri - al contrario - hanno sospettato che, nel testo, ci fosse troppo poco di nostro: quasi si fosse trattato di un'operazione "pilotata", di una mossa all'interno di chissà quale complessa strategia, dove il giornalista è ridotto a mero prestanome. Sarà allora bene precisare lo svolgimento dei fatti, nella loro semplice verità. Una generica richiesta di intervista era stata avanzata dagli editori con i quali collaboro. Si diceva che, qualora il cardinale avesse potuto mettere a disposizione non qualche ora, ma qualche giorno, l'articolo previsto per un giornale avrebbe potuto trasformarsi in libro. Dopo qualche tempo, la segreteria del card. Ratzinger ha risposto convocando il giornalista a Bressanone. Qui, il Prefetto si è messo a disposizione dell'intervistatore, senza alcun accordo previo, con la sola condizione della revisione dei testi prima della pubblicazione. Nessun contatto precedente, dunque, e nessun

contatto o intervento successivo ma piena fiducia e libertà (nella ovvia fedeltà) per l'estensore del colloquio.

Tra coloro che hanno sospettato un *troppo poco* ci sono forse anche quelli che ci hanno rimproverato di non essere stati con Joseph Ratzinger abbastanza "polemici", "critici", magari "cattivi". Ma queste obiezioni vengono da chi è fautore di ciò che a noi sembra, semplicemente, del pessimo giornalismo. Il giornalismo, cioè, in cui l'interlocutore non è che un pretesto per permettere al cronista di intervistare se stesso, di esibirsi, facendo risaltare la sua visione delle cose.

Crediamo invece che il servizio vero di noi che ci diciamo "informatori" sia appunto quello di *informare i lettori* sul punto di vista dell'intervistato, lasciando ai lettori stessi il giudizio. Stimolare l'interlocutore a spiegarsi, dargli voce in ciò che ha da dire: come con ogni altro, così abbiamo cercato di fare anche con il Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede.

Non nascondendo però (lo precisiamo a evitare ipocrite declamazioni su impossibili "neutralità") di essere noi stessi coinvolti nell'avventura della Chiesa, in questa svolta della sua storia. Non nascondendo di avere approfittato della occasione per cercare noi stessi di capire che cosa avviene in una dimensione ecclesiale che, seppure laici, ci riguarda però personalmente. Seppure avanzate a nome dei lettori, le domande al cardinale erano dunque anche *nostre*, rispondevano anche al *nostro* bisogno di comprendere. È un dovere, ci pare, di chiunque si dice credente; di chiunque si riconosce membro della Chiesa cattolica.

Un teologo e un pastore

È indubbio che, nominando Joseph Ratzinger responsabile dell'ex-Sant'Uffizio, Giovanni Paolo II ha voluto compiere una scelta di "prestigio". Dal 1977, chiamato da Paolo VI, era cardinale arcivescovo di una diocesi dal passato illustre e dal presente importante come Monaco di Baviera. Ma il sacerdote messo a sorpresa su quel seggio episcopale era già uno dei più famosi studiosi cattolici, con un posto preciso in ogni storia della teologia contemporanea.

Nato nel 1927 a Marktl-am-Inn, nella diocesi bavarese di Passau, ordinato nel 1951 a Freising (diocesi di Monaco), laureato con una tesi su sant'Agostino e poi docente di teologia dogmatica nelle più celebri università tedesche (Munster, Tubingen, Regensburg), Ratzinger aveva alternato pubblicazioni scientifiche a saggi di alta divulgazione divenuti best-seller in molti Paesi. I critici rilevano nella sua produzione non eruditi interessi settoriali, ma la ricerca globale di quello che i tedeschi chiamano *das Wesen*, l'essenza stessa della fede e la sua possibilità di confrontarsi con il mondo moderno. Tipica, al proposito, quella sua *Einführung in das Christentum*, introduzione al cristianesimo, una sorta di classico continuamente ristampato, sul quale si è formata una generazione di chierici e di laici,

attirati da un pensiero del tutto "cattolico" e nel contempo del tutto "aperto" al nuovo clima del Vaticano II. Al Concilio, il giovane teologo Ratzinger prese parte come esperto dell'episcopato tedesco, conquistando la stima e la solidarietà di coloro che nella storica assise vedevano una occasione preziosa per adeguare ai tempi la prassi e la pastorale della Chiesa.

Un equilibrato "progressista", insomma, se si vuole usare quello schema deviante di cui parlavamo. In ogni caso - a conferma della sua fama di studioso attento e moderno - nel 1964 il professor Ratzinger è tra i fondatori di quella rivista internazionale Concilium in cui si riunisce la cosiddetta "ala progressista" della teologia. Un gruppo imponente, con il cervello direttivo in un'apposita "Fondazione Concilium" a Nimega, in Olanda, e che può disporre di un mezzo migliaio di collaboratori internazionali, i quali ogni anno producono oltre duemila pagine tradotte in tutte le lingue. Vent'anni fa Joseph Ratzinger era là, tra i fondatori e i direttori di un giornale-istituzione che doveva divenire l'interlocutore assai critico proprio della Congregazione per la dottrina della fede.

Cosa ha significato questa collaborazione per colui che sarebbe poi diventato Prefetto dell'ex-Sant'Ufficio? Un infortunio? Un peccato di gioventù? E che è successo nel frattempo? Una svolta nel suo pensiero? Un "pentimento"?

Glielo chiederò un po' scherzoso, ma la risposta sarà pronta e seria: «Non sono cambiato io, sono cambiati loro. Sin dalle prime riunioni, feci presente ai miei colleghi due esigenze. Primo: il nostro gruppo non doveva essere settario, arrogante, come se noi fossimo la nuova, vera Chiesa, un magistero alternativo con in tasca la verità sul cristianesimo. Secondo: bisognava confrontarsi con la realtà del Vaticano II, con la lettera e con lo spirito autentici del Concilio autentico, non con un immaginario Vaticano III; senza, dunque, fughe solitarie in avanti. Queste esigenze, in seguito, sono state tenute sempre meno presenti sino a una svolta - situabile attorno al 1973 - quando qualcuno cominciò a dire che i testi del Vaticano II non potevano più essere il punto di riferimento della teologia cattolica. Si diceva infatti che il Concilio apparteneva ancora al "momento tradizionale, clericale" della Chiesa e che bisognava dunque superarlo: un semplice punto di partenza, insomma. Ma, in quegli anni, io mi ero già da tempo dimesso, sia dal gruppo di direzione che da quello dei collaboratori. Ho sempre cercato di restare fedele al Vaticano II, questo oggi della Chiesa, senza nostalgie per uno ieri irrimediabilmente passato e senza impazienze per un domani che non è nostro».

Continua, passando dall'astrazione teorica alla concretezza dell'esperienza personale: «Amavo il mio lavoro di insegnante e di studioso. Non ho certo aspirato a essere messo a capo prima dell'arcidiocesi di Monaco, poi della Congregazione per la dottrina della fede. È un servizio pesante che mi ha permesso però di capire, scorrendo ogni giorno i rapporti che da tutto il mondo giungono sul mio tavolo, che cosa sia la preoccupazione per la

Chiesa universale. Dalla mia sedia così scomoda (ma che permette almeno di vedere il quadro generale) ho capito che certa "contestazione" di certi teologi è segnata da mentalità tipiche della borghesia opulenta dell'Occidente. La realtà della Chiesa concreta, dell'umile popolo di Dio, è ben diversa da come se la raffigurano in certi laboratori dove si distilla l'utopia».

L'ombra del Sant'Uffizio

Comunque lo si giudichi, è dunque un fatto oggettivo: il cosiddetto "gendarme della fede" non è in realtà uomo della *Nomenklatura*, un funzionario che conosca solo curie e apparati; è uno studioso con una esperienza pastorale concreta.

Ma anche la Congregazione che è stato chiamato a presiedere non è certo più quel Sant'Uffizio attorno al quale (per effettive responsabilità storiche, ma anche per influsso della propaganda antichiesastica dal Settecento europeo sino ad oggi) si era creata una tenebrosa "leggenda nera". Oggi è la stessa ricerca storica di parte laica che riconosce come il Sant'Uffizio reale sia stato assai più equo, moderato, cauto di quanto non voglia certo mito tenace.

Gli studiosi raccomandano poi di distinguere tra "Inquisizione spagnola" e "Inquisizione Romana e Universale". Questa fu fondata nel 1542 da Paolo III, il papa che cercava in ogni modo di convocare quel Concilio che sarebbe passato alla storia con il nome di Trento. Come prima misura per la riforma cattolica e per fermare l'eresia che da Germania e Svizzera minacciava di dilagare ovunque, Paolo III istituì uno speciale organismo composto di sei cardinali con la potestà di intervenire dappertutto fosse giudicato necessario. La nuova istituzione non aveva, all'inizio, carattere permanente e neppure un nome ufficiale: soltanto dopo venne chiamata Sant'Uffizio o Congregazione della Inquisizione Romana e Universale. Essa non subì mai ingerenze del potere secolare e si adeguò a procedure precise e in qualche modo garantiste, almeno relativamente alla situazione giuridica dei tempi e all'asprezza delle lotte di religione. Cosa che non avvenne invece con l'Inquisizione spagnola, che fu ben altra cosa: fu infatti un tribunale del re di Spagna, uno strumento dell'assolutismo statale che (sorto all'origine contro ebrei e musulmani sospetti di "finta conversione" a un cattolicesimo inteso dalla Corona come strumento anche politico), agì spesso in contrasto con Roma, da dove i Papi non mancarono di ammonire e di protestare.

Comunque sia, ora, anche per l'ex-Inquisizione romana o ex-Sant'Uffizio, tutto questo - a cominciare dal nome stesso - non è che un ricordo. Come dicevamo, la Congregazione fu la prima a essere riformata da Paolo VI, con un *motu proprio* del 7 dicembre 1965, ultimo giorno del Concilio. La riforma le riconfermò, pur mutandone le procedure, il compito di vigilare sulla retta fede ma le assegnò anche un ruolo positivo: di stimolo, di proposta, di indicazione.

Quando ho chiesto a Ratzinger se gli fosse costato passare dalla condizione di teologo (magari tenuto d'occhio da Roma ...) a quello di controllore del lavoro dei teologi, non ha esitato a rispondermi: «Mai avrei accettato questo servizio alla Chiesa se il mio compito fosse stato innanzitutto quello del controllo. Con la riforma, la nostra Congregazione ha conservato sì compiti di decisione e di intervento, ma il motu proprio di Paolo VI le pone come obiettivo prioritario il ruolo costruttivo di "promuovere la sana dottrina per dare nuove energie agli annunciatori del Vangelo". Naturalmente, siamo chiamati come prima anche a vigilare, a "correggere gli errori e a ricondurre sulla retta via gli erranti", come dice lo stesso documento, ma questa difesa della fede deve essere volta alla sua promozione».

Un servizio incompreso?

Eppure, malgrado ogni riforma, anche tra i cattolici molti oggi non riescono più a capire il senso del servizio reso alla Chiesa da questa Congregazione. La quale, trascinata sul banco degli imputati, ha diritto anch'essa a far sentire le sue ragioni. Che suonano più o meno così, se abbiamo bene inteso quanto si trova in documenti e pubblicazioni e ciò che ci è stato detto da teologi che ne difendono la funzione, giudicandola «più che mai essenziale».

Dicono dunque costoro:

«Punto irrinunciabile di partenza è, ancora e sempre, una prospettiva religiosa, al di fuori della quale ciò che è servizio apparirebbe intolleranza, ciò che è sollecitudine doverosa sembrerebbe dogmatismo. Se si entra dunque in una dimensione religiosa, si comprende come la fede sia il bene più alto e prezioso, proprio perché la verità è l'elemento fondamentale per la vita dell'uomo. Dunque, la preoccupazione perché la fede non si corrompa dovrebbe essere considerata - almeno dai credenti - ancor più necessaria della preoccupazione per la salute del corpo. Il vangelo ammonisce di "non temere coloro che uccidono il corpo", ma di temere "piuttosto coloro che, assieme al corpo, possono uccidere anche l'anima" (Mt 10,28). E lo stesso vangelo che ricorda come l'uomo non viva di "solo pane", ma innanzitutto della "Parola di Dio" (Mt 4,4). Ma quella Parola, più indispensabile del cibo, va accolta nella sua autenticità e va preservata da ogni alterazione. È lo scetticismo di fronte alla possibilità per l'uomo di conoscere la verità con la conseguente perdita del concetto vero di Chiesa e l'appiattimento della speranza nella sola storia (dove ciò che soprattutto conta è il "corpo" il "pane", non più "l'anima", la "Parola di Dio che ha fatto sì che appaia irrilevante, quando non anacronistico o addirittura dannoso, il servizio di una Congregazione come quella per la dottrina della fede».

Continuano i difensori della Congregazione di cui ora è Joseph Ratzinger il Prefetto: «Circolano dei facili slogans. Secondo uno di questi, ciò che oggi conta sarebbe solo *l'ortoprassi*, cioè il "comportarsi bene", l'"amare il prossimo". Sarebbe invece secondaria, se non alienante, la preoccupazione

per l'ortodossia e, cioè, il "credere in modo giusto", secondo il senso vero della Scrittura letta all'interno della Tradizione viva della Chiesa. Slogan facile perché superficiale: infatti i contenuti *dell'ortoprassi*, dell'amore per il prossimo, non cambiano forse radicalmente a seconda dei modi di intendere l'ortodossia? Per trarre un esempio attuale dal tema scottante del Terzo Mondo e dell'America Latina: qual è la giusta prassi per soccorrere i poveri in modo davvero cristiano e dunque efficace? La scelta di una retta *azione* non presuppone forse un retto *pensiero*, non rinvia forse alla ricerca di una ortodossia?».

Queste, dunque alcune delle ragioni sulle quali siamo invitati a pronunciarsi. Parlando con lui di queste questioni preliminari, indispensabili prima di entrare nel vivo del discorso, lo stesso Ratzinger mi ha detto: «In un mondo dove, in fondo, lo scetticismo ha contagiato anche molti credenti, è un vero scandalo la convinzione della Chiesa che ci sia una Verità con la maiuscola, e che questa Verità sia riconoscibile, esprimibile e, entro certi limiti, anche definibile in modo preciso. È uno scandalo che è condiviso anche da cattolici che hanno perso di vista l'essenza della Chiesa. La quale non è un'organizzazione solo umana, deve difendere un deposito che non è suo, ne deve garantire l'annuncio e la trasmissione attraverso un Magistero che lo ripresenti in modo adeguato e autentico agli uomini di ogni tempo».

Ma su questo tema della Chiesa, precisa subito, ritornerà più avanti e più volte; perché qui starebbe, per lui, una delle radici della crisi attuale.

«*L'eresia esiste ancora*»

Malgrado il ruolo anche positivo assunto dalla Congregazione, essa conserva tuttavia il potere di intervenire là, dove sospetti si annidino "eresie" che minaccino l'autenticità della fede. All'orecchio di noi moderni, i termini "eresia", "eretico", suonano talmente inconsueti che si è costretti a metterli tra virgolette. Pronunciandoli o scrivendoli, ci si sente trascinati verso epoche che sembrano remote. Eminenza, chiedo, ci sono davvero ancora degli "eretici", ci sono ancora le "eresie"?

«Mi permetta innanzitutto - replica - di richiamare a questo proposito la risposta che dà il nuovo codice di diritto canonico, promulgato nel 1983 dopo 24 anni di lavoro che l'hanno completamente rifatto e perfettamente allineato al rinnovamento conciliare. Al canone (cioè articolo) 751 si dice: "Viene detta *eresia* l'ostinata negazione, dopo aver ricevuto il battesimo, di una qualche verità che si deve credere per fede divina e cattolica, o il dubbio ostinato su di essa". Per quanto riguarda le sanzioni, il canone 1364 stabilisce che l'eretico - al pari dell'apostata e dello scismatico - incorre nella scomunica *latae sententiae*. Ciò vale per tutti i fedeli ma i provvedimenti sono aggravati contro l'eretico che sia anche sacerdote. Vede dunque che, anche per la Chiesa postconciliare (per quanto vale questa espressione "postconciliare" che non accetto, e spiegherò perché), eretici ed eresie -

rubricate dal nuovo Codice come "delitti contro la religione e l'unità della Chiesa" esistono e si è previsto il modo per difenderne la comunità dei credenti».

Continua: «La parola della Scrittura è attuale per la Chiesa di ogni tempo così come rimane sempre attuale la possibilità per l'uomo di cadere in errore. È dunque attuale anche oggi l'ammonimento della seconda lettera di Pietro a guardarsi "dai falsi profeti e dai falsi maestri che introdurranno eresie perniciose" (2, 1). L'errore non è complementare alla verità. Non si dimentichi che, per la Chiesa, la fede è un "bene comune", una ricchezza di tutti, a cominciare dai poveri, i più indifesi davanti ai travisamenti: dunque, difendere l'ortodossia è, per la Chiesa, opera sociale a favore di tutti i credenti. In questa prospettiva, quando si è davanti all'errore, non bisogna dimenticare che vanno tutelati i diritti del singolo teologo ma vanno tutelati anche i diritti della comunità. Naturalmente tutto va sempre visto alla luce del grande ammonimento evangelico: "verità nella carità". Anche per questo, quella scomunica in cui ancor oggi incorre l'eretico, è considerata come "sanzione medicinale": una pena, cioè, che non vuole castigarlo quanto correggerlo, guarirlo. Chi si convince del suo errore e lo riconosce è sempre riaccolto a braccia aperte, come un figlio particolarmente caro, nella piena comunione della Chiesa».

Eppure, osservo, tutto questo sembra - come dire? - troppo semplice e chiaro per corrispondere alla realtà del nostro tempo, tanto poco riconducibile a schemi prefissati.

«È vero - ammette -. In concreto le cose non sono così chiare come le definisce (né può fare diversamente) il nuovo Codice. Quella "negazione", e quel "dubbio ostinato" di cui si parla, oggi non li incontriamo quasi mai in forma palese. Che nonostante ciò essi esistano in un'epoca spiritualmente complessa come la nostra è da attenderselo: solamente essi non vogliono apparire come tali. Quasi sempre si opporranno le proprie ipotesi teologiche al Magistero, dicendo che questo non esprime la fede della Chiesa, ma solo "l'arcaica teologia romana". Si dirà che non la Congregazione per la fede ma essi, gli "eretici", individuano il senso "autentico" della fede trasmessa. Dove c'è ancora un legame ecclesiale un po' più forte, ci si imbatte in un fenomeno diverso eppure collegato: io resto ogni volta meravigliato dall'abilità di teologi che riescono a sostenere l'esatto contrario di ciò che sta scritto in chiari documenti del Magistero. Eppure quel rovesciamento è presentato, con abili artifici dialettici, come il significato "vero" del documento in questione».

CAPITOLO II UN CONCILIO DA RISCOPRIRE

Due errori contrapposti

Entrando nel vivo, il nostro discorso non poteva cominciare se non dall'evento straordinario il Concilio Ecumenico Vaticano II - del quale nel 1985 si celebrano i vent'anni dalla chiusura. Vent'anni che hanno cambiato la Chiesa cattolica ben più che due secoli.

Sull'importanza, la ricchezza, l'opportunità, l'imprescindibilità dei grandi documenti del Vaticano II nessuno che sia e voglia restare cattolico nutre né può nutrire - dubbi di sorta. A cominciare, naturalmente, dal Cardinale Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede. Ricordarlo sembra più ridicolo che superfluo: succede invece che in alcuni commenti sconcertanti al preannuncio dei contenuti di quest'intervista, qualcuno sia sembrato avanzare dubbi in proposito.

Eppure, non solo erano ben chiare le parole che riportavamo del card. Ratzinger a ferma difesa del Vaticano II e delle sue decisioni; ma quelle parole erano state da lui più e più volte ribadite in ogni sede.

Tra gli innumerevoli esempi possibili, c'è un suo intervento in occasione dei dieci anni dalla chiusura del Concilio, nel 1975. A Bressanone gli ho riletto le parole di quell'intervento, sentendolo confermare che vi si riconosce ancora interamente.

Scriveva dunque già dieci anni prima del nostro colloquio: «il Vaticano II sta oggi sotto una luce crepuscolare. Dalla cosiddetta ala "progressista", è ritenuto da tempo completamente superato e di conseguenza come un fatto del passato non più rilevante per il presente. Dalla parte opposta dall'ala "conservatrice", è ritenuto responsabile dell'attuale decadenza della Chiesa cattolica e persino giudicato apostasia rispetto al Concilio di Trento e al Vaticano I: tanto che qualcuno si è spinto al punto di chiederne un annullamento o una revisione che equivalga a un annullamento».

Continuava: «Nei confronti di entrambe le posizioni contrapposte, va precisato innanzitutto che il Vaticano II è sorretto dalla stessa autorità del Vaticano I e del Tridentino: e cioè, il Papa e il collegio dei vescovi in comunione con lui. Dal punto di vista dei contenuti va poi ricordato che il Vaticano II si pone in stretta continuità con i due Concili precedenti e li riprende letteralmente in punti decisivi».

Da qui, Ratzinger derivava due conseguenze: «*Primo*: è impossibile per un cattolico prendere posizione in *favore* del Vaticano II e *contro* Trento o il Vaticano I. Chi accetta il Vaticano II, così come si è chiaramente espresso nella lettera e così come ha chiaramente inteso nello spirito, afferma al tempo stesso l'ininterrotta tradizione della Chiesa, in particolare anche i due Concili precedenti. E ciò valga per il cosiddetto "progressismo" almeno nelle

sue forme estreme. *Secondo*: Allo stesso modo è impossibile decidersi *a favore* di Trento e del Vaticano I e *contro* il Vaticano II. Chi nega il Vaticano II nega l'autorità che regge gli altri due Concili e così li stacca dal loro fondamento. E ciò valga per il cosiddetto "tradizionalismo", anch'esso nelle sue forme estreme. Davanti al Vaticano II, ogni scelta di parte distrugge un tutto, la storia stessa della Chiesa, che può esistere solo come unità indivisibile».

«Riscopriamo il Vaticano II vero»

Non è dunque il Vaticano II e i suoi documenti (è appena il caso di ricordarlo) che fanno problema. Semmai, per molti - e Joseph Ratzinger è tra questi, non da ieri - il problema è costituito da molte interpretazioni di quei documenti che avrebbero condotto a certi frutti dell'epoca postconciliare.

Da parecchio tempo, il giudizio di Ratzinger su questo periodo è netto: «è incontestabile che gli ultimi vent'anni sono stati decisamente sfavorevoli per la Chiesa cattolica. I risultati che hanno seguito il Concilio sembrano crudelmente opposti alle attese di tutti, a cominciare da quelle di papa Giovanni XXIII e poi di Paolo VI. I cristiani sono di nuovo minoranza, più di quanto lo siano mai stati dalla fine dell'antichità».

Spiega così il suo giudizio severo, che ci è stato ripetuto durante il colloquio: «I Papi e i Padri conciliari si aspettavano una nuova unità cattolica e si è invece andati incontro a un dissenso che - per usare le parole di Paolo VI - è sembrato passare dall'autocritica all'autodistruzione. Ci si aspettava un nuovo entusiasmo e si è invece finiti troppo spesso nella noia e nello scoraggiamento. Ci si aspettava un balzo in avanti e ci si è invece trovati di fronte a un processo progressivo di decadenza che si è venuto sviluppando in larga misura sotto il segno di un richiamo a un presunto "spirito del Concilio" e in tal modo lo ha screditato».

Dunque, già dieci anni fa concludeva: «Va affermato a chiare lettere che una reale riforma della Chiesa presuppone un inequivocabile abbandono delle vie sbagliate che hanno portato a conseguenze indiscutibilmente negative».

Ha scritto una volta: «Il card. Julius Döpfner diceva che la Chiesa del dopo Concilio è un grande cantiere. Ma uno spirito critico ha aggiunto che è un cantiere dove è andato perduto il progetto e ciascuno continua a fabbricare secondo il suo gusto. Il risultato è evidente».

È però costante in lui la preoccupazione di ripetere con altrettanta chiarezza che «nelle sue espressioni ufficiali, nei suoi documenti autentici, il Vaticano II non può essere ritenuto responsabile di questa evoluzione che - al contrario - contraddice radicalmente sia la lettera che lo spirito dei Padri conciliari».

Dice: «Sono convinto che i guasti cui siamo andati incontro in questi venti anni non siano dovuti al Concilio "vero" ma allo scatenarsi, all'interno della

Chiesa, di forze latenti aggressive, centrifughe, magari irresponsabili oppure semplicemente ingenuie, di facile ottimismo, di un'enfasi sulla modernità che ha scambiato il progresso tecnico odierno con un progresso autentico, integrale. E, *all'esterno*, all'impatto con una rivoluzione culturale: l'affermazione in Occidente del ceto medio-superiore, della nuova "borghesia del terziario" con la sua ideologia liberal-radical di stampo individualistico, razionalistico, edonistico».

Dunque, la sua parola d'ordine, l'esortazione a tutti i cattolici che vogliono rimanere tali, non è certo un "tornare indietro"; bensì: "tornare ai testi autentici del Vaticano II autentico".

Per lui, mi ripete, «difendere oggi la Tradizione vera della Chiesa significa difendere il Concilio. È anche colpa nostra se abbiamo dato talvolta il pretesto (sia alla "destra" che alla "sinistra") di pensare che il Vaticano II sia stato uno "strappo", una frattura, un abbandono della Tradizione. C'è invece una continuità che non permette né ritorni all'indietro né fughe in avanti; né nostalgie anacronistiche né impazienze ingiustificate. È all'oggi della Chiesa che dobbiamo restare fedeli, non allo ieri o al domani: e questo oggi della Chiesa sono i documenti del Vaticano II nella loro autenticità. Senza *riserve* che li amputino. E senza arbitrii che li sfigurino».

Una ricetta contro l'anacronismo

Critico a "sinistra", Ratzinger si mostra inequivocabilmente severo anche a "destra", verso quel tradizionalismo che è simboleggiato per lo più dal vecchio vescovo Marcel Lefebvre. Mi ha detto al proposito: «Non vedo alcun futuro per una posizione che si ostina in un rifiuto di principio del Vaticano II. Infatti essa è in se stessa illogica. Punto di partenza di questa tendenza è infatti la più rigida fedeltà all'insegnamento, in particolare di Pio IX e di Pio X e, ancor più a fondo, del Vaticano I e la sua definizione del primato del Papa. Ma perché i Papi sino a Pio XII e non oltre? Forse che l'obbedienza alla Santa Sede è divisibile secondo le annate o secondo la consonanza di un insegnamento alle proprie convinzioni già stabilite?».

Resta però il fatto, osservo, che se da Roma si è intervenuti "a sinistra", non si è sinora intervenuti "a destra" con lo stesso vigore.

Dice, per rispondere: «I seguaci di mons. Lefebvre affermano il contrario. Essi sostengono che, mentre si è intervenuti subito, con la pena severa della sospensione, nei confronti di un benemerito arcivescovo a riposo, si tollera in maniera incomprensibile ogni forma di deviazione dalla parte opposta. Non voglio qui impelagarmi in una polemica sulla maggiore o minore severità verso l'una o l'altra tendenza. Del resto i due tipi di opposizione presentano caratteristiche molto differenti. Le deviazioni "a sinistra" rappresentano senza dubbio una vasta corrente del pensiero e dell'iniziativa contemporanea nella Chiesa, tuttavia quasi da nessuna parte hanno trovato una forma comune giuridicamente definibile. Al contrario, il movimento

dell'arcivescovo Lefebvre è probabilmente molto meno ampio dal punto di vista numerico, tuttavia è dotato di un ordinamento giuridico ben definito, di seminari, di istituzioni religiose, ecc. È chiaro che si deve fare tutto il possibile perché questo movimento non dia origine a uno scisma in senso proprio, che si avrebbe qualora mons. Lefebvre decidesse di consacrare un vescovo. Grazie a Dio finora egli non ha fatto ciò, nella speranza di una riconciliazione. Oggi, nell'ambito ecumenico, si deplora che nel passato non si sia fatto di più per impedire le divisioni via via emergenti attraverso una maggiore disponibilità alla riconciliazione e una comprensione per i diversi gruppi. Ebbene, ciò dovrebbe valere come massima di comportamento anche per noi nel tempo presente. Dobbiamo impegnarci per la riconciliazione, fin tanto che e per quanto essa è possibile, e usare tutte le opportunità concesseci a questo scopo».

Ma Lefebvre, obietto, ha ordinato e continua a ordinare dei sacerdoti.

«Per il diritto della Chiesa sono ordinazioni illecite ma non invalide. C'è da considerare anche l'aspetto umano di questi giovani che, per la Chiesa, sono preti "veri" anche se in una situazione irregolare. Il punto di partenza e l'orientamento dei singoli sono certamente differenziati. Alcuni sono stati fortemente, influenzati dalla loro situazione di famiglia e hanno accettato la decisione di questa. In altri giocano un certo ruolo delusioni nei confronti della Chiesa attuale, delusioni che li hanno spinti all'amarezza e alla negazione. Altri ancora desidererebbero collaborare pienamente alla normale attività pastorale della Chiesa, e tuttavia nella loro scelta si sono lasciati determinare dalla insoddisfacente situazione che si è venuta a creare nei seminari di alcuni paesi. Quindi: così come si trovano taluni che in qualche modo hanno subito la divisione, vi sono anche molti che sperano nella riconciliazione e solo in tale speranza rimangono nella comunità sacerdotale di mons. Lefebvre».

La sua ricetta per "smontare" il caso Lefebvre e altre resistenze anacronistiche sembra riecheggiare quella degli ultimi Papi, da Paolo VI a oggi: «Simili situazioni così assurde hanno potuto reggere sino ad ora proprio nutrendosi dell'arbitrarietà e dell'imprudenza di certe interpretazioni postconciliari di segno opposto. E un ulteriore impegno a mostrare il volto vero del Concilio: così si potranno troncare queste proteste false».

Spirito e anti-spirito

Ma, dico, quanto al Concilio "vero", i pareri sono discordi: a parte casi di quel "neo-trionfalismo" irresponsabile cui accennava e che si rifiuta di guardare la realtà, si è in generale d'accordo che la situazione attuale della Chiesa sia di difficoltà. Ma le opinioni si dividono sia per la diagnosi che per la terapia. La *diagnosi* di alcuni è che gli aspetti della difficoltà, se non della crisi, non sono che benefiche febbri di un periodo di crescita; per altri sono invece sintomi di una malattia grave. Quanto alla *terapia*, gli uni chiedono

una maggiore applicazione del Vaticano II, anche al di là dei testi; gli altri una dose minore di riforme e cambiamenti. Come scegliere? A chi dare ragione?

Risponde: «Come chiarirò ampiamente, la mia diagnosi è che si tratti di un'autentica crisi che va curata e guarita. Così, confermo che per questa guarigione il Vaticano II è una realtà da accettare in pieno. A condizione però che non sia considerato come un punto di partenza dal quale allontanarsi correndo, bensì come una base sulla quale saldamente costruire. Oggi, poi, stiamo scoprendo la sua funzione profetica: alcuni testi del Vaticano II al momento della loro proclamazione sembravano davvero in anticipo sui tempi che allora si vivevano. Sono venute poi rivoluzioni culturali e terremoti sociali che i Padri non potevano assolutamente prevedere ma che hanno mostrato come quelle loro risposte - allora anticipate - erano quelle che ci volevano in seguito. Ecco dunque che ritornare ai documenti è di particolare attualità: ci danno strumenti giusti per affrontare i problemi d'oggi. Siamo chiamati a ricostruire la Chiesa non *malgrado*, ma *grazie* al Concilio vero».

A questo Concilio "vero" , stando ancora alla sua diagnosi, «già durante le sedute e poi via via sempre di più nel periodo successivo si contrappose un sedicente "spirito del Concilio" che in realtà ne è un vero "anti-spirito". Secondo questo pernicioso anti-spirito - *Konzils-Ungeist* per dirlo in tedesco - tutto ciò che è "nuovo" (o presunto tale: quante antiche eresie sono riapparse in questi anni, presentate come novità!) sarebbe sempre e comunque migliore di ciò che c'è stato o c'è. E' l'anti-spirito secondo il quale la storia della Chiesa sarebbe da far cominciare dal Vaticano II, visto come una specie di punto zero».

«Non rottura ma continuità»

Su questo mi conferma che vuol essere ben preciso: «Bisogna decisamente opporsi a questo schematismo di un *prima* e di un *dopo* nella storia della Chiesa, del tutto ingiustificato dagli stessi documenti del Vaticano II che non fanno che riaffermare la continuità del cattolicesimo. Non c'è una Chiesa "pre" o "post", conciliare: c'è una sola e unica Chiesa che cammina verso il Signore, approfondendo sempre di più e capendo sempre meglio il bagaglio di fede che Egli stesso le ha affidato. In questa storia non ci sono salti, non ci sono fratture, non c'è soluzione di continuità. Il Concilio non intendeva affatto introdurre una divisione del tempo della Chiesa». Continuando nella sua analisi, ricorda che «l'intenzione del Papa che prese l'iniziativa del Vaticano II, Giovanni XXIII, e di quello che lo continuò fedelmente, Paolo VI, non era affatto di mettere in discussione un *depositum fidei* che, anzi, entrambi davano per indiscusso, ormai messo al sicuro».

Vuol forse, come alcuni fanno, sottolineare l'intenzione soprattutto *pastorale* più che *dottrinale* del Vaticano II?

«Voglio dire che il Vaticano II non voleva di certo "cambiare" la fede, ma ripresentarla in modo efficace. Voglio dire inoltre che il dialogo con il mondo è possibile solo sulla base di una identità chiara: che ci si può, ci si deve "aprire", ma solo quando si è acquisita la propria identità e si ha quindi qualcosa da dire. L'identità ferma è condizione dell'apertura. Così intendevano i Papi e i Padri conciliari, alcuni dei quali certamente indussero a un ottimismo che noi, a partire dalla nostra prospettiva attuale, giudicheremmo come poco critico e poco realistico. Ma se hanno pensato di potersi aprire con fiducia a quanto c'è di positivo nel mondo moderno, è proprio perché erano sicuri della loro identità, della loro fede. Mentre da parte di molti cattolici c'è stato in questi anni uno spalancarsi senza filtri e freni al mondo, cioè alla mentalità moderna dominante, mettendo nello stesso tempo in discussione le basi stesse del *depositum fidei* che per molti non erano più chiare».

Continua: «Il Vaticano II aveva ragione di auspicare una revisione dei rapporti tra Chiesa e mondo. Ci sono infatti dei valori che, anche se nati fuori della Chiesa, possono trovare il loro posto - purché vagliati e corretti - nella sua visione. In questi anni si è adempiuto a questo compito. Ma mostrerebbe di non conoscere né la Chiesa né il mondo chi pensasse che queste due realtà possono incontrarsi senza conflitto o addirittura identificarsi».

Sta forse proponendo di ritornare alla vecchia spiritualità di "opposizione al mondo"?

«Non sono i cristiani che si oppongono al mondo. È il mondo che si oppone a loro quando è proclamata la verità su Dio, su Cristo, sull'uomo. Il mondo si rivolta quando il peccato e la grazia sono chiamati con il loro nome. Dopo la fase delle "aperture" indiscriminate, è tempo che il cristiano ritrovi la consapevolezza di appartenere a una minoranza e di essere spesso in contrasto con ciò che è ovvio, logico, naturale per quello che il Nuovo Testamento chiama - e non certo in senso positivo - "lo spirito mondano". È tempo di ritrovare il coraggio dell'anticonformismo, la capacità di opporsi, di denunciare molte delle tendenze della cultura circostante, rinunciando a certa euforica solidarietà postconciliare».

Restaurazione?

A questo punto - anche qui, come durante tutto il colloquio, il registratore frusciava nel silenzio della stanza sul giardino del seminario - ho posto al card. Ratzinger la domanda la cui risposta ha suscitato reazioni vivacissime nel mondo intero. Reazioni dovute anche ai modi incompleti con cui è stata spesso riferita e al contenuto emotivo della parola in gioco ("restaurazione")

che rinvia a epoche storiche certamente non ripetibili né - a nostro avviso, almeno - neppure auspicabili.

Ho chiesto dunque al Prefetto della Fede: ma allora, riguardando quanto lei dice, sembrerebbero non avere torto coloro che affermano che la gerarchia della Chiesa intenderebbe chiudere la prima fase del dopo Concilio; e che (seppure ritornando non certo al pre-Concilio ma ai documenti "autentici" del Vaticano II) la stessa gerarchia intenderebbe procedere a una sorta di "restaurazione".

Ecco la risposta testuale del Cardinale: «Se per restaurazione, si intende un tornare indietro, allora nessuna restaurazione è possibile. La Chiesa va avanti verso il compimento della storia, guarda innanzi al Signore che viene. No: indietro non si torna né si può tornare. Nessuna "restaurazione", dunque, in questo senso. Ma se per "restaurazione" intendiamo la ricerca di un nuovo equilibrio (*die Suche auf ein neues Gleichgewicht*) dopo le esagerazioni di un'apertura indiscriminata al mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo; ebbene, allora una "restaurazione" intesa in questo senso (un rinnovato equilibrio, cioè, degli orientamenti e dei valori all'interno della totalità cattolica) è del tutto auspicabile ed è del resto già in atto nella Chiesa. In questo senso si può dire che è chiusa la prima fase dopo il Vaticano II» [\(1\)](#).

Effetti imprevisti

E che per lui, come mi spiega, «la situazione è cambiata, il clima è molto peggiorato rispetto a quello che sorreggeva una euforia i cui frutti stanno davanti a noi, ammonendoci. Il cristiano è tenuto a quel *realismo* che non è che attenzione completa ai segni del tempo. Per questo escludo che si possa pensare (irrealisticamente) di riprendere la strada come se il Vaticano II non ci fosse mai stato. Molti degli effetti concreti quali li vediamo ora non corrispondono alle intenzioni dei Padri conciliari, ma non possiamo certo dire: "Sarebbe stato meglio che non ci fosse stato". Il card. John Henry Newman, lo storico dei concili, il grande studioso passato dall'anglicanesimo al cattolicesimo, diceva che il concilio è sempre un rischio per la Chiesa, che bisogna dunque convocarlo solo per poche cose e non prostrarlo troppo a lungo. È vero che le riforme esigono tempo, pazienza, espongono a dei rischi, ma non è lecito neppure dire: "Non facciamole perché sono pericolose". Credo anzi che il tempo vero del Vaticano II non sia ancora venuto, che la sua ricezione autentica non sia ancora cominciata: i suoi documenti sono stati subito sepolti da un cumulo di pubblicazioni spesso superficiali o francamente inesatte. La rilettura della *lettera* dei documenti potrà farci riscoprire il loro vero *spirito*. Se riscoperti così nella loro verità, quei grandi testi potranno permetterci di capire ciò che è successo e di reagire con nuovo vigore. Lo ripeto: il cattolico che con lucidità, e dunque con sofferenza, vede i guasti prodotti nella sua Chiesa dalle deformazioni del

Vaticano II, in quello stesso Vaticano II deve trovare la possibilità della ripresa. Il Concilio è suo, non è di coloro che vogliono continuare su una strada i cui esiti sono stati catastrofici; non è di coloro che non a caso non sanno più che farsene del Vaticano II al quale guardano come a un "fossile dell'era clericale"».

È stato osservato, dico, che il Vaticano II è un unicum anche perché è forse il primo Concilio della storia convocato non sotto la spinta di esigenze pressanti, di crisi, ma in un momento che sembrava di tranquillità per la vita ecclesiale. Le crisi sono venute dopo, e non solo nella Chiesa, ma nella società tutta intera. Non crede si possa dire che la Chiesa avrebbe dovuto fronteggiare in ogni caso quelle rivoluzioni culturali ma che, senza il Concilio, la sua struttura sarebbe stata più rigida e i danni avrebbero potuto essere più gravi? La sua struttura postconciliare più flessibile, elastica, non ha forse potuto meglio assorbire l'impatto, pur pagando uno scotto comunque necessario? «impossibile dirlo - risponde -. La storia, soprattutto la storia della Chiesa, che Dio guida attraverso percorsi misteriosi, non si fa con i "se", dobbiamo accettarla così come essa è. In quell'inizio degli anni Sessanta stava per apparire sulla scena la generazione del dopoguerra, quella che non aveva partecipato direttamente alla ricostruzione, che trovava un mondo già ricostruito e cercava dunque altrove motivi di impegno, di rinnovamento. C'era un'atmosfera generale di ottimismo, di fiducia nel progresso. Tutti poi, nella Chiesa, condividevano l'attesa di un'evoluzione tranquilla della sua dottrina. Non bisogna dimenticare che anche il mio predecessore al S.Ufficio, card. Ottaviani, appoggiava il progetto di un Concilio ecumenico. Dopo l'annuncio della sua convocazione, dato da Papa Giovanni, la Curia romana lavorò insieme ai rappresentanti più stimati dell'episcopato mondiale a preparare quegli schemi che poi furono accantonati dai Padri conciliari come "troppo teorici, manualistici e troppo poco pastorali". Papa Giovanni non aveva messo in conto la possibilità di un rifiuto: si attendeva una votazione rapida e senza difficoltà di questi progetti che egli aveva letti e accolti tutti con favore. È chiaro che nessuno di quei testi voleva cambiare la dottrina; si trattava piuttosto di ripresentarla, al più di giungere a un chiarimento in qualche punto non ancora precisamente definito e in tal modo di svilupparla ulteriormente. Anche il rifiuto di questi testi da parte dei Padri conciliari non riguardava la dottrina come tale, ma piuttosto il modo insufficiente della sua presentazione e certamente anche alcune definizioni che non si erano mai avute fino a quel momento e che anche ora non si ritengono necessarie. Bisogna dunque riconoscere che il Vaticano II sin da subito non prese la piega che Giovanni XXIII prevedeva (si ricordi che Paesi come l'Olanda, la Svizzera, gli Stati Uniti erano vere roccaforti del tradizionalismo e della fedeltà a Roma!). E bisogna anche riconoscere che - almeno sinora - non è stata esaudita la preghiera di Papa

Giovanni perché il Concilio significasse per la Chiesa un nuovo balzo in avanti, una vita e un'unità rinnovate».

La speranza dei "movimenti"

Ma, chiedo inquieto, la sua immagine negativa della realtà della Chiesa del dopo Concilio non lascia spazio a qualche elemento positivo?

«Paradossalmente - risponde - è proprio il negativo che può trasformarsi in positivo. Molti cattolici, in questi anni, hanno fatto l'esperienza dell'esodo, hanno vissuto i risultati del conformismo alle ideologie, hanno provato che significhi attendersi dal mondo redenzione, libertà, speranza. Che aspetto avesse una vita senza Dio, un mondo senza Dio, finora lo si era saputo solo in teoria. Ora lo si è constatato nella realtà. È a partire da questo vuoto che noi possiamo nuovamente scoprire la ricchezza della fede, la sua indispensabilità. Per molti, questi anni sono stati come un'ardua purificazione, quasi una via attraverso il fuoco che ha aperto la possibilità nuova di una fede più profonda».

«Non dimenticando mai - continua - che ogni concilio è prima di tutto una riforma dal vertice che deve poi espandersi alla base. Ogni concilio, cioè, per dare davvero frutto, deve essere seguito da un'ondata di santità. Così è stato dopo Trento che proprio grazie a questo raggiunse il suo scopo di vera riforma. La salvezza per la Chiesa viene dal suo interno, ma non è affatto detto che venga dai decreti della gerarchia. Dipenderà da tutti i cattolici, chiamati a dargli vita, se il Vaticano II e i suoi esiti saranno considerati un periodo luminoso per la storia della Chiesa. Come ha ripetuto di frequente Giovanni Paolo II: "La Chiesa di oggi non ha bisogno di nuovi riformatori. La Chiesa ha bisogno di nuovi santi"».

Non vede dunque, insisto, altri segni positivi oltre a quelli che vengono dal negativo di questo periodo della storia ecclesiale?

«Certamente ne vedo. Non mi soffermo qui a parlare dello slancio delle giovani chiese (come quella della Corea del Sud) o della vitalità delle chiese perseguitate, perché ciò non può essere ricondotto immediatamente al Vaticano II; così come non possono essere direttamente attribuiti a esso i fenomeni di crisi. Ciò che apre alla speranza a livello di Chiesa *universale* - e ciò avviene proprio nel cuore della crisi della Chiesa nel mondo *occidentale* - è il sorgere di nuovi movimenti, che nessuno ha progettato, ma che sono scaturiti spontaneamente dalla vitalità interiore della fede stessa. Si manifesta in essi - per quanto sommestamente - qualcosa come una stagione di pentecoste nella Chiesa».

A che pensa in particolare?

«Mi riferisco al Movimento carismatico, ai Cursillos, al Movimento dei Focolari, alle Comunità neocatecumenali, a Comunione e Liberazione, ecc. Certamente tutti questi movimenti sollevano anche qualche problema; comportano anche, in misura maggiore o minore, dei pericoli. Ma questo

accade per ogni realtà vitale. In numero crescente, mi capita ora di incontrare gruppi di giovani, nei quali c'è una cordiale adesione a tutta la fede della Chiesa. Giovani che vogliono vivere pienamente questa fede e che portano in loro un grande slancio missionario. Tutta l'intensa vita di fede presente in questi movimenti non implica una fuga nell'intimismo o un riflusso nel privato, ma semplicemente una piena e integrale cattolicità. La gioia della fede che vi si sperimenta ha in sé qualcosa di contagioso. E qui crescono ora in maniera spontanea nuove vocazioni al sacerdozio ministeriale e alla vita religiosa».

Nessuno ignora però che tra i problemi suscitati da questi nuovi movimenti c'è anche il loro inserimento nella pastorale generale. La sua risposta è pronta: «Ciò che stupisce è che tutto questo fervore non è stato elaborato da alcun ufficio di programmazione pastorale, ma è apparso in qualche modo da solo. Questo dato di fatto ha come conseguenza che gli uffici di programmazione - proprio quando vogliono essere molto "progressisti" - non sanno che cosa fare con loro: essi non rientrano nel loro piano. Così, mentre sorgono tensioni nell'inserimento dei movimenti all'interno delle istituzioni attuali, non vi è assolutamente nessuna tensione con la Chiesa gerarchica come tale».

Un giudizio il suo, dunque, pieno di simpatia. Il cardinale lo conferma: «Emerge qui una nuova generazione della Chiesa, a cui guardo con grande speranza. Trovo meraviglioso che lo Spirito sia ancora una volta più forte dei nostri programmi e valorizzi ben altro da ciò che noi ci eravamo immaginati.

In questo senso il rinnovamento è sommessamente ma efficacemente in cammino. Vecchie forme, che si erano arenate nell'auto-contraddizione e nel gusto della negazione, escono di scena e il nuovo sta già facendosi strada. Naturalmente esso non ha ancora piena voce nel grande dibattito delle idee dominanti. Cresce nel silenzio. Il nostro compito - in quanto incaricati di un ministero nella Chiesa e in quanto teologi - è quello di tenergli aperte le porte di preparargli lo spazio. Infatti le tendenze, che attualmente sono ancora prevalenti, si muovono in tutt'altra direzione. Se si guarda proprio a questa "situazione meteorologica generale" dello Spirito, si deve parlare, come facevamo prima, di una crisi della fede e della Chiesa. Solo se noi ci poniamo davanti ad essa senza pregiudizi, potremo anche superarla».

CAPITOLO TERZO ALLA RADICE DELLA CRISI: L'IDEA DI CHIESA

La facciata e il mistero

Crisi, dunque. Ma dov'è, a suo parere, il principale punto di rottura, la crepa che, allargandosi, minaccia la stabilità dell'intero edificio della fede cattolica?

Per il cardinal Ratzinger non ci sono dubbi: l'allarme va focalizzato innanzitutto sulla crisi del concetto di Chiesa, sull'ecclesiologia: «Qui è l'origine di buona parte degli equivoci o dei veri e propri errori che insidiano sia la teologia che l'opinione comune cattolica».

Spiega: «La mia impressione è che tacitamente si vada perdendo il senso autenticamente cattolico della realtà "Chiesa" senza che lo si respinga espressamente. Molti non credono più che si tratti di una realtà voluta dal Signore stesso. Anche presso alcuni teologi, la Chiesa appare come una costruzione umana, uno strumento creato da noi e che quindi noi stessi possiamo riorganizzare liberamente a seconda delle esigenze del momento. Si è cioè insinuata in molti modi nel pensiero cattolico, e perfino nella teologia cattolica, una concezione di Chiesa che non si può neppure chiamare protestante, in senso "classico". Alcune idee ecclesiologiche correnti vanno collegate piuttosto al modello di certe "chiese libere" del Nord America, dove si rifugiavano i credenti per sfuggire al modello oppressivo di "chiesa di Stato" prodotto in Europa dalla Riforma. Quei profughi, non credendo più nella Chiesa come voluta da Cristo e volendo nello stesso tempo sfuggire alla chiesa di stato, creavano la loro chiesa, un'organizzazione strutturata secondo i loro bisogni».

Per i cattolici, invece?

«Per i cattolici - spiega - la Chiesa è composta sì da uomini che ne organizzano il volto esterno; ma, dietro di questo, le strutture fondamentali sono volute da Dio stesso e quindi sono intangibili. Dietro la facciata *umana* sta il mistero di una realtà *sovrumana* sulla quale il riformatore, il sociologo, l'organizzatore non hanno alcuna autorità per intervenire. Se la Chiesa è vista invece come una costruzione umana, come un nostro artificio, anche i contenuti della fede finiscono per diventare arbitrari: la fede, infatti, non ha più uno strumento autentico, garantito, attraverso il quale esprimersi. Così, senza una visione che sia anche *soprannaturale* e non *solo sociologica* del mistero della Chiesa, la stessa cristologia perde il suo riferimento con il Divino: a una struttura puramente umana finisce col corrispondere un progetto umano. Il Vangelo diventa il progetto-Gesù, il progetto liberazione-sociale, o altri progetti solo storici, immanenti, che possono sembrare anche religiosi in apparenza, ma sono ateistici nella sostanza».

Durante il Vaticano II si è molto insistito - negli interventi di alcuni vescovi, nelle relazioni dei loro consulenti teologici, ma anche nei documenti finali - sul concetto di Chiesa come "popolo di Dio".

Una concezione che è poi sembrata dominante nelle ecclesiologie post-conciliari.

«È vero, c'è stata e c'è questa insistenza, la quale, però, nei testi conciliari, è in equilibrio con altre che la completano; un equilibrio che è andato perduto presso molti teologi. Eppure, a differenza di quanto pensano costoro, in questo modo si rischia di tornare indietro piuttosto che andare avanti. Qui c'è addirittura il pericolo di abbandonare il Nuovo Testamento per ritornare nell'Antico. "Popolo di Dio" è infatti, per la Scrittura, Israele nel suo rapporto di preghiera e di fedeltà con il Signore. Ma limitarsi unicamente a quell'espressione per definire la Chiesa, significa non indicare del tutto la concezione che ne ha il Nuovo Testamento. Qui, infatti, Il popolo di Dio, rinvia sempre all'elemento veterotestamentario della Chiesa, alla sua continuità con Israele. Ma la Chiesa riceve la sua connotazione neotestamentaria più evidente nel concetto di "Corpo di Cristo". Si è Chiesa e si entra in essa non attraverso appartenenze sociologiche, bensì attraverso l'inserzione nel corpo stesso del Signore, per mezzo del battesimo e della eucaristia. Dietro il concetto oggi così insistito di Chiesa come solo "popolo di Dio" stanno suggestioni di ecclesiologie le quali tornano di fatto all'Antico Testamento; e anche, forse, suggestioni politiche, partitiche, collettivistiche. In realtà, non c'è concetto davvero neotestamentario, cattolico, di Chiesa senza rapporto diretto e vitale non solo con la sociologia ma prima di tutto con la cristologia. La Chiesa non si esaurisce nel "collettivo" dei credenti: essendo il "Corpo di Cristo" è ben di più della semplice somma dei suoi membri».

Per il Prefetto, la gravità della situazione è accentuata dal fatto che - su un punto così vitale come l'ecclesiologia - non sembra possibile intervenire in modo risolutivo mediante documenti. Nonostante anche questi non siano mancati, a suo avviso sarebbe necessario un lavoro in profondità: «Bisogna ricreare un clima autenticamente *cattolico*, ritrovare il senso della Chiesa come Chiesa del Signore, come spazio della reale presenza di Dio nel mondo. Quel mistero di cui parla il Vaticano II quando scrive quelle parole terribilmente impegnative e che pure corrispondono a tutta la tradizione cattolica: "La Chiesa, cioè il regno di Cristo già presente in mistero" (*Lumen Gentium*, n. 3)».

«Non è nostra, è Sua»

A conferma della differenza "qualitativa" della Chiesa rispetto a qualunque organizzazione umana, ricorda che «solo la Chiesa, in questo mondo, supera anche il limite invalicabile per eccellenza dell'uomo: il confine della morte.

Vivi o morti che siano, i membri della Chiesa vivono congiunti nella stessa vita che promana dall'inserzione di tutti nello stesso Corpo di Cristo».

È la realtà, osservo, che la teologia cattolica ha sempre chiamato *communio sanctorum*, la comunione dei "santi"; dove "santi" sono tutti i battezzati.

«Certo - dice -. Ma non bisogna dimenticare che l'espressione latina non significa solo l'unione dei membri della Chiesa, vivi o defunti che siano. *Communio sanctorum* significa anche avere in comune le "cose sante", cioè la grazia dei sacramenti che sgorgano dal Cristo morto e risorto. È anche questo legame misterioso eppure reale, è questa unione nella Vita che fa sì che la Chiesa non sia la *nostra* Chiesa, della quale potremmo disporre a piacimento; è, invece, la Sua Chiesa. Tutto ciò che è solo *nostra* Chiesa non è Chiesa nel senso profondo, appartiene al suo aspetto umano, dunque accessorio, transitorio».

La dimenticanza o il rifiuto attuali di questo concetto cattolico di Chiesa, chiedo, comporta conseguenze anche nel rapporto con la gerarchia ecclesiale?

«Certo. E tra le più gravi. È qui l'origine della caduta del concetto autentico di "obbedienza"; la quale, secondo alcuni, non sarebbe neppure più una virtù cristiana, ma un retaggio di un passato autoritario, dogmatico, quindi da superare. Se la Chiesa, infatti, è la *nostra* Chiesa, se la Chiesa siamo *soltanto noi*, se le sue strutture non sono quelle volute da Cristo, allora non si concepisce più l'esistenza di una gerarchia come servizio ai battezzati e stabilita dal Signore stesso. Si rifiuta il concetto di un'autorità voluta da Dio, un'autorità che ha la sua legittimazione in Dio e non - come avviene nelle strutture politiche - nel consenso della maggioranza dei membri dell'organizzazione. Ma la Chiesa di Cristo non è un partito, non è un'associazione, non è un club: la sua struttura profonda e ineliminabile non è *democratica* ma *sacramentale*, dunque *gerarchica*; perché la gerarchia basata sulla successione apostolica è condizione indispensabile per raggiungere la forza, la realtà del sacramento. L'autorità, qui, non si basa su votazioni a maggioranza; si basa sull'autorità del Cristo stesso, che ha voluto parteciparla a uomini che fossero suoi rappresentanti sino al suo ritorno definitivo. Solo rifacendosi a questa visione sarà possibile riscoprire la necessità e la fecondità cattolica di Chiesa dell'obbedienza alle sue legittime gerarchie».

Per una vera riforma

Eppure, dico, accanto all'espressione tradizionale *communio sanctorum* (in quel significato pieno sottolineato), c'è un'altra frase latina che ha sempre avuto diritto di cittadinanza tra i cattolici: *Ecclesia semper reformanda*, la Chiesa è sempre bisognosa di riforma. Il Concilio è stato chiaro al proposito: «Benché la Chiesa, per la virtù dello Spirito Santo, sia rimasta sempre Sposa fedele del suo Signore e non abbia mai cessato di essere segno di salvezza

nel mondo, essa tuttavia non ignora affatto che tra i suoi membri, sia chierici che laici, nella lunga serie dei secoli passati, non sono mancati quelli che non furono fedeli allo Spirito di Dio. E sa bene, la Chiesa, quanto distanti siano tra loro il messaggio che essa reca e l'umana debolezza di coloro cui è affidato il Vangelo. Qualunque sia il giudizio che la storia dà di tali difetti, noi dobbiamo esserne consapevoli e combatterli con forza e con coraggio, perché non ne abbia danno la diffusione del Vangelo» (*Gaudium et Spes*, n. 43). Pur rispettandone il mistero, non siamo dunque chiamati a uno sforzo di cambiamento della Chiesa?

«Certo - replica - nelle sue strutture umane la Chiesa è *semper reformanda*. Bisogna però intendersi in che modo e sino a che punto. Il testo citato del Vaticano II ci dà già una indicazione ben precisa, parlando della "fedeltà della Sposa di Cristo" che non è messa in questione che dalle infedeltà dei suoi membri. Ma, per spiegarmi ancor meglio, mi rifarò alla formula latina che la liturgia romana faceva pronunciare al celebrante in ogni messa, al "segno di pace" che precede la comunione. Diceva dunque quella preghiera: "*Domine Jesu Christe (...), ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae*"; cioè: "Signore Gesù Cristo, non guardare ai *miei* peccati, ma alla fedeltà della *tua* Chiesa". Adesso, in molte traduzioni (ma anche nel testo latino rinnovato), dell'ordinario della messa la formula è stata portata dall'io al noi: "Non guardare ai *nostri* peccati". Un simile spostamento sembra irrilevante ed è invece di grande rilievo». Perché annettere tanta importanza al passaggio dall'io al noi? «Perché è essenziale che l'invocazione di essere perdonati sia pronunciata in prima persona: è un richiamo a quella necessità di ammissione *personale* della propria colpa, a quella indispensabilità della conversione *personale* che oggi è invece molto spesso nascosta nella massa anonima del "noi", del gruppo, del "sistema", dell'umanità; dove tutti peccano e, dunque, alla fine, nessuno sembra avere peccato. In questo modo si dissolve il senso della responsabilità, delle colpe di ciascuno. Naturalmente si può intendere in maniera corretta la nuova versione del testo, poiché nel peccato si intrecciano sempre l'io e il noi. L'importante è che, nella nuova accentuazione del noi, l'io non scompaia».

Questo punto, osservo, è importante, varrà la pena di ritornarci sopra; ma torniamo per ora dove eravamo: al legame tra l'assioma *Ecclesia semper reformanda* e l'invocazione a Cristo di perdono personale.

«D'accordo, torniamo a quella preghiera che la sapienza liturgica inseriva al momento più solenne della messa, quello che precede l'unione fisica, intima, con il Cristo fattosi pane e vino. La Chiesa presumeva che chiunque celebrasse l'eucaristia avesse bisogno di dire: "Io ho peccato; non guardare, Signore, ai *miei* peccati". Era l'invocazione obbligatoria di ogni sacerdote: i vescovi, il Papa stesso alla pari dell'ultimo prete dovevano pronunciarla nella loro messa quotidiana. E anche i laici, tutti gli altri membri della Chiesa, erano chiamati a unirsi a quel riconoscimento di colpa. Dunque *tutti*

nella Chiesa, senza alcuna eccezione, dovevano confessarsi peccatori, invocare il perdono, mettersi quindi sulla via della loro vera riforma. Ma questo non significava affatto che fosse peccatrice anche la Chiesa in quanto tale. La Chiesa - lo abbiamo visto - è una realtà che supera, misteriosamente e insieme infinitamente, la somma dei suoi membri. Infatti, per ottenere il perdono del Cristo, si opponeva il *mio peccato* alla *fede della Sua Chiesa*».

E oggi?

«Oggi questo sembra dimenticato da molti teologi, da molti ecclesiastici, da molti laici. Non c'è stato solo il passaggio dall'io al noi, dalla responsabilità personale a quella collettiva. Si ha addirittura l'impressione che alcuni, magari inconsciamente, rovescino l'invocazione, intendendola come: "non guardare ai *peccati della Chiesa* ma alla *mia fede*" Se davvero questo avviene le conseguenze sono gravi: le colpe dei singoli diventano le colpe della Chiesa e la fede è ridotta a un fatto personale, al *mio* modo di comprendere e di riconoscere Dio e le sue richieste. Temo proprio che questo sia oggi un modo molto diffuso di sentire e di ragionare: è un segno ulteriore di quanto la comune coscienza cattolica si sia allontanata in molti punti dalla retta concezione della Chiesa».

Che fare, dunque?

«Dobbiamo tornare a dire al Signore: "Noi pecciamo, ma non pecca la Chiesa che è Tua ed è portatrice di fede". La fede è la risposta della Chiesa a Cristo; essa è Chiesa nella misura in cui è atto di fede. La quale fede non è un atto individuale, solitario, una risposta del singolo. Fede significa credere *insieme*, con tutta la Chiesa».

Dove possono indirizzarsi, dunque, quelle "riforme" che pur siamo sempre chiamati ad apportare alla nostra comunità di credenti che vivono nella storia?

«Dobbiamo avere sempre presente che la Chiesa non è nostra ma sua. Dunque, le "riforme", "i rinnovamenti" - pur sempre doverosi - non possono risolversi in un nostro darci da fare zelante per erigere nuove, sofisticate strutture. Il massimo che può risultare da un lavoro del genere è una Chiesa "nostra", a nostra misura, che può magari essere interessante ma che, da sola, non è per questo la Chiesa vera, quella che ci sorregge con la fede e ci dà la vita col sacramento. Voglio dire che ciò che noi possiamo fare è infinitamente inferiore a Colui che fa. Dunque, "riforma" vera non significa tanto arrabattarci per erigere nuove facciate, ma (al contrario di quanto pensano certe ecclesiologie) "riforma" vera è darci da fare per far sparire nella maggiore misura possibile ciò che è nostro, così che meglio appaia ciò che è Suo, del Cristo. È una verità che ben conobbero i santi: i quali, infatti, riformarono in profondo la Chiesa non predisponendo piani per nuove strutture ma riformando se stessi. L'ho già detto, ma non lo si ripeterà mai abbastanza: è di santità, non di *management* che ha bisogno la Chiesa per rispondere ai bisogni dell'uomo».

CAPITOLO QUARTO TRA PRETI E VESCOVI

Sacerdote: un uomo a disagio

Se è in crisi il concetto stesso di "Chiesa", sino a che punto e perché sono in crisi gli "uomini di Chiesa"?

Restando inteso che per il corpo episcopale sarà necessario il discorso a parte che seguirà in questo stesso capitolo, dove vede Ratzinger le radici di un disagio clericale che in pochi anni ha svuotato seminari, conventi, presbiteri? In un recente intervento non ufficiale, ha citato la tesi di un famoso teologo, secondo il quale «la crisi della Chiesa d'oggi è innanzitutto una crisi dei sacerdoti e degli ordini religiosi».

«È una tesi dura – conferma - un *j'accuse* assai aspro, ma può darsi che colga una verità. Sotto l'urto del postconcilio i grandi ordini religiosi (e cioè proprio le colonne tradizionali della sempre necessaria riforma ecclesiale) hanno vacillato, hanno subito pesanti emorragie, hanno visto ridursi a limiti mai prima raggiunti i nuovi ingressi ed oggi sembrano ancora scossi da una crisi di identità».

Anzi, per lui, «sono stati spesso gli ordini tradizionalmente più "colti", più attrezzati intellettualmente a subire la crisi più pesante». E ne vede un motivo: «Chi più ha praticato e pratica certa teologia contemporanea, ne vive sino in fondo le conseguenze, come la sottrazione quasi integrale per il prete, per il religioso delle certezze usuali».

A questa prima ragione di "sbandamento", il Prefetto ne aggiunge altre: «La condizione stessa del sacerdote è singolare, estranea alla società d'oggi. Sembra incomprensibile una funzione, un ruolo che non si basino sul consenso della maggioranza, bensì sulla rappresentanza di un Altro che partecipa a un uomo la sua autorità. In queste condizioni è grande la tentazione di passare da quella soprannaturale "autorità di rappresentanza" che contrassegna il sacerdozio cattolico a un ben più naturale "servizio di coordinamento del consenso", cioè a una categoria comprensibile, perché solo umana e per di più omogenea alla cultura d'oggi».

Dunque, se ho ben capito, a suo avviso si eserciterebbe sul sacerdote una pressione culturale perché passi da un ruolo "sacrale" a un ruolo "sociale", in linea con i meccanismi "democratici", di consenso dal basso, che contrassegnano la società "laica, democratica, pluralista". «Qualcosa del genere - conferma -. Una tentazione di sfuggire dal mistero della struttura gerarchica fondata su Cristo verso il plausibile dell'organizzazione umana». Per chiarire meglio il suo punto di vista ricorre a un esempio che è di grande attualità, il sacramento della riconciliazione, la confessione: «Ci sono sacerdoti che tendono a trasformarla quasi solo in un "colloquio", in una sorta di autoanalisi terapeutica tra due persone sullo stesso livello. Ciò

sembra assai più umano, più personale, più adatto all'uomo d'oggi. Ma questo modo di confessarsi rischia di avere poco a che fare con la concezione cattolica del sacramento, dove non contano tanto le prestazioni, l'abilità di chi è investito dell'ufficio. Occorre anzi che il prete accetti di mettersi in secondo piano, lasciando spazio al Cristo che solo può rimettere il peccato. Bisogna dunque tornare anche qui al concetto autentico del sacramento, dove uomini e mistero si incontrano. Bisogna recuperare interamente il senso dello scandalo per il quale un uomo può dire a un altro uomo: "Io ti assolvo dai tuoi peccati". In quel momento - come del resto nella celebrazione di ogni altro sacramento - il prete non trae di certo la sua autorità dal consenso degli uomini ma direttamente da Cristo. L' "io" che dice: "ti assolvo" non è quello di una creatura ma è direttamente l' "Io" del Signore».

Eppure, dico, non sembrano infondate tante critiche al "vecchio" modo di confessarsi. Replica subito: «Mi sento sempre più a disagio quando sento definire con leggerezza "schematica" "esteriore", "anonima" la maniera un tempo diffusa di avvicinarsi al confessionale. E mi suona sempre più amaro l'autoelogio di alcuni preti per i loro "colloqui penitenziali" divenuti rari ma, "in compenso, ben più personali" come dicono. A ben guardare, dietro la "schematicità" di certe confessioni di un tempo c'era anche la serietà dell'incontro tra due persone consapevoli di trovarsi davanti al mistero sconvolgente del perdono di Cristo che giunge attraverso le parole e il gesto di un uomo peccatore. Senza dimenticare che in tanti "colloqui" divenuti sin troppo analitici è umano che si insinui una sorta di compiacenza, un'autoassoluzione che - nel profluvio delle spiegazioni - può non lasciare quasi più spazio al senso del peccato personale del quale, al di là di tutte le attenuanti, siamo sempre responsabili».

Un giudizio davvero severo, osservo: non rischia forse di essere troppo drastico?

«Non voglio dire che non si potrebbe avere una riforma adeguata anche della celebrazione esteriore della confessione. La storia mostra in proposito una tale ampiezza di sviluppi che sarebbe assurdo voler canonizzare per sempre una singola forma, quella attuale. È indubbio che alcuni uomini, oggi, non riescono a trovare più nessun accesso al tradizionale confessionale, mentre la forma colloquiale di confessione apre ad essi realmente una porta. Perciò non vorrei in nessun modo sottovalutare il significato di queste nuove possibilità e la benedizione che esse possono rappresentare per molti. Del resto, il problema fondamentale non è questo. Il punto decisivo della questione si trova ad un livello più profondo e ad esso volevo richiamare».

Tornando infatti alle radici in cui gli sembra di individuare la crisi del sacerdote, mi parla della «tensione di ogni momento di un uomo, come è oggi il prete, chiamato ad andare assai spesso controcorrente. Un uomo simile può alla fine stancarsi di opporsi, con le sue parole e ancor più con il

suo stile di vita, alle ovvietà dall'apparenza così ragionevole che contrassegnano la nostra cultura. Il prete - colui, cioè, attraverso il quale passa la forza del Signore - è stato sempre tentato di abituarsi alla grandezza, di farne una routine. Oggi la grandezza del Sacro potrebbe avvertirla come un peso, desiderare (magari inconsciamente) di liberarsene, abbassando il Mistero alla sua statura umana, piuttosto che abbandonarvisi con umiltà ma con fiducia per farsi elevare a quell'altezza».

Il problema delle Conferenze Episcopali

Dai preti "semplici" passiamo ai vescovi, cioè a coloro che, essendo "successori degli Apostoli", detengono la "pienezza del sacerdozio", sono "maestri autentici della dottrina cristiana", "godono di autorità propria, ordinaria, immediata sulla Chiesa loro affidata" della quale sono "principio e fondamento di unità"; e che, uniti nel collegio episcopale con il suo Capo, il Romano Pontefice, "agiscono in persona di Cristo" per governare la Chiesa universale.

Tutte definizioni, quelle che abbiamo date, che sono proprie della dottrina cattolica sull'episcopato e che sono state riaffermate con vigore dal Vaticano II.

Il Concilio, ricorda il card. Ratzinger, «voleva proprio rafforzare il ruolo e la responsabilità del vescovo, riprendendo e completando l'opera del Vaticano I, interrotto dalla presa di Roma quando era riuscito ad occuparsi soltanto del Papa. A quest'ultimo, i Padri conciliari avevano riconosciuto l'infallibilità nel magistero quando, come Pastore e Dottore supremo, proclama da tenersi come certa una dottrina sulla fede o sui costumi». Si era creato così un certo equilibrio presso qualche autore di manuali di teologia che non sottolineava abbastanza che anche il Collegio episcopale gode della medesima "infalibilità nel magistero", sempre che i vescovi "conservino il legame di comunione tra loro e con il successore di Pietro".

Tutto rimesso a posto, dunque, con il Vaticano II?

«Nei documenti sì, ma non nella pratica, dove si è verificato un altro degli effetti paradossali del postconcilio», risponde. Spiega, infatti: «il deciso rilancio del ruolo del vescovo si è in realtà smorzato o rischia addirittura di essere soffocato dall'inserzione dei presuli in conferenze episcopali sempre più organizzate, con strutture burocratiche spesso pesanti. Eppure, non dobbiamo dimenticare che le conferenze episcopali non hanno una base teologica, non fanno parte della struttura ineliminabile della Chiesa così com'è voluta da Cristo: hanno soltanto una funzione pratica, concreta»

«E' del resto – dice - quanto riconferma il nuovo Codice di diritto canonico, che fissa gli ambiti di autorità delle Conferenze, le quali “non possono agire validamente in nome di tutti i vescovi, a meno che tutti e singoli i vescovi non abbiano dato il loro consenso”, e a meno che non si tratti di “materie in cui lo abbia disposto il diritto universale oppure lo stabilisca un mandato

speciale della Sede Apostolica". Il collettivo, dunque, non sostituisce la persona del vescovo il quale - ricorda il Codice, ribadendo il Concilio - è l'autentico dottore e maestro della fede per i credenti affidati alle sue cure». Conferma Ratzinger: «Nessuna Conferenza episcopale ha, in quanto tale, una missione di insegnamento; i suoi documenti non hanno un valore specifico ma il valore del consenso che è loro attribuito dai singoli vescovi». Perché l'insistenza del Prefetto su questo punto? «Perché - risponde - si tratta di salvaguardare la natura stessa della Chiesa cattolica, che è basata su una struttura episcopale, non su una sorta di federazione di chiese nazionali. Il livello nazionale non è una dimensione ecclesiale. Bisogna che sia di nuovo chiaro che in ogni diocesi non c'è che un pastore e maestro della fede, in comunione con gli altri pastori e maestri e con il Vicario di Cristo. La Chiesa cattolica si regge sull'equilibrio tra la *comunità* e la *persona*, in questo caso la *comunità* delle singole chiese locali unite nella Chiesa universale e la *persona* del responsabile della diocesi».

Succede, dice, che «certa caduta del senso di responsabilità individuale in qualche vescovo e la delega dei suoi poteri inalienabili di pastore e maestro alle strutture della Conferenza locale rischiano di fare cadere nell'anonimato ciò che deve invece restare molto personale. Il gruppo dei vescovi uniti nelle Conferenze dipende in pratica, per le decisioni, da altri gruppi, da appositi uffici che producono tracce preparatorie. Avviene poi che la ricerca del punto di incontro tra le varie tendenze e lo sforzo di mediazione diano luogo spesso a documenti appiattiti, dove le posizioni precise sono smussate».

Ricorda che nel suo Paese una Conferenza episcopale esisteva già negli anni Trenta: «Ebbene, i testi davvero vigorosi contro il nazismo furono quelli che vennero da singoli presuli coraggiosi. Quelli della Conferenza apparivano invece un po' smorti, troppo deboli rispetto a ciò che la tragedia richiedeva».

"Ritrovare il coraggio personale"

C'è una legge ineliminabile, precisa, che guida - lo si voglia o no - il lavoro dei gruppi, "democratici" solo in apparenza. E quella legge stessa (ha ricordato un sociologo) che agì anche al Concilio, dove in una sessione - test, la seconda, svoltasi nel 1963, alle riunioni in aula partecipò una media di 2135 vescovi. Di questi soltanto poco più di 200, il 10 per cento, intervenne attivamente, prendendo la parola; l'altro 90 per cento non parlò mai e si limitò ad ascoltare e a votare.

«Del resto - dice - si capisce immediatamente che la verità non può essere creata come risultato di votazioni. Un'affermazione o è vera o è falsa. La verità può solo essere trovata, ma non prodotta. Contrariamente ad una diffusa concezione, non si allontana da questa regola fondamentale neppure la procedura classica dei Concili ecumenici. Infatti fu sempre chiaro che, di essi, potevano diventare affermazioni vincolanti solo quelle accolte con unanimità morale. Ora ciò non significa affatto che almeno queste

conclusioni unanimemente accettate abbiano potuto, per così dire, "produrre" la verità. Semmai, l'unanimità di un numero così grande di vescovi di diversa provenienza, di diversa formazione culturale e di diverso temperamento è un segno che essi parlano non di ciò che hanno "inventato", ma di ciò che hanno "trovato". L'unanimità morale, secondo la concezione classica del Concilio, non possiede il carattere di una votazione, ma il carattere di una testimonianza. Se uno ha chiaro questo punto, non ha più bisogno di dimostrare perché una conferenza episcopale (la quale per di più rappresenta un ambito molto più limitato di un Concilio) non può votare sulla verità. Mi sia permesso richiamare, a questo proposito, un dato di fatto psicologico: noi preti cattolici della mia generazione siamo stati abituati ad evitare le contrapposizioni tra confratelli, a cercare sempre il punto di accordo, a non metterci troppo in vista con posizioni eccentriche. Così, in molte conferenze episcopali, lo spirito di gruppo, magari la volontà di quieto vivere o addirittura il conformismo trascinano la maggioranza ad accettare le posizioni di minoranze intraprendenti, determinate ad andare verso direzioni precise». Continua: «Conosco vescovi che confessano in privato che avrebbero deciso diversamente da quanto fatto in Conferenza, se avessero dovuto decidere da soli. Accettando la legge del gruppo, hanno evitato la fatica di passare per "guastafeste", per "attardati", per "poco aperti". Sembra molto bello decidere sempre "insieme". In questo modo, però, rischiano di perdersi lo "scandalo" e la "follia" del vangelo, quel "sale" e quel "lievito" oggi più che mai indispensabili per un cristiano (soprattutto se vescovo, dunque investito di responsabilità precise per i fedeli) davanti alla gravità della crisi».

Gli ultimissimi tempi, però, sembrano segnalare una inversione di tendenza rispetto alla prima fase del postconcilio. Ad esempio, l'assemblea plenaria del 1984 dell'episcopato di Francia (si sa che questo Paese esprime spesso tendenze interessanti per il resto della cattolicità) si è concentrata sul tema del *recentrage*, il "ricentraggio". Ritorno al centro costituito da Roma; ma anche ritorno a quel centro ineliminabile che è la diocesi, la chiesa particolare, il suo vescovo.

È una tendenza appoggiata, lo abbiamo sentito, dalla Congregazione per la dottrina della fede, e non soltanto in modo teorico. Nel marzo del 1984, lo staff dirigente della Congregazione si è spostato a Bogotá per la riunione delle Commissioni dottrinali dell'episcopato latino-americano. Da Roma si è insistito perché all'incontro partecipassero i vescovi in persona e non i loro rappresentanti, «in modo da sottolineare - dice il Prefetto - la responsabilità propria di ciascun presule che, per usare le parole del Codice, "è il moderatore di tutto il ministero della Parola, colui cui spetta di annunciare il vangelo nella Chiesa affidatagli". Questa responsabilità dottrinale non può essere delegata. Ci sono invece alcuni che considerano inaccettabile persino il fatto che il vescovo scriva personalmente le sue lettere pastorali!».

In un documento a sua firma, il card. Ratzinger ricordava ai fratelli nell'episcopato l'esortazione severa e appassionata dell'apostolo Paolo: "Ti scongiuro davanti a Dio e a Gesù Cristo che verrà a giudicare i vivi e i morti, per la sua manifestazione e il suo regno: annunzia la parola, insisti in ogni occasione opportuna e non opportuna, ammonisci, rimprovera, esorta con ogni magnanimità e dottrina". L'Apostolo continua (e continuava l'esortazione di Ratzinger): "Verrà giorno, infatti, in cui non si sopporterà più la sana dottrina ma, per il prurito di udire qualcosa, gli uomini si circonderanno di maestri secondo le proprie voglie, rifiutando di dare ascolto alla verità per volgersi alle favole. Tu però vigila attentamente, sappi sopportare le sofferenze, compi la tua opera di annunziatore del Vangelo, adempi il tuo ministero" (2Tim 4, 1-5).

Un testo inquietante, buono per ogni tempo; ma che per il Prefetto, forse, sembra avere echi particolari in questi nostri anni. Ne viene fuori comunque *l'identikit* del vescovo secondo la Scrittura, così come Ratzinger lo ripropone.

Maestri di fede

A quale criterio, gli chiedo, ci si è ispirati negli anni passati e ci si ispira oggi nell'individuare da Roma i candidati alla consacrazione a vescovo? Ci si basa ancora sulle indicazioni dei Nunzi Apostolici, anzi, dei "Legati del Romano Pontefice" (secondo il loro nome ufficiale), che la Santa Sede ha in ogni Paese?

«Sì, questo compito è riconfermato dal nuovo Codice: "Spetta al Legato pontificio, per quanto riguarda la nomina dei vescovi, comunicare o proporre alla Sede Apostolica i nomi dei candidati, nonché istruire il processo informativo sui promovendi". E' un sistema che, come tutte le cose umane, dà anche qualche problema, ma non si saprebbe come sostituirlo. Ci sono Paesi che, per la loro vastità (il Brasile, gli Stati Uniti), impediscono al Legato una conoscenza diretta di tutti i candidati. Ne possono dunque nascere degli episcopati non omogenei. Intendiamoci, non si vuole certo un'armonia monotona, dunque noiosa; elementi diversi sono utili, ma occorre che tutti siano d'accordo sui punti fondamentali. Il problema è che, negli anni subito dopo il Concilio, per un certo tempo non parve del tutto chiaro il profilo del "promovendo" ideale».

Che cosa intende dire?

«Nei primi anni dopo il Vaticano II il candidato all'episcopato sembrava essere un sacerdote che fosse innanzitutto "aperto al mondo"; in ogni caso, questo requisito veniva messo al primo posto. Dopo la svolta del '68 e poi, via via, con l'aggravarsi della crisi, si è capito che quella sola caratteristica non bastava. Ci si è accorti, cioè, anche attraverso esperienze amare, che occorre vescovi "aperti" ma al contempo in grado di opporsi al mondo e alle sue tendenze negative per guarirle, arginarle, metterne in guardia i

fedeli. Il criterio di scelta, dunque, si è fatto via via più realistico, l'"apertura" come tale non parendo più, nelle mutate situazioni culturali, la risposta e la ricetta sufficienti. Del resto, una simile maturazione si è verificata anche in molti vescovi che hanno sperimentato duramente nelle loro diocesi che i tempi sono davvero cambiati rispetto a quelli dell'ottimismo un po' acritico dell'immediato post-Concilio».

Il ricambio generazionale è in corso: alla fine del 1984, ormai quasi la metà dell'episcopato cattolico mondiale (Joseph Ratzinger compreso) non aveva partecipato direttamente al Vaticano II. È dunque una nuova generazione che sta prendendo la guida della Chiesa.

Una generazione alla quale il Prefetto non consiglierebbe di mettersi in concorrenza con i professori di teologia: «Come vescovi - ha scritto di recente - non hanno il compito di approntare altri strumenti "scientifici" da aggiungere ai già molti prodotti dagli specialisti». Maestri aggiornati della fede e pastori zelanti del gregge loro affidato, certo; ma «il loro servizio è personificare la voce della fede semplice, con il suo semplice e fondamentale intuito che precede la scienza. La fede, infatti, è minacciata di distruzione ogni qual volta la scienza innalza se stessa a norma assoluta». Dunque, in questo senso, «i vescovi assolvono a una funzione davvero democratica, perché restano vicini ai fratelli che devono guidare nella tempesta. Una funzione che non riposa sulle statistiche ma sul comune dono del battesimo».

Roma, malgrado tutto

Durante una delle pause della nostra conversazione, gli ho rivolto una domanda che voleva essere scherzosa. L'intenzione era di allentare un poco la tensione provocata dal suo sforzo di farsi capire e dal mio desiderio di comprendere. In realtà, mi sembra che la risposta che ha dato possa servire a capire meglio la sua idea di Chiesa, fondata non su dei manager ma su degli uomini di fede, non sui computer ma sulla carità, la pazienza, la saggezza.

Gli avevo dunque chiesto se (essendo stato arcivescovo a Monaco di Baviera e Cardinale Prefetto a Roma: potendo dunque fare un confronto) avrebbe preferito una Chiesa con il suo centro non in Italia ma in Germania.

«Che guaio! - ha riso -. Avremmo una Chiesa troppo organizzata. Pensi che dal mio solo arcivescovado dipendevano 400 tra funzionari e impiegati, tutti regolarmente stipendiati. Ora, si sa che per sua natura ogni ufficio deve giustificare la propria esistenza, producendo documenti, organizzando incontri, progettando nuove strutture. Certamente tutti avevano le migliori intenzioni. Ma spesso è accaduto che i parroci si sentissero più aggravati che sostenuti dalla quantità di "aiuti"...».

Meglio dunque Roma, malgrado tutto, piuttosto che le rigide strutture e l'iper-organizzazione che attirano gli uomini del Nord?

«Sì, meglio lo spirito italiano che, non organizzando troppo, lascia spazio a quelle personalità individuali, a quelle iniziative singolari, a quelle idee originali che - lo dicevo a proposito della struttura di certe Conferenze episcopali - sono indispensabili alla Chiesa. I santi, tutti, sono stati uomini di fantasia, non funzionari di apparato. Sono stati personaggi profondamente obbedienti e al contempo uomini di grande originalità e indipendenza personale. Mi piace poi quell'umanità latina che lascia sempre spazio alla persona concreta nella pur necessaria intelaiatura di leggi e codici. La legge è per l'uomo, non l'uomo per la legge: la struttura ha le sue esigenze ma queste non devono, soffocare le persone».

La Curia romana, dico, la fama discussa che la circonda da sempre, dal primo Medio Evo, passando per i tempi di Lutero, sino ad oggi...

Mi interrompe: «Anch'io, dalla mia Germania, guardavo spesso con scetticismo, magari con diffidenza e impazienza all'apparato romano. Arrivato qui mi sono accorto che questa Curia è ben superiore alla sua fama. In grande maggioranza è composta da persone che vi lavorano per autentico spirito di servizio. Non può essere altrimenti, vista la modestia di stipendi che da noi sarebbero considerati alla soglia della povertà. E visto anche il fatto che il lavoro dei più è ben poco gratificante, svolgendosi dietro le quinte, in modo anonimo, a preparare documenti o interventi che saranno attribuiti ad altri, ai vertici della struttura».

Le accuse di lentezza, i ritardi proverbiali nelle decisioni...

Dice: «Questo si verifica anche perché la Santa Sede, spesso sospettata di nuotare nell'oro, in realtà non è in grado di sostenere i costi di un personale più numeroso. Molti che credono che "l'ex-Sant'Uffizio" sia una struttura imponente, non immaginano forse che la sezione dottrinale (la più importante e la più bersagliata dalle critiche delle quattro sezioni di cui si compone la Congregazione) non conta che su una decina di persone, Prefetto compreso. In tutta la Congregazione siamo una trentina. Dunque un po' in pochi per organizzare quel golpe teologico di cui alcuni ci sospettano! Comunque pochi - battute a parte - anche per seguire con la necessaria tempestività tutto quanto si muove nella Chiesa. Nonché per attuare quel compito di "promozione della santa dottrina" che la riforma pone al primo posto tra i nostri compiti».

Come agite, allora?

«Incoraggiando la costituzione di "commissioni per la fede" presso ogni diocesi o conferenza episcopale. Certamente, conserviamo per statuto il diritto di intervenire ovunque, in tutta la Chiesa universale. Ma quando ci sono fatti o teorie che suscitano perplessità, incoraggiamo innanzitutto i vescovi o i superiori religiosi a entrare in dialogo con l'autore, se non l'hanno già fatto. Solo se non si riesce a chiarire le cose in questo modo (o se il problema supera i confini locali assumendo dimensioni internazionali o se è l'autorità locale stessa che auspica un intervento da Roma), solo allora

entriamo in dialogo critico con l'autore. Innanzitutto gli comunichiamo la nostra opinione, elaborata sull'esame delle sue opere con l'intervento di vari esperti. Egli ha la possibilità di correggerci e di comunicarci se qua o là abbiamo male interpretato il suo pensiero. Dopo uno scambio di lettere (e talvolta una serie di colloqui) gli rispondiamo dandogli una valutazione definitiva e proponendogli di esporre tutti i chiarimenti emersi dal dialogo in un articolo soddisfacente».

Un procedimento, dunque, che già di per sé esige lungo tempo. Carenza di personale e ritmi "romani" non allungano ancora i tempi, quando occorrerebbe una decisione tempestiva, spesso nell'interesse stesso del "sospettato" che non può essere lasciato troppo in sospeso?

«È vero. Ma mi lasci dire che la proverbiale lentezza vaticana non ha soltanto aspetti negativi. È un'altra delle cose che ho capito bene soltanto a Roma; sapere *soprassedere*, come dite voi italiani, può rivelarsi positivo, può permettere alla situazione di decantarsi, di maturarsi, dunque di chiarirsi. C'è forse anche qui un'antica saggezza latina: le reazioni troppo rapide non sempre sono auspicabili, una non eccessiva prontezza di riflessi finisce talvolta per rispettare meglio le persone».

CAPITOLO QUINTO SEGNALI DI PERICOLO

«Una teologia individualista»

Dalla crisi della fede nella Chiesa come mistero dove il Vangelo vive, affidato a una gerarchia voluta dal Cristo stesso, il Cardinale vede discendere come logica conseguenza la crisi di fiducia nel dogma proposto dal Magistero:

«Molta teologia - dice - sembra aver dimenticato che il soggetto che fa teologia non è il singolo studioso ma è la comunità cattolica nel suo insieme, è la Chiesa intera. Da questa dimenticanza del lavoro teologico come servizio ecclesiale, deriva un pluralismo teologico che in realtà è spesso un soggettivismo, un individualismo che ha poco a che fare con le basi della tradizione comune. Ogni teologo sembra ormai voler essere "creativo"; ma il suo compito autentico è approfondire, aiutare a capire e a annunciare il deposito comune della fede non "creare". Altrimenti, la fede si frantuma in una serie di scuole e di correnti spesso contrastanti, con grave danno dello sconcertato popolo di Dio. La teologia in questi anni si è energicamente dedicata ad accordare fede e segni dei tempi per trovare vie nuove alla trasmissione del cristianesimo. Molti, però, sono arrivati a convincersi che questi sforzi hanno spesso contribuito più ad aggravare che a risolvere la crisi. Sarebbe ingiusto generalizzare questa affermazione, ma sarebbe anche falso negarla puramente e semplicemente».

Dice, continuando la sua diagnosi: «In questa visione soggettiva della teologia, il dogma è spesso considerato come una gabbia intollerabile, un attentato alla libertà del singolo studioso. Si è perso di vista il fatto che la definizione dogmatica è, invece, un servizio alla verità, un dono offerto ai credenti dall'autorità voluta da Dio. I dogmi - ha detto qualcuno - non sono muraglie che ci impediscano di vedere; ma, al contrario, sono finestre aperte sull'infinito».

«Una catechesi frantumata»

Le confusioni che il Prefetto registra nella teologia si traducono, per lui, in gravi conseguenze per la catechesi.

Dice: «Poiché la teologia non sembra più poter trasmettere un modello comune della fede, anche la catechesi è esposta alla frantumazione, a esperimenti che mutano continuamente. Alcuni catechismi e molti catechisti non insegnano più la fede cattolica nel suo complesso armonico - dove ogni verità presuppone e spiega l'altra - ma cercano di rendere umanamente "interessanti" (secondo gli orientamenti culturali del momento) alcuni elementi del patrimonio cristiano. Alcuni passi biblici vengono messi in rilievo perché considerati "più vicini alla sensibilità contemporanea"; altri, per il motivo opposto, vengono accantonati. Dunque, non più una catechesi

che sia formazione globale alla fede, ma riflessi e spunti di esperienze antropologi che parziali, soggettive».

All'inizio del 1983, Ratzinger tenne in Francia una conferenza (che fece gran rumore) proprio sulla "nuova catechesi". In quell'occasione, con la consueta chiarezza, disse tra l'altro: «Fu un primo e grave errore sopprimere il catechismo dichiarandolo "sorpasato"; una decisione che è stata universale in questi anni, nella Chiesa, ma ciò non toglie che sia stata erronea o, almeno, affrettata».

Mi ripete ora: «Occorre ricordarsi che sin dai primi tempi del cristianesimo appare un "nucleo" permanente e irrinunciabile della catechesi, dunque della formazione alla fede. È il nucleo, poi, utilizzato anche da Lutero per il suo catechismo, alla pari di quello Romano deciso a Trento. Tutto il discorso sulla fede, cioè, è organizzato attorno a quattro elementi fondamentali: *il Credo, il Pater Noster, il Decalogo, i Sacramenti*. È questa la base della vita del cristiano, è questa la sintesi dell'insegnamento della Chiesa basato su Scrittura e Tradizione. Il cristiano trova qui ciò che deve *credere* (il Simbolo o Credo), *sperare* (il Pater Noster), *fare* (il Decalogo) e lo *spazio vitale* in cui tutto questo deve compiersi (i Sacramenti). Ora questa struttura fondamentale è abbandonata in troppa catechesi attuale, con i risultati che constatiamo di disgregazione del *sensus fidei* nelle nuove generazioni, spesso incapaci di una visione di insieme della loro religione».

Nelle conferenze francesi raccontò di aver parlato, in Germania, con una signora che gli disse che «il figlio, scolaro delle elementari, stava apprendendo la "cristologia dei *lógia* del *Kyrios*" ma non aveva ancora sentito nulla dei sette sacramenti o dei dieci comandamenti...».

«Spezzato il legame tra Chiesa e Scrittura»

Alla crisi di fiducia nel dogma della Chiesa si accompagna, per Ratzinger, la contemporanea crisi di fiducia nella morale proposta dalla Chiesa stessa. Poiché però questo discorso sull'etica è a suo avviso talmente importante da esigere un discorso assai articolato, ne riferiamo più avanti.

Qui diamo conto di quanto ci è stato detto a proposito di un'altra conseguenza della crisi dell'idea di Chiesa: la crisi di fiducia nella Scrittura così come è letta dalla Chiesa stessa.

Dice: «Il legame tra Bibbia e Chiesa è stato spezzato. Questa separazione è iniziata da secoli in ambiente protestante e si è estesa di recente anche tra gli studiosi cattolici. L'interpretazione storico-critica della Scrittura ha certamente aperto molte e grandiose possibilità nuove di comprendere meglio il testo biblico. Ma essa, per sua stessa natura, - può illuminarlo solo nella sua dimensione storica e non nella sua attuale valenza. Se si dimentica questo limite essa diventa non solo illogica, ma anche, proprio perciò, non-scientifica; si dimentica allora anche che la Bibbia come messaggio per il presente e per il futuro può essere compresa solo nel collegamento vitale con

la Chiesa. Si finisce così per leggere la Scrittura non più a partire dalla Tradizione della Chiesa e con la Chiesa, ma a partire dall'ultimo metodo che si presenti come "scientifico". Questa indipendenza è diventata, in alcuni, addirittura una contrapposizione; tanto che la fede tradizionale della Chiesa a molti non sembra più giustificata dall'esegesi critica ma appare soltanto come un ostacolo alla comprensione autentica, " moderna " del cristianesimo».

È una situazione sulla quale ritornerà (individuandone le radici) nel testo che riportiamo a proposito di certe "teologie della liberazione".

Qui anticipiamo la sua convinzione, secondo la quale «la separazione tra Chiesa e Scrittura tende a svuotarle entrambe dall'interno. Infatti: una Chiesa senza più fondamento biblico credibile diventa un prodotto storico casuale, un'organizzazione accanto alle altre, quella cornice organizzativa umana di cui parlavamo. Ma anche la Bibbia senza la Chiesa non è più la Parola efficace di Dio, ma una raccolta di molteplici fonti storiche, una collezione di libri eterogenei dai quali si cerca di tirare fuori, alla luce dell'attualità, ciò che si ritiene utile. Una esegesi che non viva e non legga più la Bibbia nel corpo vivente della Chiesa diventa archeologia: i morti seppelliscono i loro morti. In ogni caso, in questo modo l'ultima parola sulla Parola di Dio in quanto Parola di Dio non spetta più ai legittimi pastori, al Magistero, ma all'esperto, al professore, con i loro studi sempre provvisori e mutevoli».

Per lui, dunque, sarebbe necessario «che si cominciassero a vedere i limiti di un metodo, che, pur valido in sé, diventa sterile quando lo si assolutizza. Quanto più si va oltre la mera constatazione di fatti del passato e si desidera una comprensione attuale di essi, tanto più vengono ad essere coinvolte anche concezioni filosofiche, che solo apparentemente sono un prodotto della ricerca scientifica sul testo. Fino ad arrivare ad esperimenti assurdi come "l'interpretazione materialistica" della Bibbia. Per fortuna, però, è iniziato oggi un intenso dibattito tra gli esegeti sui limiti del metodo storico-critico e degli altri metodi moderni di esegesi».

«Per opera della ricerca storico-critica - continua - la Scrittura è ridiventata un libro *aperto*, ma anche un libro chiuso. Un libro aperto: grazie al lavoro dell'esegesi, noi percepiamo la parola della Bibbia in modo nuovo, nella sua originalità storica, nella varietà di una storia che diviene e che cresce, carica di quelle tensioni e di quei contrasti che costituiscono contemporaneamente la sua insospettata ricchezza. Ma, in questo modo, la Scrittura è tornata ad essere anche un libro chiuso: essa è divenuta l'oggetto degli esperti; i laici, ma anche lo specialista in teologia che non sia esegeta, non possono più azzardarsi a parlarne. Essa sembra ormai sottratta alla lettura e alla riflessione del credente, poiché ciò che ne risulterebbe sarebbe dichiarato "dilettantesco ". La scienza degli specialisti erige un recinto attorno al giardino della Scrittura, inaccessibile ormai al non-esperto».

Dunque, chiedo, anche un cattolico che voglia essere "aggiornato" può ricominciare a leggere la sua Bibbia senza troppo preoccuparsi di complesse questioni esegetiche?

«Certamente. Ogni cattolico deve avere il coraggio di credere che la sua fede (in comunione con quella della Chiesa) supera ogni "nuovo magistero" degli esperti, degli intellettuali. Le ipotesi di costoro possono essere utili per capire la genesi dei libri della Scrittura, ma è un pregiudizio di derivazione evoluzionistica che si capisca il testo solo studiando come si è sviluppato e creato. La regola di fede, oggi come ieri, non è costituita dalle scoperte (vere o ipotetiche che siano) sulle fonti e sugli strati biblici, ma dalla Bibbia *come sta*, come è stata letta nella Chiesa, dai Padri a oggi. È la fedeltà a questa lettura della Bibbia che ci ha dato i santi, spesso illetterati e comunque spesso inesperti di complessità esegetiche. Eppure, sono loro quelli che meglio l'hanno capita».

«Il Figlio ridotto, il Padre dimenticato»

Da questa serie di crisi è per lui ovvio che derivi una crisi anche nei fondamenti stessi: la fede nel Dio Trinitario, nelle sue Persone. Mentre sarà trattato a parte il tema "Spirito Santo", riferiamo qui quanto ci è stato detto a proposito di Dio Padre e del Figlio, Gesù Cristo.

Dice dunque: «Temendo, naturalmente a torto, che l'attenzione sul Padre Creatore possa oscurare il Figlio, certa teologia tende oggi a risolversi in sola cristologia. Ma è una cristologia spesso sospetta, dove si sottolinea in modo unilaterale la natura umana di Gesù, oscurando o tacendo o esprimendo in modo insufficiente la natura divina che convive nella stessa persona del Cristo. Si direbbe il ritorno in forze dell'antica eresia ariana. Difficile, naturalmente, trovare un teologo "cattolico" che dica di negare l'antica formula che confessa Gesù come "Figlio di Dio". Tutti diranno di accettarla, aggiungendo però "in quale senso" quella formula dovrebbe secondo loro essere intesa. Ed è qui che si operano distinzioni che portano spesso a riduzioni della fede in Cristo come Dio. Come già dicevo, sganciata da una ecclesiologia che sia anche soprannaturale, non solo sociologica, la cristologia tende essa stessa a perdere la dimensione del Divino, tende a risolversi nel "progetto-Gesù", in un progetto cioè di salvezza solo storica, umana».

Quanto al Padre come prima Persona della Trinità - continua -, la sua "crisi" presso certa teologia è spiegabile in una società che dopo Freud diffida di ogni padre e di ogni paternalismo. Si oscura l'idea del Padre Creatore anche perché non si accetta l'idea di un Dio al quale rivolgersi in ginocchio: si ama parlare solo di *partnership*, di rapporto di amicizia, quasi tra uguali, da uomo a uomo, con l'uomo Gesù. Si tende poi a mettere da parte il problema di Dio Creatore anche perché si temono (e dunque si vorrebbero evitare) i problemi sollevati dal rapporto tra fede nella creazione e scienze naturali, a

cominciare dalle prospettive aperte dall'evoluzionismo. Così, ci sono nuovi testi per la catechesi che partono non da Adamo, dal principio del libro della Genesi; ma partono dalla vocazione di Abramo o dall'Esodo. Ci si concentra cioè solo sulla *storia* evitando di confrontarsi con *l'essere*. In questo modo, però - se ridotto al solo Cristo, magari solo all'uomo Gesù - Dio non è più Dio. E difatti, sembra proprio che una certa teologia non creda più a un Dio che può entrare nelle profondità della materia; c'è come il ritorno dell'indifferenza, quando non dell'orrore della gnosi per la materia. Da qui i dubbi sugli aspetti "materiali" della rivelazione, come la presenza reale del Cristo nell'eucaristia, la verginità perpetua di Maria, la risurrezione concreta e reale di Gesù, la risurrezione dei corpi promessa a tutti alla fine della storia. Non è certo per caso che il Simbolo apostolico comincia confessando: "Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra". Questa fede primordiale nel Dio creatore (dunque, un Dio che sia davvero Dio) costituisce come il chiodo a cui tutte le altre verità cristiane sono appese. Se qui si vacilla, tutto il resto cade»

«Rifar posto al peccato originale»

Per tornare alla cristologia, c'è chi dice che essa sia messa in difficoltà anche dalla dimenticanza, se non dalla negazione, di quella realtà che la teologia ha chiamato "peccato originale". Alcuni teologi avrebbero fatto proprio lo schema di un illuminismo alla Rousseau, con il dogma che è alla base della cultura moderna, capitalista o marxista che sia: l'uomo buono per natura, corrotto solo dalla educazione sbagliata e dalle strutture sociali da riformare. Intervenendo sul "sistema" tutto dovrebbe sistemarsi e l'uomo potrebbe vivere in pace con se stesso e con gli altri.

Dice al proposito: «Se la Provvidenza mi libererà un giorno da questi miei impegni, vorrei dedicarmi proprio a scrivere sul "peccato originale" e sulla necessità di riscoprirne la realtà autentica. In effetti, se non si capisce più che l'uomo è in uno stato di alienazione non solo economica e sociale (dunque un'alienazione non risolvibile con i suoi soli sforzi), non si capisce più la necessità del Cristo redentore. Tutta la struttura della fede è così minacciata. L'incapacità di capire e presentare il "peccato originale" è davvero uno dei problemi più gravi della teologia e della pastorale attuali».

Per Ratzinger - lo vedremo ampiamente - il concetto chiave di tante teologie di oggi è quello di "liberazione" che sembra avere sostituito quello tradizionale di "redenzione". In questo spostamento qualcuno ha visto anche un effetto della crisi del concetto di "peccato" in generale e di "peccato originale" in particolare. Si osserva infatti che il termine "redenzione" richiama direttamente una misteriosa "caduta", una situazione oggettiva di peccato dalla quale solo la forza onnipotente di Dio può redimere; mentre tale legame sarebbe meno diretto nel concetto di "liberazione" così come è abitualmente inteso.

Comunque sia, gli chiedo se il disagio non si manifesti anche a livello linguistico: è ancora adeguata la vecchia espressione, di origine patristica, di "peccato originale"?

«Modificare il linguaggio religioso è sempre molto rischioso. La continuità, qui, è di grande importanza. Io non vedo modificabili le espressioni centrali della fede che derivano dalle grandi parole della Scrittura: ad esempio "Figlio di Dio", "Spirito Santo", "Verginità" e "Maternità divina" di Maria. Concedo invece che possano essere modificabili espressioni come "peccato originale" che, nel loro contenuto, sono anch'esse di diretta origine biblica, ma nell'espressione manifestano già lo stadio della riflessione teologica. In ogni caso, occorre procedere con molta cautela: le parole non sono insignificanti, sono anzi legate in modo stretto al significato. Credo comunque che le difficoltà teologiche e pastorali davanti al "peccato originale" non siano certo solo semantiche ma di natura più profonda».

E cioè?

«In un'ipotesi evoluzionistica del mondo (quella alla quale in teologia corrisponde un certo "theillardismo") non c'è ovviamente posto per alcun "peccato originale". Questo, al massimo, non è che un'espressione simbolica, mitica, per indicare le mancanze naturali di una creatura come l'uomo che, da origini imperfettissime, va verso la perfezione, va verso la sua realizzazione completa. Accettare questa visione significa però rovesciare la struttura del cristianesimo: Cristo è trasferito dal passato al futuro; redenzione significa semplicemente camminare verso l'avvenire come necessaria evoluzione verso il meglio. L'uomo non è che un prodotto non ancora del tutto perfezionato dal tempo, non c'è stata una "redenzione" perché non c'era nessun peccato cui riparare ma solo una mancanza che, ripeto, sarebbe naturale. Eppure, queste difficoltà di origine più o meno "scientifica" non sono ancora la radice della odierna crisi del "peccato originale". Questa crisi non è che un sintomo della nostra difficoltà profonda di scorgere la realtà di noi stessi, del mondo, di Dio. Non bastano di certo, qui, le discussioni con le scienze naturali, come ad esempio la paleontologia, anche se questo tipo di confronto è necessario. Dobbiamo essere consapevoli che siamo di fronte anche a delle precomprensioni e a delle predecisioni di carattere filosofico».

Difficoltà comunque giustificate, osservo, visto l'aspetto davvero "misterioso" del "peccato originale", o come lo si voglia chiamare.

Dice: «Questa verità cristiana ha un aspetto di mistero ma anche un aspetto di evidenza. *L'evidenza*: una visione lucida, realistica dell'uomo e della storia non può non scoprirne l'alienazione, non può non rivelare che c'è una rottura delle relazioni: dell'uomo con se stesso, con gli altri, con Dio. Ora, poiché l'uomo è per eccellenza l'essere-in-relazione, una simile rottura raggiunge le radici, si ripercuote su tutto. Il mistero: se non siamo in grado di penetrare sino in fondo realtà e conseguenze del peccato originale, è proprio perché

esso esiste, perché lo sfasamento è ontologico, sbilancia, confonde in noi la logica della natura, ci impedisce di capire come una colpa all'origine della storia possa coinvolgere in una situazione di peccato comune».

Adamo, Eva, l'Eden, la mela, il serpente... Che dobbiamo pensarne?

«La narrazione della Sacra Scrittura sulle origini non parla alla maniera storiografica moderna ma parla attraverso le immagini. È una narrazione che *rivela e nasconde* allo stesso tempo. Ma gli elementi fondanti sono ragionevoli e la realtà del dogma va in ogni caso salvaguardata. Il cristiano non farebbe abbastanza per i fratelli se non annunciasse il Cristo che porta la redenzione innanzitutto dal peccato; se non annunciasse la realtà dell'alienazione (la "caduta") e al contempo la realtà della Grazia che ci redime, ci libera; se non annunciasse che per ricostruire la nostra essenza originaria c'è bisogno di un aiuto al di fuori di noi; se non annunciasse che l'insistenza sull'auto-realizzazione, sull'autoredenzione non porta alla salvezza ma alla distruzione. Se non annunciasse, infine, che per essere salvati occorre abbandonarsi all'Amore».

CAPITOLO SESTO IL DRAMMA DELLA MORALE

Dal liberalismo al permissivismo

C'è dunque - e sembra anch'essa grave - una crisi della morale proposta dal magistero della Chiesa. Una crisi che, lo dicevamo, è strettamente legata a quella contemporanea del dogma cattolico.

È una crisi che riguarda per ora soprattutto il mondo così detto "sviluppato", in maniera particolare l'Europa e gli Stati Uniti; ma si sa che i modelli elaborati in queste zone finiscono con l'imporsi al resto del mondo, con la forza di un ben noto imperialismo culturale.

Comunque, stando alle parole stesse del Cardinale, «in un mondo come l'Occidente, dove denaro e ricchezza sono la misura di tutto, dove il modello del mercato liberista impone le sue leggi implacabili ad ogni aspetto della vita, l'etica cattolica autentica appare ormai a molti come un corpo estraneo, remoto, una sorta di meteorite che contrasta non solo con le concrete abitudini di vita, ma anche con lo schema base del pensiero. Il *liberalismo* economico si traduce sul piano morale nel suo esatto corrispondente: il *permissivismo*». Dunque, «diventa difficile, se non impossibile, presentare la morale della Chiesa come ragionevole, troppo distante com'è da ciò che è considerato ovvio, normale, dalla maggioranza delle persone, condizionate da una cultura egemone alla quale hanno finito per accodarsi, come autorevoli fiancheggiatori, anche non pochi moralisti "cattolici"».

A Bogotá, alla riunione dei vescovi presidenti delle commissioni dottrinali e delle conferenze episcopali dell'America Latina, il Cardinale ha letto una relazione che cercava di individuare i motivi profondi di quanto sta avvenendo nella teologia contemporanea; compresa la teologia morale alla quale, in quel rapporto, è stato dedicato uno spazio adeguato alla sua importanza. Sarà dunque necessario seguire Ratzinger nella sua analisi per capire il suo allarme davanti a certe strade imboccate dall'Occidente e, al suo sèguito, da certe teologie. E soprattutto sulle questioni familiari e sessuali che intende attirare l'attenzione.

Una serie di fratture

Osserva dunque: «Nella cultura del mondo "sviluppato" è stato spezzato innanzitutto il legame tra *sessualità* e *matrimonio*. Separato dal matrimonio, il sesso è restato senza una collocazione, si è trovato privo di punti di riferimento: è divenuto una sorta di mina vagante, un problema e insieme un potere onnipresente».

Dopo questa prima frattura, ne vede un'altra, conseguente: «Compiuta la separazione tra sessualità e matrimonio, la *sessualità* è stata separata anche dalla *procreazione*. Il movimento ha finito però coll'andare pure nel senso

inverso: procreazione cioè, senza sessualità. Da qui conseguono gli esperimenti sempre più impressionanti - dei quali è piena l'attualità - di tecnologia, d'ingegneria medica, dove la procreazione è appunto indipendente dalla sessualità. La manipolazione biologica sta procedendo allo scardinamento dell'uomo dalla natura (il cui concetto stesso è contestato). Si tenta di trasformare l'uomo, di manipolarlo come si fa per ogni altra cosa: nient'altro che un prodotto pianificato a piacimento».

Se non sbaglio, osservo, le nostre culture sono le prime in tutta la storia in cui si realizzano simili fratture.

«Sì, e al fondo di questa marcia per spezzare delle connessioni fondamentali, naturali (e non, come dicono, solo culturali) ci sono conseguenze inimmaginabili che derivano dalla logica stessa che presiede a un simile cammino».

Già oggi, per lui, staremmo scontando «gli effetti di una sessualità senza più alcun aggancio col matrimonio e con la procreazione. Ne deriva logicamente che ogni forma di sessualità è equivalente, dunque è ugualmente degna». «Non si tratta certo - precisa - di fare del moralismo arretrato, ma di trarre lucidamente le conseguenze dalle premesse: è infatti logico che il piacere, la *libido* del singolo diventino il solo punto di riferimento possibile del sesso. Il quale, senza più una ragione oggettiva che lo giustifichi, va cercando la ragione soggettiva nell'appagamento del desiderio, nella risposta la più "soddisfacente" possibile per l'individuo agli istinti ai quali non si può opporre un freno razionale. Ciascuno è libero di dare il contenuto che crede alla sua libidine personale».

Continua: «è dunque naturale che si trasformino in "diritti" del singolo tutte le forme di appagamento della sessualità. Così, per fare un esempio oggi particolarmente attuale, diventa un diritto inalienabile (e come negarlo, con simili premesse?) l'omosessualità; anzi, il suo riconoscimento pieno si trasforma in un aspetto della liberazione dell'uomo».

Ci sono però altre conseguenze di "questi scardinamenti della persona umana nella sua natura profonda". Dice infatti: «Staccata dal matrimonio fondato sulla fedeltà di tutta una vita, da *benedizione* (come è stata intesa in ogni cultura), la fecondità si rovescia nel suo contrario: una *minaccia*, cioè, al libero appagamento del "diritto alla felicità del singolo". Ecco dunque che l'aborto procurato, gratuito, socialmente garantito, si trasforma in un altro "diritto", in un'altra forma di "liberazione"»

«Lontani dalla società o lontani dal magistero?»

Questo è dunque per lui lo scenario drammatico dell'etica nella società liberal-radical, "opulenta". Ma come reagisce a tutto questo la teologia morale cattolica?

«La mentalità ormai dominante aggredisce alle fondamenta stesse la morale della Chiesa che - l'osservavo - se resta fedele a se stessa rischia di apparire

come un anacronistico, fastidioso corpo estraneo. Così, per tentare di essere ancora "credibili", i teologi morali dell'Occidente finiscono col trovarsi davanti ad una alternativa: sembra loro di dover scegliere tra il dissenso con la società attuale e il dissenso con il Magistero. A seconda del modo di porre la domanda è più grande o più piccolo il numero di coloro che preferiscono quest'ultimo tipo di dissenso e che di conseguenza si mettono alla ricerca di teorie e di sistemi che consentano compromessi tra il cattolicesimo e le concezioni correnti. Ma questo divario crescente tra Magistero e "nuove" teologie morali provoca conseguenze laceranti; anche perché la Chiesa, attraverso le sue scuole e i suoi ospedali, ricopre ancora (soprattutto in America) importanti ruoli sociali. Ecco dunque la pesante alternativa: o la Chiesa trova un'intesa, un compromesso con i valori accettati dalla società alla quale vuole continuare a servire, oppure decide di restare fedele ai suoi valori propri (e che, a suo avviso, sono quelli che tutelano l'uomo nelle sue esigenze profonde) e allora si trova spiazzata rispetto alla società stessa».

Così, il Cardinale crede di constatare che «oggi l'ambito della teologia morale è diventato il luogo principale delle tensioni tra Magistero e teologi, specialmente perché qui le conseguenze si fanno immediatamente percepibili. Potrei citare alcune tendenze: talvolta i rapporti prematrimoniali vengono giustificati, almeno a certe condizioni; la masturbazione è presentata come un fenomeno normale nella crescita dell'adolescente; l'ammissione dei divorziati risposati ai sacramenti è continuamente rivendicata; il femminismo anche radicale sembra guadagnare terreno a vista d'occhio nella Chiesa, specialmente in alcuni ordini religiosi femminili (ma su questo sarà necessario un discorso a parte). Perfino riguardo al problema dell'omosessualità sono in atto tentativi di giustificazione: è accaduto addirittura che dei vescovi - per insufficiente informazione o anche per un senso di colpa dei cattolici verso una "minoranza oppressa" - abbiano messo a disposizione dei *gays* delle chiese per le loro manifestazioni. C'è poi il caso della *Humanae Vitae* l'enciclica di Paolo VI che riafferma il "no" alle contraccezioni e che non è stata compresa, anzi è stata più o meno apertamente respinta in vasti settori ecclesiali».

Ma, dico, non è forse proprio il problema della regolazione delle nascite che trova particolarmente sguarnita la morale cattolica tradizionale? Non si ha l'impressione che il Magistero si sia trovato qui senza veri argomenti decisivi?

Replica: «è vero che, all'inizio del grande dibattito in occasione della pubblicazione dell'Enciclica "*Humanae Vitae*", nel 1968, il fondamento argomentativo della teologia fedele al Magistero era ancora relativamente esile. Ma nel frattempo esso si è così ampliato attraverso nuove esperienze e nuove riflessioni che la situazione comincia piuttosto a capovolgersi».

In che modo? chiedo.

«Per comprendere correttamente tutto il problema, dobbiamo dare uno sguardo al passato. Intorno agli anni Trenta e Quaranta, alcuni teologi moralisti cattolici, partendo dal punto di vista della filosofia personalista, avevano iniziato a criticare l'unilateralità dell'orientamento della morale sessuale cattolica rispetto alla procreazione. Soprattutto, essi richiamavano l'attenzione sul fatto che la trattazione classica del matrimonio nel diritto canonico a partire dai suoi "fini" non rendeva pienamente ragione dell'essenza del matrimonio. La categoria "fine" è insufficiente a spiegare il fenomeno propriamente umano. Questi teologi non avevano in nessun modo negato il significato della fecondità nel complesso dei valori della sessualità umana. Essi le avevano assegnato piuttosto un nuovo posto nella cornice di una prospettiva più personalistica nel modo di considerare il matrimonio. Queste discussioni sono state importanti e hanno condotto ad un significativo approfondimento della dottrina cattolica sul matrimonio. Il Concilio ha accolto e confermato gli aspetti migliori di queste riflessioni. Ma proprio allora cominciò a manifestarsi una nuova linea di sviluppo. Mentre le riflessioni del Concilio si basavano sull'unità nell'uomo di "persona" e "natura", si cominciò a intendere il "personalismo" come contrapposto al "naturalismo"; come cioè se la persona umana e le sue esigenze potessero entrare in contrasto con la natura. Così, un personalismo esagerato ha condotto dei teologi a rifiutare l'ordinamento interno, il linguaggio della natura (che è invece di per se stesso morale, secondo il costante insegnamento cattolico), lasciando alla sessualità, anche coniugale, il solo punto di riferimento nella volontà della persona. Ecco uno dei motivi del rifiuto *dell'Humanae Vitae*, della impossibilità per certe teologie di rifiutare la contraccezione».

Cercando punti fermi

Tra i sistemi etici che vanno creandosi in alternativa a quelli del Magistero non c'è, per lui, soltanto il "personalismo estremizzato". Davanti ai vescovi riuniti a Bogotá, e riferendosi al dibattito della teologia morale nell'Occidente, Ratzinger ha delineato le linee di altri sistemi che giudica inaccettabili: «Subito dopo il Concilio si cominciò a discutere se esistessero norme morali specificamente cristiane. Alcuni arrivarono a concludere che tutte le norme si possono trovare anche fuori dell'etica cristiana e che, di fatto, la maggior parte di quelle cristiane è stata presa da altre culture, in particolare dalla antica filosofia classica, la stoica in particolare. Da questo falso punto di partenza si arrivò ineluttabilmente all'idea che la morale sia da costruire unicamente sulla base della ragione e che questa autonomia della ragione sia valida anche per i credenti. Non più Magistero, dunque, non più il Dio della Rivelazione con i suoi comandamenti, con il suo decalogo. In effetti, ci sono oggi moralisti "cattolici" i quali sostengono che quel decalogo, sul quale la Chiesa ha costruito la sua morale oggettiva, non

sarebbe che un "prodotto culturale" legato all'antico Medio Oriente semita. Dunque, una regola relativa, dipendente da un'antropologia, da una storia che non sono più nostre. Torna qui, dunque, la negazione dell'unità della Scrittura, si riaffaccia l'antica eresia che dichiarava l'Antico Testamento (luogo della "Legge") superato e respinto dal Nuovo (regno della "Grazia"). Ma per il cattolico la Bibbia è un tutto unitario, le Beatitudini di Gesù non annullano il decalogo consegnato da Dio a Mosè e, in lui, agli uomini di ogni tempo. Invece, stando a questi nuovi moralisti noi, uomini "ormai adulti e liberati", dovremmo cercare da soli altre norme di comportamento».

Una ricerca, dico, da fare con la sola ragione?

«In effetti, come avevo cominciato a dire. Si sa invece che per la morale cattolica autentica ci sono azioni che nessuna ragione potrà mai giustificare contenendo in se stesse un rifiuto di Dio Creatore e dunque una negazione del bene autentico dell'uomo, sua creatura. Per il Magistero ci sono sempre stati dei punti fermi, dei pali indicatori che non possono essere sradicati o ignorati senza spezzare il legame che la filosofia cristiana vede tra *l'Essere* e il *Bene*. Proclamando invece l'autonomia della sola ragione umana, staccati ormai dal decalogo, si è dovuto andare alla ricerca di nuovi punti fermi: dove agganciarsi, come giustificare i doveri morali se questi non hanno più radice nella Rivelazione divina, nei Comandamenti del Creatore?».

E allora?

«E allora, si è giunti alla cosiddetta "morale dei fini" - o, come si preferisce dire negli Stati Uniti dove è soprattutto elaborata e diffusa -, delle "conseguenze" il "conseguenzialismo": niente è in sé buono o cattivo, la bontà di un atto dipende unicamente dal suo fine e dalle sue conseguenze prevedibili e calcolabili. Resisi conto però degli inconvenienti di un tale sistema, alcuni moralisti hanno cercato di ammorbidire il "conseguenzialismo" nel "proporzionalismo": l'agire morale dipende dalla valutazione e dal confronto fatti dall'uomo tra la proporzione dei beni che sono in gioco. Ancora un calcolo individuale, insomma, questa volta della "proporzione" tra bene e male».

Ma, osservo, mi pare che anche la morale classica facesse riferimento a figure del genere: alla valutazione delle conseguenze, al peso dei beni in gioco.

«Certamente. L'errore è stato il costruire un sistema su ciò che era solo un aspetto della morale tradizionale la quale non dipendeva certo - alla fine - dalla valutazione personale dell'individuo. Ma dipendeva dalla rivelazione di Dio, dalle "istruzioni per l'uso" da Lui inscritte in modo oggettivo e indelebile nella sua creazione. Dunque la natura, dunque l'uomo stesso in quanto parte di quella natura creata, contengono al loro interno la loro moralità».

La negazione di tutto questo porta, per il Prefetto, a conseguenze devastanti per il singolo e per la società intera: «Se dalle società del benessere

dell'Occidente, dove questi sistemi sono apparsi per la prima volta, ci spostiamo ad altre aree geografiche, troviamo che anche nelle convinzioni morali di certe teologie della liberazione sta spesso sullo sfondo una morale "proporzionalista": il "bene assoluto" (e cioè, l'edificazione della società giusta, socialista) diventa la norma morale che giustifica tutto il resto, compresi - se necessario - la violenza, l'omicidio, la menzogna. È uno dei tanti aspetti che mostrano come, scardinandosi dal suo aggancio in Dio, l'umanità cada in balia delle conseguenze più arbitrarie. La "ragione" del singolo, infatti, può di volta in volta proporre all'azione gli scopi più diversi, più imprevedibili, più pericolosi. E ciò che sembrava "liberazione" si rovescia nel suo contrario, mostra nei fatti il suo volto diabolico. In effetti, tutto ciò è già stato descritto con precisione nelle prime pagine della Bibbia. Il nucleo della tentazione per l'uomo e della sua caduta è racchiuso in questa parola programmatica: "Diventerete come Dio" (Gen. 3,5). Come Dio: cioè liberi dalla legge del Creatore, liberi dalle stesse leggi della natura, padroni assoluti del proprio destino. L'uomo che desidera continuamente solo questo: essere il creatore e il padrone di se stesso. Ma ciò che ci attende alla fine di questa strada non è certo il Paradiso Terrestre».

CAPITOLO SETTIMO LE DONNE, UNA DONNA

Un sacerdozio in questione

Il discorso sulla crisi della morale è, per il Cardinale, strettamente legato a quello (oggi attualissimo nella Chiesa) sulla donna e il suo ruolo.

Il documento della Congregazione per la dottrina della fede che ribadiva il "no" cattolico (condiviso da tutte le Chiese dell'ortodossia orientale e, sino a tempi recentissimi, dagli anglicani) al sacerdozio femminile porta la firma del predecessore del card. Ratzinger. Questi però vi ha contribuito come consulente e, a una mia domanda, lo definirà «molto ben preparato, anche se come tutti i documenti ufficiali presenta una certa secchezza: va diritto alle conclusioni senza potere motivare tutti i passi che vi conducono con l'ampiezza che sarebbe necessaria».

A quel documento il Prefetto rinvia comunque per un riesame di una questione che, a suo avviso, è spesso male impostata.

Parlando della questione femminile in generale (e dei suoi riflessi sulla Chiesa, in particolare tra le religiose) mi sembra di avvertire in lui un rammarico singolare: «è la donna che sconta più duramente le conseguenze della confusione, della superficialità di una cultura frutto di menti maschili, di ideologie maschiliste che ingannano la donna, la scardinano nel profondo, dicendo che in realtà vogliono liberarla».

Dice dunque: «A prima vista, le istanze del femminismo radicale a favore di una totale equiparazione tra uomo e donna sembrano nobilissime, in ogni caso del tutto ragionevoli. E sembra logico che questa richiesta di ingresso della donna in tutte le professioni, nessuna esclusa, si trasformi all'interno della Chiesa in una domanda di accesso anche al sacerdozio. A molti, questa richiesta di ordinazione, questa possibilità di avere delle sacerdotesse cattoliche pare non solo giustificata ma innocua: un semplice, indispensabile adeguamento della Chiesa a una situazione sociale nuova che si è verificata».

E allora, dico, perché ostinarsi nel rifiuto?

«In realtà questo tipo di "emancipazione" della donna non è affatto nuovo. Si dimentica che nel mondo antico tutte le religioni avevano anche delle sacerdotesse. Tutte, tranne una: quella ebraica. Il cristianesimo, anche qui sull'esempio "scandalosamente" originale di Gesù, apre alle donne una situazione nuova, dà loro un posto che rappresenta uno degli elementi di novità rispetto all'ebraismo. Ma di questo conserva il sacerdozio solo maschile. Evidentemente, l'intuizione cristiana ha compreso che la questione non era secondaria, che difendere la Scrittura (la quale né nell'Antico né nel Nuovo Testamento conosce donne-sacerdote) significava ancora una volta difendere la persona umana. A cominciare, si intende, da quella di sesso femminile».

Contro un sesso "banalizzato"

La cosa, osservo, va ulteriormente spiegata: resta da vedere in che modo la Bibbia e la Tradizione che l'ha interpretata intenderebbero "mettere al riparo" la donna escludendola dal sacerdozio.

«Certamente. Ma bisogna allora andare a fondo della richiesta, che il femminismo radicale trae dalla cultura oggi diffusa, di "banalizzare" la specificità sessuale, rendendo interscambiabile ogni ruolo tra uomo e donna. Parlando della crisi della morale tradizionale, accennavo che alla radice della crisi c'è una serie di rotture fatali: quella, ad esempio, tra sessualità e procreazione. Staccato dal legame con la fecondità, il sesso non appare più come una caratteristica determinata, come un orientamento radicale, originario della persona. Maschio? Femmina? Sono domande che per alcuni sono ormai "vecchie", prive di senso, se non razziste. La risposta del conformismo corrente è prevedibile: "maschio o femmina che si sia interessa poco, siamo tutti semplicemente delle persone umane". Questo in realtà è grave anche se sembra molto bello e generoso: significa infatti che la sessualità non è più considerata come radicata nella antropologia, significa che il sesso è visto come un semplice ruolo interscambiabile a piacere».

E dunque?

«Dunque, ne segue per logica coerenza che tutto l'essere e tutto l'agire della persona umana sono ridotti a pura funzionalità, a puro ruolo: per esempio il ruolo del "consumatore" o il ruolo del "lavoratore", secondo i regimi. Qualcosa comunque che non riguarda direttamente il diverso sesso. Non è un caso che, tra le battaglie di "liberazione" di questi anni, ci sia stata anche quella per sfuggire alla "schiavitù della natura", chiedendo il diritto di diventare maschio o femmina a piacere, per esempio per via chirurgica, ed esigendo che lo stato nella sua anagrafe prenda atto di questa autonoma volontà dell'individuo. E non è un caso che le leggi si siano prontamente adeguate a una simile richiesta. Anche se questo cosiddetto "cambiamento di sesso" non muta nulla nella costituzione genetica della persona interessata. È soltanto un artefatto esteriore, con il quale non si risolvono i problemi ma semplicemente si costruiscono delle realtà fittizie. Se tutto non è che "ruolo" determinato dalla cultura, dalla storia e non specificità naturale inscritta nel profondo, anche la maternità è una funzione casuale: e difatti certe rivendicazioni femministe considerano "ingiusto" che alla sola donna tocchi partorire, allattare. E la scienza, non solo la legge, corre in aiuto: trasformando un maschio in femmina e viceversa, come già abbiamo visto; o staccando la fecondità dalla sessualità, mirando a far procreare a piacere con manipolazioni tecniche. Non siamo forse tutti eguali? Dunque, se necessario, si combatta anche contro la "ineguaglianza" della natura. Ma la natura non si combatte senza subirne le conseguenze più devastanti. La sacrosanta eguaglianza tra maschio e femmina non esclude, anzi esige, la diversità».

A difesa della natura

Dal discorso generale, vediamo di passare a quello che più ci interessa. Che cosa avviene quando questi orientamenti entrano nella dimensione religiosa, cristiana?

«Avviene che la interscambiabilità dei sessi visti come semplici "ruoli" determinati più dalla storia che dalla natura, che la banalizzazione del maschile e del femminile si estendono all'idea stessa di Dio e da lì si allargano a tutta la realtà religiosa».

Eppure, sembra davvero sostenibile anche per un cattolico (e un Papa lo ha recentemente ricordato) che Dio è al di là delle categorie della sua creazione; e dunque è tanto Padre che Madre.

«Questo è corretto se ci poniamo da un punto di vista puramente filosofico, astratto. Ma il cristianesimo non è una speculazione filosofica, non è una costruzione della nostra mente. Il cristianesimo non è "nostro", è la *Rivelazione di Dio*, è un messaggio che ci è stato consegnato e che non abbiamo il diritto di ricostruire a piacimento. Dunque, non siamo autorizzati a trasformare il *Padre nostro* in una *Madre nostra*: il simbolismo usato da Gesù è irreversibile, è fondato sulla stessa relazione uomo-Dio che è venuto a rivelarci. Ancor meno ci è lecito sostituire Cristo con un'altra figura. Ma ciò che il femminismo radicale - talvolta anche quello che dice di richiamarsi al cristianesimo - non è disposto ad accettare è proprio questo: il carattere esemplare, universale, imm modificabile della relazione tra Cristo e il Padre».

Se queste sono le posizioni contrapposte, osservo, il dialogo sembra bloccato.

«Sono infatti convinto - dice - che ciò cui porta il femminismo nella sua forma radicale non è più il cristianesimo che conosciamo, è una religione diversa. Ma sono anche convinto (cominciamo a vedere le ragioni profonde della Posizione biblica) che la Chiesa cattolica e quelle ortodosse, difendendo la loro fede e il loro concetto di sacerdozio, difendono in realtà sia gli uomini che le donne nella loro totalità, nella loro distinzione irreversibile in maschile e femminile; dunque nella loro irriducibilità a semplice funzione, ruolo».

«Del resto - continua - vale anche qui quanto non mi stanco di ripetere: per la Chiesa, il *linguaggio della natura* (nel nostro caso: due sessi complementari tra loro e insieme ben distinti) è *anche il linguaggio della morale* (uomo e donna chiamati a destini egualmente nobili, entrambi eterni, ma insieme diversi). È in nome della natura - si sa che di questo concetto diffida invece la tradizione protestante e, al suo seguito, quella dell'illuminismo - che la Chiesa alza la voce contro la tentazione di preconstituire le persone e il loro destino secondo meri progetti umani, di

togliere loro l'individualità e, con questa, la dignità. Rispettare la biologia è rispettare Dio stesso, quindi salvaguardare le sue creature».

Frutto anch'esso, per Ratzinger «dell'Occidente opulento e del suo *establishment* intellettuale», il femminismo radicale «annuncia una liberazione, cioè una salvezza, diversa se non opposta a quella cristiana». Ma ammonisce: «Tocca agli uomini e soprattutto alle donne che sperimentano i frutti di questa presunta salvezza post-cristiana interrogarsi realisticamente se questa sta davvero significando un aumento di felicità, un maggior equilibrio, una sintesi vitale, più ricca di quella abbandonata perché giudicata superata».

Dunque, dico, a suo avviso le apparenze ingannerebbero: più che beneficate, le donne sarebbero vittime della "rivoluzione" in corso.

«Sì - ripete -, è la donna che paga di più. Maternità e verginità (i due valori altissimi in cui realizzava la sua vocazione più profonda) sono diventati valori opposti a quelli dominanti. La donna, creatrice per eccellenza dando la vita, non "produce" però in quel senso tecnico che è il solo valorizzato da una società più maschile che mai nel suo culto dell'efficienza. La si convince che si vuole "liberarla", "emanciparla", inducendola a mascolinizzarsi e rendendola così omogenea alla cultura della produzione, facendola rientrare sotto il controllo della società maschile dei tecnici, dei venditori, dei politici che cercano profitto e potere, tutto organizzando, tutto vendendo, tutto strumentalizzando per i loro fini. Affermando che lo specifico sessuale è in realtà secondario (e, dunque, negando il corpo stesso come incarnazione dello Spirito in un essere sessuato), la donna è derubata non solo della maternità, ma anche della libera scelta della verginità: eppure, come l'uomo non può procreare, così non può essere vergine se non "imitando" la donna. La quale, anche per questa via, aveva per l'altra parte dell'umanità valore altissimo di "segno", di "esempio"».

Femminismo in convento

Che ne è, chiedo, di quel mondo ricchissimo e complesso (spesso un po' impenetrabile agli occhi di un uomo, soprattutto se laico), il mondo delle religiose cioè: suore, monache, consacrate di ogni tipo?

«Certa mentalità femminista - risponde - è entrata anche nelle comunità religiose femminili. Questo ingresso è particolarmente vistoso, persino nelle sue forme più estreme, nel continente nordamericano. Hanno resistito piuttosto bene, invece, le claustrali, gli ordini contemplativi, perché più al riparo dallo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo, e perché caratterizzati da uno scopo preciso e non modificabile: la lode a Dio, la preghiera, la verginità e la separazione dal mondo come segno escatologico. In grave crisi, invece, ordini e congregazioni di vita attiva: la scoperta della professionalità, il concetto di "assistenza sociale" che ha sostituito quello di "carità", l'adeguamento spesso indiscriminato e magari entusiastico ai valori nuovi e

sino ad allora sconosciuti della moderna società secolare, l'ingresso, qualche volta senza alcun filtro, di psicologie e psicoanalisi di ogni scuola nei conventi: tutto questo ha portato a laceranti problemi di identità e alla caduta di motivazioni sufficienti a giustificare presso molte donne la vita religiosa. Visitando in Sudamerica una libreria cattolica, ho notato che là (e non solo là!) i trattati spirituali di un tempo erano ormai sostituiti da manuali divulgativi di psicoanalisi, la teologia aveva fatto posto alla psicologia, magari la più corrente. Quasi irresistibile, poi, il fascino per ciò che è orientale o presunto tale: in molte case religiose (maschili e femminili) la croce ha talvolta lasciato il posto a simboli della tradizione religiosa asiatica. Sparite anche in diversi luoghi le devozioni di un tempo per far posto a tecniche yoga o zen».

E' stato osservato come molti religiosi abbiano cercato di risolvere la crisi di identità proiettandosi *all'esterno* - secondo la ben nota dinamica maschile -, cercando dunque "liberazione" nella società, nella politica. Molte religiose, invece, sembrano essersi proiettate *all'interno* (seguendo anche qui una dialettica legata al sesso), inseguendo quella stessa "liberazione" nella psicologia del profondo.

«Sì - dice -, ci si è rivolti con grande fiducia a quei confessori profani, a quegli "esperti dell'anima" che sarebbero psicologi e psicoanalisti. Ma costoro possono al massimo dire *come* funzionano le forze dello spirito, non possono dire *perché, a che scopo*. Ora, la crisi di molte suore, di molte religiose era determinata proprio dal fatto che il loro spirito sembrava lavorare nel vuoto, senza più una direzione riconoscibile. Proprio da questo lavoro di analisi è risultato chiaro che l' "anima" non si spiega da se stessa, che ha bisogno di un punto di riferimento al di fuori. È stata quasi una conferma "scientifica" della appassionata constatazione di sant'Agostino: "Ci hai fatti per te Signore e il nostro cuore è inquieto sino a quando in Te non riposi". Questo andar cercando e sperimentando, spesso affidandosi a "esperti" improvvisati, ha significato pesi umani insondabili, comunque altissimi, per le religiose: sia per quelle che sono rimaste che per quelle che hanno lasciato».

Un futuro senza suore?

C'è un rapporto aggiornato e minuzioso sulle religiose del Québec, la provincia-stato del Canada che parla francese. Un caso esemplare, quello *québécois*: si tratta infatti della sola zona del Nord America che sin dagli inizi sia stata colonizzata ed evangelizzata da cattolici, che vi avevano costruito un regime di *chrétienté* gestito da una Chiesa onnipotente. In effetti, ancora vent'anni fa, all'inizio degli anni Sessanta, il Québec era la regione del mondo con il più alto numero di religiose rispetto agli abitanti, che sono in tutto sei milioni. Tra il 1961 e il 1981 per uscite, morti, arresto del reclutamento, le religiose si sono ridotte da 46.933 a 26.294. Una caduta,

dunque, del 44 per cento e che sembra inarrestabile. Le nuove vocazioni, infatti, si sono ridotte nello stesso periodo di ben il 98,5 per cento. Risulta poi che buona parte di quell'1,5 superstite è costituito non da giovani ma da "vocazioni tardive". Tanto che, con una semplice proiezione, tutti i sociologi concordano in una conclusione cruda ma oggettiva: «Tra poco (a meno di rovesciamenti di tendenza del tutto improbabili almeno a viste umane), la vita religiosa femminile così come l'abbiamo conosciuta non sarà in Canada che un ricordo».

Sono gli stessi sociologi che hanno preparato il rapporto che ricordano come in questi vent'anni tutte le comunità abbiano proceduto a ogni sorta di riforma immaginabile: abbandono dell'abito religioso, stipendio individuale, lauree nelle università laiche, inserimento nelle professioni secolari, assistenza massiccia di ogni tipo di "specialisti". Eppure, le suore hanno continuato a uscire, le nuove non sono arrivate, quelle rimaste - età media attorno ai sessant'anni - spesso non sembrano avere risolto i problemi di identità e in qualche caso dichiarano di attendere rassegnate l'estinzione delle loro congregazioni.

*L'aggiornamento, anche il più coraggioso, era certo necessario, ma non sembra avere funzionato, proprio in quell'America del Nord cui in particolare si riferisce Ratzinger. Forse perché, dimenticando l'ammonimento evangelico, si è cercato di mettere "vino nuovo" in "otri vecchi", in comunità cioè nate in altri climi spirituali, figlie di una *Societas christiana* che non è più la nostra? Dunque, la fine di una vita religiosa non significa la fine della vita religiosa che si incernerà in forme nuove, adeguate ai nostri tempi?*

Il Prefetto non lo esclude di certo, anche se il caso esemplare del Québec conferma che gli ordini in apparenza più opposti alla mentalità attuale e più refrattari alle modifiche, quelli di contemplative, di claustrali «hanno al massimo registrato qualche problema ma non hanno conosciuto una vera crisi», per stare alle parole dei sociologi stessi.

Comunque sia, per il Cardinale, «se è la donna che paga lo scotto maggiore alla nuova società e ai suoi valori, tra tutte le donne le suore erano le più esposte». Ritornando ancora a quanto già accennato, osserva che «l'uomo, anche il religioso, malgrado i problemi che sappiamo, ha potuto cercare un rimedio alla crisi gettandosi sul lavoro, tentando di ritrovare il suo ruolo nell'attività. Ma la donna, quando i ruoli iscritti nella sua stessa biologia sono stati negati e magari irrisi? Quando la sua meravigliosa capacità di dare amore, aiuto, sollievo, calore, solidarietà è stata sostituita dalla mentalità economicistica e sindacale della "professione", questa tipica preoccupazione maschile? Che può fare la donna, quando tutto ciò che più è suo è spazzato via e giudicato irrilevante o deviante?».

Continua: «L'attivismo, il voler fare comunque cose "produttive", "rilevanti" è la tentazione costante dell'uomo, anche del religioso. Ed è proprio questo

orientamento che domina nelle ecclesiologie (ne parlavamo) che presentano la Chiesa come un "popolo di Dio" indaffarato, impegnato a tradurre il vangelo di un programma di azione che consegua dei "risultati" sociali, politici, culturali. Ma non è un caso se *la Chiesa* è nome di genere femminile. In essa, infatti, vive il mistero della maternità, della gratuità, della contemplazione, della bellezza, dei valori insomma che sembrano inutili agli occhi del mondo profano. Senza magari essere pienamente cosciente delle ragioni, la religiosa avverte il disagio profondo di vivere in una Chiesa dove il cristianesimo è ridotto a ideologia del fare, secondo quell'ecclesiologia duramente maschilista e che pure è presentata - e magari creduta - come più vicina anche alle donne e alle loro esigenze "moderne". E' invece un progetto di Chiesa dove non c'è più posto per l'esperienza mistica, questa vetta della vita religiosa che non a caso è stata tra le glorie e le ricchezze offerte a tutti, con millenaria costanza e abbondanza, più da donne che da uomini. Quelle donne straordinarie che la Chiesa ha proclamato sue "sante" e talvolta suoi "dottori", non esitando a proporle come esempio a tutti i cristiani. Un esempio che oggi è forse di particolare attualità».

Un rimedio: Maria

Alla crisi dell'idea stessa di Chiesa, alla crisi della morale, alla crisi della donna, il Prefetto ha da proporre, tra gli altri, un rimedio che, dice, «ha mostrato concretamente la sua efficacia lungo tutti i secoli cristiani. Un rimedio il cui prestigio sembra oggi essersi oscurato presso alcuni cattolici, ma che è più che mai attuale». E il rimedio che indica con un nome breve: *Maria*.

Ratzinger è ben cosciente che qui - forse più che altrove - c'è difficoltà da parte di certi settori di credenti a recuperare in pieno un aspetto del cristianesimo come la mariologia, che pure è stato ribadito dal Vaticano II come culmine della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. «Inserendo il mistero di Maria nel mistero della Chiesa - dice - il Vaticano II ha compiuto una scelta significativa che avrebbe dovuto ridare nuova lena alle indagini teologiche; le quali, invece, nel primo periodo postconciliare hanno registrato per questo aspetto una brusca caduta. Quasi un collasso, anche se ora appaiono segni di ripresa».

Commemorando, nel 1968, il 18° anniversario della proclamazione del dogma dell'assunzione di Maria in corpo e anima alla gloria celeste, l'allora professor Ratzinger già osservava: «L'orientamento, in pochi anni, è talmente mutato che oggi ci riesce difficile capire l'entusiasmo e la gioia che allora regnarono nella Chiesa. Oggi si cerca magari di eludere quel dogma che tanto ci aveva esaltati, ci si domanda se questa verità dell'Assunta - come tutte le altre verità cattoliche su Maria - non procuri difficoltà con i fratelli protestanti. Quasi che la mariologia fosse una pietra che ostacola il

cammino verso la riunione. E ci domandiamo anche se, attribuendo il posto tradizionale a Maria, non si minacci addirittura l'orientamento della pietà cristiana, deviandola dal guardare solo a Dio Padre e all'unico mediatore, Gesù Cristo».

Eppure, mi dirà durante il colloquio, «se sempre il posto occupato dalla Madonna è stato essenziale all'equilibrio della fede, oggi ritrovare quel posto è urgente come in poche altre epoche della storia della Chiesa».

La testimonianza di Ratzinger è anche umanamente importante, essendo raggiunta attraverso un cammino personale di riscoperta, di successivo approfondimento, quasi di piena "conversione" al mistero mariano. Mi confida infatti: «Quando ero un giovane teologo, prima del Concilio, avevo qualche riserva su certe antiche formule, come ad esempio quella famosa *de Maria numquam satis*, "su Maria non si dirà mai abbastanza". Mi sembrava esagerata. Mi riusciva poi difficile capire il senso vero di un'altra famosa espressione (ripetuta nella Chiesa sin dai primi secoli quando - dopo una disputa memorabile - il Concilio di Efeso del 431 aveva proclamato Maria *Theotókos*, Madre di Dio), l'espressione, cioè, che vuole la Vergine "*nemica di tutte le eresie*". Ora - in questo confuso periodo dove davvero ogni tipo di deviazione ereticale sembra premere alle porte della fede autentica - ora comprendo che non si trattava di esagerazioni di devoti ma di verità oggi più che mai valide».

«Sì - continua - bisogna tornare a Maria se vogliamo tornare a quella "verità su Gesù Cristo, sulla Chiesa, sull'uomo" che Giovanni Paolo II proponeva come programma alla cristianità intera, presiedendo nel 1979 a Puebla la Conferenza dell'Episcopato latino-americano. I vescovi replicavano all'invito del Pontefice proponendo nei documenti finali (quelli stessi che sono stati letti da alcuni in modi incompleti) l'auspicio unanime di tutti i vescovi: "Maria deve essere più che mai *la pedagogia* per annunciare il vangelo agli uomini d'oggi". Proprio in quel Sud America dove la tradizionale pietà mariana del popolo declina, il vuoto è riempito da ideologie politiche. È un fenomeno che si riscontra un po' dovunque, a conferma dell'importanza di quella che non è solo una devozione».

Sei motivi per non dimenticarla

Sei sono i punti nei quali - pur in modo assai sintetico e dunque necessariamente incompleto il Cardinale vede riassunta la funzione della Vergine di equilibrio e di completezza per la fede cattolica. Sentiamo.

Primo punto: «Riconoscere a Maria il posto che il dogma e la tradizione le assegnano significa stare saldamente radicati nella cristologia autentica. (Vaticano II: "La Chiesa, pensando a lei con pietà filiale e contemplandola alla luce del Verbo fatto uomo, con venerazione penetra più profondamente nell'altissimo mistero dell'Incarnazione e si va sempre più conformando con il suo *Sposo*", *Lumen Gentium* n. 65). È del resto al servizio diretto della

fede nel Cristo - non dunque, innanzitutto, per devozione alla Madre - che la Chiesa ha proclamato i suoi dogmi mariani: prima la verginità perpetua e la maternità divina e poi, dopo una lunga maturazione e riflessione, il concepimento senza la macchia del peccato originale e l'assunzione al cielo. Questi dogmi mettono al riparo la fede autentica nel Cristo, come vero Dio e vero uomo: due nature in una sola Persona. Mettono al riparo anche l'indispensabile tensione escatologica, indicando in Maria assunta il destino immortale che tutti ci attende. E mettono al riparo pure la fede, oggi minacciata, in Dio creatore che (è tra l'altro uno dei significati della più che mai incompresa verità sulla verginità perpetua di Maria) può liberamente intervenire anche sulla materia. Insomma, come ricorda ancora il Concilio: "Maria, per la sua intima partecipazione alla storia della salvezza, riunisce per così dire e riverbera i massimi dati della fede" (*Lumen Gentium* n. 65)».

A questo primo punto, Ratzinger ne fa seguire un *secondo*: «La mariologia della Chiesa suppone il giusto rapporto, la necessaria integrazione tra Bibbia e Tradizione. I quattro dogmi mariani hanno la loro base indispensabile nella Scrittura. Ma qui vi è come un germe che cresce e dà frutto nella vita calda della Tradizione così come si esprime nella liturgia, nell'intuizione del popolo credente, nella riflessione della teologia guidata dal Magistero».

Terzo punto: «Nella sua persona stessa di fanciulla ebrea divenuta madre del Messia, Maria lega insieme in modo vitale e inestricabile antico e nuovo popolo di Dio, Israele e cristianesimo, Sinagoga e Chiesa. E' come il punto di giunzione senza il quale la fede (come oggi succede) rischia di sbilanciarsi o sull'Antico Testamento o soltanto sul Nuovo. In lei possiamo invece vivere la sintesi della Scrittura intera».

Quarto punto: «La corretta devozione mariana garantisce alla fede la convivenza dell'indispensabile "ragione" con le altrettanto indispensabili "ragioni del cuore", come direbbe Pascal. Per la Chiesa l'uomo non è solo ragione né solo sentimento, è l'unione di queste due dimensioni. La testa deve riflettere con lucidità ma il cuore deve essere riscaldato: la devozione a Maria ("esente da qualunque falsa esagerazione ma anche da una grettezza di mente che non consideri la singolare dignità della Madre di Dio", come raccomanda il Concilio) assicura alla fede la sua dimensione umana completa».

Continuando nella sua sintesi, Ratzinger indica un *quinto* punto: «Per usare le espressioni stesse del Vaticano II, Maria è "figura", "immagine", "modello" della Chiesa. Allora, guardando a lei, la Chiesa è messa al riparo da quel modello maschilista di cui parlavo che la vede come strumento di un programma d'azione socio-politico. In Maria, sua figura e modello, la Chiesa ritrova il suo volto di Madre, non può degenerare in una involuzione che la trasformi in un partito, in un'organizzazione, in un gruppo di pressione a servizio di interessi umani, anche se nobilissimi. Se in certe teologie ed

ecclesiologie Maria non trova più posto, la ragione è semplice: hanno ridotto la fede ad una astrazione. E un'astrazione non ha bisogno di una Madre».

Sesto e ultimo punto di questa sintesi: «Con il suo destino, che è insieme di Vergine e di Madre, Maria continua a proiettare luce su ciò che il Creatore ha inteso per la donna di ogni tempo, il nostro compreso. Anzi, forse soprattutto il nostro, dove come sappiamo - è minacciata l'essenza stessa della femminilità. La sua Verginità e la sua Maternità radicano il mistero della donna in un destino altissimo da cui non può essere scardinata. Maria è l'intrepida annunciatrice del *Magnificat*; ma è anche colei che rende fecondi il silenzio e il nascondimento. È colei che non teme di stare sotto la croce, che è presente alla nascita della Chiesa; ma è anche colei che, come sottolinea più volte l'evangelista, "serba e medita nel suo cuore" ciò che le avviene attorno. Creatura del coraggio e dell'obbedienza è (ancora e sempre) un esempio al quale ogni cristiano - uomo e donna - può, deve guardare».

Fatima e dintorni

A una delle quattro sezioni della Congregazione per la fede (la sezione detta "disciplinare") spetta il giudizio sulle apparizioni mariane.

Gli chiedo: «Cardinal Ratzinger, lei ha letto il cosiddetto "terzo segreto di Fatima", quello fatto pervenire a Giovanni XXIII da suor Lucia, la sola superstite del gruppo dei veggenti, e che il Papa, dopo averlo esaminato, consegnò al suo predecessore cardinal Ottaviani, ordinandogli di depositarlo negli archivi del Sant'Uffizio?».

La risposta è immediata, secca: «Sì, l'ho letto».

«Circolano nel mondo - continuo - versioni mai smentite che descrivono i contenuti di quel "segreto" come inquietanti, apocalittici, annunciatori di terribili sofferenze. Giovanni Paolo II stesso, nella sua visita pastorale in Germania, è sembrato confermare (seppure con prudenti perifrasi, privatamente, con un gruppo di invitati qualificati) i contenuti non certo confortanti di quel testo. Prima di lui Paolo VI, nel suo pellegrinaggio a Fatima, pare avere accennato anch'egli ai temi apocalittici del "segreto". Perché non si è mai deciso di renderlo pubblico, anche per evitare supposizioni azzardate?».

«Se finora non si è presa questa decisione - risponde - non è perché i Papi vogliano nascondere qualcosa di terribile».

Dunque, insisto, "qualcosa di terribile" c'è, in quel manoscritto di suor Lucia?

«Se anche ci fosse - replica, evitando di spingersi troppo oltre -, ebbene, questo non farebbe che confermare la parte già nota del messaggio di Fatima. Da quel luogo è stato lanciato un segnale severo, che va contro la faciloneria imperante, un richiamo alla serietà della vita e della storia, ai pericoli che incombono sull'umanità. È quanto Gesù stesso ricorda assai spesso, non temendo di dire: "Se non vi convertite, tutti perirete" (Lc 13,3).

La conversione - e Fatima lo ricorda in pieno - è un'esigenza perenne della vita cristiana. Dovremmo già saperlo da tutta quanta la Scrittura».

Dunque, niente pubblicazione, almeno per ora?

«Il Santo Padre giudica che non aggiungerebbe nulla a quanto un cristiano deve sapere dalla Rivelazione e, anche, dalle apparizioni mariane approvate dalla Chiesa nei loro contenuti noti, che non fanno che riconfermare l'urgenza di penitenza, di conversione, di perdono, di digiuno. Pubblicare il "terzo segreto" significherebbe anche esporsi al pericolo di utilizzazioni sensazionaliste del contenuto».

Forse anche implicazioni politiche, azzardo, visto che a quanto pare anche qui - come nei due altri "segreti" - la Russia è menzionata?

A questo punto, però, il cardinale si dice indisponibile a spingersi oltre, rifiuta con fermezza di entrare in altri particolari. D'altro canto, mentre si svolgeva il nostro colloquio, da poco il Papa aveva proceduto a riconsacrare il mondo (con una menzione particolare all'Est europeo) al Cuore Immacolato di Maria, giusto secondo l'esortazione della Madonna di Fatima. Ed è lo stesso Giovanni Paolo II che, ferito dal suo attentatore un 13 maggio anniversario della prima apparizione nella località portoghese - si recò a Fatima in pellegrinaggio di ringraziamento a Maria "la cui mano (disse) ha miracolosamente guidato il proiettile" e sembrando fare riferimento ai preannunci che, attraverso un gruppo di bambini, erano stati trasmessi all'umanità e riguardavano anche la persona dei pontefici. Restando in tema, è ben noto che da anni, ormai, un villaggio della Jugoslavia, Medjugorje, è al centro dell'attenzione mondiale per il rinnovarsi di apparizioni che - vere o presunte che siano - hanno già richiamato milioni di pellegrini ma hanno provocato anche dolorose polemiche tra i francescani che reggono la parrocchia e il vescovo della diocesi locale. È prevedibile un intervento chiarificatore della Congregazione per la dottrina della fede, suprema istanza in materia, naturalmente con quell'approvazione del Papa indispensabile per ogni suo documento?

Risponde: «In questo campo, più che mai, la pazienza è un elemento fondamentale della politica della nostra Congregazione. Nessuna apparizione è indispensabile alla fede, la Rivelazione è terminata con Gesù Cristo, Egli stesso è la Rivelazione. Ma non possiamo certo impedire a Dio di parlare a questo nostro tempo, attraverso persone semplici e anche per mezzo di segni straordinari che denuncino l'insufficienza delle culture che ci dominano, marchiate di razionalismo e di positivismo. Le apparizioni che la Chiesa ha approvato ufficialmente - innanzitutto Lourdes e ancora Fatima - hanno un loro posto preciso nello sviluppo della vita della Chiesa nell'ultimo secolo. Mostrano tra l'altro che la Rivelazione - pur essendo unica, conclusa e dunque non superabile - non è cosa morta, è viva e vitale. Del resto - al di là di Medjugorje, sul quale non posso esprimere alcun giudizio, il caso essendo ancora sotto esame da parte della Congregazione - uno dei

segni del nostro tempo è che le segnalazioni di "apparizioni" mariane si stanno moltiplicando nel mondo. Anche dall'Africa, ad esempio e da altri continenti, giungono rapporti alla nostra sezione competente».

Ma, chiedo, oltre all'elemento tradizionale della pazienza e della prudenza, a quali criteri si appoggia la Congregazione per un giudizio, davanti al moltiplicarsi di questi fatti?

«Uno dei nostri criteri - dice - è separare l'aspetto della vera o presunta "soprannaturalità" dell'apparizione da quello dei suoi frutti spirituali. I pellegrinaggi della cristianità antica si dirigevano verso luoghi a proposito dei quali il nostro spirito critico di moderni sarebbe talvolta perplesso quanto alla "verità scientifica" della tradizione che vi è legata. Ciò non toglie che quei pellegrinaggi fossero fruttuosi, benefici, importanti per la vita del popolo cristiano. Il problema non è tanto quello della ipercritica moderna (che finisce poi, tra l'altro, in una forma di nuova credulità) ma è quello della valutazione della vitalità e dell'ortodossia della vita religiosa che si sviluppa attorno a questi luoghi».

CAPITOLO OTTAVO UNA SPIRITUALITA' PER OGGI

La fede e il corpo

Riconosciuti o no che siano, i "messaggi delle apparizioni mariane" fanno problema anche perché sembrano andare in una direzione poco omogenea a certa "spiritualità post-conciliare".

Mi interrompe: «Ribadisco che non amo i termini *pre o post-conciliare*; accettarli significherebbe accettare l'idea di una frattura nella storia della Chiesa. Nelle "apparizioni" c'è spesso un coinvolgimento del corpo (segni di croce, acqua benedetta, appello al digiuno), ma tutto questo è in pieno nella linea del Vaticano II che ha insistito per l'unità dell'uomo, dunque per l'incarnazione dello Spirito nella carne».

Quel digiuno al quale accenna sembra essere addirittura in una posizione centrale per molti di quei "messaggi".

«Digiunare significa accettare un aspetto essenziale della vita cristiana. Occorre ritrovare l'aspetto anche corporale della fede: l'astensione dal cibo è uno di questi aspetti. Sessualità e nutrimento sono gli elementi centrali della fisicità dell'uomo: ora, al declino della comprensione della verginità ha corrisposto il declino della comprensione del digiuno. E questi due declini sono entrambi legati a una sola radice: l'attuale oscuramento della tensione escatologica, cioè verso la vita eterna, della fede cristiana. Essere vergini e saper periodicamente rinunciare al cibo è testimoniare che la vita eterna ci attende, anzi è già tra noi, che "la scena di questo mondo passa" (1 Cor 7,3 1). Senza verginità e senza digiuno la Chiesa non è più Chiesa, si appiattisce nella storia. E per questo dobbiamo :guardare come a un esempio ai fratelli delle Chiese ortodosse dell'Oriente, grandi maestre - anche oggi - di autentico ascetismo cristiano».

Ma, osservo, se le "forme corporali" di espressione della fede sembrano scomparse tra la base cattolica (sopravvivendo, forse, in ristrette *élites* di claustrali), è anche per orientamento della Chiesa istituzionale: venerdì, vigilie, quaresime, avventi e altri "tempi forti" sono stati mitigati da provvedimenti susseguitisi in questi anni e provenienti da Roma.

«È vero, ma l'intenzione era buona - dice -. Si trattava di eliminare dei sospetti di legalismo, delle tentazioni di trasformare la religione in pratiche esterne. Resta confermato che digiuni, astinenze e altre "penitenze" devono continuare a essere legati alla responsabilità personale. Ma è anche urgente ritrovare espressioni comuni della penitenza ecclesiale. Oltretutto, in un mondo che in tante sue parti muore di fame, dobbiamo ridare la testimonianza visibile e comunitaria di una privazione dal cibo accettata liberamente, per amore».

Diversi rispetto al "mondo"

Per lui, comunque, il problema è più generale: «Anche qui dobbiamo riscoprire il coraggio del non conformismo davanti alle tendenze del mondo opulento. Invece di seguire lo spirito dell'epoca dovremmo essere noi a marchiare di nuovo quello spirito con l'austerità evangelica. Noi abbiamo perduto il senso che i cristiani non possono vivere come vive chiunque. L'opinione stolta secondo cui non esisterebbe una specifica morale cristiana è solo una espressione particolarmente spinta della perdita di un concetto base: la "differenza" del cristiano "rispetto ai modelli del mondo". Anche in alcuni ordini e congregazioni religiose si è scambiata la vera riforma con il rilassamento della austerità tradizionale. S'è scambiato il *rinnovamento* con *l'accomodamento*. Per fare un piccolo esempio preciso: un religioso mi ha riferito che la dissoluzione del suo convento era cominciata - molto concretamente - quando si era dichiarata "non più praticabile" la levata dei frati per la recita dell'ufficio notturno previsto dalla liturgia. Ebbene, questo indubbio ma significativo "sacrificio" era stato sostituito con uno stare a guardare la televisione sino a notte avanzata. Un piccolo caso, in apparenza: ma è anche di questi "piccoli casi" che è fatto il declino attuale della indispensabile austerità della vita cristiana. A cominciare da quella dei religiosi».

Continua, completando il suo pensiero: «Oggi più che mai il cristiano deve essere conscio di appartenere a una minoranza e di essere in contrasto con ciò che appare buono, ovvio, logico per lo "spirito del mondo", come lo chiama il Nuovo Testamento. Tra i compiti più urgenti per il cristiano, c'è il recupero della capacità di opporsi a molte tendenze della cultura circostante, rinunciando a certa solidarietà troppo euforica post-conciliare».

Dunque, accanto alla *Gaudium et spes* (il testo del Concilio sui rapporti tra Chiesa e mondo) possiamo ancora tenere *l'Imitazione di Cristo*.

«Si tratta, ovviamente, di due spiritualità molto diverse. *L'Imitazione* è un testo che rispecchia la grande tradizione monastica medievale. Ma il Vaticano II non voleva affatto togliere le cose buone ai buoni».

E *l'Imitazione di Cristo* (presa, si intende, come simbolo di una certa spiritualità) è ancora tra le cose "buone"?

«Anzi: tra gli obiettivi più urgenti del cattolico moderno c'è proprio il recupero degli elementi positivi di una spiritualità come quella, con la sua consapevolezza del distacco qualitativo tra mentalità di fede e mentalità mondana. Certo, nella *Imitazione* c'è un'accentuazione unilaterale della relazione privata del cristiano con il suo Signore. Ma in troppa produzione teologica contemporanea c'è una comprensione insufficiente della interiorità spirituale. Condannando in blocco e senza appello la *fuga saeculi* che è al centro della spiritualità classica, non si è capito che c'era in quella "fuga" anche un aspetto sociale. Si fuggiva dal mondo non per abbandonarlo a se stesso, ma per ricreare in luoghi dello spirito una nuova possibilità di vita

cristiana e, dunque, umana. Si prendeva atto della alienazione della società e - nell'eremo o nel monastero - si ricostruivano delle oasi vivibili, delle speranze di salvezza per tutti».

C'è da riflettere: vent'anni fa ci si diceva in tutti i modi che il problema più urgente del cattolico era trovare una spiritualità "nuova", "comunitaria", "aperta", "non sacrale", "secolare", "solidale con il mondo". Ora, dopo tanto vagare, si scopre che il compito urgente è ritrovare un aggancio con la spiritualità antica, quella della "fuga dal secolo".

«Il problema - replica - è ancora una volta quello di un equilibrio da ritrovare. A parte legittime, anzi preziose, vocazioni monastiche o eremitiche, il credente è tenuto a vivere il non facile equilibrio tra giusta incarnazione nella storia e indispensabile tensione verso l'eternità. È questo equilibrio che impedisce di sacralizzare l'impegno terreno ma, insieme, di ricadere nell'accusa di "alienazione"».

La sfida delle sette

Insistenza escatologica, fuga dal mondo, appelli esasperati al "cambiamento di vita", alla "conversione", coinvolgimento del corpo (astensione dall'alcol, dal tabacco, spesso dalla carne, "penitenze" di vario tipo) contrassegnano quasi tutte le sette che continuano a espandersi tra gli ex-fedeli delle chiese cristiane "ufficiali". Il fenomeno assume di anno in anno dimensioni sempre più imponenti: esiste una strategia comune della Chiesa per rispondere a questa avanzata?

«Ci sono singole iniziative di vescovi e episcopati - risponde il Prefetto -. Certamente dovremo stabilire una linea di azione comune tra le Conferenze episcopali e i competenti organi della Santa Sede e, nella misura del possibile, con altre grandi comunità ecclesiali. Va comunque detto che, in ogni tempo e luogo, la cristianità ha conosciuto frange di spiriti religiosi esposti al fascino di questo tipo di annuncio eccentrico, eterodosso».

Ora, però, queste "frange" sembrano trasformarsi in fenomeno di massa.

«La loro espansione - dice - segnala anche vuoti e carenze del nostro annuncio e della nostra prassi. Per esempio: l'escatologismo radicale, il millenarismo che contrassegna molte di queste sette, può farsi strada anche grazie alla sparizione di questo aspetto del cattolicesimo autentico in molta pastorale. C'è in queste sette una sensibilità (che in loro è estremizzata, ma che in misura equilibrata è autenticamente cristiana) ai pericoli del nostro tempo, e quindi a una possibilità della fine imminente della storia. La valorizzazione corretta di messaggi come quello di Fatima può essere un nostro tipo di risposta: la Chiesa, ascoltando il messaggio vivo del Cristo dato attraverso Maria al nostro tempo, sente la minaccia della rovina di ciascuno e di tutti e risponde con una penitenza, una conversione decise».

Per il Cardinale, tuttavia, la più radicale risposta alle sette passa attraverso «la riscoperta della identità cattolica: occorre una nuova evidenza, una nuova

gioia, se posso dire una nuova "fierezza" (che non contrasta con l'umiltà indispensabile) di essere cattolici. Bisogna poi ricordare che questi gruppi riscuotono favori anche perché propongono alla gente, sempre più sola, isolata, incerta, una sorta di "patria dell'anima", il calore di una comunità. È proprio quel calore, quella vita che purtroppo sembrano spesso mancare presso di noi: là dove le parrocchie, questo nucleo di base irrinunciabile, hanno saputo rivitalizzarsi, offrire il senso della piccola chiesa che vive in unione con la grande Chiesa, là i settari non hanno potuto sfondare in modo significativo. La nostra catechesi, poi, deve smascherare il punto su cui insistono questi nuovi "missionari": l'impressione, cioè, che la Scrittura sia letta da loro in modo "letterale" mentre i cattolici l'avrebbero indebolita o dimenticata. Questa *letteralità* è spesso il tradimento della *fedeltà*. L'isolamento di singole frasi, di versetti, è sviante, fa perdere di vista la totalità: letta nel suo insieme, la Bibbia è davvero "cattolica". Ma occorre che questo sia mostrato attraverso una pedagogia catechetica che riabituï alla lettura della Scrittura nella Chiesa e con la Chiesa».

CAPITOLO NONO LITURGIA TRA ANTICO E NUOVO

Ricchezze da salvare

Cardinal Ratzinger, vogliamo parlare un poco di liturgia, di riforma liturgica? È un problema tra i più dibattuti e spinosi, è uno dei cavalli di battaglia della anacronistica reazione anti-conciliare, dell'integrismo patetico alla Lefebvre, il vescovo in rivolta proprio a causa di certi aggiornamenti liturgici in cui crede di sentire odore di zolfo, di eresia...

Mi ferma subito per precisare: «Davanti a certi modi concreti di riforma liturgica e, soprattutto, davanti alle posizioni di certi liturgisti, l'arca del disagio è più ampia di quella dell'integrismo anticonciliare. Detto in altre parole: non tutti coloro che esprimono un tale disagio devono per questo essere necessariamente degli integristi».

Vuol forse dire che il sospetto, magari la protesta per certo liturgismo post-conciliare sarebbero legittimi anche in un cattolico lontano dal tradizionalismo estremo? In un cattolico, cioè, non malato di nostalgia ma disposto ad accettare interamente il Vaticano II?

«Dietro ai modi diversi di concepire la liturgia - risponde - ci sono, come di consueto, modi diversi di concepire la Chiesa, dunque Dio e i rapporti dell'uomo con Lui. Il discorso liturgico non è marginale: è stato proprio il Concilio a ricordarci che qui siamo nel cuore della fede cristiana».

I gravosi compiti romani impediscono a Joseph Ratzinger (per motivi di tempo ma anche di opportunità) di continuare come vorrebbe la pubblicazione di articoli scientifici e di libri. Ma, a conferma dell'importanza che dà all'argomento liturgico, una delle poche opere che ha pubblicato in

questi anni è *Das Fest des Glaubens*, la festa della fede. Si tratta appunto di una raccolta di brevi saggi sulla liturgia e su un certo "aggiornamento" di fronte al quale si dichiarava perplesso già dieci anni dopo la conclusione del Vaticano II.

Tiro fuori dalla borsa quel ritaglio del 1975 e leggo: «L'apertura della liturgia alle lingue popolari era fondata e giustificata: anche il Concilio di Trento l'aveva avuta presente, almeno a livello di possibilità. Sarebbe poi falso dire, con certi integristi, che la creazione di nuovi canoni per la Messa contraddice la Tradizione della Chiesa. Tuttavia, resta da vedere sino a che punto le singole tappe della riforma liturgica dopo il Vaticano II siano state veri miglioramenti o non, piuttosto, banalizzazioni; sino a che punto siano state pastoralmente sagge o non, al contrario, sconsiderate».

Continuo a leggere da quell'intervento di Joseph Ratzinger, allora professore di teologia ma già prestigioso membro della Pontificia Commissione Teologica Internazionale: «Anche con la semplificazione e la formulazione meglio comprensibile della liturgia, è chiaro che deve essere salvaguardato il mistero dell'azione di Dio nella Chiesa; e, perciò, la fissazione della sostanza liturgica intangibile per i sacerdoti e le comunità, come pure il suo carattere pienamente ecclesiale». «Pertanto - esortava il professor Ratzinger - ci si deve opporre, più decisamente di quanto sia stato fatto finora, all'appiattimento razionalistico, ai discorsi approssimativi, all'infantilismo pastorale che degradano la liturgia cattolica al rango di circolo di villaggio e la vogliono abbassare a un livello fumettistico. Anche le riforme già eseguite, specialmente riguardo al rituale, devono essere riesaminate sotto questi punti di vista».

Mi ascolta, con l'attenzione e la pazienza consuete, mentre gli rileggo queste sue parole. Sono passati dieci anni da allora, l'autore di una simile messa in guardia non è più un semplice studioso, è *il custode* dell'ortodossia stessa della Chiesa. Il Ratzinger di oggi, Prefetto della fede, si riconosce ancora in questo brano?

«Interamente - non esita a rispondermi -. Anzi, da quando scrivevo queste righe altri aspetti che sarebbero stati da salvaguardare sono stati accantonati, molte ricchezze superstiti sono state dilapidate. Allora, nel 1975, molti colleghi teologi si dissero scandalizzati, o almeno sorpresi, dalla mia denuncia. Adesso, anche tra loro, sono numerosi quelli che mi hanno dato ragione, almeno parzialmente». Si sarebbero *cioè* verificati ulteriori equivoci e fraintendimenti che giustificherebbero ancor più le parole severe di sei anni dopo, nel libro recente che citavamo: «Certa liturgia post-conciliare, fattasi opaca o noiosa per il suo gusto del banale e del mediocre, tale da dare i brividi...».

La lingua, per esempio ...

Per lui, proprio nel campo liturgico - sia negli studi degli specialisti che in certe applicazioni concrete - si constaterrebbe «uno degli esempi più vistosi di contrasto tra ciò che dice il testo autentico del Vaticano II e il modo con cui è stato poi recepito e applicato».

Esempio sin troppo famoso, si sa (ed esposto al rischio di strumentalizzazioni), è quello dell'impiego del latino, sul quale il testo conciliare è esplicito: «L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato nei riti latini» (Sacrosanctum Concilium, n. 36). Più avanti, i Padri raccomandano: «Si abbia (...) cura che i fedeli sappiano recitare e cantare insieme, anche in lingua latina, le parti dell'Ordinario della Messa che spettano ad essi» (n. 54). Più avanti ancora, nello stesso documento: «Secondo la secolare tradizione del rito latino, per i chierici sia conservata nell'Ufficio divino la lingua latina» (n. 101).

Scopo del colloquio col card. Ratzinger, dicevamo all'inizio, non era certo mettere in rilievo il nostro punto di vista, bensì riferire quello dell'intervistato.

Tuttavia, personalmente - per quanto poco importi - troviamo un po' grottesco l'atteggiamento da "vedovi" e "orfani" di chi rimpiange un passato tramontato per sempre e non siamo affatto nostalgici di una liturgia in latino che abbiamo conosciuto solo nel suo ultimo, estenuato periodo di vita. Tuttavia, leggendo i documenti conciliari si può capire ciò che vuol dire il card. Ratzinger: è un fatto oggettivo che, anche solo limitandosi all'uso della lingua liturgica, balza agli occhi il contrasto tra i testi del Vaticano II e le successive applicazioni concrete.

Non si tratta di recriminare ma di sapere, da una voce autorevole, come mai questo gap si sia verificato.

Lo vedo scuotere il capo: «Che vuole, anche questo è tra i casi di una sfasatura - purtroppo frequente in questi anni - tra il dettato del Concilio, la struttura autentica della Chiesa e del suo culto, le vere esigenze pastorali del momento e le risposte concrete di certi settori clericali. Eppure la lingua liturgica non era affatto un aspetto secondario. All'origine della frattura tra Occidente latino e Oriente greco c'è anche una questione di incomprendimento linguistica. È probabile che la scomparsa della lingua liturgica comune possa rafforzare le spinte centrifughe tra le varie aree cattoliche». Aggiunge però subito: «Per spiegare il rapido e quasi totale abbandono dell'antica lingua liturgica comune bisogna in verità anche rifarsi a un mutamento culturale dell'istruzione pubblica in Occidente. Come professore, ancora all'inizio degli anni Sessanta potevo permettermi di leggere un testo latino a giovani provenienti dalle scuole secondarie tedesche. Oggi questo non è più possibile».

«Pluralismo, ma per tutti»

A proposito di latino: nei giorni del nostro colloquio non era ancora conosciuta la decisione del Papa che (con lettera in data 3 ottobre 1984, a firma del Pro-Prefetto della Congregazione per il culto divino) concedeva il discusso "indulto" a quei preti che volessero celebrare la messa usando il messale romano, in latino appunto, del 1962. e, cioè, la possibilità di un ritorno (seppure ben delimitato) alla liturgia pre-conciliare; purché, si dice nella lettera, «consti con chiarezza, anche pubblicamente, che questi sacerdoti e i rispettivi fedeli in nessun modo condividano le posizioni di coloro che mettono in dubbio la legittimità e l'esattezza dottrinale del Messale Romano promulgato dal Papa Paolo VI nel 1970»; e purché la celebrazione secondo il vecchio rito «avvenga nelle chiese e negli oratori indicati dal vescovo, non però nelle chiese parrocchiali, a meno che l'ordinario del luogo lo abbia concesso, in casi straordinari». Malgrado questi limiti e le severe avvertenze («in nessun modo la concessione dell'indulto dovrà essere usata in modo da recare pregiudizio all'osservanza fedele della riforma liturgica»), la decisione del Papa ha suscitato polemiche. La perplessità è stata anche nostra, ma dobbiamo riferire quanto il card. Ratzinger ci aveva detto a Bressanone: pur senza parlarci della misura - che era evidentemente già stata decisa e della quale di certo era al corrente - ci aveva accennato a una possibilità del genere. Questo "indulto" per lui, non sarebbe stato da vedere in una linea di "restaurazione" ma, al contrario, nel clima di quel "legittimo pluralismo" sul quale il Vaticano II e i suoi esegeti hanno tanto insistito.

Infatti, precisando di parlare "a titolo personale", il cardinale ci aveva detto: «Prima di Trento, la Chiesa ammetteva nel suo seno una diversità di riti e di liturgie. I Padri tridentini imposero a tutta la Chiesa la liturgia della città di Roma, salvaguardando, tra le liturgie occidentali, solo quelle che avessero più di due secoli di vita. È il caso, ad esempio, del rito ambrosiano della diocesi di Milano. Se potesse servire a nutrire la religiosità di qualche credente, a rispettare la *pietas* di certi settori cattolici, sarei personalmente favorevole al ritorno alla situazione antica, cioè a un certo pluralismo liturgico. Purché, naturalmente, venisse riconfermato il carattere *ordinario* dei riti riformati e venisse indicato chiaramente l'ambito e il modo di qualche caso *straordinario* di concessione della liturgia preconciliare». Più che un auspicio il suo, visto che poco più di un mese dopo doveva realizzarsi.

Lui stesso, del resto, nel suo *Das Fest des Glaubens* aveva ricordato che «anche in campo liturgico, dire *cattolicità* non significa dire *uniformità*», denunciando che, «invece, il pluralismo postconciliare si è dimostrato stranamente uniformante, quasi coercitivo, non consentendo più livelli diversi di espressione di fede pur all'interno dello stesso quadro rituale».

Uno spazio per il Sacro

Per tornare al discorso generale: che rimprovera il Prefetto a certa liturgia d'oggi? (o, forse, non proprio di oggi visto che, come osserva, «sembra stiano attenuandosi certi abusi degli anni postconciliari: mi pare che ci sia in giro una nuova presa di coscienza, che alcuni stiano accorgendosi di avere corso troppo e troppo in fretta»). «Ma - aggiunge - questo nuovo equilibrio è per ora di *élite*, riguarda alcune cerchie di specialisti mentre l'ondata messa in moto proprio da costoro arriva adesso alla base. Così, può succedere che qualche prete, qualche laico si entusiasmino in ritardo e giudichino d'avanguardia ciò che gli esperti sostenevano ieri, mentre oggi questi specialisti si attestano su posizioni diverse, magari più tradizionali»).

Comunque sia, ciò che per Ratzinger va ritrovato in pieno è «il carattere predeterminato, non arbitrario, "imperturbabile", "impassibile" del culto liturgico». «Ci sono stati anni - ricorda - in cui i fedeli, preparandosi ad assistere a un rito, alla messa stessa, si chiedevano in che modo, in quel giorno, si sarebbe scatenata la "creatività" del celebrante...». Il che, ricorda, contrastava oltretutto con il monito insolitamente severo, solenne del Concilio: «Che nessun altro, assolutamente (al di fuori della Santa Sede e della gerarchia episcopale, n.d.r.); che nessuno, anche se sacerdote, osi di sua iniziativa aggiungere, togliere o mutare alcunché in materia liturgica» (Sacrosanctum Concilium n. 22).

Aggiunge: «La liturgia non è uno show, uno spettacolo che abbisogni di registi geniali e di attori di talento. La liturgia non vive di sorprese "simpatiche", di trovate "accattivanti", ma di ripetizioni solenni. Non deve esprimere l'attualità e il suo effimero ma il mistero del Sacro. Molti hanno pensato e detto che la liturgia debba essere "fatta" da tutta la comunità, per essere davvero sua. È una visione che ha condotto a misurarne il "successo" in termini di efficacia spettacolare, di intrattenimento. In questo modo è andato però disperso il *proprium* liturgico che non deriva da ciò che noi facciamo, ma dal fatto che qui accade Qualcosa che noi tutti insieme non possiamo proprio fare. Nella liturgia opera una forza, un potere che nemmeno la Chiesa tutta intera può conferirsi: ciò che vi si manifesta è lo assolutamente Altro che, attraverso la comunità (che non ne è dunque padrona ma serva, mero strumento) giunge sino a noi».

Continua: «Per il cattolico, la liturgia è la Patria comune, è la fonte stessa della sua identità: anche per questo deve essere "predeterminata", "imperturbabile", perché attraverso il rito si manifesta la Santità di Dio. Invece, la rivolta contro quella che è stata chiamata "la vecchia rigidità rubricistica", accusata di togliere "creatività", ha coinvolto anche la liturgia nel vortice del "fai-da-te", banalizzandola perché l'ha resa conforme alla nostra mediocre misura».

C'è poi un altro ordine di problemi sul quale Ratzinger vuole richiamare l'attenzione: «Il Concilio ci ha giustamente ricordato che liturgia significa

anche *actio*, azione, e ha chiesto che ai fedeli sia assicurata una *actuosa participatio*, una partecipazione attiva».

Mi sembra ottima cosa, dico.

«Certo - conferma - è un concetto sacrosanto che però, nelle interpretazioni postconciliari, ha subito una restrizione fatale. Sorse cioè l'impressione che si avesse una "partecipazione attiva" solo dove ci fosse un'attività esteriore, verificabile: discorsi, parole, canti, omelie, letture, stringer di mani... Ma si è dimenticato che il Concilio mette nella *actuosa participatio* anche il silenzio, che permette una partecipazione davvero profonda, personale, concedendoci l'ascolto interiore della Parola del Signore. Ora, di questo silenzio non è restata traccia in certi riti».

Suoni e arte per l'Eterno

E qui si aggancia un suo discorso sulla musica sacra, quella musica tradizionale dell'Occidente cattolico alla quale il Vaticano II non ha certo misurato le lodi, esortando non solo a salvare ma a incrementare "con la massima diligenza" questo che chiama "il tesoro della Chiesa"; e, dunque, dell'umanità intera. Invece?

«Invece, molti liturgisti hanno messo da parte quel tesoro, dichiarandolo "accessibile a pochi", l'hanno accantonato in nome della "comprensibilità per tutti e in ogni momento" della liturgia postconciliare. Dunque, non più "musica sacra" - relegata, semmai, per occasioni speciali, nelle cattedrali - ma solo "musica d'uso", canzonette, facili melodie, cose correnti».

Anche qui il Cardinale ha facile gioco nel mostrare l'allontanamento teorico e pratico dal Concilio «secondo il quale, oltretutto, la musica sacra è essa stessa liturgia, non ne è un semplice abbellimento accessorio». E, secondo lui, sarebbe anche facile mostrare come "l'abbandono della bellezza" si sia dimostrata, alla prova dei fatti, un motivo di "sconfitta pastorale".

Dice: «è divenuto sempre più percepibile il pauroso impoverimento che si manifesta dove si scaccia la bellezza e ci si assoggetta solo all'utile. L'esperienza ha mostrato come il ripiegamento sull'unica categoria del "comprensibile a tutti" non ha reso le liturgie davvero più comprensibili, più aperte, ma solo più povere. Liturgia "semplice" non significa misera o a buon mercato: c'è la semplicità che viene dal banale e quella che deriva dalla ricchezza spirituale, culturale, storica». «Anche qui continua - si è messa da parte la grande musica della Chiesa in nome della "partecipazione attiva": ma questa "partecipazione" non può forse significare anche il percepire con lo spirito, con i sensi? Non c'è proprio nulla di "attivo" nell'ascoltare, nell'intuire, nel commuoversi? Non c'è qui un rimpicciolire l'uomo, un ridurlo alla sola espressione orale, proprio quando sappiamo che ciò che vi è in noi di razionalmente cosciente ed emerge alla superficie è soltanto la punta di un *iceberg* rispetto a ciò che è la nostra totalità? Chiedersi questo non significa certo opporsi allo sforzo per far cantare tutto il popolo, opporsi

alla "musica d'uso": significa opporsi a un esclusivismo (solo quella musica) che non è giustificato né dal Concilio né dalle necessità pastorali».

Questo discorso sulla musica sacra - intesa anche come simbolo di presenza della bellezza "gratuita" nella Chiesa - sta particolarmente a cuore a Joseph Ratzinger che vi ha dedicato pagine vibranti: «Una Chiesa che si riduca solo a fare della musica "corrente" cade nell'inetto e diviene essa stessa inetta. La Chiesa ha il dovere di essere anche "città della gloria", luogo dove sono raccolte e portate all'orecchio di Dio le voci più profonde dell'umanità. La Chiesa non può appagarsi del solo ordinario, del solo usuale: deve ridestare la voce del Cosmo, glorificando il Creatore e svelando al Cosmo stesso la sua magnificenza, rendendolo bello, abitabile, umano».

Anche qui, però, come già per il latino, mi parla di una "mutazione culturale", anzi, quasi di una "mutazione antropologica" soprattutto nei giovani, «il cui senso acustico è stato corrotto, degenerato, a partire dagli anni Sessanta, dalla musica rock e da altri prodotti simili». Tanto che (accenna qui anche a sue esperienze pastorali, in Germania) sarebbe oggi «difficile far ascoltare o, peggio, far cantare a molti giovani anche gli antichi corali della tradizione tedesca».

Il riconoscimento delle difficoltà obiettive non gli impedisce una appassionata difesa non solo della musica, ma dell'arte cristiana in generale e della sua funzione di rivelatrice della verità: «L'unica, vera apologia del cristianesimo può ridursi a due argomenti: i santi che la Chiesa ha espresso e *l'arte* che è germinata nel suo grembo. Il Signore è reso credibile dalla magnificenza della santità e da quella dell'arte esplose dentro la comunità credente, più che dalle astute scappatoie che l'apologetica ha elaborato per giustificare i lati oscuri di cui purtroppo abbondano le vicende umane della Chiesa. Se la Chiesa deve continuare a convertire, dunque a umanizzare il mondo, come può rinunciare nella sua liturgia alla bellezza, che è unita in modo inestricabile all'amore e insieme allo splendore della Resurrezione? No, i cristiani non devono accontentarsi facilmente, devono continuare a fare della loro Chiesa un focolare del bello - dunque del vero - senza il quale il mondo diventa il primo girone dell'inferno».

Mi parla di un teologo famoso, uno dei leaders del pensiero post-conciliare che gli confessava senza problemi di sentirsi un "barbaro". Commenta: «Un teologo che non ami l'arte, la poesia, la musica, la natura, può essere pericoloso. Questa cecità e sordità al bello non è secondaria, si riflette necessariamente anche nella sua teologia».

Solennità, non trionfalismo

Ancora in questa linea, Ratzinger non è affatto persuaso della validità di certe accuse di "trionfalismo", nel nome delle quali si sarebbe gettato via con eccessiva facilità molto dell'antica solennità liturgica: «Non è affatto trionfalismo la solennità del culto con cui la Chiesa esprime la bellezza di

Dio, la gioia della fede, la vittoria della verità e della luce sull'errore e sulle tenebre. La ricchezza liturgica non è ricchezza di una qualche casta sacerdotale; è ricchezza di tutti, anche dei poveri, che infatti la desiderano e non se ne scandalizzano affatto. Tutta la storia della pietà popolare mostra che anche i più miseri sono sempre stati disposti istintivamente e spontaneamente a privarsi persino del necessario pur di rendere onore con la bellezza, senza alcuna tirchieria, al loro Signore e Dio».

Si rifà, come esempio, a ciò che ha appreso in uno degli ultimi suoi viaggi in Nord America: «Le autorità della Chiesa anglicana di New York avevano deciso di sospendere i lavori della nuova cattedrale. La giudicavano troppo fastosa, quasi un insulto al popolo, tra il quale avevano deciso di distribuire la somma già stanziata. Ebbene, sono stati i poveri stessi a rifiutare quel denaro e a imporre la ripresa dei lavori, non capendo questa strana idea di misurare il culto a Dio, di rinunciare alla solennità e alla bellezza quando si è al suo cospetto».

Sotto l'accusa del cardinale sarebbero dunque certi intellettuali cristiani, certo loro schematismo aristocratico, elitario, staccato da ciò che il "popolo di Dio" davvero crede e desidera: «Per un certo modernismo neo-clericale il problema della gente sarebbe il sentirsi oppressa dai "tabù sacrali". Ma questo, semmai, è il problema loro, di clericali in crisi. Il dramma dei nostri contemporanei è, al contrario, il vivere in un mondo sempre più di una profanità senza speranza. L'esigenza vera oggi diffusa non è quella di una liturgia secolarizzata, ma, al contrario, di un nuovo incontro con il Sacro, attraverso un culto che faccia riconoscere la presenza dell'Eterno».

Ma è sotto accusa per lui, anche quello che definisce «l'archeologismo romantico di certi professori di liturgia, Secondo i quali tutto ciò che si è fatto dopo Gregorio I Magno sarebbe da eliminare come un'incrostazione, un segno di decadenza. A criterio del rinnovamento liturgico non hanno posto la domanda: "Come *deve essere oggi?*", ma l'altra: "Come *era allora?*". Si dimentica che la Chiesa è viva, che la sua liturgia non può essere pietrificata in ciò che si faceva nella città di Roma prima del Medio Evo. In realtà, la Chiesa medievale (o anche, in certi casi, la Chiesa barocca) hanno proceduto a un approfondimento liturgico che occorre vagliare con attenzione prima di eliminare. Dobbiamo rispettare anche qui la legge cattolica della sempre migliore e più profonda conoscenza del patrimonio che ci è stato affidato. Il puro arcaismo non serve, così come non serve la pura modernizzazione».

Per Ratzinger, poi, la vita culturale del cattolico non può essere ridotta al solo aspetto "comunitario": deve continuare ad esserci un posto anche per la devozione privata, seppure ordinata al "pregare insieme", cioè alla liturgia.

Eucaristia: nel cuore della fede

Aggiunge poi: «La liturgia, per alcuni sembra ridursi alla sola eucaristia, vista quasi sotto l'unico aspetto del "banchetto fraterno". Ma la messa non è

solamente un pasto tra amici, riuniti per commemorare l'ultima cena del Signore mediante la condivisione del pane. La messa è il sacrificio comune della Chiesa, nel quale il Signore prega con noi e per noi e a noi si partecipa. È la rinnovazione sacramentale del sacrificio di Cristo: dunque, la sua efficacia salvifica si estende a tutti gli uomini, presenti e assenti, vivi e morti. Dobbiamo riprendere coscienza che l'eucaristia non è priva di valore se non si riceve la Comunione: in questa consapevolezza, problemi drammaticamente urgenti come l'ammissione al sacramento dei divorziati risposati possono perdere molto del loro peso opprimente».

Vorrei capire meglio, dico.

«Se l'eucaristia - spiega - è vissuta solo come il banchetto di una comunità di amici, chi è escluso dalla ricezione dei Sacri Doni è davvero tagliato fuori dalla fraternità. Ma se si torna alla visione completa della messa (pasto fraterno e insieme sacrificio del Signore, che ha forza ed efficacia in sé, per chi vi si unisce nella fede), allora anche chi non mangia quel pane partecipa egualmente, nella sua misura, dei doni offerti a tutti gli altri».

All'eucaristia e al problema del suo "ministro" (che può essere solo chi sia stato ordinato in quel "sacerdozio ministeriale o gerarchico" il quale, riconferma il Concilio, "differisce essenzialmente e non solo di grado" dal "sacerdozio comune dei fedeli", *Lumen Gentium*, n. 10) il card. Ratzinger ha dedicato uno dei primi documenti ufficiali a sua firma della Congregazione per la fede. Nel «tentativo di staccare l'eucaristia dal legame necessario con il sacerdozio gerarchico», vede un altro aspetto di certa " banalizzazione " del mistero del Sacramento.

È lo stesso pericolo che individua nella caduta dell'adorazione davanti al tabernacolo: «Si è dimenticato - dice - che l'adorazione è un approfondimento della comunione. Non si tratta di una devozione "individualistica" ma della prosecuzione o della preparazione, del momento comunitario. Bisogna poi continuare in quella pratica, così cara al popolo (a Monaco di Baviera, quando la guidavo, vi partecipavano decine di migliaia di persone) della processione del *Corpus Domini*. Anche su questa gli "archeologi" della liturgia hanno da ridire, ricordando che quella processione non c'era nella Chiesa romana dei primi secoli. Ma ripeto qui quanto già dissi: al *sensus fidei* del popolo cattolico deve essere riconosciuta la possibilità di approfondire, di portare alla luce, secolo dopo secolo, tutte le conseguenze del patrimonio che gli è affidato».

«Non c'è solo la messa»

Aggiunge: «L'eucaristia è il nucleo centrale della nostra vita culturale, ma perché possa esserne il centro abbisogna di un insieme completo in cui vivere. Tutte le inchieste sugli effetti della riforma liturgica mostrano che certa insistenza pastorale solo sulla messa finisce per svalutarla, perché è come situata nel vuoto, non preparata e non seguita com'è da altri atti

liturgici. L'eucaristia presuppone gli altri sacramenti e ad essi rinvia. Ma l'eucaristia presuppone anche la preghiera in famiglia e la preghiera comunitaria extra-liturgica».

A cosa pensa in particolare?

«Penso a due delle più ricche e feconde preghiere della cristianità, che portano sempre e di nuovo nella grande corrente eucaristica: la *Via Crucis* e il *Rosario*. Dipende anche dal fatto che abbiamo disimparato queste preghiere se noi oggi ci troviamo esposti in modo così insidioso alle lusinghe di pratiche religiose asiatiche». Infatti, osserva, «se recitato come tradizione vuole, il Rosario porta a cullarci nel ritmo della tranquillità che ci rende docili e sereni e che dà un nome alla pace: Gesù, il frutto benedetto di Maria; Maria, che ha nascosto nella pace raccolta del suo cuore la Parola vivente e poté così diventare madre della Parola incarnata. Maria è dunque l'ideale dell'autentica vita liturgica. È la Madre della Chiesa anche perché ci addita il compito e la meta più alta del nostro culto: la gloria di Dio, da cui viene la salvezza degli uomini».

CAPITOLO DECIMO SU ALCUNE "COSE ULTIME"

Il Diavolo e la sua coda

Tra le molte cose dettemi dal card. Ratzinger e anticipate nel servizio giornalistico che ha preceduto questo libro, è un aspetto non centrale che sembra avere monopolizzato l'attenzione di tanti commentatori. Molti articoli (con relativi titoli) sono stati dedicati non tanto alle severe analisi teologiche, esegetiche, ecclesiologiche del Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, quanto, piuttosto, agli accenni (pochi capoversi su decine di cartelle) a quella realtà che la tradizione cristiana indica con il nome di "*Diavolo Demonio Satana*".

Perché questo accentrarsi dell'attenzione dei commentatori su un tema che pure, ripetiamo, non era affatto centrale nel discorso del Prefetto?

Gusto del pittoresco, curiosità divertita per quello che molti (magari anche tra i cristiani) considerano come una sopravvivenza folkloristica, come un aspetto comunque "inaccettabile per una fede divenuta adulta"? O qualcosa di più, di più profondo, un'inquietudine mascherata dal riso? Serena tranquillità o esorcismo che prende la forma dell'ironia?

Non tocca a noi rispondere. A noi tocca semmai registrare il fatto oggettivo: non c'è argomento come quello del "Diavolo" che risvegli subito il rimescolio frenetico dei *mass media* della società secolarizzata.

È difficile dimenticare l'eco - immensa e non soltanto ironica, anzi talvolta rabbiosa - suscitata da un papa, Paolo VI, il quale, nell'allocuzione durante l'udienza generale del *15 novembre 1972* ritornò su quanto aveva detto il *29 giugno* precedente nella basilica di san Pietro dove, rifacendosi alle condizioni della Chiesa, confidava: «Ho la sensazione che da qualche fessura sia entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio». Aveva poi aggiunto che «se tante volte nel vangelo, sulle labbra di Cristo, ritorna la menzione di questo nemico degli uomini», anche per il nostro tempo egli, Paolo VI, credeva «in qualcosa di preternaturale venuto nel mondo proprio per turbare, per soffocare i frutti del Concilio Ecumenico e per impedire alla Chiesa di prorompere nell'inno della gioia, seminando il dubbio, l'incertezza, la problematica, l'inquietudine, l'insoddisfazione».

Già a quei primi cenni si levarono nel mondo brontolii di protesta.

La quale esplose senza freni - durando mesi, nei *media* del mondo intero - in quel *15 novembre 1972* divenuto famoso: «Il male che è nel mondo è occasione e effetto d'un intervento in noi e nella nostra società d'un agente oscuro e nemico, il Demonio. Il male non è soltanto una deficienza, ma un essere vivo, spirituale, perverso e perversore. Terribile realtà. Misteriosa e paurosa. Esce dal quadro biblico ed ecclesiastico chi si rifiuta di riconoscerla esistente; ovvero chi ne fa un principio a sé stante, non avente essa pure, come ogni creatura, origine da Dio; oppure la spiega come una pseudo-

realità, una personificazione concettuale fantastica delle cause ignote dei nostri malanni».

Dopo una serie di citazioni bibliche ad appoggio del suo discorso, Paolo VI aveva proseguito: «Il Demonio è il nemico numero uno, è il tentatore per eccellenza. Sappiamo così che questo essere oscuro e conturbante esiste davvero e agisce ancora, è l'insidiatore sofisticato dell'equilibrio morale dell'uomo, il perfido incantatore che in noi sa insinuarsi (per la via dei sensi, della fantasia, della concupiscenza, della logica utopistica o dei disordinati contatti sociali) per introdurvi deviazioni...».

Il Papa aveva poi lamentato l'insufficiente attenzione al problema da parte della teologia contemporanea: «Sarebbe, questo sul Demonio e sull'influsso che egli può esercitare, un capitolo molto importante da ristudiare della dottrina cattolica, mentre oggi poco lo è».

Sull'argomento, a difesa ovviamente della dottrina ribadita dal papa, intervenne poi la Congregazione per la dottrina della fede con il documento del giugno 1975: «Gli enunciati sul Diavolo sono un'affermazione indiscussa della coscienza cristiana»; se «l'esistenza di Satana e dei demoni non è mai stata fatta oggetto di una dichiarazione dogmatica», è proprio perché sembrava superflua, essendo quella credenza ovvia «per la fede costante e universale della Chiesa basata sulla sua fonte maggiore: l'insegnamento del Cristo, oltre che su quell'espressione concreta della fede vissuta che è la liturgia, che sempre ha insistito sulla esistenza dei demoni e sulla minaccia che essi costituiscono».

A un anno dalla morte, Paolo VI volle ritornare ancora sull'argomento, in un'altra udienza generale: «Non è meraviglia se la nostra società degrada e se la Scrittura acerbamente ci ammonisce che «tutto il mondo (nel senso deteriore del termine) giace sotto il potere del "Maligno", quello che la stessa Scrittura chiama "il Principe di questo mondo"».

Ogni volta, dopo le parole del Papa, furono grida, proteste: e curiosamente, soprattutto in quei giornali e da parte di quei commentatori ai quali nulla dovrebbe importare della riaffermazione di un aspetto di una fede che dicono di rifiutare nella sua totalità. In questa loro prospettiva, l'ironia è giustificata. Ma l'ira, perché?

Un discorso sempre attuale

E stato così puntualmente, anche questa volta, dopo il nostro anticipo delle affermazioni su questo argomento del card. Ratzinger. Diceva quel sommario delle sue parole, inserite nel discorso su certa caduta della tensione missionaria, conseguente al fatto che alcuni autori portano oggi quella che egli chiama «un'enfasi eccessiva sui valori delle religioni non cristiane» (il riferimento del Prefetto era rivolto in quel momento in modo speciale all'Africa):

«Non sembra il caso di esaltare la condizione precristiana, quel tempo degli idoli che era anche il tempo della paura, in un mondo dove Dio è lontano e la terra è abbandonata ai demoni. Come già avvenne nel bacino del Mediterraneo al tempo degli apostoli, così in Africa l'annuncio del Cristo che può vincere le forze del male è stato un'esperienza di liberazione dal terrore. Il paganesimo innocente, sereno, è uno dei tanti miti dell'età contemporanea».

Ratzinger aveva poi continuato: «Checché ne dicano certi teologi superficiali, il Diavolo è, per la fede cristiana, una presenza misteriosa ma reale, personale, non simbolica. Ed è una realtà potente ("il Principe di questo mondo", come lo chiama il Nuovo Testamento, che più e più volte ne ricorda l'esistenza), una malefica libertà sovrumana opposta a quella di Dio: come mostra una lettura realistica della storia, con il suo abisso di atrocità sempre rinnovate e non spiegabili soltanto con l'uomo. Il quale da solo non ha la forza di opporsi a Satana; ma questo non è un altro dio, uniti a Gesù abbiamo la certezza di vincerlo. E Cristo il "Dio vicino" che ha forza e volontà di liberarci: per questo il Vangelo è davvero "buona notizia". E per questo dobbiamo continuare ad annunciarlo a quei regimi di terrore che sono spesso le religioni non cristiane. Dirò di più: la cultura atea dell'Occidente moderno vive ancora grazie alla libertà dalla paura dei demoni portata dal cristianesimo. Ma se questa luce redentrice del Cristo dovesse spegnersi, pur con tutta la sua sapienza e con tutta la sua tecnologia il mondo ricadrebbe nel terrore e nella disperazione. Ci sono già segni di questo ritorno di forze oscure, mentre crescono nel mondo secolarizzato i culti satanici».

È nostro dovere di informatori segnalare che simili dichiarazioni sono (com'è ovvio) del tutto nel quadro della dottrina tradizionale della Chiesa, quella stessa ribadita dal Vaticano II che di "Satana", "Demonio", "Maligno", "antico Serpente", "Potere delle tenebre", "Principe di questo mondo" parla in 17 passi e per ben cinque volte lo fa nella *Gaudium et spes*, il testo più "ottimista" dell'intero Concilio. Eppure, in quel documento i Padri non esitano a scrivere, tra l'altro: «Tutta intera la storia umana è pervasa da una lotta tremenda contro le Potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo e che durerà, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno» (G.S., n. 37).

Quanto alle religioni non cristiane, e al Cristo liberatore anche dalla paura, è ben vero che il Vaticano II apre fortunatamente una nuova fase, di dialogo autentico, con le religioni non cristiane («La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini», *Nostra Aetate*, n. 2). Ma lo stesso Concilio, nel Decreto sull'attività missionaria, per tre volte nel testo e una volta in una nota, ribadisce la

dottrina tradizionale, che è direttamente biblica, come il Concilio stesso ricorda con abbondanza di citazioni scritturali: «Dio (...) inviò suo Figlio a noi con un corpo simile al nostro, per sottrarre a suo mezzo gli uomini dal potere delle tenebre e di Satana (Col 1,13; Atti 10,38)» (*Ad gentes*, n. 3). «Cristo rovescia il regno del Demonio e allontana la multiforme malizia del peccato» (*Ad gentes*, n. 9). «Siamo liberati grazie ai sacramenti dell'iniziazione cristiana dal Potere delle tenebre»; e qui, «intorno a questa liberazione dalla schiavitù del demonio e delle tenebre» come dice il testo, una nota ufficiale rinvia a cinque passi del Nuovo Testamento e alla liturgia del Battesimo Romano (n. 14).

Questo constatiamo per dovere di informazione oggettiva, ben consapevoli tuttavia del fatto che è sempre rischioso (e talvolta fuorviante) andare raccogliendo citazioni isolate dal contesto.

Per quanto riguarda infine il riferimento di Ratzinger all'attualità («crescono nel mondo secolarizzato i culti satanici»), chi è informato sa bene che ciò che emerge nell'attualità ed appare sui giornali è già inquietante, ma non è che la punta di un *iceberg* che ha le sue basi proprio nelle zone del mondo più avanzate tecnologicamente, a cominciare dalla California e dal Nord Europa.

Tutte le precisazioni e le constatazioni che abbiamo fatto sono necessarie ma al contempo inutili, ignorate come sono *a priori* da commentatori per i quali ogni accenno a queste realtà inquietanti è "medievale". Dove Medio Evo, naturalmente, è inteso nell'accezione dell'uomo della strada, che di quella "età di mezzo" ha ancora la visione imposta dai libellisti anticristiani e dai romanzieri popolari del Settecento e dell'Ottocento europei.

«Un addio» sospetto

Joseph Ratzinger, forte anche dei suoi vastissimi studi teologici, non è uomo che si lasci impressionare dalle reazioni né di giornalisti né di certuni "specialisti". Si legge in un documento a sua firma questa esortazione tratta dalla Scrittura: «E' necessario resistere, forti nella fede, all'errore, anche quando si manifesta sotto l'apparenza di pietà, per potere abbracciare gli erranti nella carità del Signore, professando la verità nella carità».

Non mette di certo al centro della sua riflessione il discorso sul Diavolo (ben consapevole che ciò che è decisivo è semmai la vittoria che su di esso ha riportato il Cristo), ma un simile discorso gli sembra esemplare perché gli permette di denunciare metodi di lavoro teologico che giudica inaccettabili. Anche per questo carattere di "esemplarità" non sembri eccessivo lo spazio dato all'argomento. Qui, del resto (lo vedremo) è in gioco anche l'escatologia, dunque la fondamentale, irrinunciabile fede cristiana nell'esistenza di un'aldilà.

È certo per questo che uno dei suoi libri più noti - *Dogma e predicazione* - inserisce la trattazione della dottrina tradizionale sul Demonio nei «temi basilari della predicazione». Ed è ancora per questo, crediamo, che - già Prefetto della Congregazione per la fede - ha steso la prefazione al libro di un suo collega nel cardinalato, Léon Joseph Suenens, intenzionato a ribadire la visione cattolica di Satana come «realtà non simbolica, ma personale».

Mi ha parlato del celebre libretto con il quale un suo collega, docente di esegesi all'università di Tübingen, ha voluto, sin dal titolo, dire "*addio al Diavolo*". (Tra l'altro - è un piccolo aneddoto raccontandomi il quale ha riso di gusto - quel volume gli fu donato dall'autore in occasione della festiciola tra professori per salutarlo dopo che il Papa lo aveva designato arcivescovo di Monaco. Diceva la dedica sul libro: «Al caro collega professor Joseph Ratzinger, dire addio al quale mi costa assai di più che dire addio al diavolo...»).

L'amicizia personale con il collega non gli ha impedito allora né gli impedisce adesso di seguire la sua linea di azione: «Noi dobbiamo rispettare le esperienze, le sofferenze, le scelte umane, anche le esigenze concrete che si trovano dietro certe teologie. Ma dobbiamo però contestare con estrema risolutezza che si tratti ancora di teologie cattoliche».

Per lui, quel libro scritto per congedarsi dal Diavolo (e che prende ad esempio di una serie intera che da qualche anno giunge in libreria) non è "cattolico" perché «è superficiale l'affermazione nella quale culmina tutta l'argomentazione: "Nel Nuovo Testamento il concetto di diavolo sta semplicemente al posto del concetto di *peccato*, di cui il diavolo non è che un'immagine, un simbolo"». Ricorda, Ratzinger, che «quando Paolo VI sottolineò la reale esistenza di Satana e condannò i tentativi di dissolverlo in un concetto astratto, fu quello stesso teologo che - dando voce all'opinione di tanti suoi colleghi - rimproverò al Papa di ricadere in una visione arcaica del mondo, di fare confusione tra ciò che nella Scrittura è struttura di fede (il peccato) e ciò che non è che espressione storica, transitoria (Satana)».

Osserva invece il Prefetto (rifacendosi del resto a ciò che già aveva scritto da teologo) che «se si leggono con attenzione questi libri che vorrebbero sbarazzarsi dell'ingombrante presenza diabolica, alla fine se ne esce convinti del contrario: gli evangelisti ne parlano molto e non intendono affatto parlarne in senso simbolico. Come Gesù stesso erano convinti - e così volevano insegnare - che si tratta di una potenza concreta, non certo di un'astrazione. L'uomo è minacciato da essa e ne viene liberato per opera di Cristo, perché Egli solo, nella sua qualità di "più forte", può legare l'uomo "forte" per usare le stesse parole evangeliche».

«Bibliisti o sociologi?»

Ma allora, se l'insegnamento della Scrittura sembra così chiaro, come giustificare la sostituzione (oggi così diffusa tra gli specialisti) con l'astratto "peccato" del concreto "Satana"?

È proprio qui che individua un metodo utilizzato da molta esegesi e da molta teologia contemporanea e che vuole respingere: «In questo caso specifico, si ammette - non può farsi diversamente - che Gesù, gli apostoli, gli evangelisti erano convinti dell'esistenza delle forze demoniache. Ma, nello stesso tempo, si dà per scontato che in questa loro credenza erano "vittime delle forme di pensiero giudaiche di allora". Ma, siccome si dà anche per scontato che "quelle forme di pensiero non sono più conciliabili con la nostra immagine del mondo", ecco che per una sorta di gioco di prestigio ciò che si considera incomprendibile all'uomo medio di oggi viene cancellato».

Dunque, continua, «ciò significa che per dire "addio al Diavolo" non ci si appoggia sulla Scrittura (la quale, anzi, afferma proprio il contrario) ma si fa riferimento a noi, alla nostra visione del mondo. Per congedarsi da questo e da ogni altro aspetto della fede scomodo al conformismo contemporaneo non ci si comporta pertanto come esegeti, come interpreti della Scrittura, ma come uomini del nostro tempo».

Da questi metodi discende per lui una conseguenza grave: «Alla fine, l'autorità sulla quale simili specialisti della Bibbia basano il loro giudizio non è la Bibbia stessa, ma la visione del mondo contemporanea al biblista. Il quale parla dunque come filosofo o come sociologo e la sua filosofia non consiste che in una banale, acritica adesione alle sempre provvisorie persuasioni dell'epoca».

Dunque, se ho ben capito, sarebbe il rovesciamento del tradizionale metodo di lavoro teologico: non più la Scrittura che giudica il "mondo", ma il "mondo" che giudica la Scrittura.

«In effetti - dice -. È la ricerca continua di un annuncio che presenti ciò che già sappiamo o che comunque sia gradito a chi ascolta. Comunque, per quanto è del Diavolo, la fede anche di oggi ne confessa, come sempre ha fatto, la realtà misteriosa e insieme oggettiva, personale. Ma il cristiano sa che chi teme Dio non deve temere niente e nessuno: il timore di Dio è fede, qualcosa di ben diverso da un timore servile, da una paura dei demoni. Eppure, il timore di Dio è anche qualcosa di molto diverso da un coraggio millantatore che non vuole vedere la serietà della realtà. È proprio del vero coraggio non nascondersi le dimensioni del pericolo, ma considerarle con realismo».

Secondo il Cardinale, la pastorale della Chiesa deve «trovare il linguaggio adatto per un contenuto sempre valido: la vita è una questione estremamente seria, dobbiamo stare attenti a non rifiutare la proposta di vita eterna, di eterna amicizia col Cristo che viene fatta a ciascuno. Non dobbiamo adagiarci nella mentalità di tanti credenti d'oggi, i quali pensano che basti

comportarsi più o meno come si comporta la maggioranza e per forza tutto andrà bene».

Continua: «La catechesi deve tornare ad essere non un'opinione accanto a un'altra ma una certezza che attinge alla fede della Chiesa, con i suoi contenuti che sorpassano di gran lunga l'opinione diffusa. Invece, in non poca catechesi moderna la nozione di vita eterna si trova appena accennata, la questione della morte è solo sfiorata e, la maggior parte delle volte, lo è solo per interrogarsi sul come ritardarne l'arrivo o per renderne meno penose le condizioni. Sparito in tanti cristiani il senso escatologico, la morte è stata circondata dal silenzio, dalla paura o dal tentativo di banalizzarla. Per secoli la Chiesa ci ha insegnato a pregare perché la morte non ci sorprenda all'improvviso, dandoci tempo per prepararci; ora è proprio la morte improvvisa che viene considerata una grazia. Ma non accettare e non rispettare la morte significa non accettare e non rispettare neppure la vita».

Dal purgatorio al limbo

Sembra, dico, che l'escatologia cristiana (quando ancora se ne parla) sia ridotta al solo "paradiso", anche se questo nome stesso fa problema, lo si scrive tra virgolette; non mancano neppure qui le voci per dissolverlo in qualche mito orientale. Saremmo tutti contenti - è ben chiaro - se nel nostro futuro non fosse possibile altro che la felicità eterna. E in effetti, chi rilegge i vangeli vi trova innanzitutto la buona notizia per eccellenza, l'annuncio consolante dell'amore senza fine e misura di Dio. Ma, accanto a questo, nei vangeli troviamo anche la chiara indicazione che uno scacco è possibile, che un nostro rifiuto dell'amore non è impossibile. Proprio perché "veri", i vangeli non sono testi al contempo consolanti e impegnativi, proposte rivolte a uomini liberi e quindi aperti a diversi destini? Il purgatorio, ad esempio che fine ha fatto?

Lo vedo scuotere il capo: «Il fatto è che oggi tutti ci crediamo talmente buoni da non potere meritare altro che il paradiso! Qui c'è certamente la responsabilità di una cultura che, a forza di attenuanti e alibi, tende a sottrarre agli uomini il senso della loro colpa, del loro peccato. Qualcuno ha osservato che le ideologie che oggi dominano sono tutte unite da un comune dogma fondamentale: l'ostinata negazione del peccato, cioè proprio di quella realtà che la fede lega all'inferno, al purgatorio. Ma nel silenzio attorno al purgatorio c'è anche qualche altra responsabilità».

Quale?

«Lo scritturismo di origine protestante che è penetrato anche nella teologia cattolica. Per cui si afferma che non sarebbero sufficienti e sufficientemente chiari i testi della Scrittura su quello stato che la Tradizione ha chiamato "purgatorio" (forse il termine è tardivo, ma la realtà appare subito creduta dai cristiani). Ma questo scritturismo, ho già avuto occasione di dirlo, ha poco a che fare con il concetto cattolico di Scrittura, che va letta nella Chiesa

e con la sua fede. Io dico che se il purgatorio non esistesse, bisognerebbe inventarlo».

E per qual motivo?

«Perché poche cose sono così spontanee, umane, universalmente diffuse - in ogni tempo, in ogni cultura - della preghiera per i propri cari defunti».

Calvino, il riformatore di Ginevra, fece frustare una donna sorpresa a pregare sulla tomba del figlio e dunque, secondo lui, colpevole di "superstizione".

«La Riforma in teoria non ammette purgatorio, dunque non ammette preghiera per i defunti. In realtà, almeno i luterani tedeschi nella pratica vi sono ritornati e trovano anche delle argomentazioni teologiche degne di attenzione per darle un fondamento. Pregare per i propri cari è un moto troppo spontaneo per soffocarlo; è una testimonianza bellissima di solidarietà, di amore, di aiuto che va al di là delle barriere della morte. Dal mio ricordo o dalla mia dimenticanza dipende un poco della felicità e dell'infelicità di chi mi fu caro ed è passato ora all'altra sponda ma non cessa di avere bisogno del mio amore».

Però, il concetto di "indulgenza", ottenibile per se stessi in vita o per qualcuno in morte, sembra sparito dalla pratica e forse anche dalla catechesi ufficiale.

«Non direi sparito, direi indebolito, perché non ha evidenza nel pensiero attuale. La catechesi, però, non ha il diritto di ometterne il concetto. Non ci si dovrebbe vergognare di riconoscere che - in certi contesti culturali - la pastorale ha difficoltà a rendere comprensibile una verità della fede. Forse questo è il caso dell' "indulgenza". Ma i problemi di ritraduzione in linguaggio contemporaneo non significano certo che la verità di cui si tratta non sia più tale. E ciò valga per molti altri aspetti della fede».

Sempre a proposito di escatologia, è però sparito il "limbo", quel luogo intermedio dove andrebbero i bambini morti senza battesimo, dunque con la sola "macchia" del peccato originale. Non ce ne è più traccia, ad esempio, nei catechismi ufficiali dell'episcopato italiano.

«Il limbo non è mai stata verità definita di fede. Personalmente - parlando più che mai come teologo e non come Prefetto della Congregazione - lascerei cadere questa che è sempre stata soltanto un'ipotesi teologica. Si trattava di una tesi secondaria a servizio di una verità che è assolutamente primaria per la fede: l'importanza del battesimo. Per dirla con le parole stesse di Gesù a Nicodemo: "In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio"

(Gv 3,5). Si lasci pure cadere il concetto di "limbo" se è necessario (del resto, gli stessi teologi che lo sostenevano affermavano al contempo che i genitori potevano evitarlo al figlio con il desiderio del suo battesimo e la preghiera); ma non si lasci cadere la preoccupazione che lo sosteneva. Il battesimo non è mai stato, non è né mai sarà cosa accessoria per la fede».

Un servizio al mondo

E qui, dal battesimo risaliamo al peccato e dal peccato allo scomodo argomento da cui eravamo partiti.

Dice, per completare il suo pensiero: «Quanto più si capisce la santità di Dio, tanto più si capisce l'opposizione a ciò che è santo: e cioè, le ingannevoli maschere del Demonio. Esempio massimo di questo è Gesù Cristo stesso: accanto a Lui, il Santo per eccellenza, Satana non poteva nascondersi e la sua realtà era costretta continuamente a rivelarsi. Per questo si potrebbe forse dire che la sparizione della consapevolezza del demoniaco segnala una caduta parallela della santità. Il Diavolo può rifugiarsi nel suo elemento preferito, l'anonimato, quando non risplende, a svelarlo, la luce di chi è unito a Cristo».

Temo proprio, cardinal Ratzinger, che con simili discorsi l'aggrederanno ancora e ancor più violentemente con l'accusa di "oscurantismo".

«Non so che farci. Posso solo ricordare che un teologo così "libero da pregiudizi", così "moderno" come Harvey Cox scrisse - ed era ancora nella sua fase secolarizzante, demitizzante - che "i *mass media* (specchio della nostra società) presentando certi modelli di comportamento, proponendo certi ideali umani, fanno appello ai demoni non esorcizzati che stanno in noi e attorno a noi". Tanto che, per Cox stesso, da parte dei cristiani sarebbe "necessario tornare a chiare parole di esorcismo"».

Dunque, azzardo, la riscoperta dell'esorcismo come una sorta di "servizio sociale"?

Dice: «Chi vede con lucidità i baratri della nostra era vi vede all'opera potenze che si adoperano per disgregare i rapporti tra gli uomini. Il cristiano può allora scoprire che il suo compito di esorcista deve riacquistare quell'attualità che possedette agli inizi della fede. Il termine "esorcismo" non deve evidentemente essere inteso, qui, in senso tecnico ma indicare l'atteggiamento complessivo della fede che "vince il mondo" e ne scaccia il suo "Principe". Il cristiano sa - se giunge a scorgere davvero l'abisso - che è debitore di un servizio al mondo. Non lasciamoci contagiare da quella mentalità corrente secondo la quale "con un po' di buona volontà possiamo risolvere tutti i problemi". In realtà, anche se non avessimo la fede ma fossimo davvero realisti, ci renderemmo conto che senza l'aiuto di una forza superiore - che per il cristiano è solo il suo Signore - siamo prigionieri di una storia insanabile».

Tutto questo non rischia di essere tacciato di pessimismo?

«No di certo - risponde -, perché se restiamo uniti a Cristo siamo certi di ottenere la vittoria. Ce lo ripete anche Paolo: "Attingete forza nel Signore e nel vigore della sua potenza. Rivestitevi dell'armatura di Dio per potere resistere alle insidie del Diavolo..." (Ef 6,10 s.). Se guardiamo alla cultura laica più moderna, attenta, ci accorgiamo come l'ottimismo facile, ingenuo si

stia rovesciando nel suo contrario: il pessimismo radicale, il nichilismo disperato. Può darsi dunque che quei cristiani accusati sino ad ora di essere "pessimisti" debbano aiutare i fratelli ad uscire dalla disperazione, proponendo loro l'ottimismo radicale - non ingannevole, questo - il cui nome è Gesù Cristo».

Degli angeli da non dimenticare

«Del Diavolo - ha detto qualcuno - si finisce sempre col parlare troppo o troppo poco». Denunciato il "troppo poco" di oggi, il Cardinale ci tiene a tornare sul rischio opposto del "troppo": «Il mistero dell'iniquità è da inserire nella prospettiva cristiana fondamentale, quella della Risurrezione di Gesù Cristo e della vittoria sulle Potenze del Male. In un'ottica del genere, la libertà del cristiano e la sua tranquilla sicurezza "che scaccia il timore" (1 Gv 4,18) assumono tutta la loro dimensione: la verità esclude il timore e, per ciò stesso, consente di riconoscere la potenza del Maligno. Se l'ambiguità è la caratteristica del fenomeno demoniaco, l'essenza del combattimento del cristiano contro il Demonio consiste nel vivere giorno per giorno alla chiarezza della luce della fede».

È stato poi notato che, per non squilibrare la verità cattolica, va ricordata ai credenti l'altra faccia della verità che la Chiesa, in accordo con la Scrittura, ha sempre professato: l'esistenza cioè degli angeli buoni di Dio, quegli spiriti che vivono in comunione con gli uomini con il compito di aiutarli nella quotidiana lotta.

Siamo naturalmente anche qui nel regno dello "scandaloso" per una mentalità moderna che crede di tutto sapere. Ma nella fede *tout se tient*, non si possono isolare o espellere mattoni del complesso edificio: agli angeli misteriosamente "decaduti" e ai quali è stato concesso un oscuro ruolo di tentatori, si affianca "la visione luminosa di un popolo spirituale unito agli uomini nella carità. Un mondo che ha grande spazio nella liturgia dell'Occidente e dell'Oriente cristiani e del quale fa parte la fiducia in quell'ulteriore prova di sollecitudine di Dio per gli uomini che è "l'angelo custode" dato a ciascuno al quale si rivolge una delle preghiere più amate e diffuse della cristianità. È una presenza benefica che la coscienza del popolo di Dio ha sempre colto come un segno concreto e ulteriore della Provvidenza, dell'interesse del Padre per i suoi figli».

Ma il Cardinale sottolinea che «la Realtà opposta alle categorie del demoniaco è la Terza Persona della Trinità, è lo Spirito Santo». Spiega: «Satana è per eccellenza il disgregatore, è il dissolutore di ogni rapporto: quello dell'uomo con se stesso e quelli degli uomini tra loro. È dunque il contrario esatto dello Spirito Santo, "Intermediario" assoluto che assicura il Rapporto sul quale tutti gli altri si fondano e dal quale derivano: il Rapporto trinitario, per mezzo del quale il Padre e il Figlio costituiscono una cosa sola, l'unico Dio nell'unità dello Spirito».

Il ritorno dello Spirito

Oggi, osservo, è in atto una riscoperta dello Spirito Santo, forse troppo dimenticato dalla teologia occidentale. È una riscoperta non solo teorica, ma che coinvolge crescenti masse popolari nei movimenti detti di "Rinnovamento carismatico" o "nello Spirito".

«È così - conferma -. Il periodo postconciliare è sembrato corrispondere ben poco alle speranze di Giovanni XXIII che si riprometteva una "novella Pentecoste". Tuttavia, la sua preghiera non è rimasta inascoltata: nel cuore di un mondo inaridito dallo scetticismo razionalistico è nata una nuova esperienza dello Spirito Santo che ha assunto l'ampiezza di un moto di rinnovamento su scala mondiale. Quanto il Nuovo Testamento scrive a proposito dei carismi che apparvero come segni visibili della venuta dello Spirito, non è più soltanto storia antica, finita per sempre: questa storia ridiventa oggi fremente di attualità».

Non è un caso - sottolinea a conferma della sua visione dello Spirito come antitesi al demoniaco che «mentre una teologia riduzionista tratta il Demonio e il mondo degli spiriti cattivi come una semplice etichetta, nel contesto del Rinnovamento è spuntata una nuova, concreta presa di coscienza delle Potenze del male, beninteso accanto alla serena certezza della Potenza di Cristo che tutte le sottomette».

Dovere istituzionale del Cardinale è però - qui come altrove - esaminare le possibili altre facce della medaglia. Per quanto attiene al movimento carismatico, avverte: «Bisogna innanzitutto salvaguardare l'equilibrio, guardarsi da un'enfasi esclusiva sullo Spirito che, lo ricorda Gesù stesso, non "parla da se stesso" ma vive e opera all'interno della vita trinitaria». Una simile enfasi, dice, «potrebbe portare ad opporre a una Chiesa organizzata sulla gerarchia (fondata a sua volta sul Cristo) una Chiesa "carismatica", basata soltanto sulla "libertà dello Spirito", una Chiesa che consideri se stessa come d'avvenimento sempre rinnovato».

«Salvaguardare l'equilibrio - continua - significa anche mantenere il giusto rapporto tra istituzione e carisma, tra fede comune della Chiesa ed esperienza personale. Una fede dogmatica senza esperienza personale resta vuota; una pura esperienza senza legami con la fede della Chiesa è cieca. Alla fine, non è il "noi" del gruppo che conta, bensì il grande "noi" della grande Chiesa universale; la quale, essa sola, può fornire il quadro adeguato per il non spegnere lo Spirito e tenere ciò che è buono secondo l'esortazione dell'Apostolo».

Inoltre, per esaurire il panorama dei "rischi" «occorre guardarsi da un ecumenismo troppo facile per cui gruppi carismatici cattolici possono perdere di vista la loro identità e unirsi in modo acritico a forme di pentecostalismo di origine non cattolica, in nome appunto dello "Spirito" visto come opposto all'istituzione». I gruppi cattolici di Rinnovamento nello

Spirito devono dunque «più che mai *sentire cum Ecclesia*, agire in ogni caso in comunione con il vescovo, anche per evitare i guasti che si presentano ogni volta che la Scrittura è sradicata dal suo contesto comunitario: il fondamentalismo, l'esoterismo, il settarismo».

Dopo avere messo in guardia dai rischi, il Prefetto vede comunque favorevolmente l'irrompere alla ribalta della Chiesa del movimento di Rinnovamento nello Spirito? «Certamente - conferma - si tratta di una speranza, di un positivo segno dei tempi, di un dono di Dio alla nostra epoca. È la riscoperta della gioia e della ricchezza del pregare contro teorie e prassi sempre più irrigidite e rinsecchite nel razionalismo secolarizzato. Io stesso ne ho constatato di persona l'efficacia: a Monaco, dal movimento mi sono giunte alcune buone vocazioni al sacerdozio. Come dicevo, alla pari di ogni realtà affidata all'uomo, anche questa è esposta a equivoci, a fraintendimenti, a esagerazioni. Il pericolo però sarebbe vedere solo i pericoli e non il dono offertoci dello Spirito. La necessaria cautela non cambia dunque il giudizio positivo di fondo».

CAPITOLO UNDICESIMO FRATELLI MA SEPARATI

Un cristianesimo più "moderno"?

Parliamo ora di ecumenismo, di rapporti tra le varie confessioni cristiane. Cittadino di un Paese multiconfessionale come la Germania, Joseph Ratzinger ha scritto in proposito, in anni passati, cose notevoli. Oggi, nella sua nuova posizione, il problema ecumenico non gli è di certo meno presente.

Dice: «Lo sforzo ecumenico, in questo periodo della storia della Chiesa, è parte integrante dello sviluppo della fede». Anche qui, però - e tanto più quanto più i temi sono importanti - c'è in lui un bisogno di chiarezza. Osservava una volta: «Quando si è sulla via sbagliata, più si corre e più ci si allontana dal traguardo». Per quanto è in lui, dunque, vigila, esercita la sua "funzione critica" convinto che - come ovunque altrove - «anche in campo ecumenico equivoci, impazienze, facilonerie allontanano la meta più che avvicinarla». È convinto che «le definizioni chiare della propria fede servono a tutti, anche all'interlocutore». E che «il dialogo può approfondire e purificare la fede cattolica, ma non può cambiarla nella sua vera essenza».

Comincio con una "provocazione": «Eminenza, c'è chi dice che sia in atto un processo di "protestantizzazione" del cattolicesimo».

La risposta, come al solito, accetta in pieno la battuta: «Dipende innanzitutto da come si definisce il contenuto di "protestantesimo". Chi oggi parla di "protestantizzazione" della Chiesa cattolica, intende in genere con questa espressione un mutamento nella concezione di fondo della Chiesa, un'altra visione del rapporto fra Chiesa e vangelo. Il pericolo di una tale trasformazione sussiste realmente; non è solo uno spauracchio agitato in qualche ambiente integrista».

Ma perché proprio il protestantesimo - la cui crisi non è certo minore di quella cattolica - dovrebbe oggi attirare teologi e fedeli che sino al Concilio erano restati fedeli alla Chiesa di Roma?

«Non è certamente una cosa facile da chiarire. Si impone tuttavia la seguente considerazione: il protestantesimo è nato all'inizio dell'epoca moderna ed è pertanto molto più apparentato che non il cattolicesimo con le idee-forza che hanno dato origine al mondo moderno. La sua attuale configurazione l'ha trovata in gran parte proprio nell'incontro con le grandi correnti filosofiche del XIX secolo. È la sua *chance* ed insieme la sua fragilità questo suo essere molto aperto al pensiero moderno. Così può nascere l'opinione (proprio presso teologi cattolici che non sanno più che fare della teologia tradizionale) che nel "protestantesimo" si possano trovare già tracciate le vie giuste per l'intesa fra la fede e il mondo moderno».

Quali principi hanno qui maggiore attrattiva?

«Un ruolo di primo piano spetta ieri come oggi al principio della *Sola Scriptura*. Il cristiano medio di oggi deriva da questo principio che la fede nasce dall'opinione individuale, dal lavoro intellettuale e dall'intervento dello specialista; ed una simile visione gli sembra più "moderna" ed "evidente" che non le posizioni cattoliche. Da una simile concezione deriva logicamente che il concetto cattolico di Chiesa non è più realizzabile e che si deve cercare un nuovo modello da qualche parte, nel vasto ambito del fenomeno "protestantesimo"».

Dunque ritorna in ballo, come di consueto, l'ecclesiologia.

«Sì. Perché per il moderno uomo della strada è assai più comprensibile un concetto di chiesa che in linguaggio tecnico si direbbe "congregazionalista" o di "chiesa libera" (*Freechurch*). Ne consegue che la chiesa è una forma che può variare, a seconda di come gli uomini organizzano le realtà della fede, così che corrisponda il più possibile a ciò che la situazione del momento sembra esigere. Ne abbiamo già parlato, ma vale la pena di ritornarci: è quasi impossibile per la coscienza di molti, oggi, capire che dietro una realtà umana sta la misteriosa realtà divina. Che è il concetto cattolico di Chiesa, come sappiamo; e che è assai più arduo da accettare di quello ora delineato; il quale del resto non è neppure semplicemente quello "protestante", ma si è venuto formando nel quadro del fenomeno "protestantesimo"».

Alla fine del 1983 - anno in cui ricorreva il quinto centenario della nascita di Martin Lutero - , visto l'entusiasmo di qualche celebratore cattolico, le male lingue hanno insinuato che oggi il Riformatore potrebbe insegnare le stesse cose di allora, ma occupando indisturbato una cattedra di un'università o di un seminario cattolico. Che ne dice il Prefetto? Crede che la Congregazione da lui diretta inviterebbe ancora il frate agostiniano per qualche "colloquio informativo"?

Sorride: «Sì, credo proprio che si dovrebbe parlare con lui molto seriamente e che ciò che egli ha detto allora anche oggi non potrebbe essere considerato come "teologia cattolica". Se fosse diversamente, non ci sarebbe bisogno del dialogo ecumenico, che cerca appunto un dialogo critico con Lutero e si studia di vedere come si possa salvare ciò che vi è di grande nella sua teologia e di superare in essa ciò che non è cattolico».

Sarebbe interessante sapere su quali argomenti farebbe leva contro Lutero la Congregazione per la Dottrina della fede per intervenire anche oggi.

La risposta non esita: «A costo di essere noioso, penso che ci appoggeremmo ancora una volta al problema ecclesiologico. Alla disputa di Lipsia, il contraddittore cattolico di Martin Lutero gli dimostrò in modo irrefutabile che la sua "nuova dottrina" non si opponeva soltanto ai papi ma anche alla Tradizione così come chiaramente espressa dai Padri e dai Concili. Lutero fu costretto ad ammetterlo e dichiarò allora che anche dei Concili ecumenici avrebbero sbagliato. In questo modo, l'autorità degli

esegeti fu collocata al di sopra dell'autorità della Chiesa e della sua Tradizione».

Dunque, in quel momento si realizzò lo "strappo" decisivo?

«In effetti credo che quello fu il momento decisivo, perché in questo modo si abbandonava l'idea cattolica di una Chiesa interprete autentica del vero senso della Rivelazione. Lutero non poteva più condividere quella certezza che nella Chiesa riconosce una coscienza comune superiore all'intelligenza e alle interpretazioni private. Così la relazione fra la Chiesa ed il singolo, fra la Chiesa e la Bibbia era radicalmente mutata. Su questo punto quindi la Congregazione dovrebbe parlare con Lutero, se egli visse ancora; o detto meglio: su questo punto noi parliamo con lui nei dialoghi ecumenici. Del resto questo problema sta in modo considerevole al fondo anche dei nostri colloqui con teologi cattolici: la teologia cattolica deve interpretare la fede della Chiesa; ma là dove essa passa direttamente dall'esegesi biblica ad una ricostruzione autonoma del teologo, si fa qualcosa di diverso».

Qualcuno ci ripensa

Cardinal Ratzinger: continuiamo nella "provocazione", continuiamo dunque ad esaminare le insinuazioni delle male lingue... Per esempio: c'è chi dice che, in questi anni, l'ecumenismo è stato spesso a senso unico. Scuse e richieste di perdono spesso, intendiamoci, giustificatissime - da parte cattolica; ma, da parte protestante, riaffermazione delle proprie ragioni e scarsa propensione (almeno in apparenza) a riesaminare criticamente origini e vicende della Riforma.

«Può essere in parte vero - risponde -. L'atteggiamento di certo ecumenismo cattolico postconciliare è stato segnato da un certo masochismo, come da un bisogno un po' perverso di riconoscersi colpevoli di tutti i disastri della storia. Parlando tuttavia della situazione tedesca, che conosco dall'interno, devo dire di essere amico di protestanti davvero spirituali. Avendo una vita cristiana veramente profonda, queste persone hanno anche la profonda consapevolezza della colpa di tutti i cristiani nelle divisioni che li lacerano. C'è davvero, anche da parte protestante, un nuovo interesse nei riguardi di elementi fondamentali della realtà cattolica». Che cosa, soprattutto, è oggetto di revisione da parte riformata?

«C'è la riscoperta della necessità di una Tradizione, senza la quale la Bibbia è come sospesa in aria, diventa un vecchio libro tra tanti altri. Questa riscoperta è favorita anche dal fatto che i protestanti sono, assieme agli ortodossi, nel Consiglio Ecumenico di Ginevra, l'organismo che raccoglie una grande parte delle Chiese e delle Comunità cristiane. Ora: dire "ortodossia orientale" significa dire "Tradizione"».

«Del resto - aggiunge - questo accanimento sul *Sola Scriptura* del protestantesimo classico non poteva sopravvivere e oggi è più che mai messo in crisi proprio dall'esegesi "scientifica" che, nata e sviluppatasi in

ambito riformato, ha mostrato come i vangeli siano un prodotto della Chiesa primitiva; anzi, come la Scrittura intera non sia che Tradizione. Tanto che, rovesciando il loro motto tradizionale, alcuni studiosi luterani sembrano convergere nell'opinione delle Chiese ortodosse d'Oriente: non, dunque, *Sola Scriptura* ma *Sola Traditio*. C'è poi anche, da parte di alcuni teologi protestanti, la riscoperta dell'autorità, di una qualche gerarchia (cioè di un ministero spirituale sacramentale), della realtà dei sacramenti».

Sorride, come soprappensiero: «Sino a quando queste cose le dicevano i cattolici per i protestanti era difficile farle proprie. Dette dalle Chiese d'Oriente sono state accolte e studiate con maggior attenzione, forse perché si diffidava meno di quei cristiani, la cui presenza al Consiglio di Ginevra si rivela dunque provvidenziale».

Dunque, c'è un muoversi anche da parte protestante; dunque, c'è un convergere su posizioni che potrebbero un giorno rivelarsi comuni.

Ratzinger, da buon realista, è lontano da ogni ottimismo ingenuo: «Sì, c'è un movimento, quindi un riconoscimento di infedeltà a Cristo da parte di tutti i cristiani, non solo da parte cattolica. Resta però come limite finora invalicabile quella diversa concezione della Chiesa. A un riformato riuscirà sempre difficile, se non impossibile, accettare il sacerdozio come sacramento e come condizione indispensabile per l'eucaristia. Perché, per accettare questo, bisognerebbe accettare la struttura della Chiesa basata sulla successione apostolica. Semmai - almeno per ora - possono arrivare a concedere che quel tipo di Chiesa è la soluzione migliore; non che è l'unica, l'indispensabile».

È ancora per questo concetto di Chiesa più "facile", più "ovvio", almeno secondo la mentalità attuale che, là dove convivono protestanti e cattolici, sarebbero questi ultimi a rischiare di più di passare sulle posizioni dell'altro. «Il cattolicesimo autentico - dice - è un equilibrio delicato, è un tentativo di far convivere aspetti che sembrano contrastanti e che invece assicurano la completezza del Credo. Il cattolicesimo, poi, esige l'accettazione di una mentalità di fede spesso in radicale contrasto con l'opinione oggi dominante».

Come esempio, mi cita il rinnovato rifiuto di Roma a concedere "l'intercomunione", cioè la possibilità per un cattolico di partecipare all'eucaristia di una Chiesa riformata. Dice: «Molti cattolici stessi pensano che questo rifiuto sia l'ultimo frutto di una mentalità intollerante che dovrebbe aver fatto il suo tempo. "Non siate così severi, così anacronistici!" ci gridano in tanti. Ma non è questione di intolleranza o di ritardo ecumenico: per il Credo cattolico, se non c'è successione apostolica non c'è sacerdozio autentico, dunque non può esserci nessuna eucaristia sacramentale in senso vero e proprio. Noi crediamo che così sia stato voluto dal Fondatore stesso del cristianesimo».

Una lunga strada

Si è già accennato, in modo indiretto alle Chiese ortodosse dell'Oriente europeo. Come procedono i rapporti con loro?

«I contatti sono apparentemente più facili, ma in realtà presentano gravi difficoltà. Quelle Chiese hanno un insegnamento autentico ma statico, come bloccato: restano fedeli alla Tradizione del primo millennio cristiano, mentre respingono tutti gli sviluppi successivi, perché i cattolici avrebbero deciso senza di loro. Per essi, in materia di fede può decidere solo un Concilio davvero ecumenico, quindi allargato a tutti i cristiani. Pertanto non giudicano valido quanto è stato dichiarato dai cattolici dopo la divisione: in pratica sono d'accordo con molto di quanto si è stabilito, ma lo considerano limitato alle Chiese che dipendono da Roma, non normativo anche per loro». Almeno qui, l'ecclesiologia costituisce un problema meno insormontabile?

«Sì e no. Certo, hanno in comune con noi la nozione della necessaria successione apostolica; il loro episcopato, la loro eucaristia sono autentici. Ma conservano anche questa idea profonda dell'autocefalia per la quale le Chiese, pur unite nella fede, sono al contempo indipendenti l'una dall'altra. Non riescono ad accettare che il vescovo di Roma, il Papa, possa essere il principio, il centro dell'unità pur in una Chiesa universale intesa come comunione».

Dunque, chiedo, neppure con l'Oriente è ipotizzabile, a tempi non remoti, un inizio di riunione?

«Non vedo, a viste umane, come sia possibile un'unione completa, al di là di una praticabile (e già praticata) fase iniziale. Questa difficoltà, però, è a livello teologico. Sul piano concreto, vitale, le relazioni sono più facili: lo constatiamo dove cattolici e ortodossi sono a contatto (e condividono magari la stessa persecuzione). Se le ecclesiologie restano divise per la teologia, nella esistenza concreta le Chiese sperimentano un interscambio vitale, visto che c'è reciprocità sacramentale e l'intercomunione (a determinate condizioni) è possibile, a differenza di quanto avviene con i protestanti».

Gli anglicani si sono sempre considerati *the bridge-church*, la chiesa ponte tra mondo protestante e cattolico; ci fu un tempo (e piuttosto vicino) in cui sembrò che si fosse a un passo dalla riunione.

«È vero. Ma ora almeno una parte degli anglicani si è bruscamente riallontanata con le nuove norme sui divorziati risposati, sul sacerdozio alle donne e su altre questioni di teologia morale. Sono decisioni che hanno riaperto un solco non solo tra anglicani e cattolici ma anche tra anglicani e ortodossi, che anche qui condividono in genere il punto di vista cattolico».

Qualcuno, dopo il Concilio, aveva annunciato che sarebbe bastato alla Chiesa cattolica mettersi sulla via delle "riforme" per ritrovare l'unità con i fratelli separati. Ho qui invece un recente documento sull'ecumenismo di parte protestante, viene dalle chiese italiane valdesi e metodiste. Vi si legge:

«Cattolicesimo e protestantesimo, pur richiamandosi allo stesso Signore, sono due modi *diversi* di intendere e vivere il cristianesimo. Questi diversi modi non sono *complementari* ma *alternativi*».

Che ne dice il cardinal Ratzinger?

«Dico che la realtà è purtroppo ancora questa. Non bisogna scambiare le parole con la realtà: qualche progresso sul piano teologico, qualche documento comune non significano un avvicinamento davvero vitale. L'eucaristia è vita e questa vita non possiamo finora dividerla in presenza di un concetto di Chiesa e di sacramento così diverso. C'è qualche pericolo in un ecumenismo che non si ponga in modo realistico davanti a questa difficoltà, per ora insuperabile agli uomini. C'erano del resto anche dei pericoli - si intende - nella situazione preconciliare, contrassegnata dalla chiusura e dalla intransigenza che lasciavano poco spazio alla fraternità».

Ma la Bibbia è cattolica»

Qualche passo si è tentato di compierlo proponendo delle traduzioni della Bibbia fatte in comune tra diverse confessioni. Che ne pensa Ratzinger di queste edizioni ecumeniche?

«Ho studiato solo la traduzione interconfessionale tedesca. È stata concepita soprattutto per l'uso liturgico e per la catechesi. In pratica, è successo che la impiegano quasi soltanto dei cattolici, non la usano invece molti luterani che preferiscono tornare alla "loro" Bibbia».

Sarebbe forse un altro caso di ecumenismo "a senso unico"?

«Il fatto è che anche qui non è lecito abbandonarsi a illusioni soverchie. La Scrittura vive in una comunità e ha bisogno di un linguaggio. Ogni traduzione è anche, in qualche misura, interpretazione. Ci sono passi (tutti gli studiosi sono ormai d'accordo) in cui a parlare più che la Bibbia è il suo traduttore. Ci sono parti della Scrittura che esigono una scelta precisa, una presa di posizione netta; non si può mescolare o tentare di nascondere le difficoltà con degli espedienti. Qualcuno vorrebbe far credere che gli esegeti, con i loro metodi storicocritici, avrebbero trovato la soluzione "scientifica", dunque al di sopra delle parti. Mentre non è così, ogni "scienza" dipende inevitabilmente da una filosofia, da una ideologia. Non può esserci neutralità, tanto meno qui. Del resto, io posso ben capire perché i luterani tedeschi sono tanto attaccati alla Bibbia di Lutero: essa, proprio nella sua forma linguistica, è la vera forza unificante del luteranesimo; abbandonarla significherebbe di fatto toccare il nucleo dell'identità. Questa traduzione ha dunque nella sua comunità un ruolo completamente diverso da quello che una qualsiasi traduzione può avere presso noi cattolici. Grazie all'interpretazione che include, in un certo senso la traduzione di Lutero ha limitato le conseguenze del principio del *Sola Scriptura* ed ha reso possibile una comprensione comune della Bibbia, un "patrimonio ecclesiale" comune».

Aggiunge: «Dobbiamo avere il coraggio di ridire chiaro che, presa nella sua totalità, la Bibbia è cattolica. Accettarla come sta, nell'unità di tutte le sue parti, significa accettare i grandi Padri della Chiesa e la loro lettura; dunque, significa entrare nel cattolicesimo».

Una simile affermazione, azzardo, non rischia di suscitare la diffidenza di chi la consideri "apologetica"?

«No - replica -, perché non è mia ma di non pochi esegeti protestanti contemporanei. Come, ad esempio, di uno tra i discepoli prediletti del luterano Rudolf Bultmann, il professor Heinrich Schlier. Questi, portando alle logiche conseguenze il principio della *Sola Scriptura*, si è accorto che il "cattolicesimo" è già nel Nuovo Testamento. Perché già lì c'è il concetto di una Chiesa vivente alla quale il Signore ha lasciato la sua Parola viva. Certamente non c'è, nella Scrittura, l'idea che essa stessa sia un fossile archeologico, una raccolta disparata di fonti da studiare da archeologo o da paleontologo! Con coerenza Schlier è così entrato nella Chiesa cattolica. Altri suoi colleghi protestanti non sono arrivati a tanto ma la presenza della dimensione cattolica nella Bibbia stessa non è ormai quasi più messa in discussione». E lei, cardinal Ratzinger (da ragazzo o da giovane seminarista o magari da teologo) non è mai stato attratto dal protestantesimo, non ha mai pensato di cambiare confessione cristiana?

«Oh no! - esclama -. Il cattolicesimo della mia Baviera sapeva far posto a tutto ciò che è umano: alla preghiera ma anche alla festa, alla penitenza ma anche all'allegria. Un cristianesimo gioioso, colorato, umano. Può anche essere che ciò avvenga perché mi manca il senso del "purismo" e perché fin dall'infanzia ho respirato il barocco. Di fatto, pur con tutta la stima per amici protestanti, semplicemente, sul piano psicologico, non ho mai avvertito un'attrattiva di questo tipo. Neppure sul piano teologico: il protestantesimo poteva certamente dare l'impressione di una "superiorità", poteva sembrare avere una maggiore "scientificità". Ma la grande tradizione dei Padri e dei maestri del Medio Evo era per me più convincente».

Chiese nella bufera

Lei è stato bambino, poi adolescente e giovane (aveva 18 anni nel 1945) nella Germania del nazismo. Come ha vissuto, da cattolico, quel tempo terribile?

«Sono venuto su in una famiglia molto credente, praticante. Nella fede dei miei genitori, nella fede della nostra Chiesa, ho avuto la conferma del cattolicesimo come roccaforte della verità e della giustizia contro quel regno dell'ateismo e della menzogna che fu il nazismo. Nel crollo del regime ho visto nei fatti che la Chiesa aveva intuito giusto».

Ma Hitler veniva dall'Austria cattolica, il partito fu fondato e prosperò nella cattolica Monaco...

«Tuttavia sarebbe affrettato presentarlo come prodotto del cattolicesimo. I germi velenosi del nazismo non sono il frutto del cattolicesimo dell'Austria o della Germania meridionale, ma semmai dell'atmosfera decadente e cosmopolita della Vienna alla fine dell'impero, nella quale Hitler guardava con invidia alla forza e alla risolutezza della Germania del Nord: Federico II e Bismarck erano i suoi idoli politici. Nelle decisive elezioni del 1933 notoriamente Hitler non ha avuto nessuna maggioranza nei *Länder* cattolici a differenza di quanto avvenuto in altre regioni tedesche».

Come spiega questo?

«Devo premettere innanzitutto che il nucleo credente della Chiesa protestante ha avuto un ruolo di primo piano nella resistenza contro Hitler. Vorrei ricordare ad esempio la dichiarazione di Barmen del 31 maggio 1934, con la quale la "Chiesa confessante" prese le distanze dai filonazisti "Cristiani tedeschi" e compì così l'atto fondamentale di resistenza contro la pretesa totalitaria di Hitler. Dall'altra parte il fenomeno dei "Cristiani tedeschi" mette in luce il tipico pericolo al quale si trovava esposto il protestantesimo nel momento della presa del potere da parte dei nazisti. La concezione di un cristianesimo nazionale, cioè germanico, anti-latino, offrì a Hitler un punto di aggancio; così come la tradizione di una Chiesa di Stato e la fortissima sottolineatura dell'ubbidienza nei confronti dell'autorità, che è di casa nella tradizione luterana. Proprio per questi aspetti il protestantesimo tedesco, soprattutto il luteranesimo, fu all'inizio molto più facilmente esposto all'aggressione di Hitler; un movimento come i "Cristiani tedeschi" non si sarebbe potuto formare nell'ambito del concetto cattolico di Chiesa».

Ciò non toglie che anche i protestanti si segnalano nella lotta al nazismo.

«Questo è fuori discussione. Proprio perché la situazione era così come l'ho descritta, da parte dei protestanti era richiesto un coraggio più personale per intraprendere la resistenza contro Hitler. Karl Barth ha espresso molto chiaramente questo stato di cose, rifiutandosi di prestare il giuramento richiestogli nella sua funzione. Ecco perché proprio il protestantesimo ha potuto vantare personalità di grande rilevanza nella resistenza. Si capisce però anche, da quanto ho detto sopra, perché fra i comuni fedeli i cattolici si trovassero più facilitati a resistere nel rifiuto delle dottrine di Hitler. Si vide anche allora ciò che la storia ha sempre confermato: come male minore, la Chiesa cattolica può venire tatticamente a patti con sistemi statali anche oppressivi, ma alla fine si rivela una difesa per tutti contro le degenerazioni del totalitarismo. Non può infatti, per sua natura, confondersi con lo stato e si deve opporre a uno stato che costringa anche i suoi fedeli in una sola visione. E quanto ho constatato io stesso, da giovane cattolico, nella Germania nazista».

CAPITOLO DODICESIMO UNA CERTA "LIBERAZIONE"

Una "Istruzione" da leggere

Nei giorni del colloquio con il card. Ratzinger a Bressanone, non era ancora pubblica (sarebbe stata presentata a settembre) la *Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione* che pure era già pronta, portando la data del 6 agosto 1984. Era però già stata pubblicata - con un'indiscrezione giornalistica - la riflessione in cui Ratzinger spiegava la sua posizione personale, di teologo, attorno all'argomento. Era poi già preannunciata la "convocazione a colloquio" di uno degli esponenti più noti di quella teologia.

Dunque, il tema "teologia della liberazione" aveva già invaso le pagine dei giornali; e le avrebbe occupate ancora più dopo la presentazione della *Istruzione*. E bisogna pur dire che sconcerta come molti dei commenti - anche i più ambiziosi, anche quelli pubblicati dalle testate più illustri - abbiano giudicato il documento della Congregazione senza averlo letto se non in qualche sintesi incompleta, magari sospetta di partito preso. Inoltre, quasi tutti i commenti si sono occupati solo delle implicazioni *politiche* del documento, ignorandone le motivazioni *religiose*.

Anche per questo, la Congregazione per la fede ha poi deciso di rifiutare ulteriori commenti, rinviando a un testo tanto dibattuto quanto misconosciuto. Leggere la *Instructio*: è quanto noi stessi siamo stati pregati di chiedere al lettore, quali che siano poi le sue conclusioni.

Ci è sembrato invece importante mettere qui a disposizione il testo che - pur pubblicato con quella che dicevamo una "indiscrezione giornalistica" -, è divenuto ormai di dominio pubblico, rispecchia fedelmente il pensiero di Joseph Ratzinger (*in quanto teologo*: non, dunque, in quanto Prefetto della Congregazione per la fede) e non è di facile reperimento per il lettore non specialista. Questo testo può servire a comprendere il pensiero personale del card. Ratzinger su un tema così spinoso e attuale. Qui più che mai, per il Prefetto, «difendere l'ortodossia significa davvero difendere i poveri ed evitare loro le illusioni e le sofferenze di chi non sa dare una prospettiva realistica di riscatto neppure materiale».

Segnaliamo inoltre quanto *l'Instructio* afferma sin dalla introduzione: «Questa Congregazione per la dottrina della fede non intende qui affrontare nella sua completezza il vasto tema della libertà cristiana e della liberazione. Essa si ripropone di farlo in un documento successivo che ne metterà in evidenza, *in maniera positiva*, tutte le ricchezze sotto l'aspetto sia dottrinale che pratico». Solo una prima parte, dunque, di un discorso che va completato.

Inoltre, "il richiamo" contenuto nella prima parte, quella "negativa", «non deve in alcun modo essere interpretato come una condanna di tutti coloro che vogliono rispondere con generosità e con autentico spirito evangelico alla "opzione preferenziale per i poveri". La presente Istruzione non dovrebbe affatto servire da pretesto a tutti coloro che si trincerano in un atteggiamento di neutralità e di indifferenza di fronte ai tragici e pressanti problemi della miseria e dell'ingiustizia. Al contrario, essa è dettata dalla certezza che le gravi deviazioni ideologiche denunciate finiscono ineluttabilmente per tradire la causa dei poveri. Più che mai, è necessario che numerosi cristiani, di fede illuminata e risoluti a vivere la vita cristiana nella sua integralità, si impegnino nella lotta per la giustizia, la libertà e la dignità dell'uomo, per amore verso i loro fratelli diseredati, oppressi o perseguitati. Più che mai la Chiesa intende condannare gli abusi, le ingiustizie e gli attentati alla libertà, ovunque si riscontrino e chiunque ne siano gli autori e lottare, con i mezzi che le sono propri, per la difesa e la promozione dei diritti dell'uomo, specialmente nella persona dei poveri».

Il bisogno di redenzione

Prima di passare a riprodurre il documento "Privato" del teologo Ratzinger, diamo intanto conto sempre nel tentativo di situare la sua posizione su uno sfondo generale - di quanto è emerso nel nostro colloquio a proposito del termine "liberazione" E uno scenario di portata mondiale.

«Liberazione - dice infatti il Cardinale - sembra essere il programma, la bandiera di tutte le culture attuali, in tutti i continenti. Al seguito di queste culture, la volontà di cercare una "liberazione" passa attraverso il movimento teologico dei diversi ambiti culturali del mondo».

Continua: «Come ho già osservato parlando della crisi della morale, la "liberazione" è la tematica chiave anche della società dei ricchi, del Nord America e dell'Europa Occidentale: liberazione dall'etica religiosa e, con essa, dai limiti stessi dell'uomo. Ma si cerca "liberazione" anche in Africa e in Asia, dove lo sganciamento dalle tradizioni occidentali si presenta come un problema di liberazione dal retaggio coloniale, alla ricerca della propria identità. Ne parleremo in modo specifico più avanti. È "liberazione" infine in Sud America, dove la si intende soprattutto in senso sociale, economico, politico. Dunque, il problema *soteriologico*, cioè della salvezza, della redenzione (della *liberazione*, come appunto si preferisce dire) è divenuto il punto centrale del pensiero teologico».

Perché, chiedo, questa focalizzazione, che peraltro sembra corretta anche alla Congregazione (le prime parole della Istruzione del 6 agosto non sono forse: "Il Vangelo di Gesù Cristo è un messaggio di libertà e una forma di liberazione")?

«Questo è avvenuto e avviene - dice - perché la teologia tenta di rispondere così al problema più drammatico del mondo di oggi: il fatto cioè che

malgrado tutti gli sforzi l'uomo non è affatto redento, non è per nulla libero, conosce anzi una crescente alienazione. E questo appare in tutte le forme di società attuale. L'esperienza fondamentale della nostra epoca è proprio quella della "alienazione", cioè lo stato che l'espressione cristiana tradizionale chiama: *mancanza di redenzione*. È l'esperienza di un'umanità che si è distaccata da Dio e in questo modo non ha trovato la libertà, ma solo schiavitù».

Parole dure, ancora una volta, osservo.

«Eppure così è a una visione realistica, che non si nasconda la situazione. E del resto al realismo che sono chiamati i cristiani: essere attenti ai segni del tempo significa anche questo, ritrovare il coraggio di guardare la realtà in faccia, nel suo positivo e nel suo negativo. Ora, giusto in questa linea di oggettività, vediamo che c'è un elemento in comune ai programmi di liberazione secolaristici: quella liberazione la vogliono cercare solo nell'immanenza, dunque nella storia, nell'aldiquà. Ma è proprio questa visione chiusa nella storia, senza sbocchi sulla trascendenza, che ha condotto l'uomo nella sua attuale situazione».

Resta comunque il fatto, dico, che questa esigenza di liberazione è una sfida che va accettata; non ha dunque ben fatto la teologia a raccoglierla per darle una risposta cristiana?

«Certo, purché quella risposta sia cristiana veramente. Il bisogno di salvezza oggi così avvertito esprime la percezione autentica, per quanto oscura, della dignità dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio. Ma il pericolo di certe teologie è che si lascino suggerire il punto di vista immanentistico, solo terrestre, dai programmi di liberazione secolaristici. I quali non vedono, né possono vedere che la "liberazione" è innanzitutto e principalmente liberazione da quella schiavitù radicale che il "mondo" non scorge, che anzi nega: la schiavitù radicale del peccato».

Un testo da "teologo privato"

Da questo quadro generale, torniamo a quel "fenomeno straordinariamente complesso" che è la teologia della liberazione che, pur tendendo a diffondersi un po' ovunque nel Terzo Mondo, ha tuttavia "il suo centro di gravità in America Latina".

Torniamo dunque a quel testo "privato" di Ratzinger teologo, che ha preceduto *l'Instructio* dell'autunno 1984. Le pagine seguenti (*in corsivo*) lo riproducono per intero. Data l'origine e la destinazione strettamente teologica, il linguaggio non è sempre il più divulgativo possibile. Crediamo comunque che valga la pena di superare qualche passaggio forse complesso per il lettore non specialista: al di là, ripetiamo, delle valutazioni di ciascuno, questo testo aiuta a situare il fenomeno "teologia della liberazione" nel più ampio scenario della teologia mondiale. E chiarisce i motivi dell'intervento della Congregazione in una strategia già avviata e che prevede altre "tappe".

ALCUNE OSSERVAZIONI PRELIMINARI

1) *La teologia della liberazione è un fenomeno straordinariamente complesso: essa va dalle posizioni più radicalmente marxiste fino a quelle che pongono il luogo appropriato della necessaria responsabilità del cristiano verso i poveri e gli oppressi nel contesto di una corretta teologia ecclesiale, come hanno fatto i documenti del Celam (la Conferenza Episcopale Latino-Americana), da Medellín a Puebla. In questo nostro testo si utilizza il concetto "teologia della liberazione" in una accezione più ristretta: una accezione che comprende solo quei teologi che in qualche maniera hanno fatto propria l'opzione fondamentale marxista. Anche qui esistono nei particolari molte differenze nelle quali è impossibile addentrarsi in questa riflessione generale. In questo contesto posso solo tentare di mettere in evidenza alcune linee fondamentali che, senza disconoscere le diverse matrici, sono molto diffuse ed esercitano una certa influenza anche laddove non esiste una teologia della liberazione in senso stretto.*

2) *Con l'analisi del fenomeno della teologia della liberazione diventa manifesto un pericolo fondamentale per la fede della Chiesa. Indubbiamente bisogna tener presente che un errore non può esistere se non contiene un nucleo di verità. Di fatto un errore è tanto più pericoloso quanto maggiore è la proporzione del nucleo di verità recepita. Inoltre l'errore non potrebbe appropriarsi di quella parte di verità se questa verità fosse sufficientemente vissuta e testimoniata lì dove è il suo posto, cioè nella fede della Chiesa. Perciò, accanto alla dimostrazione dell'errore e del pericolo della teologia della liberazione bisogna sempre affiancare la domanda: quale verità si nasconde nell'errore e come recuperarla pienamente?*

3) *La teologia della liberazione è un fenomeno universale sotto tre punti di vista:*

a) *questa teologia non intende affatto costituire un nuovo trattato teologico a fianco degli altri già esistenti, come per esempio elaborare nuovi aspetti dell'etica sociale della Chiesa. Essa si concepisce piuttosto come una nuova ermeneutica della fede cristiana, vale a dire come una nuova forma di comprensione e di realizzazione del cristianesimo nella sua totalità. Perciò cambia tutte le forme della vita ecclesiale: la costituzione ecclesiastica, la liturgia, la catechesi, le opzioni morali.*

b) *la teologia della liberazione ha sicuramente il suo centro di gravità in America Latina, però non è affatto un fenomeno esclusivamente latinoamericano. Non è pensabile senza l'influenza determinante di teologi europei ed anche nordamericani. Ma esiste anche in India, nello Sri Lanka, nelle Filippine, a Taiwan e in Africa, sebbene qui sia in primo piano la ricerca di una "teologia africana" L'Unione dei teologi del Terzo Mondo è*

fortemente caratterizzata dall'attenzione prestata ai temi della teologia della liberazione.

c) la teologia della liberazione supera i confini confessionali: essa cerca di creare, fin dalle sue premesse, una nuova universalità per la quale le separazioni classiche delle chiese debbono perdere la loro importanza.

I. Il concetto della teologia della liberazione e i presupposti della sua genesi
Queste osservazioni preliminari ci hanno frattanto già introdotto nel nucleo del tema. Hanno però lasciato aperta la questione principale: che cos'è propriamente la teologia della liberazione?

In un primo tentativo di risposta possiamo dire: la teologia della liberazione pretende dare una nuova interpretazione globale del cristianesimo; spiega il cristianesimo come una prassi di liberazione e pretende di porsi essa stessa come una guida a tale prassi. Ma siccome secondo questa teologia ogni realtà è politica, anche la liberazione è un concetto politico e la guida alla liberazione deve essere una guida all'azione politica.

"Nulla resta fuori dall'impegno politico. Tutto esiste con una colorazione politica", scrive testualmente uno dei suoi più noti esponenti sudamericani. Una teologia che non sia "pratica", vale a dire essenzialmente politica, è considerata "idealistica" e condannata come irrealista o come veicolo di conservazione degli oppressori al potere.

Per un teologo che abbia imparato la sua teologia nella tradizione classica e che abbia accettato la sua vocazione spirituale, è difficile immaginare che si possa seriamente svuotare la realtà globale del cristianesimo in uno schema di prassi socio-politica di liberazione. La cosa è tuttavia possibile, in quanto molti teologi della liberazione continuano ad usare gran parte del linguaggio ascetico e dogmatico della Chiesa in chiave nuova, in maniera tale che chi legge e chi ascolta partendo da un altro retroterra, può ricevere l'impressione di ritrovare il patrimonio antico con l'aggiunta solamente di qualche affermazione un poco "strana", che però, unita a tanta religiosità, non potrebbe essere così pericolosa.

Proprio la radicalità della teologia della liberazione fa sì che ne venga spesso sottovalutata la gravità, perché non entra in alcuno schema esistente fino ad oggi di eresia; la sua impostazione di partenza si trova al di fuori di ciò che può venir colto dai tradizionali schemi di discussione.

Per questo vorrei tentare di accostarmi all'indirizzo fondamentale della teologia della liberazione in due tappe: prima occorrerà dire qualche cosa sui presupposti che l'hanno resa possibile; successivamente vorrei esplorare alcuni dei concetti basilari che permettono di conoscere qualcosa della sua struttura

Come si è arrivati a quell'orientamento completamente nuovo del pensiero teologico che trova espressione nella teologia della liberazione? Vedo principalmente tre fattori che l'hanno resa possibile.

1) Dopo il Concilio si produsse una situazione teologica nuova:

a) si creò l'opinione che la tradizione teologica esistente fino ad allora non fosse più accettabile e che di conseguenza si dovesse cercare, a partire dalla Scrittura e dai segni dei tempi, orientamenti teologici e spirituali totalmente nuovi;

b) l'idea di apertura al mondo e di impegno nel mondo si trasformò spesso in una fede ingenua nelle scienze; una fede che accolse le scienze umane come un nuovo vangelo, senza volerne riconoscere i limiti ed i problemi propri. La psicologia, la sociologia e l'interpretazione marxista della storia furono considerate come scientificamente sicure e quindi come istanze non più contestabili del pensiero cristiano;

c) la critica della tradizione da parte della esegesi evangelica moderna, specialmente di Rudolf Bultmann e della sua scuola, divenne una istanza teologica inamovibile che sbarrò la strada alle forme fino ad allora valide della teologia, incoraggiando così anche nuove costruzioni.

2) La situazione teologica così mutata coincise con una situazione della storia spirituale anch'essa modificata. Alla fine della fase di ricostruzione dopo la seconda guerra mondiale, fase che coincise all'incirca con il termine del Concilio, si produsse nel mondo occidentale un sensibile vuoto di significato al quale la filosofia esistenzialista ancora in voga non era in grado di dare alcuna risposta. In questa situazione le differenti forme del neomarxismo si trasformarono in un impulso morale e allo stesso tempo in una promessa di significato che appariva quasi irresistibile alla gioventù universitaria. Il marxismo, con gli accenti religiosi di Bloch e le filosofie provviste di rigore "scientifico" di Adorno, Horkheimer, Habermas e Marcuse, offrirono modelli di azione con i quali si credette di poter rispondere alla sfida della miseria nel mondo e, allo stesso tempo, di poter attualizzare il senso corretto del messaggio biblico.

3) La sfida morale della povertà e dell'oppressione non si poteva più ignorare nel momento in cui l'Europa e l'America del Nord avevano raggiunto un'opulenza fino ad allora sconosciuta. Questa sfida esigeva evidentemente nuove risposte che non si potevano trovare nella tradizione esistente sino a quel momento. La situazione teologica e filosofica mutata invitava espressamente a cercare la risposta in un cristianesimo che si lasciasse guidare dai modelli di speranza, in apparenza fondati "scientificamente", delle filosofie marxiste.

II. La struttura fondamentale della teologia della liberazione

Quella risposta si presenta del tutto diversa nelle forme particolari di teologia della liberazione, teologia della rivoluzione, teologia politica, eccetera- Non può quindi essere rappresentata globalmente. Esistono tuttavia alcuni concetti fondamentali che si ripetono continuamente nelle diverse variazioni ed esprimono intenzioni di fondo comuni.

Prima di passare ai concetti fondamentali del contenuto, è necessario fare un'osservazione sugli elementi strutturali portanti della teologia della

liberazione. Possiamo riallacciarci, a questo fine, a ciò che abbiamo già detto circa la situazione teologica mutata dopo il Concilio.

Come già detto, si è letta l'esegesi di Bultmann e della sua scuola come un'enunciazione della "scienza" su Gesù, scienza che doveva ovviamente essere ritenuta valida. Il "Gesù storico" di Bultmann si presenta tuttavia separato da un abisso (Bultmann stesso parla di Graben, fossato) dal Cristo della fede. Secondo Bultmann, Gesù appartiene solo ai presupposti del Nuovo Testamento, permanendo però racchiuso nel mondo del giudaismo.

Il risultato finale di questa esegesi consisteva nel fatto che veniva scossa la credibilità storica dei Vangeli: il Cristo della tradizione ecclesiale e il Gesù storico presentato dalla scienza appartengono a due mondi differenti. La figura di Gesù fu sradicata dal suo collocamento nella tradizione per mezzo della "scienza", considerata come istanza suprema, in questa maniera un lato la tradizione si librava come qualcosa di irreali nel vuoto, dall'altro si dovevano cercare per la figura di Gesù una nuova interpretazione e un nuovo significato.

Bultmann quindi assunse importanza non tanto per le sue affermazioni positive, quanto per il risultato negativo della sua critica: il nucleo della fede, la cristologia, rimase aperto a nuove interpretazioni perché quelli che erano stati sino ad allora i suoi enunciati originali erano scomparsi, in quanto dichiarati storicamente insostenibili. Nello stesso tempo veniva sconfessato il Magistero della Chiesa perché considerato legato ad una teoria "scientificamente" insostenibile e quindi privo di valore come istanza conoscitiva su Gesù. I suoi enunciati potevano essere considerati solo come "definizioni frustrate di una posizione scientificamente superata".

Inoltre Bultmann fu importante per lo sviluppo ulteriore di una seconda parola chiave. Egli riportò in auge l'antico concetto di ermeneutica, conferendogli una dinamica nuova. Nella parola "ermeneutica" trova espressione l'idea che una comprensione reale dei testi storici non si dà attraverso una mera interpretazione storica; ma ogni interpretazione storica include certe decisioni preliminari. L'ermeneutica ha il compito di "attualizzare" la Scrittura in connessione con i dati che la storia, sempre mutevole, ci presenta: una "fusione degli orizzonti" tra "l'allora" e "l'oggi". Essa pone di conseguenza la domanda: cosa significa "l'allora" al giorno d'oggi? Bultmann rispose a questa domanda servendosi della filosofia di Heidegger e interpretò quindi la Bibbia in senso esistenzialista. Questa risposta non riveste più alcun interesse; in questo senso Bultmann è superato dall'esegesi attuale. Però è rimasta la separazione tra la figura di Gesù della tradizione classica e l'idea che si possa e si debba trasferire questa figura nel presente attraverso una nuova ermeneutica.

A questo punto sorge il secondo elemento, già menzionato, della nostra situazione: il nuovo clima filosofico degli anni Sessanta. L'analisi marxista della storia e della società fu considerata come l'unica a carattere

"scientifico". Ciò significa che il mondo viene interpretato alla luce dello schema della lotta di classe e che l'unica scelta possibile è quella tra capitalismo e marxismo. Significa, inoltre, che tutta la realtà è politica e che deve essere giudicata politicamente. Il concetto biblico del "povero" offre il punto di partenza per la confusione tra l'immagine biblica della storia e la dialettica marxista; questo concetto viene interpretato con l'idea di proletariato in senso marxista e giustifica altresì il marxismo come ermeneutica legittima per la comprensione della Bibbia.

Secondo questa comprensione, poi, esistono e possono esistere solo due opzioni; perciò, contraddire questa interpretazione della Bibbia non è che l'espressione dello sforzo della classe dominante per conservare il proprio potere. Un teologo della liberazione afferma: "La lotta di classe è un dato di fatto e la neutralità su questo punto è assolutamente impossibile".

Da questo punto si rende impossibile anche l'intervento del Magistero ecclesiale: nel caso in cui esso si opponesse a tale interpretazione del cristianesimo dimostrerebbe solamente di essere dalla parte dei ricchi e dei dominatori e contro i poveri e i sofferenti, vale a dire contro Gesù stesso, e, nella dialettica della storia, si schiererebbe dalla parte negativa.

Questa decisione, apparentemente "scientifica" e "ermeneuticamente" ineluttabile, determina da sé la strada dell'interpretazione ulteriore del cristianesimo, sia per quanto riguarda le istanze interpretative che per i contenuti interpretati.

Per quanto riguarda le istanze interpretative i concetti decisivi sono: popolo, comunità, esperienza, storia. Se fino ad ora la Chiesa - cioè la Chiesa cattolica nella sua totalità che, transcendendo tempo e spazio, abbraccia i laici (sensus fidei) e la gerarchia (magistero) - era stata l'istanza ermeneutica fondamentale, oggi lo è diventata la "comunità". Il vissuto e le esperienze della comunità determinano la comprensione e l'interpretazione della Scrittura.

Di nuovo si può dire, apparentemente in modo rigorosamente "scientifico", che la figura di Gesù, presentata nei Vangeli, costituisce una sintesi di avvenimenti e interpretazioni dell'esperienza di comunità particolari, dove tuttavia l'interpretazione è molto più importante dell'avvenimento, che in sé non è più determinabile. Questa sintesi originaria di avvenimento e interpretazione può essere sciolta e ricostruita sempre di nuovo: la comunità "interpreta" con la sua "esperienza" gli avvenimenti e trova così la sua "prassi".

Questa idea la si incontra modificata in modo alquanto diverso nel concetto di "popolo", con il quale si trasformò l'accentuazione conciliare dell'idea di "popolo di Dio" in un mito marxista. Le esperienze del "popolo" spiegano la Scrittura. "Popolo" diventa così un concetto opposto a quello di "gerarchia" e in antitesi a tutte le istituzioni indicate come forze dell'oppressione. Infine

è "popolo" chi partecipa alla "lotta di classe", - la "Iglesia popular" si pone in opposizione alla Chiesa gerarchica.

Da ultimo il concetto di "storia" diviene istanza ermeneutica decisiva. L'opinione, considerata scientificamente sicura e irrefutabile, che la Bibbia ragioni in termini esclusivamente di storia della salvezza (e quindi in modo antimetafisico) permette la fusione dell'orizzonte biblico con l'idea marxista della storia che procede dialetticamente come portatrice di salvezza; la storia è l'autentica rivelazione e pertanto la vera istanza ermeneutica della interpretazione biblica. Tale dialettica viene appoggiata, talvolta, dalla pneumatologia, cioè dalla concezione dell'azione dello Spirito Santo.

In ogni caso anch'essa vede nel Magistero che insiste su verità permanenti una istanza nemica del progresso, dato che pensa "metafisicamente" e contraddice così la "storia". Si può dire che il concetto di storia assorbe il concetto di Dio e di rivelazione. La "storicità" della Bibbia deve giustificare il suo ruolo assolutamente predominante e quindi deve legittimare allo stesso tempo il passaggio alla filosofia materialista-marxista, nella quale la storia ha assunto il ruolo di Dio.

III. Concetti fondamentali della teologia della liberazione

Con ciò siamo giunti ai concetti fondamentali del contenuto della nuova interpretazione del cristianesimo. Poiché i contesti nei quali appaiono i diversi concetti sono diversi, vorrei, senza pretese di sistematicità, citarne alcuni.

Cominciamo dalla nuova interpretazione di fede, speranza e carità.

Rispetto alla fede, ad esempio, un teologo sudamericano afferma: "L'esperienza che Gesù ha di Dio è radicalmente storica. La sua fede si converte in fedeltà". Si sostituisce perciò fundamentalmente la fede con la "fedeltà alla storia". Qui si produce quella fusione tra Dio e storia che dà la possibilità di conservare per Gesù la formula di Calcedonia, anche se con un significato completamente mutato: si vede come i criteri classici della ortodossia non siano applicabili all'analisi di questa teologia. Si afferma dunque che "Gesù è Dio", aggiungendo però immediatamente che "il Dio vero è solo quello che si rivela storicamente e scandalosamente in Gesù e nei poveri che continuano la sua presenza. Solo chi mantiene unite queste due affermazioni è ortodosso...".

La speranza viene interpretata come "fiducia nel futuro" e come lavoro per il futuro; con ciò la si subordina di nuovo al predominio della storia delle classi.

La carità consiste nella "opzione per i poveri", cioè, coincide con l'opzione per la lotta di classe. I teologi della liberazione sottolineano con forza, di fronte al "falso universalismo", la parzialità ed il carattere di parte dell'opzione cristiana; prendere partito è, secondo loro, requisito fondamentale di una corretta ermeneutica delle testimonianze bibliche. A mio avviso qui si può riconoscere molto chiaramente la mescolanza tra una

verità fondamentale del cristianesimo e una opzione fondamentale non cristiana, che rende l'insieme tanto seducente: il discorso della montagna sarebbe in realtà la scelta da parte di Dio a favore dei poveri.

Il concetto fondamentale della predicazione di Gesù è davvero il "regno di Dio". Questo concetto si ritrova anche al centro delle teologie della liberazione, letto però sullo sfondo dell'ermeneutica marxista. Secondo uno di questi teologi, il "regno" non deve essere inteso spiritualmente, né universalisticamente nel senso di una escatologia astratta. Deve essere inteso in forma partitica e volto alla prassi. Solo a partire dalla prassi di Gesù, e non teoricamente, è possibile definire cosa significa il "regno", lavorare nella realtà storica che ci circonda per trasformarla nel "regno di Dio".

Qui occorre menzionare anche una idea fondamentale di certa teologia postconciliare che ha spinto in questa direzione. È stato sostenuto che secondo il Concilio si dovrebbe superare ogni forma di dualismo: il dualismo di corpo e anima, di naturale e soprannaturale, di immanenza e trascendenza, di presente e futuro. Dopo lo smantellamento di questi presunti "dualismi" resta solo la possibilità di lavorare per un regno che si realizzi in questa storia e nella sua realtà politico-economica.

Ma proprio così si è cessato di lavorare per l'uomo di oggi e si è cominciato a distruggere il presente in favore di un futuro ipotetico: così si è prodotto immediatamente il vero dualismo.

In questo contesto vorrei menzionare anche l'interpretazione del tutto deviante della morte e della risurrezione che dà uno dei leader delle teologie della liberazione. Egli stabilisce innanzitutto, contro le concezioni "universaliste", che la risurrezione è, in primo luogo, una speranza per coloro che sono crocifissi, i quali costituiscono la maggioranza degli uomini: tutti quei milioni ai quali l'ingiustizia strutturale si impone come una lenta crocifissione. Il credente partecipa tuttavia anche alla signoria di Gesù sulla storia attraverso l'edificazione del regno, cioè nella lotta per la giustizia e per la liberazione integrale, nella trasformazione delle strutture ingiuste in strutture più umane. Questa signoria sulla storia viene esercitata ripetendo nella storia il gesto di Dio che risuscita Gesù, cioè ridando vita ai crocifissi della storia. L'uomo ha assunto così il potere di Dio e qui la trasformazione totale del messaggio biblico si manifesta in modo quasi tragico, se si pensa a come questo tentativo di imitazione di Dio si è esplicato ed ancora si esplica.

Vorrei solo citare qualche altra interpretazione "nuova" di concetti biblici: l'esodo si trasforma in una immagine centrale della "storia della salvezza" il mistero pasquale viene inteso come un simbolo rivoluzionario e quindi l'eucaristia viene interpretata come una festa di liberazione nel senso di una speranza politico-messianica e della sua prassi. La parola redenzione viene sostituita generalmente con liberazione, la quale a sua volta viene intesa,

sullo sfondo della storia e della lotta di classe, come processo di liberazione che avanza. Infine è fondamentale anche l'accento che viene posto sulla prassi: la verità non deve essere intesa in senso metafisico; si tratterebbe di "idealismo". La verità si realizza nella storia e nella prassi. L'azione è la verità. Di conseguenza anche le idee che si usano per l'azione sono, in ultima istanza, intercambiabili. L'unica cosa decisiva è la prassi. L'ortoprassi diventa così la sola, vera ortodossia.

Viene così anche giustificato un enorme allontanamento dai testi biblici: la critica storica libera dalla interpretazione tradizionale che appare come "non scientifica" Rispetto alla tradizione si attribuisce importanza al "massimo rigore scientifico" nella linea di Bultmann. Ma i contenuti della Bibbia determinati storicamente non possono a loro volta essere vincolanti in modo assoluto. Lo strumento per l'interpretazione non è, in ultima analisi, la ricerca storica, bensì l'ermeneutica della storia sperimentata nella comunità, cioè nei gruppi politici. Se si cerca di trarre un giudizio globale, bisogna dire che quando uno cerca di comprendere le opzioni fondamentali della teologia della liberazione, non può negare che l'insieme contenga una logica quasi inoppugnabile. Con le premesse della critica biblica e della ermeneutica fondata sull'esperienza da un lato, e dell'analisi marxista della storia dall'altro, si è riusciti a creare una visione d'insieme del cristianesimo che sembra rispondere pienamente tanto alle esigenze della scienza quanto alle sfide morali dei nostri tempi. E pertanto si impone agli uomini in forma immediata il compito di fare del cristianesimo uno strumento della trasformazione concreta del mondo, il che sembrerebbe unirlo a tutte le forze progressiste della nostra epoca. Si può quindi comprendere come questa nuova interpretazione del cristianesimo attragga sempre più teologi, sacerdoti e religiosi, specialmente sullo sfondo dei problemi del terzo mondo. Sottrarsi ad essa deve necessariamente apparire ai loro occhi come un'evasione dalla realtà, come una rinuncia alla ragione e alla morale. Però d'altro canto, se si pensa quanto sia radicale l'interpretazione del cristianesimo che ne deriva, diviene tanto più urgente il problema di che cosa si possa e si debba fare di fronte ad essa. Solo se noi riusciremo a rendere visibile la logica della fede in una maniera altrettanto cogente e a presentarla nell'esperienza vissuta come logica della realtà, cioè come forza reale di una risposta migliore, noi supereremo questa crisi. Proprio perché le cose stanno in questo modo (cioè proprio perché pensiero ed esperienza, riflessione ed azione sono in egual misura sollecitati), tutta la Chiesa è qui interpellata. La sola teologia non basta, il solo magistero non basta: poiché il fenomeno "teologia della liberazione" segnala una carenza di conversione nella Chiesa, una carenza in essa di radicalità della fede, soltanto un di più in conversione e in fede renderanno possibili e risveglieranno quelle intuizioni teologiche e quelle decisioni dei pastori, che corrispondono alla gravità del problema.

Tra marxismo e capitalismo

Questo che abbiamo riportato è dunque il quadro delle riflessioni e delle constatazioni sul cui sfondo, secondo il teologo Joseph Ratzinger, va vista l'ormai celebre "Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione". Aggiungiamo, che, durante il nostro colloquio, il Cardinale è più volte tornato su un aspetto dimenticato in molti commenti: «La teologia della liberazione, nelle sue forme che si rifanno al marxismo, non è affatto un prodotto autoctono, indigeno, dell'America Latina o di altre zone sottosviluppate, dove sarebbe nata e sarebbe cresciuta quasi spontaneamente, per opera del popolo. Si tratta in realtà, almeno all'origine, di una creazione di intellettuali; e di intellettuali nati o formati nell'Occidente opulento: europei sono i teologi che l'hanno iniziata, europei - o allevati nelle università europee - sono i teologi che la fanno crescere in Sud America. Dietro lo spagnolo o il portoghese di quella predicazione si intravede in realtà il tedesco, il francese, l'anglo-americano».

Dunque, per lui anche la teologia della liberazione farebbe parte «della esportazione verso il Terzo Mondo di miti e utopie elaborate nell'Occidente sviluppato. Quasi un tentativo di sperimentare in concreto ideologie pensate in laboratorio da teorici europei. Per qualche aspetto, pertanto, è ancora una forma di imperialismo culturale, seppur presentato come la creazione spontanea delle masse diseredate. È poi tutto da verificare che influsso reale abbiano davvero sul "popolo" i teologi che dicono di rappresentarlo, di dargli voce».

Osserva, continuando su questa linea: «In Occidente il mito marxista ha perso fascino tra i giovani e tra gli stessi lavoratori; si tenta allora di esportarlo nel Terzo Mondo da parte di intellettuali che vivono però al di fuori dei Paesi dominati dal "socialismo reale". Infatti, solo dove il marxismo leninismo non è al potere c'è ancora qualcuno che prende sul serio le sue illusorie "verità scientifiche"».

Segnala ancora che «paradossalmente - ma non troppo - la fede sembra essere più al sicuro all'Est, dove è ufficialmente perseguitata. Sul piano dottrinale non abbiamo quasi alcun problema con il cattolicesimo di quelle zone. Il fatto è che, là, per i cristiani non c'è certo il pericolo di convertirsi alle posizioni di una ideologia imposta con la forza: la gente sconta ogni giorno sulla sua pelle la tragedia di una società che ha tentato sì una liberazione, ma da Dio. Anzi, in alcuni Paesi dell'Est, sembra emergere l'idea di una "teologia della liberazione", ma come liberazione dal marxismo. Il che non significa certo che guardino con simpatia alle ideologie e al costume prevalenti in Occidente».

Mi ricorda che «il cardinale primate di Polonia, Stefan Wyszyński, metteva in guardia dall'edonismo e dal permissivismo occidentali non meno che dall'oppressione marxista. Alfred Bengsch, cardinale di Berlino, mi diceva

un giorno di vedere un pericolo più grave per la fede nel consumismo occidentale e in una teologia contaminata da questo atteggiamento che non nel comunismo marxista».

Ratzinger non teme di riconoscere «il marchio del satanico nel modo con cui in Occidente si sfrutta il mercato della pornografia e della droga». «Sì - dice - c'è qualcosa di diabolico nella freddezza perversa con cui, in nome del denaro, si corrompe l'uomo approfittando della sua debolezza, della sua possibilità di essere tentato e vinto. È infernale la cultura dell'Occidente, quando persuade la gente che il solo scopo della vita sono il piacere e l'interesse privato».

Eppure, se gli si chiede quale - a livello di elaborazione teorica - gli sembri il più insidioso tra i molti ateismi del nostro tempo, è ancora al marxismo che ritorna: «Mi sembra che il marxismo, nella sua filosofia e nelle sue intenzioni morali, sia una tentazione più profonda che non certi ateismi pratici, dunque intellettualmente superficiali. È che nell'ideologia marxista si approfitta anche della tradizione giudeo-cristiana, rovesciata però in un profetismo senza Dio; si strumentalizzano per fini politici le energie religiose dell'uomo, indirizzandole verso una speranza solo terrena che è il capovolgimento della tensione cristiana verso la vita eterna. È questa perversione della tradizione biblica che trae in inganno molti credenti, convinti in buona fede che la causa di Cristo sia la stessa di quella proposta dagli annunciatori della rivoluzione politica».

Il dialogo impossibile

E qui - con aria che mi è sembrata più sofferente che "inquisitoria" - mi ha di nuovo ricordato quel "dramma del Magistero" che gli avvenimenti susseguenti alla pubblicazione dell'Istruzione sulla teologia della liberazione avrebbero riconfermato: «C'è questa dolorosa impossibilità di dialogare con i teologi che accettano quel mito illusorio, che blocca le riforme e aggrava la miseria e le ingiustizie, e che è la lotta di classe come strumento per creare una società senza classi». Continua: «Se, Bibbia e Tradizione alla mano, fraternamente, si cerca di denunciare le deviazioni, subito si è etichettati come "servi", "lacchè" delle classi dominanti che vogliono conservare il potere appoggiandosi anche alla Chiesa. D'altronde, le più recenti esperienze mostrano che rappresentanti significativi della teologia della liberazione si differenziano felicemente (per la loro disponibilità alla comunità ecclesiale e al servizio reale dell'uomo) dall'intransigenza di una parte dei *mass-media* e di numerosi gruppi di loro sostenitori, prevalentemente europei. Da parte di questi ultimi ogni nostro intervento, anche il più pensato e rispettoso, viene respinto *a priori*, perché si schiererebbe dalla parte dei "padroni". Mentre la causa degli ultimi è tradita proprio da queste ideologie, che si sono rivelate fonte di sofferenza per il popolo stesso».

Mi ha poi parlato dello sgomento provocatogli dalla lettura di molti dei teologi della liberazione: «C'è un ritornello ripetuto senza tregua: "bisogna liberare l'uomo dalle catene dell'oppressione politico-economica; per liberarlo le riforme non bastano, anzi sono devianti; quel che ci vuole è la rivoluzione; ma il solo modo per fare la rivoluzione è bandire la lotta di classe". Eppure, coloro che ripetono tutto questo non sembrano porsi alcun problema concreto, pratico, sul come organizzare una società dopo la rivoluzione. Ci si limita a ripetere che bisogna farla».

Dice ancora: «Ciò che è inaccettabile teologicamente e pericoloso socialmente, è questo miscuglio tra Bibbia, cristologia, politica, sociologia, economia. Non si può abusare della Scrittura e della teologia per assolutizzare, sacralizzare una teoria sull'ordinamento socio-politico. Questo, per sua natura, è sempre relativo. Se invece si sacralizza la rivoluzione mescolando Dio, Cristo, ideologie si crea un fanatismo entusiastico che può portare alle ingiustizie e alle oppressioni peggiori, rovesciando nei fatti ciò che in teoria ci si proponeva». Continua: «Colpisce dolorosamente poi - in sacerdoti, in teologi! - questa illusione così poco cristiana di potere creare un uomo e un mondo nuovi, non col chiamare ciascuno a conversione, ma agendo solo sulle strutture sociali ed economiche. È il peccato personale che è in realtà alla base anche delle strutture sociali ingiuste. E sulla radice, non sul tronco e i rami dell'albero dell'ingiustizia che bisognerebbe lavorare se si vuole davvero una società più umana. Sono verità cristiane fondamentali, eppure respinte con disprezzo come "alienanti spiritualiste"».

CAPITOLO TREDICESIMO PER RIANNUNCIARE IL CRISTO

A difesa della missione

La teologia della liberazione "alla sudamericana" si estende dunque anche a parte dell'Asia e dell'Africa. Ma qui, Ratzinger lo ha già osservato, "liberazione" è intesa soprattutto come uscita dal retaggio coloniale europeo. «Si è alla ricerca appassionata - dice - di una corretta inculturazione del cristianesimo. Siamo dunque di fronte a un aspetto nuovo dell'antico problema del rapporto tra fede e storia, tra fede e cultura».

Per inquadrare i termini della questione, osserva: «è ben noto che la fede cattolica così come la conosciamo oggi si è sviluppata innanzitutto su una radice ebraica e poi nell'ambito culturale grecolatino al quale, a partire dall'ottavo secolo, si affiancarono in modo non secondario anche l'elemento irlandese e germanico. L'Africa (la cui evangelizzazione in profondità è cominciata solo negli ultimi due secoli) ha così ricevuto un cristianesimo che in 1800 anni si era sviluppato in ambiti culturali diversi dai suoi. Questo cristianesimo vi è stato portato sin nelle sue piccole forme di espressione. Inoltre, la fede le è giunta nel contesto di una storia coloniale, che oggi è letta soprattutto come una storia di alienazione, di oppressione».

Non è forse vero? dico.

«Non esattamente per quanto riguarda l'attività missionaria della Chiesa. Molti (soprattutto in Europa o in America più che in Africa) hanno dato e danno giudizi ingiusti, storicamente scorretti, sui rapporti tra attività missionaria e colonialismo. Gli eccessi di questo sono stati mitigati proprio dall'azione intrepida di tanti apostoli della fede, i quali hanno spesso saputo creare oasi di umanità in zone devastate da antiche miserie e da nuove oppressioni. Non ci è lecito dimenticare o addirittura condannare il sacrificio illuminato di una folla di missionari che sono divenuti veri padri per i poveri loro affidati. Io stesso incontro tanti africani, giovani e vecchi, che mi parlano con commozione di quei Padri della loro gente che furono certe umanissime e insieme eroiche figure di missionari. Il loro ricordo non si è ancora spento tra coloro che evangelizzarono e cercarono di aiutare in ogni modo, spesso a costo della vita. Si deve anche a quei sacrifici - gran parte dei quali solo Dio conosce se è ancora possibile una certa amicizia tra l'Africa e l'Europa».

Resta però il fatto che fu il cattolicesimo occidentale ad essere esportato in quelle plaghe.

«Oggi siamo ben consapevoli del problema. Ma allora, che cosa potevano fare i missionari, se non cominciare con un catechismo, il solo che conoscessero? Non si dimentichi, poi, che tutti abbiamo ricevuto la fede "dall'esterno": essa ci viene dalla sua patria semita, da Israele, attraverso la

mediazione dell'ellenismo. E' ciò che ben seppero i nazisti che cercarono di estirpare il cristianesimo nell'Europa proprio per il suo carattere "straniero"».

Un vangelo per l'Africa

Anche per lui, comunque, «restano oggi ben validi gli interrogativi di tanti nel Terzo Mondo, in Africa soprattutto: "come può il cristianesimo diventare una nostra propria espressione? Come può entrare interamente nella nostra identità? In che misura la sua espressione culturale precedente è obbligatoria? Il nostro Antico Testamento, più che la storia del popolo ebraico, non è forse la storia dolorosa della nostra gente e delle sue forme religiose tradizionali?"».

Come giudica dunque il Cardinale le risposte che gli africani cominciano a dare a queste domande?

Dice: «I problemi sono posti chiaramente, ma occorre dire che l'*auspicata théologie africaine o african theology* è per il momento più un auspicio che una realtà. A uno sguardo attento si deve anche dire che moltissimo di ciò che viene presentato come "africano", in realtà è una importazione europea e con le autentiche tradizioni africane ha molto minori relazioni che non la tradizione cristiana classica. La quale, di fatto, si trova molto più vicina alle nozioni fondamentali dell'umanità e al patrimonio di base della cultura religiosa umana in generale che non le costruzioni tardive del pensiero europeo, spesso distaccate dalle radici spirituali dell'umanità».

È una difesa, se ho capito, del valore "universale" della riflessione cristiana come è stata compiuta in Occidente.

«Occorre riconoscere - precisa - che nessun itinerario può più portare a una situazione culturale antecedente i risultati del pensiero europeo, diffuso da tempo nel mondo intero. D'altro lato, bisogna anche riconoscere che non esiste la tradizione africana "pura" in quanto tale: essa è molto stratificata e pertanto - a seconda dei vari strati e anche delle diverse provenienze - è talvolta contraddittoria».

Ora, continua, «il problema di che cosa è autenticamente africano (ed è dunque da difendere contro la falsa pretesa di universalità di ciò che è soltanto europeo) e il problema, viceversa, di ciò che pur venendo dall'Europa è davvero universale; ebbene, questi problemi non sono affidati soltanto al ragionamento degli uomini ma - come sempre anche al criterio della fede della Chiesa che giudica tutte le tradizioni, tutti i patrimoni socio-culturali, i nostri come gli altrui. Inoltre, bisogna guardarsi da scelte e decisioni affrettate: il problema non è soltanto teorico, per risolversi ha bisogno anche della vita, della sofferenza, dell'amore di tutta la comunità credente. Tenendo sempre presente il grande principio cattolico oggi dimenticato: non i singoli teologi ma la Chiesa tutta intera è il soggetto della teologia».

Si sa di qualche inquietudine della Congregazione di Ratzinger per la creazione di una "Unione Ecumenica" dei teologi africani, che raccoglie studiosi autoctoni di tutte le confessioni.

«L'Unione dei teologi cui si riferisce - dice pone in effetti qualche interrogativo: c'è qui il rischio (oggi del resto riconoscibile anche in altre iniziative in diverse parti del mondo) che, nella ricerca di una dimensione "ecumenica" venga dimenticato il valore della grande unità cattolica a favore di circoscritte comunità culturali nazionali. Presso una simile Unione non è da escludere che la comunanza di ciò che sembra "africano" metta in ombra la comunanza di ciò che è cattolico. Tutto questo malgrado l'Africa - lo ripeto - sia continente di tale complessità da non poter essere rinchiuso in uno schema generale».

Da varie parti e da tempo - anche presso alcuni vescovi cattolici - si caldeggia l'ipotesi di convocare un grande Concilio africano.

«Sì, ma questa idea non ha ancora una fisionomia precisa. Essa è stata diffusa inizialmente dalla Unione dei teologi di cui parlavamo e ha nel frattempo trovato adesioni (sia pure con gli opportuni ritocchi e precisazioni) anche presso alcuni vescovi. L'America Latina, con le riunioni di Medellin e di Puebla, ha mostrato in concreto che il lavoro dei vescovi di un continente può dare un contributo sostanziale alla chiarificazione di problemi fondamentali e a un corretto adempimento dell'attività pastorale. Pertanto, sembra certamente possibile - a partire dalle esperienze già compiute in altre zone - elaborare per l'idea del Concilio (o, più esattamente del *Sinodo*) africano una figura giuridica e teologica che possa dargli senso pieno».

Quali i problemi che, per quanto attiene alla vasta e così viva zona africana, si trovano soprattutto al centro dell'attenzione?

«Ci si muove per lo più nel campo della teologia morale, della liturgia, della teologia dei sacramenti. Così, vengono discussi i modi del passaggio dalla poligamia tradizionale alla monogamia cristiana. Inoltre, i problemi della forma di celebrazione del matrimonio e l'introduzione delle tradizioni africane nella liturgia e nella pietà popolare».

Cominciamo con la poligamia. Qual è il problema al riguardo?

«È evidente che la conversione di poligami al cristianesimo comporta problemi difficili sia dal punto di vista giuridico che umano. Al proposito, è importante non confondere la poligamia con la libertà sessuale, così come viene intesa oggi nel mondo occidentale. La poligamia è un'istituzione regolata a livello giuridico e sociale, in cui vengono stabilite delle modalità precise di rapporto tra uomo, donna e bambini. Tuttavia per la fede cristiana si tratta di un modello eticamente insufficiente, nel quale non si rende pienamente giustizia alla verità del rapporto uomo-donna. Recentemente, però, è stata sviluppata (soprattutto da parte di teologi europei!) la tesi secondo cui anche la poligamia potrebbe costituire un modello cristiano di matrimonio e di famiglia. Di contro, i vescovi africani e la maggioranza dei

teologi vedono molto bene che questa non sarebbe una positiva "africanizzazione" del cristianesimo, ma piuttosto l'arrestarsi in una fase dello sviluppo sociale superata dal vangelo».

E quanto agli altri problemi?

«Se, nel caso della poligamia, si tratta di una discussione con gruppi marginali, benché aggressivi, è invece molto più serio il problema del legame tra la forma sacramentale del matrimonio cristiano e la stipulazione del matrimonio secondo gli usi tribali. Se ne è discusso ampiamente anche al Sinodo dei vescovi del 1980 e la ricerca di un'adeguata soluzione al problema deve continuare. Sta prendendo poi sempre maggior rilievo il dibattito se il culto degli antenati debba essere introdotto, in qualche sua forma, nella struttura cristiana della fede. La venerazione dei santi e la preghiera per le anime del purgatorio creano in proposito dei punti di contatto, che permettono un dialogo fruttuoso. Si discute anche in quale misura e in qual modo elementi della tradizione locale possano entrare negli altri sacramenti, oltre che nel matrimonio».

«Uno solo è il Salvatore»

Abbiamo parlato dei missionari di ieri e di cattolicesimo già impiantato, pur con tutti i suoi problemi. In questi anni di postconcilio, però, sembra che il dibattito abbia investito le ragioni stesse dello sforzo attuale della Chiesa verso i non cristiani. Non è certo un mistero che una crisi di identità, magari una caduta delle motivazioni, ha infierito con particolare crudezza tra i missionari.

La sua risposta non è priva di preoccupazione: «è dottrina antica, tradizionale della Chiesa che ogni uomo è chiamato alla salvezza e può di fatto salvarsi obbedendo con sincerità ai dettami della propria coscienza, anche se non è membro visibile della Chiesa cattolica. Questa dottrina che (ripeto) era già pacificamente accettata, è stata però eccessivamente enfatizzata a partire dagli anni del Concilio, appoggiandosi a teorie come quella del "cristianesimo anonimo". Si è così arrivati a sostenere che c'è sempre la grazia se uno - non credente in alcuna religione o seguace di qualunque religione - si limita ad accettare se stesso come uomo. Secondo queste teorie, il cristiano avrebbe in più soltanto la consapevolezza di quella grazia che, comunque, sarebbe in tutti, battesimo o no. Sminuita l'essenzialità del battesimo, si è poi portata un'enfasi eccessiva sui valori delle religioni non cristiane, che qualche teologo presenta non come vie *straordinarie* di salvezza ma addirittura come vie *ordinarie*».

Questo, a che conseguenza ha portato?

«Simili ipotesi hanno ovviamente allentato in molti la tensione missionaria. Qualcuno ha cominciato a chiedersi: "Perché disturbare i non cristiani inducendoli al battesimo e alla fede in Cristo, visto che la loro religione è la loro via di salvezza nella loro cultura, nella loro parte del mondo?". In

questo modo si è dimenticato tra l'altro il legame che il Nuovo Testamento instaura tra *salvezza* e *verità*, la cui conoscenza (lo afferma Gesù in modo esplicito) libera e quindi salva. o, come dice san Paolo: "Dio nostro salvatore vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità". La quale verità, prosegue subito l'Apostolo, consiste nel sapere che "uno solo è Dio e uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (1 Tim 2, 4-7). È quanto dobbiamo continuare ad annunciare - con umiltà ma con forza - al mondo d'oggi, sull'esempio impegnativo delle generazioni che ci hanno preceduti nella fede».

Note:

(1) In molti commenti giornalistici a questa risposta, il termine "restaurazione" non è stato colto con tutte le precisazioni necessarie qui riportate. Pertanto, interpellato da un giornale, il card. Ratzinger dichiarava con una lettera quanto segue:

«Innanzitutto voglio semplicemente ricordare quel che ho detto veramente: non si dà nessun ritorno al passato, una restaurazione così intesa non solo è impossibile, ma non è neppure auspicabile. La Chiesa va avanti verso il compimento della storia, guarda innanzi al Signore che viene. Se però il termine "restaurazione" si intende secondo il suo contenuto semantico, vale a dire come recupero di valori perduti all'interno di una nuova totalità, allora direi che è proprio questo il compito che si impone oggi, nel secondo periodo del post-concilio. Tuttavia la parola "restaurazione" per noi uomini contemporanei è determinata linguisticamente in modo tale che risulta difficile attribuirle questo significato. Essa in realtà vuol letteralmente dire la stessa cosa della parola "riforma", termine quest'ultimo che per noi suona del tutto diverso».

«Forse posso chiarire la cosa con un esempio tratto dalla storia. Per me Carlo Borromeo è l'espressione classica di una vera riforma, cioè di un rinnovamento che conduce in avanti proprio perché insegna a vivere in modo nuovo i valori permanenti, tenendo presente la totalità del fatto cristiano e la totalità dell'uomo. Si può certo dire che Carlo ha ricostruito ("restaurato") la Chiesa cattolica, la quale anche dalle parti di Milano era ormai pressoché distrutta, senza per questo esser ritornato al medioevo; al contrario egli ha creato una forma moderna di Chiesa. Quanto poco "restauratrice" fosse una tale "riforma" lo si vede ad esempio dal fatto che Carlo soppresse un ordine religioso ormai al tramonto ed assegnò i suoi beni a nuove comunità vive. Chi oggi possiede un coraggio simile, da dichiarare definitivamente appartenente al passato ciò che è interiormente morto (e continua a vivere solo esteriormente) e da affidarlo con chiarezza alle energie del tempo nuovo? Spesso nuovi fenomeni di risveglio cristiano vengono osteggiati proprio da parte di sedicenti riformatori, i quali a loro

volta difendono spasmodicamente delle istituzioni che continuano ad esistere ormai solo in contraddizione con se stesse».

«In Carlo Borromeo si può dunque vedere quel che io ho inteso dire con "riforma" o "restaurazione" nel suo significato originario: vivere protesi verso una totalità, vivere di un "sì" che riconduce all'unità le forze reciprocamente in conflitto dell'esistenza umana; un "sì", che conferisce loro un senso positivo all'interno della totalità. In Carlo si può anche vedere qual è il presupposto essenziale per un simile rinnovamento. Carlo poté convincere altri perché lui stesso era un uomo convinto. Poté resistere con la sua certezza in mezzo alle contraddizioni del suo tempo perché egli stesso le viveva. E le poteva vivere perché era cristiano nel più profondo senso della parola, cioè era totalmente centrato su Cristo. Ristabilire questa integrale relazione a Cristo è quel che veramente conta. Di questa relazione integrale a Cristo non si può convincere nessuno solo argomentando; la si può però vivere e attraverso ciò renderla credibile agli altri, invitare gli altri a dividerla».

