**Paolo VI: una chiesa unita per annunciare il vangelo**

Angelo Maffeis

 Tra i molti gli aspetti del magistero di Paolo VI e della sua azione pastorale su cui ci si potrebbe utilmente soffermare, mi è stato chiesto di proporre qualche considerazione sull’impegno di Paolo VI nel periodo postconciliare orientato ad assicurare *l’unità della chiesa* e sul significato che egli ha attribuito all’*evangelizzazione* come prospettiva che definisce non solo uno dei compiti, ma la stessa identità della chiesa. Si tratta in effetti di due aspetti importanti – addirittura centrali – del ministero pastorale di un papa, ma anche di qualsiasi pastore della chiesa. Pur nella innegabile differenza tra le responsabilità proprie dei diversi livelli sui quali agiscono, alla fine, chi si dedica al ministero pastorale deve assolvere essenzialmente questi due compiti a servizio della comunità che gli è affidata: custodire e promuovere l’unità attorno al vangelo ricevuto dagli apostoli e fare sì che la comunità dei credenti e ciascuno dei suoi membri diano il loro contributo affinché continui l’annuncio del vangelo.

 1. *A servizio dell’unità*

 Quello del papa è per definizione un ministero di unità: il vescovo di Roma infatti è chiamato a servire l’unità della chiesa universale e a difendere e promuovere la comunione tra le chiese locali che formano la chiesa universale. Ogni epoca storica presenta però delle sfide peculiari nel modo in cui questo ministero deve essere esercitato. Tra gli aspetti che caratterizzano il modo in cui Paolo VI nel corso del suo pontificato ha servito l’unità della chiesa, vorrei ricordarne tre che assumono un rilievo particolare in una chiesa appena passata attraverso il processo di rinnovamento conciliare, ma negli anni successivi alla conclusione del Vaticano II si trova anche esposta a profonde tensioni interne: la fedeltà al deposito della fede, la ricerca di un punto di equilibrio nell’attuazione delle riforme conciliari tra le spinte orientate nel senso di una innovazione radicale oppure favorevoli alla pura conservazione di quanto è acquisito, la ridefinizione dell’unità della chiesa in un quadro che valorizzi l’originalità e l’autonomia delle chiese locali.

 *L’unità nella fede*

 Il XX secolo è stato per la teologia cattolica segnato dallo sforzo di rimettersi in pari con il pensiero moderno, superando l’atteggiamento di rifiuto pregiudiziale e complessivo che aveva a lungo dominato, atteggiamento motivato dalla convinzione che i fondamenti di tale pensiero fossero incompatibili con i contenuti essenziali della fede cristiana. I risultati prodotti dallo sforzo di riallacciare il dialogo con la cultura moderna non sempre però sono stati all’altezza delle intenzioni e delle ambizioni dei loro promotori. Non è questo il luogo per un’analisi dettagliata del dibattito teologico della prima metà del ‘900. Basti ricordare l’enciclica di Pio X *Pascendi* (1907) che condanna il Modernismo e l’enciclica di Pio XII *Humani generis* (1950) che interviene criticamente sui temi dibattuti dalla *théologie nouvelle*: entrambi i documenti magisteriali segnalano l’inaccettabilità di prospettive teologiche che in campo esegetico e storico-dogmatico assumono in modo acritico i risultati del metodo storico-critico e alla sicura dottrina tomista sostituiscono le discutibili concezioni della filosofia contemporanea. Si può certo discutere se i documenti citati interpretino in modo corretto le intenzioni di coloro che si proponevano di innovare la teologia, ma non è possibile mettere in dubbio il fatto che i tentativi messi in atto siano stati avvertiti da vasti settori della chiesa come una minaccia mortale per la dottrina cattolica.

 Mentre la condanna del Modernismo ha avuto effetti di più lunga durata, *Humani generis* può invece essere considerata come il capitolo finale di una vicenda ecclesiale e di un modello di teologia che si avviavano al tramonto. In effetti, a distanza di dieci anni dalla pubblicazione dell’enciclica di Pio XII, non solo troviamo i teologi che erano stati colpiti come protagonisti del Vaticano II, ma il Concilio recepisce le loro prospettive teologiche più mature, non solo riconoscendo la legittimità e la necessità di un dialogo con il mondo, ma assumendo nella stessa concezione della rivelazione proposta nella Costituzione *Dei verbum* importanti elementi messi in luce dall’esegesi contemporanea.

 Il periodo postconciliare è segnato da uno sviluppo impetuoso della riflessione teologica e pastorale, che assapora la maggiore libertà di cui può godere la ricerca e non di rado è spinta da una spasmodica ricerca di novità allo scopo di rinfrescare un linguaggio cristiano che appare ormai troppo vecchio e rigido. A questo si aggiunge la congiuntura culturale – il ‘68 – che mette in questione tutti gli assetti istituzionali e culturali, con riflessi profondi anche all’interno della chiesa.

 Nel periodo postconciliare il pontificato di Paolo VI è stato segnato da questo clima culturale e da numerose iniziative che anche all’interno della chiesa mettevano in questione le forme tradizionali dell’interpretazione della Scrittura, della formulazione della dottrina cristiana e dell’istituzione ecclesiastica.

 Sullo sfondo appena richiamato si comprendono le ragioni per cui nel discorso di apertura della prima assemblea del Sinodo dei vescovi (29 settembre 1967), il richiamo di Paolo VI all’eredità del Vaticano II assume un tono di preoccupazione, causata dall’incertezza dottrinale che attraversa la Chiesa cattolica nella stagione postconciliare. Vi sono problemi – afferma il papa – che derivano dall’orientamento irreligioso della mentalità moderna e pericoli che nascono all’interno della Chiesa. Questi ultimi sono conseguenza dell’opera di maestri e scrittori

 «desiderosi, sì, di dare alla dottrina cattolica nuova espressione, ma spesso maggiormente desiderosi di adeguare il dogma della fede al pensiero ed al linguaggio profano, che di attenersi alla norma del magistero ecclesiastico, lasciando così libero corso all’opinione che, dimenticate le esigenze dell’ortodossia, si possa scegliere fra le verità della fede quelle che a giudizio d’un’istintiva preferenza personale sembrano ammissibili, rifiutando le altre, quasi che si possano rivendicare i diritti della coscienza morale, libera e responsabile dei suoi atti, di fronte ai diritti della verità, primi fra tutti quelli della divina rivelazione (cf. Gal 1, 6-9), e si possa sottoporre a revisione il patrimonio dottrinale della Chiesa per dare al cristianesimo nuove dimensioni ideologiche, ben diverse da quelle teologiche, che la genuina tradizione, con immensa riverenza al pensiero di Dio, delineò»[[1]](#footnote-1).

Gli stessi temi ritornano anche nel discorso per l’inaugurazione dell’Assemblea Generale dei vescovi dell’America Latina (Bogotá, 24 agosto 1968).

«Noi abbiamo grande stima e grande bisogno della funzione dei buoni e bravi teologi; essi possono essere provvidenziali studiosi e valenti espositori della fede, se essi stessi si conservano intelligenti discepoli del magistero ecclesiastico, costituito da Cristo custode ed interprete, per virtù dello Spirito Paraclito, del suo messaggio di eterna verità. Ma oggi taluni ricorrono ad espressioni dottrinali ambigue, e altri si arrogano la licenza di enunciare opinioni loro proprie, alle quali conferiscono quell’autorità, che essi, più o meno copertamente, contestano a chi per diritto divino possiede tale vigilatissimo e formidabile carisma; e perfino consentono che ciascuno nella Chiesa pensi e creda ciò che vuole, ricadendo così in quel libero esame, che ha frantumato l’unità della Chiesa stessa, e confondendo la legittima libertà della coscienza morale con una malintesa libertà di pensiero, spesso aberrante per l ’insufficiente conoscenza delle genuine verità religiose»[[2]](#footnote-2).

 Queste tendenze del pensiero contemporaneo mettono in questione, secondo Paolo VI, l’autentica natura della fede cristiana, la quale «non è frutto d’un’interpretazione arbitraria, o puramente naturalista della Parola di Dio, come non è l’espressione religiosa nascente dall’opinione collettiva, priva di guida autorizzata, di chi si dice credente, né tanto meno l’acquiescenza alle correnti filosofiche o sociologiche del momento storico transeunte»[[3]](#footnote-3). La fede è intesa correttamente quando è vissuta e compresa come adesione di tutta la persona alla parola rivelata, quando non è solo ricerca, ma anche certezza che deriva dall’accoglienza del dono misterioso di Dio che si rivela.

 Il senso degli interventi di Paolo VI sarebbe frainteso se le sue parole fossero interpretate come una dichiarazione di sfiducia nei confronti del Vaticano II o, addirittura, come una sconfessione delle vie di rinnovamento percorse e indicate alla Chiesa dall’insegnamento conciliare. Nel discorso alla Curia romana del 22 dicembre 1967 il papa afferma con chiarezza che l’anelito stimolato dal Vaticano II

«ha prodotto in seno a vari settori della Chiesa fermenti nuovi, sostanzialmente buoni, ma non del tutto esenti da pericoli di esagerazioni e di deviazioni, sia nel campo dottrinale che in quello disciplinare, che non mancano di destare in molti pastori e fedeli giustificate apprensioni. Noi, tuttavia, nutriamo fiducia che lo sforzo in atto, sincero e generoso, sostenuto da un fraterno ed aperto colloquio, vivificato da un profondo amore per la verità rivelata, guidato dal magistero gerarchico, produrrà gli auspicati frutti di rinnovata vitalità religiosa e morale»[[4]](#footnote-4).

Si tratta, in altri termini, non di cambiare strada, riconoscendo che quella imboccata era sbagliata, ma di compiere un sapiente discernimento che riconosce i fermenti positivi, li incoraggia e li sostiene, e, al tempo stesso, corregge le deviazioni che il desiderio di novità può avere provocato in alcuni ambienti.

 I problemi ricordati riguardano gli orientamenti della teologia, ma si riflettono anche nell’ambito della catechesi, impegnata dopo il Vaticano II nella ricerca di vie nuove per la formazione cristiana. A questo riguardo si può ricordare la vicenda del *Catechismo olandese* che ha visto un intervento deciso della Santa Sede per correggere alcune affermazioni che vi erano contenute.

 Una risposta di Paolo VI all’incertezza dottrinale che constata nella chiesa è stata l’indizione dell’*anno della fede* (1967-1968) al termine del quale egli proclama il *Credo del popolo di Dio* (30 giugno 1968). Nell’omelia del 29 giugno 1967, aprendo l’*anno della fede*, Paolo VI afferma che esso è «l’anno post-conciliare, nel quale la Chiesa ripensa la sua ragion d’essere, ritrova la sua nativa energia, ricompone in ordinata dottrina il contenuto ed il senso della parola vivificante della rivelazione, si presenta in attitudine di umile e amorosa certezza ai fratelli ancora distinti dalla nostra comunione, e si prodiga per il mondo odierno qual è, pieno di grandezza e di ricchezza, e bisognoso fino al pianto dell’annuncio consolatore della fede»[[5]](#footnote-5).

 L’idea di concludere con una nuova professione di fede la celebrazione del XIX centenario del martirio degli apostoli Pietro e Paolo si è fatta strada nel corso dell’*anno della fede* e riprende una proposta orientata in questo senso proveniente da Jacques Maritain e presentata a Paolo VI dal card. Charles Journet. Il cardinale svizzero, che nel febbraio del 1967 aveva fatto avere a Paolo VI un messaggio di Maritain nel quale si sottolineava la necessità di una chiara riaffermazione della fede cattolica nel contesto confuso del periodo postconciliare, nel dicembre dello stesso anno presenta al papa la proposta del filosofo francese di una professione di fede che ribadisca le verità essenziali della dottrina cattolica. In risposta, Paolo VI chiede al card. Journet di preparare uno schema con l’indicazione dei contenuti che la professione di fede dovrebbe abbracciare[[6]](#footnote-6). Il cardinale, a sua volta, chiede a Maritain di collaborare alla stesura della proposta ed è in effetti quest’ultimo nel gennaio 1968 a preparare il testo che sarà inviato da Journet al papa e che costituirà la base del *Credo del popolo di Dio*.

 Da Maritain proviene anche un suggerimento circa la forma in cui la professione di fede deve essere presentata a tutta la Chiesa: essa non dovrebbe essere prescritta dal papa avvalendosi della propria autorità magisteriale, ma dovrebbe proposta nella forma di una personale confessione della propria fede da parte del papa. «L’essenziale per Maritain è che Paolo VI possa affermare l’integralità della fede della Chiesa, senza anatematizzare nessuno. Per questo aveva ritenuto che il papa non poteva farlo che a titolo personale»[[7]](#footnote-7).

 Yves Congar mette in risalto con forza il valore del contesto liturgico all’interno del quale la professione di fede è stata proclamata. Riguardo al *testo* della professione di fede, il teologo domenicano osserva che è intessuto di formule, spesso citate alla lettera, del magistero precedente, soprattutto conciliare. Questo dà alla professione della fede un orientamento rivolto al passato e meno attento all’aspetto kerymatico e alle condizioni che rendono possibile la comprensione attuale del contenuto della professione di fede. Ma il testo non è tutto. «C’è il *testo*. E c’è anche il *gesto*. C’è quello che Paolo VI esprime nei e attraverso i suoi atti in quanto tali. Il Santo Padre si esprime, forse, nei suoi gesti più ancora che nei suoi testi. La cosa è del tutto certa nell’ambito dell’ecumenismo»[[8]](#footnote-8). Che cosa significa dunque il gesto compiuto da Paolo VI il 30 giugno 1968 davanti all’assemblea liturgica radunata in piazza San Pietro? Il papa – osserva Y. Congar – presiede la Chiesa cattolica in uno dei momenti più difficili della sua storia, segnato da discussioni che scuotono posizioni ritenute fino ad ora certe.

«Ammettiamo volentieri che molte di queste posizioni possono essere sottoposte a revisione o alla ricerca di una migliore formulazione. Ma la massa delle messe in questione, l’imprudenza e il radicalismo di molti sono tali che non si può non condividere l’inquietudine che il Santo Padre ha più d’una volta espresso, insieme a ammonimenti pressanti, ma al tempo stesso insieme alla sua fermissima volontà di non fermare né scoraggiare alcuna ricerca valida. In questa congiuntura, che egli conosce meglio di chiunque altro, come è intervenuto il Santo Padre? Non promulgando un *Sillabo*, non predicando, ma dando l’esempio; mettendosi alla testa dei fedeli cattolici, non come autorità al di sopra di loro, ma come uno di loro, il primo di loro: “Ecco la mia fede”. Confermando i suoi fratelli non con una misura d’autorità, ma attraverso la testimonianza e la comunicazione del suo fervore. Agendo, se è permesso di riprendere qui i termini dell’analisi bergsoniana, non per pressione, ma per aspirazione. [...] È questo un modo molto evangelico e apostolico di esercitare la responsabilità dell’autorità»[[9]](#footnote-9).

 *La ricerca di una via media tra gli estremismi*

 Nel discorso inaugurale del secondo periodo del Vaticano II, il primo da lui presieduto, il 29 settembre 1963, Paolo VI indica quelle che a suo giudizio devono essere le priorità per la prosecuzione dei lavori conciliari: «la conoscenza, o, se così piace dire, la coscienza della Chiesa, la sua riforma, la ricomposizione di tutti i cristiani nell’unità, il colloquio della Chiesa col mondo contemporaneo» (EV 1/148\*). Questi temi rimangono centrali anche nel magistero postconciliare di Paolo VI, il quale si è dedicato intensamente ad attuare il secondo degli obiettivi indicati, cioè la riforma della chiesa secondo le direttive conciliari.

 Dopo la conclusione del Vaticano II, Paolo VI non si trova più nella condizione di chi è chiamato a dialogare con l’assemblea dei vescovi sulle riforme da introdurre nella chiesa, ma su di lui cade la responsabilità di guidare l’attuazione delle riforme che nei documenti conciliari sono spesso indicate solo in termini generali. Il papa non si è sottratto alle decisioni richieste dal processo messo in atto. La recezione del Vaticano II può infatti essere pensata come una neutrale presa d’atto delle indicazioni formulate e una loro esecuzione puntuale, ma richiede decisioni che sciolgano le ambivalenze presenti nei testi conciliari e diano concretezza ai principi enunciati solo in termini generali.

 La *riforma liturgica* rappresenta un campo in cui l’azione riformatrice di Paolo VI è particolarmente evidente e il suo esito ha avuto un impatto diretto e immediato sui fedeli. Proprio ai cambiamenti introdotti in ambito liturgico è infatti legata in larga parte la percezione che la maggior parte dei fedeli hanno avuto della “novità” conciliare. In quest’opera Paolo VI si sente un fedele esecutore del Vaticano II e rivendica con decisione che la riforma liturgica è stata realizzata in conformità con il mandato ricevuto dall’assemblea conciliare e non può perciò essere considerata un atto arbitrario. Nell’udienza generale del 19 novembre 1969, nell’imminenza dell’entrata in vigore del nuovo rito della messa (30 novembre 1969), egli afferma al riguardo:

«La riforma che sta per essere divulgata corrisponde ad un mandato autorevole della Chiesa; è un atto di obbedienza; è un fatto di coerenza della Chiesa con se stessa; è un passo in avanti della sua tradizione autentica; è una dimostrazione di fedeltà e di vitalità, alla quale tutti dobbiamo prontamente aderire. Non è un arbitrio. Non è un esperimento caduco o facoltativo. Non è un’improvvisazione di qualche dilettante» *(Insegnamenti* [1969], p. 1122).

Verso la fine del pontificato di Paolo VI non manca la messa a punto di alcune questioni legate a interpretazioni distorte della riforma liturgica o a un suo rifiuto pregiudiziale, in nome della perpetuità della tradizione. Le due posizioni che, da fronti opposti, fraintendono la riforma liturgica e la rendono inefficace sono denunciate da Paolo VI nel Discorso per il Concistoro del 27 giugno 1977:

«Un punto particolare della vita della Chiesa attira oggi di nuovo l’attenzione del papa: i frutti indiscutibilmente benefici della riforma liturgica. Dalla promulgazione della Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* è avvenuto un grande progresso, che risponde alle premesse poste dal movimento liturgico nello scorcio finale del sec. XIX, e ne ha adempiuto le aspirazioni profonde, per cui tanti uomini di Chiesa e di studiosi hanno lavorato e pregato. […]

Il corso di questi anni mostra che siamo nella via giusta. Ma vi sono stati, purtroppo – pur nella grandissima maggioranza delle forze sane e buone del clero e dei fedeli – abusi e libertà nell’applicazione. È venuto il momento, ora, di lasciar cadere definitivamente i fermenti disgregatori, ugualmente perniciosi nell’un senso e nell’altro, di applicare integralmente nei suoi giusti criteri ispiratori, la riforma da noi approvata in applicazione ai voti del Concilio.

– Ai contestatori che, in nome di una mal compresa libertà creativa hanno portato tanto danno alla Chiesa con le loro improvvisazioni, banalità, leggerezze – e perfino con qualche deplorevole profanazione – noi chiediamo severamente di attenersi alla norma stabilita: se questa non venisse rispettata, ne potrebbe andare di mezzo l’essenza stessa del dogma, per non dire della disciplina ecclesiastica, secondo l’aurea norma: *lex orandi, lex credendi*. Chiediamo fedeltà assoluta per salvaguardare la *regula fidei*. […]

– Ma con pari diritto ammoniamo coloro che contestano e si irrigidiscono nel loro rifiuto sotto il pretesto della tradizione, affinché ascoltino com’è loro stretto dovere, la voce del successore di Pietro e dei vescovi, riconoscano il valore positivo delle modificazioni “accidentali” introdotte nei sacri riti (che rappresentano vera continuità, anzi spesso rievocazione dell’antico nell’adattamento al nuovo), e non si ostinino in una chiusura preconcetta, che non può essere assolutamente approvata. Li supplichiamo, in nome di Dio: *Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo*» (*Insegnamenti* [1977], pp. 662-663.

*Unità e pluralità nella chiesa*

 Lungo tutta la storia della chiesa la sede romana è stata un centro di irradiazione missionaria dell’annuncio del vangelo. In misura non marginale lo stesso primato esercitato dal vescovo di Roma affonda le sue radici nei legami stabiliti e consolidati nel corso dei secoli tra le diverse chiese locali e la chiesa madre da cui avevano ricevuto il messaggio evangelico, insieme ai riti liturgici e alle forme di organizzazione della vita ecclesiale. Nel corso del XX secolo questa rete di relazioni perdura e assume al tempo stesso una nuova configurazione. Si compie infatti il passaggio a quella che Karl Rahner ha definito una “chiesa mondiale”: dopo la breve stagione giudeo-cristiana e quella lunghissima ellenistico-cristiana, sta infatti emergendo una nuova forma di comunione ecclesiale, caratterizzata da una più marcata differenziazione della fisionomia delle singole chiese locali, in conseguenza dell’assunzione della cultura dei popoli in mezzo ai quali esse sono sorte e vivono. Si supera in questo modo il modello che ha visto a lungo l’esportazione in tutto il mondo del cristianesimo latino – con la sua liturgia, l’organizzazione ecclesiastica, il diritto e la teologia ovunque uguali – per imboccare con decisione la via della ricerca di una fisionomia propria delle chiese locali[[10]](#footnote-10).

 A questo cambiamento di prospettiva corrisponde evidentemente una ridefinizione del modo di esercitare il ministero del vescovo di Roma, percepibile tra l’altro anche nel fatto che, a partire dal pontificato di Paolo VI, il papa viaggia in tutto il mondo e questi viaggi diventano occasione per incontrare le chiese locali nel loro contesto vitale e per approfondire le questioni sollevate dal confronto con la cultura del luogo.

 In effetti, fin dagli inizi del suo pontificato Paolo VI si è dovuto misurare con una sempre più marcata pluralità tra le diverse espressioni della vita ecclesiale. Se il Concilio ha rappresentato un’esperienza intensiva di questa molteplicità presente nella Chiesa, i viaggi apostolici rappresentano un incontro in forma distesa con questa realtà plurale della Chiesa e con le forme molteplici in cui la sua missione si realizza nei contesti in cui essa vive. Nell’udienza del 18 novembre 1970, Paolo VI parla del viaggio in Estremo Oriente che sta per intraprendere come finalizzato a «scoprire la Chiesa» e agli incontri che si svolgeranno attribuisce un significato autenticamente ecclesiologico. Da essi infatti si ripromette una conoscenza della realtà della Chiesa che vada al di là dell’aspetto dottrinale e assuma una forma esperienziale.

 Le mete scelte da Paolo VI per i suoi viaggi internazionali gli hanno permesso di incontrare in America Latina una chiesa che si misura con l’ingiustizia sociale e la povertà e, a partire da queste sfide, dà forma alla sua missione, in Africa una chiesa alla ricerca di un’inculturazione africana del cristianesimo e in Asia una chiesa interpellata dalla sfida delle grandi tradizioni religiose, rispetto alle quali essa rimane un’esigua minoranza.

 In particolare i viaggi in Asia hanno rappresentato per Paolo VI uno stimolo ad approfondire la riflessione sulle implicazioni che un nuovo rapporto tra la missione della Chiesa e le culture dei popoli per l’autocomprensione della stessa Chiesa cattolica. Se in Africa l’attenzione si era rivolta in particolare alla maturità delle Chiese locali e alla loro soggettività nell’azione missionaria, in Asia la riflessione riguarda le conseguenze che l’assunzione delle culture comporta per la forma in cui la Chiesa universale realizza la sua unità e per la comprensione della sua cattolicità.

 Al ritorno dal viaggio in India, nell’udienza generale del 9 dicembre 1964, Paolo VI ammette che spesso il legame tra cattolicità e unità ha indotto «a pensare che la cattolicità, cioè l’estensione dell’unità all’umanità viva e reale, sia uniformità»[[11]](#footnote-11). La cattolicità della Chiesa può essere pensata come «unità nella diversità», anche se questa idea affascinante, pone al tempo stesso «problemi delicatissimi e difficilissimi» perché la molteplicità sia riconosciuta e promossa, senza che l’unità sia compromessa.

«Bisogna cioè che ci facciamo un concetto più adeguato della cattolicità della Chiesa, che abbiamo un desiderio più largo della fratellanza umana, a cui essa ci educa e ci obbliga, e che affrontiamo con maggior coraggio apostolico le questioni relative alla presenza della Chiesa nel mondo. Se è bello ripetere: “*Qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse*”, chi sta a Roma sa che anche gli indiani gli appartengono come membri, non è altrettanto facile stabilire i vincoli e le forme di tale appartenenza. Un dovere nasce subito, ed è quello di conoscere meglio quei popoli con cui per ragione del Vangelo, si viene a contatto, e di riconoscere quanto di bene essi posseggono non solo per la loro storia e la loro civiltà, ma altresì per il patrimonio di valori morali ed anche religiosi, che essi posseggono e conservano»[[12]](#footnote-12).

 Il tema ritorna anche nell’intervento di Paolo VI all’assemblea delle Conferenze Episcopali di Australia e Oceania (1 dicembre 1970), nel quale ribadisce che la comunione è anzitutto comunione nella fede, sulla quale non può esserci compromesso. Questa fondamentale unità nella fede costituisce il criterio anche per stabilire il grado di pluralismo che legittimamente è accettabile all’interno della comunione cattolica.

«Dunque, ci si può domandare, è ammesso un “pluralismo”? Sì; ma bisogna intendersi bene sul significato di questa parola. Esso non deve assolutamente contraddire all’unità sostanziale del cristianesimo. Voi conoscete certi pericoli che si nascondono nel pluralismo, quando non si limita alle forme contingenti della vita religiosa, ma presume di autorizzare interpretazioni individuali e arbitrarie del dogma cattolico, ovvero di erigere a criterio di verità la mentalità popolare, o di prescindere nello studio teologico dalla tradizione autentica e dal magistero responsabile della Chiesa»[[13]](#footnote-13).

L’intenzione che ispira questo intervento di Paolo VI è chiara. Ci si può tuttavia chiedere se l’alternativa tra «le forme contingenti della vita religiosa» e la riduzione soggettiva del dogma cattolico, stigmatizzata dal papa, sia la sola pensabile, oppure se tra i due termini non si possa collocare proprio la forma originale che il cristianesimo può assumere quando incontra le culture africane e asiatiche.

 Negli ultimi anni del pontificato di Paolo VI la preoccupazione per l’unità della fede diventa sempre più evidente. Questo si spiega alla luce del dissenso presente all’interno della Chiesa cattolica, ma anche a motivo della percezione di un pericolo implicito in alcuni modi di intendere la relazione tra annuncio evangelico e culture. Da ciò deriva una valutazione più differenziata della cultura: essa è il luogo in cui deve avvenire la mediazione del vangelo, poiché lo Spirito è già all’opera in forma nascosta nella storia dei popoli, ma al tempo stesso il vangelo rimane trascendente rispetto ad ogni sua espressione culturale. La cultura rappresenta perciò un necessario punto di aggancio (*pierre d’attente*) per l’annuncio cristiano, ma può essere anche pietra di inciampo (*pierre d’achoppement*) che ostacola l’accoglienza del vangelo[[14]](#footnote-14). Esso infatti è sempre portatore anche di un appello alla conversione delle culture. Poiché dunque c’è «un nucleo della fede che trascende tutte le culture» è importante anzitutto «attenersi ai principi della fede che governano la missione della Chiesa. Altrimenti rischieremmo di perdere la nostra identità di cristiani nel dedalo delle culture mentre cerchiamo di adattare ad esse il messaggio evangelico»[[15]](#footnote-15).

 2. *L’evangelizzazione*

 Intervenendo a un convegno pastorale della Diocesi di Roma, il 16 giugno 2014 papa Francesco ha introdotto il suo discorso con queste parole:

«Vorrei dire una cosa, senza dubbio: mi è piaciuto tanto che tu, don Giampiero, abbia menzionato l’*Evangelii nuntiandi*. Anche oggi è il documento pastorale più importante, che non è stato superato, del post-Concilio. Dobbiamo andare sempre lì. È un cantiere di ispirazione quell’Esortazione Apostolica. E l’ha fatta il grande Paolo VI, di suo pugno. Perché dopo quel Sinodo non si mettevano d’accordo se fare una Esortazione, se non farla…; e alla fine il relatore – era san Giovanni Paolo II – ha preso tutti i fogli e li ha consegnati al Papa, come dicendo: “Arrangiati tu, fratello!”. Paolo VI ha letto tutto e, con quella pazienza che aveva, cominciò a scrivere. È proprio, per me, il testamento pastorale del grande Paolo VI. E non è stata superata. È un cantiere di cose per la pastorale. Grazie per averla menzionata, e che sia sempre un riferimento!»

L’esortazione apostolica che papa Francesco definisce «il documento pastorale più importante del postconcilio» è nata da un fallimento. Il Sinodo dei vescovi del 1974, dedicato al tema dell’evangelizzazione non era infatti riuscito ad accordarsi su un documento, ma alla fine dei lavori sinodali si arriva con due bozze di documento finale, che seguivano prospettive diverse: l’una vedeva l’evangelizzazione in termini più tradizionali, come finalizzata a rendere possibile l’incontro credente con il Signore Gesù, la salvezza dal peccato e la vita in comunione con Dio, l’altra invece insisteva sul rilievo che alla lotta contro l’ingiustizia e alla promozione della giustizia fra gli uomini spetta nel compimento della missione evangelizzatrice della chiesa e rifletteva le priorità messe in luce da molte chiese del sud del mondo e dalla teologia della liberazione.

 Paolo VI ha ricevuto il materiale elaborato dal Sinodo e ha proposto la sua sintesi, che cercava di valorizzare le prospettive emerse dalla discussione e di conciliarle in un insieme coerente. Non è evidentemente possibile ripercorrere tutti i temi sviluppati nel documento. Mi limito a mettere in risalto alcuni aspetti che, personalmente, mi sembrano toccare i punti cruciali della definizione della missione della chiesa e che ancora oggi sono di grande attualità.

 *L’idea di evangelizzazione*

 Nell’esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* Paolo VI inaugura una novità terminologica che segnerà in modo profondo il linguaggio della chiesa nei decenni successivi. Il termine *evangelizzazione* era già conosciuto e usato anche in precedenza. Ma il suo significato era piuttosto ristretto e indicava l’azione con cui la chiesa annuncia il vangelo a chi non è credente, intendendo tale azione all’interno dell’attività missionaria della chiesa che, accanto all’evangelizzazione, comprende anche l’impegno in campo educativo e la promozione di condizioni di vita migliori per le persone (attraverso le scuole, gli ospedali, le attività nei campi dell’agricoltura e del lavoro).

 Nell’*Evangelii Nuntiandi* il concetto di evangelizzazione si dilata e diventa il nome sotto cui è possibile raccogliere tutta l’azione della chiesa, compresa a partire dalla sua origine e in relazione al suo fine. Paolo VI afferma nel n. 14 dell’esortazione apostolica che l’evangelizzazione è compito essenziale della chiesa.

«La Chiesa lo sa. Essa ha una viva consapevolezza che la parola del Salvatore – “Devo annunziare la buona novella del Regno di Dio” – si applica in tutta verità a lei stessa. E volentieri aggiunge con S. Paolo: “Per me evangelizzare non è un titolo di gloria, ma un dovere. Guai a me se non predicassi il Vangelo!” È con gioia e conforto che Noi abbiamo inteso, al termine della grande Assemblea dell’ottobre 1974, queste parole luminose: “Vogliamo nuovamente confermare che il mandato d’evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa”, compito e missione che i vasti e profondi mutamenti della società attuale non rendono meno urgenti. Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare, vale a dire per predicare ed insegnare, essere il canale del dono della grazia, riconciliare i peccatori con Dio, perpetuare il sacrificio del Cristo nella S. Messa che è il memoriale della sua morte e della sua gloriosa risurrezione» (EN 14).

Se l’evangelizzazione è “la grazia e la vocazione propria della chiesa, la sua identità più profonda”, significa che questo concetto ha la capacità di esprimere tutto quello che la chiesa è chiamata a fare e di dare unità all’insieme delle attività che la comunità cristiana svolge per adempiere la missione che è stata affidata. Attribuire all’idea di evangelizzazione la funzione di definire l’identità più profonda della chiesa non vuol dire che tutta l’azione della chiesa si esaurisce nel primo annuncio o nella catechesi, ma che tutto quello che la chiesa trova la sua ragione e la sua unità nella proclamazione del messaggio evangelico e in relazione a questo criterio deve essere giudicato.

 Se l’evangelizzazione esprime l’identità più profonda della chiesa, è evidente che l’evangelizzazione non può essere confinata nei paesi di missione, ma vale per la chiesa, ovunque essa sia stata chiamata a vivere e a compiere la sua missione. Paolo VI lo sottolinea esplicitamente nel n. 19 dell’esortazione apostolica: «per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell’umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza» (EN 19).

 In questo passaggio dell’*Evangelii nuntiandi* Paolo VI indica che la dinamica dell’evangelizzazione non è solo quella della *dilatazione spaziale*, attraverso l’impegno per raggiungere nuovi popoli che ancora non hanno accolto la parola del vangelo, ma è anche quella della *profondità*, cioè di un incontro con il vangelo che non tocca solo la superficie della vita delle persone, ma giunge in profondità e rinnova il loro modo di giudicare, di pensare e di agire.

 Questa esigenza di profondità vale tanto per i popoli che hanno appena accolto il vangelo e che sono chiamati ad assimilarlo nel modo di pensare e di agire, ma anche per i popoli di antica tradizione cristiana per i quali è tutt’altro che scontata l’accoglienza del patrimonio di fede e di vita cristiana trasmesso dalle generazioni precedenti.

 *Il vangelo e la vita*

 Accenno solo rapidamente a un secondo tema proposto dall’*Evangelii Nuntiandi*: l’evangelizzazione riesce solo quando il vangelo incontra la vita delle persone e dispiega in essa la sua potenza rinnovatrice.

«Evangelizzare, per la Chiesa, è portare la Buona Novella in tutti gli strati dell’umanità, è, col suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l’umanità stessa: “Ecco io faccio nuove tutte le cose”. Ma non c’è nuova umanità, se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del battesimo e della vita secondo il Vangelo. Lo scopo dell’evangelizzazione è appunto questo cambiamento interiore e, se occorre tradurlo in una parola, più giusto sarebbe dire che la Chiesa evangelizza allorquando, in virtù della sola potenza divina del messaggio che essa proclama, cerca di convertire la coscienza personale e insieme collettiva degli uomini, l’attività nella quale essi sono impegnati, la vita e l’ambiente concreto loro propri» (EN 18).

Il Vangelo affidato alla chiesa non è solo un messaggio che riguarda la pratica religiosa e non tocca il resto dell’esistenza umana, ma ha una pretesa totale e propone la verità su tutto l’essere umano e sul suo destino. Questo richiede, d’altra parte, che l’azione evangelizzatrice della chiesa si metta in ascolto della realtà umana e si sforzi di comprenderla non astrattamente, ma nella concreta condizione in cui essa vive in questo tempo. Paolo VI declina questa preoccupazione attorno al rapporto tra *evangelizzazione e cultura.*

«Si potrebbe esprimere tutto ciò dicendo così: occorre evangelizzare – non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici – la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella Costituzione *Gaudium et Spes*, partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e con Dio.

Il Vangelo, e quindi l’evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture, Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l’evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna.

La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l’incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata» (EN 20).

 *Gli operai dell’evangelizzazione*

 Paolo VI riprende l’insegnamento del Vaticano II sulla natura missionaria della chiesa da cui deriva la responsabilità di ciascuno dei suoi membri. In particolare, insiste sul fatto che l’evangelizzazione è un atto ecclesiale, che deve essere compiuto da tutti coloro che se ne fanno carico con un profondo senso di appartenenza al corpo ecclesiale.

«La constatazione che la Chiesa è inviata e destinata all’evangelizzazione, dovrebbe suscitare in noi due convinzioni. La prima: evangelizzare non è mai per nessuno un atto individuale e isolato, ma profondamente ecclesiale. Allorché il più sconosciuto predicatore, catechista o pastore, nel luogo più remoto, predica il Vangelo, raduna la sua piccola comunità o amministra un Sacramento, anche se si trova solo compie un atto di Chiesa, e il suo gesto è certamente collegato mediante rapporti istituzionali, ma anche mediante vincoli invisibili e radici profonde dell’ordine della grazia, all’attività evangelizzatrice di tutta la Chiesa. Ciò presuppone che egli agisca non per una missione arrogatasi, né in forza di un’ispirazione personale, ma in unione con la missione della Chiesa e in nome di essa. Come conseguenza, la seconda convinzione: se ciascuno evangelizza in nome della Chiesa, la quale a sua volta lo fa in virtù di un mandato del Signore, nessun evangelizzatore è padrone assoluto della propria azione evangelizzatrice, con potere discrezionale di svolgerla secondo criteri e prospettive individualistiche, ma deve farlo in comunione con la Chiesa e con i suoi Pastori» (EN 60).

Paolo VI afferma che tutti devono sentirsi coinvolti nell’opera di evangelizzazione e che devono realizzare questo compito non in modo anarchico, ma sentendosi parte della comunione ecclesiale. E a questo riguardo, è necessaria una riflessione sulle strutture pastorali che hanno preso forma nel corso dei secoli, per interrogarsi se sono davvero utili alla realizzazione del compito di evangelizzazione affidato alla chiesa e favoriscono il lavoro comune di tutti gli operai che vi sono impegnati, oppure se sono diventate col passare del tempo un peso e un ostacolo da cui sarebbe meglio liberarsi.

 L’imperativo dell’evangelizzazione, secondo alcuni, comporta la scelta di sbarazzarsi di tutta una serie di strutture che abbiamo ereditato dal passato e che sono diventate come la corazza di Saul che viene fatta indossare a Davide: impediscono ogni movimento. Questa scelta drastica mi pare però assai discutibile. È vero che alcune strutture ecclesiali e le persone che vi abitano suscitano talvolta l’impressione di quei nobili decaduti, che vivono in un palazzo splendido, ma cadente, per mancanza di mezzi per restaurarlo e di personale di servizio. Ma, prima di abbandonare la casa, convinti che non ci serve più, vale la pena di interrogarsi su quale sia stata la logica secondo cui le strutture pastorali sono cresciute nel corso dei secoli (e anche di avere una casa abitabile in cui trasferirci).

 A partire dall’evangelizzazione delle campagne nel IV secolo, attraverso la creazione della rete delle chiese battesimali e delle pievi e con particolare intensità nell’epoca moderna, la logica secondo cui hanno preso forma le strutture pastorali è stata quella di favorire una presenza sempre più capillare della chiesa nei luoghi dove si svolgeva la vita delle persone. La missione della chiesa può infatti realizzarsi solo a condizione di incontrare le persone e l’incontro può realizzarsi se la chiesa è presente e se dispone, o almeno ha accesso, a luoghi dove le persone si possono incontrare.

 La stagione che stiamo vivendo è caratterizzata da un’inversione di tendenza rispetto a questo movimento di penetrazione capillare delle strutture ecclesiali e da un movimento di “concentrazione” delle strutture pastorali (che, per alcuni aspetti, ripropone lo schema delle antiche pievi). La revisione delle strutture pastorali è imposta dall’impossibilità di assicurare ovunque la presenza stabile ed esclusiva di un prete (ma non si devono dimenticare anche i religiosi che negli ultimi due secoli sono stati un elemento decisivo di questa presenza diffusa della chiesa). Una delle sfide legate alla definizione della fisionomia di nuove strutture pastorali è di realizzare questa concentrazione, senza perdere il carattere popolare della chiesa e la possibilità di incontrare le persone che la presenza diffusa delle comunità cristiane assicurava. Questo non è facile, ma è certo che si può conseguire solo a condizione di scoprire e valorizzare nuovi ministeri all’interno delle comunità cristiane proprio perché non siano drasticamente ridotte le possibilità di incontrare la testimonianza ecclesiale del vangelo.

*Questioni per l'approfondimento*

1. Come si è modificata nel corso degli ultimi decenni la percezione dell'unità nella fede come criterio per la comunione ecclesiale? Quali conseguenze derivano da questi cambiamenti per l'esercizio del ministero pastorale?

2. In che modo la centralità dell'opera di evangelizzazione stimola una revisione delle strutture ecclesiali?

1. *Insegnamenti di Paolo VI* (1967), p. 462. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Insegnamenti di Paolo VI* [1968], pp. 417-418. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Insegnamenti di Paolo VI* (1967), p. 462. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ivi*, p. 646. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Insegnamenti di Paolo VI* (1967) vol. V, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1967, p. 354. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cfr. *Correspondance Journet-Maritain*, Tome VI (1965-1973), Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 2009, p. 50 (lettera di C. Journet del 17 dicembre 1967). Cfr. M. Cagin, *Maritain, du* Paysan de la Garonne *à la Profession de foi de Paul VI*, in *Montini, Journet, Maritain: une famille d’esprit. Journées d’étude* (Molshein, 4-5 juin 1999), Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma 2000, pp. 48-71. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ivi*, p. 65. [↑](#footnote-ref-7)
8. Y. Congar, *Au milieu des orages. L’Église affronte aujourd’hui son avenir*, Cerf, Paris 1969, p. 61. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ivi*, p. 62. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr. K. Rahner, *Interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II*, in Idem, *Nuovi saggi. VIII. Sollecitudine per la chiesa*, Paoline, Roma 1982, pp. 343-361. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Il viaggio di Paolo VI in India*, cit., p. 203. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Visit of Pope Paul VI to the Far East Australia and the Pacific*, cit., p. 181. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr. *Insegnamenti di Paolo VI* [1975], cit., p. 1095. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibidem*. [↑](#footnote-ref-15)