

IL MAGISTERO CATTOLICO E LA SFIDA DELLA NON CREDENZA: UNA SINTESI DEGLI ORIENTAMENTI A PARTIRE DAL CONCILIO VATICANO II

IRENE YUNG PARK

SOMMARIO: I. *La percezione pastorale delle forme della non credenza*. 1. Il Concilio Vaticano II di fronte all'ateismo. 2. Lo slittamento della problematica della non credenza: indifferenza religiosa e secolarismo nel magistero postconciliare. 3. Breve *excursus* sul "ritorno religioso" – II. *Domanda religiosa dell'uomo e antropologia cristiana*. 1. La dottrina conciliare sulla vocazione dell'uomo alla verità religiosa. 2. L'antropologia religiosa di Giovanni Paolo II. 3. Cristo, risposta della rivelazione al problema religioso – III. *Evangelizzazione e testimonianza: il compito dei cristiani di fronte all'indifferenza e alla non credenza*. 1. Il Vaticano II e l'evangelizzazione del mondo moderno. 2. Il proseguimento dell'eredità conciliare nel magistero successivo. 3. Testimonianza, portata sociale dell'evangelizzazione ed il ruolo dei laici – IV. *Conclusioni*.

SE dai tempi del Concilio Vaticano II la problematica della non credenza ha subito uno sviluppo e conseguentemente ha cambiato fisionomia, è pur vero che ancor oggi essa desta seria preoccupazione pastorale, e forse in modo più acuto di prima. Infatti, non molto tempo fa, in un' incisiva analisi dell'odierna stagione culturale in Occidente, l'allora cardinale Joseph Ratzinger caratterizzava la cultura secolarizzata dell'Europa come «la contraddizione in assoluto più radicale non solo del cristianesimo, ma delle tradizioni religiose e morali dell'umanità». ¹ D'altro canto, la situazione attuale della non credenza richiede un'attenta valutazione proprio a motivo dei mutamenti verificatisi in questi decenni. Forse è questa la motivazione retrostante alla scelta della non credenza e dell'indifferenza religiosa come tematica di studio dell'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura svoltasi nel 2004, le cui conclusioni sono state recentemente pubblicate. ²

La presente ricerca intende fornire un breve *status quaestionis* sugli orientamenti del magistero pontificio che riguardano tale tematica, dal Concilio Vaticano II ad oggi, nella speranza di prestare un contributo al discernimento che

¹ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 37.

² Il documento s'intitola *Dov'è il tuo Dio. La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa*, «Religioni e sette nel mondo», a cura del Pontificium Consilium de Cultura, gruppo di ricerca e informazione socio-religiosa, a. VII, vol. XXVI, 2, Bologna 2003-2004, 100-149.

deve precedere ogni azione di efficace evangelizzazione. Nelle pagine che seguono cercheremo di tratteggiare la situazione della non credenza negli ultimi decenni, così come emerge dai documenti conciliari e pontifici, per presentarne poi l'orientamento pastorale nelle sue linee fondamentali. L'esposizione si articolerà in tre sezioni: I. esame della percezione del problema nei documenti del magistero; II. sintesi delle affermazioni di carattere antropologico in essi contenute; infine, III. descrizione della proposta pastorale avanzata per far fronte alla sfida della non credenza.¹

I. LA PERCEZIONE PASTORALE DELLE FORME DELLA NON CREDENZA

1. Il Concilio Vaticano II di fronte all'ateismo²

L'intenzionalità pastorale che motivò la convocazione del Concilio Vaticano II spinse fin dall'inizio ad intraprendere una diagnosi del mondo contemporaneo

¹ Nel magistero postconciliare ci limiteremo all'analisi dei documenti di maggior rilevanza per la Chiesa universale, lasciando da parte gli insegnamenti del Romano Pontefice contenuti in discorsi, udienze o altre occasioni del genere. I pochi testi di quest'ultima tipologia che qui riportiamo hanno come sola finalità quella di rendere più esplicito qualche aspetto già emerso dall'analisi dei documenti principali. Per le citazioni utilizzeremo le abbreviazioni qui elencate in ordine alfabetico, seguite dai numeri corrispondenti: AG: CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad Gentes*, 7 dicembre 1965; CA: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1 maggio 1991; CL: IDEM, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988; CT: IDEM, Es. Ap. *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979; DC: BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005; DD: GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Dies Domini*, 31 maggio 1998; DH: CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, 7 dicembre 1965; EdE: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003; EE: IDEM, Es. Ap. *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003; EN: PAOLO VI, Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975; FR: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998; GS: CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965; IM: GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Incarnationis mysterium*, 29 novembre 1998; LG: CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964; NMI: GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Novo millennio incunte*, 6 gennaio 2001; RH: IDEM, Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979; RM: IDEM, Enc. *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990; RP: IDEM, Es. Ap. *Reconciliatio et penitentia*, 2 dicembre 1984; RVM: IDEM, Lett. ap. *Rosarium Virginis Mariae*, 16 ottobre 2002; TMA: IDEM, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994; UR: CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, 21 novembre 1964; VS: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993.

² Indichiamo in seguito alcuni riferimenti bibliografici sul magistero del Concilio Vaticano II riguardanti il nostro argomento: H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et Spes"*, Jaca Book, Milano 1985; D. TETTAMANZI, *La Chiesa incontro al mondo. Per una lettura della Costituzione Pastorale su "La Chiesa nel mondo contemporaneo"*, Massimo, Milano 1967; R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Cittadella, Assisi 1980; J.M. YANGUAS, *Notas sobre la antropología de "Gaudium et spes"*, in A. ARANDA, J. M. YANGUAS, A. FUENTES, J. BELDA (editado por), *Dios y el hombre*, Eunsa, Pamplona 1985, 253-261; F.-A. PASTOR, *L'uomo alla ricerca di Dio*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, 923-938; L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in *ibidem*, 939-951; J. B. LOTZ, *Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa*, in *ibidem*, 1197-1216; M. DHAVAMONY, *Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II e nel Sinodo del 1974*, in *ibidem*, 1217-1233; B. GROTH, *Dal monologo al dialogo con i non-credenti o la difficile ricerca di interlocutori*, in *ibidem*, 1256-1269; J. L. LORDA, *Antropologia. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996; A. SCOLA, *"Gaudium et spes": dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114.

e delle condizioni dell'umanità che si offrivano allo sguardo della Chiesa. Non a caso la situazione della fede e della religione nel mondo era stata, già sin dalla prima fase di convocazione del concilio, una delle realtà più attentamente scrutate.¹ Particolare interesse sollevò il problema dell'ateismo. I padri conciliari guardavano con crescente preoccupazione la diffusione dell'ateismo marxista, ormai diventato sistema in molti stati.² Tuttavia, la loro mira non si limitava in modo esclusivo alla negazione marxista di Dio. Abbracciava il problema dell'ateismo moderno in modo complessivo.³ L'analisi più ampia che il concilio dedicò a questo tema si trova, come è noto, nei nn. 19-21 della Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* sul dialogo tra Chiesa e mondo. Vi si indica la gravità del fenomeno e se ne descrivono le diverse modalità: ateismo positivo, agnostico, scettico, postulatorio.

Per quanto riguarda invece l'atteggiamento di indifferenza davanti a Dio e alla religione, la costituzione pastorale sembra fare riferimento ad esso sebbene senza ancora adoperare l'espressione "indifferenza religiosa". Di fatto il fenomeno ci pare venga descritto inequivocabilmente tra le varie forme di ateismo quando si legge: «Altri nemmeno si pongono il problema di Dio, in quanto non sembrano sentire alcuna inquietudine religiosa né riescono e capire perché dovrebbero interessarsi di religione» (GS 19). L'indifferenza si presenta come realtà negativa, caratterizzata cioè dall'assenza di domande religiose, e di radice pragmatista.⁴

Procediamo ora all'analisi dei contenuti, a cominciare dalla *Gaudium et spes*. Per quanto riguarda la percezione del fenomeno, conviene subito rilevare una caratteristica che il documento attribuisce all'ateismo e che fa di esso un fatto nuovo del nostro tempo, ovvero il suo carattere massiccio e culturale:

Moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale. Oggi infatti questo atteggiamento non raramente viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo nelle argomentazioni dei filosofi, ma invade larghissimamente il campo delle lettere, delle arti, dell'interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi anche delle stesse leggi civili, cosicché molti ne restano disorientati (GS 7).

La negazione diretta o indiretta, teorica o pratica di Dio, è una realtà capillare nella misura in cui è diventata un fatto culturale e, come tale, permea i diversi ambiti dell'umano e le sue manifestazioni. Ciò significa che l'ateismo in senso ampio è sempre meno il risultato di una opzione personale di rifiuto o di allonta-

¹ Cfr. GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962 (EV 1, 35*).

² Cfr. ad es., GS 20; DH 3-6.

³ Cfr. F. GIL HELLÍN, *Constitutio Pastoralis Gaudium et Spes. Synopsis historica. De Ecclesia et vocatione hominis, Pars I*, Eunsa, Pamplona 1985, 158-191; TETTAMANZI, *La Chiesa incontro al mondo*, 51 ss.

⁴ Quando il magistero parla di ateismo in senso generico, senza cioè riferirsi ai suoi aspetti positivo e postulatorio, vi consideriamo implicitamente inclusa anche l'indifferenza religiosa.

namento dalla fede, e sempre più un orizzonte del quadro culturale dominante, una condizione ambientale, assunta da molti quasi inconsapevolmente. Sicuramente questa caratteristica si fa più pronunciata nel caso dell'indifferenza religiosa, a motivo della noncuranza e passività che questo atteggiamento implica.

Se interroghiamo la *Gaudium et spes* circa le cause di questo fenomeno sociale di allontanamento da Dio, o più precisamente di oscuramento del senso trascendente, ci imbattiamo in una risposta articolata in due livelli. In primo luogo, si indicano alcuni fattori vitali o ideologici il cui influsso o rende difficile il sorgere della domanda di senso o porta a risolverla in modo inadeguato. Ci troviamo ad un livello di spiegazione contestuale, che rimanda a delle prospettive vitali o a degli elementi teorici per dar ragione dell'atteggiamento dell'uomo che si chiude davanti al trascendente. In tale misura, forse sarebbe più preciso parlare di forme di chiusura al trascendente piuttosto che di cause in senso proprio. Comunque sia, non si può dubitare del comune presupposto secolarista che le regge:

Certamente moltissimi, che vivono in un materialismo pratico, sono lungi dall'aver la chiara percezione di questo dramma, o per lo meno, se sono oppressi dalla miseria, non hanno modo di rifletterci. [...] Alcuni poi dai soli sforzi umani attendono una vera e piena liberazione della umanità, e sono persuasi che il futuro regno dell'uomo sulla terra appagherà tutti i desideri del loro cuore. Né manca chi, disperando di dare uno scopo alla vita, loda l'audacia di quanti, stimando vuota di ogni senso proprio l'esistenza umana, si sforzano di darne una spiegazione completa solo col proprio ingegno (GS 10).

Nel passo appena citato possiamo individuare tre elementi: il *materialismo pratico*,¹ quello che potremmo chiamare *umanesimo immanentista*, e il *nichilismo soggettivista*. Come indicato dal testo conciliare, il primo tende a silenziare la domanda trascendente. Le altre due posizioni si confrontano invece in qualche modo con le "domande ultime", approdando però a delle conclusioni opposte: l'umanesimo immanentista vi trova delle risposte in un ordine puramente mondano, mentre il nichilismo desiste dal trovarne altre al di là di quelle che ogni singolo soggetto possa elaborare per sé.

Se mettiamo questi atteggiamenti in rapporto all'indifferenza religiosa vedremo subito che quest'ultima tende a poggiarsi su ciascuna di esse. Il disinteresse per il problema religioso può essere frutto di un'esistenza rivolta al materiale o troppo incentrata su una sfera di interessi più o meno nobili, ma puramente mondani. L'indifferenza può derivare infine da un atteggiamento scettico, errante, caratteristico di colui che ha rinunciato in anticipo a cercare delle risposte ultime e definitive, in fondo perché diffida del senso di tale impresa.

L'ultimo atteggiamento è forse quello che offre più speranze di aprirsi ad un confronto serio con il problema del senso, dato che nel nichilismo l'angoscia esistenziale provocata dal vuoto religioso viene sentita in modo più immediato, senza palliativi. Di fatto, esso può ben spiegare il *revival* religioso che si verifica

¹ Cfr. anche GS 19, dove si dice che «la civiltà moderna, non per se stessa ma in quanto troppo irretita nella realtà terrena, può rendere spesso più difficile l'accesso a Dio».

oggi. Un'altra realtà innegabile, che obbliga a rivisitare le speranze di un recupero religioso esclusivamente fondate su di una tendenza culturale, è l'invadente materialismo pratico. È facile constatare come in molti casi il perseguimento del benessere materiale e il consumismo sfrenato mettano da parte e affoghino l'insoddisfazione dello spirito umano, troncando ogni ricerca spirituale. Forse la combinazione di nichilismo e materialismo pratico descrive meglio il clima socioculturale e spirituale dell'odierno mondo occidentale sviluppato. Al massimo, se il benessere al quale si tende va oltre la dimensione materiale, includendo quella psicologica, il risultato sarà il consumismo religioso.

Torniamo però al concilio. Al livello di spiegazione radicale, esso insegna che la risposta definitiva all'allontanamento moderno da Dio si trova nello strato più profondo della realtà, nella libertà umana. Le cause dell'ateismo in senso ampio possiedono dunque una dimensione morale, giacché «gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo» (GS 10). La *Gaudium et spes* afferma in modo esplicito la colpa morale dell'ateismo quando esso è frutto di una libera decisione di allontanamento da Dio e dalla religione. «Senza dubbio coloro che volontariamente cercano di tenere lontano Dio dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo della loro coscienza – si legge –, non sono esenti da colpa» (GS 19).

Fin qui la questione dell'imputabilità morale non sembra creare grandi difficoltà. La situazione cambia se ci si pone davanti all'ipotesi di un'esclusione non deliberata di Dio. In quel caso viene da chiedersi: si tratta di un'ateismo volontario? La domanda si riferisce naturalmente alla possibilità di un'indifferenza verso Dio che si mantenga irriflessa, una volta superate le tappe iniziali dello sviluppo dello spirito umano. Per dirla diversamente, è possibile che il problema religioso non si presenti mai come tale alla coscienza di una persona? Può capitare che l'assenza definitiva di Dio dall'orizzonte di un'esistenza umana si verifichi senza che vi sia stato, in qualche momento dell'esistenza, un atto responsabile? Su questo punto il concilio non dà ulteriori indicazioni. Tuttavia, alcuni spunti antropologici fondamentali che esso propone ci permetteranno di ritornare sull'argomento.

Per concludere la presentazione delle cause dell'ateismo nella *Gaudium et spes*, osserviamo che nel pensiero del concilio la responsabilità di questo fenomeno pesa anche sui cristiani:

Infatti, l'ateismo considerato nella sua interezza non è qualcosa di originario, bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni e, in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana. Per questo nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione (GS 19).

Avremo occasione di tornare su questa affermazione per trarre le dovute conclusioni.

2. *Lo slittamento della problematica della non credenza: indifferenza religiosa e secolarismo nel magistero postconciliare*

Anche dopo il Concilio Vaticano II, i pronunciamenti del magistero sono caratterizzati dall'attenzione e dalla sollecitudine di fronte all'uomo nella sua situazione storico-concreta. È quanto si desume dalla sottile evoluzione della problematica della non credenza che in essi si rispecchia.¹ Se da una parte i riferimenti all'ateismo della società secolarizzata come forma di negazione di Dio meno evidente dell'ateismo teorico, ma ugualmente dannosa, si fanno più frequenti ed espliciti, dall'altra, gli accenni all'ateismo dichiarato lasciano spazio progressivamente a quelli sull'"indifferenza religiosa" designata ormai per nome.

Incominciamo dal secolarismo. Nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntian-di*, dedicata alla missione di evangelizzazione della Chiesa, Paolo VI giudica questo fenomeno come la « nota più sorprendente » del mondo contemporaneo, e lo descrive come « una concezione del mondo, nella quale questo si spiega da sé senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio, divenuto in tal modo superfluo ed ingombrante » (EN 55). Il secolarismo è visto come una delle sfide più importanti per l'evangelizzazione.²

Trascorsa una decade, l'esortazione apostolica *Reconciliatio et pœnitentia* torna a soffermarsi a lungo nell'analisi del secolarismo. Per Giovanni Paolo II esso « è un movimento di idee e di costumi che propugna un umanesimo che astraie totalmente da Dio, tutto concentrato nel culto del fare e del produrre [...], senza preoccupazione per il pericolo di "perdere la propria anima" » (RP 18). In seguito si indica come questo tratto dell'odierna cultura stia alla radice della crisi della coscienza morale dell'uomo, la quale, intorpidendosi, porterebbe all'oscuramento del senso di Dio. L'"eclissi del sacro" troverebbe così la sua matrice di gestazione nel secolarismo.

In questo modo il magistero, andando oltre il semplice prendere atto del secolarismo, stabilisce un preciso rapporto tra questo e l'atmosfera di indifferenza religiosa. Concretamente, mette in luce il nesso causale che sembra legare entrambi i fenomeni. Non c'è da stupirsi allora se, ogniqualvolta esso manifesta la propria preoccupazione di fronte all'estendersi dell'indifferenza, faccia anche menzione dell'ateismo secolarista. Agli effetti dell'orientamento pastorale, secolarismo e indifferenza sembrano confluire in una unica e medesima problematica.

Passiamo ora all'indifferenza religiosa. Già nell'esortazione apostolica che fece seguito al sinodo speciale sui laici convocato nel 1987, Giovanni Paolo II esprimeva la sua preoccupazione riguardo alla diffusione dell'indifferenza religiosa e dell'ateismo secolarista.³ Il trascorrere del tempo non ha poi attenuato l'atten-

¹ Cfr. su questa evoluzione, GROTH, *Dal monologo al dialogo*; M.P. GALLAGHER, *Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia*, « Cultures et foi » 3 (1995) 203-214; P. POUPARD, *La misión de los centros culturales católicos en la Europa contemporánea*, « Cultures et foi » 4 (1996) 161-172.

² Cfr. EN 55.

³ Cfr. CL 4.

zione del magistero verso questo fenomeno, né ha ammorbidito il tono di profonda preoccupazione e urgenza che caratterizza i suoi riferimenti ad esso. In effetti nella Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente* pubblicata a sei anni di distanza dalla *Christifideles laici*, Giovanni Paolo II tornava a chiedersi, adeguando la domanda ad una situazione religiosa in trasformazione: «Come tacere, ad esempio, dell'indifferenza religiosa, che porta molti uomini di oggi a vivere come se Dio non ci fosse o ad accontentarsi di una religiosità vaga, incapace di misurarsi con il problema della verità e con il dovere della coerenza?» (TMA 36). Infine, basti a mostrare l'insistenza del Pontefice il passo dell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* in cui, tra i numerosi «*segnali preoccupanti*» che agitano l'orizzonte del Continente all'inizio del terzo millennio, si ricorda in modo speciale «*lo smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane*, accompagnato da una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso»¹ (EE 7).

Abbiamo detto che il *crescendo* dei riferimenti del magistero al tema sembra testimoniare la percezione di un cambiamento nell'atmosfera spirituale e religiosa. Le parole di Giovanni Paolo II nel contesto di una riflessione sull'ateismo, sulla non credenza e sull'indifferenza religiosa, non lasciano spazio a dubbi:

Le ideologie [...] tendono a ristagnare o indebolirsi, anche là dove godono di una posizione ufficiale. Di contro, un'ondata di secolarizzazione si è diffusa per tutto il mondo. [...] Tutto questo troppo spesso porta al relativismo morale e all'indifferenza religiosa. In sostanza, [...] si può dire che ci sono meno atei dichiarati, ma più non-credenti, persone che vivono come se Dio non esistesse e che si collocano al di fuori della problematica fede-non credenza, essendo Dio come scomparso dal loro orizzonte esistenziale.²

Cerchiamo ora di esaminare che cosa intendono per "indifferenza religiosa" i documenti pontifici. Dato che essi non hanno la pretesa di offrire una definizione del fenomeno né di presentarne le manifestazioni in modo sistematico, tenteremo di ricavarne una nozione di indifferenza religiosa, tanto chiara quanto ampia, dal contesto in cui si trovano i vari riferimenti. Va qui ricordato che il magistero non scinde mai in modo netto indifferenza e ateismo secolarista in quanto, sotto il suo sguardo, entrambe fanno parte di un'unica problematica pastorale.

Nel testo del discorso appena citato si avanzavano alcune indicazioni sulla natura dell'indifferenza; d'altra parte, l'esortazione apostolica *Christifideles laici* segnala:

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

¹ A questo punto occorre introdurre una precisazione terminologica riguardante l'uso della voce indifferenza e indifferentismo. Anche se sia accettato l'impiego della prima per designare l'atteggiamento di noncuranza verso la religione e della seconda per far riferimento alla posizione che mette sullo stesso livello tutte le religioni uguagliandole tra di loro, spesso i documenti pontifici adoperano entrambe le voci con il significato della prima.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti*, 5 marzo 1988, 2, «Insegnamenti» XI/1 (1988) 562. Originale in francese.

dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo. Si tratta, in particolare, dei paesi e delle nazioni del cosiddetto Primo Mondo, nel quale il benessere economico e il consumismo, anche se frammisti a paurose situazioni di povertà e di miseria, ispirano e sostengono una vita vissuta "come se Dio non esistesse". Ora l'indifferenza religiosa e la totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita non sono meno preoccupanti ed eversivi rispetto all'ateismo dichiarato (CL 34).

Da questo testo possiamo desumere, in primo luogo, che il magistero ripropone la sua comprensione dell'indifferenza come un fenomeno di massa e culturale che riguarda in maniera particolare i paesi economicamente più sviluppati del Primo Mondo. L'indifferenza si colloca così nel contesto storico di scristianizzazione delle società occidentali moderne. Per ciò che riguarda lo specifico del suo contenuto, alcune delle espressioni su riportate, insieme ad altre provenienti dello stesso documento, possono essere utili per comporre una risposta. Si parla dell'oblio di Dio, per cui Lo si considera «senza significato» per l'esistenza umana (CL 4); di «una vita vissuta "come se Dio non esistesse"»; della «totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita» (CL 34). Inoltre, tale atteggiamento viene distinto dalla dichiarazione esplicita di ateismo.¹ Come si vede, i testi indicano un tipo di ateismo pratico nel quale i principi, criteri e valori che orientano l'esistenza dell'uomo, non derivano da nessuna considerazione di tipo religioso. La vita umana non è vista in rapporto a qualcosa o Qualcuno che la trascenda, ma sembra chiusa in sé stessa. E questo non a motivo di una convinzione fondata su idee e ragioni a sostegno di un tale modo di agire, bensì nella maniera più immediata e "naturale". È qui che la problematica presentata dal secolarismo e dall'indifferenza si distingue appunto da quella posta dall'ateismo teorico.

Per spiegare la situazione ricompaiono alcune delle forme di chiusura dell'uomo all'orizzonte religioso già indicate dalla Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, segnatamente, il materialismo pratico e l'umanesimo immanentista. Quanto al primo, il documento indica il benessere economico e il consumismo come elementi che «ispirano e sostengono» un'esistenza che prescinde totalmente da Dio (CL 34). È evidente che il benessere economico in sé non può essere considerato causa di indifferenza. Gli elementi che si trovano all'origine del male non sarebbero le condizioni obiettive di abbondanza materiale ma piuttosto la «concezione globale della vita», la cultura che si manifesta «attraverso le scelte di produzione e di consumo» (CA 36), ovvero il sistema consumista al quale l'Enciclica *Centesimus annus* rimprovera la perdita dell'immagine integrale dell'uomo e che, conseguentemente, «è orientato all'avere e non all'essere e vuole avere di più non per essere di più, ma per consumare l'esistenza in un godimento fine a se stesso» (*ibidem*). L'orgogliosa pretesa di autosufficienza dell'uomo, alimentata dal progresso scientifico-tecnico, è anche causa di indifferenza verso Dio.²

¹ Cfr. CL 34.

² Cfr. CL 4.

Occorre infine aggiungere l'elemento ideologico già individuato dal concilio e che ancora non abbiamo menzionato: il nichilismo individualista. Detto in termini storico-filosofici, l'odierna crisi di senso è frutto della crisi della verità. Come scrive Illanes, agli occhi di Giovanni Paolo II il problema della nostra cultura è il problema del nichilismo, ovvero, con formulazione positiva, il problema della verità intesa «come percezione da parte dell'uomo di ciò che vale in sé, che possiede sostanza e che trascende il tempo, che conferisce senso e offre pertanto un sostegno che permette di vivere». ¹ Rammentiamo che la crisi della verità non è altro che l'effetto del processo storico che portò all'emarginazione della religione. L'esito di questo processo – la privatizzazione dello spirituale – è strettamente connesso all'abbandono della razionalità metafisica e all'imporsi dell'empirismo. Senza dubbio, la perdita della teleologia è un frutto logico di tale situazione.

L'Enciclica *Fides et ratio* pubblicata nel 1998 si sofferma a lungo su questo processo. Dopo aver preso atto dello stato di scetticismo al quale è approdata l'indagine filosofica in virtù di forme di agnosticismo e di relativismo, Giovanni Paolo II individua nella rinuncia dell'uomo corrente alle domande e risposte radicali, che per natura portano inesorabilmente alla questione religiosa, un frutto di tale sfiducia verso la verità.

[Nel prescindere dalla] questione radicale circa la verità della vita personale, dell'essere e di Dio [...], sono emersi nell'uomo contemporaneo, e non soltanto presso alcuni filosofi, atteggiamenti di diffusa sfiducia nei confronti delle grandi risorse conoscitive dell'essere umano. Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale. È venuta meno, insomma, la speranza di poter ricevere dalla filosofia risposte definitive a tali domande (FR 5).

Fernando Miguens mette in luce il profilo sotto il quale la presente crisi desta speciale preoccupazione. Sebbene il problema dell'emarginazione della metafisica nella cultura occidentale sia di lunga data – afferma – l'importante della crisi attuale non è la perdita di questa dimensione del pensiero nell'ambito ristretto dei filosofi di professione, ma il suo graduale travasarsi nell'uomo di strada, che è sempre stato metafisico per natura. ²

L'indebolirsi del senso della verità genera ciò che Giovanni Paolo II considera tra «i dati più rilevanti della nostra condizione attuale» (FR 81): la crisi di senso. Il fenomeno della frammentarietà del sapere che deriva dalla crisi della verità rende difficile e persino inutile la ricerca di senso.

Anzi – cosa anche più drammatica – in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso. La pluralità delle teorie che si contendono

¹ J. L. ILLANES, *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1997, 232.

² Cfr. F. MIGUENS, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1994, 217-218.

la risposta, o i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo, non fanno che acuire questo dubbio radicale, che facilmente sfocia in uno stato di scetticismo e di indifferenza o nelle diverse espressioni del nichilismo (FR 81).

Così, presto o tardi la crisi della verità finisce col trasformarsi in una crisi di più ampia portata, che oltre alla sfera conoscitiva termina anche con l'implicare tutte le altre sfere della vita umana. In tale contesto, l'indifferenza religiosa appare la manifestazione più radicale della crisi: perdendo ogni interesse per ciò che nella vita dovrebbe essere per lui più importante, l'uomo abbandona qualsiasi ricerca trascendente di senso e si immerge nell'angusto orizzonte delle realizzazioni pratiche e immediate.

Nel far riferimento agli insegnamenti del concilio, dicevamo però che la crisi affonda le sue radici ultime nella libertà dell'uomo, oltre che negli elementi ambientali o ideologici. L'ateismo della cultura odierna deve essere dunque giudicato alla luce della realtà del peccato. La Costituzione *Gaudium et spes* nel n. 19 emetteva un giudizio morale inequivocabile sul rifiuto volontario di Dio. E dal canto suo, la *Reconciliatio et pœnitentia* si sofferma in maniera specifica sulla valutazione morale dell'indifferenza religiosa: «Se il peccato è l'interruzione del rapporto filiale con Dio per portare la propria esistenza fuori dell'obbedienza a lui, allora peccare non è soltanto negare Dio; peccare è anche vivere come se egli non esistesse, è cancellarlo dal proprio quotidiano» (RP 18). Il testo sembra indicare che non solo l'ateismo esplicito ma anche l'indifferenza procedono dalla libertà dell'uomo, il quale respinge in questo modo l'invito amichevole che Dio gli rivolge. Siamo così rinviati alla dottrina della Chiesa sull'accesso dell'uomo a Dio, che affronteremo nella prossima sezione. Prima, però, compiremo un breve *excursus* su come il magistero menziona il fenomeno del "ritorno religioso".

3. Breve excursus sul "ritorno religioso"

Non sono pochi i documenti emanati dai dicasteri della Santa Sede che riguardano aspetti del ritorno del sacro.¹ Non interessa qui l'analisi del loro contenuto, ma piuttosto i riferimenti che in essi prendono spunto dall'analisi della condizione spirituale del nostro tempo. Dirigeremo la nostra attenzione ad alcuni

¹ Tra i testi più rilevanti ricordiamo: SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, SEGR. PER I NON CRISTIANI, SEGR. PER I NON CREDENTI, PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi*, 7 maggio 1986 (EV 10, 371-442); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15 ottobre 1989; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo, portatore dell'acqua della vita. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, 3 febbraio 2003. Sul fenomeno del "ritorno del sacro", cfr. ad es., R. CAPORALE, A. GRUMELLI (a cura di), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Il Mulino, Bologna 1973; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Varese 1993; IDEM, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano 1996; G. MURA (a cura di), *Una 'rilettura' di Dio nella cultura contemporanea*, Città Nuova, Roma 1995.

passi tratti da documenti degli ultimi tre decenni col fine di dedurre quale sia il giudizio riservato al fenomeno in questione.

Il primo testo, tratto dalla *Christifideles laici*, sembra riportare una valutazione completamente positiva del fatto, suggerendo che il risveglio religioso conferirebbe con i fatti ciò che alcuni si ostinano a negare mediante teorie: l'apertura religiosa dello spirito umano. «Così anche il mondo attuale testimonia, in forme sempre più ampie e vive, l'apertura ad una visione spirituale e trascendente della vita, il risveglio della ricerca religiosa, il ritorno al senso del sacro e alla preghiera, la richiesta di essere liberi nell'invocare il Nome del Signore» (CL 4).

Il risveglio religioso è menzionato ancora anni dopo, nell'Enciclica *Redemptoris missio*. In seguito alla constatazione del carattere paradossale e sorprendente di questa esplosione di sete spirituale, alla prospettiva per così dire "apologetica" si aggiunge l'ammonimento pastorale. Il fenomeno del "ritorno religioso" contiene certamente un invito, ma al contempo «non è privo di ambiguità» (RM 38). Perciò se da un lato la Chiesa, e con essa ogni cristiano, si sente interpellata dal richiamo spirituale dell'umanità in ciò che esso ha di autenticamente umano, dall'altro occorre un atteggiamento di discernimento, dato che la ricerca religiosa può deviare in forme che esigono una purificazione.¹

L'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* rende più esplicita la natura delle attuali deviazioni nella religiosità:

Insieme a molti esempi di fede genuina esiste in Europa anche una religiosità vaga e, a volte, fuorviante. I suoi segni sono spesso generici e superficiali, quando non addirittura contrastanti nelle persone stesse da cui scaturiscono. Sono manifesti fenomeni di fuga nello spiritualismo, di sincretismo religioso ed esoterico, di ricerca di eventi straordinari ad ogni costo, fino a giungere a scelte devianti, come l'adesione a sette pericolose o ad esperienze pseudoreligiose (EE 68).

Forse non è del tutto sbagliato intravedere un cambiamento di circostanze nella successione di testi. Si ha l'impressione che, con il passare del tempo, il risveglio religioso si sia potuto cogliere meglio e, di pari passo, la valutazione del magistero sia divenuta sempre più accurata.

Che questo risveglio possa conciliarsi con una persistenza di fatto dell'indifferenza verso Dio lo conferma fino ad un certo punto un altro passo della stessa esortazione apostolica. Il testo colloca alcune delle forme che riveste il ritorno del sacro "filosofie orientali, forme esoteriche di spiritualità, correnti di New Age" tra le «realità effimere e fragili» che restringono l'umano bisogno di speranza «in un ambito intramondano chiuso alla trascendenza» (EE 10) e che sono perciò incapaci di riscattare l'uomo europeo dallo stato di oblio di Dio in cui si trova.²

Così il magistero conferma il giudizio avanzato in precedenza: il ritorno dell'interesse per la dimensione religiosa della vita, sebbene manifesti l'irriducibili-

¹ I documenti elencati nella nota precedente sono frutto, appunto, della stessa preoccupazione di orientare i fedeli cristiani al dovuto discernimento.

² Cfr. EE 9-10.

tà dell'apertura dell'uomo a Dio, di per sé non è indicativo di un vero ricupero religioso. La misura di questo ricupero sta invece nel superamento dell'immanentismo e del soggettivismo religiosi, cioè, nell'apertura incondizionata dell'esistenza umana, *in tutte le sue dimensioni*, alle prerogative della trascendenza.

Finalmente, quale dovrà essere l'atteggiamento del cristiano di fronte alla nuova religiosità? Il sopra citato n. 68 dell'esortazione *Ecclesia in Europa* afferma che il «*desiderio diffuso di nutrimento spirituale* va accolto con comprensione e purificato. All'uomo che si accorge, seppure confusamente, di non poter vivere solo di pane, è necessario che la Chiesa possa testimoniare in modo convincente la risposta data da Gesù al tentatore: "Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (Mt 4,4)» (EE 68).

La chiamata all'evangelizzazione risuona ancora: la nostalgia per il trascendente che, nel chiaroscuro, è sentito fortemente da tanti uomini e donne del nostro tempo, è insieme un'opportunità e uno stimolo per i figli della Chiesa che si sanno depositari, per grazia di Dio, del cibo che non si consuma ma «che dura per la vita eterna» (Gv 6,27).

II. DOMANDA RELIGIOSA DELL'UOMO E ANTROPOLOGIA CRISTIANA

L'asserzione che abbiamo appena sintetizzato sull'imputabilità morale dell'ateismo ci introduce appieno nella dimensione profetica della missione della Chiesa, nella sua responsabilità verso la verità. Il suo aspetto più importante, come ben sappiamo, è l'annuncio del Vangelo.

L'analisi dell'ateismo e dell'indifferenza religiosa compiuta dal magistero, e soprattutto il suo giudizio su di essi, costituirebbero ciò che si è soliti denominare "denuncia" profetica. La denuncia costituisce un presupposto inevitabile dell'annuncio, in quanto individua come tali le situazioni in contrasto con il disegno divino, preparando così la strada dell'evangelizzazione.

In questa sezione ci soffermeremo in primo luogo su alcuni principi antropologici ed etici della dottrina conciliare riguardante la ricerca della verità da parte dell'uomo, in particolare la verità su Dio,¹ e sul loro sviluppo nel magistero postconciliare. In seguito riferiremo brevemente la risposta della rivelazione alla domanda religiosa dell'uomo – ciò che costituisce il contenuto dell'annuncio – così come il Concilio Vaticano II lo ha manifestato. Con tali presupposti saremo in grado di esaminare gli orientamenti pastorali del magistero in rapporto all'annuncio del Vangelo, che sarà il tema della terza sezione.

1. La dottrina conciliare sulla vocazione dell'uomo alla verità religiosa

In conformità con ciò che da sempre ha sostenuto la tradizione cristiana, la *Gaudium et spes* ripropone il carattere non eludibile della domanda sul senso. A volte lo fa a modo di constatazione empirica.² Altre volte, invece, in tono propositivo:

¹ L'unico studio che abbiamo rinvenuto sul tema che non centri l'analisi sulle religioni non cristiane è stato quello di PASTOR, *L'uomo alla ricerca di Dio*.

² Cfr. GS 10.

E intanto ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto, confusamente percepito. Nessuno, infatti, può sfuggire del tutto all'interrogativo sopra ricordato in certi momenti della sua vita, e particolarmente negli avvenimenti di maggior rilievo (GS 21).

[La Chiesa] sa ancora che l'uomo, sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà essere del tutto indifferente davanti al problema della religione, come dimostrano non solo l'esperienza dei secoli passati, ma anche molteplici testimonianze dei tempi nostri. L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte (GS 41).

Alla luce di queste affermazioni si può dar risposta alla questione antropologica rimasta aperta sulla possibilità di un'indifferenza religiosa "naturale", non volontaria, e per tanto, invincibile. Se il problema religioso è difatti non eludibile, allora l'indifferenza religiosa non sembra essere una possibilità antropologicamente coerente. Per quanto debole e confusa possa essere la sua voce, nella coscienza dell'uomo è presente un richiamo, una rivendicazione di risposte definitive circa sé stessi e il proprio destino che pone di fronte, in un certo senso, alla questione di Dio.

Il numero appena citato della *Gaudium et spes* prosegue affermando che la presenza della Chiesa nel mondo richiama, già da sola, tali problemi alla mente dell'uomo. È interessante notare come quest'ultima affermazione relativa alla Chiesa può essere intesa in modo parallelo alla prima, sull'azione dello Spirito di Dio. Se l'uomo non può essere mai totalmente indifferente verso Dio, lo si deve al fatto che, anche quando uscire dall'indifferenza sembrasse umanamente impossibile, occorre contare sull'azione dello Spirito Santo, resa visibile nella Chiesa perché lo Spirito agisce sugli uomini attraverso di essa, cosicché il Suo appello agli uomini può essere identificato con l'azione evangelizzatrice della comunità credente.

Questo aspetto dell'economia salvifica – che, riferita al singolo cristiano, potremmo chiamare mistero di corredenzione – è ricco di conseguenze pratiche e stimola il senso di responsabilità di fronte alla missione evangelizzatrice. Infatti, una situazione di indifferenza religiosa irriflessa diverrà insostenibile proprio a motivo della presenza e dell'azione dei cristiani. Inoltre, il magistero non sembra ammettere la possibilità di un'indifferenza "naturale", sia perché c'è responsabilità in colui che persiste nell'indifferenza, sia perché, perlomeno in molte aree del pianeta, sono già presenti coloro che hanno la capacità di risvegliare gli indifferenti.

Per quanto riguarda la dottrina sulla ricerca della verità in materia religiosa presente nella Dichiarazione *Dignitatis humanae*, ricordiamo che si tratta di un insegnamento basato su argomenti di carattere razionale, che si rifanno alla natura umana. Secondo l'insegnamento conciliare, è Dio stesso a chiamare l'uomo alla verità più profonda del suo essere. Il percorso umano di ricerca della verità religiosa acquisisce pertanto una dimensione vocazionale e si configura, conseguentemente, come un dovere morale. Tuttavia, in modo immediato tale dovere deriva dalla natura libera e personale di ogni essere umano. «A motivo

della loro dignità tutti gli uomini, in quanto sono persone, dotati di ragione e di libera volontà e perciò investiti di responsabilità personale, sono spinti dalla loro stessa natura e tenuti per obbligo morale a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione» (DH 2).

La ricerca della verità deve poi proseguire con l'adesione alla verità conosciuta e nell'ordinare la totalità della vita secondo le esigenze di tale verità. E questo obbligo non si limita a dei contenuti di tipo teorico che meritano l'adesione intellettuale, bensì riguarda anche verità di ordine pratico che richiedono l'impegno della volontà tendendo così ad informare l'intera condotta.

Il dovere di cercare la verità e di aderire ad essa deve poggiare sulla reale possibilità dell'uomo di accedere alla verità. Nella citata dichiarazione, il concilio fa ricorso al concetto classico di legge divina obiettiva e universale, e dunque di una legge morale naturale per indicare il mezzo attraverso il quale Dio rende accessibile la verità dell'uomo all'uomo. Continua, traendone le conseguenze: «Perciò ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa per formarsi, utilizzando i mezzi idonei, giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza» (DH 3). La menzione della coscienza è giustificata dal fatto che essa è il luogo dove la legge divina si manifesta all'uomo. Ed è per questo che l'obbligo morale di sottomettersi alla legge divina si concretizza nel dovere di rispettare e ubbidire alla voce della propria coscienza.

Infine, la ricerca della verità deve realizzarsi conformemente alla natura sociale dell'uomo. Da una prospettiva naturale, quest'ultima fonda il dovere cristiano dell'annuncio del Vangelo e la legittimità del compito che la Chiesa ha di evangelizzare. Come accenna il n. 3 della *Dignitatis humanae*, la verità va cercata con l'aiuto dell'insegnamento, del dialogo, e della condivisione della verità che si ritiene di aver scoperto.

Più avanti nello stesso numero, si riprende un'altra conseguenza derivata dal carattere sociale. E cioè che l'uomo «esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario» (DH 3). Non è strano, perciò, che la dottrina conciliare affermi il dovere civile di difendere e promuovere la vita religiosa: il potere civile deve «creare condizioni propizie per favorire la vita religiosa, cosicché i cittadini siano realmente in grado di esercitare i loro diritti religiosi e adempiere i rispettivi doveri, e la società goda dei beni di giustizia e di pace che provengono dalla fedeltà degli uomini verso Dio e verso la sua volontà» (DH 6). Ancora una volta si fa evidente l'intima connessione esistente tra il bene della persona e la giustizia degli ordinamenti sociali.

2. *L'antropologia religiosa di Giovanni Paolo II*

Solo alla luce dell'antropologia teologica pare dunque possibile giungere ad una adeguata comprensione pastorale del fenomeno dell'indifferenza religiosa. Ebbene, il magistero postconciliare, più precisamente il magistero di Giovanni Paolo II, è prodigo in spunti antropologici che permettono di approfondire il

tema.¹ La portata del nostro lavoro non ci consente di sviluppare queste indicazioni. Ci limiteremo dunque ad individuare alcune questioni e ad enunciare le prospettive e le linee di approfondimento che ne derivano.

In innumerevoli occasioni Giovanni Paolo II ripropone l'ineludibilità del senso di Dio nell'uomo. Così ad esempio nell'esortazione apostolica *Reconciliatio et pœnitentia*, quando afferma che «non si può cancellare completamente il senso di Dio né spegnere la coscienza» (RP 18). In modo simile, la *Christifideles laici* afferma che:

L'aspirazione e il bisogno religiosi non possono essere totalmente estinti. La coscienza di ogni uomo, quando ha il coraggio di affrontare gli interrogativi più gravi dell'esistenza umana, in particolare l'interrogativo sul senso del vivere, del soffrire e del morire, non può non fare propria la parola di verità gridata da Sant'Agostino: «Tu ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto sino a quando non riposa in te» (S. AGOSTINO, *Confessiones* I,1) (CL 4).

Riprendendo l'insegnamento conciliare, il papa fonda il persistere dell'aspirazione verso Dio nell'azione diretta dello Spirito, che è alla base di ogni attività dell'uomo incamminata alla verità, al bene e a Dio.² Come si legge nell'Enciclica *Redemptoris missio*, «esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, un'attesa anche se inconscia di conoscere la verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte» (RM 45).

Allo stesso tempo però, la ricerca di Dio da parte dell'uomo trova la sua origine anche nella stessa natura umana. La tensione dell'uomo verso la sua pienezza coincide con la sua tensione verso Dio. Nella ricerca di Dio si esprime pertanto una naturale tendenza dello spirito umano.³ Giovanni Paolo II si riferisce a questo tema anche nell'Enciclica *Fides et ratio*, indicando la portata metafisica della ragione umana come punto di partenza irrinunciabile per intraprendere la strada della ricerca di Dio:

Nel più profondo del cuore dell'uomo è seminato il desiderio e la nostalgia di Dio. Lo ricorda con forza anche la liturgia del Venerdì Santo quando, invitando a pregare per quanti non credono, ci fa dire: «O Dio onnipotente ed eterno, tu hai messo nel cuore degli uomini una così profonda nostalgia di te, che solo quando ti trovano hanno pace» (*Missale romanum*). Esiste quindi un cammino che l'uomo, se vuole, può percorrere; esso prende il via dalla capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito (FR 24).

In seguito il pontefice ribadisce la necessità che l'uomo ha di intraprendere que-

¹ Esistono innumerevoli studi su diversi aspetti del magistero di Giovanni Paolo II in merito al nostro tema. Per il presente lavoro, ci siamo valse dei suggerimenti presenti in: R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982; C. IZQUIERDO URBINA, «Cristo manifesta el hombre al mismo hombre» («Gaudium et spes» 22, en Juan Pablo II), in ARANDA et alii (editado por), *Dios y el hombre*, 659-674; R.T. CALDERA, *Visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II*, Centauro, Caracas 1986; S. MAGGIOLINI (a cura di), *Giovanni Paolo II. Linee di un magistero*, Città Nuova, Roma 1988; L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988²; MIGUENS, *Fe y cultura*; LORDA, *Antropología*; ILLANES, *Iglesia en la historia*.

² Cfr. RM 28.

³ Cfr. RH 11.

sto cammino se non desidera tradire la propria umanità. La ricerca della verità è così intimamente implicata nella struttura dell'essere umano che l'enciclica arriva a definire l'uomo come « colui che cerca la verità » (FR 28). L'abbandono di questo compito comporterebbe un grave danno per l'umanità dell'uomo ; ne « comprometterebbe l'esistenza » (FR 29).

Il n. 33 della *Fides et ratio* e l'ampia nota che l'accompagna ci offre una sintesi della dottrina antropologica circa il rapporto tra uomo e verità, in particolare la verità religiosa. « L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche ; egli non cerca soltanto il vero bene per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita ; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto » (FR 33). Risulta qui di certo interesse riportare per intero la nota associata a questo punto :

È questa un'argomentazione che perseguo da molto tempo e che ho espresso in diverse occasioni. « Che è l'uomo e a che può servire? Qual è il suo bene e qual è il suo male? » (Sir 18,7) [...]. Queste domande sono nel cuore di ogni uomo, come ben dimostra il genio poetico di ogni tempo e di ogni popolo, che, quasi profezia dell'umanità, ripropone continuamente la domanda seria che rende l'uomo veramente tale. Esse esprimono l'urgenza di trovare un perché all'esistenza, ad ogni suo istante, alle sue tappe salienti e decisive così come ai suoi momenti più comuni. In tali questioni è testimoniata la ragionevolezza profonda dell'esistere umano, poiché l'intelligenza e la volontà dell'uomo vi sono sollecitate a cercare liberamente la soluzione capace di offrire un senso pieno alla vita. Questi interrogativi, pertanto, costituiscono l'espressione più alta della natura dell'uomo : di conseguenza la risposta ad esse misura la profondità del suo impegno con la propria esistenza. In particolare, quando il perché delle cose viene indagato con integralità alla ricerca della risposta ultima e più esauriente, allora la ragione umana tocca il suo vertice e si apre alla religiosità. In effetti, la religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana, perché è il culmine della sua natura razionale. Essa sgorga dall'aspirazione profonda dell'uomo alla verità ed è alla base della ricerca libera e personale che egli compie del divino (Udienza generale del 19 ottobre 1983, 1-2, « Insegnamenti » VI/2 (1983), 814-815).

La ricerca delle verità ultime – si afferma – è connaturale all'essere dell'uomo. In particolare, essa è inscindibilmente legata alla razionalità della natura umana. Allo stesso tempo, l'essere libero dell'uomo fa di tale ricerca un impegno di carattere etico. Ciò significa che si tratta di un compito affidato alla libertà dell'uomo nel suo cammino storico di maturazione, di perfezionamento della sua umanità. La radicalità della richiesta giunge al suo punto culminante quando l'uomo accede alla domanda religiosa, vale a dire, alla domanda ultima al di là della quale non sussistono ulteriori domande. Nell'aprirsi con sincerità ad essa, la persona umana giunge al grado più alto di maturazione.

A partire da una prospettiva teologica, è interessante mettere in rilievo l'indole vocazionale dell'itinerario dell'uomo verso la pienezza della verità e – possiamo aggiungerlo – del bene. Infatti, il cammino dell'uomo verso la verità non è frutto di un atto di pura volontà, né di uno sforzo solitario. Al contrario, nel suo

cammino di ricerca l'uomo si trova di fronte a una verità che lo trascende, più precisamente di fronte a un Dio che, attraverso la verità che risuona nella sua coscienza, lo interpella e convoca.¹

Da quanto è stato finora detto si desume che l'origine della ricerca religiosa dell'uomo è data dalla somma di due elementi: uno divino, l'azione dello Spirito, ed un'altro umano, la naturale tensione dell'uomo verso la pienezza di senso, che non può trovarsi se non in Dio. A questo collegamento sembra far riferimento la *Redemptoris missio*: «Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere» (RM 28). Si apre qui una prima questione che suggerisce innumerevoli interrogativi e che potrebbe prestarsi a ulteriori sviluppi: quella del rapporto tra lo Spirito e la struttura dell'essere umano all'origine della ricerca religiosa. In questa sede non possiamo che limitarci a segnalarlo, proseguendo nel nostro itinerario.

Un tema ulteriore è rappresentato dal legame esistente tra la coscienza dell'uomo e la sua tensione verso Dio.² Tra i numerosi testi che fanno riferimento ad esso,³ troviamo il seguente passo, tratto dall'enciclica *Veritatis splendor*:

Nessuna tenebra di errore e di peccato può eliminare totalmente nell'uomo la luce di Dio Creatore. Nella profondità del suo cuore permane sempre la nostalgia della verità assoluta e la sete di giungere alla pienezza della sua conoscenza. Ne è prova eloquente l'inesausta ricerca dell'uomo in ogni campo e in ogni settore. Lo prova ancor più la sua ricerca sul senso della vita. Lo sviluppo della scienza e della tecnica [...] non dispensa dagli interrogativi religiosi ultimi l'umanità, ma piuttosto la stimola ad affrontare le lotte più dolorose e decisive, quelle del cuore e della coscienza morale (VS 1).

Giovanni Paolo II ripropone qui la dottrina tradizionale sulla condizione teleologica dell'uomo, privilegiando però l'esperienza soggettiva che la persona realizza di essa. La ragione umana rivela la sua dipendenza costitutiva da Dio e la sua capacità di guidare l'uomo verso di Lui. La "luce di Dio" nell'uomo può allora essere identificata con il senso della verità e del bene, il cui luogo di manifestazione è, appunto, la coscienza.⁴

Ebbene, quale rapporto c'è tra la "luce di Dio" e il "senso di Dio"? Indicano la stessa cosa oppure due realtà diverse? Giovanni Paolo II sembra sovrapporle quando scrive che, nella perenne inquietudine verso Dio, «batte e pulsa ciò che è più profondamente umano: la ricerca della verità, l'insaziabile bisogno del bene, la fame della libertà, la nostalgia del bello, la voce della coscienza» (RH 18). E ci aiuta a profilare meglio la risposta nell'affermare, a proposito del versetto di Mt 19,17, che «interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù mostra che la domanda del giovane è in

¹ Cfr. ILLANES, *Iglesia en la historia*, 245.

² Circa il pensiero di K. Wojtyła sulla coscienza, in rapporto alla dottrina del Concilio Vaticano II, cfr. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 208ss. È interessante l'osservazione dell'autore sul significato che tale dottrina assume nel contesto del dialogo filosofico con la modernità.

³ Cfr. ad es., quelli di RP 18 e CL 4 citati all'inizio di questa sezione.

⁴ Cfr. VS 54ss.

realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo stesso vincola l'uomo, ha la sua fonte in Dio, anzi è Dio stesso» (VS 9).

La domanda sul bene, o meglio il senso del bene che vi soggiace, rimanda al senso di Dio. La nozione di bene, connaturale all'uomo, non può che essere, in fondo, una nozione trascendente, religiosa, fondata su Dio, e che raggiunge la sua pienezza in Lui. Il senso morale si fonda e si compie nel senso religioso.¹ La storia recente e l'odierno panorama di profondo disorientamento morale testimoniano ampiamente questo rapporto. Gli elementi finora indicati lasciano intravedere il recupero da parte di Giovanni Paolo II di un'"antropologia religiosa" rispetto a quella antropologia chiusa alla trascendenza che ha caratterizzato la cultura occidentale contemporanea.² Nell'immagine di uomo che si delinea, il nucleo fondamentale del suo essere è rappresentato dal problema religioso. «La dimensione religiosa è la dimensione fondamentale e sintetica della personalità umana».³

Concluso il nostro percorso lungo l'insegnamento del magistero sulla vocazione dell'uomo alla verità e sulla sua apertura a Dio, passiamo alla risposta della rivelazione.

3. Cristo, risposta della rivelazione al problema religioso

La domanda d'obbligo nel constatare l'umana esigenza di risposte radicali e definitive è: chi possiede quelle risposte che l'uomo cerca? Se, come afferma il concilio, «ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto», allora chi è in grado di risolvere questo problema? Come in parte abbiamo già anticipato, il concilio dichiara che la questione antropologica non può ricevere una risposta compiuta se non in Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e lo ha redento dal peccato. Infatti, al problema dell'uomo «soltanto Dio dà una risposta piena e certa» (GS 21).

¹ Cfr. VS 98.

² Benché in un contesto argomentativo etico-sociale, Benedetto XVI ha già avuto modo di riprendere un analogo insegnamento nella sua Enciclica *Deus caritas est*. Nello stabilire la diversità di compiti della Chiesa e dello stato in vista alla costruzione di un retto ordine sociale, il papa lascia intravedere che la realizzazione della giustizia, pur appartenendo «all'ambito della ragione auto-responsabile» (DC 29), ha bisogno della fede come «forza purificatrice per la ragione» e per «risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare» (DC 28). Il presupposto implicito di tale dipendenza è, a ben vedere, un'antropologia aperta al trascendente, che in quanto tale può ricevere da Dio la legittima conferma del proprio essere.

³ NEGRI, *L'uomo e la cultura*, 24-25. In merito alla libertà con cui l'essere umano è chiamato ad operare la sua scelta religiosa, e sulla corrispondente responsabilità che ne consegue, sono chiarissime le parole di Giovanni Paolo II rivolte nel 1988 all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti. Riferendosi al dialogo con i non credenti e con «coloro che si presentano spesso sotto un'apparente indifferenza», Giovanni Paolo II puntualizza: «In ogni uomo si svolge un dramma: o accoglie o respinge Dio, cedendo alle lusinghe del "padre della menzogna". L'ateismo, nel cuore dell'uomo, non è anzitutto l'effetto di una teoria più o meno capziosa, l'ateismo è una scelta. Una scelta nel profondo della coscienza, in un momento della vita. Chi può dire come è avvenuto che chi si dichiara indifferente sia giunto a disinteressarsi del senso della sua vita e del mistero della sua morte?» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 5 marzo 1988, 8, «Insegnamenti» XI/1 [1988] 566).

Qual è dunque la risposta di Dio alla domanda antropologica? Quale è stata l'offerta costante della Chiesa all'uomo? Così lo esprime il testo tante volte ripetuto di *Gaudium et spes*, 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22). La risposta è manifesta: Cristo. È in Lui che la totalità delle realtà che conformano l'esistenza umana acquista senso definitivo, senza escludere l'esperienza del dolore e della morte. In Lui, nei misteri della sua Vita, Passione, Morte e Risurrezione, è contenuto in sintesi il messaggio antropologico della Chiesa.¹

La vocazione divina dell'uomo in Cristo abbraccia integralmente il senso del suo essere e del suo esistere. «Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore» (GS 19). L'unità del disegno divino di creazione e di redenzione trova massima espressione nel cristocentrismo. Proprio a causa di essa, il messaggio del Vangelo è in sintonia con gli aneliti più profondi e interiori di ogni uomo: «La chiesa sa perfettamente che il suo messaggio è in armonia con le aspirazioni più segrete del cuore umano, quando difende la causa della dignità della vocazione umana [...]. Il suo messaggio non toglie alcunché all'uomo, infonde invece luce, vita e libertà per il suo progresso, e all'infuori di esso, niente può soddisfare il cuore dell'uomo» (GS 21).²

Cristo però, nel dar risposta alla domanda antropologica, getta luce anche sui diversi aspetti della convivenza umana. In questo modo, Egli torna ad essere risposta non solo per l'uomo singolo, considerato individualmente, ma anche per la dinamica della vita sociale nel suo insieme, e finalmente per la totalità della storia: queste sono le vere dimensioni del cristocentrismo.³ Ciò significa che la fede, nel guidare l'agire personale dei singoli, oltre ad informare la sfera intima delle loro esistenze, è chiamata a rendersi visibile nello sforzo di ogni cristiano per ordinare secondo Cristo la vita politica, sociale ed economica della comunità nella quale vive, cioè, conformemente alla sublime vocazione dell'uomo. Anche su questo punto il magistero cattolico intende formulare la sua risposta non solo all'indifferenza religiosa, ma anche alle nuove religiosità dell'Occidente secolarizzato. La rivelazione cristiana trova forza, per così dire, nella sua dimensione di efficacia temporale per contrastare l'esclusione moderna di Dio

¹ Spunti di riflessione sul cristocentrismo, nel quale risiede il nocciolo della proposta pastorale del concilio, sono presenti in: YANGUAS, *Notas sobre la antropología de "Gaudium et spes"*; LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo*; SCOLA, *"Gaudium et spes": dialogo e discernimento*. Per una corretta epistemologia del rapporto cristologia-antropologia, cfr. J. L. ILLANES, *Antropocentrismo y Teocentrismo*, in IDEM, *Iglesia en la historia*, 97-120; P. O'CALLAGHAN, *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, in J. MORALES et alii (editado por), *Cristo y el Dios de los cristianos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 367-398.

² Cfr. anche GS 41.

³ Cfr. GS 10.

dagli ambiti che strutturano l'esistenza umana. Torneremo su questo aspetto della fede nella prossima sezione, dedicata all'annuncio del Vangelo.

III. EVANGELIZZAZIONE E TESTIMONIANZA: IL COMPITO DEI CRISTIANI DI FRONTE ALL'INDIFFERENZA E ALLA NON CREDENZA

Nelle pagine precedenti si è palesata l'impossibilità di un'indifferenza assoluta dell'uomo di fronte al problema religioso, e individuata la radice ultima dell'indifferenza storica nella libertà umana ferita dal peccato. Si è pure affermato che solo in Cristo l'uomo può trovare risposta piena all'inquietudine che lo abita e che non poche volte rimane nascosta sotto l'apparente indifferenza. A motivo dell'unità del disegno divino, in Cristo si concentra l'unico messaggio di salvezza per l'uomo: tale cristocentrismo è l'affermazione fondamentale dell'antropologia rivelata. Dal punto di vista del messaggio, ciò vuol dire che la verità rivelata in Cristo è per sua natura capace di toccare il cuore dell'uomo. Il Vangelo, oggi come ieri, ha il potere di raggiungere la sua intimità e di farlo reagire; in definitiva, può sottrarre gli uomini alla loro indifferenza. La missione della Chiesa di far giungere l'annuncio di Cristo a tutta l'umanità conserva dunque al momento presente, secondo il magistero della Chiesa, tutta la sua validità.

Nell'espone gli orientamenti del magistero sull'annuncio, manterremo lo schema seguito finora: gli orientamenti del Concilio Vaticano II andranno esposti in primo luogo e, a continuazione, presenteremo quelli corrispondenti al magistero successivo.

1. Il Vaticano II e l'evangelizzazione del mondo moderno

Il Concilio Vaticano II operò un rinnovamento di carattere pastorale, in accordo con l'intenzione che spinse papa Giovanni XXIII alla sua convocazione. «Lo scopo principale di questo Concilio – aveva dichiarato il Pontefice nel discorso di apertura – non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa [...]. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa [...] attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze».¹

Tale desiderio non veniva rivolto soltanto ai fedeli cristiani. Piuttosto si trattava di «mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno».² Ma come portare a termine questa missione in società gravemente impregnate dal secolarismo? Come fare affinché una cultura come quella occidentale, segnata da un'antropologia di carattere ateo, si apra ad un messaggio trascendente? La necessità dell'annuncio era chiara, come garantire però la sua efficacia?

¹ GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962 (EV 1, 54*-55*).

² GIOVANNI XXIII, Cost. Ap. *Humanae salutis* per la convocazione ufficiale del Concilio Vaticano II, 25 dicembre 1961 (EV 1, 3*).

Alcune frasi della Costituzione *Gaudium et spes* possono probabilmente servire a mostrare le soluzioni che il concilio intende offrire agli interrogativi posti. Ci sembra interessante riprodurre integralmente il testo in questione:

Il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della Chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri. La Chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito santo. Ciò si otterrà anzitutto con la testimonianza di una fede viva e matura, vale a dire opportunamente educata alla capacità di guardare in faccia con lucidità alle difficoltà per superarle. Di una fede simile hanno dato e danno testimonianza sublime moltissimi martiri. Questa fede deve manifestare la sua fecondità, col penetrare l'intera vita dei credenti, anche quella profana, col muoverli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi. A rivelare la presenza di Dio contribuisce, infine, moltissimo la carità fraterna dei fedeli, che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del vangelo e si mostrano quale segno di unità (GS 21).

Nel compito di annunciare il Vangelo, insieme all'esposizione delle verità di fede acquista speciale rilevanza la testimonianza della vita della Chiesa e di ciascuno dei credenti. Costoro devono riflettere, non meno della predicazione della Parola, l'immagine di Dio e del suo Figlio Gesù Cristo. Conformemente all'ecclesiologia conciliare, tale dovere va fondato nel carattere sacramentale e salvifico della Chiesa, in virtù del quale Essa «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). La sacramentalità, permeando tutta la vita della Chiesa, acquista una dimensione di evangelizzazione. E dato che la Chiesa si fa presente in mezzo agli uomini anche attraverso ciascuno dei suoi figli, la testimonianza di vita di ogni fedele cristiano diventa centrale per la missione della Chiesa in tutte le sue dimensioni.¹

Il magistero del Concilio Vaticano II allarga così la comprensione della sacramentalità e della missionarietà della Chiesa, fino ad allora intese quasi esclusivamente in senso ristretto e istituzionale. Adesso invece, a partire dal rinnovamento ecclesiologico, entrambe le note possono essere applicate ad ogni membro della Chiesa e della comunità ecclesiale nel suo insieme, sebbene in senso ampio e, nel caso della sacramentalità, in senso derivato e analogo.²

È facile avvertire che, in realtà, l'importanza della testimonianza non è altro che una conseguenza della concentrazione cristologica operata dal concilio. Se tutta la missione della Chiesa si riassume nel far presente Cristo – Cammino,

¹ Cfr. LG 15 e 50; UR 1-2; AG 36.

² La valorizzazione della testimonianza di vita come segno della rivelazione è coerente con l'insegnamento del concilio sull'economia della rivelazione. Infatti la Costituzione *Dei Verbum* descrive quest'ultima come una economia di struttura sacramentale, cioè, realizzata attraverso «eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (DV 2).

Verità e Vita (cfr. *Gv* 14,6) – nella storia, nulla vi è di più adeguato che la *vita* dei cristiani e della Chiesa per portarla a termine.¹

Nella prospettiva cristocentrica e sacramentale nella quale ci muoviamo, la tematica della testimonianza è senza dubbio inseparabile da quella della chiamata universale alla santità. I cristiani devono testimoniare la realtà della salvezza donata da Gesù Cristo con la trasformazione delle loro vite.² Dare testimonianza di Cristo significa dunque condurre una fervente vita teologale, ovvero realizzare la conformità esistenziale tra fede professata e fede vissuta. «La testimonianza – indica Latourelle – nasce da una fede accreditata dalla santità della vita».³

Certo, questo modo di porre le cose conviene alla natura della sfida che una importante porzione della cultura moderna presenta alla fede. Secondo José Luis Illanes:

La problematica che l'ateismo pone non ha soltanto componenti intellettuali bensì anche vitali e richiede, in questo senso, una risposta inglobante o esistenziale, che impegna non solo i filosofi e i teologi ma l'uomo in quanto tale, in modo particolare il credente. In poche parole, il momento culturale che viviamo costituisce una sfida o un invito rivolto al cristiano, ad ogni cristiano, perché manifesti con le sue parole e soprattutto con la sua vita la dimensione umanizzante del cristianesimo, il fatto che a partire dalla fede si afferma l'uomo, e certo in maniera piena.⁴

In una piccola opera sull'ateismo pubblicata nel 1949, Jacques Maritain afferma da un'ottica piuttosto propositiva che l'ateismo contemporaneo era il frutto dell'ateismo pratico di coloro che si dicevano credenti, concludendo poi, di conseguenza, che l'unico modo di affrancarsi dal primo era liberarsi dal secondo. «La fede – scriveva – deve essere una fede reale, viva, pratica. Credere in Dio deve significare vivere in maniera tale che la vita non potrebbe essere vissuta se Dio non esistesse».⁵ Viene ribadita ancora l'esigenza di dar risposta alla non credenza attraverso una vita condotta in accordo con la fede.

È diventato quasi un luogo comune l'affermazione che gli uomini di oggi, delusi davanti alle false promesse delle ideologie, non rispondono più alle teorie ma solo alla forza dei segni testimoniali. Questo è certamente vero, ma ciò che ci interessa qui mettere in rilievo è il fatto che, in fondo, l'impostazione pastorale descritta si rivela efficace non tanto perché riesce a venire incontro alle esigenze del momento, quanto perché si fonda sui lineamenti di un'antropologia cristocentrica. In altre parole, questa impostazione risponde efficacemente alle necessità della stagione odierna proprio perché sostenuta da un'antropologia adeguata, da un'antropologia appunto cristocentrica, perché solo in Cristo giungono a pienezza tutti gli aneliti del cuore umano. Così, il cristianesimo

¹ Sul cristiano come *segno* della rivelazione, cfr. A. BLANCO, F. OCÁRIZ, *Rivelazione, Fede e Credibilità*, EDUSC, Roma 2001, 359-363; LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa*, 9-35 e 237-265.

² Cfr. LG 35 e 39; AG 11.

³ LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa*, 21.

⁴ J. L. ILLANES, *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997, 160.

⁵ J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, Paris 1949, 42.

offre all'uomo non una verità fredda, fatta di contenuti puramente astratti e incapace perciò di suscitare un'adesione vitale. Le offre una Persona, Cristo, in cui trovano appagamento e superamento le più elevate aspirazioni umane. Come afferma Angelo Scola, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* l'azione ecclesiale è immediatamente legata «alla testimonianza diretta della profonda corrispondenza di Gesù Cristo all'anelito di salvezza presente nel cuore di ogni uomo e della comunità umana».¹

Ma la testimonianza non consiste solo nel rendere presente Cristo con l'esempio della vita. Quest'ultima deve essere affiancata dalla testimonianza della parola e dalla apertura al dialogo. Quanto al carattere dialogico, il decreto *Ad gentes* insegna che esso si sviluppa nella convivenza del cristiano con i propri simili, mentre egli si trova immerso nelle realtà secolari;² convivenza che, unendo la testimonianza della vita e la parola, diventa mezzo di irradiazione dello spirito cristiano, mezzo di evangelizzazione e di missione. Viene qui sottolineato il ruolo fondamentale dei laici, perché a loro compete in maniera più propria e diretta l'evangelizzazione del mondo moderno:

Cristo, il grande profeta, che con la testimonianza della sua vita e con la virtù della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie la sua funzione profetica fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, la quale insegna in nome e con il potere di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e li provvede del senso della fede e della grazia della parola (cfr. *At* 2,17-18; *Ap* 19,10), perché la forza del vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale. [...] Questa evangelizzazione o annuncio di Cristo, fatto con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo. [...] I laici quindi, anche quando sono occupati in cure temporali, possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo (LG 35).

Annuncio di Cristo; testimonianza di Cristo con la vita e con la parola, frutto della santità personale nelle circostanze correnti della vita umana; cristianizzazione del mondo e di tutte le sue strutture: questi sono alcuni dei termini nei quali il Concilio Vaticano II presenta la missione della Chiesa nel mondo.³ Ed ora è il momento di presentare i termini scelti dal magistero successivo.

2. Il proseguimento dell'eredità conciliare nel magistero successivo

Una lettura dell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* indica una fondamentale continuità tematica e di prospettive con l'orientamento del Vaticano II. Cristocentrismo, arricchimento della nozione di evangelizzazione, universa-

¹ SCOLA, "Gaudium et spes": dialogo e discernimento, 108.

² Cfr. AG 11.

³ Sulla dottrina del Vaticano II riguardante il ruolo dei laici nel dialogo Chiesa-mondo, cfr. F. OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, «Annales Theologici» 1 (1987) 7-26; P. RODRÍGUEZ, *El mundo como tarea moral*, in R. PELLITERO (editado por), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Rialp, Madrid 2006, 255-272.

lità dei suoi agenti e dei suoi destinatari, centralità della testimonianza; tutto evidenzia l'intenzione di Paolo VI di dare continuità alla sollecitudine del concilio,¹ chiarendone allo stesso tempo i possibili errori e riduzionismi nell'interpretazione.

Alcuni autori descrivono questa proposta come un'evangelizzazione fondata sul *kerygma*. La risposta basata sul dialogo razionale sarebbe insufficiente di fronte al carattere della sfida che si presenta oggi alla fede, poiché la visione secolarista della vita, nel farsi cultura popolare, sarebbe recepita nella maggior parte dei casi in modo acritico e poco deliberato. Da lì la necessità di tornare all'annuncio del messaggio della fede ripristinando tutta la sua forza originaria, come offerta che fa appello all'uomo integrale e il cui contenuto è capace di restituirne di senso l'esistenza. Le caratteristiche di questa predicazione potrebbero sintetizzarsi in tre: il primato del *kerygma* sulla razionalità discorsiva; la centralità della persona; l'ottimismo e l'orientamento al futuro come segni dell'evangelizzazione.²

Come abbiamo già accennato, in realtà questa impostazione non fa altro che continuare e sviluppare il rinnovamento pastorale e dottrinale iniziato dal Concilio Vaticano II e in parte già raccolto da Paolo VI. Nel primato del *kerygma* si rispecchia la concentrazione cristologica e trinitaria dell'annuncio della fede, e nella centralità della persona si intravedono i lineamenti di un'antropologia illuminata dal cristocentrismo. Infatti, sia la proclamazione diretta e integrale del nucleo della fede in Cristo quanto la priorità di ogni persona nell'economia della redenzione si fanno presenti lungo i numeri della Costituzione *Gaudium et spes*, prima di ricomparire ed essere ulteriormente sviluppate nei documenti del magistero successivo.

Sulla scia del concilio, l'insegnamento di Giovanni Paolo II propone all'Occidente secolarizzato, e più precisamente ad ogni uomo nella sua peculiare situazione esistenziale, il messaggio di fede in Cristo e il mistero redentore dell'uomo, senza inibizioni né preamboli. Questa è la pretesa centrale dell'enciclica con la quale Giovanni Paolo II aprì il suo ministero pastorale.³ Ci limitiamo a riprodurre alcuni passi perché i testi parlano da sé:

In Cristo e per Cristo, Dio si è rivelato pienamente all'umanità e si è definitivamente avvicinato ad essa e, nello stesso tempo, in Cristo e per Cristo, l'uomo ha acquistato piena coscienza della sua dignità, della sua elevazione, del valore trascendente della propria umanità, del senso della sua esistenza (RH 11). [...] La Chiesa desidera servire questo unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella verità sull'uomo e sul mondo, contenuta nel mistero dell'incarnazione e della Redenzione, con la potenza di quell'amore che da essa irradia (RH 13).

¹ Cfr. EN 2-4.

² Cfr. MIGUENS, *Fe y cultura*, 242-255.

³ Cfr. sull'argomento: IZQUIERDO URBINA, «Cristo manifiesta el hombre al mismo hombre»; J. L. HONORÉ, *Il Cristo redentore al centro dell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in MAGGIOLINI (a cura di), *Giovanni Paolo II*, 31-46.

L'invito del papa tocca l'intima inquietudine dell'uomo e la sua aspirazione all'assoluto, offrendogli come risposta la verità di Cristo, nella convinzione che solo in Lui trovi soluzione piena e certa l'enigma che ogni uomo è di per sé stesso. Giovanni Paolo II non nasconde le implicazioni morali, culturali e filosofiche del messaggio cristiano: il suo riferimento ad esse è costante e senza indugi. Ma tali enunciati non sono quasi mai punto di partenza. L'invito primo e decisivo si condensa nel grido che risuonò all'alba del suo pontificato: «Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo! Alla Sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa “cosa è dentro l'uomo”. Solo Lui lo sa!».¹ Il cambiamento di disposizioni che esige la fede in Cristo avverrà come frutto di una conversione, come il dispiegarsi del nuovo spirito ricevuto al momento di accogliere Cristo nella propria vita. Le implicazioni del Vangelo non saranno viste allora come norme o criteri provenienti dall'esterno, ma come qualcosa che sorge dall'interno, dalla “nuova persona” ricreata dalla grazia.

Per ciò che riguarda il carattere ottimista dell'evangelizzazione, ci limitiamo ad indicare che questa non si nutre di motivi umani, bensì manifesta la speranza cristiana, a sua volta frutto della fede nel disegno divino e nel potere salvifico del Vangelo. Il compito evangelizzatore della Chiesa riceve quindi la sua spinta e il suo vigore proprio dal nucleo della fede. La forza della Parola rivelata, il vigore della vita nuova data agli uomini in Cristo, la presenza e l'azione dello Spirito Santo garantiscono alla Chiesa l'efficacia della sua missione. Le circostanze esterne, in ogni caso, devono essere di stimolo ai cristiani per radicarsi più saldamente nella fede e per intensificare l'azione apostolica. Giovanni Paolo II ne parlava in questi termini – ad esempio – al clero svizzero:

Anche se il mondo intorno a noi dubita della presenza di un Dio che lo ama, della capacità di Cristo di rinnovarlo, della potenza dello Spirito Santo che prosegue la sua opera di santificazione, anche se il mondo non sente la necessità di ricevere tale salvezza e sembra non contare che sulle sue capacità tecniche o ridurre il suo orizzonte a una esistenza materialista, la Chiesa mantiene la certezza che non ci sia altro nome al fuori di Gesù Cristo per salvare gli uomini: [...]. È la forza stessa di questa Buona Novella, con la grazia di Dio, che suscita nei cuori il movimento verso la fede, al di là del prevedibile. È necessario che risuoni sempre con forza la parola iniziale di Gesù: «Convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15).²

Entrando ora nella dinamica che deve caratterizzare l'annuncio del Vangelo, indichiamo che, nella suddetta ottica, le differenze tra cura pastorale dei fede-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia all'inizio del Pontificato*, 22 ottobre 1978, 5, «Insegnamenti» I (1978) 38.

² GIOVANNI PAOLO II, *Al clero svizzero in Einsiedeln*, 15 giugno 1984, 7, «Insegnamenti» VII/1 (1984) 1793. Originale in francese. La sottolineatura è nostra.

li, nuova evangelizzazione e attività missionaria specifica della Chiesa vengono sfumate. Soprattutto nei paesi secolarizzati dell'Occidente, il compito di evangelizzare non può essere dissociato dal rafforzamento della fede del popolo cristiano.¹

Questo aspetto del panorama religioso presentato quale compito per la Chiesa era stato già colto da Paolo VI.² È significativo che questo papa, dopo aver affermato la necessità di predicare il Vangelo a chi non conosce Gesù Cristo, al mondo secolarizzato e ai seguaci di religioni non cristiane, abbia scritto nella *Evangelii nuntiandi* che la Chiesa dedica altrettanta importanza alla cura di coloro che hanno già ricevuto la fede e che, spesso da generazioni, sono a contatto col Vangelo. Le ragioni sono raccolte in seguito: «Questa fede è quasi sempre, oggi, posta a confronto col secolarismo, anzi con l'ateismo militante: è una fede esposta alle prove e minacciata: di più, una fede assediata e combattuta. Essa rischia di perire per asfissia o per inedia se non è continuamente alimentata e sostenuta. Evangelizzare comporta dunque, molto spesso, comunicare alla fede dei credenti [...] questo necessario alimento e questo sostentamento» (EN 54). In realtà, come indica Mariasusai Dhavamony, già a partire dal Concilio Vaticano II «il termine "evangelizzazione" [...] indica non soltanto la prima proclamazione del Vangelo ai non-cristiani, bensì anche il ministero globale della Parola e l'intera missione della Chiesa».³

Prima e dopo il battesimo, la corrispondenza tra evangelizzazione e cura pastorale trova espressione sintetica nella catechesi. Questa deve essere in grado di far diventare operante la fede in un contesto spesso ostile. Così lo evidenziò Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica con la quale raccoglieva, a un anno dalla sua ascesa al soglio pontificio, l'eredità di Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*. «I cristiani di oggi – scriveva – debbono essere formati per vivere in un mondo che per larga parte ignora Dio» (CT 57).

Alla catechesi, cioè alla trasmissione dei contenuti delle verità della fede, occorre aggiungere la centralità della vita di preghiera e dei sacramenti – in particolare quello della Penitenza e dell'Eucaristia – per il rinsaldarsi della vita di fede. Tale "priorità della grazia" nella dinamica della vita cristiana è stata messa in rilievo dal magistero in innumerevoli occasioni, alcune abbastanza recenti.⁴

La vita cristiana però non può essere pensata al margine dell'ecclesialità. Il luogo dell'incontro con Cristo per ognuno è la Chiesa. L'irrobustimento della fede insieme al progresso dell'evangelizzazione è pertanto compito personale ma allo stesso tempo comunitario. Il senso ecclesiale, la carità fraterna tra i fedeli, la comune celebrazione della fede sono necessarie per salvaguardare il vigore della fede personale.⁵ Tuttavia non si tratta di nutrire la propria fede per conservarla viva malgrado le aggressioni dell'ambiente contrario. Si tratta invece di

¹ Cfr. RM 34; EE 46-47.

³ DHAVAMONY, *Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II*, 1221.

⁴ Cfr. NMI 29-39; RVM 5; EdE 60; EE 74-82; DC 36-37.

² Cfr. EN 15.

⁵ Cfr. CL 34; DD 48.

fortificare la propria fede per poterla annunciare e darne testimonianza. Questo compito è affidato a ogni battezzato in quanto testimone di Cristo.¹

Ora anche se è vero che la meta dell'evangelizzazione del mondo esige come condizione previa l'evangelizzazione *intra Ecclesiam*, il legame esistente tra l'essere evangelizzato e l'evangelizzare non è puramente funzionale. Neanche la convergenza, alla quale ci riferivamo alcuni paragrafi prima, della missione *ad extra* e *ad intra* della Chiesa in una nozione allargata di evangelizzazione segue dei fattori puramente circostanziali (l'ambiente ostile e secolarizzato). Il suo fondamento si trova invece nell'identità essenziale della Chiesa, che è allo stesso tempo comunità di salvati e comunità di salvezza. Giovanni Paolo II così lo esprimeva in un'occasione:

Perché essere evangelizzati vuol dire essere anche evangelizzanti, evangelizzatori. Anzi, noi diventiamo più evangelizzati essendo evangelizzatori, prendendo maggiori responsabilità nei confronti del Vangelo, diventando apostoli. Questa è la formula perenne del cristiano, una formula riscoperta di nuovo dal Concilio Vaticano II [...]. Di recente abbiamo avuto l'Esortazione post-sinodale "Christifideles Laici", la quale ripropone lo stesso argomento, ripropone questo legame tra l'essere evangelizzati, perché battezzati, e diventare evangelizzatori.²

È vero che l'evangelizzazione *ad extra* richiede un'evangelizzazione *ad intra*, ma è vera anche l'implicazione inversa, cioè che la stessa evangelizzazione *ad intra* ha bisogno dell'evangelizzazione *ad extra*. L'unità tra l'essere evangelizzati e l'evangelizzare è dunque un'unità essenziale; evangelizzare appartiene alla natura dell'essere evangelizzati, dell'essere cristiani, dell'essere Chiesa. Essere cristiano è pertanto essere apostolo, testimone di Cristo.

Il nesso tra l'essere evangelizzato e l'evangelizzare, tra l'essere battezzato e l'essere inviato, si esprime altrettanto bene nel vincolo che c'è tra l'essere cristiano – santo – e apostolo – testimone –, poiché la testimonianza come segno è inseparabile dalla santità. Infatti, perché Cristo possa manifestarsi attraverso i membri della Chiesa, perché ogni cristiano possa rispecchiare Cristo, è necessaria l'unione vitale di ciascuno con Lui, il desiderio sincero di tendere alla santità. È solo attraverso questa unione, che il fedele si "cristifica" e giunge ad essere un «altro Cristo». ³ In ciò consiste appunto il mistero della Chiesa. Lo ricordava Giovanni Paolo II, dopo aver riproposto la santità come «la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale» (NMI 30):

Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla "vocazione universale alla santità". Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una di-

¹ Cfr. EE 49; EN 21; CT 57.

² GIOVANNI PAOLO II, *Ai gruppi parrocchiali della Parrocchia di San Giovanni Crisostomo*, Roma, 25 marzo 1990, «Insegnamenti» XIII/1 (1990), 767-768.

³ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La vocazione cristiana*, in *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1988, n. 11.

namica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come “mistero”, ossia come popolo «adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito» (S. CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23: PL 4,553; cfr. LG 4), non poteva non comportare anche la riscoperta della sua “santità”, intesa nel senso fondamentale dell’appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il “tre volte Santo” (cfr. *Is* 6,3). [...] Questo dono di santità, per così dire, oggettiva, è offerto a ciascun battezzato. Ma il dono si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l’intera esistenza cristiana: “Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione” (1 *Ts* 4,3). È un impegno che non riguarda solo alcuni cristiani: “Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità” (LG 40) (NMI 30).

Riferendosi alle cerimonie di beatificazione e canonizzazione che avevano segnato l’anno del Grande Giubileo si esprimeva ancora così: «la santità è apparsa più che mai la dimensione che meglio esprime il mistero della Chiesa. Messaggio eloquente che non ha bisogno di parole, essa rappresenta al vivo il volto di Cristo» (NMI 7).¹

Il rovescio dell’esigenza di dare testimonianza della propria fede è la responsabilità che il magistero riconosce ai cristiani nella genesi dell’ateismo,² nella mancata efficacia dell’evangelizzazione,³ e nel clima socio-culturale di secolarismo e d’indifferenza religiosa. «La nostra poca fede – scrive Giovanni Paolo II – ha fatto cadere nell’indifferenza e allontanato molti da un autentico incontro con Cristo» (IM 11).⁴ Anche per questo motivo, l’esame di coscienza sulla fermezza e vitalità della propria fede e lo sforzo per irrobustirla sono il prologo necessario per qualsiasi impegno di evangelizzazione. L’insistenza nello sforzo ecumenico s’iscrive ugualmente nella coscienza missionaria della Chiesa: come ricordato dai decreti conciliari *Unitatis redintegratio* e *Ad gentes*, la divisione tra cristiani rende opaca l’immagine di Cristo nel volto della Chiesa, e costituisce un serio ostacolo all’evangelizzazione.⁵

3. Testimonianza, portata sociale dell’evangelizzazione ed il ruolo dei laici

Il concilio aveva insegnato che lo sforzo della testimonianza era un compito di tutti i figli della Chiesa.⁶ Per quanto riguarda in maniera specifica la vocazione dei fedeli laici, nella *Evangelii nuntiandi* si legge:

Il loro compito primario e immediato [...] è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo. Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell’economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; ed anche di altre realtà

¹ Evidentemente, quanto detto non si oppone all’esigenza di giustificare e rendere esplicita la testimonianza di vita attraverso un annuncio aperto e franco del messaggio cristiano anche attraverso la predicazione. «Non c’è vera evangelizzazione se il nome, l’insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati» (EN 22).

² Cfr. GS 19.

³ Cfr. EN 80; RM 36.

⁴ Cfr. anche TMA 36.

⁵ Cfr. UR 1; AG 6. Cfr. anche EN 77; TMA 34.

⁶ Cfr. LG 10-11; AG 36.

particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza (EN 70).

L'importanza di tale compito è resa palese alla luce del disorientamento riguardo ai fini che domina la moderna vita sociale. Ai fedeli laici «tocca, in particolare, testimoniare come la fede cristiana costituisca l'unica risposta pienamente valida, più o meno coscientemente da tutti percepita e invocata, dei problemi e delle speranze che la vita pone ad ogni uomo e ad ogni società» (CL 34). Il Vangelo nel vivificare le realtà del mondo fa scoprire il loro nascosto valore trascendente e, rafforzando così l'integralità del loro valore umano, mette queste realtà al servizio della costruzione del regno di Dio.¹

La condizione necessaria per portare avanti con efficacia la missione è il superamento, da parte dei fedeli laici, della frattura che potrebbe esistere in loro stessi tra il Vangelo e la vita, ricomponendo quell'unità nella loro ordinaria attività professionale, familiare e sociale.² Si tratta in definitiva della "unità di vita", che si raggiunge attraverso l'animazione della totalità dell'agire mediante lo spirito cristiano.³ È pertanto un'esigenza propria dei fedeli laici lasciare che la loro esistenza quotidiana, con tutti i suoi valori umani, sia trasformata dal di dentro per opera della fede. Sotto questa luce acquista contenuto l'imperativo della santità laicale, condizione di efficacia della testimonianza dei cristiani nel mondo. La «"misura alta" della vita cristiana ordinaria» (NMI 31) deve edificarsi in e attraverso le dimensioni abituali di un'esistenza umana corrente.

Tra queste dimensioni, la vita morale occupa un posto centrale. La separazione tra fede e morale è, secondo la *Veritatis splendor*, «una delle più acute preoccupazioni pastorali della Chiesa nell'attuale processo di secolarismo, nel quale tanti, troppi uomini pensano e vivono "come se Dio non esistesse"» (VS 88).

Siamo di fronte – prosegue l'enciclica – ad una mentalità che coinvolge, spesso in modo profondo, vasto e capillare gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di nuovo criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. In realtà, i criteri di giudizio e di scelta assunti dagli stessi credenti si presentano spesso, nel contesto di una cultura ampiamente scristianizzata, estranei o persino contrapposti a quelli del Vangelo (VS 88).

Il papa ricorda in seguito la dimensione esistenziale della fede cristiana, che non è semplicemente un insieme di proposizioni da accogliere e ratificare razional-

¹ Cfr. EN 70; CL 36. Ci troviamo davanti al non semplice tema del rapporto tra crescita del Regno di Dio e progresso umano; in definitiva, la questione del senso dell'agire dell'uomo nel mondo. Fanno riferimento al tema, nella dottrina conciliare: PASTOR, *L'uomo alla ricerca di Dio*, 937; LORDA, *Antropologia*, 88-91; nel magistero di Giovanni Paolo II: *ibidem*, 172-173. ² Cfr. CL 34.

³ L'espressione "unità di vita" che abbiamo appreso da san Josemaría Escrivá, designa un aspetto fortemente sottolineato nel suo insegnamento sull'esistenza umana compresa come vocazione cristiana alla santità nel mondo: cfr. ad es., ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La vocazione cristiana*, in particolare i nn. 8-10.

mente, bensì una decisione che impegna tutta l'esistenza, un incontro che sfocia nella comunione di amore e di vita con Gesù Cristo. Solo una fede che suscita l'impegno coerente della vita può rispecchiare in modo autentico ed efficace il vero volto di Dio. « Mediante la vita morale la fede diventa "confessione", non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini: si fa testimonianza » (VS 89).

Il supremo paradigma di ogni testimone è la figura del martire. Ad essa dedica uno dei suoi passi più eloquenti l'enciclica *Veritatis splendor*.¹ Sebbene il riferimento più diretto sia alla vita morale, può rivelarsi utile riprodurne qui alcuni passaggi:

Il martirio è infine un segno preclaro della santità della Chiesa: la fedeltà alla legge santa di Dio, testimoniata con la morte, è annuncio solenne e impegno missionario *usque ad sanguinem* perché lo splendore della verità morale non sia offuscato nel costume e nella mentalità delle persone e della società. Una simile testimonianza offre un contributo di straordinario valore perché, non solo nella società civile ma anche all'interno delle stesse comunità ecclesiali, non si precipiti nella crisi più pericolosa che può affliggere l'uomo: la confusione del bene e del male, che rende impossibile costruire e conservare l'ordine morale dei singoli e delle comunità. I martiri, e più ampiamente tutti i santi nella Chiesa, con l'esempio eloquente e affascinante di una vita totalmente trasfigurata dallo splendore della verità morale, illuminano ogni epoca della storia risvegliandone il senso morale (VS 93).

In realtà il ruolo del martire che risveglia il senso morale può legittimamente essere trasposto a quello di reviviscenza del senso di Dio nell'uomo secolarizzato e sommerso nell'indifferenza. Se l'atteggiamento di questi è caratterizzato da un'irrelevanza vitale di Dio, la testimonianza di un'adesione a Dio che porta fino alla donazione della propria vita non susciterà forse un ripensamento anch'esso vitale? Il martire – e con lui la dimensione di martirio presente nella vita cristiana – evidenzia in modo efficace la trascendenza del valore e del destino, l'apertura dell'uomo all'infinito e la sua vocazione all'eterno.²

Prima di terminare, occorre ricordare anche la posizione del magistero della Chiesa sulla portata sociale e culturale dell'annuncio cristiano. L'evangelizzazione cerca la conversione della coscienza personale ma anche collettiva degli uomini, e deve pertanto « 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 » (EN 19). Come già ricordato, Cristo è la chiave di comprensione e di realizzazione di ogni persona umana. E proprio perciò Egli è anche la regola e la misura dell'ordine sociale in cui le persone vivono e che esse contribuiscono ad edificare. Nel rivelare in pienezza la vera identità dell'uomo, il messaggio cristiano diventa un punto di riferimento a partire dal quale giudicare anche tutto ciò che l'esistenza umana implica, comprese le questioni culturali e le sue ramificazioni concrete nell'ambito della politica, dell'economia, dei rapporti lavorativi, ecc. La riflessione

¹ Cfr. VS 90-94.

² Cfr. ILLANES, *Iglesia en la historia*, 248.

sistematica su tali contenuti ha conformato la cosiddetta dottrina sociale della Chiesa. È facile dunque scoprire perché la dottrina sociale è di per sé uno strumento di evangelizzazione. Essa annuncia Dio e il mistero di salvezza in Cristo ad ogni uomo e, proprio per tale motivo, rivela l'uomo a sé stesso. È solo a partire da questa luce che la Chiesa si occupa anche del resto.¹

Così come nella dottrina il punto di partenza del magistero sociale è l'immagine cristiana dell'uomo, nell'intenzione essa nasce dalla sollecitudine della Chiesa per la sorte di ogni uomo.² L'attenzione verso le condizioni della vita sociale nelle quali si svolge la vita degli uomini si spiega a partire da questo punto: «L'uomo riceve da Dio la sua essenziale dignità e con essa la capacità di trascendere ogni ordinamento della società verso la verità ed il bene. Egli, tuttavia, è anche condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall'educazione ricevuta e dall'ambiente. Questi elementi possono facilitare oppure ostacolare il suo vivere secondo verità» (CA 38).³

In fondo la dottrina sociale è mossa dalla convinzione espressa da Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica, e cioè che nella risposta alla domanda "chi è l'uomo?" è compreso «tutto il dinamismo della vita e della civiltà» (RH 16). In modo simile, qui si esprime la ragione dell'ineludibilità della dottrina sociale per il nostro argomento. In effetti, il magistero coglie il vincolo esistente tra indifferenza religiosa e moderne condizioni della vita sociale e culturale, e non ignora che anche questo vincolo risieda nella concezione antropologica soggiacente a tali condizioni di vita. Di conseguenza, l'annuncio evangelizzatore resterebbe incompiuto se mancasse la denuncia dell'errore antropologico e l'esortazione a ordinare le condizioni sociali conformemente al disegno di Dio.

Un documento la cui importanza è difficile sovrastimare è, a questo riguardo, l'Enciclica *Centesimus annus*. In essa troviamo il giudizio più ampio e profondo sulle strutture della moderna società occidentale. La prospettiva del giudizio è evidentemente etico-culturale, in consonanza con il nucleo antropologico del magistero sociale della Chiesa. Il problema fondamentale esaminato dall'enciclica è l'economicismo, ovvero il consumismo delle società materialmente sviluppate dell'Occidente, che intendono lo sviluppo in maniera esclusivamente economica, dimenticando la dimensione umana integrale:

Se essa [l'economia] è assolutizzata, se la produzione ed il consumo delle merci finiscono con l'occupare il centro della vita sociale e diventano l'unico valore della società, non subordinato ad alcun altro, la causa va ricercata non solo e non tanto nel sistema economico stesso, quanto nel fatto che l'intero sistema socio culturale, ignorando la dimensione etica e religiosa si è indebolito e ormai si limita solo alla produzione dei beni e dei servizi (CA 39).

¹ Cfr. CA 54.

² Cfr. CA 53-54. Ritroviamo, questa volta nell'ambito dell'insegnamento sociale, le note della predicazione che dicevamo kerygmatica: antropologia cristologica e centralità della persona.

³ Cfr. anche CA 55.

Il documento denuncia il consumo smisurato, che nel capovolgere la gerarchia dei veri valori fa smarrire il senso autentico dell'esistenza umana. La vera alienazione non si inverte nella fede religiosa – come sostenevano gli umanesimi atei – ma piuttosto «si verifica nel consumo, quando l'uomo è implicato in una rete di false e superficiali soddisfazioni, anziché essere aiutato a fare l'autentica e concreta esperienza della sua personalità» (CA 41)¹ e, aggiungiamo noi, a scoprire la sua tensione religiosa strutturale, il suo tendere verso Dio.

La diagnosi certa sull'«errore fondamentale del socialismo» può applicarsi a rigore anche alle società occidentali. Tale errore di carattere antropologico ha la sua causa principale nell'ateismo. Quest'ultimo porta a negare «l'intuizione ultima circa la vera grandezza dell'uomo, la sua trascendenza rispetto al mondo delle cose, la contraddizione ch'egli avverte nel suo cuore tra il desiderio di una pienezza di bene e la propria inadeguatezza a conseguirlo e, soprattutto, il bisogno di salvezza che ne deriva» (CA 13). Tale convinzione spinge Giovanni Paolo II ad opporre all'antropologia atea che soggiace al consumismo dell'Occidente, i lineamenti dell'antropologia religiosa esposti in precedenza.

Come anticipato, la religiosità umana si basa sull'essere razionali per natura ed aperti alla verità e al bene. Tale apertura giunge a un punto culmine nell'apertura a Dio, e si realizza con pienezza nel riconoscere ed accogliere Cristo. Questa è la ragione per la quale al diritto originario di conoscere la verità e di vivere secondo essa deve essere legato il diritto alla libertà religiosa. Secondo l'antropologia cristiana, il «diritto a vivere nella verità della propria fede ed in conformità alla trascendente dignità della propria persona» è la «fonte e sintesi» di tutti i restanti diritti umani (CA 47). Il vero sviluppo passa dunque attraverso il far crescere effettivamente la dignità di ogni persona e la sua capacità di rispondere alla propria vocazione, cioè, all'appello di Dio in essa contenuto. L'esercizio della libertà religiosa sta al culmine di questo sviluppo.²

Il cuore del messaggio cristiano alle moderne società occidentali è ben riassunto in un breve ma eloquente passo del libro-intervista di André Frossard a Giovanni Paolo II: «Avevo chiesto: “Si può ricavare una politica dal Vangelo?” Risposta del papa: la politica del Vangelo è la trascendenza dell'uomo. La persona umana si costituisce nel rapporto di questa trascendenza con la verità, che è essa stessa, secondo il cristianesimo, una persona: la persona di Gesù Cristo».³ Il messaggio evangelico spinge infatti ad una revisione delle strutture della vita in società e ad uno sforzo per incamminarle secondo il disegno di Dio. Ecco perché nel proporre al mondo la fede in Cristo, non debba mancare la parola di orientamento del magistero sociale. La “nuova evangelizzazione” deve annoverare tra le sue componenti essenziali l'annuncio della dottrina sociale della

¹ Cfr. anche CA 49.

² Cfr. CA 29

³ A. FROSSARD, “Non abbiate paura!” *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, Rusconi, Milano 1993, 193.

Chiesa perché non c'è vera soluzione della "questione sociale" fuori del Vangelo.¹

Perché l'evangelizzazione deve mettere insieme, sinteticamente, vita e parola, testimonianza e dialogo, «il messaggio sociale del Vangelo non deve essere considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione» (CA 57). «Oggi più che mai – continua l'enciclica – la Chiesa è cosciente che il suo messaggio sociale troverà credibilità nella testimonianza delle opere, prima che nella sua coerenza e logica interna» (*ibidem*). «Questo versante etico-sociale – ribadisce poi la Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* – si propone come dimensione imprescindibile della testimonianza cristiana: si deve respingere la tentazione di una spiritualità intimistica e individualistica, che mal si comporrebbe con le esigenze della carità, oltre che con la logica dell'Incarnazione e, in definitiva, con la stessa tensione escatologica del cristianesimo» (NMI 52). Di fronte ai mali di una civiltà modellata su un'antropologia riduttiva, i cristiani devono impegnarsi per edificare una civiltà fondata su una concezione integrale della persona umana. Se mancasse questo sforzo, qualsiasi risposta pastorale all'indifferenza religiosa resterebbe incompiuta.

In sintonia con una antropologia cristocentrica, la Chiesa ha sempre sostenuto che l'azione salvifica cristiana si estende alle strutture sociali e al mondo materiale attraverso lo spirito dell'uomo risanato e trasformato dalla grazia. La via per rinnovare la civiltà attraverso un cambiamento delle strutture passa quindi attraverso la conversione personale dei protagonisti dell'ordine sociale e richiede precisi valori etico-religiosi.² «Si tratta di introdurre un principio di vita, non delle idee, che rinnovando la mentalità e i cuori, rinnovi anche la civiltà».³ Questo compito spetta in modo decisivo ai fedeli laici, perché sono loro a trovarsi immersi in maniera attiva nel dinamismo della vita sociale.⁴ È un elemento in più che, mentre specifica un importante contenuto del compito di evangelizzazione dei laici, delinea il profilo del loro dovere di santificazione.

Non possiamo non accennare, seppur assai brevemente, al pontificato di Benedetto XVI, in particolare, all'Enciclica *Deus caritas est*. La preoccupazione del papa di fronte all'esito nichilista e totalitarista della cultura laicista-illuminista è fuor di dubbio, come ben documentato dagli interventi precedenti all'elezione al soglio di Pietro. Tuttavia, a prima vista la specificità dell'oggetto della sua prima enciclica – l'amore cristiano – potrebbe farla sembrare estranea al nostro tema. Sebbene manchino dei riferimenti diretti, nondimeno l'affermazione che il servizio della carità (*diakonia*) costituisca una espressione dell'«intima natura della Chiesa» (DC 25) insieme all'annuncio della Parola di Dio e alla celebrazione dei sacramenti, possiede certamente delle ricadute sul tema della testimonianza cristiana di fronte al secolarismo e all'indifferenza religiosa. In particolare, dall'inseparabilità di questi compiti ecclesiali si inferisce quanto più avanti

¹ Cfr. CA 5.

² Cfr. EN 36; CA 60.

³ CALDERA, *Visión del hombre*, 31.

⁴ Cfr. CL 17, 36ss.; NMI 52; EE 99. Cfr. sul tema R. PELLITERO, *Josemaría Escrivá: santificación del mundo y transformación social*, in IDEM, *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 273-288.

afferma lo stesso papa, e cioè che «l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare» (DC 31). Amore che, oltre l'esercizio organizzato della carità ecclesiale, «deve animare l'intera esistenza dei fedeli laici» (DC 29). L'esercizio della carità è dunque il miglior modo di portare Cristo agli uomini e di portare gli uomini a Cristo, nonché il fine per eccellenza della vita cristiana.

IV. CONCLUSIONI

Giunti al termine del nostro *excursus*, ricapitoliamo brevemente le idee principali emerse lungo queste pagine.

La percezione della non credenza da parte del magistero della Chiesa presenta un certo sviluppo che sposta l'ambito di confronto tra la fede e la non credenza dal terreno dottrinale e istituzionale, proprio all'ateismo teorico, al terreno pastorale e culturale dell'odierna crisi di indifferenza. Il magistero coglie inoltre il tono cangiante dell'indifferenza, come mostrato dalla successione temporale con la quale offre la sua risposta al clima culturale di nichilismo come sorgente di indifferenza religiosa (*Fides et ratio*, 1998) rispetto a quanto affermato dieci anni prima nei confronti dell'umanesimo immanentista e del materialismo pratico (*Christifideles laici*, 1988), così come nella progressiva chiarezza del suo discernimento circa il fenomeno della "nuova religiosità".

Alla luce della dottrina conciliare sulla vocazione dell'uomo alla verità, in particolare all'obbligo di cercare con sincerità quanto attiene alla verità religiosa, così come alla luce dell'antropologia religiosa di Giovanni Paolo II, la decisione per la quale un uomo esclude Dio rivela tutto il suo spessore morale, e l'impegno evangelizzatore di ogni fedele cristiano mostra parallelamente tutta la sua rilevanza. La risposta della Chiesa alla sfida dell'indifferenza religiosa ruota attorno al cristocentrismo e all'antropocentrismo teologico che da esso deriva. La concentrazione cristologica e trinitaria della proposta di fede porta tra l'altro a una ricollocazione del suo momento intellettuale. Il rinnovamento pastorale che si delinea è dunque centrato sull'annuncio diretto di Cristo attraverso la vita e la parola dei cristiani e della Chiesa i quali, a motivo della sacramentalità – intesa questa in senso largo – della Chiesa, rendono manifesta la vita nuova di Cristo ed irradiano la potenza della sua salvezza. L'evoluzione che porta a una pastorale maggiormente integrale – oltre la dimensione intellettuale – non segue però direttamente dalla evoluzione della problematica della non credenza. Come abbiamo cercato di mettere in luce, la priorità della verità vissuta sulla verità solo pensata si ritrova già tra i principi più cari al concilio perché risponde al suo rinnovato cristocentrismo. La Chiesa non vuole essere altro che segno vivo di Cristo e strumento della sua azione.

L'annuncio evangelizzatore si articola secondo un binomio nel quale il primo termine (la testimonianza di vita e di una parola che si fa dialogo) esige il secondo (l'irrobustimento della fede fino alla santità) e al contempo viene da quest'ultimo richiesto. Agli occhi del magistero entrambi i termini si implicano a vicenda con una profondità tale da operare tra di essi una sorta di identifica-

zione. «Il dialogo si identifica così, in senso proprio, con la reale comunicazione dell'identità del cristiano che si propone, in prima persona, come segno (sacramentale) di Gesù Cristo, cuore del mondo, tramite la Chiesa, *forma mundi*». ¹

Questa impostazione dell'evangelizzazione intende rispondere efficacemente alle sfide del momento odierno, eppure non si nutre solo, né in modo principale, delle esigenze del tempo. Essa sorge piuttosto dal cristocentrismo dell'economia divina, che dà risposta piena alle aspirazioni del cuore umano e rende possibile profilare un'antropologia integrale. L'adeguazione della presentazione viva della fede alle aspettative degli uomini contemporanei coincide con l'adeguazione dell'immagine rivelata dell'uomo alla realtà storica dell'uomo odierno, tuttora bisognoso di salvezza. Lungo questo rinnovamento, il Concilio Vaticano II e il magistero successivo operano un arricchimento della nozione di evangelizzazione. Allo stesso tempo, le dimensioni universali del cristocentrismo rendono possibile recuperare e riproporre la portata umana integrale e, proprio per questo anche sociale, politica, economica e culturale, dell'evangelizzazione. La centralità della vocazione specifica dei laici nel rispondere alla sfida del secolarismo e dell'indifferenza religiosa viene sottolineata con particolare intensità in forza della loro missione di ricondurre a Dio il mondo, di santificare dal dentro quelle realtà terrene le quali, lungi dal condurre al materialismo o all'indebolimento della sete di Dio, divengono luogo dell'incontro con Cristo.

ABSTRACT

Nei decenni che ci separano dalla conclusione del Concilio Vaticano II la problematica della non credenza ha subito profondi mutamenti, spostandosi il suo centro di gravità dall'ateismo all'indifferenza religiosa e al secolarismo. La presente ricerca intende fornire uno *status quaestionis* sul magistero cattolico, dall'ultimo concilio ad oggi, che riguarda tale tematica, per presentarne poi l'orientamento pastorale nelle sue linee fondamentali. L'esposizione si articola in tre sezioni: I. esame della percezione del problema nei documenti del magistero; II. sintesi delle affermazioni di carattere antropologico in essi contenuti; e infine, III. descrizione della proposta pastorale per far fronte alla sfida della non credenza. Si include un *excursus* sul "risveglio religioso".

In the decades that separate us from the last ecumenical Council, the phenomenon of non-belief has gone through deep changes, moving its center from atheism to religious indifference and secularism. The present study aims to provide a *status quaestionis* on the Church's teachings related to the subject, from Vatican Council II to our days, followed by an overview of their main pastoral guidelines. The contents are organized according to the following scheme: I. Outlook on the perception of the problem in the official documents of the Church; II. Brief account of the anthropological statements there contained; III. Description of their proposals to face the challenge of non-belief. An *excursus* on "religious revival" is included.

¹ SCOLA, "Gaudium et spes": dialogo e discernimento, 113.