



G. BARATTA, *Allegoria della Chiesa romana*.

studio del mese

**Evangelizzazione  
in Europa**

## La Chiesa dopo la Chiesa

***Débacle o reinvenzione? In Europa un ciclo storico si è definitivamente concluso, quello della diffusione della fede cristiana attraverso un contesto socialmente omogeneo che riservava alle Chiese cristiane un ruolo privilegiato, garantito anche dal potere politico.***

***L'idea di poter contrastare questo sviluppo è stata abbandonata dalla Chiesa cattolica solo con il concilio Vaticano II, che ha «riprogrammato» la presenza ecclesiale nel mondo non più in termini di dualismo e contrapposizione, ma in quelli nuovi di servizio, fraternità, stima, amore.***

***Ma per dare attuazione pratica a questo cambio di paradigma – che non è una *débacle* ma l'opportunità per la Chiesa di ritrovarsi più somigliante a Cristo e più degna di annunciare il Vangelo – e ricreare le condizioni per un'evangelizzazione nuova, alcune scelte significative sono necessarie: empowerment dei laici, auto-riforma in senso sinodale, adesione rinnovata all'imperativo evangelico della povertà.***

**A**lla sessione ordinaria del Sinodo dei vescovi del settembre 2012 il papa Benedetto XVI aveva affidato il compito di riflettere e proporre nuove vie, perché la Chiesa cattolica possa riattivare con nuovo vigore, anche nei paesi di antica tradizione cristiana, il compito della comunicazione della fede agli uomini del nostro tempo. Il problema è sentito con molta vivacità in tutta la Chiesa, e nel 2010 la stessa Santa Sede si è dotata di un organismo specifico, destinato a promuoverne le soluzioni possibili: il Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione.

Il termine *evangelizzazione* copre una gamma assai vasta di significati, sulla quale si era esteso con grande ampiezza il discorso di Paolo VI nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* del 1975. Essendo la copertura semantica della parola molto vasta, non di rado nella conversazione ecclesiale si corre il rischio di attribuirle il significato generico di missione, dimenticando che la missione della Chiesa comprende molte componenti e infinitamente varie, mentre l'evangelizzazione ne costituisce il nucleo centrale, dal quale le altre si diramano. È necessario, quindi, evitare di confondere l'evangelizzazione con la catechesi, che si rivolge ai credenti, o con la cura pastorale dei fedeli o con la liturgia. È vero che anche i cristiani hanno bisogno di essere continuamente evangelizzati: altra cosa, però, è la comunicazione della fede a chi cristiano non è, perché non è battezzato o perché ha abbandonato la fede che pure aveva ricevuto. Se non si evita la confusione terminologica, si corre il rischio di mancare l'obiettivo più importante, cioè la necessità che incombe a ogni cristiano di comunicare la sua fede a coloro che, pur condividendo con lui molti aspetti della vita, non ne condividono la decisione di assumere Gesù Cristo a Signore della propria esistenza e il suo Vangelo per l'orientamento fondamentale del proprio agire.

Nelle pagine che seguono, quindi, userò sempre il termine *evangelizzazione* in senso stretto, intendendo l'atto specifico del cristiano che intende comunicare, sia con il linguaggio verbale sia attraverso qualsiasi altra forma linguistica, la sua fede a una persona che non ha fede in Cristo. Sarà giocoforza puntare lo sguardo esclusivamente sulla Chiesa cattolica in Europa, essendo impossibile abbracciare con sufficiente competenza la situazione complessiva delle Chiese cristiane in tutti e cinque i continenti.

### La crisi dell'evangelizzazione

Se l'evangelizzazione fosse venuta meno in qualche momento della storia, la Chiesa oggi non esisterebbe. Infatti essa nasce e continuamente rinasce solo in forza dell'atto del Vangelo, cioè di quell'atto comunicativo proprio del cristiano, che offre all'interlocutore la conoscenza dell'esperienza credente e la percezione che questa potrebbe diventare la sua stessa esperienza. Nonostante la fede oggi venga realmente e fe-

delmente trasmessa, in modo che nuove Chiese vengono fondate in varie regioni della terra e quelle già esistenti prolungano la loro vita nella storia, non è indebito parlare di una crisi dell'evangelizzazione. Il fenomeno è nuovo ed è rilevante soprattutto in Europa, ma non da oggi coinvolge anche molte Chiese delle Americhe e, con altre ragioni e modalità diverse, molte Chiese dell'Asia.

La nostra problematica si presenta con carattere di novità là dove il cristianesimo si era esteso alla grande maggioranza della popolazione e, dopo la prima evangelizzazione, la fede è stata trasmessa in seno alle famiglie, di generazione in generazione. La condivisione generalizzata della fede, del culto e del costume ispirato dal cristianesimo ha reso ovvio essere battezzati e professarsi cristiani. La prassi generalizzata del battesimo dei bambini viene dalla situazione generalizzata di famiglie fondate sul matrimonio cristiano. Questi fattori hanno permesso il perpetuarsi di una tradizione religiosa e culturale, che ha reso del tutto plausibile parlare di popolazioni e di nazioni cristiane o anche, in seguito alle divisioni delle Chiese, più determinatamente, di nazioni cattoliche, protestanti, ortodosse. Situazioni simili sono state nella storia stabili per secoli e secoli, al punto che si era soliti dividere in due la popolazione del pianeta, distinguendo i paesi cristiani dai paesi non cristiani.

Lo sconvolgimento di questo quadro della popolazione umana sul pianeta, dovuto sia al fenomeno migratorio, che ha immesso nei paesi cristiani masse di uomini e donne di altra o di nessuna religione, sia al fenomeno dell'abbandono della fede, accresciutosi in questi ultimi decenni, da parte di cristiani battezzati da bambini, ha reso di fatto obsoleto definire cristiano un popolo intero. Non è più ovvio, quindi, ritenere che se uno è italiano, o francese, o spagnolo o ceco, per ciò stesso sia un cristiano. Se poi proiettiamo i dati del presente sul futuro, bisogna tenere in gran conto l'insorgenza fra i giovani del costume, sempre più diffuso, di istituire la loro convivenza familiare, invece che con la celebrazione del sacramento cristiano, con quella civile o con nessuna celebrazione formale. Il fenomeno, ormai dilagante dovunque, prelude a una diminuzione della prassi del battesimo dei bambini. In questo quadro è diventato plausibile ipotizzare che fra qualche decennio la popolazione dell'Europa non sia più in maggioranza cristiana.

Questa mutazione del quadro religioso dell'Europa ha avuto un'accelerazione impressionante in questi ultimi decenni, mentre la prassi pastorale e il costume comune dei fedeli restano ancorati alla visione tradizionale di una sorta di automatismo della trasmissione della fede, per cui la ripresa dell'evangelizzazione si presenta come un'impresa difficile, alla quale il corpo cristiano si trova impreparato.

Non si tratta, infatti, solo di prendere atto di una situazione mutata e di adeguare alcuni strumenti della missione ecclesiale alle nuove esigenze. È tutto il rapporto fra la Chiesa e il mondo, sul piano sia culturale, sia del costume e sia politico, che è messo in causa

perché le vie dell'evangelizzazione possano essere riaperte. È sommamente significativo che tutta la riflessione dei padri del concilio Vaticano II sia sfociata alla fine, inevitabilmente, nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.

### Il retaggio della storia

Dagli ultimi decenni del IV secolo fino all'imponente fenomeno della decolonizzazione avvenuta nel Novecento inoltrato, da quando con la legislazione di Teodosio il potere civile sanciva che l'unica religione dell'Impero doveva essere quella «che è stata trasmessa da Dio a Pietro apostolo, e che egli ha trasmesso personalmente ai romani, e che ovviamente è mantenuta dal papa Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria»,<sup>1</sup> la diffusione della fede cristiana è rimasta strettamente legata prima alla politica imperiale, e poi a quella degli stati moderni.

Dal tardo Impero fino al maturo Medioevo la conversione alla fede cristiana sarà infatti anche problema politico: sono i popoli che vengono cristianizzati più che essere le persone, nella loro libera decisione, ad accogliere il Vangelo. Cirillo e Metodio giungeranno in Moravia, chiamati dal principe Rastislav e inviati a evangelizzare queste terre dall'imperatore bizantino. La conversione dei franchi resta datata dal battesimo di re Clodovis, come quella delle popolazioni della Rus' di Kiev dalla conversione del principe Vladimir. Così si è prodotto quell'incastro organico fra la struttura civile e quella ecclesiastica, per cui la cultura, l'*ethos*, la spiritualità, l'ordinamento giuridico e la condizione politica dell'intero continente europeo si sono costituiti in una fondamentale unità, sulla base dell'adesione universalmente condivisa alla fede cristiana. Questo quadro, una volta perfezionatosi nella conclusione dei processi che lo hanno creato, ha reso obsoleto l'impegno della diffusione della fede, risultando ovvio che essa venisse trasmessa di generazione in generazione per opera della famiglia e che la persistenza della fede venisse garantita dal costume, dalla struttura sociale e dalla stessa autorità dello stato.<sup>2</sup>

L'opera dell'evangelizzazione avrà un suo vigoroso *revival* al momento della conquista dell'America da parte delle potenze europee, con un imponente impiego di mezzi, di strutture e di persone che, partendo assieme ai colonizzatori per il nuovo continente, hanno offerto alla storia grande testimonianza di fede e di generosa dedizione ai fratelli e al Vangelo. Il contatto dei due mondi, però, non fu affatto evangelico, in quanto fu una sanguinosa conquista con l'imposizione di una cultura e di un assetto sociale estraneo alle popolazioni, e da parte delle strutture ecclesiastiche fu un trapianto nel nuovo mondo delle medesime istituzioni ecclesiastiche, affidate a una gerarchia d'importazione che governerà la Chiesa locale per secoli, senza propiziare la nascita di un clero e di un episcopato indigeni.

La rapidità con cui la fede cristiana si è imposta e la contemporaneità della diffusione della fede con la trasformazione socio-politica della condizione delle popolazioni indigene avranno per effetto il crearsi di un

nuovo quadro sociale ed ecclesiale, che sarà nient'altro che una copia conforme di quello europeo. Come quindi l'attività missionaria si era rapidamente accesa, altrettanto rapidamente essa venne a declinare, sostituita dall'imporsi della tradizionale prassi pastorale, abituale nella Chiesa cattolica del vecchio mondo cristiano.

Se poi ci si volesse interrogare sulle ragioni per cui la diffusione della fede in Asia, in molti paesi dall'India al Giappone, una volta avvenuta la *plantatio Ecclesiae* sembra essersi arrestata, si potrebbe avanzare l'ipotesi che ciò sia accaduto proprio perché il Vangelo non vi ha trovato facili alleanze con i regni e gli imperi di quel continente: in Asia non si sono convertiti i popoli in seguito al battesimo dei principi. Matteo Ricci si era avvicinato alla mèta desiderata, la conversione dell'imperatore della Cina, ma non l'ha raggiunta e così il modello europeo e americano non si è replicato. Allo stesso tempo non sono state aperte molte altre vie per l'evangelizzazione, fuorché quella della trasmissione della fede di generazione in generazione nell'ambito delle famiglie cristiane.

### Uscita dalla religione

L'antico sistema di un'espansione e di una persistenza della fede in intere popolazioni, propiziato dall'alleanza fra Chiesa e potere civile, ha cominciato a sgretolarsi con l'avvento della modernità. Lo stato moderno, con il progressivo maturare della laicità delle sue strutture e l'affermarsi della secolarizzazione della cultura e del costume, è andato perdendo sempre di più l'interesse a intrecciarsi con la coscienza religiosa diffusa nella popolazione, anche se per le ultime conquiste coloniali i governi europei hanno ampiamente strumentalizzato lo zelo dei propri missionari. Il primo ministro francese Léon Gambetta (1881-1882) usava dire: «L'anticlericalismo non è merce da esportazione».<sup>3</sup> Comunque fosse, il processo di emancipazione degli stati e delle loro istituzioni, degli sviluppi del pensiero e del costume popolare dalla Chiesa è stato così deciso da produrre gradualmente, ma in maniera più vistosa in questi ultimi decenni, una forma di società determinata da una vera e propria «uscita dalla religione».<sup>4</sup>

Semberebbe di poter ritenere che mentre questi processi si svolgevano nella società, la Chiesa ne avesse preso atto per approntare nuovi strumenti ed elaborare nuovi metodi per evangelizzare. Le prese di posizione del magistero cattolico, invece, sono state ispirate dal sogno di poter restaurare la vecchia situazione, lottando in mezzo ad aspri conflitti, di natura culturale e politica, per sostenere e difendere il proprio diritto, fondato su un'investitura divina, d'interpretare non solo la rivelazione per i credenti, ma anche la legge naturale che è destinata a ogni coscienza, e quindi di essere riconosciuto come l'unico garante del giusto ordinamento della società. Ne è seguita inevitabilmente una storia di conflitti con la cultura moderna, il costume diffuso e i poteri civili, che si sono prolungati fino al concilio Vaticano II.

In una cultura che già a partire dal Quattrocento aveva fatto emergere con singolare rilevanza, nel quadro dell'umanesimo, la dignità e la libertà della persona umana nella sua singolarità,<sup>5</sup> e poi con la definizione e la promozione dei diritti dell'uomo, la politica ecclesiastica restava più attenta al collettivo e all'ordinamento della società e delle sue leggi che all'approccio con le persone, che stavano diventando sempre più gelose della loro singolarità e della loro libertà. Quando si cominceranno a formulare esplicitamente le cosiddette «libertà moderne», e queste diventeranno l'anima della lotta contro l'*ancien régime*, dal magistero papale verranno interpretate *tout court* come l'affermarsi di un indifferentismo morale che avrebbe portato alla caduta di qualsiasi distinzione fra il bene e il male, tra il vero e il falso, tra la vera religione e le altre esperienze religiose. Per Gregorio XVI si trattava di un'«assurda ed erronea sentenza... delirio... errore velenosissimo». L'indifferentismo era l'«inquinatissima sorgente» di quella «piena e smodata libertà d'opinare che va sempre alimentandosi a danno della Chiesa e dello stato».<sup>6</sup>

La proclamata necessità di opporvisi sarà per Pio IX una delle ragioni che lo indurranno a convocare il concilio Vaticano I: «Dappertutto vengono propagati l'empietà, la corruzione dei costumi, la sfrenata licenza, il veleno delle prave opinioni di ogni genere e di tutti i vizi e di tutte le scelleratezze, la violazione delle umane e delle divine leggi: sicché non solo la santissima nostra religione, ma anche l'umana società è in modo miserando sconvolta e tribolata».<sup>7</sup> Leone XIII dichiarerà esplicitamente la sua nostalgia per l'epoca nella quale «la filosofia dell'Evangelo governava gli stati (...) la religione di Gesù Cristo, posta solidamente in quell'onorevole grado che le spettava, andava fiorendo all'ombra del favore dei principi e della dovuta protezione dei magistrati».<sup>8</sup> Ancora Pio XI dichiarerà la necessità che, per un retto ordinamento sociale, venga «riconosciuto alla Chiesa di Gesù Cristo il posto che egli stesso le assegnava nella società umana, (...) costituendola depositaria e interprete del suo pensiero divino, e perciò stesso maestra e guida di tutte le altre società».<sup>9</sup>

### Intransigentismo

Mentre, quindi, si sviluppava l'assetto liberale della società e cresceva l'aspirazione dei popoli a essere governati democraticamente (aspirazione che diventerà drammatica sotto le dittature del Novecento), e mentre si diffondeva una cultura protesa all'esaltazione della dignità della persona umana e della sua libertà, nella Chiesa persisteva il rifiuto della laicità dello stato e il sogno di poter restaurare dovunque lo stato confessionale, che le avrebbe assicurato l'esercizio di un vero potere, anche se indiretto, sullo stato e i suoi organi legislativi.

Si aggiunga il fenomeno, presente nell'Ottocento in alcune nazioni, dell'emergere di una coscienza nazionale forte del mito di una propria missione messianica, alimentata alle fonti della Bibbia e della propria

tradizione storica, tendente a fare della fede cristiana l'anima della nazione, fino al prodursi di un intreccio pesante fra nazionalismo e cristianesimo.<sup>10</sup> Conseguenza di questi fenomeni saranno le innaturali alleanze di singoli e di gruppi di cristiani con i regimi dittatoriali del Novecento. Tutti questi fattori hanno contribuito a creare un clima di profonda diffidenza verso la Chiesa, stimata un pericolo per la democrazia. La condanna del sistema democratico di governo della società, infatti, restò persistente fino al magistero di Pio XII.<sup>11</sup> Quanto più la difesa della morale cristiana si traduceva nella pressione del magistero sugli organi legislativi degli stati, tanto più cresceva la reazione di rigetto nei confronti della Chiesa e degli stessi valori che essa andava propugnando, al punto che oggi l'*ethos* dominante in molti aspetti non è più riconoscibile come cristiano.

Le frequenti condanne da parte del magistero di tesi filosofiche, di progetti politici, di tante espressioni delle arti e del costume non sono riuscite, di fatto, a scalzare neanche di poco l'affermarsi di una cultura che, pur portatrice di molti valori evangelici, veniva contrapponendosi alla predicazione e alla politica ecclesiastica della Chiesa cattolica. Questa posizione perennemente antagonista ha allargato, invece, sempre di più il fossato fra i non credenti e la comunità cristiana e ha provocato anche in molti credenti prese di distanza dalla Chiesa, che oggi in non pochi casi stanno pervenendo all'abbandono della stessa fede in Cristo. La più diffusa pubblicistica cattolica degli ultimi due secoli si è impegnata nell'apologetica e nella polemica politica, più che nell'elaborare, come sarebbe stato importante, linguaggi e stili di approccio all'uomo d'oggi, capaci di avviare un processo d'inculturazione dell'antico messaggio nei modi di pensare e di progettare l'esistenza, nelle forme simboliche e nei linguaggi propri dell'uomo contemporaneo.

### Ostacoli all'annuncio

Di scristianizzazione di vasti strati della popolazione europea si è parlato con molta serietà già nella prima metà del Novecento. Ne costituiva uno stimolo il fatto che dal distacco dalla Chiesa diffuso nel ceto degli intellettuali si era passati, sotto l'influenza del comunismo, all'avversione nei confronti della gerarchia cattolica di molti settori del mondo operaio. In moltissimi casi, però, non si trattava di un abbandono della fede in Cristo, bensì di un'ostilità di carattere pratico e politico, mentre oggi sentiamo il bisogno di disegnare con maggiore nettezza la situazione, che si caratterizza per un ulteriore passo in avanti. Il problema che maggiormente si viene imponendo, infatti, non è più quello della tradizionale prassi pastorale, impegnata a ricondurre alla pratica dei sacramenti o all'obbedienza al magistero i credenti riluttanti e non praticanti, bensì quello di dover incontrare molti veri e propri non credenti in Cristo e di come poterli evangelizzare. Si tratta, cioè, di formare nei credenti un'attitudine a comunicare nei loro incontri, diventati esperienze quotidiane, con parenti, amici, vicini di casa, com-



pagni di lavoro o di studio, che si dichiarano non cristiani o non religiosi, la propria fede. A differenza di quanto accadeva nel passato, non è l'apologetica della Chiesa cattolica di fronte ai suoi avversari che si impone in primo piano, bensì il bisogno di comunicare la propria fede in Cristo e di far sentire il valore vitale del senso di Dio a quanti rifiutano qualsiasi fede religiosa.

La desiderata ripresa, da parte dei pastori e dei fedeli, della passione e dell'ardimento, necessari per riattivare la missione evangelizzatrice della Chiesa, non appare affatto agevole. I credenti dei paesi cosiddetti cristiani erano abituati a sentirsi protetti da un assetto sociale e da un costume, che avrebbero dovuto sostenere la loro fede e a farli vivere a loro agio nella società, senza dover condividere quotidianamente l'esistenza con persone di altra o di nessuna religione. Oggi essi si trovano a vivere nel quadro di una società frammentata, ricca di molte esperienze del tutto diverse e spesso estranee alla tradizione cristiana. È quindi un compito importante di tutte le istituzioni ecclesiastiche promuovere nei fedeli la consapevolezza della missione che il Signore ha consegnato a tutti i suoi discepoli, la passione per la diffusione del Vangelo, l'attenzione amorosa ai fratelli che non condividono la loro fede.

Le istituzioni della Chiesa, però, sia nelle loro ordinarie attività, sia nelle loro prese di posizione magisteriali, dovrebbero rimuovere una volta per sempre gli ostacoli che la tradizionale posizione della gerar-

chia cattolica, contro ogni sua intenzione, ha provocato in vasti strati della popolazione, con il suo tentativo di restaurare un tipo di società che ora risulta tramontato per sempre. Oltre che constatare il fallimento, avvenuto di fatto, di questo tentativo, bisognerebbe mettere in moto i necessari processi di riforma di quelle strutture e di quelle prassi che lo hanno alimentato, in modo da rendere agevole l'incontro dei credenti con le persone dei non credenti, ai quali poter comunicare l'esperienza liberante del Vangelo.

Sul nostro problema, nell'autunno 2012 si è svolto il Sinodo dei vescovi. A dire il vero non ne sono uscite soluzioni e le prospettive appaiono tuttora alquanto incerte. Resta importante il fatto che ne sia stata investita una delle istanze di maggiore autorità esistenti oggi nella Chiesa cattolica: è il segnale di una nuova consapevolezza. Si tratta di riprendere con vigore quell'esame di coscienza che il concilio Vaticano II aveva intrapreso, nel desiderio di poter restaurare un rapporto positivo con gli uomini del proprio tempo: Giovanni XXIII pensava, infatti, che la Chiesa debba «venire incontro ai bisogni di oggi mostrando la validità della sua dottrina, piuttosto che rinnovando condanne». Con il mondo moderno egli si sentiva in consonanza nel ritenere che «la dignità della persona umana, del suo perfezionamento e dell'impegno che esige è affare di massima importanza».<sup>12</sup>

Su questa linea si collocarono da subito i padri conciliari, dichiarando nel loro messaggio inaugurale



di voler operare per purificare la Chiesa, in modo che appaia chiaramente al mondo che essa «non è nata per dominare ma per servire». <sup>13</sup> Così alla conclusione del Concilio Paolo VI potrà dire che «una corrente di affetto e di ammirazione si è riversata dal Concilio sul mondo umano moderno. Riprovati gli errori, sì; perché ciò esige la carità, non meno che la verità; ma per le persone solo richiamo, rispetto e amore». <sup>14</sup> Su questa strada che il Concilio ha aperto, i padri hanno cercato di individuare, sulla scorta delle migliori acquisizioni della riflessione teologica del Novecento, alcune piste lungo le quali avrebbe potuto muoversi il cristiano, con una ritrovata libertà e gioia, all'incontro con l'uomo d'oggi, per proporgli il Vangelo.

### L'apporto della riflessione teologica precedente al Concilio

Come è noto, sono stati il *revival* degli studi biblici e patristici, il movimento liturgico con gli studi storici e teologici che lo accompagnavano, a fornire ai padri conciliari la possibilità di attingere dalla grande tradizione pensieri e visioni, che hanno loro permesso di aprire strade nuove alla missione della Chiesa. Oltre a questi grandi movimenti di fondo, per il nostro problema bisogna anche ricordare l'importanza che ha avuto la riflessione teologica sui temi della grazia e della volontà salvifica universale di Dio, nell'ambito dell'interpretazione del soprannaturale e della destinazione di tutta la storia al suo fine ultimo che è Cristo.

In maniera solo apparentemente paradossale, nella prima metà del secolo scorso, mentre si acuiva la consapevolezza della scristianizzazione in atto nella popolazione europea, allo stesso tempo si sviluppava nella coscienza cattolica una nuova visione della storia e del destino dell'uomo, capace di scorgere nel mondo i «semi del Verbo», di apprezzarne i valori e, quindi, di dirigere la Chiesa verso un atteggiamento di partecipazione e di collaborazione.

La spinta veniva proprio dall'esperienza del più frequente incontro, in paesi prima massicciamente cristiani, di uomini e donne che non dividevano la fede più comune. Ma anche la percezione di un certo stallo nell'espansione della fede nei paesi cosiddetti «missionari» contribuiva a far riaprire ai teologi il dossier della questione – così la si intitolava – della «salvezza degli infedeli». Di fronte al progetto, infatti, di restaurazione del vecchio ordine sociale, sul quale si contava per veder rifiorire la fede in Europa e in America Latina, si ergeva la persistente ostilità degli ambienti della cultura dotta, ma poi anche del grande mondo operaio, che ne denunciava la complicità con il vecchio regime e l'inettitudine a promuovere una società più giusta. Parallelamente, di fronte alle ottimistiche previsioni, diffuse negli ambienti missionari, di una prossima compiuta cristianizzazione di tutta l'umanità <sup>15</sup> il vertiginoso sviluppo demografico che stava mettendosi in moto ne dimostrava l'insistenza.

Questi macrofenomeni vengono a mutare profondamente la scena del mondo e a prospettare la fine

inevitabile di un quadro della società, già compiuto o realizzabile in un tempo prevedibile, nel quale sia ovvio essere cristiani e raro, quanto sorprendente, imbattersi in qualcuno che non lo sia. Si riaffacciava così alla coscienza cristiana quell'antica percezione del mondo, che era stata comune nei primi secoli, quando la Chiesa era formata da piccole minoranze immerse in una popolazione dall'esperienza religiosa profondamente diversa e si sentiva, con naturalezza, partecipe della sorte degli uomini nel mondo, intrecciata con tutta la loro vita, pur con l'ardua missione di offrire a tutti la fede in Cristo. <sup>16</sup> Sfumava sempre di più, agli occhi degli osservatori più illuminati, la figura di un mondo nel quale si riconosceva la Chiesa come la sola garante della giusta visione della vita e dell'ordine sociale e maturava l'idea di doversi situare in un mondo non più contrassegnato solo dalla fede cristiana, ma anche da diverse visioni della vita. Come giudicare questa nuova forma di un mondo che si vuole esterno e autonomo rispetto alla Chiesa, i suoi dogmi e la sua morale?

### «Dio agisce nella storia»

Se mai nella tradizione di fede è stata messa in dubbio la volontà salvifica universale di Dio, bisogna pensare che la sua grazia fosse all'opera anche in questo tipo di mondo. Si cercava così di mettere in luce alcune dinamiche fondamentali della volontà umana, nel suo libero determinarsi in un'opzione fondamentale dell'orientamento della vita, nelle quali si potevano scorgere i punti di un incrocio inevitabile con l'azione dello Spirito. <sup>17</sup> Già san Tommaso aveva fecondamente riflettuto su questa situazione umana, <sup>18</sup> e non è un caso che su questi temi avesse lavorato un Jacques Maritain, il quale sarà uno dei principali protagonisti della ricerca di un possibile nuovo rapporto della Chiesa con la società contemporanea. <sup>19</sup>

Se non appariva possibile pensare un mondo e un uomo, nel quale la grazia non fosse all'opera, lo sguardo della fede sulla storia non poteva più attestarsi sulla visione dualistica della scolastica moderna, secondo la quale l'ordine soprannaturale veniva non solo distinto dalla condizione naturale dell'uomo, ma veniva pensato come totalmente altro rispetto all'ordine della natura e della storia, e attingibile dall'uomo esclusivamente nella Chiesa. La visione della storia come condotta misteriosamente al suo interno dalla grazia di Dio, nonostante il peccato dell'uomo e le sue immani devianze, verso il suo soprannaturale compimento condurrà logicamente a considerare la via della Chiesa come intrecciata con quella del mondo e non già come un percorso totalmente diverso da quello del mondo. <sup>20</sup>

Nel 1937 Henri De Lubac scriveva in *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*: «Dio agisce nella storia. Dio si rivela per mezzo della storia. Più ancora, Dio s'inserisce nella storia conferendole così una "consacrazione religiosa", che obbliga a prenderla sul serio». <sup>21</sup> Così si preparava il terreno al superamento di una contrapposizione che si era giocata tutta sulla

condanna di qualsiasi assetto sociale che non accettasse la guida morale della Chiesa.

È interessante che in Italia sarà un politico, fondatore di un partito, don Luigi Sturzo, a intuire già all'inizio del secolo che la Chiesa deve essere presente nel mondo «come virtù vivificante, non come pretendente politica, come forza unificante, non come energia che dispaia». <sup>22</sup> Nel 1943 in un'opera singolare, dal notevole spessore teologico, egli affermerà: «L'incarnazione del Verbo divino è il centro della realtà e dell'esistenza umana, della sua vita e della sua finalità. La grazia soprannaturale fu operatoria fin dall'inizio (...). È così che tutta l'umanità, dall'inizio alla fine, è nella sfera della grazia». <sup>23</sup> Dopo di lui Jacques Maritain verrà elaborando una sua filosofia della democrazia, che aprirà la strada alla partecipazione dei cattolici alla vita politica in forma autonoma rispetto alla gerarchia. Per Maritain il problema della responsabilità sociale dei cristiani nel mondo «non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via alla vita eterna, ma sul cristianesimo come lievito della vita sociale e politica dei popoli». <sup>24</sup> Prospettando così un nuovo modo di posizionarsi della Chiesa nella società, «non come pretendente politica», ma «come forza unificante», si aprono strade nuove per liberare la Chiesa dal groviglio dei conflitti per il potere e renderla aperta alla società, sia con la proposta della fede sia con la sua cooperazione al bene comune.

Assorbendo le suggestioni che la teologia precedente aveva elaborato, il concilio Vaticano II non solo ne trarrà motivo per ritrascrivere nella *Gaudium et spes* il programma dei rapporti della Chiesa con il mondo contemporaneo, ma anche la stessa impostazione della sua ecclesiologia. La *Lumen gentium*, infatti, recupererà la figura patristica della *Ecclesia ab Abel*, cioè di una visione del mondo, nel quale la Chiesa appare visibilmente nella storia, in quanto radunata da Gesù come la comunità dei suoi discepoli, ma vive all'interno del disegno del Padre, che si manifestava già ai primordi della creazione e si attuava nella storia di Israele e che avrà il suo glorioso compimento quando, alla fine, «tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale». <sup>25</sup> La Chiesa quindi non esaurisce all'interno dei suoi confini il disegno di salvezza, ma ne è la manifestazione visibile in mezzo al mondo per la sua salvezza.

Al delicato e complesso lavoro, che si svolgeva nelle sedi accademiche e nella pubblicistica specializzata, si affiancavano in maniera congeniale alcuni sviluppi dell'impostazione pastorale delle Chiese. Dal magistero papale, con la *Rerum novarum* di Leone XIII era venuto un importante salto di qualità nella coscienza cattolica, che ora faceva sue le rivendicazioni di giustizia del mondo operaio. Questa posizione di solidarietà produrrà un modo nuovo di affrontare la «scristianizzazione» delle grandi masse operaie, non solo con la condanna del comunismo e del suo ateismo, ma insieme con la partecipazione alle loro lotte per la giustizia.

Prima ancora, nel 1860, Antoine Chévrier aveva fondato l'Associazione dei sacerdoti del Prado, che si estenderà rapidamente anche fuori della Francia. Nel 1925 l'abbé belga Joseph Cardijn crea la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC). Nel 1941 il card. Emmanuel Suhard istituisce la Mission de France, con l'intento di operare per «abbattere il muro» che separa la Chiesa dal mondo operaio. Molte altre iniziative di questo tipo fioriscono in diverse parti del mondo, fra le quali ebbe grande rilevanza l'opera di Adolph Kolping e del vescovo Wilhelm Emmanuel Von Ketteler in Germania.

A questo fervore pastorale s'intreccia l'intenso e severo esame di coscienza al quale la Chiesa sottopone se stessa, interrogandosi sulle sue responsabilità nei riguardi della cristianizzazione del mondo operaio, dati i suoi vecchi legami con l'*ancien régime*. Vi si allea la pubblicistica degli istituti missionari, nella quale si opera una revisione critica dell'intreccio delle missioni con le politiche coloniali delle «nazioni cristiane». Nel 1943 il problema della responsabilità della Chiesa di fronte alla scristianizzazione dell'Europa verrà proposto nella sua radicalità da due preti francesi, Henri Godin e Yves Daniel, che pubblicano *France, pays de mission?*, <sup>26</sup> suscitando un vasto dibattito nel quale viene posto sul tavolo il problema vero e proprio dell'evangelizzazione.

È problema che ancora oggi agita la coscienza cattolica e la obbliga a trarre dall'insegnamento del Vaticano II quel nuovo modo di essere se stessa e di collocarsi nel mondo, che è condizione indispensabile perché si possano effettivamente riaprire le vie dell'evangelizzazione. Restano da eliminare molti ostacoli che hanno irretito la Chiesa nei suoi rapporti con la società contemporanea, rendendola meno credibile e, da parte sua, scarsamente capace di concentrarsi su quello che è il cuore di tutta la sua missione, incontrare ogni uomo e, nella libertà reciprocamente riconosciuta e rispettata, proporre il Vangelo di Gesù.

## Il concilio Vaticano II

Dopo avere ripercorso il lungo travaglio della Chiesa alle prese con un mondo in così grande trasformazione e i motivi della crisi dell'evangelizzazione, riprendere in mano i documenti del Concilio può lasciar delusi. Infatti il Vaticano II non affronta, in alcun tratto consistente della sua scrittura, i problemi specifici di quella che nella letteratura ecclesiastica recente si è chiamata la «nuova evangelizzazione». Il fatto è che la situazione ha subito una forte accelerazione dopo il Concilio, sia per l'imponente fenomeno delle migrazioni, sia perché soprattutto in questi ultimi decenni la vasta zona grigia della presa di distanza di molti dalla Chiesa viene erosa da un più deciso ed esplicito abbandono da parte di molti della stessa fede in Cristo.

Da un altro lato è necessario rilevare che lo scopo del Concilio è stato più quello di riformare la Chiesa che quello di convertire il mondo. Nel loro *Messaggio all'umanità*, infatti, inviato in apertura del Concilio, i padri scrivevano: «Durante la nostra riunione, sotto la



guida dello Spirito Santo, intendiamo ricercare le vie più efficaci per rinnovare noi stessi ed esser sempre più fedeli al Vangelo di Cristo». Quindi ribadivano questo loro proposito: «Dedicheremo tutte le nostre energie, tutti i nostri pensieri a rinnovare noi stessi e i fedeli a noi affidati affinché il volto amabile di Gesù Cristo, che splende nei nostri cuori “per riflettere lo splendore di Dio” (2Cor 4,6), appaia a tutti gli uomini».<sup>27</sup>

Tenendo conto di questo scopo determinato che il Vaticano II si era prefisso, non sarebbe corretto pretendere di trovare nei documenti, salvo che nel decreto *Ad gentes*, una trattazione esplicita e puntuale del problema dell'evangelizzazione. Ma sarebbe anche del tutto vano pensare che oggi si possa trovare la soluzione per una sua felice e fruttuosa ripresa, impostandola su quella visione della Chiesa e del suo rapporto con il mondo che ha dominato prima del Concilio e che i padri conciliari hanno inteso profondamente modificare. Il Concilio, infatti, ha operato per liberare la Chiesa da un atteggiamento che la bloccava in una posizione di autodifesa, tesa a salvaguardare o ripristinare le vecchie posizioni di egemonia sulla società civile, per aprirla alla ricerca di relazioni costruttive con il mondo, quindi con i non credenti, con i battezzati che hanno abbandonato la Chiesa e la fede, in uno spirito di fraternità e di disponibilità alla collaborazione, condizioni indispensabili per poter proporre a tutti il Vangelo.

Oltre al quadro nuovo che il Concilio ha delineato per favorire un riposizionamento della Chiesa nel mondo, un primo e fondamentale passo, decisivo sul piano teologico, è stato fatto quando si è consegnata alla logistica la tradizionale distinzione fra paesi non cristiani e paesi cristiani, per sostituirla nel quadro teologico con la tesi che la Chiesa «è per sua natura missionaria, in quanto è dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo che essa, secondo il piano di Dio Padre, deriva la propria origine».<sup>28</sup> È come dire che, dovunque viva, la Chiesa deve evangelizzare coloro che non credono in Cristo. Lo si dice a premessa di quel decreto, l'*Ad gentes*, che tratterà *ex professo* di quelle «missioni», che «si svolgono per lo più in determinati territori riconosciuti dalla Santa Sede».<sup>29</sup>

In questo contesto i padri non si dimenticheranno del fatto che «i gruppi umani in mezzo ai quali si trova la Chiesa spesso per varie ragioni cambiano radicalmente, donde possono scaturire situazioni del tutto nuove. In questo caso la Chiesa deve valutare se esse sono tali da richiedere di nuovo la sua azione missionaria». È esattamente ciò che oggi accade nei paesi di antica tradizione cristiana. Ai problemi che questa situazione pone all'evangelizzazione il Concilio non offre risposte dettagliate; però, a partire dalla costituzione sulla liturgia e dalla *Lumen gentium*, per giungere ai documenti sull'ecumenismo e il dialogo con le religioni, all'*Apostolicam actuositatem*, alla *Dignitatis humanae* e soprattutto alla *Gaudium et spes*, s'impegna a dissodare il terreno su cui la Chiesa tradizionale è installata, lo smuove in profondità, ne spacca le zolle indurite, per rinnovare i modi di pensare dei cristiani,

pastori e laici, e del loro modo di porsi nel mondo, per rendere la Chiesa adeguata a riprendere dovunque, in un mondo mutato, la diffusione del Vangelo.

### Popolo di Dio

Un primo blocco da sciogliere è stato per il Concilio quello della divisione fra gerarchia e fedeli: e la promozione di una riforma della liturgia, all'insegna della partecipazione attiva di tutti, ne è stato il primo frutto. Significava far prendere coscienza a tutti i credenti di essere parte viva e attiva della Chiesa, come membra vive del corpo di Cristo.<sup>30</sup> La *Lumen gentium* poi elaborava un'ecclesiologia, nella quale appare fuori discussione che il primo soggetto responsabile della missione è tutto il popolo di Dio. Il Concilio definisce, infatti, l'insieme dei fedeli «popolo messianico», da Cristo «assunto a essere strumento della redenzione di tutti e (...) inviato a tutto il mondo». Il decreto *Ad gentes* lo ribadisce, dichiarando che «tutti i figli della Chiesa devono avere la viva coscienza della loro responsabilità di fronte al mondo, devono coltivare in sé stessi uno spirito veramente cattolico e devono spendere le loro forze nell'opera di evangelizzazione» (n. 36; *EV1/1212*).

Rispetto al dettato di Pio X, per il quale «la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi guidare e seguire docilmente le direttive dei pastori»,<sup>31</sup> il Vaticano II, che pure illustra con cura il loro ministero particolare ed esclusivo, fa un passo indietro, mostrando come al fondo della distinzione dei compiti ci sia una missione comune a tutti, quella di aprire a ogni uomo il primo spazio nel quale cercare la salvezza, cioè la fede. Per evangelizzare, quindi, i fedeli non hanno bisogno di alcun mandato da parte dei vescovi, anzi ne hanno un nativo diritto e dovere. In questo compito essi non sono né puri esecutori, né collaboratori per mandato, dei pastori della Chiesa.<sup>32</sup>

Questa posizione appare radicalmente innovativa se riferita ai laici come responsabili dell'evangelizzazione nel mondo, mentre in realtà corrisponde al dato di fatto di tutta la grande tradizione delle Chiese nelle quali i laici, cioè gli sposi cristiani, non già i preti o i vescovi, hanno garantito per secoli la trasmissione della fede all'interno delle loro famiglie.

Se ne potrebbe trarre un insegnamento utile per l'attuale ricerca delle vie possibili per la ripresa dell'evangelizzazione: se è prima di tutto compito di tutti i cristiani, non è opera da affidare in primo luogo alle istituzioni ecclesiastiche, le quali devono attivarsi, piuttosto, nel promuovere questo compito nei fedeli, per fornire loro gli strumenti più utili, nel sostenerli nella loro fatica. Le istituzioni per natura loro sono anonime. Il loro genio è quello di organizzare eventi, di inventare e costruire strumenti, di coordinare l'attività delle persone, di dare forma pubblica e appariscente alla testimonianza della fede, la quale però resta sempre e comunque impresa da affidare alle persone nel loro incontro con altre persone. Non per nulla anche ai vescovi il Concilio raccomanda l'approccio personale con i non credenti, invitandoli a dedicarsi «con

tutta l'anima a coloro che in qualsiasi maniera si sono allontanati dalla via della verità, oppure ignorano ancora il Vangelo di Cristo e la sua misericordia salvifica», e raccomandando di suscitare sempre nel dialogo «una vicendevole fiducia; perché tale fiducia, favorendo l'amicizia, è destinata ad unire gli animi». <sup>33</sup>

L'opera dell'evangelizzazione, quindi, pertiene allo strato elementare della vita della Chiesa, là dove i cristiani, vivendo in mezzo agli uomini con le loro diverse visioni della vita, la esercitano nella loro attività quotidiana nella società civile. Perché su questa piattaforma di base i fedeli possano dare la loro testimonianza, il Concilio ritiene che essi debbano «stringere rapporti di stima e di amore con questi uomini, riconoscersi come membra di quel gruppo umano in mezzo a cui vivono, e prender parte, attraverso il complesso delle relazioni e degli affari dell'umana esistenza, alla vita culturale e sociale». <sup>34</sup> Siccome, poi, questa compenetrazione fra Chiesa e società, dentro la quale si diffonde il Vangelo di Gesù, ha anche una sua dimensione politica, i padri conciliari, preoccupati di sgomberare il terreno da tutto ciò che può alimentare il sospetto, largamente diffuso nella popolazione e alimentato dai media, che le Chiese tendano a difendere i loro interessi particolari invece del bene di tutti, impegnano la Chiesa a non «intromettersi nel governo della città terrena» e a non rivendicare «a se stessa altra sfera di competenza, se non quella di servire gli uomini amorevolmente e fedelmente, con l'aiuto di Dio». <sup>35</sup>

### In primo piano le persone

L'invito a una rinnovata attenzione alle persone, sia dei fedeli chiamati a evangelizzare sia dei loro interlocutori, non è nel pensiero dei padri conciliari pura indicazione di una nuova strategia, da sostituire alle vecchie prese di posizione non più adeguate ai tempi, ma viene da una ben profonda riflessione sulla natura stessa della rivelazione di Dio e dell'esperienza della fede. La costituzione *Dei verbum*, infatti, offre la base teologica a tutto il discorso con la sua visione, eminentemente personalista, dell'evento della rivelazione e dell'atto di fede: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (...) Con questa rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e s'intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé». <sup>36</sup> È questa interpretazione dell'atto rivelatore di Dio che obbliga la Chiesa a mettere nella sua missione in primo piano le persone, nella loro singolarità e nella loro libertà, e non i popoli, le nazioni, le culture, gli ordinamenti sociali, in una parola le realtà collettive e istituzionali.

L'attenzione preminente alla persona contrassegnerà d'ora in poi tutta la riflessione e tutte le proposte del Concilio. Anche la chiamata a ritornare costantemente alla sacra Scrittura permetterà di riscoprire la fondamentale svolta che il cristianesimo ha rappresentato rispetto alla religione della legge, propria della spiritualità di Israele e delle altre forme religiose, nelle quali il rapporto con Dio si saldava totalmente

con l'appartenenza a un popolo. La battaglia di Paolo per il primato della fede rispetto alla legge ha significato una svolta fondamentale nella concezione stessa che il mondo antico aveva della religione, intesa come un fattore essenzialmente collettivo: se il rapporto con Dio si compie nella fede, non dipende dall'appartenenza a questa o quella collettività, né può essere condizionato dalla qualità della sua cultura, ma emerge nell'accoglienza interiore, personale e libera, del rivelarsi di Dio.

Questa svolta ha permesso il diffondersi della fede cristiana al di là di tutti i confini, ma la sua freschezza innovativa è andata sbiadendo man mano che anche nel cristianesimo si imponeva di nuovo il collettivo sul personale. Resta vero che la Chiesa ha la sua responsabilità nei confronti della vita collettiva del popolo in cui vive, ma questo suo impegno sta in secondo piano rispetto al suo rapporto con le persone, nella più alta considerazione della loro coscienza. Del resto la situazione odierna per molti aspetti è simile a quella delle prime generazioni cristiane, che hanno evangelizzato il mondo non certo con una loro improbabile influenza sulla cultura loro contemporanea, sul costume dominante o sull'ordinamento sociale: non è la cristianizzazione della società che conduce le persone alla fede, ma è la fede delle persone che trasforma la società. La preoccupazione odierna dovrebbe, invece, dirigersi alle difficoltà che gli interventi della gerarchia nella cosa pubblica, dovuti o non dovuti che siano, creano non di rado ai fedeli impegnati nella proposta della fede ai non credenti.

Con questa impostazione, il Concilio si collocava sulla stessa lunghezza d'onda di un mondo nel quale – ne prendevano atto i padri – «gli esseri umani divengono sempre più consapevoli della propria dignità di persone e cresce il numero di coloro che esigono di agire di loro iniziativa, esercitando la propria responsabile libertà, mossi dalla coscienza del dovere e non pressati da misure coercitive». <sup>37</sup> Con tutto ciò non si è inteso esonerare l'uomo dal dovere di cercare la verità e di aderirvi, ma è fuori di dubbio che «l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà. (...) Dio volle, infatti, lasciare l'uomo "in mano al suo consiglio", che cerchi spontaneamente il suo Creatore e giunga liberamente, aderendo a lui, alla piena e beata perfezione». <sup>38</sup> È così che il Concilio abbandonerà il vecchio linguaggio, utilizzato in precedenza dal magistero, dei «diritti della Verità», che non possono essere collocati sullo stesso piano di quelli presunti dell'errore, con il quale si poteva sostenere il dovere dello stato di legiferare in maniera conforme alla morale cristiana e, quindi, di non riconoscere gli stessi diritti alle persone di altra religione o di altra visione della vita.

### Una simpatia immensa per il mondo

Nel discorso con cui ne chiuderà i lavori, Paolo VI interpreterà con singolare efficacia l'atteggiamento del Concilio nella sua costante e cordiale attenzione alle persone.

«La Chiesa del Concilio – queste le sue parole – sì,



si è assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta: l'uomo vivo, l'uomo tutto occupato di sé, l'uomo che si fa soltanto centro d'ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione d'ogni realtà. Tutto l'uomo fenomenico, cioè rivestito degli abiti delle sue innumerevoli apparenze; si è quasi drizzato davanti al consesso dei padri conciliari, essi pure uomini, tutti pastori e fratelli, attenti perciò e amorosi: l'uomo tragico dei suoi propri drammi, l'uomo superuomo di ieri e di oggi e perciò sempre fragile e falso, egoista e feroce; poi l'uomo infelice di sé, che ride e che piange; l'uomo versatile pronto a recitare qualsiasi parte, e l'uomo rigido cultore della sola realtà scientifica, e l'uomo com'è, che pensa, che ama, che lavora, che sempre attende qualcosa, il "*filius accrescens*" (Gen 49,22); e l'uomo sacro per l'innocenza della sua infanzia, per il mistero della sua povertà, per la pietà del suo dolore; l'uomo individualista e l'uomo sociale; l'uomo "*laudator temporis acti*" e l'uomo sognatore dell'avvenire; l'uomo peccatore e l'uomo santo; e così via. L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura e ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo». <sup>39</sup>

### Ripresa dell'evangelizzazione e riforma della Chiesa

La questione dei rapporti fra la Chiesa e lo stato, che ha assunto lungo la storia grande rilevanza, così come l'immensa letteratura che si è prodotta lungo il Novecento su questo tema, si presenta oggi in una luce diversa: si potrebbe dire, addirittura, che la sua imponenza risulta obsoleta, residuo di una società autocraticamente diretta, nella quale la vita delle persone restava profondamente condizionata dai rapporti di potere che intercorrevano fra l'istanza religiosa e quella civile. In una società non più autocraticamente diretta, ma democraticamente partecipata, per quanto l'atmosfera culturale, l'ordinamento sociale e gli sviluppi della sua legislazione esercitino il loro influsso sul costume e sulla vita delle persone, dal punto di vista strutturale non sono le istituzioni sociali a dare forma alle persone, ma sono le persone, con la loro partecipazione attiva alla vita sociale e politica, a dare forma alla società.

Secondo l'ecclesiologa del Vaticano II neanche la Chiesa, del resto, è una società autocratica, anche se non ha un suo ordinamento da democrazia parlamentare. La sua consistenza infatti sta nella fede delle persone che formano, per la loro comunione nel perseguire l'ideale di vita del Vangelo di Gesù Cri-

sto, un popolo trasversale alle altre forme di aggregazione sociale, con il compito di immettere nel mondo, al modo di una semina o di un fermento, i valori in cui crede. Il più decisivo rapporto della Chiesa con la società, sia con gli altri cittadini dentro la quotidiana rete di relazioni sul piano sociale e politico, sia con le stesse istituzioni civili, si costruisce attraverso la presenza attiva del popolo di Dio nel tessuto civile, nel quale vivono e operano i cristiani. Per il Concilio sono i cristiani che si riconoscono come «cittadini dell'una e dell'altra città», ed è nella persona e nell'opera dei fedeli che la Chiesa realizza la desiderata «compenetrazione di città terrena e di città celeste». <sup>40</sup> È su questo piano, e non nel rapporto istituzionale fra l'autorità ecclesiastica e quella civile, che s'intreccia la fondamentale relazione fra la Chiesa e il mondo.

Dalla seminazione del Vangelo nel mondo, compito che incombe «a ogni discepolo di Cristo», <sup>41</sup> derivano le infinite altre componenti della missione ecclesiale, che si diramano sui più diversi piani della convivenza civile, nella vita familiare, sociale e nell'attività politica. Soprattutto in questo ramificarsi della missione nei vari ambiti dell'esistenza si manifestano carismi diversi, donati a ciascuno dallo Spirito in rapporto ai compiti specifici e alle diverse responsabilità. In quanto ai fedeli laici, a essi «spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali». <sup>42</sup> Se quindi i fedeli compiono la missione della Chiesa nel diffondere la fede senza bisogno di alcun mandato della gerarchia, tanto più questo è vero nel derivarne le conseguenze sul piano della vita sociale e politica. Con ciò non s'intende che i fedeli debbano determinare da soli, indipendentemente dal magistero e dal senso della fede della Chiesa intera, né gli insegnamenti dottrinali né quelli morali della fede.

A questo proposito il Concilio non fa a meno di riproporre la dottrina cattolica tradizionale sul ministero dei vescovi, che devono essere riconosciuti come i «dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita», per cui «devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità». <sup>43</sup>

Ma allo stesso tempo il Concilio esorta i laici a considerare che «spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena». Il passaggio, infatti, dai contenuti di fede della coscienza credente all'esercizio delle attività temporali al servizio del bene comune avviene attraverso molte mediazioni, non ultima, nei regimi democratici, quella della negoziazione fra le diverse parti politiche e della valutazione delle possibilità concrete di raggiungere il miglior risultato possibile, rispetto ai valori che si intendono promuovere. Perciò i padri conciliari, dopo aver affermato che i vescovi «devono essere da tutti ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità», rivolgono ai laici anche l'invito a non pensare

«che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che, a ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta, o che proprio a questo li chiami la loro missione». <sup>44</sup> Perché il mondo «raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace», secondo i padri del Vaticano II, «i laici hanno il posto di primo piano».

La ragione di questo sta nella «loro competenza nelle discipline profane», che non può essere stimata solo alla stregua di un dato culturale e sociologico bensì, in quanto «elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo», <sup>45</sup> va ritenuta un vero e proprio carisma. Là dove i laici sono chiamati a operare con i loro propri carismi, che i pastori non hanno, come accade quando si tratta di competenze acquisite dai propri percorsi formativi o dall'esperienza, nel campo della professione, delle scienze, delle dinamiche sociali e politiche, della vita familiare, è ovvio che siano essi i veri protagonisti della missione, anche se dovranno agire «alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero». <sup>46</sup>

### La mediazione dei laici

La posizione del Concilio sul laicato è di grande importanza, perché una corretta distribuzione dei compiti e delle responsabilità dei fedeli nell'attuazione della missione della Chiesa, e un esercizio dell'autorità magisteriale che ne tenga scrupolosamente conto, condiziona profondamente l'opera dell'evangelizzazione. La testimonianza della fede, oggi, cade in una società estremamente gelosa della sua laicità e, dati i trascorsi storici, sospettosa nei confronti di qualsiasi intervento della Chiesa tendente a condizionare la vita della convivenza civile, attraverso rapporti di vertice fra la gerarchia e i poteri dello stato. L'ombra del passato non si è diradata e la considerazione della Chiesa come fosse una potenza politica capace di esercitare una sua egemonia sulla cultura, lo sviluppo sociale, la legislazione, impedisce di apprezzarne l'intenzione d'amore che anima il suo annuncio del Vangelo e la sua proposta dei valori evangelici al servizio del bene comune. Solo un definitivo abbandono della nostalgia «del favore dei principi e della dovuta protezione dei magistrati» <sup>47</sup> potrà permettere alla Chiesa di ottenere la fiducia degli uomini, indispensabile perché ne possano accogliere la proposta della fede.

Il Concilio ha riconosciuto che l'ordinamento sociale liberale, con la sua forma democratica di governo della società, «contribuisce non poco a creare quell'ambiente sociale nel quale gli esseri umani possono essere invitati senza alcuna difficoltà alla fede cristiana, e possono abbracciarla liberamente e professarla con vigore in tutte le manifestazioni della vita». <sup>48</sup> Oltre a questo riconoscimento del valore della democrazia, il Vaticano II fa un altro passo avanti, dichiarando che la Chiesa, non ponendo «la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile», è pronta anche a rinunciare «all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso può

far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni». <sup>49</sup>

Ora non si può fare a meno di osservare, per citare un esempio di grande rilevanza, che i rapporti concordatari, per quanto utili, di fatto costituiscono un privilegio della Chiesa cattolica rispetto alle altre Chiese cristiane e alle altre aggregazioni religiose: nelle «nuove circostanze» proprie della società attuale rischiano di «far dubitare della sincerità» della testimonianza di fede della Chiesa. Ma al di là di questo problema specifico, qualunque osservatore degli eventi della vita civile può osservare quanto frequentemente ogni intervento del papa e dei vescovi che non riguardi direttamente il patrimonio della fede e che intenda influenzare lo svolgimento della vita politica crei situazioni conflittuali, che rendono difficile ai fedeli il dialogo e la proposta del Vangelo ai non credenti.

Diverso è il caso dei cittadini di fede cristiana, quali sono i laici, che non agiscono a nome dell'istituzione ecclesiastica, che partecipano al dibattito democratico e intrecciano la loro azione con quella degli altri, senza avvalersi di alcun potere che non sia quello comune a qualsiasi altro cittadino: su questo piano la Chiesa «cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena». <sup>50</sup> Non sono le relazioni di vertice che oggi possano rendere né più facile, né più efficace l'evangelizzazione.

Il problema delle condizioni di efficacia dell'evangelizzazione fu prospettato con molta concretezza, e consegnato irrisolto al suo successore, da Benedetto XVI nel discorso pronunciato il 25 settembre 2011 nella Konzerthaus di Freiburg. <sup>51</sup> Egli vi affermava che «il compito missionario (...) dovrebbe determinare la struttura della Chiesa». Se così è, bisogna prendere atto che la sua struttura verticista non rende credibile il protagonismo del popolo di Dio, mettendo in primo piano l'imponenza della struttura gerarchica, al punto da oscurare il compito missionario dei fedeli. Nel quadro dominante nell'opinione pubblica gli interventi del papa e dei vescovi sembrano operare con un alto grado di potere, sopra le teste dei cittadini, comprese quelle dei loro fedeli. Ogni volta che si dice e si scrive: «La Chiesa ha detto...», «La Chiesa ha deciso...», «La Chiesa ha fatto...», si parla solo del papa e dei vescovi.

### Sinodalità

Resta vero, al di là delle frequenti letture scorrette della vita della Chiesa, che nell'ordinamento canonico mancano strumenti di vera sinodalità, attraverso i quali fedeli possano decidere con il loro giudizio e il loro voto un sia pur minimo orientamento pubblico dell'agire ecclesiale. Il papa Benedetto sosteneva, quindi, che la Chiesa «deve sempre di nuovo verificare la sua fedeltà» alla missione ricevuta da Gesù. Mi conforta, per l'attenzione che in questo mio contributo io ho dato alle vicende della storia, la sua convinzione che questa verifica dovrebbe giovare delle lezioni

ni del passato: «Le secolarizzazioni infatti – fossero esse l'espropriazione di beni della Chiesa o la cancellazione di privilegi o cose simili – significarono ogni volta una profonda liberazione della Chiesa da forme di mondanità ... Gli esempi storici mostrano che la testimonianza missionaria di una Chiesa distaccata dal mondo emerge in modo più chiaro».

È vero che nelle sue intenzioni più profonde e più pure la Chiesa «si apre al mondo, non per ottenere l'adesione degli uomini per un'istituzione con le proprie pretese di potere, bensì per farli rientrare in sé stessi e così condurli» a Cristo. Se ne deriva l'auspicio che davvero la Chiesa voglia essere «liberata dai fardelli e dai privilegi materiali e politici», in modo da poter veramente «dedicarsi meglio e in modo veramente cristiano al mondo intero». È un problema, prima di tutto, interno alla coscienza ecclesiale, ma che non si può ritenere risolto solo dalla purezza delle intenzioni delle persone.

C'è infatti anche un problema esterno, quello della credibilità del volto con cui essa si presenta al mondo, nelle sue forme esteriori e, soprattutto, in quelle più vistose e più diffuse dai mezzi di comunicazione sociale. Su questo piano, oltre alla questione del rapporto con i poteri terreni, si risvegliano anche gli annosi interrogativi sulla fedeltà all'imperativo evangelico della povertà. Benedetto XVI ricorda «il destino della tribù di Levi che, secondo l'affermazione dell'Antico Testamento, era la sola tribù in Israele che non possede-

va un patrimonio terreno, ma, come parte di eredità, aveva preso in sorte esclusivamente Dio stesso, la sua parola e i suoi segni». Così egli si richiama ai momenti nei quali essa veniva spogliata del suo potere e dei suoi beni, per ricordare che così «con tale tribù, la Chiesa condivideva in quei momenti storici l'esigenza di una povertà che si apriva verso il mondo, per distaccarsi dai suoi legami materiali, e così anche il suo agire missionario tornava a essere credibile». Non c'è infatti vera «liberazione della Chiesa da forme di mondanità», se non quando «essa si spoglia, per così dire, della sua ricchezza terrena e torna ad abbracciare pienamente la sua povertà terrena». La ricchezza della Chiesa, infatti, sia reale o presunta, vera o fittizia, concreta o solo appariscente, è una delle ragioni più diffuse della diffidenza di vasti strati della popolazione verso le istituzioni ecclesiastiche.

### Povertà evangelica

Il Concilio aveva proposto con forza l'esempio di Gesù che «ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni»,<sup>52</sup> ma a dire il vero neanche il Concilio era riuscito a prendere posizione su quest'ultimo tema in maniera ben determinata. Durante il suo svolgimento, però, quel gruppo di vescovi, rimasto celebre come il gruppo del Collegio belga, dal luogo in cui si riunivano, richiesto esplicitamente da Paolo VI, aveva consegnato al papa un *Rapporto sulla situazione e sui rimedi da adottare*, nel quale si deplorava che an-

\* Le riflessioni qui proposte sono state svolte nel convegno organizzato dalla Facoltà teologica dell'Università Karlova di Praga nei giorni 4-5 aprile 2013 sul tema «Tra la storia e il Vangelo. Esistenza e vita della Chiesa nel mondo secondo il concilio Vaticano II».

<sup>1</sup> Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Laterza, Bari 1983, 210-212.

<sup>2</sup> Per san Tommaso doveva essere riconosciuta e rispettata la libertà della conversione alla fede, ma anche il diritto della Chiesa di obbligare chi ha creduto a continuare a professarla (*Summa theologiae*, IIa-IIa, q. 10, 8 ad 3). A distanza di sette secoli, ancora negli anni Venti del secolo scorso si sosteneva la tesi che la Chiesa ha il diritto di esigere dai principi cristiani la difesa con le armi del suo diritto di evangelizzare (F. CAPPELLO, «La Chiesa di fronte agli infedeli», in UNIONE MISSIONARIA DEL CLERO IN ITALIA, *Teologia missionaria. Atti della VII Settimana di studi missionari*, Bologna, 24-28 settembre 1928, Tipografia Pio X, Roma 1929, 115-125, qui 121s).

<sup>3</sup> G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia. I. Dalla restaurazione all'età giolittiana*, Laterza, Bari 1966, 246.

<sup>4</sup> M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992.

<sup>5</sup> È documento emblematico degli inizi l'*Oratio de hominis dignitate* stesa nel 1486 dal ventiquattrenne Giovanni Pico della Mirandola, il quale l'aveva preparato per una disputa accademica che avrebbe dovuto svolgersi davanti al papa e che, in realtà, non c'è mai stata (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, La Scuola, Brescia 1987).

<sup>6</sup> GREGORIO XVI, lett. enc. *Mirari vos*, 15.8.1832, in *EE* 2/37.

<sup>7</sup> PIO IX, bolla *Aeterni Patris* di indizione del concilio Vaticano I, 29.2.1868, in *EE* 2/795.

<sup>8</sup> LEONE XIII, lett. enc. *Immortale Dei* sulla costituzione cristiana degli stati, 1.11.1885, in *EE* 3/480.

<sup>9</sup> PIO XI, lett. enc. *Ubi arcano* sulla pace di Cristo da cercarsi nel regno di Cristo, 23.12.1922, in *EE* 5/38.

<sup>10</sup> Cf. gli atti di un interessante convegno sul tema, tenutosi a Trento nel 1984, ispirato dall'avvento di un papa polacco (L. SARTORI ET AL., *Popoli messianici*, EDB, Bologna 1986), con un mio contributo su «Popoli messianici ed ecclesiologia», 235-247. Cf. anche B. PETRÀ, «Dalla "sinfonia" tra Chiesa e stato alla "sinfonia"»

tra Chiesa e identità della nazione», in *Archivio teologico torinese* 18(2012) 1, 28-41.

<sup>11</sup> Verso la fine della Seconda guerra mondiale Pio XII riconoscerà che la democrazia avrebbe potuto salvare il mondo dalla tragedia che si stava consumando: *Radiomessaggio* natalizio del 24.12.1944, in AAS 37(1945), 10-23. Il riconoscimento del valore della democrazia ricorre nella *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II, in *EV* 13/46.

<sup>12</sup> GIOVANNI XXIII, discorso *Gaudet mater ecclesia* di apertura del Concilio, in *EV* 1/47\*.

<sup>13</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Messaggio* inviato dai padri a tutti gli uomini all'inizio del Concilio, in *EV* 1/76\*.

<sup>14</sup> PAOLO VI, *Allocuzione* nell'ultima sessione pubblica del concilio Vaticano II, in *EV* 1/283.

<sup>15</sup> Le missioni erano considerate come un'impresa contingente della Chiesa che, entro tempi brevi e prevedibili, si sarebbe conclusa: D. CATARZI, *Teologia delle missioni estere. Aspetti specifici*, ISME, Parma 1958, 326-336.

<sup>16</sup> Tertulliano difendeva i cristiani dall'accusa di essere inutili alla società: «Come mai dite che siamo inutili nel mondo degli affari, se viviamo con voi, a parte della stessa vita, dello stesso vestito, degli stessi strumenti, delle stesse necessità dell'esistenza? (...) Coabitiamo con voi in questo mondo, non senza usare del foro, del macellio, dei bagni, delle botteghe, delle officine, delle stalle, dei vostri mercati e degli altri commerci. Navighiamo insieme con voi e facciamo parte dell'esercito e coltiviamo la terra e scambiamo le merci e mettiamo in vendita per l'utile vostro i prodotti delle arti e il nostro lavoro. Come si possa sembrare inutili ai vostri affari, con i quali e dei quali viviamo, non comprendo proprio» (*Apologetico*, 42,1-3, in *PL* 1, 490).

<sup>17</sup> Cf. S. HARENT, «*Infidèles [Salut des]*», in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, Letouzey et Ané, Paris 1927, 1863-1894; L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, Gran Séminaire, Toulouse 1934; K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967 (ed. or. 1941); R. LOMBARDI, *La salvezza di chi non ha fede*, La Civiltà cattolica, Roma 1945; M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso*, Gregoriana, Roma 1947; P. PARENTE, «La possibilità dell'atto di fede negli infedeli», in *Euntes docete* 3(1950), 161-180; D. CATARZI, *Dommatica missiona-*

cora la Chiesa non fosse in grado di prendere una posizione decisa sull'argomento: «Ciò è doloroso quanto sintomatico. Indica in quale misura il nostro pensiero, il nostro costume, le nostre istituzioni, tutto l'ambiente e la civiltà che pur si dice ispirata al cristianesimo, si sia per secoli e secoli allontanata dallo spirito evangelico». Di fronte all'ateismo che avanza nel mondo, essi ritenevano che la situazione ponesse «ormai in termini categorici per il cristianesimo e per la Chiesa la necessità di vivere oggi sino in fondo il mistero della povertà evangelica». Se scrivessero oggi, credo che userebbero parole ancora più decise e più forti.

Giovanni Paolo II nella *Christifideles laici* scriveva: «Interi paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo» (n. 34; EV 11/1747). Nel motu proprio con il quale Benedetto XVI nel 2010 istituiva il Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, descrivendo le nuove condizioni che si pongono alla Chiesa per poter riprendere l'opera dell'evangelizzazione il papa faceva riferimento, prima di tutto, proprio al fatto che «già il concilio ecumenico Vaticano II assunse tra le tematiche centrali la questione della relazione tra la Chiesa e questo mondo contemporaneo» (EV 26/2198).

Qui sta, infatti, il primo grande nodo da sciogliere.

Severino Dianich\*

La storia secolare di mortificazioni subite dalla Chiesa da parte di una società che si è emancipata dal potere religioso e che ancora, in molte sue espressioni, tende a emarginarla, continua oggi in una persistente discesa del suo potere e dello stesso suo prestigio nella società odierna, con l'impoverimento progressivo del personale e delle risorse delle sue istituzioni. Tutto questo, in un'autentica visione di fede, può e deve risolversi nella percezione di un'opportunità, quella di ritrovarsi più somigliante a Cristo e così più degna di testimoniare il Vangelo.

Questa prospettiva, suggerita ai credenti dal profondo della loro coscienza di fede, trova un imprevedibile riscontro nella valutazione di un prestigioso filosofo e storico dei rapporti fra politica e religione, come Marcel Gauchet, secondo il quale «l'uscita dalla religione» della società contemporanea non costituisce una *débacle* dell'esperienza religiosa, ma al contrario una situazione propizia per la ripresa della sua vitalità. «Di fatto – egli scrive – quella che si sta aprendo è una nuova era per le religioni, e in particolare per il cristianesimo in Europa: prima esse erano strettamente dipendenti dal loro ruolo nel meccanismo collettivo, ora si stanno liberando da questo vincolo. È l'occasione per una vera e propria reinvenzione che probabilmente ha ancora da riservare delle sorprese. Non siamo che all'inizio, ai primi passi di questo movimento».<sup>53</sup>

ria e *Teologia delle missioni estere*, ISME, Parma 1958; M. FLICK, Z. ALSZEGHY, «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia», in *Gregorianum* 41(1960), 593-619; K. RAHNER, *I cristiani anonimi*, in *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968 (ed. or. 1965).

<sup>18</sup> Cf. S. DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Morcelliana, Brescia 1968.

<sup>19</sup> Cf. J. MARITAIN, «La dialectique immanente du premier acte de liberté», in *Raison et raisons*, Egloff, Paris 1947, 131-165.

<sup>20</sup> Una visione della storia alla luce del suo fine soprannaturale veniva elaborandosi a partire dalla teologia della fede di un Rousseau e poi dalle riflessioni di Sertillanges, Daniélou, De Lubac, Chenu, Journet, Maritain, sotto le stimolazioni feconde della filosofia di Blondel.

<sup>21</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Parigi 1938 (trad. it. *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1948). Seguiranno *Hörer des Wortes* di K. Rahner (1941; trad. it. *Uditori della Parola*, Borla, Torino 1967) e *Die Schleifung der Bastionen* di Von Balthasar (1952).

<sup>22</sup> L. STURZO, «I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani (Discorso di Caltagirone)», in *Gli atti dei congressi del Partito popolare italiano*, Morcelliana, Brescia 1969, 3-34, qui 20.

<sup>23</sup> L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Zanichelli, Bologna 1961, 26 (ed. or. ingl. 1943; prima edizione italiana 1947).

<sup>24</sup> J. MARITAIN, *Cristianesimo e democrazia*, Comunità, Milano 1953, 17.

<sup>25</sup> VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium* (LG) sulla Chiesa, n. 2; EV 1/285. Già negli anni Venti Sertillanges aveva introdotto nel suo libro *Il miracolo della Chiesa* (tr. it. Morcelliana, Brescia 1931) un capitolo dedicato a «La Chiesa prima della Chiesa» (13-40).

<sup>26</sup> H. GODIN, Y. DANIEL, *France, pays de mission?*, L'Abeille, Parigi 1943.

<sup>27</sup> VATICANO II, *Messaggio in apertura del Concilio* mandato dai padri a tutti gli uomini con l'assenso del sommo pontefice, 20.10.1962, in EV 1/72\*, 74\*.

<sup>28</sup> VATICANO II, decr. *Ad gentes* (AG) sull'attività missionaria della Chiesa, n. 2; EV 1/1090.

<sup>29</sup> AG 6; EV 1/1100.

<sup>30</sup> Cent'anni prima del Concilio, Antonio Rosmini aveva annoverato fra le cinque piaghe della Chiesa la divisione del clero dal popolo: A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 121-137.

<sup>31</sup> PIO X, lett. enc. *Vehementer nos* sulla difficile condizione della Chiesa in Francia, 11.2.1906, in EE 4/142.

<sup>32</sup> Il *Codice di diritto canonico* nel can. 781 definisce l'«opus evangelizationis» come il «*fundamentale officium populi Dei*».

<sup>33</sup> VATICANO II, decr. *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa, nn. 11.13; EV 1/595.600.

<sup>34</sup> AG 11; EV 1/1112.

<sup>35</sup> AG 12; EV 1/1115.

<sup>36</sup> DV 2; EV 1/873.

<sup>37</sup> VATICANO II, dich. *Dignitatis humanae* (DH) sul diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa, n. 1; EV 1/1042.

<sup>38</sup> GS 17; EV 1/1370.

<sup>39</sup> PAOLO VI, *Omelia* nella 9ª sessione del Concilio, 7.12.1965, in EV 1/456\*.

<sup>40</sup> GS 43 e 40; EV 1/454.1444.

<sup>41</sup> LG 17; EV 1/327.

<sup>42</sup> GS 43; EV 1/1455.

<sup>43</sup> LG 25; EV 1/344.

<sup>44</sup> GS 43; EV 1/1455.

<sup>45</sup> LG 36; EV 1/379.

<sup>46</sup> GS 43; EV 1/1455.

<sup>47</sup> LEONE XIII, *Immortale Dei*, in EE 3/480.

<sup>48</sup> DH 10; EV 1/1070.

<sup>49</sup> GS 76; EV 1/1583.

<sup>50</sup> GS 40; EV 1/1443.

<sup>51</sup> Cf. *Regno-doc.* 17,2011,521.

<sup>52</sup> LG 8; EV 1/306.

<sup>53</sup> M. GAUCHET, «La Chiesa nella città contemporanea», in *Chiesa e città*. Atti del VII convegno liturgico internazionale, Bose 4-6 giugno 2009, Qiqajon, Magnano (BI) 2010, 57. Vedi anche L. FERRY, M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium libri, Napoli 2005.