

Teologia e Vita



QUADERNI

dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose
Giovanni Duns Scoto
- Nola -



LIBRERIA EDITRICE REDENZIONE

7/2012

Direttore

FRANCESCO MANGANELLI

Direttore Responsabile

MARIO FABBROCINI

Comitato Scientifico

DOMENICO DE RISI (coordinatore)

ERNESTO BORGHI

ANNA D'ALESSIO

GAIA DE VECCHI

PASQUALE D'ONOFRIO

FRANCESCO IANNONE

ORNELLA MARRA

PAOLA MIRANDA

ANTONIO PORPORA

Segreteria di Redazione

FILOMENA CANTONE

PASQUALE PIZZINI

GIUSEPPINA ROMANO

Grafica e impaginazione

PASQUALE PIZZINI

Direzione, Redazione e Amministrazione

VIA DELLA REPUBBLICA, 36 - 80035 NOLA

TELEFAX 081.823.13.48

www.chiesadinola.it - issr@chiesadinola.it

Edizione

LER EDITRICE - MARIGLIANO (NA)

CORSO UMBERTO I, 70

www.lereditrice.it

casaeditrice@lereditrice.it

Stampa

TIPOLITOGRAFIA "graficanselmi s.n.c."

MARIGLIANO (NA) - TEL. 081.841.11.76





LIBRERIA EDITRICE REDENZIONE

Corso Umberto I, 70 - Marigliano (Na)

Telefono e fax 081.885.42.06

Sito Web: www.lereditrice.it

Email: casaeditrice@lereditrice.it

ISBN 978-88-8264-566-3

sommario

- 5 FRANCESCO IANNONE
Chiesa e modernità: il Concilio Vaticano II
Cinquant'anni dopo: grazia e traccia per la nuova evangelizzazione
- 19 VITO CUCCA
La lunga genesi della riforma liturgica del Vaticano II
Ricostruzione storica
- 39 ERNESTO BORGHI
Per leggere "Dei Verbum" oggi
Cenni storici e prospettive culturali e pastorali future
- 63 ANNA CAROTENUTO - GAIA DE VECCHI
Gaudium et Spes: la Chiesa gioisce, soffre e spera con il mondo

note e dibattiti

- 87 ANNA D'ALESSIO
Howard Gardner: verso un modello complesso di intelligenza
- 101 MICHELE MONTELLA
L'umanesimo incompiuto
Ripensare la tecnologia

CHIESA E MODERNITÀ: IL CONCILIO VATICANO II

Cinquant'anni dopo: grazia e traccia per la nuova evangelizzazione

di FRANCESCO IANNONE

Cinquanta anni fa, l'11 ottobre 1962, si apriva il Concilio Vaticano II. Papa Giovanni XXIII (1958-1963) lo aveva immaginato, pensato, preparato, voluto e annunciato sin dal 25 Gennaio 1959. Il Concilio - si sa - è la riunione di tutti i Vescovi della Chiesa, successori degli Apostoli, sotto la presidenza e la guida del Vescovo di Roma, Successore di san Pietro, e rappresenta quindi, dopo il Ministero Petrinico del Papa, la forma più alta dell'esercizio dell'autorità nella Chiesa.

La sua forma collegiale, sinodale, il suo "*convenire in unum*" da parte di vescovi e teologi intende rispecchiare nella forma più evidente, la natura stessa della Chiesa, popolo di Dio radunato dallo Spirito Santo per essere nel mondo presenza attuale ed efficace di Cristo. Fin dal loro primo manifestarsi al mondo, nel giorno di Pentecoste, i discepoli del Signore hanno infatti creduto che il loro essere insieme non obbediva a una semplice strategia funzionale o a criteri di efficienza di gruppo; obbediva piuttosto al progetto salvifico del Padre, il Quale, fin dalla creazione, ha pensato e voluto l'umanità in *comunione* con Lui. Ha mandato il Figlio a distruggere in radice il peccato, la divisione e la morte con un atto d'amore di cui non si può immaginare nulla di più grande e ha inviato lo Spirito a guarire le ferite di Babele ricostituendo l'unità della famiglia umana disgregata dal peccato di Adamo.

Per questo, di fronte a emergenze dottrinali e pastorali decisive, la santa Chiesa ha ogni volta risposto in modo assembleare, sinodale (cfr *Atti 15*). Il principio della conciliarità ha rappresentato sempre una necessità poiché essa è, nella sua essenza, evento di comunione. Là dove esso si realizza, la comunità riconosce l'epifania dello Spirito santo: "È parso bene allo Spirito santo e a noi..." (*Atti 15,28*). Dal primo sinodo di Gerusalemme, evento e modalità insieme, che allora risolse una questione di vitale importanza per il futuro del vangelo, il bisogno di riunirsi, il dovere del dialogo, dell'ascolto reciproco e del decidere insieme caratterizzeranno e daranno volto allo stile proprio della Chiesa.

Francesco Iannone
è
docente di
Teologia
Domatica

Il Concilio Vaticano II si colloca, perciò, innanzitutto in continuità con questa consapevolezza e questa prassi ecclesiali. All'interno di esse, però, esso rappresenta anche qualcosa di inedito fino a quel momento.

Già Pio XI, volendo riprendere il Vaticano I, nell'aprile del 1923 chiede che venga rivisto l'archivio di quel Concilio¹. L'11 giugno 1923 Egli riceve gli incaricati di tale lavoro e chiede di prendere visione di quanto non potette essere compiuto in quel Concilio. Il panorama politico di quel momento, però, segnato dalle grandi dittature del nazismo e del fascismo e le difficoltà dei rapporti con il Governo del Duce dissuasero il Papa dal realizzare il progetto.

Pio XII riprese l'idea del suo Predecessore su suggerimento del Card. Ruffini di Palermo (ricevuto in un'Udienza il 24 febbraio 1948) e la comunicò all'allora Assessore del S. Ufficio, mons. Ottaviani in un'Udienza concessa il 4 Marzo 1948. Il 15 marzo dello stesso anno viene insediata una Commissione ristretta di Consultori che avviò una fase preparatoria (marzo/luglio 1948). Il 4 Gennaio 1951 il Papa decide la sospensione del lavoro.

Il 25 Gennaio 1959, nella Basilica di S. Paolo fuori le Mura, nel corso di una breve Allocuzione rivolta a un gruppo di Cardinali riuniti in concistoro per la conclusione della Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, Papa Giovanni XXIII annunciò la decisione di convocare un nuovo Concilio per la Chiesa universale. Si trattava, per il Papa, di "una risoluzione decisa per il richiamo di alcune forme antiche di affermazione dottrinale e di saggi ordinamenti di ecclesiastica disciplina che, nella storia della Chiesa in epoca di rinnovamento, diedero frutti di straordinaria efficacia per la compattezza della unità religiosa, per la fiamma più viva del fervore cristiano"².

La decisione di Papa Giovanni assumeva il tono di una vera ispirazione, maturata in appena novanta giorni di ministero pontificio (era stato eletto il 28 ottobre 1958) e comunicata per la prima volta al Segretario di Stato, Card. Domenico Tardini, nell'udienza del 20 gennaio 1959, cinque giorni prima dell'annuncio ufficiale. Lo stesso Papa, nel Giornale dell'anima annoterà: "Senza averci pensato prima, metter fuori in un primo colloquio col mio Segretario di Stato, il 20 gennaio 1959, la parola di Concilio Ecumenico..., senza aver prima mai pensato, e contrariamente ad ogni

¹ Per quanto segue, cfr. CAPRILE G., S.J. (cur.), *Il Concilio Vaticano II. L'annuncio e la preparazione. 1959- 1962*, La Civiltà Cattolica, Roma 1966, I, 3-31.

² GIOVANNI XXIII, *Discorso per l'annuncio del Sinodo Romano, del Concilio Ecumenico e dell'aggiornamento del C.J.C.*, Basilica di S. Paolo fuori le Mura, 25 gennaio 1959, in www.vatican.va

mia supposizione o immaginazione su questo punto. Il primo ad essere sorpreso di questa mia proposta fui io stesso, senza che alcuno mai me ne desse indicazione²³.

L'annuncio generò - è cosa nota - sconcerto e perplessità e per quasi quattro mesi non venne compiuto alcun passo concreto, istituzionale relativo al Concilio.

L'idea di Papa Giovanni XXIII è fondamentale per comprendere il Concilio. Egli non lo volle perché formulasse dogmi o dichiarasse condanne ma immaginò un Concilio "pastorale". Così decidendo, Egli lo collocò in un binario appunto nuovo, inedito nella storia della Chiesa, la quale aveva visto fin qui, lungo il suo percorso bimillenario, le grandi assisi conciliari convocarsi di fronte a crisi o pericoli dottrinali e/o disciplinari.

È quello che viene definito il "principio di pastoraltà", il quale accanto al "principio di conciliarità" diverrà l'altro criterio adottato dalla Chiesa per rispondere a quella nuova, decisiva emergenza del Novecento che è la modernità. Così papa Giovanni, aprendo il Concilio l'11 ottobre 1962, chiariva il suo pensiero con l'Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*:

*“Però noi non dobbiamo soltanto custodire questo prezioso tesoro, come se ci preoccupassimo della sola antichità, ma, alacri, senza timore, dobbiamo continuare nell’opera che la nostra epoca esige, proseguendo il cammino che la Chiesa ha percorso per quasi venti secoli. Ma il nostro lavoro non consiste neppure, come scopo primario, nel discutere alcuni dei principali temi della dottrina ecclesiastica, e così richiamare più dettagliatamente quello che i Padri e i teologi antichi e moderni hanno insegnato e che ovviamente supponiamo non essere da voi ignorato, ma impresso nelle vostre menti. Per intavolare soltanto simili discussioni non era necessario indire un Concilio Ecumenico. Al presente bisogna invece che in questi nostri tempi l’intero insegnamento cristiano sia sottoposto da tutti a nuovo esame, con animo sereno e pacato, senza nulla togliervi, in quella maniera accurata di pensare e di formulare le parole che risalta soprattutto negli atti dei Concili di Trento e Vaticano I; occorre che la stessa dottrina sia esaminata più largamente e più a fondo e gli animi ne siano più pienamente imbevuti e informati, come auspicano ardentemente tutti i sinceri fautori della verità cristiana, cattolica, apostolica; **occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo***

³ GIOVANNI XXIII, *Giornale dell'anima*, Cinisello Balsamo 1989, 615-616.

con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale” (Allocuzione di Papa Giovanni XXIII, Gaudet Mater Ecclesia, Basilica Vaticana, 11 ottobre 1962).

Si parlò allora di “aggiornamento”, termine-slogan del Concilio, che divenne intraducibile in tutte le lingue usate dai Padri conciliari, latino compreso. Con esso Papa Giovanni non intendeva inseguire l’attualità con le sue mode ma desiderava rispondere con nuova e aggiornata forza al criterio fondamentale, radicale del Cristianesimo, che è l’Incarnazione. La fede cristiana, infatti, di sua natura, suppone ininterrottamente un confronto o un dialogo con il fluire della storia. Il Vaticano II, perciò, aiuterà la Chiesa a leggere i “segni dei tempi” e a collocarsi nel presente e nel mondo, poiché essa “non è un museo da custodire ma un giardino da coltivare, un corpo che cresce non una corporazione”.

Negli ultimi due secoli questa consapevolezza si era oscurata per un motivo teologico e un motivo storico-culturale. Il motivo teologico: dopo la Riforma una accentuazione della Teologia della Redenzione e del ruolo mediatore della chiesa aveva depotenziato la prospettiva unitaria dell’intervento salvifico di Dio e privilegiato l’aspetto societario, giuridico, visibile, diremmo “identitario” della Chiesa. Il motivo culturale: dopo la Riforma, l’emergere del soggetto, filosofico, culturale, politico aveva provocato la reazione polemica del Magistero e il “divorzio” tra Chiesa e modernità.

“Ma all’inizio non fu così”: *il ressourcement*, il ritorno alle fonti aveva già cominciato, all’inizio del secolo scorso, a ispirare la teologia che venne appunto detta “nuova”: *la nouvelle théologie*. Il movimento biblico con il metodo esegetico storico-critico, il movimento patristico (in Francia comincia la collana *Sources chrétiennes*), il movimento liturgico che chiedeva una visione più teologica e meno rubricistica, cerimoniale della liturgia cominciarono a ispirare sempre più il desiderio di rinnovamento. Non si tratta, come si vede, della ricerca del nuovo ma del ritorno all’autentico, riscoprendo l’anima di ogni pensiero e azione ecclesiale che è la relazione di Dio al mondo. Alla cura per l’identità, la Chiesa sente ormai il bisogno di affiancare una riteovata relazione pastorale al mondo. In fondo, anche i grandi Concili dottrinali del passato avevano come ultima loro preoccupazione quella di salvaguardare la salvezza per l’uomo offerta e realizzata in Cristo. La difesa del dogma è sempre motivata dalla soteriologia: “per noi uomini e per la nostra salvezza”.

Ripercorriamo brevemente il percorso. Anzitutto i primi concili, che corrispondono alla Chiesa dei Padri, da Niceno I (325) a Niceno II (787). Cosa hanno fatto, se non cercare di dire il Mistero di Dio, di Gesù Cristo e dello Spirito Santo, in una costellazione diciamo culturale dove s'incontravano tre correnti la cui armonizzazione non era per niente scontata: il Vangelo della Risurrezione, chiave d'interpretazione per capire la vicenda e l'insegnamento di Gesù di Nazareth, il monoteismo ebraico che confessa il Dio unico in alleanza con suo popolo, la filosofia ellenistica dominata, sia da un pensiero dell'Uno al di là di ogni nome o essenza, sia di un pensiero di un Logos immanente ed impersonale che anima l'andare del mondo.

Se passiamo allora ai Concili occidentali, dal Medio Evo in poi, dal II Concilio di Orange (529) al Concilio di Trento, vediamo che l'insistenza si porta sull'uomo: come comprenderlo dentro l'economia della Rivelazione; come considerare il grave problema della grazia e della libertà, cioè la collaborazione tra Dio e l'uomo nel cammino verso la salvezza? Come articolare la fede rivelata e la ragione umana nelle forme finora sviluppate? come pensare l'opera di Cristo (i sacramenti) di fronte à l'opera degli uomini (le virtù)? Fra la tentazione pessimista, che sottolinea l'incapacità umana, per conoscere o per volere, e la tentazione che si potrebbe dire liberale, che insiste sul potere umano in termini sia di raggiungere la verità, sia di determinare il bene e finalmente di farlo, quale equilibrio proporre?

Con il Concilio di Trento confermato e completato dal Vaticano I, tutto è stato determinato e definito: la dogmatica divina, fissata nei primi secoli della Chiesa, rimane tale quale. Quanto all'antropologia, ha trovato delle formule equilibrate per descrivere il posto giusto dell'uomo, anima e corpo, intelligente e libero, chiamato al soprannaturale, ferito però dal peccato ma sanato dalla Redenzione operata da Cristo sulla Croce e comunicata dai sacramenti. Per l'ecclesiologia infine, la sua struttura è finalmente apparsa in forma giusta dopo secoli di lotte e controversie: una società perfetta di costituzione gerarchica dominata dal primato assoluto ed onnicomprensivo del Papa in termini di fede, culto e costumi, e dal potere sacro del sacerdote, attore dei sacramenti, fuori dei quali non la salvezza non c'è.

Tale sintesi risulta essere il frutto dell'incontro tra la Rivelazione cristiana, l'apporto ebraico e la cultura greco-romana. A partire però del Rinascimento in poi, dei nuovi elementi culturali sono emersi, resi possibili grazie agli sforzi anteriori: si è passato da un mondo, centrato sulla terra, stabile e regolare, a un mondo mobile quasi infinito nello spazio e nel

tempo, fatto d'interazioni sempre nuove. Sulla nostra terra, l'elemento storico, finora sconosciuto, è apparso, modificando anche le concezioni del tempo e dello spazio, che si tratti dell'evoluzione del cosmo e della terra o della storia culturale. Al livello della società, la figura gerarchica del potere, naturale nel contesto precedente, cede sempre di più il passo a delle forme più collegiali ecc. Tali cambiamenti sollevano d'altra parte delle domande filosofiche: ad esempio, diceva Galileo: "il linguaggio della scienza è la matematica". Non si può negarlo, ma come allora situare gli altri linguaggi: della sensibilità immediata, dell'arte, delle lettere, ma anche del "metamatematico" (come si parlava prima del linguaggio 'metafisico')? Lo stesso vale per il linguaggio della storia mobile, evolutivo : esclude ogni linguaggio del metafisico, del fisso?

Vediamo dunque che l'emergere di elementi culturali nuovi, richiedeva di continuare lo sforzo di avvicinamento fra cultura e fede, cioè di una relazione insieme forte e critica tra la ragione moderna e la fede. Ora tale confronto non è stato fatto; a mio parere siamo qui alla radice del drama presente della civiltà. La società non ha udito una parola cattolica intelligente nei confronti della nuova cultura emergente. Continuiamo l'esempio della scienza: il trionfo attuale del 'virtuale', la dimenticanza del 'reale' di cui si parla tanto oggi, sono la conseguenza del silenzio della teologia o della filosofia cristiana: questa non avrebbe dovuto condannare la verità del linguaggio matematico né le verità alle quali conduce, avrebbe dovuto invece elaborare un'epistemologia comprensiva al di là di una *mathesis universalis*, che appiattisce tutto. Lo stesso vale di altri livelli della ragione moderna: invece di attaccarsi disperatamente a un pensiero politico monarchico o gerarchico, bisognava elaborare un atteggiamento insieme benevolente e critico nei confronti della democrazia, sia per la politica mondiale, sia per l'istituzione della Chiesa. Lo stesso per il pensiero antropologico, dove siamo chiamati a riflettere sul rapporto tra l'immutabile e ciò che cambia nell'uomo.

Se guardiamo a ciò che si potrebbe chiamare "la cultura", dagli inizi del Seicento fino alla metà del Novecento, vediamo all'opera tre correnti diversi:

- 1) un magistero cattolico difensivo e polemico ad extra, severo e pronto alla condanna ad intra;
- 2) una tradizione protestante e liberale molto sviluppata (la maggior parte dei grandi nomi della cultura moderna non sono cattolici, forse poco cristiani);
- 3) delle individualità cattoliche che cercano di aprirsi al mondo reale e, man mano, hanno formato una corrente.

Prima della Rivoluzione francese, ad esempio uomini come Gianbattista Vico o Richard Simon, dopo di essa è maturata una corrente sempre più forte, diciamo da Lamennais a Rahner, indicando alla Chiesa il cammino difficile, stretto, ma autentico, dell'incontro tra la fede e la ragione moderna. E l'unico infatti che abbia qualche promessa per il futuro. Non ci si deve stupire né avere paura se, da quest'incontro esce anche un cammino proprio teologico nel quale gli elementi nuovi, collegati ai più antichi, ci fanno capire meglio il mistero della nostra fede.

Ora è il Vaticano II ad aver assunto questo cammino.

L'11 ottobre 1962 il Concilio si aprì. Alla seduta inaugurale presero parte 2540 padri conciliari, quasi i cinque sesti dell'episcopato mondiale. I continenti erano così rappresentati: 1060 europei (423 italiani, 144 francesi, 87 spagnoli, 59 polacchi, 29 portoghesi); 408 asiatici; 351 africani; 416 nordamericani; 620 sudamericani; 74 dell'Oceania; 129 religiosi. Mancavano, per ovvie ragioni, i vescovi albanesi, lituani, rumeni, molti cecoslovacchi, ungheresi e cinesi. Vennero create le commissioni conciliari, composte da 16 membri eletti dalla base e di 8 nominati dal papa; più gli esperti. Per la prima volta furono invitati al Concilio degli osservatori cristiani non cattolici.

Le sue Sessioni, i periodi, cioè, di riunione plenaria, furono quattro, celebrate tra il settembre e il dicembre di ogni anno fino all'8 dicembre 1965, data della sua conclusione.

Il concilio ha emanato:

– **4 costituzioni:** *Sacrosanctum Concilium* (sulla liturgia), *Lumen Gentium* (sulla Chiesa), *Dei verbum* (sulla Sacra Scrittura), *Gaudium et Spes* (sulla Chiesa nel mondo contemporaneo);

– **9 decreti:** *Unitatis redintegratio* (sull'ecumenismo), *Orientalium Ecclesiarum* (sulle Chiese orientali), *Inter Mirifica* (sulle comunicazioni sociali), *Christus Dominus* (sulla missione pastorale dei Vescovi), *Perfectae Caritatis* (sulla vita religiosa), *Optatam Totius* (sulla formazione sacerdotale), *Apostolicam Actuositatem* (sull'apostolato dei laici), *Ad Gentes* (sull'attività missionaria della Chiesa), *Presbyterorum Ordinis* (sulla vita ed il ministero dei presbiteri);

– **3 dichiarazioni:** *Dignitatis Humanae* (sulla libertà religiosa), *Nostra Aetate* (sulle religioni non cristiane), *Gravissimum Educationis* (sull'educazione cristiana).

Come si può notare, il Concilio ha inteso davvero “aggiornare” la Chiesa in tutte le sue diverse articolazioni, per renderla capace di

incontrare e dialogare con l'uomo moderno annunciandogli nuovamente il Vangelo di Cristo. Per fare questo, essa ha voluto tornare all'essenziale, ha voluto ritrovare il centro del suo essere e del suo agire e lo ha fatto riaffermando quattro convinzioni fondamentali da cui scaturiscono poi alcune conseguenze pastorali. Sono le sue quattro costituzioni, quasi l'ossatura del Concilio.

Il Vaticano II ha innanzitutto ritrovato la Parola di Dio, *Dei Verbum*, intesa non soltanto quale autorevole testimonianza consegnata nelle Sante Scritture ma come l'Evento fondamentale nel quale Dio rivela Se stesso e chiama l'uomo alla relazione filiale e credente con Sé. Dio che parla e chiama, infatti, è all'origine di ogni storia e di ogni cammino, personale ed ecclesiale, e ogni esperienza religiosa diviene autentica solo se matura nella fede, che è risposta obbediente all'appello divino. La storia del mondo e dell'umanità, allora, appare come il luogo privilegiato nel quale Dio e uomo si incontrano. Con questo criterio "storico", "incarnato" "oggettivo" deve allora confrontarsi anche ogni atteggiamento e convinzione spirituale, e anche interiore, non per risolvere Dio nella storia e la fede in prassi sociale o politica ma per evitare che la stessa spiritualità o interiorità si trasformino nella soggettività di un individualismo esasperato.

Papa Benedetto XVI ha perciò recentemente ricordato che "questo mio credere non è il risultato di una mia riflessione solitaria, non è il prodotto di un mio pensiero, ma è frutto di una relazione, di un dialogo, in cui c'è un ascoltare, un ricevere e un rispondere; è il comunicare con Gesù che mi fa uscire dal mio «io» racchiuso in me stesso per aprirmi all'amore di Dio Padre. È come una rinascita in cui mi scopro unito non solo a Gesù, ma anche a tutti quelli che hanno camminato e camminano sulla stessa via; e questa nuova nascita, che inizia con il Battesimo, continua per tutto il percorso dell'esistenza. Non posso costruire la mia fede personale in un dialogo privato con Gesù, perché la fede mi viene donata da Dio attraverso una comunità credente che è la Chiesa e mi inserisce così nella moltitudine dei credenti in una comunione che non è solo sociologica, ma radicata nell'eterno amore di Dio, che in Se stesso è comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, è Amore trinitario. La nostra fede è veramente personale, solo se è anche comunitaria: può essere la mia fede, solo se vive e si muove nel «noi» della Chiesa, solo se è la nostra fede, la comune fede dell'unica Chiesa" (*Udienza del mercoledì 31 ottobre 2012*). È opinione comune tra gli interpreti del Concilio, che la "svolta" più grande del Concilio ha riguardato proprio la comprensione che la Chiesa aveva di se stessa così come era venuta a consolidarsi nel periodo della Controriforma. Per questo il Vaticano II

ha voluto ripensare e ritrovare la Chiesa con la *Lumen Gentium*, popolo e mistero, realtà vivente di comunione con Dio e tra gli uomini e non più soltanto organizzazione e struttura. L'impostazione nuova nella *Lumen Gentium* è quella delineata nei capitoli 1 e 2, con la visione trinitaria del disegno divino di salvezza, centrato dall'inizio su Cristo, poi la tensione tra il Regno escatologico e la comunità terrestre, ancora le immagini diverse che, prima di mettere in rilievo gli aspetti particolari o individuali, sottolineano l'aspetto globale della Chiesa, gregge, campo, casa, città, corpo, popolo, quest'ultima immagine essendo più sviluppata delle altre. E permesso pensare che, pur ricca e nuova che sia la dottrina presentata nei capitoli successivi delle Costituzioni, l'impostazione non è ancora compiuta. Forse, nella prospettiva di un'ermeneutica della continuità, sarebbe utile ritornare alla presentazione generale della Chiesa fatta nel prologo della Costituzione *Pastor Aeternus* del Vaticano I. In questo prologo infatti si parla prima della Chiesa, edificata da Cristo, casa del Dio vivente nella quale tutti i fedeli sono chiamati a vivere nell'unità delle fede e della carità. Poi vengono i vescovi, chiamati *pastores et doctores*, il cui compito è mantenere la moltitudine dei credenti nell'unità di fede e di comunione. Infine, affinché tali vescovi rimassero nell'unità, Cristo prepose Pietro sopra gli altri vescovi come fondamento ultimo dell'unità. L'ordine dunque è determinato dall'unità dei cristiani, al servizio della quale è ordinato il servizio del collegio dei vescovi, mentre il servizio del successore di Pietro mira immediatamente all'unità dei vescovi. Notiamo che l'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* del Papa Giovanni XXIII all'inizio del Concilio ha spontaneamente ritrovato tale impostazione dell'unità fra tutte le diversità.

Piuttosto allora che parlare di *munera* per il popolo santo (che significa un compito, una funzione), la parola più giusta sembra essere *carismi*, dunque dei doni dello Spirito che permettono l'andare avanti della Chiesa, sia per l'approfondimento spirituale e intelligente del dato rivelato, sia per il dialogo e la missione, sia per il servizio dentro e fuori della Chiesa, tutto essendo in fin fine regolato dall'amore. Il ministero dei vescovi viene allora appunto per discernere, istituire, armonizzare, unire tale ricchezza pneumatica della Chiesa, sia nella comunità particolare, sia nelle comunità che appartengono a uno stesso ambiente umano e culturale, sia nella Chiesa universale. Infine, il ministero speciale del Vescovo di Roma, che preside alla Chiesa di san Pietro apostolo, non mira a fare tutto, a controllare tutto, ne ad imporre un modello unico a tutta la Chiesa, ma a favorire invece l'unità già data e esistente nelle Chiese dal dono dello Spirito presente nelle comunità e in loro vescovi.

Par attuare quella proposta del Vaticano I nella congiuntura del Vaticano II, si deve anche prendere in considerazione una svolta teologica operata nel capitolo III della *LG*. Progressivamente, dal Medioevo latino fin all'enciclica *Mystici corporis*, che iniziò un cambiamento di prospettiva e un ritorno alla visuale più ampia della Chiesa primitiva, il ministero ordinato era considerato sotto il duplice profilo del potere e del sacro, che servivano da base al diritto canonico ed ad una concezione poco misterica della Liturgia. La costituzione *Lumen Gentium* invece riporta al centro il sacramento e lo spirito come fondamenti sia della Chiesa in generale, sia della missione propria dei vescovi ed anche di quella del vescovo di Roma. Dopo secoli di vita liturgica ridotta per il popolo a esercizi di pietà personale e, spesso, per il clero a esecuzione di cerimonie e di riti divenuti incomprensibili ai fedeli, con la *Sacrosanctum Concilium* i Padri rinnovarono il modo di celebrare i santi misteri restituendo alla Chiesa un pensiero teologico sulla Liturgia, intesa quale essa è, e cioè come "momento" della Storia della salvezza, il momento cioè in cui, avvenuta una volta per tutte, essa adesso, qui, accade per me. La Parola di Dio diviene esperienza attuale per me oggi, qui, azione efficace nella Chiesa ogni volta che si celebra la divina Liturgia nella Chiesa. Il libro biblico e libro rituale, il farsi azione e il farsi parola di Dio, stanno all'origine della esperienza di Rivelazione e di fede e si implicano a vicenda: la parola di Dio ha da essere ascoltata religiosamente e la liturgia deve essere fondata sulla Parola di Dio.

Potremmo dire, allora, che la costituzione della Chiesa, prima che gerarchica (parola d'altronde che proviene del vocabolario del tardo neoplatonismo), è pneumatologica e sacramentale. I diversi gradi dell'autorità dovranno essere ripensati e riformati in questa prospettiva, la cui adozione nella Chiesa cattolica è la condizione necessaria ma non sufficiente di ogni riconciliazione ecumenica, come lo sappiamo bene. Un'aspetto della delusione attuale, sia dentro che fuori della Chiesa, proviene, a mio parere, dal fatto che i timidi sforzi iniziati nell'immediato dopo Concilio nel senso indicato dalla *Lumen Gentium* non sono stati proseguiti, spesso adducendo a pretesto gli abusi che, dopo il Concilio Vaticano II, nei anni 70, sono stati commessi. Può essere, ma ritornare al passato preconconciliare, un periodo che ebbe anche degli abusi stridenti che possono anche loro tornare, non è la soluzione. La nostra speranza guarda al futuro del Vaticano II.

Gaudium et spes: le gioie e le speranze, le sofferenze e le angosce dell'uomo sono l'orizzonte, l'interlocutore della Chiesa. Essa viene da Dio e si radica in Cristo e nello Spirito ma esiste non per se stessa ma per

il mondo da salvare. “Per noi uomini e per la nostra salvezza” è il motivo dell’Incarnazione e quindi anche della Chiesa. Per dirla con le parole che Paolo VI ha pronunciato concludendo il Concilio: *Ma non possiamo trascurare una osservazione capitale nell’esame del significato religioso di questo Concilio: esso è stato vivamente interessato dallo studio del mondo moderno. (...) Non mai forse come in questa occasione la Chiesa ha sentito il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire, di evangelizzare la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento.*

Vogliamo piuttosto notare come la religione del nostro Concilio sia stata principalmente la carità; e nessuno potrà rimproverarlo di irreligiosità o di infedeltà al Vangelo per tale precipuo orientamento, quando ricordiamo che è Cristo stesso ad insegnarci essere la dilezione ai fratelli il carattere distintivo dei suoi discepoli (cfr Giov. XIII, 35 “Da questo tutti conosceranno che siete i miei discepoli: dall’amarvi scambievolmente”). L’umanesimo laico profano alla fine è apparso nella [sua] terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio.

La religione del Dio che si è fatto Uomo si è incontrata con la religione (perché tale è) dell’uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema ? poteva essere ma non è avvenuto.

L’antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. (Discorso di Paolo VI alla Chiusura del Concilio, 7 dicembre 1965).

Conclusioni

All’inizio del suo pontificato, Benedetto XVI pubblicò un’enciclica: *Deus caritas est*, Dio è amore. Lo sapevamo da sempre, il Pape però lo ricorda in questo momento preciso della storia. Insiste per dire: questo nome Amore è il primo nome di Dio, come se tutti gli altri, tanto numerosi, dovessero essere interpretati alla luce del nome primordiale; Dio è Amore: “Padre amantissimo”. Il Concilio “pastorale” ci invita a considerare e ad “afferrare” Dio e la Sua Chiesa dal lato dell’amore. Si può chiedere quale sarebbe stato il destino dalla Chiesa e dell’umanità se, dagli inizi dell’era cristiana, avessimo invocato Dio come Padre amantissimo, prima di chiamarlo “Onnipotente ed eterno”. Probabilmente non era possibile allora: ci vuole tempo per scoprire le cose anche evidenti. Il Concilio Vaticano II ci ha fatto comunque raggiungere questa tappa.

Non è tutto: lo stesso Papa Benedetto XVI pubblicò dopo un’enciclica sulla Speranza (*Spe salvi*), che ne allarga le dimensioni. Nel passato, la

tendenza era di limitarlaa molto, insistendo di più sul peccato del mondo: la speranza della salvezza era riservata a un piccolo numero fra i battezzati, coloro cioè che facevano parte della chiesa visibile, fuori della quale non c'è salvezza (*extra ecclesiam nulla salus*). Oggi, come lo sottolineava Urs von Balthasar, la Speranza è per tutti, e la disperazione tende ad essere l'eccezione.

Dall'11 Ottobre di quest'anno, siamo nell'anno della Fede. Benedetto XVI ha dunque privilegiato la sequenza Carità, Speranza, Fede, rovesciando l'ordine classico delle virtù teologali. Forse non cambia niente, più probabilmente cambia tutto, comunque indica un "senso" una direzione alla vita della Chiesa, che forse è la grazia del Vaticano II.

In effetti, se Dio è Amore, siamo chiamati a riflettere in profondità cos'è l'amore: come la scelta di questo nome colora il Mistero di Dio e quello di Cristo, come edificare, quella che Paolo VI, definiva la *Ecclesia caritatis* e la civiltà dell'amore? Siamo in realtà invitati a ricostruire l'antropologia intera sulla pietra dell'amore. Ricordiamo la domanda di Gesù a Pietro: "Simone, mi vuoi bene?". L'uomo, prima di essere *animal rationale* non sarebbe *animal amans*?

Più che definizioni, perciò, il Concilio ci consegna uno stile. Non si possono leggere i suoi testi alla ricerca di definizioni. Secondo O'Malley il genere letterario del Vaticano II è più assimilabile a quello del panegirico, uno stile utilizzato dagli umanisti che ricorrevano alle modalità di linguaggio dei Padri della Chiesa e della Bibbia. Quelli del Concilio sono, perciò, testi che disegnano una prospettiva ideale cercando di muovere le intenzioni, i cuori e le azioni in quella direzione più che definire con concetti chiari delle realtà⁴.

E in questo sta tutta la sua forza e la sua modernità. Non si tratta qui di rievocare l'annosa *querelle* tra lettera e spirito del Concilio. Non c'è uno spirito del concilio che prescindenda dai suoi testi, ma non si possono nemmeno leggere i testi prescindendo da quella che fu ed è l'opzione fondamentale del Vaticano II: il suo stile. Perché il Concilio è stato anche una questione di stile, uno stile che lo distingue dagli altri concili. In effetti, anche un lettore non avvertito non può confondere un testo del Vaticano II con un testo di un altro concilio dell'epoca moderna, tanto è percepibile la differenza. Per dirla con Paolo VI, se nel Vaticano II la Chiesa ha offerto al mondo il suo aiuto e i suoi mezzi di salvezza, essa

⁴ Cfr J.-W. O'Malley, "Erasmus and the Vatican II: interpreting the Council", in A. MELLONI - D. MENOZZI - G. RUGGERI - M. TOSCHI, *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, 194-211.

l'ha fatto, - "ed è una nuova caratteristica di questo concilio" - (...) "in un modo che contrasta in parte con l'atteggiamento che segnò alcune pagine della sua storia", adottando "di preferenza il linguaggio dell'amicizia, dell'invito al dialogo".

E nell'omelia della IX Sessione del Concilio (7.XII.1965) continuava: "Il magistero della Chiesa (...) è giunto, per così dire, a dialogare con lui [l'uomo contemporaneo]; e pur conservando sempre l'autorità e la forza che gli sono proprie, ha assunto la voce familiare ed amica della carità pastorale, ha desiderato farsi ascoltare e comprendere da tutti gli uomini; non si è indirizzato solo all'intelligenza speculativa, ma ha cercato di esprimersi anche nello stile della conversazione ordinaria. Facendo appello all'esperienza vissuta, utilizzando le risorse del sentimento e del cuore, dando alla parola maggior fascino, vivacità e forza persuasiva, esso ha parlato all'uomo d'oggi, così com'è. La Chiesa si è, per così dire, proclamata la serva dell'umanità, proprio nel momento in cui il suo magistero ecclesiastico ed il suo governo pastorale hanno, in ragione della solennità del Concilio, rivestito un più grande splendore ed una più grande forza: l'idea di servizio ha occupato un posto centrale al Concilio (...). Amare l'uomo - diciamo - non come un semplice mezzo, ma come un primo termine nell'ascesa verso il termine supremo e trascendente. E allora, il Concilio intero si riassume in fondo in questa conclusione religiosa: non è altro che un appello amichevole e pressante che invita l'umanità a ritrovare, per la via dell'amore fraterno, questo Dio di cui si è potuto dire: "Allontanarsi da lui significa perire; volgersi a lui significa risuscitare; rimanere in lui significa essere saldo...; ritornare a lui significa rinascere; abitare in lui, significa vivere". (Sant'Agostino)

Ecco riassunto in modo denso lo stile del Vaticano II: una parola amichevole, indirizzata all'umanità, la proposta di un insegnamento offerto come servizio all'umanità, una voce familiare ed amica che vuol farsi ascoltare da tutti, disposta al dialogo e che, per questo, fa appello all'esperienza, collegandola alla Parola di Dio. Non si può dunque interpretarlo che a partire dalla novità di questo stile e di questo linguaggio⁵. Lo stile qui non va inteso in senso estetizzante o vuoto, ma è, insieme, un metodo di lavoro, un atto comunicativo e una forma letteraria che rispecchiano un determinato modo di tratteggiare la propria identità. In tale orizzonte - tra l'altro profondamente omogeneo con l'evangelo - è importante non solo il 'cosa' viene detto, ma anche il 'come'.

⁵G. ROUTHIER, "Il Vaticano II come stile" in *Sc Catt* 136 (2008) 5-32. Cfr, ad esempio, la grande quantità di interventi dei Padri sul linguaggio e lo stile dei documenti.

Questa evoluzione deriva da una nuova coscienza del rapporto della Chiesa col mondo, che porta a definire un altrettanto nuovo atteggiamento nei confronti della famiglia umana, in particolare verso le persone che non appartengono alla Chiesa. Gli altri, accanto ai cristiani, sono diventati per la prima volta protagonisti e interlocutori del Concilio.

L'*Ecclesia veritatis*, mirabilmente disegnata dalla riflessione conciliare precedente fino al Vaticano I, si è compiuta, - non è stata sostituita! - nell'*Ecclesia caritatis* - per dirla con Paolo VI -, rivestendo la sua autorità di umiltà ed esercitandola nella forma del dialogo⁶.

⁶ R. REPOLE, *Editoriale* in www.vivailconcilio.it [accesso 21.2.2010]: “La Chiesa è umile perché la sua non è un’identità che si dà «in sé e da sé», ma che è data dalla relazione nella quale è coinvolta, in diverse direzioni. In direzione di Dio, anzitutto. Può essere ripensato in tal senso il mistero della Chiesa, così bene evidenziato e richiamato dall’ultimo Concilio. Affermarlo significa dire che la Chiesa «è» in quanto «è in relazione» al disegno salvifico di Dio Padre, al suo rivelarsi e compiersi in Cristo, al suo attualizzarsi nello Spirito, nei diversi spazi e tempi. La Chiesa è, infine, umile perché in relazione al mondo per il quale è sacramento di salvezza: il che significa che è anche «in debito» del mondo destinato a salvezza da Dio; che a esso offre, nel mentre da esso riceve”.

LA LUNGA GENESI DELLA RIFORMA LITURGICA DEL VATICANO II

Ricostruzione storica

di VITO CUCCA

1.1 Origine della frattura tra liturgia e popolo di Dio

C'è stato un periodo nella storia della Chiesa in cui i fedeli si sono progressivamente allontanati dalla liturgia, si è formata una grossa voragine tra culto pubblico cristiano e il popolo di Dio.

Ciò è avvenuto in seguito alle riforme attuate da Pipino il Breve, Carlo Magno e Ludovico il Pio, ovvero quando la liturgia romana pura ha incontrato il genio franco-germanico e si è poi diffusa in tutta Europa completamente trasformata.

I sovrani carolingi, che nutrivano una forte devozione per la chiesa di Roma ed erano rimasti affascinati dalla semplicità e dalla solennità della liturgia papale, vollero unificare il loro grande impero sotto un'unica liturgia, facendo assumere da tutte le chiese il rito romano. Ciò ha una motivazione spirituale, infatti «quanto più stretta era l'unione con S. Pietro e con la Chiesa di Roma a lui intimamente congiunta, tanto più garantito sembrava all'uomo germanico di quei tempi l'accesso all'eterna salvezza»¹, ma ha anche e soprattutto una motivazione politica. La liturgia era, allora, l'espressione più viva dell'unità civile, perché nel culto iniziava o terminava ogni azione importante civile della comunità, ed era anche la scuola di vita, veramente aperta a tutti e alla quale tutti aderivano per un comune impegno assunto nel battesimo: vi alludeva Carlo Magno nella formula di giuramento stabilita nell'802 per tutti i cittadini dell'impero. Quale mezzo poteva competere con essa nell'organizzazione di un vasto impero, composto da genti varie per diversa tradizione e costume civile, in modo che nelle idee principali ciascuna si armonizzasse all'altra gente? Nessuno certo. Lo capì bene Carlo Magno e perciò decise di assumersi l'organizzazione della cultura ecclesiastica, affinché il clero fosse il maestro anche civile delle popolazioni. E stabilì che tutto, liturgia e diritto, fosse guidato dai libri di Roma papale².

**Vito
Cucca**
è
docente di
Liturgia

¹ E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente*. Note storiche, Roma 2003², 165.

² *Ibid.*, 170- 171.

Varie sono le caratteristiche di quest'epoca di transizione (VIII-IX sec.). Per quanto riguarda il clero: si vanno moltiplicando le preghiere private durante la celebrazione liturgica, le cosiddette apologie; non si prega più a voce alta e con le mani alzate, come i primi cristiani; si afferma una coscienza esagerata di peccato e di colpa; il celebrante si colloca ormai tra l'altare e i fedeli; l'uso della messa "privata" comincia a estendersi, nelle intenzioni dei fedeli, per ragioni di ordine "votivo", essendo la messa considerata come un valore quasi autonomo e offerta dal solo sacerdote, senza che venga dato valore alla presenza e alla partecipazione del popolo³.

Per quanto riguarda i fedeli: la distanza fra popolo e azione liturgica è ormai un fatto compiuto. Diminuisce la partecipazione a causa della lingua ormai incomprensibile, dell'assenza della comunione sacramentale, di una stima sempre crescente dell'importanza del solo clero. Distanziato dai sacri riti, di cui non comprende più il senso, e persa la connotazione comunitaria dei sacramenti (si pensi per esempio cosa erano nei primi secoli la sinassi eucaristica, il grande cammino catecumenale, la prassi della penitenza pubblica), il popolo cerca di soddisfare la sua devozione nella spiegazione "allegorica" dei misteri⁴. Tra Dio, visto come il re supremo che risiede nel castello celeste con maestà tremenda, e il povero uomo peccatore, che intimorito aspetta solo il giorno del giudizio finale, si apre un immenso abisso: per poterlo attraversare, si ha bisogno dell'aiuto degli angeli, dei santi e dei sacerdoti che offrono per tutto il popolo la messa⁵.

1.2 I primi tentativi di riforma liturgica

a) Lutero e il Concilio di Trento

Uno dei primi ad auspicare un ritorno della partecipazione attiva dei fedeli ai sacri misteri fu Lutero. Egli criticò della liturgia ufficiale della Chiesa l'eccessivo ricorso alle indulgenze, quindi il carattere espiatorio della messa e la sua celebrazione quasi meccanica, senza coinvolgimento interiore del celebrante; l'invadente culto dei santi e delle devozioni personali a discapito del culto dovuto ai misteri cristiani e delle preghiere comunitarie, molto più efficaci e gradite a Dio; la preoccupazione costante

³ B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1999³, 102.

⁴ Amalario di Metz, esecutore della riforma liturgica carolingia, e autore di qualche *expositio missae*, ossia spiegazioni della messa a uso pastorale, aveva assunto come metodo di spiegare cerimonie e usi liturgici attribuendo loro un significato mistico e simbolico. Questo metodo, "allegorico" appunto, si diffuse ben presto in tutta l'Europa. Cfr E. CATTANEO, *op. cit.*, 174.

⁵ B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, 102-103.

da parte del clero di dare al culto sfarzo e pompa, anziché di spiegare ai fedeli il significato dei vari riti; l'assenza del popolo, allontanatosi perché incapace di comprendere e leggere il latino, privato della comunione al calice, reso secondario dal dilagante clericalismo della liturgia⁶.

Punto importante delle sue innovazioni fu proprio l'uso del volgare nella liturgia: Lutero lamentava infatti che le parole della consacrazione non potessero essere intese da tutti e voleva quindi fossero dette in una lingua comprensibile, anzi si augurava che tutta la messa fosse detta in lingua volgare⁷. Pertanto, tradusse la Bibbia in tedesco, pubblicò vari "ordo missae" bilingue (latino e tedesco), e soprattutto favorì tra i fedeli l'uso di seguire la santa messa con "messalini" personali e di parteciparvi grazie al canto.

Anche Erasmo da Rotterdam, senza uscire dalla comunione con la Chiesa, criticò fortemente diversi aspetti del culto. Egli voleva che la preghiera liturgica non fosse prolissa; popugnava l'uso della lingua volgare; era contro ogni superstizione, ma difese l'uso delle cerimonie per il loro valore didattico e come segno visibile di una grazia invisibile; non ebbe dubbi sul valore sacrificale della messa, ma proponeva un'attiva partecipazione dei fedeli a essa⁸.

Il Concilio di Trento, sebbene condannasse le principali proposizioni di Lutero, nella sua terza fase (iniziata il 18 gennaio 1562) si occupò della questione della lingua liturgica e dei problemi riguardanti la partecipazione dei fedeli ai santi misteri. Nella Sessione XXIV (Cap. VII: *De reformatione*) infatti viene comandato ai vescovi e ai parroci di servirsi della lingua volgare per esporre al popolo l'efficacia e l'uso dei sacramenti, sia durante la loro celebrazione che durante il catechismo; viene inoltre concesso l'uso della lingua volgare all'interno delle messe solenni, sia per spiegare i testi sacri che per suggerire pensieri salutari, «per meglio istruire i fedeli nella legge del Signore»⁹.

L'opera riformatrice del Concilio di Trento non ha permesso tuttavia il ritorno dei fedeli a una partecipazione attiva e consapevole ai sacri mi-

⁶ Cf E. CATTANEO, *op. cit.*, 292-295; V. VARCA, «Le signe de la Messe d'après le "De captivitate babilonica Ecclesiae praeludium" de Martin Luther», in *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979), 81-122 e 165-205.

⁷ La richiesta del volgare da parte di Lutero fu prima formulata per il battesimo e poi per la S. Messa. Cf H. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente*, Roma 1950, 30-45.

⁸ Cf E. CATTANEO, *op. cit.*, 298-299.

⁹ Cf J. FROGER, «Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques?», in *Ephemerides Liturgicae* 73 (1959), 81-205.

steri, infatti se da un lato ha dato forma fissa alla liturgia per superare la situazione caotica del Cinquecento, dall'altro ha contribuito ancora di più ad allontanarla dalla vita reale, anzi l'ha quasi "congelata", costringendo di nuovo la pietà dei fedeli ad allontanarsene per rivolgersi a forme di pietà popolare e devozionale¹⁰.

b) Il Sinodo di Pistoia

Un grande tentativo di riforma pastorale della liturgia, che ha anticipato di quasi due secoli la *Sacrosanctum Concilium*, lo troviamo nel Sinodo di Pistoia (1786). Voluto dal vescovo Scipione De' Ricci (1741-1809) tale sinodo doveva dare inizio localmente a una riforma per estenderla a tutta la Toscana e, per l'aperto appoggio del granduca Leopoldo II, influenzare tutta l'Italia, non esclusa Roma.

Il Sinodo ebbe sette sessioni, dal 18 al 28 settembre, con la presenza di circa 250 sacerdoti; fu presieduto dal De' Ricci, ma fu diretto per tutta la parte teologica da Pietro Tamburini, uno dei principali esponenti del Giansenismo italiano.

Sarebbe troppo lungo riportare il contenuto di tutti i decreti riguardanti il culto; ne trascrivo, pertanto, soltanto alcuni, particolarmente quelli che in tutto o in parte furono condannati, e che oggi invece sono stati quasi completamente rivalutati e ripresi.

Sessione IV. Decreto della Eucaristia

VI. Quando poi noi diciamo che i fedeli hanno parte nel sacrificio, intendiamo che essi offrono, immolano la vittima insieme col sacerdote, ed offrono se medesimi con quello. E siccome tutta la liturgia non contiene che queste parti del sacrificio, e la regola degli atti, coi quali debbonsi accompagnare le parti medesime; quindi è che secondo la dottrina dei Padri, la pratica dell'antichità e l'ordine medesimo e il tenore di tutte le liturgie, la liturgia è un'azione comune al sacerdote e al popolo. Persuaso di questi principi desidererebbe il santo Sinodo, che si togliessero quei motivi, per i quali essi sono stati in parte posti in oblio, col richiamare la liturgia ad una maggiore semplicità di riti, coll' esporla in lingua volgare e con proferirla con voce elevata. Ma poiché le circostanze delle cose non gli permettono di soddisfare questi suoi desideri, s'arresta a rinnovare la legge del Concilio di Trento, nella quale si prescrive, che i pastori in ogni istruzione che fanno nelle feste nel tempo della messa, spieghino qualche parte della

¹⁰ B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, 139.

Liturgia; e gli esorta ad introdurre nel popolo dei libri ove sia l'ordinario della Messa in lingua volgare, e a insinuare a quelli che sanno leggere, l'accompagnare con questo mezzo il sacerdote. Siccome poi una parte essenziale al sacrificio è la partecipazione alla vittima, il santo Sinodo desidererebbe che i fedeli qualunque volta vi assistano, comunicassero¹¹.

Sessione VI. Decreto della preghiera

X. Gesù Cristo per altro non solamente prega per noi come sacerdote, prega in noi come capo, ma è ancora pregato da noi come Dio. Poiché essendo egli insieme col Padre e con lo Spirito Santo vero Dio e autore d'ogni grazia debbe essere ancora insieme col Padre e con lo Spirito Santo l'oggetto unico delle nostre preghiere, come lo è delle nostre adorazioni. E siccome sarebbe un errore anatemizzato ormai dalla Chiesa l'adorare in Gesù Cristo l'umanità, la carne o porzione di questa separatamente della divinità, o con una precisione sofistica, così lo farebbe ugualmente l'indirizzare ad essa umanità le nostre preghiere con una tal divisione o astrazione. [...] sarà dovere de' pastori esortare i fedeli ad adorare, invocare e pregare senza divisione Gesù Cristo principalmente ne' suoi misteri, come ha sempre praticato la Chiesa¹².

XI. Il mistero della Passione di Gesù Cristo dee certamente in modo particolare impegnare la nostra pietà e le nostre continue meditazioni. Sarebbe per altro desiderabile, e noi lo inculchiamo con tutta l'effusione del nostro cuore che questa medesima pietà e meditazione fosse sgombra da tutte le inutili e pericolose materialità a cui vollero soggettarla i superstiziosi devoti de' secoli scorsi vicini a noi, e dalle quali sarebbe troppo difficile renderle esenti perfettamente¹³.

XXII. Di qui ne viene l'obbligazione per ogni cristiano di prendere parte alla preghiera pubblica, di entrare nello spirito e nell'intelligenza delle orazioni e delle cerimonie della chiesa, degli Uffizi divini, e in specie del santo sacrificio della messa; di qui pure ne nasce per i pastori il dovere d'invigilare all'esecuzione di oggetti così importanti¹⁴.

XXIV. Giacché poi noi sappiamo che sarebbe un'opera contro la pratica apostolica, e contro i disegni di Dio il non procurare al semplice popolo i mezzi più facili per unire la sua voce a quella di tutta la chiesa, crediamo bene di rilasciare al vescovo la cura di eleggere alcuni dei venerabili padri, che attendano alla compilazione di un

¹¹ J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 38, Graz 1961, 1039-1040.

¹² *Ibid.*, 1071.

¹³ *Ibid.*, 1071-1072.

¹⁴ *Ibid.*, 1075.

rituale e di un manuale ad uso della città e diocesi di Pistoia, nei quali oltre alle istruzioni e spiegazioni necessarie, si trovino in latino ed in volgare le orazioni e riti della chiesa nell'amministrazione dei sacramenti, gli ufizi delle principali feste dell'anno, l'ordinario della messa e tutto ciò che può facilmente condurre alla istruzione e alla edificazione del popolo. In questo manuale si procurerà d'inserirvi ancora dei salmi e degli inni ridotti in poesia italiana, perché questi sieno sostituiti, per quanto è possibile, alle canzoni profane, e perché si possa avere quella istessa consolazione, che risentiva S. Girolamo in udire i laboriosi campagnoli di Betlem accompagnare con il canto dei salmi il loro travaglio¹⁵.

Il sinodo, pur proponendo riforme di per sé valide, sbagliò nei modi e nelle misure, e venne ufficialmente condannato da Pio VI, con la bolla *Auctorem Fidei* (28 ottobre 1794). Tre sono i principali motivi del suo insuccesso.

1. Lo spiccato ed evidente carattere giansenista delle proposizioni. Sia il vescovo De' Ricci che i principali esponenti del Giansenismo italiano videro e proposero il sinodo come una conquista antiromana e come una valida guida per ulteriori riforme. Pertanto la condanna del vescovo di Pistoia e dei suoi sostenitori, fu ritenuto un provvedimento necessario per arrestare il cammino del giansenismo in Italia.

2. Il sinodo fu fortemente criticato dal popolo, poiché tra le riforme erano contemplate anche l'abolizione di ogni forma di devozione popolare, la soppressione delle confraternite, la demolizione degli altari laterali, la rimozione dalle chiese di tutte le immagini (di Maria o dei Santi) nelle quali i fedeli riponevano particolare fiducia o riconoscevano particolari virtù¹⁶.

3. I tempi non erano ancora maturi per una riforma liturgica. Gli uomini della curia romana erano ben lontani dalla comprensione di un saggio movimento liturgico e lo saranno ancora per più di un secolo e mezzo; per essi toccare la tradizione liturgica vigente era porre in pericolo il dogma e stendere la mano verso gli innovatori eterodossi. Per gli ecclesiastici del tempo era impensabile che i semplici fedeli potessero accostarsi personalmente alle Sacre Scritture tradotte dal latino, o ascoltassero la messa celebrata in volgare: si sarebbero avviliti i sacri misteri.¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, 1076.

¹⁶ *Ibid.*, 1072ss.

¹⁷ Cf E. CATTANEO, *op. cit.*, 447.

c) I segni di una rinascita (il sec. XIX)

Per intendere il movimento liturgico fiorito nell'Ottocento bisogna considerare il suo moto propulsivo che fu l'affermarsi dell'ecclesiologia. La rivoluzione francese e la politica napoleonica avevano arrestato il dibattito sulla Chiesa iniziato dal protestantesimo. Quando il tema fu ripreso, a causa dell'esperienza subita e delle mutate condizioni politiche e civili, lo studio ecclesiologico fu maggiormente oggettivo e profondo¹⁸. Il merito va particolarmente a due studiosi tedeschi.

Il teologo Johan Michael Sailer (1751-1832) pose l'accento sull'importanza del culto nella vita della Chiesa; per lui la liturgia è l'anima vivificante, il principio vitale, che forma i fedeli in una società organica¹⁹.

Il teologo Johan Adam Möhler (1796-1838) prosegue il discorso: al culto viene assegnato il compito di far sì che le verità imparate solo esteriormente per mezzo della dottrina e della predicazione, siano assimilate interiormente. Inoltre, sostenendo l'uso della lingua volgare all'interno della liturgia, osserva che ogni popolo in tutti i rapporti della vita si serve della lingua che Dio gli ha dato; solo presso di noi e proprio dove si potrebbe fare il più bell'uso di questo dono divino della lingua materna, ossia nel comunicare i sentimenti religiosi, nell'atto più solenne del nostro culto, questo non avviene²⁰.

Padre del movimento liturgico dobbiamo però considerare Prosper Guéranger (1805-1875). Punto di partenza della sua opera riformatrice fu la restaurazione dell'ordine benedettino, nel quale egli aveva ritrovato la manifestazione più viva della spiritualità tradizionale della Chiesa. Amore alla Sacra Scrittura, senso della sua interpretazione a partire dalla teologia dei Padri, concetto profondo del valore della tradizione e della sua continuità indefettibile, fedeltà assoluta al magistero ordinario della Chiesa, furono il fondo dal quale partì tutta l'azione del Guéranger e, per un secolo almeno, anche quella del movimento liturgico²¹.

Per attuare il suo disegno, nel 1833 acquistò l'antica abbazia di S. Pietro di Solesmes e vi ristabilì la vita benedettina. Nel 1840 iniziò la pubblicazione delle *Institutions liturgiques*, opera grazie alla quale voleva sia promuovere l'unità liturgica con Roma, molto insidiata dalle liturgie

¹⁸ *Ibid.*, 458.

¹⁹ I. R. GEISELMANN, «Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del sec. XIX», in *Sentire Ecclesiam*. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà, Roma 1964, 121-120.

²⁰ *Id.*, «Il mutamento della coscienza della Chiesa e della ecclesialità nella teologia di J. A. Möhler», in *Ibid.*, 221-259.

²¹ E. CATTANEO, *op. cit.*, 460.

neo-gallicane, che raccontare le misteriose bellezze e le armonie celesti, che lo Spirito Santo ha sparso sulle forme del culto divino.

Questo fine fu raggiunto maggiormente dall'altra sua opera, la quale può ben dirsi la vera promotrice del movimento liturgico partito da Solesmes, ovvero *L'Année liturgique* (1841-1851). In essa il Guéranger vide l'occasione per mettere finalmente i fedeli in condizione di avvantaggiarsi degli aiuti immensi che alla pietà cristiana vengono offerti dalla comprensione dei misteri della liturgia.

L'opera e l'amore verso la liturgia dell'abate di Solesmes ebbero un seguito in Germania, da parte dei fondatori del monastero di Beuron, Mauro e Placido Wolter (1825-1890; 1828-1908), e in Belgio, prima nel monastero di Maredsous e poi in quello di Mont César di Lovanio.

A Maredsous fu prodotto uno dei primi messali a uso del popolo, il *Missel des fidèles*²², e nel 1884 ebbe inizio la rivista *Messenger des fidèles*, chiamata dal 1890 *Revue bénédictine*, che offrì, e continua a offrire, un preziosissimo contributo di studi patristici e storici necessari alla comprensione della liturgia.

Nel 1895 Solesmes ebbe una filiazione inglese a Farnborough, dove primo priore fu dom Cabrol, il quale con dom Leclercq diede inizio alla pubblicazione dei *Monumenta Ecclesiae liturgica* (1901) e al famosissimo DACL, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* (1903).

È utile e importante rilevare l'intimo nesso dei movimenti tedesco, belga, inglese, con quello di Solesmes, non soltanto per l'uguaglianza delle idee promotrici, bensì anche perché gli uomini interessati nel lavoro escono dalla stessa scuola di spiritualità, così da dover concludere che se non ci fosse stato dom Guéranger, tutto si sarebbe svolto in altro tempo e in altro modo. Inoltre è bene rilevare che tutto ebbe origine dalla ricostruzione della vita benedettina in paesi dove era stata distrutta. I benedettini, infatti, hanno il merito non solo di aver portato avanti un movimento culturale che ha dato nuovo slancio alla scienza liturgica, ma anche di aver permesso al clero e alle istituzioni religiose di rivalutare il ruolo dei fedeli laici nella liturgia. Si è così dato inizio a quel processo di riavvicinamento del popolo al pubblico culto, dal quale era stato allontanato, perché relegato in uno stato di scarsa istruzione e perché non più capace di comprendere la lingua della chiesa, il latino²³.

²² I primi messali tradotti in lingua volgare per i fedeli risalgono però agli anni 1788-1792, e furono pubblicati proprio in Italia. *Ibid.*, 449-458.

²³ *Ibid.*, 465-475.

d) *Il movimento liturgico classico*

Si tratta di un'epoca ormai storica, con una sua precisa identità e feconda di felici risultati, che ha visto il sorgere di quel movimento descritto da Pio XII con parole che verranno riprese dalla Costituzione Liturgica SC del Vaticano II: «Il movimento liturgico è apparso come un segno delle disposizioni provvidenziali di Dio sul nostro tempo presente, come un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa, per riavvicinare gli uomini ai misteri della fede e alle ricchezze della grazia che scaturiscono dalla partecipazione attiva dei fedeli alla vita liturgica» (*Discorso a chiusura del Congresso di Assisi*, 22 settembre 1956)²⁴.

1° PERIODO: 1903-1914

Pio X nel Motu proprio *Tra le sollecitudini* del 22 novembre 1903 proclamava:

«Essendo infatti nostro vivissimo desiderio che il vero spirito cristiano rifiorisca per ogni modo e si mantenga nei fedeli tutti, è necessario provvedere prima di ogni altra cosa alla santità e dignità del tempio, dove appunto i fedeli si radunano per attingere tale spirito dalla sua prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della chiesa»²⁵.

Per queste autorevolissime espressioni il movimento liturgico cattolico iniziava un nuovo periodo che sarebbe stato lento ma fecondissimo. Molto era dovuto al fatto che Pio X, da parroco, aveva sperimentato la forza educativa della liturgia sul popolo, e da fervente ceciliano aveva compreso quale capacità di suscitare attenzione e coesione avessero la retta musica sacra e il canto bene eseguito²⁶.

Papa Sarto fece seguire altri atti importanti per la pietà cattolica: il 22 dicembre 1905 invitava tutta la cristianità alla comunione frequente, anche quotidiana, con il decreto *Sacra Tridentina Synodus*²⁷; l'8 agosto 1910, con un altro decreto (*Quam singulari*), invitava a non allontanare dall'altare i bambini capaci di discernere il pane eucaristico²⁸; il 1 novembre 1911 con la Costituzione apostolica *Divino afflatu*, disponeva un nuovo ordinamento del salterio nel breviario romano e, mutando le regole

²⁴ A. BUGNINI, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* 2, Roma 1959, 46.

²⁵ *Ibid.* 1, 10-26.

²⁶ E. CATTANEO, *op. cit.*, 488.

²⁷ A. BUGNINI, *op. cit.* 1, 35-38.

²⁸ *Ibid.* 1, 41-46.

del calendario liturgico, dava la possibilità alla domenica di riprendere parecchio del suo posto primario sulle altre feste²⁹.

Eppure l'appello di Pio X riguardante la partecipazione attiva ai misteri liturgici, come fonte di vita autenticamente cristiana, contenuto nel Motu proprio *Tra le sollecitudini* (n. 3), continuava a rimanere quasi sconosciuto e non entusiasmò subito gli ambienti cattolici: «il lievito di ottima farina e di eccellente fattura, inserito in un solenne documento pontificio, non fermentò la massa»³⁰. Anche il decreto sulla comunione frequente non esercitò il suo vero influsso che dopo l'inizio del Movimento liturgico classico, inizio che, pur tenendo conto delle correnti del secolo scorso di cui abbiamo già trattato, deve essere fissato al “Congresso di Malines” del 1909.

In esso fece il suo importante esordio dom Lambert Beaudin, monaco benedettino di Mont-César, che già da tempo, nella vita liturgica del monastero e nella meditazione dei misteri che era chiamato a insegnare, aveva compreso la portata incalcolabile che sarebbe derivata alla massa dei fedeli da un contatto anche limitato, ma cosciente, con le grandi ricchezze della liturgia. Nel suo discorso al congresso disse: «Secondo me, una, se non addirittura la maggiore, delle cause dell'ignoranza religiosa è l'ignoranza liturgica... Rendere ai fedeli l'intelligenza e quindi l'amore dei misteri che si celebrano all'altare; rimettere nelle loro mani il messale, che è stato sostituito da tanti libri volgari e mediocri: ecco la maniera migliore d'insegnare la religione, di tenere uniti alla Chiesa coloro che ancora vi entrano, e di riportarvi quelli che l'hanno abbandonata»³¹.

Queste parole furono subito feconde, spiegate, sviluppate, concretizzate da parecchie iniziative in tutt'Europa: corsi, convegni, settimane di specializzazioni, riviste e pubblicazioni varie. Dom Beaudin ebbe il grande merito di tracciare la via giusta, innanzitutto rivolgendo la sua attenzione al clero, per il quale nel 1914 scrisse il libro *La Piété de l'Eglise*. In esso, dopo aver elencato chiaramente i mali che affliggevano la vita spirituale della Chiesa e rendevano difficoltoso l'ascolto e la realizzazione dei propositi di Pio X, invitava il clero ad attivarsi per un movimento di pietà essenzialmente teologica, fondata sulla vitalità dei misteri cristiani in ciascun credente³².

²⁹ *Ibid.* 1, 47-50.

³⁰ A. BUGNINI, «Movimento liturgico? O Pastorale liturgica?», in *Notitiae* 10 (1974), 137-138.

³¹ E. CATTANEO, *op. cit.*, 492-493.

³² *L.c.*

2° PERIODO: 1914-1918; 1939-1943

Il cammino iniziato in Belgio vienzione dell'ambiente ripreso e incrementato dall'abbazia di Maria Laach in Germania. Qui alcuni accademici, sotto la guida dell'abate Ildefonso Herwegen (1874-1946), avevano trovato nella liturgia la risposta alle loro domande di senso e religiosità, avevano ricevuto un base oggettiva e divina al loro culto, e sentirono formarsi in loro qualcosa che non era egocentrico ma cristocentrico³³.

Maria Laach si dedicò soprattutto alla formazione dell'ambiente universitario, dei professori e del clero, con la speranza che questi poi avrebbero fatto progredire l'ideale di una vita liturgica, e si occupò di organizzare corsi e conferenze per studenti e universitari. La prima grande adunanza di accademici avvenne nella Settimana Santa del 1914, promossa dall'abate Herwegen, coadiuvato da dom Odo Casel (1886-1948), che diverrà celebre per la sua dottrina sul mistero cristiano, inteso come azione concreta che rende presente un'azione passata.

Nel 1918 apparve il primo volume della collana *Ecclesia Orans*, intitolato *Vom Geist der Liturgie*, che portò alla ribalta del movimento liturgico internazionale il suo autore, Romano Guardini (1885-1968). Egli intendeva la liturgia come il luogo entro il quale la chiesa prega il dogma, vive la verità pregando: «soltanto una verità così ricca non stancherà mai, solo essa potrà essere realmente tutto a tutti ed ogni giorno nuova. Una preghiera comune pertanto riuscirà feconda solo se includerà l'intero contenuto dell'insegnamento di Dio». Al Guardini, inoltre, il movimento liturgico deve l'aver appreso nel linguaggio moderno il pensiero agostiniano del segno liturgico, considerato nella realtà cosmica e nella delicata applicazione cerimoniale³⁴.

Di grandissima importanza è pure, poco più tardi, Pius Parsch (1884-1954), canonico agostiniano di Klosterneuburg in Austria, che ha agito in prospettiva più fortemente pastorale, promuovendo l'uso della lingua madre nella liturgia proprio per riavvicinare a essa i fedeli più semplici.

Anche in Italia, sebbene i risultati a prima vista non sembrano così manifesti, ci fu un lavoro intenso: la *Rivista Liturgica* di Finalpia, i Messalini (primo fra tutti quello dell'abate E. Caronti, del 1921), la grande opera di dom Ildefonso Schuster (1880-1954) *Liber Sacramentorum*, pubblicata proprio per sensibilizzare le anime pie e studiose alla ricchezza

³³ Cf A. GRAZIOLI, «Il movimento liturgico in Maria Laach», in *La Scuola Cattolica* 52 (1924), 415- 424.

³⁴ E. CATTANEO, *op. cit.*, 501-502.

del Messale romano, il primo Congresso Nazionale di Liturgia (Genova 1934), a opera di mons. Giacomo Moglia, che per primo diffuse *Vivi con la Chiesa*, foglio con il testo liturgico domenicale³⁵.

3° PERIODO: 1943-1949

In Francia, fino alla seconda guerra mondiale l'interesse si concentrava piuttosto sul lavoro scientifico: per esempio la pubblicazione degli altri volumi del DACL di Cabrol e Leclecq, delle opere di L. Duchesne, P. Battifol, V. Leroquais, etc. Ma durante la guerra avvenne un cambiamento decisivo, di grande importanza mondiale, ovvero la fondazione del "Centre de Pastorale liturgique", da cui provengono la rivista *La Maison-Dieu* e la collana *Lex Orandi*.

In Italia il movimento liturgico si orienta soprattutto allo studio dei problemi pastorali legati a un rinnovamento della liturgia. Nell'ottobre 1947 nasce il "Centro di azione liturgica". A esso si devono molte iniziative di formazione per il clero e per i laici, quali le Settimane Liturgiche (1948) e i Corsi per insegnanti di liturgia (1957)³⁶.

A tutto questo dobbiamo aggiungere il ruolo importante che ebbe Pio XII. Il pontefice avvertì innanzitutto l'importanza di una preghiera ufficiale ben fatta: vi provvide con istruzioni atte a rendere più intelligente la recita dell'ufficio divino (*Lettera della S. Congregazione dei Seminari*, 5 agosto 1941)³⁷, favorita da una nuova versione latina del salterio (*Motu proprio In cotidianis precibus* del 25 marzo 1945)³⁸. Avvertì, inoltre, poi la forza che ogni giorno andava sempre più acquistando il movimento liturgico, la possibilità in esso di prospettive nuove, e la capacità di costruire una solida spiritualità. Per questo volle fare del movimento un'azione ufficiale della chiesa e vi provvide con l'enciclica *Mediator Dei* (20 novembre 1947). In essa Pio XII sembrava voler invitare a considerare i fondamenti spirituali e dottrinali e le convinzioni che dovevano segnare la base del lungo cammino di riforma che attendeva la Chiesa. Infatti, l'enciclica richiama fortemente sia il pensiero che la pratica liturgica ai suoi principi teologici e disciplinari, ed enumera non pochi errori che possono compromettere la purezza e la fedeltà della preghiera ecclesiastica: alcuni di questi errori sono l'estetismo e l'archeologismo liturgico, l'arbitrio nel

³⁵ Cf B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, 160.

³⁶ Cf *Ibid.*, 161-162.

³⁷ A. BUGNINI, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* 2, cit., 73-75.

³⁸ *Ibid.*, 90-93.

dare al culto lingua e forme nuove, il tentativo di escludere certe degne e utilissime forme di asceti o di orazioni extraliturgiche o di altre innocenti espressioni della pietà popolare³⁹.

Le riforme che ne seguirono ebbero di mira prevalentemente questo aspetto. La pastorale liturgica iniziò a formare i suoi canoni, la sua struttura, le sue leggi, e suscitò interesse in tutto il mondo, a tutti i livelli. I pastori più avveduti vi scorsero il mezzo più adatto, talvolta unico, per richiamare o alimentare nei fedeli la pratica della vita cristiana⁴⁰.

4° PERIODO: 1949-1960

Il 28 ottobre 1949 Pio XII istituì anche una “Commissione per la riforma liturgica generale”, della quale era segretario p. A. Bugnini, il quale ne diede informazione indiretta in un articolo: si proponeva un lavoro «che avrebbe dovuto avere una tendenza più spiccatamente pastorale ... in vista d’un alleggerimento dell’apparato liturgico e d’un adeguamento più realistico alle esigenze concrete del clero e di fedeli nelle mutate condizioni di oggi»⁴¹.

Il primo frutto della “commissio piana” fu la restaurazione della veglia pasquale, nei primi di marzo del 1951 (*Ordo Sabbati Sancti instaurati*), che provocò un’esplosione di gioia in tutta la Chiesa e fu il segnale che finalmente la liturgia imboccava la strada definitiva, quella dell’orientamento pastorale, tornando così idealmente alle origini. Seguì nel 1955 l’estensione degli stessi principi innovatori a tutta la Settimana Santa e nel 1960, con il Codice delle Rubriche, al resto della liturgia, specialmente all’ufficio divino. Due anni dopo usciva la nuova edizione tipica del breviario e del pontificale romano⁴².

Un altro evento significativo di questo periodo fu il Congresso di Assisi. Il primo Congresso internazionale di Pastorale liturgica si svolse nella città di S. Francesco dal 18 al 21 settembre 1956, concludendosi a Roma, con la udienza pontificia, il 22 settembre. L’elemento nuovo fu la sua ufficialità derivante dal fatto che erano presenti il card. Gaetano Cicognani, prefetto della S. C. dei Riti, che tenne la presidenza, altri cinque cardinali come vicepresidenti, 80 vescovi e abati, e oltre 1400 sacerdoti provenienti da tutto il mondo.

³⁹ Cf E. CATTANEO, *op. cit.*, 510-511.

⁴⁰ A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1997², 22.

⁴¹ ID., «Per una riforma liturgica generale», in *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949), 166-184.

⁴² Cf ID., *La riforma liturgica (1948-1975)*, cit., 25-26.

Il punto focale del congresso fu la pastoralità della liturgia, che la lanciava, come elemento determinante, nella vita della Chiesa per attuare l'incontro delle anime con Dio. Fondamentali furono a questo scopo due conferenze: quella del p. A. Jungmann, *La pastorale, chiave della storia liturgica*, e quella del p. A. Bea, *Il valore pastorale della parola di Dio nella liturgia*. I due punti che ad Assisi suscitarono particolare interesse e polemiche furono il problema della lingua volgare e la riforma dell'ufficio divino⁴³.

Questo rapido sguardo allo sviluppo del movimento liturgico, progressivo ma unanime in tutte le nazioni, permette di vedere la maturazione e l'avvio della riforma generale della liturgia romana, sentita ormai come urgente sia dalla base che dall'autorità competente. Unendo insieme tutti questi elementi, si ha percezione viva del maturare dell'ambiente scientifico, pastorale e spirituale in cui ha potuto muoversi il lavoro di preparazione e di celebrazione del Vaticano II, sfociato nella *Sacrosanctum Concilium*. Il movimento liturgico è stato davvero «un passaggio dello Spirito Santo nella sua Chiesa» (Pio XII)⁴⁴.

1.3 La *Sacrosanctum Concilium*

La Commissione preparatoria fu nominata da Giovanni XXIII, insieme alle altre Commissioni per il Concilio, il 5 giugno 1960. I membri e i consultori vennero nominati il 22 agosto: 19 membri e 32 consultori (altri si aggiunsero in seguito). Presidente ne era il Card. G. Cicognani, sostituito dopo la morte dal card. A. Larraona, e segretario il padre A. Bugnini. Dopo tre plenarie venne redatto lo schema della Costituzione sulla sacra Liturgia, modificato dalla Commissione Centrale su alcuni punti nevralgici, quali l'uso del volgare, la concelebrazione, la comunione sotto le due specie: cosa che preoccupò non poco i membri della Commissione per la liturgia e i vescovi⁴⁵.

L'esame dello schema da parte dei Padri Conciliari iniziò poco dopo l'apertura del Concilio, ovvero il 22 ottobre 1962 e si concluse il 13 novembre con un'approvazione di principio dello schema e l'avvio della formulazione degli emendamenti al primo capitolo della Costituzione. Questi furono poi presentati all'assemblea conciliare a partire dal 17 novembre, e tutto il primo capitolo fu approvato il 7 dicembre con 1922 *Placet* su 2118 presenti; 118 *Placet iuxta modum* e solo 11 *Non Placet*.

⁴³ *Ibid.*, 27.

⁴⁴ B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, 165.

⁴⁵ Cf A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, cit., 29-42.

La seconda parte degli emendamenti (riguardanti i capp. II-VIII), preparata dalla Commissione dal 23 aprile al 10 maggio 1963, fu poi sottoposta alla votazione dei Padri dall'8 al 31 ottobre. Il 22 novembre venne approvato l'intero documento: 2158 *Placet* su 2178 votanti; appena 19 *Non Placet*. L'approvazione definitiva davanti al Papa e la promulgazione della "Costituzione sulla sacra Liturgia" (*Sacrosanctum Concilium*) avvenne nella sessione pubblica del 4 dicembre 1963; 2147 Padri dissero *Placet*, 4 *Non Placet*. Va sottolineata la data: quattro secoli prima, 4 dicembre 1563, il Concilio di Trento, nell'ultima sessione affidava al Papa tutta la riforma: questa volta il Vaticano II indicava i principi concreti della riforma liturgica da attuare⁴⁶.

Questi principi possono essere divisi in orientativi e pratici.

a) *Principi Orientativi*

1. La liturgia «esercizio del sacerdozio di Cristo». La liturgia è la teologia fatta preghiera. In essa mediante segni sensibili viene significata e realizzata la glorificazione di Dio e la santificazione dell'uomo, e viene esercitato dal corpo mistico di Cristo, capo e membra, l'intero culto pubblico. Centro della liturgia è la pasqua di Cristo, che, vivendo nel sacramento della Chiesa, è diventata mistero di culto, nella cui celebrazione si perpetua nel tempo e si ripresenta la vittoria e il trionfo della sua morte. Così tutta la liturgia non è altro che la celebrazione, secondo aspetti e modi diversi, del mistero pasquale, per il quale Cristo è sempre presente e operante nella sua Chiesa, «la quale invoca in lui il suo Signore e per mezzo suo rende il culto all'Eterno Padre» (SC 7)⁴⁷.

2. La liturgia «*culmen et fons*» della vita della Chiesa. L'evangelizzazione e la catechesi non sono fine a sé, ma tendono a portare l'uomo alla piena comunione con Dio, a partecipare alla salvezza, operata da Cristo e resa presente nelle celebrazioni liturgiche. Dal canto suo, la liturgia, accendendo nel cuore dei fedeli l'amore di Dio e la piena conoscenza del suo intervento a loro favore, li spinge ad annunciare agli altri quello che essi hanno vissuto e contemplato, a testimoniare nella vita quel che hanno ricevuto per la fede (SC 10). Per questo la liturgia è *culmen et fons*, è il punto culminante dell'azione evangelizzatrice e pastorale, e insieme la sorgente della vita soprannaturale, che alimenta il suo vivere e il suo operare⁴⁸.

⁴⁶ B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, 167-169.

⁴⁷ Cf A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, cit., 53-54.

⁴⁸ *Ibid.*, 54-55.

3. L'«*actuosa participatio*». La natura stessa della liturgia e il carattere battesimale dei fedeli, che li rende «stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa e popolo scelto in proprietà da Dio» (1Pt 2,9), esigono che essi siano guidati a una «piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche» (SC 14). La liturgia, come aveva dichiarato anche Pio X nel suo *motu proprio*, è la prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere l'autentico spirito cristiano, pertanto deve essere compresa, seguita e partecipata da tutta la comunità ecclesiale.

4. Manifestazione della Chiesa. La celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo e del suo Corpo, è azione sacra per eccellenza, e nessun'altra azione della Chiesa ne uguaglia l'efficacia (SC 7). In essa l'intero popolo di Dio si riunisce nella medesima azione, attorno allo stesso altare, nell'unità della preghiera, e quindi si realizza la maggior manifestazione della Chiesa, è poiché essa è sacramento di unità, le azioni liturgiche appartengono a tutto intero il corpo della Chiesa (SC 26)⁴⁹.

5. Sostanziale unità, non rigida uniformità - l'inculturazione liturgica. Per secoli la Chiesa ha voluto che nel rito romano il culto si svolgesse ovunque in perfetta uniformità. Le due riforme liturgiche registrate nella storia, quella dei sovrani carolingi e quella promossa dal Concilio di Trento, ebbero, come abbiamo visto, questo preciso scopo. I sei libri liturgici pubblicati in *editio typica* dal 1568 al 1614 furono per quattro secoli il codice della preghiera della Chiesa al quale nulla si poteva aggiungere e togliere, e i vescovi erano i vigili custodi della fedele esecuzione di quanto disponeva la Santa Sede in materia liturgica. I Padri del Concilio Vaticano II, invece, hanno preso atto delle mutate condizioni sociali, religiose, ambientali, culturali dei giorni d'oggi e si sono espressi a favore del patrimonio culturale dei vari popoli che si sono aperti alla luce del vangelo. Ecco perché la Costituzione stabilisce: «La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità, anzi rispetta e favorisce le qualità e le doti d'animo delle varie razze e dei vari popoli. Tutto ciò poi che nei costumi dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni ed errori, essa lo considera con benevolenza, e se è possibile lo conserva inalterato, e a volte lo ammette perfino nella liturgia, purché possa armonizzarsi con il vero e autentico spirito liturgico» (SC 37). E poco dopo: «Salva la sostanziale unità del rito romano,... si lasci posto alle legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi etnici, regioni, popoli,

⁴⁹ *Ibid.*, 55.

soprattutto nelle missioni, e ciò si tenga opportunamente presente nella struttura dei riti e negli ordinamenti delle rubriche» (SC 38)⁵⁰.

6. Sana tradizione e legittimo progresso. La liturgia è composta di una duplice realtà: una invisibile, immutabile ed eterna, un'altra umana, visibile, mutevole. È chiaro che quel che è di istituzione divina è intangibile e immutabile; non altrettanto quel che la Chiesa, scaglionando la sua azione nel tempo e sulla terra, ha istituito per rivestire gli elementi culturali divini di segni e riti, che rendessero palese il senso velato del mistero (*per visibilia ad invisibilia*). Ciò che dunque nella liturgia è di carattere umano può subire una revisione e un aggiornamento, perché anche l'espressione culturale segua da presso il passo giovanile della Chiesa. In un organismo vivente ciò è un'esigenza di vita. La liturgia alimenta la vita della Chiesa, quindi deve essere essa stessa vitale, non può ristagnare o sclerotizzarsi. Tuttavia, SC 23 afferma: «per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia deve essere sempre preceduta da un'accurata investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non si introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle esistenti».⁵¹

b) *Principi operativi*

1. L'uso della lingua volgare. I Padri si trovarono di fronte a un problema arduo e delicato che aveva due aspetti ugualmente colmi di interrogativi: da una parte la tradizione della Chiesa latina e i vantaggi derivanti dall'uso di una lingua unica, sacra, tecnica; dall'altra, la svigorita incisività del messaggio e delle realtà divine, a causa di una lingua a molti incomprensibile. Si trattava o di rinunciare in buona parte al latino, patrimonio secolare della Chiesa, o di ridurre l'efficacia del più naturale, spontaneo ed espressivo dei segni, qual è la lingua. Tra le due prospettive il Concilio non esitò a scegliere la prima, consapevole che la lingua parlata non avrebbe impoverito la liturgia, ma l'avrebbe arricchita, facilitando nei fedeli il colloquio con Dio. Naturalmente la lingua materna non ha sostituito ma affiancato la bella lingua tradizionale latina, che resta tuttora

⁵⁰ *Ibid.*, 56-57.

indispensabile per il canto gregoriano e per favorire le grandi assemblee internazionali, unite sotto il segno della comune preghiera⁵².

2. Il posto privilegiato della Parola di Dio. Dopo secoli di trascuratezza ritorna vitale e rivitalizzante la Parola di Dio, in tutti i riti liturgici. Prima la Parola, poi il sacramento o la benedizione. Il Concilio ha avuto fede nell'efficacia della Parola per la formazione cristiana; ha creduto soprattutto a quanto ha sancito nella Costituzione, ovvero che Cristo «è presente nella sua parola, perché è Lui che parla quando nella chiesa si proclama la Sacra Scrittura» (SC 7), ed è sempre Lui che «continua ad annunciare il suo Vangelo» (SC 33)⁵³.

3. La necessità di formazione liturgica. Il rinnovamento liturgico non si può attuare con l'osservanza, quasi meccanica, di un certo numero di prescrizioni e norme. Esso richiede uno spirito, una mentalità, un'anima. Vuole un'iniziazione, un'educazione alla liturgia. La Costituzione introduce pertanto un metodo già presente nei Padri della Chiesa: introdurre alla comprensione della liturgia attraverso i «riti e le preghiere» (SC 48), la formazione biblica, la comprensione dei salmi (SC 90), l'istruzione di coloro che più direttamente si impegnano nelle celebrazioni: cantori, chierichetti, lettori, accoliti, commentatori (SC 29). Solo una catechesi continua e instancabile potrà aiutare i fedeli, ma anche i sacerdoti e gli insegnanti (SC 15-18), a penetrare nel mondo della liturgia⁵⁴.

4. L'importanza del canto. Il carattere comunitario della liturgia e la bellezza di cui si deve rivestire richiedono la presenza del canto. Esso dà dolcezza di espressione alla preghiera, favorisce l'unione degli animi e arricchisce di solennità i riti. Non si tratta di un'aggiunta esteriore, ma di una nota che scaturisce dalla natura stessa della celebrazione. Essa è sempre una festa, un'esaltazione di Dio, una celebrazione della vittoria pasquale di Cristo. È inconcepibile un'intima partecipazione a queste realtà senza una manifestazione gioiosa del canto. La Costituzione lo considera «come parte necessaria o integrante nella liturgia solenne» (SC 112)⁵⁵.

5. Una progressiva riforma della liturgia. Gli orientamenti e i principi della Costituzione liturgica pongono in stato di mobilitazione generale tutta la Chiesa. I pastori delle comunità, con i loro collaboratori e operatori pastorali, sono spinti ad avviare il processo di educazione liturgica dei

⁵¹ *Ibid.*, 57-58.

⁵² *Ibid.*, 59.

⁵³ *Ibid.*, 59-60.

⁵⁴ *Ibid.*, 60.

⁵⁵ *Ibid.*, 60-61.

fedeli, il loro accostamento alla sacra Scrittura, l'inserimento attivo nella celebrazione mediante l'ascolto, il canto, la preghiera, le acclamazioni, le risposte. I vescovi e la Santa Sede, invece, si occuperanno di vigilare sul lavoro di traduzione dei libri liturgici e sull'attuazione degli altri principi della riforma. Sarà un lavoro di delicato e intelligente restauro, perché «si sopprimano quegli elementi che col passar dei secoli furono duplicati o meno utilmente aggiunti, alcuni elementi invece, che col tempo andarono perduti, siano ristabiliti, secondo la tradizione dei Padri» (SC 50). Una “semplificazione generale”, che vada dalle rubriche alle vesti liturgiche, dall'eucologia alle suppellettili sacre, dalle parole ai gesti, perché i riti risplendano di quella che la Costituzione chiama «nobile semplicità»; perché «siano chiari nella loro brevità e senza inutili ripetizioni; siano adattati alla capacità di comprensione dei fedeli, né abbiano bisogno, generalmente, di molte spiegazioni» (SC 34)⁵⁶.

6. Arte e architettura. I principi della Costituzione hanno influito anche sulla progettazione dei nuovi edifici di culto. Alla moltitudine di altari è subentrato l'altare unico ben in vista, centro di attrazione di tutto lo spazio, sgombro del tabernacolo e rivolto verso il popolo. Si è provveduto alla distinzione netta del presbiterio dall'aula (distinzione, non separazione come nell'uso precedente di balaustre), in maniera da favorire al massimo la visibilità dell'azione liturgica e il contatto da parte dell'assemblea; nello stesso tempo si sono salvaguardate sia l'unione che la distinzione della ministerialità comune dei battezzati da quella gerarchica. Un posto d'onore è stato riservato all'ambone come luogo dell'annuncio della Parola, parte integrante della celebrazione e quindi non distanziato dal presbiterio, come lo erano gli antichi pulpiti. Anche la parte presidenziale ha ottenuto il rilievo dovuto collocando le sedi, almeno nelle soluzioni più felici, al centro e al culmine, dietro l'altare⁵⁷.

Conclusione

La via aperta dal Concilio ha cambiato radicalmente il volto delle tradizionali assemblee liturgiche, nelle quali per consuetudine ormai secolare, il servizio liturgico era compiuto quasi esclusivamente dal clero, e il popolo vi “assisteva” troppo spesso come estraneo e muto spettatore. La riforma ha fatto comprendere che la liturgia è azione di tutto il popolo di Dio. E la conseguenza non è stata solo liturgica, ma ha influenzato

⁵⁶ *Ibid.*, 61.

⁵⁷ B. NEUNHEUSER, *op. cit.*, 191.

beneficamente lo sviluppo del senso della Chiesa, in cui si è riscoperto il ruolo dei laici ed è stata rivalutata anche la dignità femminile. Pertanto deve essere vista come una benedizione il sorgere di vari ministeri a servizio della comunità: lettori e accoliti, ministri straordinari della Comunione, diaconi permanenti, animatori liturgici, etc. Ora tutti partecipano, ma ognuno svolge il suo compito secondo il ministero ricevuto, la natura del rito e le norme liturgiche (SC 27-30).

Naturalmente, oggi più che mai, bisogna vigilare per non cadere in due posizioni estreme e opposte tra loro, quella degli avanguardisti e quella dei conservatori. I primi chiedono piena libertà per una formazione quasi spontanea della celebrazione liturgica e della stessa prece liturgica; questa tendenza rivive, anche se in maniera ridotta, in tutti quei sacerdoti che modificano le celebrazioni liturgiche a proprio piacimento, con eccessiva libertà e creatività. I secondi invece difendono, talvolta fanaticamente, l'uso della sola lingua latina e vorrebbero un ritorno alla liturgia di Pio V: non sono immuni da questa tendenza nemmeno i cerimonieri pontifici degli ultimi anni.

Può darsi che le riforme abbiano toccato abitudini care a molti, e forse anche rispettabili, può darsi pure che abbiano liberato il culto pubblico della Chiesa dalla sua aurea sacrale e misteriosa, tuttavia dobbiamo essere sempre più convinti che il piano religioso e spirituale, che ci è stato aperto davanti dalla *Sacrosanctum Concilium*, «è stupendo per profondità e autenticità di dottrina, per razionalità di logica cristiana, per purezza e per ricchezza di elementi culturali e artistici, per rispondenza all'indole e ai bisogni dell'uomo moderno» (Paolo VI)⁵⁸.

⁵⁸ Dal discorso apparso su *L'Osservatore Romano* del 14 gennaio 1965: Cf *Notitiae* 1 (1965), 260ss.

PER LEGGERE “DEI VERBUM” OGGI Cenni storici e prospettive culturali e pastorali future

di ERNESTO BORGHI

Uno degli esiti più tormentati ed importanti del Concilio Vaticano II fu certamente la costituzione sulla divina Rivelazione “Dei Verbum” (= *DV*). Già la pubblicazione (18.11.1965), avvenuta solo qualche settimana prima della conclusione dell’assise conciliare (8.12.1965), testimonia la difficoltà di questo processo, che arrivò a compimento dopo molte tensioni, vari contrasti, numerosi scontri tra posizioni contrapposte tra i padri conciliari¹.

In queste pagine cercherò di far entrare lettrici e lettori nei contenuti fondamentali di questo decisivo documento conciliare. Proverò, poi, a delineare brevemente, da un lato, che cosa si possa fare per realizzare quanto di quel testo del Vaticano II mi pare non sia ancora dato di fatto nella vita quotidiana anzitutto della comunità ecclesiale cattolica italiana e, dall’altro, quanto sia necessario andare al di là del testo conciliare per rendere biblica l’intera pastorale della Chiesa cattolica, anzitutto in Italia.

Prima di trattare sinteticamente “Dei Verbum” in sé e per sé è, però, indispensabile, delineare brevemente il contesto storico-culturale ed ecclesiale che precede il Concilio Vaticano II per quanto attiene all’attenzione alle sacre Scritture.

1. Contesto storico e premesse culturali²

La formazione biblica diffusa dei presbiteri e degli altri membri della Chiesa cattolica prima del Vaticano II restava strumentale e devozionistica, nonostante gli sforzi testimoniati e promossi da due fondamentali documenti pontifici come le encicliche “*Providentissimus Deus*” (1893)

¹ Per avere un’idea sintetica e precisa della complessità di tale processo redazionale si veda, nell’ambito di un’ampia bibliografia, R. BURIGANA, «*Vivaci discussioni*». *La redazione della costituzione Dei Verbum sulla rivelazione*, in *In principio la parola. Introduzione a Dei Verbum*, a cura di S. Morra-M. Ronconi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 33-53. Una premessa apparentemente banale, ma indispensabile: ogni valutazione circa i contenuti di questo come degli altri documenti del Concilio Vaticano II, così come di qualsiasi testo normativo della storia della Chiesa deve tener conto imprescindibilmente del contesto storico-culturale e storico-ecclesiale in cui ogni documento è stato redatto e pubblicato.

² Per questo paragrafo si veda anche E. BORGHI, *Il tesoro della Parola*, Roma 2008, *passim*.

e “Divino Afflante Spiritu” (1943). Dei testi biblici erano utilizzati nella “migliore” delle circostanze come pezze d’appoggio argomentative per una proposta della fede cristiana essenzialmente dottrinalistica (si veda, in proposito, il Catechismo di Pio X, punto di riferimento fondamentale di tutta la formazione cristiano-cattolica sino al Concilio Vaticano II e al movimento di rinnovamento catechistico successivo).

Dal 1950 sino alla metà degli anni Sessanta la Chiesa cattolica vide l’attenzione scientifica alle Scritture possibile in essa contraddistinta da aperture e arretramenti. Di quest’ultimo genere fu, per esempio, la sospensione dall’insegnamento al Pontificio Istituto Biblico, che due eminenti biblisti quali Stanislas Lyonnet e Max Zerwick subirono tra il 1961 e il 1964.

A proposito di questo evento tristissimo, uno dei più autorevoli storici della Chiesa contemporanea, il gesuita Giacomo Martina ha offerto la seguente ricostruzione storica:

«Negli anni immediatamente prima del Vaticano II, si sviluppò un’intensa campagna di accuse contro il Biblico... Penso, che anche se, come è stato affermato, “una vera e propria ricerca storica su quest’episodio non è stata ancora fatta”, esso è ormai sufficientemente noto dagli opuscoli del tempo, e dalle sintesi già pubblicate³. Mons. Romeo aveva rivolto nel 1955 accuse contro alcuni gesuiti del Biblico, North e Dyson⁴. Era evidente il contrasto fra la Congregazione dei Seminari e il S. Ufficio, da una parte, e la Commissione Biblica, dall’altra. La polemica si estese fra i biblisti degli Stati Uniti, con la destra (Fenton, sostenuto dal nuovo delegato apostolico Vagnozzi) e la sinistra (Siegman), e continuò in Italia fra mons. Romeo e mons. Spadafora⁵, i cardinali Pizzardo, Ottaviani, Ruffini, qualche altro studioso italiano, da un lato, P. Alonso Schökel, lo stesso rettore del Biblico, P. Vogt, il

³ M. PESCE, *Il rinnovamento biblico*, in *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, a cura di M. GUASCO - E. GUERRIERO - F. TRANIELLO, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 168.

⁴ Per l’intera presa di posizione contro gli assunti dell’enciclica del 1943, cfr A. ROMEO, *L’enciclica “Divino Afflante Spiritu” e “Opiniones novae”*, in “Divinitas” 4 (1960), 387-456.

⁵ Antonino Romeo, studente del Pontificio Istituto Biblico dal 1924 al 1927, licenziato in sacra Scrittura, professore di sacra Scrittura nel seminario di Catanzaro, aiutante di studio nella Congregazione dei Seminari, professore all’Università Lateranense, morto nel 1974; Francesco Spadafora, studente del Biblico dal 1936 al 1939, dottore in sacra Scrittura, professore all’Università Lateranense, morto nel 1997. Di Spadafora è assai eloquente, proprio come testimonianza del suo rifiuto polemico nei confronti di un approccio storico-critico ai testi biblici e dei biblisti che ne furono e sono i sostenitori, il saggio *La “Nuova Egesesi”*. *Il trionfo del modernismo sull’Egesesi Cattolica*, Sion 1950, 1996².

card. Liénart, la Commissione Biblica, l'Associazione Biblica Italiana, dall'altro. Si discuteva essenzialmente sul significato storico della *Divino afflante Spiritu* (evoluzione dottrinale o continuità?); sull'interesse mostrato dai PP. Zerwick e Lyonnet, del Biblico, per alcune recenti interpretazioni del passo della lettera ai Romani sul peccato originale e del passo di Matteo sul primato (misconoscimento da parte dei due padri delle note verità di fede, come asserivano alcuni, o accettazione indiscussa delle verità tradizionali, come ribadivano gli imputati); fiducia o sfiducia nel metodo storico-critico, nel riconoscimento dei "generi letterari". Il 23 giugno 1961 un *monitum* del S. Ufficio esortava gli esegeti ad evitare affermazioni ed opinioni che sembravano mettere in pericolo l'obiettiva verità storica del Vecchio e del Nuovo Testamento, e ad avere sempre presenti nell'esegesi l'interpretazione e il magistero della Chiesa, per non turbare la coscienza dei fedeli né ledere le verità di fede. Il 10 settembre 1961 i due padri, Lyonnet e Zerwick, erano sospesi dall'insegnamento. Sarebbero stati reintegrati nel luglio 1964 prima della fine del concilio. Intanto si susseguivano il silenzio di Giovanni XXIII, interpretato diversamente (impossibilità di controllare le ali più conservatrici della curia, o convinzione che l'appoggio dato durante il concilio alle correnti più aperte della teologia avrebbe indebolito e svuotato la consistenza di queste critiche contro il Biblico?); le forti parole di Paolo VI all'università Lateranense ("Fraterna collaborazione, leale emulazione, mutua riverenza e amica concordia, mai fastidiosa polemica...")⁶; il rinnovamento della commissione biblica, con la nomina di membri come Alfrink e König, che controbilanciavano Ottaviani, Ruffini e Browne; l'istruzione sulla verità storica dei vangeli (21 aprile 1964); l'approvazione definitiva della *Dei Verbum*, il 18 novembre 1965»⁷.

Proprio i due ultimi documenti a cui fa riferimento Martina in queste ultime parole costituiscono il punto estremo dell'apertura del magistero cattolico ai metodi e agli esiti della moderna ricerca scientifica in campo biblico.

Il documento *La verità storica dei Vangeli*, pubblicato il 21.4.1964, dunque nel terzo anno del Concilio Vaticano II, sancisce il diritto di cittadinanza, anzi accoglie pienamente nel quadro dell'esegesi ed ermeneutica cattoliche molti esiti fondamentali della ricerca scientifica protestante tedesca del XIX secolo e della prima metà del XX: espressioni come, per esempio, la *storia delle forme* e i contenuti e le istanze metodologiche

⁶ PAOLO VI, *Insegnamenti*, I, Città del Vaticano 1965, 273.

⁷ Il testo è un brano tratto da G. MARTINA, *A novant'anni dalla fondazione del Pontificio Istituto Biblico*, in "Archivum Historiae Pontificiae" 37 (1999), 129-160.

inerenti vengono accettate esplicitamente e viene riproposto il processo di formazione delle versioni evangeliche di cui parla Lc 1,1-4⁸.

Tra le affermazioni più significative di questo scritto della PCB si vedano le seguenti:

«fra tutto il materiale di cui disponevano gli agiografi scelsero in modo particolare ciò che era adatto alle varie condizioni dei fedeli e al fine che si proponevano, narrandolo in modo da venire incontro a quelle condizioni e a quel fine... Se l'esegeta non porrà mente a tutte queste cose che riguardano l'origine e la composizione dei vangeli e non farà il debito uso di quanto di buono gli studi recenti hanno apportato, non adempirà il suo ufficio di investigare quale fosse l'intenzione degli autori sacri e che cosa abbiano realmente detto. Dai nuovi studi risulta che la vita e l'insegnamento di Gesù non furono semplicemente riferiti col solo fine di conservare il ricorso, ma "predicati" in modo da offrire alla chiesa la base della fede e dei costumi»⁹.

2. La costituzione "Dei Verbum"

Entriamo ora nel testo conciliare chiedendoci anzitutto quali ne siano i contenuti oggettivi. "Dei Verbum" si articola nel modo seguente: Proemio (n. 1); I. La Rivelazione (nn. 2-6); II. La trasmissione della Divina Rivelazione (nn. 7-10); III. L'ispirazione divina e l'interpretazione della Sacra Scrittura (nn. 11-13); IV. Il Vecchio Testamento (nn. 14-16); V. Il Nuovo Testamento (nn. 17-20); VI. La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa (21-26).

Durante l'esposizione dei contenuti dei vari paragrafi del testo, nelle note a piè di pagina porrò alcuni interrogativi che faranno notare gli aspetti problematici che tali argomentazioni e affermazioni dei padri conciliari pongono in particolare alla pastorale ecclesiale e alla cultura del nostro tempo. Non si tratterà di critiche storicamente anacronistiche, ma di rilievi interpretativi, mi pare, utili alla lettura di "Dei Verbum" anche nella nostra contemporaneità.

2.1. Il proemio

Il primo paragrafo del documento ne introduce globalmente il tema, ma non con particolare "completezza", giacché il testo, come noteremo più avanti, va ben al di là di quanto proposto dai due concili precedenti che vengono menzionati:

⁸ Cfr *Enchiridion Biblicum*, Bologna 1993, nn. 648-651.

⁹ *Ivi*, nn. 651-652.

«In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il santo Concilio fa sue queste parole di san Giovanni: “Annunziamo a voi la vita eterna, che era presso il Padre e si manifestò a noi: vi annunziamo ciò che abbiamo veduto e udito, affinché anche voi siate in comunione con noi, e la nostra comunione sia col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo” (1 Gv 1,2-3). Perciò seguendo le orme dei Concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina Rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l’annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami».

Nessuno deve credere, anzitutto leggendo “*Dei Verbum*”, che esso sia la fotografia di quello che la Chiesa cattolica nel suo complesso viveva o vive effettivamente. Spesso, come, per esempio, sin dalle prime intensissime parole di questo proemio, si tratta di importanti intendimenti e di legittime aspirazioni, a cui guardare come giusti obiettivi da perseguire con costanza, non come dati di fatto già realizzati.

D’altra parte, all’inizio di un documento concentrato sulla *divina Rivelazione* cioè sulle modalità e sul valore della manifestazione del Dio di Gesù Cristo nella storia dell’umanità e sulla comunicazione di tutto ciò alle generazioni successive a quella del Nazareno crocifisso e risuscitato, apparve giustamente indispensabile sottolineare la continuità storico-religiosa tra le origini cristiane e il seguito di coloro che furono variamente riconducibili al discepolato in Gesù Cristo.

Tale continuità ha una finalità vitale profonda: suscitare, non soltanto tra i cristiani e a livello planetario, un processo che andasse dall’ascolto esistenziale della parola di Dio alla pratica dell’amore quotidiano, passando attraverso la fiducia in questa parola e la speranza concreta nella sua realizzazione.

2.2. La Rivelazione (nn. 2-6)

Far comprendere radicalmente che cosa sia la manifestazione di Dio in Gesù Cristo è l’oggetto del primo capitolo di “*Dei Verbum*”.

a) Natura e oggetto della Rivelazione (n. 2)

L’inizio del discorso è subito piuttosto chiaro nello spiegare il senso della proposta divina di sé a favore degli esseri umani: «Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4)».

Particolarmente bello è il tono relazionale delle seguenti affermazioni, che si fondano su prospettive che esplicitano la continuità irrinunciabile tra rivelazione primo e neo-testamentaria: «Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé... La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione». Un rivelazione attuata in vista di una relazione d'amicizia con gli esseri umani: questa è la valenza fondamentale della presenza del Dio di Gesù Cristo ed è proprio nel Nazareno crocifisso e risuscitato che tale manifestazione divina giunge al culmine effettivo.

b) Preparazione della Rivelazione evangelica e completamento della Rivelazione in Cristo (nn. 3-4)

I padri conciliari intesero sottolineare anzitutto che «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. Gv 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cfr. Rm 1,19-20); inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori».

In un itinerario che va dalla caduta dei primi emblemi umani creati alla fine del profetismo precedente a Gesù di Nazareth si sottolinea il valore propedeutico del “percorso” primo-testamentario quale costante approfondimento del rapporto tra Dio e gli esseri umani in una chiave ben precisa: «A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cfr. Gn 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo».

I primi versetti della lettera agli Ebrei costituiscono il fondamento riassuntivo dell'argomentazione su che cosa sia stata storicamente la rivelazione del Dio di Gesù Cristo:

«Dopo aver a più riprese e in più modi, parlato per mezzo dei profeti, Dio “alla fine, nei giorni nostri, ha parlato a noi per mezzo del Figlio” (Eb 1,1-2)».

Nella parabola che, senza interruzione, è stata la vita terrena sino alla morte e alla risuscitazione, completata con il dono dello Spirito di verità il Nazareno

«compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cfr 1 Tm 6,14 e Tt 2,13)».

Queste affermazioni sono inequivocabili nel sottolineare che qualsiasi rivelazione “divina” successiva, nel tempo intercorrente tra l'Ascensione e la Parusia (= la presenza del Signore Gesù Cristo che si manifesterà alla fine della Storia), non ha alcun valore.

c) *Accogliere la Rivelazione con fede* (n. 5)

Di fronte a questa manifestazione storica del Dio di Gesù Cristo è richiesta da parte degli esseri umani, secondo “*Dei Verbum*”, un'adesione esistenziale piena. I toni appaiono piuttosto totalizzanti e la libertà dell'individuo risulta collegata ad una serie di “implicazioni” e “requisiti” discendenti direttamente da Dio:

«Perché si possa prestare questa fede, sono necessari la grazia di Dio che previene e soccorre e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi dello spirito e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità”. Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni»¹⁰.

d) *Le verità rivelate* (n. 6)

In assoluta continuità con alcuni asserti fondamentali del Concilio Vaticano I sulla conoscibilità razionale di Dio che vengono semplicemente riproposti, “*Dei Verbum*” afferma: «Il santo Concilio professa che “Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale dell'umana ragione a partire dalle cose create” (cfr. Rm 1,20); ma insegna anche che è merito della Rivelazione divina se “tutto ciò che nelle cose divine non è di per sé inaccessibile alla umana ragione, può, anche nel presente stato del genere umano, essere conosciuto da tutti facilmente, con ferma certezza e senza mescolanza d'errore”».

¹⁰ Resta legittimo domandarsi, senza alcuna volontà polemica, in che cosa consistano concretamente questi doni...

2.3. *La trasmissione della Divina Rivelazione* (nn. 7-10)

Ci avviciniamo a quello che risulta probabilmente il cuore del documento conciliare. Il rapporto tra sacre scritture e tradizione e la chiarificazione sull'esistenza o meno di interpreti e trasmettitori privilegiati di detta rivelazione hanno costituito argomenti di confronto plurisecolare anche assai aspro e dilacerante tra i cristiani, in particolare dopo le spaccature del XVI secolo.

Dal punto di vista della rivelazione divina la continuità tra Gesù Cristo, coloro che vissero con lui e i vescovi nel senso contemporaneo del termine è affermata senza sfumature e storicizzazioni di sorta (cfr. n. 7), in continuità con la dottrina ecclesiastica consolidata, al di fuori di qualsiasi dato storiografico diverso¹¹. Sempre nel n. 7 si dice che Tradizione e Scrittura sono sullo stesso piano («Questa sacra Tradizione e la Scrittura sacra dell'uno e dell'altro Testamento sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'egli è [cfr. 1 Gv 3,2]») e si ribadisce la fedeltà degli apostoli nella trasmissione di quanto ricevuto dal Cristo e dallo Spirito Santo.

D'altra parte che cosa è questa "Tradizione"? La trasmissione dei contenuti della predicazione salvifica di Gesù Cristo da chi ha vissuto con il Nazareno crocifisso e risuscitato ad 1965 e sino alla fine dei tempi. Tale azione comunicativa di origine apostolica non è un dato immobile:

«progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro

¹¹ Molti studi precedenti e successivi a *Dei Verbum* hanno mostrato che è storicamente almeno dubbio considerare, *sic et simpliciter*, la continuità diretta tra coloro che vissero con Gesù e i vescovi nella veste monocratica che si è imposta, con progressive accentuazioni, dal II secolo d.C. in poi (cfr. per es., R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Roma 2010, *passim*).

¹² Si legga, in proposito, anche il n. 9: «La sacra Tradizione dunque e la sacra Scrittura sono strettamente congiunte e comunicanti tra loro. Poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente, esse formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine. Infatti la sacra Scrittura e a parola di Dio in quanto consegnata per iscritto per ispirazione dello Spirito divino; quanto alla sacra Tradizione, essa trasmette integralmente la parola di Dio - affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli - ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza».

i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio» (n. 8).

Ciò significa che, a questo punto del testo conciliare, il credente che non ha responsabilità episcopali e vescovo sono allo stesso livello nel contribuire effettivamente ad un'interpretazione delle Scritture e ad una comunicazione affidabile di tali conoscenze ed interpretazioni ai propri contemporanei e alle generazioni successive.

La pari rilevanza di sacra Tradizione e sacra Scrittura sono, come si ricorda al n. 10, «un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa; nell'adesione ad esso tutto il popolo santo, unito ai suoi Pastori, persevera assiduamente nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione fraterna, nella frazione del pane e nelle orazioni (cfr. At 2,42ss.), in modo che, nel ritenere, praticare e professare la fede trasmessa, si stabilisca tra pastori e fedeli una singolare unità di spirito».

Anche se in precedenza “semplici” credenti e vescovi erano stati posti sullo stesso piano rispetto alla comprensione della rivelazione divina e alla sua trasmissione, i padri conciliari fanno successivamente un'affermazione che, in continuità con la lettura di taluni passi delle lettere pastorali di tradizione paolina, ristruttura detta considerazione precedente:

«L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio. È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che nessuna di queste realtà sussiste senza le altre, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime» (n. 10).

Il “magistero vivo” ecclesiastico, nella persuasione dei padri conciliari, è in rapporto costante con lo Spirito Santo e non si pone al di sopra della parola di Dio¹³, ma è al servizio della sua comprensione. Tale funzione si

¹³ Appare assai importante notare che il testo non recita “Bibbia” o “Scritture”, ma “la parola di Dio, scritta o trasmessa” estendendo l'area di azione del magistero ecclesiastico ben al di là dei testi contenuti nei canoni primo-testamentario e neo-testamentario.

attua costantemente, sempre secondo i padri conciliari, a partire dal sostegno dello Spirito Santo e tutto ciò che tale organo propone come interprete della parola di Dio è, in sostanza, rivelazione di Dio. E la conclusione di questo paragrafo è l'asserzione che tradizione, scrittura e magistero sono allo stesso livello rispetto alla salvezza degli esseri umani e che tale equiparazione si fonda su una scelta essenzialmente divina¹⁴.

2.4. *L'ispirazione divina e l'interpretazione della Sacra Scrittura* (nn. 11-13)

Le due questioni che questa parte di *DV* pone sono indubbiamente fondamentali. Il primo tema viene trattato cercando di trovare un equilibrio tra intervento divino e libera azione umana. «Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e impiegò uomini in possesso delle loro facoltà e capacità e agì in essi e per mezzo di essi, affinché scrivessero come veri autori tutte le cose e soltanto quelle che egli voleva» (n. 11). L'obiettivo è stato raggiunto? La risposta a questa domanda non è semplice. Tentare di sottolineare,

- da un lato, l'azione divina senza dare di Dio l'idea di un "burattinaio" o di un "ventriloquo" rispetto ai redattori dei testi biblici;
- dall'altro, l'autonomia effettiva degli esseri umani senza che essa fosse vista al di fuori della relazione con Dio era difficile, soprattutto pensando che la strumentalità umana rispetto alla soggettività divina assoluta era la persuasione da cui non pochi padri conciliari erano ancora guidati allora. La formulazione pubblicata appare un'interessante via mediana che cerca di temperare le diverse esigenze.

D'altra parte una delle prospettive più convincenti su questo spinoso argomento è stata proposta vari anni dopo dal grande esegeta spagnolo Luis Alonso Schoekel in continuità e sviluppo rispetto al dettato conciliare. A suo avviso, la dinamica dell'ispirazione biblica si è articolata in tre fasi successive.

– *Raccolta di materiali*: esperienze personali di vita accumulate nella coscienza con il ritmo osservazione-riflessione, informazioni orali

¹⁴ Quanto questo discorso appaia complesso e non facilmente sostenibile è risultato sempre più chiaro nella riflessione successiva alla pubblicazione di questo documento. A titolo complessivo si vedano, per es., F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il Magistero*, tr. it., Bologna 1996, *passim*; A. TORRES QUEIRUGA, *Magistero e teologia: i principi messi a confronto con i fatti*, in "Concilium" 48 (2/2012), 67-84.

colte nelle circostanze più varie, materiali letterari già elaborati: questi ed altri elementi costituiscono la base documentale dell'agire dell'autore:

«tali materiali non appartengono ancora al processo creativo e ci interessano solo per la loro relazione con la futura opera, in quanto si convertiranno in materia plasmata entro l'opera. Così possiamo giudicare degli avvenimenti biblici, delle cronache di palazzo, di materiali profani letterari: potranno cadere sotto la direzione di Dio, alcuni di essi sono autentica invenzione di Dio, però non cadono ancora sotto l'ispirazione»¹⁵;

– *intuizione*: talora l'illuminazione interviene dopo uno stadio di dolorosa incubazione, come un lampo sulla materia informe delle nostre esperienze:

«possiamo credere che sia il frutto della nostra ricerca. Altre volte l'illuminazione comincia in modo totale e assoluto, sollevando tutta la nostra anima; la sentiamo come qualcosa di improvviso, dominatrice e serena, e ci inonda di gioia con la sua luce, come una scoperta... Questa intuizione si converte in una centrale di energia, avviva, mette in moto e illumina tutto il processo successivo... Se anche l'autore biblico opera in tal modo, bisogna affermare che l'intuizione interviene sotto l'impulso dello Spirito, e che è rivelatrice di una realtà, benché non ancora in forma di proposizione»¹⁶;

– *esecuzione*: si tratta della susseguente necessità interiore di *scrivere*. Chi sente questa esigenza, passa a misurarsi, subito ed ineludibilmente, con il *linguaggio*, ossia con *tutte le risorse e possibilità* che sono parte integrante di una lingua.

In ordine al tema dell'interpretazione dei testi biblici *DV* si espresse così:

«Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per venire a conoscere ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi realmente hanno inteso indicare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole. Per scoprire l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto tra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva

¹⁵ L. ALONSO SCHÖKEL, *La parola ispirata*, tr. it., Brescia 1987, 215-216.

¹⁶ *Ivi*, 216.

esprimere ed ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani. Perciò, dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede. È compito degli esegeti contribuire, seguendo queste norme, alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della sacra Scrittura, affinché mediante i loro studi, in qualche modo preparatori, maturi il giudizio della Chiesa. Quanto, infatti, è stato qui detto sul modo di interpretare la Scrittura, è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la parola di Dio» (n. 12).

Questo paragrafo riassume un processo storico plurisecolare, in cui si registrano due elementi distinti. Da un lato, si accolgono alcuni assunti fondamentali della ricerca scientifica moderna e contemporanea (parlare di *generi letterari* e contestualizzare storicamente, socialmente e culturalmente la lettura biblica ne sono i due aspetti qualificanti, che ribadiscono e approfondiscono quanto già affermato, più di vent'anni prima, da Pio XII nell'enciclica *Divino Afflante Spiritu*). Dall'altro si ribadiscono l'unitarietà dell'intera Scrittura¹⁷ - dal Primo/Antico al Nuovo Testamento - e la centralità ermeneutica del magistero ecclesiastico come risposta a quello che è reputato un mandato divino esplicito in tal senso.

2.5. Il Vecchio Testamento (nn. 14-16)

Nelle parti di DV concernenti i due corpora biblici si registra una serie di affermazioni che soprattutto sistematizzano quanto era stato ri-

¹⁷ Si tratta di un concetto da far interagire costantemente, se si vuole essere scientificamente corretti, con l'evidenza che La Bibbia è doppiamente pluralistica. Infatti ogni passo specifico può essere letto nel suo contesto; ma il testo si trova allo stesso tempo inserito nel pluralismo d'insieme che è costituito dal canone biblico nelle sue diverse formulazioni. Per il semplice fatto di essere riuniti in quella biblioteca che sono i due *corpora* considerati insieme, dal libro della Genesi a quello dell'Apocalisse, i testi interagiscono gli uni con gli altri, «senza che ciò sia dovuto a una qualunque intenzione di un autore nè tanto meno di un redattore finale. Ciascuna delle unità della Bibbia, grande o piccola, riceve da lì nuove sfumature e connotazioni» (E. PARMENTIER, *La scrittura viva*, tr. it., Bologna 2007, 72).

petutamente affermati dalla tradizione degli studi scritturistici precedenti. L'idea fondamentale è, per quanto attiene quello che viene denominato "Vecchio Testamento" il ruolo di propedeuticità alla rivelazione piena di Dio avvenuta in Gesù Cristo (n. 15)¹⁸, dunque proposta negli scritti neo-testamentari.

L'asserzione-chiave è, secondo me, quella contenuta sempre nel n. 15: «L'economia della salvezza preannunciata, narrata e spiegata dai sacri autori, si trova in qualità di vera parola di Dio nei libri del Vecchio Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne». L'antichissima persuasione che il NT sia contenuto in modo celato nell'AT e quest'ultimo trovasse rivelazione nel NT è il suggello conclusivo di questa sezione.

2.6. *Il Nuovo Testamento* (nn. 17-20)

Più ricca a vari livelli appare la sezione di *DV* dedicata al Nuovo Testamento. Al di là del n. 17, ove si tesse un panegirico comprensibile della centralità neo-testamentaria concernente la rivelazione di Dio e il costante valore dell'intero corpus neo-testamentario in proposito, risulta assai importante un duplice riferimento storico-ermeneutico, i cui diversi elementi vanno considerati inscindibili: l'origine apostolica e il carattere storico delle versioni evangeliche canoniche.

Con assoluta nettezza i padri conciliari affermano la superiorità di questi quattro scritti rispetto a qualsiasi altro libro biblico, proprio a causa della loro ineguagliabile capacità testimoniale con la vita di Gesù Cristo, Verbo incarnato. Gli apostoli e altri esponenti del loro entourage diretto

¹⁸ A distanza di qualche decennio, ossia nel 2001, la Pontificia Commissione Biblica, in un documento assai prezioso intitolato *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* propone linee assai significative tanto di contenuto come di metodo che vanno al di là di quanto sostenuto in *DV*. In particolare si vedano due parti del testo, che mi paiono assai paradigmatiche:

- la prima (cfr. nn. 2-18) affronta, sotto il titolo *Le sacre Scritture del popolo ebraico parte fondamentale della Bibbia cristiana*, la rilevanza basilare delle Scritture ebraiche sotto vari punti di vista: l'autorevolezza del Primo Testamento per gli scritti neo-testamentari; il rapporto tra scrittura e oralità tradizionale nei suoi aspetti comuni e differenziati tra Primo e Nuovo Testamento; le metodologie di lettura specificamente giudaiche riscontrabili nei testi neo-testamentari; le nozioni di canone biblico tra giudaismo e cristianesimo delle origini. La "schiettezza" e la dialogicità di queste pagine sono evidenti;

- la seconda parte, a mio avviso, assai ragguardevole concerne il rapporto tra il Nuovo Testamento e l'Antico e ne delinea, con pacatezza, sintetica chiarezza e propositività di tono, tre dimensioni: continuità, discontinuità e progressione (cfr nn. 64-65), al di là della prepedeuticità dell'AT per il NT che *DV* esprime.

sono detti essere stati i veicoli essenziali del Vangelo e gli scritti che lo hanno raccolto - i quattro vangeli canonici - sono il fondamento della fede cristiana (cfr n. 18).

La parte scientificamente più ragguardevole di questa sezione è certamente il n. 19:

«La santa madre Chiesa ha ritenuto e ritiene con fermezza e con la più grande costanza che i quattro suindicati Vangeli, di cui afferma senza esitazione la storicità, trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza, fino al giorno in cui fu assunto in cielo (cfr At 1,1-2). Gli apostoli poi, dopo l'Ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza delle cose, di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità, godevano. E gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto, redigendo un riassunto di altre, o spiegandole con riguardo alla situazione delle Chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù cose vere e sincere. Essi infatti, attingendo sia ai propri ricordi sia alla testimonianza di coloro i quali “fin dal principio furono testimoni oculari e ministri della parola”, scrissero con l'intenzione di farci conoscere la “verità” (cfr. Lc 1,2-4) degli insegnamenti che abbiamo ricevuto» (n. 19).

In continuità con il documento della Pontificia Commissione Biblica “La verità storica dei Vangeli” i padri conciliari recepiscono quanto da molti decenni era un dato culturalmente risaputo de cioè che le versioni evangeliche canoniche non fossero la trascrizione integrale di detti e fatti relativi a Gesù di Nazareth, ma delle antologie in proposito realizzate per finalità di formazione alla fede cristiana e pensate per destinatari con precise e diverse fisionomie socio-religiose e socio-culturali.

Circa gli altri ventitre libri neo-testamentari *DV* è molto più sommaria (cfr. n. 20): viene sottolineato il valore confermativo di questi scritti rispetto ai vangeli relativamente a quanto concerne Cristo Signore. La loro funzione fondamentale è spiegare ulteriormente la dottrina autentica del Salvatore, far conoscere la potenza salvifica dell'opera divina di Cristo, raccontare gli inizi della Chiesa e la sua «mirabile diffusione nel mondo».

2.7. La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa (21-26)

L'ultima parte di *DV* tratta della rilevanza auspicabile della Bibbia nella pastorale ecclesiale ordinaria. Già i titoli dei diversi paragrafi precedenti quello conclusivo (n. 26) sono eloquenti: *importanza della sacra Scrittura*

per la Chiesa (n. 21); *necessità di traduzioni appropriate e corrette* (n. 22); *impegno apostolico degli studiosi* (n. 22); *importanza della sacra Scrittura per la teologia* (n. 24); *si raccomanda la lettura della sacra Scrittura* (n. 25).

I padri conciliari partono da questo presupposto: «la Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo e di porgerlo ai fedeli» (n. 21). In questo quadro sacre Scritture e sacra Tradizione sono la regola suprema della fede della Chiesa. Le Scritture, recita sempre lo stesso paragrafo di *DV*, «ispirate come sono da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare nelle parole dei profeti e degli apostoli la voce dello Spirito Santo»¹⁹. Partendo dal presupposto che la Chiesa abbia sempre dato alle Scritture la stessa rilevanza data al Corpo stesso di Cristo.

Appare del tutto consequenziale che, alla luce di quanto detto in questo n. 21, la predicazione ecclesiastica e la religione cristiana siano *nutrite e regolate* dalla sacra Scrittura. Ciò deve significare mettere a disposizione dei fedeli traduzioni sempre più attente e curate delle Scritture, «di preferenza a partire dai testi originali dei sacri libri. Se, per una ragione di opportunità e col consenso dell'autorità della Chiesa, queste saranno fatte in collaborazione con i fratelli separati, potranno essere usate da tutti i cristiani» (n. 22)²⁰.

In questa prospettiva di attenzione alle fonti e di messa a disposizione dei testi biblici del novero più ampio possibile di persone rientrano i riferimenti allo studio dei padri della Chiesa occidentali ed orientali e delle tradizioni liturgiche e si prospetta, in continuità con le encicliche di Leone XIII²¹ e Pio XII²² il ruolo degli esegeti e dei teologi cattolici:

«collaborando insieme con zelo, si adoperino affinché, sotto la vigilanza del sacro magistero, studino e spieghino con gli opportuni sussidi le divine Lettere, in modo che il più gran numero possibile di ministri

¹⁹ In questo paragrafo si nota una sorta di ripresa dottrinale che contrasta e stride sensibilmente rispetto alle affermazioni di carattere rispettosamente scientifico di vari paragrafi precedenti (cfr, in particolare, nn. 12.19).

²⁰ Il principio della traduzione non anzitutto dalla Volgata di Gerolamo, ma dai testi in lingua originale era già stato affermato da Pio XII nell'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (cfr *Enchiridion Biblicum*, n. 547), ma indubbiamente nuovo e molto significativo, direi, rivoluzionario è il riferimento alla possibilità delle traduzioni interconfessionali.

²¹ Cfr *Enchiridion Biblicum*, n. 109.112.116.121-122.

²² Cfr *ivi*, n. 550.565.

della divina parola siano in grado di offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento delle Scritture, che illumina la mente, corrobora le volontà e accende i cuori degli uomini all'amore di Dio. Il santo Concilio incoraggia i figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche, affinché, con energie sempre rinnovate, continuino fino in fondo il lavoro felicemente intrapreso con un ardore totale e secondo il senso della Chiesa» (n. 23).

L'anima della teologia non possono che essere le sacre Scritture, condizione che rafforza ulteriormente la necessità che ogni forma di istruzione religiosa cristiana, a cominciare dalle omelie, trovi nutrimento e vigore decisivi nelle Scritture, che sono veramente parola di Dio (cfr. n. 24). La lettura della sacra Scrittura è raccomandata anzitutto ai presbiteri e a quanti «come i diaconi o i catechisti attendono legittimamente al ministero della parola» (n. 25) anzitutto per poter essere formatori efficaci e fedeli a cominciare dalle azioni liturgiche.

I “semplici” fedeli sono incoraggiati ad avere con le Scritture un rapporto sempre più diretto e familiare, partendo comunque sempre dalla partecipazione alla liturgia e utilizzando, anzitutto per «la pia lettura» poi tutti gli strumenti disponibili che discendano dall'approvazione dei vescovi. «Compete ai vescovi “depositari della dottrina apostolica” ammaestrare opportunamente i fedeli loro affidati sul retto uso dei libri divini, in modo particolare del Nuovo Testamento e in primo luogo dei Vangeli» (n. 25)²³.

In conclusione: anche ripercorrendo soltanto la breve sintesi che ho proposto sin qui, si deve riconoscere quanto importante sia stata la costituzione *Dei Verbum* sia all'interno che all'esterno della Chiesa cattolica. Riassumendo si potrebbe dire che la Bibbia è stata collocata allo stesso livello della Tradizione ed è stato possibile darle uno spazio nella liturgia e nella formazione culturale e pastorale che in precedenza essa non aveva.

A partire proprio da questa costituzione del Vaticano II ha cominciato a diffondersi anche tra i cattolici, sia pure con difficoltà, un dato di fatto stimolante ed impegnativo nello stesso tempo, che per alcuni ecclesiastici, purtroppo, non è ancora sufficientemente chiaro a livello esistenziale:

²³ Si comprende, anche a partire da queste affermazioni, la difficoltà notevole che ancora oggi si incontra, pur con tutti i miglioramenti registrati degli ultimi cinquant'anni, nel diffondere una significativa conoscenza dell'insieme dei testi biblici, in particolare quelli primo-testamentari.

«nella Scrittura noi non troviamo la comunicazione di verità bell'e fatte, come se il libro fosse un prontuario da cui estrarre asserzioni dogmatiche perennemente valide, di trasmettere in modo identico di generazione in generazione. La Parola è una realtà vivente... La S. Scrittura, parola piena di Spirito, si consegna all'uomo dotato di Spirito, capace di esercitare il libero e amoroso atto dell'interpretazione che, nel pieno rispetto dei condizionamenti storici della Parola, la promuove nel suo statuto di messaggio per l'uomo contemporaneo, per il mondo di oggi... Se si tiene conto della natura dinamica della Parola, si comprende perché essa richieda costantemente al lettore una *conversione*, una disponibilità sincera al cambiamento, alla riforma, all'accettazione della novità che il Cristo, Verbo divino, è venuto ad instaurare. La conversione è ascolto dell'Origine, di ciò che, da sempre presente, non è però adeguatamente ascoltato e fatto oggetto di pieno consenso. È chiaro che questo stile di vita si oppone drasticamente alla rigidità delle formulazioni della manualistica, alla stereotipa ripetizione di cerimonie e pratiche devozionali, alla pretesa normativa di canoni senza tempo. Il primo e fondamentale carattere della parola di Dio consegnata nella S. Scrittura è dunque il suo dinamismo vitale»²⁴.

3. Dalla costituzione “*Dei Verbum*” al XXI secolo

Indubbiamente ci sono stati altri documenti magisteriali dopo il 1965 che hanno allargato notevolmente le strade che *DV* ha tracciato, pur con tutte le difficoltà che la sua redazione ha conosciuto durante il Concilio Vaticano II. Basta citare, oltre al già menzionato *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001), il precedente testo della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (= *IBC*), un documento davvero epocale sia per i contenuti che per il tono propositivo con cui è stato scritto²⁵.

²⁴ P. BOVATI, *La Bibbia: il 'grande codice' nella vita della Chiesa post-conciliare?*, in “*La Rivista del Clero Italiano*” (5/2010), 332-333.

²⁵ Si leggano questi cinque brani esemplificativi per cogliere quanto importante sia stato e sia tale pronunciamento magisteriale sotto il profilo dei contenuti e del metodo in riferimento alla lettura dei testi biblici nella vita e nella cultura contemporanee:

- «Il metodo storico-critico è il metodo indispensabile per lo studio scientifico del senso dei testi antichi... Poiché la sacra Scrittura, in quanto “Parola di Dio in linguaggio umano”, è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette *come legittima, ma richiede l'utilizzazione di questo metodo*» (*IBC*, Città del Vaticano 1993, 30);

- «L'uso classico del metodo storico-critico rivela certi limiti, poiché si restringe alla ricerca del senso del testo biblico nelle circostanze storiche della sua produzione e non si interessa alle altre potenzialità di significato che si sono manifestate nel corso delle epo-

D'altro canto il processo di attenzione alla Bibbia dalle scienze esegetico-ermeneutiche alla vita di fede diffusa, iniziato da Leone XIII, proseguito da Pio XII e sviluppato notevolmente dai padri conciliari alla metà degli anni Sessanta del secolo scorso, ha avuto ed ha bisogno di grandi approfondimenti e di scelte pastorali coraggiose nel presente e nel futuro.

La conoscenza seria ed appassionata dei testi e valori biblici è tutt'altro che diffusa, anzitutto nel quadro dei credenti cristiano-cattolici e, nonostante i grandi progressi fatti registrare negli ultimi cinquant'anni, vi è un dato di fatto, storicamente spiegabile ma ormai inaccettabile: la Bibbia non è certamente, neppure oggi, al centro della vita quotidiana della Chiesa cattolica nelle sue scelte pastorali ordinarie.

La prova documentale più recente è questa: l'esortazione apostolica *Verbum Domini* (novembre 2010), esito fondamentale del Sinodo dei vescovi sul tema "La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa" (ottobre 2008), dedica alla riflessione sull'animazione biblica dell'intera pastorale della Chiesa un paragrafo - il n. 73 - molto ridotto e quasi distratto²⁶, nonostante in quell'assemblea il tema fosse stato ripetutamente considerato.

che posteriori della rivelazione biblica e della storia della Chiesa... Bisogna evitare che alla tendenza storicizzante che si rimproverava all'antica esegesi storica-critica succeda l'eccesso inverso, la dimenticanza della storia, da parte di un'esegesi esclusivamente sincronica... In definitiva, lo scopo del metodo storico-critico è quello di mettere in luce, in modo soprattutto diacronico, il senso espresso dagli autori e redattori. Con l'aiuto di altri metodi ed approcci, esso apre al lettore moderno l'accesso al significato del testo della Bibbia, così come l'abbiamo» (*ivi*, 35-36);

- «L'operazione ermeneutica... comporta quindi tre tappe: 1) ascoltare la parola a partire dalla situazione presente; 2) discernere gli aspetti della situazione presente che il testo biblico illumina o mette in discussione; 3) trarre dalla pienezza di significato del testo biblico gli elementi suscettibili di far evolvere la situazione presente in maniera feconda, conforme alla volontà salvifica di Dio in Cristo» (*ivi*, 106-107);

- «È opportuno riconoscere che, su alcuni punti particolari, le divergenze nell'interpretazione delle Scritture sono spesso stimolanti e possono rivelarsi complementari e fruttuose. Tale è il caso quando esse esprimono i valori delle tradizioni particolari di diverse comunità cristiane e traducono così i molteplici aspetti del mistero di Cristo» (*ivi*, 117);

- «L'esegesi cattolica non ha il diritto di somigliare a un corso d'acqua che si perde nelle sabbie di un'analisi ipercritica. Adempie, nella chiesa e nel mondo, una funzione vitale: quella di contribuire a una trasmissione più autentica del contenuto della Scrittura ispirata» (*ivi*, 121).

²⁶ Per approfondire le questioni concernenti questo documento del magistero pontificio e le prospettive della lettura biblica per il futuro della vita ecclesiale e sociale si veda, per es., la ricca serie di contributi proposta dal volume *Ascoltare - Rispondere - Vivere. Atti del Congresso Internazionale "La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa"*, a cura di E. BORGHI, Milano 2011.

Chiunque abbia una certa esperienza della vita ecclesiale nelle parrocchie e nelle diocesi, a cominciare dall'Italia e dal Nord del mondo, non può non riscontrare quanto il cammino utile a raggiungere tale obiettivo sia ancora molto, molto lungo. Le eccezioni positive sono numerose, ma restano, occorre riconoscerlo, delle eccezioni.

4. Nel solco di *Dei Verbum* verso l'animazione biblica dell'intera pastorale della Chiesa cattolica

Per il bene degli esseri umani, delle loro relazioni interpersonali, della qualità evangelica della vita ecclesiale è indispensabile che l'intera azione pastorale della Chiesa divenga biblica, in un'interazione costante tra lettura esistenziale dei testi biblici e pratica vitale dei sacramenti nella prospettiva di diffondere ovunque un modo di amare ad immagine e somiglianza di quello del Dio di Gesù Cristo.

Nessuno deve pensare che gli approcci alla Bibbia di carattere storico-critico siano evitabili, sia nella lettura scientifica delle Scritture sia in qualsiasi altro momento formativo.

Essi sono la condizione necessaria allo scopo di evitare moralismi, fondamentalismi e autoritarismi di cui la Chiesa e le società contemporanee devono fare a meno.

Condizione necessaria non significa in sé sufficiente: chiedersi che cosa i testi biblici dicano alla propria vita, leggerli cioè anche, in seconda battuta, in chiave esistenziale è decisivo, per non perdere buona parte della ricchezza etica ed estetica che essi contengono.

Per poter rendere questa duplice consapevolezza patrimonio diffuso tra la popolazione di oggi occorre fare delle scelte pratiche, precise e ineludibili.

- Di fronte all'azione di bibliste/i e teologhe/i qualsiasi decisione di chi ha responsabilità magisteriali deve essere improntata, alla massima cautela e prudenza nel merito scientifico e culturale delle questioni. È indispensabile avere il massimo rispetto della dignità delle persone che, spesso a prezzo di sacrifici e fatiche di assoluto rilievo, dedicano anni e decenni della propria vita agli studi e agli approfondimenti delle fonti della rivelazione ebraica e cristiana, a cominciare dalla Bibbia.

- La Bibbia è soggetta, come qualsiasi altro testo, alla verifica delle sue affermazioni, tramite discipline scientifiche quali, per esempio, archeologia e storia. D'altra parte la verità espressa nella Bibbia, al di fuori delle

concezioni scientifiche delle epoche in cui i vari testi scritturistici sono stati redatti, ha quale criterio di fondo un dato di fede: la manifestazione di Dio culminata definitivamente in Gesù Cristo. L'interazione e il confronto tra *storia e fede* devono essere perseguite costantemente e nessuna delle due può darsi compiutamente in assenza dell'altra²⁷.

- La formazione biblica di tutte le componenti della Chiesa cattolica va rafforzata e migliorata radicalmente.

- Nessun presbitero deve pensare che la propria preparazione biblica non debba costantemente crescere, in ogni momento della sua vita: se, per esempio, molte omelie domenicali sono noiose, inconsistenti e moralistiche, un vero e proprio disincentivo a partecipare alle Messe, esse sono il frutto di un deficit di consapevolezza anche a questo livello.

- D'altro canto nessun altro, anche nella Chiesa cattolica, deve ritenere che sviluppare le conoscenze bibliche, nozionistiche ed esistenziali, sia questione per "addetti ai lavori" o per "super-credenti". La razionalizzazione e l'irrobustimento delle istituzioni accademiche dedite alla formazione teologica e, in particolare, biblica permanente di tutti deve essere una priorità effettiva nella vita ecclesiale. Dipende quasi tutto dalla creatività organizzativa delle istituzioni curiali e dei preti che in larghissima misura le dirigono, e dalla consapevolezza cultural-religiosa di tante donne e di tanti uomini a cui, nel mondo contemporaneo, così ricco di stimoli multiformi, non può né deve più bastare quanto, magari, ascoltano la domenica in chiesa.

- Occorre favorire sempre più un'osmosi effettiva tra le scienze bibliche e le istanze della vita individuale e collettiva della stragrande maggioranza della popolazione, la quale – ricordiamocelo sempre - è fatta

²⁷ Oltre a rinviare, nel quadro di una bibliografia specifica sterminata in merito (cfr, per es., a livello divulgativo, il mio libretto *Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Assisi 2011 e a livello scientifico-divulgativo il mio volume *Gesù è nato a Betlemme? Il vangeli dell'infanzia tra storia, fede e testimonianza*, Assisi 2011), credo opportuno proporre queste eloquenti osservazioni: «non è possibile affermare che la nostra fede è basata su eventi reali se non si distingue con adeguati criteri, l'attestazione di fatti accaduti dalle forme del mito, della leggenda, della favola edificante o del racconto simbolico. Infatti troppo facilmente e senza vero discernimento si sono assunte alcune istanze di antropologia professata negli scritti biblici, senza interrogarsi se esse siano oggetto di rivelazione normativa oppure semplici retaggi di concezioni storicamente datate. Il ruolo della donna nella famiglia e nella società, le forme dell'autorità in ambito civile e religioso, il rapporto tra Chiesa e Stato sono alcuni dei temi sui quali non si può immediatamente adottare, in modo fondamentalistico, il punto di vista dei testi biblici» (P. BOVATI, *La Bibbia: il 'grande codice'*, 338).

di laiche e laici. A questo scopo non è più possibile trascurare o marginalizzare nei fatti, come troppo spesso avviene ancora oggi, il robusto apporto di teologhe e teologi, bibliste e biblisti laici, che conoscono la vita familiare e le esigenze relative non soltanto come figlio o come congiunto o come educatore “esterno”, ma come coniuge e genitore.

In questa prospettiva, utile alla crescita interiore e sociale della globalità del “popolo di Dio” la Chiesa cattolica, sia a livello universale che a quello delle singole diocesi, vicariati e parrocchie, deve mettere a disposizione risorse finanziarie molto più consistenti di quanto avvenga oggi, per retribuire seriamente il lavoro di chi è impegnato nella formazione biblica e, più in generale, teologica, dalle curie e dalle istituzioni accademiche al territorio.

Un esempio: la Chiesa cattolica in Italia, che percepisce, in media, oltre un miliardo di euro all’anno dallo Stato come frutto del meccanismo fiscale del cosiddetto “8 per mille”, non potrebbe utilizzarne una parte ben più considerevole di quanto avvenga oggi per robusti progetti di formazione biblica diffusa, che, in modo integrato dall’interno all’esterno delle comunità ecclesiali, coinvolgano formativamente istituzioni e persone nell’intero nostro splendido e contraddittorio Paese?

Non si dica che, nel mondo e in Italia, non ci sono risorse sufficienti per tale scopo: quando si tratta di organizzare adunate più o meno oceaniche per ragioni più mediatiche che effettivamente formative o di edificare strutture per soddisfare le mire autocelebratorie di singoli o gruppi, il denaro si trova sempre, dunque...

Per rendere biblica l’intera azione pastorale ecclesiale non servono anzitutto dieci, cento, mille gruppi di pura e semplice animazione biblica, che si affianchino, per esempio nelle singole comunità parrocchiali, ai gruppi liturgici, caritativi, catechistici, ecc.

Certo: se esistono è certamente meglio che registrarne l’assenza. Cionondimeno quello che davvero è indispensabile è che sull’ascolto esistenziale della Parola di Dio contenuta nelle Scritture primo e neo-testamentarie si impenni l’insieme della vita ecclesiale ordinaria, dalla progettazione, allo svolgimento sino alla verifica di quanto realizzato.

Senza mai credere che dai testi biblici emergano indicazioni normative quasi fossero articoli di legge, ma nella consapevolezza che il confronto tra la Parola di Dio e la vita personale e collettiva sia il perno essenziale di ogni momento di vita ecclesiale che sia effettivamente radicato nella fede nel Dio di Gesù Cristo.

In questa direzione vi sono ormai vari segnali positivi dal Nord al Sud del mondo, ma è tempo che, lo ripeto, dalle eccezioni meritorie si passi alla normalità diffusa...

5. Per concludere...

Occorre - come dice il Paolo lucano di Atti 20,32 - affidarsi alla Parola divina e liberarsi da ogni paura rispetto all'idea che tale Parola di vita e di verità non dia opportunità di bontà e di bellezza all'esistenza delle donne e degli uomini che la incontrano.

Molti padri conciliari, nel 1965, superarono varie paure e pregiudizi per guardare avanti, proponendo una visione del rapporto con le sacre Scritture per l'epoca piuttosto liberante.

Oggi, di fronte a una vita ecclesiale e sociale dominata troppo spesso da timori tanto incredibili quanto paralizzanti, occorre fare uno scatto in avanti e dimostrare effettivamente nelle possibilità esistenziali profonde che la lettura biblica fatta con mente acuta e cuore aperto può dare all'umanizzazione di tutti, proprio perché non è una serie di norme senza tempo da applicare pedestremente, ma un tesoro di etica e di estetica da porre a confronto costante con il cuore, la mente, dunque la vita quotidiana di ogni essere umano²⁸.

«La Bibbia non è mai apologetica. È sempre critica. Ma non come gli scritti di parte, che screditano altri per accreditare se stessi. Critica il suo lettore per aprirlo agli altri e all'Altro, di cui ognuno è immagine e somiglianza. Essendo la critica scomoda, i profeti da sempre soffrono come Giovanni Battista, di una malattia professionale: il taglio della testa. Dove ciò non fosse possibile, ogni mezzo è ancora buono per farli tacere. Per costruire un edificio c'è bisogno del capo-mastro e di uno che potremmo chiamare il contro-mastro. Il primo dirige i lavori, il secondo ne cerca gli errori. Per formare il suo popolo, Dio sempre

²⁸ Per consentire a chiunque un approccio alla lettura biblica che sia culturale ed esistenziale insieme, in Italia e nelle regioni italofone extra-italiane esistono varie istituzioni, sia negli ambienti ecclesiali che nella società civile. Nel 2003 è stata fondata l'Associazione Biblica della Svizzera Italiana (= absi) e nel 2012 l'Associazione Biblica Euro-Mediterranea (= ABEM). Chiunque volesse utilizzare le possibilità formative, a livello elettronico, seminariale o bibliografico tradizionale, che l'absi e l'ABEM offrono, può visitare la pagina facebook **ABEM** e il sito internet **www.absi.ch**. È possibile anche scrivere a **abem2012@virgilio.it** o ad **info@absi.ch** per far entrare il proprio indirizzo elettronico nella mailing list delle due associazioni: è un modo semplice, gratuito ed efficace per essere informati tempestivamente di tante iniziative di formazione biblica culturalmente rilevante in Italia e altrove.

ha abbinato ai pastori i profeti – spina nel fianco di re e sacerdoti. L’apostolo Paolo ritiene doveroso rimproverare apertamente Pietro di ipocrisia e mancanza di “ortopedia” (cfr. Gal 2,11-14). È pericoloso abolire il contro-mastro. Sono disastrosi gli osannatori del capo-mastro. Rendono il peggior servizio a Dio e al suo popolo. La lettura della Bibbia se è corretta, ha una funzione precisa: annunciare un amore che chiama a conversione tutti»²⁹.

²⁹ S. FAUSTI, *Per una lettura laica della Bibbia*, Bologna 2008, 16. Per una trattazione complessiva e puntuale della costituzione *Dei Verbum* si vedano, per esempio, i seguenti riferimenti bibliografici: P. FERRARI, *La Dei Verbum*, Queriniana, Brescia 2005; B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio. Commento alla «Dei verbum»*, Padova 2009²; C. THEOBALD, “*Seguendo le orme...*” della Dei Verbum, tr. it., Bologna 2011. Per un’utile ed aggiornata sintesi sull’insieme dei documenti del Concilio Vaticano II si veda il volume collettaneo curato da Luca Rolandi ed intitolato *Il futuro del Concilio*, Cantalupa (TO) 2012.

GAUDIUM ET SPES: LA CHIESA GIOISCE, SOFFRE E SPERA CON IL MONDO

ANNA CAROTENUTO - GAIA DE VECCHI

I Concili non sviluppano la loro azione che con il tempo. Ci vorranno cinquant'anni per poter cominciare ad apprezzare bene il Vaticano II. È troppo tardi per gli uomini incalzati come siamo noi, ma è la misura della storia.

(Yves Congar)

Anna Carotenuto
è
dicente di
Teologia
Dogmatica

Gaia De Vecchi
è
docente di
Teologia Morale

Tra tutti i documenti prodotti dal Concilio Vaticano II, la *Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* spicca come un *unicum*. La sua straordinarietà è data anzitutto dal genere: tra gli innumerevoli documenti prodotti in duemila anni di cristianesimo mai un Concilio aveva promulgato una Costituzione Pastorale! Una totale novità redazionale, tanto che i Padri Conciliari dovettero introdurre in nota un'approfondita spiegazione che chiarisse il genere dello scritto e il suo carattere vincolante. Ma la straordinarietà del documento non si ferma solo al titolo, anzi esso è solo il preludio che annuncia una novità di contenuto. La Costituzione, infatti, non espone soltanto principi fondamentali di fede, ma si esprime in merito a questioni concrete del mondo contemporaneo, esamina i "segni dei tempi", parla della scienza e della cultura, del matrimonio e della famiglia, dell'ordine sociale, del lavoro, dell'economia, della pace e della guerra, evocando persino quella nucleare: in poche parole parla dell'uomo e del suo mondo, all'uomo. Ecco perché, ulteriore novità, con questo documento, il Concilio non si rivolge soltanto ai propri fedeli, ma a tutta la famiglia umana.

Infine si legge la straordinarietà anche nel modo in cui la Chiesa coglie se stessa: nel titolo non si legge "messaggio della Chiesa al mondo contemporaneo", ma "la Chiesa nel mondo contemporaneo". La Chiesa non si pone davanti al mondo come *Mater et Magistra*, ma comprende se stessa come una realtà facente parte del mondo, solidale con il mondo. Un atteggiamento che, come vedremo è totalmente nuovo, che si fonda sulla logica dell'Incarnazione e si coniuga secondo i tempi della dialogicità.

Un modo totalmente nuovo di essere Chiesa, non previsto all'inizio dei lavori; ecco perché il documento ebbe una fase redazionale lunga e complicata.

Nelle pagine successive, proprio partendo dalla storia del documento, abbiamo presentato brevemente la struttura e i contenuti per soffermarci più approfonditamente sulla effettiva recezione del documento proponendo alcuni spunti di ulteriore riflessione.

I. STORIA DELLA REDAZIONE DELLA *GAUDIUM ET SPES*

La *Costituzione Pastorale della Chiesa nel Mondo Contemporaneo* è, molto probabilmente, il documento di più articolata elaborazione in tutta la storia del Concilio Vaticano II: c'è chi conta fino a dodici stesure¹. È un testo che porta i segni di un lavoro faticoso e difficile, segnato da numerose difficoltà: la fatica per l'individuazione dell'oggetto di studio, la scelta del metodo di indagine, l'individuazione dei destinatari a cui rivolgersi, fecero sì che il documento fosse l'ultimo ad essere approvato dall'assemblea conciliare.

Vero è che quando il 20 ottobre 1964 lo schema preparatorio fu presentato alla prima discussione in aula, la sua storia era già lunga e travagliata.

Fin dall'apertura del Concilio era forte l'esigenza di riflettere sui rapporti della Chiesa con il mondo. L'Assemblea stessa era stata pensata e voluta da Papa Giovanni XXIII come tentativo di ripensare nuovi modi per trasmettere la fede in un mondo cambiato e ormai secolarizzato, che poneva sempre più la religione tra le esperienze secondarie della vita. Non si trattava di fissare dogmi, ma di dire all'uomo, trasformato dagli eventi dell'era moderna, che il Cristo, con la sua Buona Novella, restava sempre l'unica fonte di verità e di salvezza².

Nonostante questo forte interesse della Chiesa *ad extra*, il rifiuto degli schemi della fase preparatoria, e il lavoro richiesto per la preparazione

¹ G. ALBERIGO, *Storia del Vaticano II*, III, Bologna 1998, 423.

² Cfr GIOVANNI XXIII, *Nuntius ad homines Summo Pontefice adsentiente, a Patribus missus, ineunte Concilio Oecumenico Vaticano II*, AAS 54, 1962, 822-824. Il 5 giugno 1960 con il motu proprio "*Superno Dei Nau*" comincia la fase preparatoria con l'istituzione di dieci commissioni: teologica per i vescovi; disciplina del clero e del popolo; disciplina dei sacramenti; per gli studi e i seminari; per i religiosi; per la liturgia; per le chiese orientali; per le missioni; per l'apostolato dei laici. Alle dieci commissioni si affiancava il segretario per l'unità dei cristiani presieduto dal Card. A. Bea. Il lavoro era coordinato da una Commissione centrale il cui commissario fu il card. P. Felici, futuro segretario generale del concilio. Gli schemi elaborati venivano discussi in Commissione centrale e, dopo le correzioni, presentate al Pontefice. C'è da notare che su 69 schemi presentati alle congregazioni generali della prima sessione, solo tre servirono come effettivo riferimento per i rispettivi decreti conciliari. Ben 30 furono bocciati, la maggior parte dei rimanenti completamente rielaborati o fusi tra loro.

delle prime due Costituzioni non permise l'elaborazione di alcun testo durante la prima sessione conciliare³.

Nel gennaio 1963, dopo la conclusione della prima sessione, monsignor Hengsbach presentò formalmente la richiesta alla Commissione *De fidelium apostolatu* affinché il Concilio si interessasse dei problemi sociali. La Commissione, presieduta dal cardinale F. Cento, trasmise tale richiesta alla Commissione centrale che l'accolse.

Ma se la necessità di un dialogo della Chiesa con il mondo era fortemente sentita, non era altrettanto chiaro come attuare tutto ciò, quali dovevano essere i principi essenziali, quale linguaggio, quale struttura dare al documento.

Ecco perché si decise di assegnare il compito per la redazione di uno schema a una Commissione mista: alla Commissione Teologica originariamente incaricata e presieduta dal cardinale Ottaviani, furono affiancati alcuni membri della Commissione per l'apostolato dei laici.

Il primo schema pre-conciliare, a tutti noto come Schema XVII, dettava: *De praesentia Ecclesiae et activa in mundo hodierno*⁴. Era composto da un'introduzione e sei capitoli: *De admirabili vocatione hominis; De persona humana in societate; De matrimonio et familia; De culturae progressu rite promuovendo; De ordine economico at de iustitia sociali; De comunitate gentium et pace*⁵. Il lavoro di redazione terminò nel maggio 1963 ma, quando fu presentato alla Commissione Centrale, nel successivo luglio, non fu accettato perché ritenuto insufficiente, soprattutto nel capitolo riguardante la vocazione dell'uomo⁶.

Intanto il 3 giugno del 1963, papa Giovanni morì. Monsignor Battista Montini, vescovo di Milano, eletto papa col nome di Paolo VI il 21 dello stesso mese, fin dal giorno successivo alla sua elezione manifestò l'intenzione di far proseguire il concilio. Nel discorso di apertura della seconda sessione conciliare⁷ tra i quattro punti programmatici pose il dialogo Chiesa-mondo⁸.

Ci fu un tentativo di apportare alcune modifiche allo schema XVII e il 4 luglio 1963 venne presentato un lavoro dal titolo: *De praesentia efficaci Ecclesiae in mundo hodierno*. Il testo, ancora una volta, fu respinto. Fu dato incarico al presidente della commissione centrale, Suenens, di preparare

³ La prima sessione durò circa 2 mesi: 11 ottobre - 8 dicembre 1962.

⁴ Questo schema verrà individuato come schema romano.

⁵ *Relatio ad textus prior*, in AS, III, 2, 142-146.

⁶ Cfr. R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la constitution*, Paris 1967, 49.

⁷ 29 settembre - 4 dicembre 1963.

⁸ PAOLO VI, *Allocuzione del santo Padre Paolo VI*, in AAS 55 7, 1963.

un nuovo testo. Il cardinale diede vita al gruppo di Malines formato dai teologi di Lovanio a cui si aggregarono altri studiosi⁹.

Il nuovo schema, redatto nel settembre 1963, *De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, fu organizzato in due sezioni: la prima dal titolo *La missione propria della chiesa*, era indirizzata a tutti i cristiani, la seconda, formata da due parti: *Il mondo da edificare* e *I compiti della Chiesa nei confronti del mondo*, era rivolta a tutti gli uomini. I capitoli II-VI della precedente redazione venivano conservati come allegati. Ma anche questa bozza non piacque: rivelava, a differenza del primo, un carattere marcatamente dogmatico. In realtà il problema, percepito sin dall'inizio, ma rimasto silenzioso fino ad ora, veniva fuori impetuosamente: come si doveva procedere per elaborare una riflessione della Chiesa sul mondo?

Si aprì quindi il dibattito tra le due tendenze opposte: da una parte coloro che sostenevano che i problemi sociali dovevano essere affrontati con metodo teologico e a partire dai dati della Rivelazione, dall'altra la posizione di chi affermava che ogni riflessione della Chiesa sul mondo, dovesse partire da esso, dalla realtà e parlare agli uomini in un linguaggio moderno e comprensibile. Metodo deduttivo il primo, induttivo il secondo. Per risolvere il problema e superare tale contrasto, fu costituita una Sottocommissione Centrale mista incaricata di redigere un ulteriore schema, ormai indicato come Schema XIII.

La sottocommissione, presieduta dal cardinale Guano, optò per uno schema formato da un esteso capitolo dottrinale a cui si aggiunsero una serie di appendici, *adnexa*, riguardanti le problematiche mondane.

Riassumendo, il lavoro dei vari gruppi prima della presentazione conciliare aveva prodotto tre differenti schemi: il primo redatto dalla Commissione mista che sembrava prediligere una prospettiva più sociologica, il secondo redatto dal gruppo di Malines, che preferiva una prospettiva più dogmatica, infine un terzo schema che ritornava, almeno inizialmente, ad un carattere più sociologico¹⁰. Le due tendenze furono vive e manifeste durante tutto il percorso redazionale del documento. In verità ancora oggi, nel testo definitivo a nostra disposizione, è possibile individuarle appena si passa ad una lettura meno superficiale.

Dallo Schema XIII deriva il primo testo noto a tutti come "Testo di Zurigo". Date le diverse intenzioni che si erano intrecciate circa le finalità

⁹ Il gruppo era composto da: G. PHILIP, C. MOELER, G. THILS, A. PRIGNON, B. RIGOUX, K. RAHNER, Y. CONGAR, R. TUCCI, PH. DELHAYE. Cfr. PH. DELAYE, *Histoire des Textes de la Constitution Pastorale*, in Y. M. CONGAR (ed.), *Vatican II - L'eglise dans le monde de ce temps*, Paris 1967, 224.

¹⁰ Cfr G. ALBERIGO, *Storia del Vaticano II*, 423-436.

e le competenze dello Schema, il presidente della Sottocommissione centrale mista, scelse di annettere al testo una Relazione circa i motivi della stesura dello schema. Essa riportava un primo chiarimento circa l'effettivo oggetto formale del pronunciamento conciliare:

Si tratta, in generale, della disposizione della Chiesa verso il mondo contemporaneo, ma: a) non si tratta dell'evangelizzazione del mondo, ma piuttosto della disposizione della Chiesa verso i problemi temporali [...]; b) non si tratta della teologia generale delle realtà temporali, ma piuttosto della realtà attuale alla luce della teologia¹¹.

Siamo finalmente ad una svolta: il dibattito, seppure dialettico e a volte polemico, aveva portato a precisare la prospettiva a partire dalla quale si rifletteva sul rapporto Chiesa-mondo. Non una semplice relazione, ma una partecipazione della Chiesa, secondo la logica dell'incarnazione, ai problemi del mondo contemporaneo. Purtroppo ci fu una grande disattenzione: questa fondamentale indicazione di monsignor Guano, benché accompagnasse il testo, era stata scritta dopo il testo stesso. Risultato fu una netta discrasia tra la *Relatio* ed il *Textus*.

Il 21 ottobre 1964, il "Testo di Zurigo" fu presentato per la prima volta in aula conciliare con il titolo: *De ecclesia in mundo huius temporis*¹². Nell'intenzione della Commissione di coordinamento il Testo di Zurigo, doveva servire come base per la discussione dei Padri, durante i lavori conciliari. Lo schema risultava formato da quattro capitoli di contenuto dogmatico che trattavano della vocazione dell'uomo, della posizione della Chiesa in relazione al mondo, del compito del cristiano. A questa prima parte si aggiungevano gli allegati che trattavano della persona nella società, del matrimonio, della cultura, della vita economica, della comunità internazionale, della pace.

In aula conciliare si notò subito la discordanza tra le linee guida proferite da monsignor Guano e il testo. Naturalmente anche la struttura e il metodo riflettevano le incertezze dei contenuti. Quando la discussione iniziò, i Padri dovevano esprimere le loro opinioni su un testo la cui struttura si presentava fortemente disarticolata data dalla scelta di confinare le problematiche mondane solo a degli *adnexa*. Infine tutte quelle incertezze rendevano difficile l'individuazione dei destinatari. Ci furono 170 interventi orali e 200 scritti: il testo non fu approvato per la mancanza di unità e per le numerose ripetizioni.

¹¹ E. GUANO, *Relatio*, in AS III/V, 145.

¹² CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Schema constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, 28 maggio 1965, in AS IV/I, 435-516.

Alla luce di questi fatti, approfittando dell'interruzione dei lavori conciliari, si pensò di elaborare un nuovo progetto. Nel novembre 1964, la Sottocommissione plenaria mista si riunì per riordinare il lavoro. Il "Testo di Zurigo", seppur non accettato dai padri conciliari, fu riconosciuto come *Textus prior* da cui partire. Occorreva però rielaborare nuovamente il testo secondo le direttive scaturite dall'assemblea. Si decise di dare il compito ad un redattore unico, P. Hauptmann, coordinato da B. Häring e dai presidenti delle due commissioni.

A gennaio 1965, nel primo incontro tenutosi ad Ariccia, i partecipanti trovarono un nuovo testo: era formato da una prima parte composta da tre capitoli e da una seconda parte formata dal vecchio quarto capitolo più gli allegati. Avevano finalmente maturato l'idea che, per una corretta impostazione dell'argomento, le appendici non potevano essere secondarie ma parti integranti del testo stesso. Da tale acquisizione si lasciava definitivamente il metodo tradizionale abituato ad enunciare principi che in seconda istanza applicava alle realtà umane, per assumere un metodo che privilegiava il primato dell'analisi delle realtà mondane che successivamente rileggeva alla luce della Rivelazione.

Il gruppo di lavoro, diviso in sottocommissioni, si incontrò periodicamente in riunioni di coordinamento¹³. Alle riunioni di Ariccia seguirono altre riunioni di commissione a Roma, a febbraio ed aprile. Si giunse così allo schema definitivo: una introduzione, una prima parte a carattere dottrinale formata da quattro capitoli, una seconda parte a carattere sociale formata da cinque capitoli. Avevano sperato in un prolungarsi dei lavori conciliari per risolvere le varie incongruenze, ma le disposizioni generali furono altre: la sessione conciliare del '65 sarebbe stata l'ultima. In effetti nessuno, tra gli stessi redattori, era pienamente soddisfatto del lavoro fatto.

Il lavoro venne così presentato in aula conciliare il 21 settembre 1965: il *textus emendatus* risultava più unitario ed elaborato. La principale caratteristica che, più che una novità, costituì una precisazione, fu la qualifica di Costituzione Pastorale data allo schema, che manteneva il titolo *La Chiesa nel mondo contemporaneo* con cui era ormai noto già da due anni.

Una novità è invece l'estensione dell'orizzonte dei destinatari. Nella *Relatio* si legge:

«Abbastanza lunga e difficile è stata la discussione tenutasi nella Sottocommissione plenaria mista. Questo a causa dell'accurato studio cui

¹³ Al gruppo parteciparono numerose persone: 87 persone, di cui 30 vescovi, 35 teologi e 17 laici, oltre a 5 addetti alla segreteria. Cfr G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, Bologna 2001, 560. L'autore offre una ricostruzione completa dallo «schema di Ariccia» alla discussione finale, cfr. 471-783.

dovevano essere sottoposte le opinioni dei Padri su tale argomento, affinché si conoscesse bene il loro pensiero»¹⁴. Ma alla fine nel testo si legge:[Il Concilio Vaticano II] senza esitazione rivolge ora la parola non soltanto ai figli della Chiesa e a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma anche a tutti quanti gli uomini¹⁵.

Ancora una volta sorsero difficoltà: vi furono ben 574 interventi di disapprovazione. Le critiche riguardavano il titolo, la forma letteraria, la poca chiarezza dei contenuti. La discussione si fissò su alcuni punti particolari: l'ateismo, il matrimonio, la pace e la guerra.

Dopo la discussione conciliare tutti gli interventi furono analizzati da dieci sottocommissioni che redissero un *Textus recognitus* presentato in aula il 13 novembre 1965. I nuovi esposti furono addirittura ventimila. Il testo, *Textus denuo recognitus*, fu riscritto totalmente e poi di nuovo modificato in centinaia dei suoi punti e, tutto ciò in due mesi.

La proclamazione ufficiale avvenne il 4 dicembre 1965. Tre giorni dopo si chiudeva il Concilio Vaticano II.

II. STRUTTURA E CONTENUTI DI *GAUDIUM ET SPES*

1. Struttura

Il documento, dopo la sua travagliata storia di stesura, si presenta così suddiviso:

- Proemio
- Prima parte - *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*
 - Capitolo I - *La dignità della persona umana*
 - Capitolo II - *La comunità degli uomini*
 - Capitolo III - *L'attività umana nell'universo*
 - Capitolo IV - *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*
- Seconda parte - *Alcuni problemi più urgenti*
 - Capitolo I - *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione*
 - Capitolo II - *La promozione della cultura*
 - Capitolo III - *Vita economico-sociale*
 - Capitolo IV - *La vita della comunità politica*
 - Capitolo V - *La promozione della pace e la comunità delle nazioni*
- Conclusione.

¹⁴ *Relatio generalis*, I, 2, in AS IV, 521.

¹⁵ *Relatio generalis* I,2, in AS IV /I, 521.

2. Contenuti

L'intenzione profonda che guidò i padri conciliari nel contorto percorso della redazione della *GS*, fu quella di chiarire i rapporti tra Chiesa e Mondo. Fin dal titolo, seppure in via preliminare e generica, è chiaro l'ambito entro cui il documento si muove: la Chiesa nel Mondo contemporaneo. Tale obiettivo suscitava inevitabilmente interrogativi inerenti ai due interlocutori: quale mondo e quale chiesa?

Circa l'identità del primo la risposta è molto articolata: i padri ne colgono le caratteristiche che lo contraddistinguono: transizione, perplessità, contraddizione, angoscia (*GS* 2).

Per quanto riguarda l'identità ecclesiale sottolineano che è Corpo del Risorto (*GS* 32) che, grazie allo Spirito Santo ha fede, crede, (*GS* 11) rende presente e quasi visibile la Trinità (*GS* 21), insegna, difende, ridona speranza (*GS* 12).

Essa non esiste per se stessa, non è mossa da alcuna ambizione terrena; suo unico scopo è continuare l'opera stessa di Cristo (*GS* 3). Il popolo di Dio si pone nel mondo senza soluzione di continuità: ne è parte integrante. Interagisce con esso in una dinamica dialogale (*GS* 3, 19, 21, 25, 40, 43, 56, 85, 90, 92). È questa la grande novità ecclesiologica introdotta dalla costituzione: dopo circa un secolo dall'enciclica di Pio IX, *Quanta cura* e dal *Syllabus*¹⁶, il rapporto con il mondo è interpretato nel segno della mutualità (*GS* 40) e della reciprocità (*GS* 41-44) sia nel bene che nel male (*GS* 19).

Destinatario del documento è l'uomo, anzi, tutto il genere umano (*GS* 2). L'uomo considerato nella sua unità di corpo e anima, cuore e coscienza, pensiero e volontà. (*GS* 3). Il Concilio si interroga sulle questioni esistenziali fondamentali "Cos'è l'uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte, che continuano a sussistere malgrado ogni progresso? Cosa valgono quelle conquiste pagate a così caro prezzo? Che apporta l'uomo alla società, e cosa può attendersi da essa? Cosa ci sarà dopo questa vita?" (*GS* 10).

Risponde a tali domande secondo una interpretazione cristocentrica, che farà della risposta enucleata la chiave di volta dell'intero documento: è solamente nel Verbo incarnato che trova vera luce il mistero dell'uomo (*GS* 22).

¹⁶ Cfr Pio IX, *Quanta cura*, 8 dicembre 1864, ASS 3, 1867, 164-165. DS 1697-1698; *Syllabus*, 8 dicembre 1864, in ASS 3, 1867, 170-186. DS 1720-1754.

La Costituzione si propone così di cancellare una delle interpretazioni più dannose dei tempi moderni: la dicotomia tra fede e vita quotidiana (GS 42). È Cristo, la sua persona, la sua vita, le sue parole, che svelano pienamente l'uomo all'uomo¹⁷.

La rivelazione dell'uomo all'uomo avviene secondo un movimento trasversale: è rivelando Dio come “il mistero del Padre”, che l'uomo viene a sapere interamente chi è e quale è il suo definitivo destino, la sua “altissima” vocazione. Quest'ottica cristocentrica si ritrova in molti altri paragrafi (GS 32, 39, 45, 93).

È da tale convinzione fondamentale che il Concilio intraprende una doppia riflessione: da una parte individua e legge i “segni dei tempi” alla luce del Vangelo (GS 3, 10, 22, 40, 42s, ecc.); dall'altra, si fa provocare da essi per giungere ad una comprensione più approfondita del proprio messaggio evangelico (GS 40, 44, 62).

III. RECEZIONE E STIMOLI DI *GAUDIUM ET SPES*

1. Una Costituzione “pastorale”

Nel progetto e nelle intenzioni di Giovanni XXIII il Concilio non aveva come scopo primario il discutere “questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa”, quanto piuttosto il soffermarsi sul “carattere preminentemente pastorale”¹⁸. Il Concilio avrebbe dovuto mettersi al servizio della Chiesa per un aggiornamento in due direzioni: *ad intra* e *ad extra*, dove la prima direzione sarebbe dovuta essere al servizio della seconda, per una missione rinnovata, in un contesto mutato.

Il fatto che la GS appaia come l'ultimo contributo dei Padri nelle raccolte dei documenti conciliari dipende da semplici motivi cronologici di approvazione (come abbiamo visto nella travagliata storia del documento) e il fatto che sia definita “pastorale” non indica un declassamento o un'importanza minore del documento rispetto alle altre Costituzioni. Il Concilio approva questo documento comunque come “costituzione” (e non come “decreto” o “dichiarazione”) e chiarisce, nella prima nota al testo, il senso e la portata dell'aggettivo “pastorale”:

La Costituzione pastorale “La Chiesa nel mondo contemporaneo” consta di due parti, ma è un tutto unitario. Viene detta “pastorale” appunto perché, sulla base di principi dottrinali, intende

¹⁷ G. COLZANI, *Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella Gaudium et Spes*, “La Rivista del Clero italiano”, 75, 1994, 339-354.

¹⁸ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962.

esporre l'atteggiamento della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini d'oggi. Pertanto, né alla prima parte manca l'intenzione pastorale, né alla seconda l'intenzione dottrinale¹⁹.

In quest'ottica l'indole pastorale di GS non indica una mancanza di insegnamento, quanto piuttosto un insegnamento incentrato primariamente sulla persona. D'altra parte la "nota" ci permette un'altra osservazione: la pastorale non è un momento applicativo, secondario rispetto ad una teoria di fondo. Al contrario: l'aspetto dottrinale e l'aspetto pastorale, pur distinti, non possono essere disgiunti perché sempre uniti nella coscienza credente e nella prassi di fede ecclesiale.

In tal modo il Concilio tematizza - seppur in modo ancora acerbo - un cambiamento di metodo e di prospettive per quella che sarà la teologia (e la vita ecclesiale in genere) post conciliare: non solo quindi si legittima il metodo induttivo²⁰, ma si introduce un nuovo paradigma, una nuova categoria ovvero la storicità della salvezza, come elemento costitutivo (e non aggiuntivo). Si riconosce pertanto che le verità eterne, la rivelazione... sono immutabili ma sempre segnate da congiunture storiche e culturali. Il padre B. Häring, uno degli "autori" di GS così si esprime: "la storia è a suo modo un luogo teologico", intendendo che la storia è precisamente il luogo in cui Dio incontra l'uomo e l'umanità. Ne consegue una rinnovata tensione all'osservazione dei "segni dei tempi" (GS 4 e 11).

D'altra parte GS, proprio perché è l'ultima fatica conciliare, ha potuto alimentarsi di e promuovere le istanze già emerse negli anni e documen-

¹⁹ Nota esplicativa n° 1 alla Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: "La Costituzione Pastorale 'Sulla Chiesa nel mondo contemporaneo' consta di due parti, ma un tutto unitario. La Costituzione detta 'Pastorale' perché, basata sui principi dottrinali, intende esporre l'atteggiamento della Chiesa verso il mondo e gli uomini d'oggi. Non manca dunque né l'intento pastorale nella prima parte, né l'intento dottrinale nella seconda. Nella prima parte la Chiesa sviluppa la sua dottrina sull'uomo, sul mondo nel quale l'uomo inserito e sul suo rapporto con queste realtà. Nella seconda considera più da vicino i diversi aspetti della vita odierna e della società umana, e precisamente in particolare le questioni e i problemi che ai nostri tempi sembrano più urgenti in questo campo. Per cui in questa seconda parte la materia, soggetta ai principi dottrinali, consta di elementi non solo immutabili, ma anche contingenti. Perciò la Costituzione dev'essere interpretata secondo le norme generali dell'interpretazione teologica, e ciò tenendo conto, soprattutto nella sua seconda parte, delle mutevoli circostanze con le quali sono connessi, per loro natura, gli argomenti di cui si tratta".

²⁰ "Eppure a livello pastorale si afferma il metodo induttivo; per intenderci quello della JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne): 'vedere - giudicare - agire'. La *Gaudium et spes* farà vincere la prospettiva pastorale; pertanto, e in un certo senso, essa apparirà come la consacrazione di quel metodo". L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo* - introduzione alla *Gaudium et Spes*, Padova 1995, 17.

ti precedenti: non solo la *Dei Verbum* aveva richiamato fortemente la Rivelazione in un'ottica di storia della salvezza, ma altri documenti (da *Apostolicam Actuositatem* ad *Ad Gentes*, da *Nostra Aetate* a *Dignitatis Humanae*) avevano richiamato l'attenzione ad un nuovo metodo, ad un cambiamento di stile *intra* ed *extra* ecclesiale. *GS* cristallizza e ripropone, fondandole, le istanze emerse²¹. *GS* d'altra parte non può essere realmente compresa nel suo significato profondo senza considerare *Lumen Gentium*: sono due facce della stessa medaglia, due riflessioni distinte ma non disgiunte, complementari su quella stessa realtà che è la Chiesa.

2. Dal testo alla recezione

2.1. Critiche al testo

La stesura del testo, come abbiamo visto, ha comportato svariate difficoltà e ancor maggiori dibattiti. Fin dagli inizi sono state apportate svariate critiche al testo in quanto testo, quali, ad esempio:

- il testo appare il più delle volte non elegante, non omogeneo ma frutto di cuciture, di aggiustamenti talora maldestri;
- il testo appare datato, "superato" fin dalla sua promulgazione;
- il testo ci indica maggiormente quale sia il modello da abbandonare più che quello da adottare.

Circa le critiche riportate, si può rispondere:

- se è vero (e lo è) che il testo non è formalmente e/o completamente omogeneo, è anche vero che (seppur in modo particolare in *GS*) tale ineleganza non appartiene solo al testo in oggetto ma anche ad altri testi conciliari. Questo fatto, lungi dall'essere solo un limite, mostra, al contrario, una ricchezza ecclesiale e il grande lavoro compiuto dai Padri: nei testi sono confluiti idee, sensibilità, speranze, compromessi e - perché no? - anche fatiche decisamente variegati. La Chiesa (e *GS* ce lo ricorda fin dalla lettera stessa, prima ancora che nei contenuti) non è un monolite!

- Il testo a molti appare datato (specialmente nella seconda parte) per le determinazioni storiche ivi contenute. A prescindere dal fatto che comunque *GS* è stata anche profetica su alcuni punti (ad es. l'attuale globalizzazione), è altresì innegabile che il contesto attuale si presenti

²¹ "Senza la *Gaudium et Spes* quei testi potrebbero apparire quasi sospesi nel vuoto, senza una legittimazione di fondo, senza un quadro che offra loro un disegno di sintesi". L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo* - introduzione alla *Gaudium et Spes*, Padova 1995, 8.

molto mutato e i contenuti storici (sociali, politici, economici...) di *GS* devono essere continuamente aggiornati, esaminati, sia a livello di Chiesa Universale che di Chiese Locali. Ma proprio su questo punto *GS* si gioca la “credibilità” e mostra, per così dire “sul campo”, il cambiamento di metodo necessario e quella dialettica incessante tra immutabile-mutabile che la categoria di “storicità” - affermata fin dall’ “Introduzione” - richiede.

– Quanto all’ultima critica²², la risposta è simile a quella per la critica precedente: se da una parte può essere chiaro un modello (di Chiesa) da abbandonare, può non essere altrettanto chiaro quale modello (di Chiesa) attuare, in circostanze storiche, geografiche, politiche... che possono differire molto sia durante lo stesso momento storico, sia durante il fluire del tempo. Di immutabile *GS* non ci vuole dare un modello, ma i criteri che devono sostenerlo e i criteri che *GS* ci offre per essere cristiani nel mondo sono, fondamentalmente, le categorie di “dialogo” e “storicità” (pur da riprecisare in continuazione).

Quanto al contenuto le critiche maggiori riguardano: la scelta di non nominare la distinzione tra valori naturali e soprannaturali; una antropologia cristocentrica ancora troppo involuta (o poco organica); un ottimismo non giustificato; uno schema troppo sociologico²³.

2.2. La recezione

Al di là delle critiche della *editio* del testo, ci interessa soffermarci su quella che è stata la *receptio*: oggi è chiaro a tutti che la recezione del Vaticano II va ben oltre la sua sola ermeneutica (sarebbe sterile) o la sua sola applicazione (sarebbe riduttivo). Va da sé che poi la recezione del Vaticano II si deve inserire nella *traditio* ecclesiale. È indubbio che, al di là delle detra-

²² Circa il carattere di “provvisorietà” o non conclusione, o anche relativamente alle presunte mancanze del documento, si possono rileggere le parole di uno dei testimoni privilegiati della stesura di *GS*: “Il Concilio, quindi, con questo documento, non ha inteso chiudere l’indagine, ma invece di prevederla e stimolarla, di fissare un punto di partenza, porre le premesse di un ‘dialogo fecondo’. Ed è un fatto positivo che la Chiesa abbia ad ogni modo avuto quello che un acuto osservatore definiva *Mut zur Unvollkommenheit*, il coraggio di contentarsi delle cose imperfette, cioè di cominciare e di affidarsi al futuro con umile fiducia in Dio e nell’uomo, sua immagine” - R. TUCCI, «Introduzione storico dottrinale alla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*», in AA.VV., *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1968³, 134.

²³ Per l’analisi sintetica di queste e di altre critiche si veda: G. ANGELINI, *Il Concilio Vaticano II: la riforma difficile e incompiuta*, in <http://www.sansimpliciano.it/docs/doc595.pdf>; per l’analisi approfondita si veda il già citato TURBANTI G., *Un Concilio per il mondo moderno*.

zioni o degli entusiasmi estremi²⁴, *GS* ha contribuito - e contribuisce ancora - a mutare profondamente il sentire dei credenti, teologico ed ecclesiale.

Dal punto di vista delle ricerche teologiche si pensi al radicale mutamento della teologia morale ma anche alla nascita delle “teologie in situazione” quali, ad esempio, la “teologia politica” di Metz che, in qualche modo, si esprimerà anche nella “teologia della liberazione”, la “teologia della speranza” di Moltmann, le “teologie femministe”, la “teologia del corpo” di Giovanni Paolo II, così presente nel suo magistero...

A livello “pratico” si pensi al rinnovato ruolo e spazio dei laici (pur con le sue fatiche e i suoi limiti), ma si pensi soprattutto al “più esteso e profondo, anche se meno passibile di riscontri oggettivi, cambiamento nel sentire dei credenti. *GS* ha di nuovo e sotto un preciso profilo ‘abbattuto il muro di separazione tra i due’ (*Ef* 2,14): tra Chiesa e mondo; tra verità e storia; tra religione e vita, consentendo a tutti di riunire in sé l’umanità, la fede, la cittadinanza”²⁵.

Possiamo tuttavia rinvenire in due direttrici maggiori la recezione della *GS* sia nella riflessione teologica, sia nell’insegnamento del Magistero, sia nella pratica della vita ecclesiale: la prima è la concezione dell’uomo in riferimento a Cristo (antropologia cristocentrica), la seconda è la missione salvifico-sacramentale della Chiesa (pastoralità).

3. Un processo ancora in atto

A quasi cinquant’anni dalla promulgazione, *GS* non ha esaurito il suo compito di stimolo alla riflessione e al confronto²⁶. Riteniamo siano vi siano delle attenzioni (a livello generale e a livello specifico) che vadano impegnate per una iniziale e corretta recezione di *GS*.

²⁴ “Quanto alla modalità con cui la costituzione venne accolta, si suole distinguere tra un primo momento di entusiasmo ed una successiva fase di relativa delusione, soprattutto in merito alla sua effettiva portata teologico-pastorale. Si tratta di due tappe, non sempre chiaramente distinguibili, che possono essere rintracciate nel periodo che va dal termine del Concilio alla celebrazione dell’assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985, in occasione dei vent’anni dalla chiusura del Vaticano II” - A. SCOLA, «*Gaudium et Spes*: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», in Comitato Centrale del Grande Giubileo dell’anno 2000 (R. FISICHELLA, ed.), *Il Concilio Vaticano II* - recezione e attualità alla luce del Giubileo, Cinisello Balsamo 2000, 87.

²⁵ M. C. BARTOLOMEI, «La Chiesa: testimone dell’amore di Dio per il mondo, annunciatrice del Regno», in M.C. BARTOLOMEI - M. RONCONI (ed.), *Per amore del mondo* - Introduzione a *Gaudium et Spes*, Supplemento a *Jesus*, Milano 2009.

²⁶ Rimangono valide, si intende, anche le indicazioni di Giovanni Paolo II: “Una domanda vitale deve riguardare anche lo stile dei rapporti tra Chiesa e mondo. Le direttive conciliari - offerte nella *Gaudium et spes* e in altri documenti - di un dialogo aperto, rispettoso e cordiale, accompagnato tuttavia da un attento discernimento e dalla coraggiosa testimonianza della verità, restano valide e ci chiamano a un impegno ulteriore” - GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 36.

3.1. *Attenzioni generali:*

– *GS* va letta assieme agli altri documenti conciliari, in particolare alle altre tre Costituzioni. Pur senza eliminare le prerogative e le particolarità di ogni documento, i documenti si illuminano e integrano l'un l'altro, in modo articolato e organico, più unitario di quanto possa apparire ad una prima e superficiale lettura.

– *GS* è sì espressione di un Concilio, ma ha anche le sue radici e i suoi frutti nei magisteri dei Pontefici che l'hanno voluta e/o attuata²⁷. Non si devono separare questi due aspetti, così come non si possono ignorare le recezioni e le attuazioni dei singoli vescovi e delle singole chiese locali.

– Ne consegue una rinnovata dialettica tra Chiesa Universale e Chiese Locali circa il dinamismo di recezione di *GS*.

3.2. *Attenzioni specifiche:*

– nel documento appare una sottostante e continua tensione escatologica (ad es. *GS* 39): riteniamo che tale tensione non abbia ancora abbastanza penetrato le coscienze e vi sia talora troppa dicotomia tra il “già” e il “non ancora”, con una attenzione maggiore al “già” (perlomeno nella prassi);

– negli ultimi tempi si registrano svariate tendenze ad un ripiegamento interno che favorisce l'identità ecclesiale. Si dovrebbe pensare con più cura a come conciliare la propria identità, peculiarità con l'apertura al mondo, senza che nessuna delle due istanze vada perduta;

– “il cambiamento della società in multietnica e multi religiosa ha trovato la Chiesa molto pronta a rispondere sul piano della solidarietà e dell'accoglienza, ribadite come obbligo morale; meno all'altezza, invece, sul piano teologico e culturale, del pensiero culturale ed etico, e in generale del pensiero contemporaneo²⁸”.

²⁷ A puro titolo esemplificativo, riportiamo un commento di Giovanni Paolo II: “Devo confessare che la *Gaudium et Spes* mi è particolarmente cara, non solo per le tematiche che sviluppa, ma anche per la diretta partecipazione che mi è stato dato di avere alla sua elaborazione. Quale giovane vescovo di Cracovia, infatti, fui membro della sottocommissione centrale, incaricata di provvedere alla redazione del testo. Proprio l'intima conoscenza della genesi della *GS* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero, fin dalla prima enciclica *Redemptor Hominis*. In essa, raccogliendo l'eredità della Costituzione Conciliare, volli ribadire che il destino e la natura della umanità e del mondo non possono essere definitivamente svelati se non alla luce del Cristo crocifisso e risorto” - GIOVANNI PAOLO II, *Commemorazione della costituzione Gaudium et Spes*, 8.11.1995.

²⁸ M. C. BARTOLOMEI, «La Chiesa: testimone dell'amore di Dio per il mondo, annunciatrice del Regno», 70.

– rimane ancora irrisolta - anche se voci interessanti si stanno levando da più parti - la questione della “laicità” intesa non semplicemente come “cristiano-laico” (e suo ruolo all’interno della Chiesa), ma più radicalmente intesa come rapporto Chiesa-Stato. Quale è il ruolo, quale il *modus operandi*, quale lo spazio della Chiesa nello ambito pubblico? La questione non è solo italiana, anche se viviamo tale tensione con peculiarità irriducibili ad altre esperienze.

4. Spunti di riflessione

4.1. *Stimoli del testo stesso*

– il titolo indica la Chiesa come “nel” mondo²⁹: la Chiesa quindi non solo non si considera più accanto o sopra il mondo, ma inserita in esso. Si sottolinea il rapporto di mutualità (GS 40) e reciprocità; si indica l’aiuto che la Chiesa può dare al mondo (GS 41-43) ma anche quello che può ricevere dal mondo, compreso da chi la avversa (GS 44). Ci si potrebbe soffermare su “quale chiesa?”, “quale mondo?”, “quale relazione tra di due?” viviamo oggi nel nostro contesto.

– Si notino le introduzioni: alle due esplicitamente dichiarate tali “Proemio” e “Introduzione”, se ne può aggiungere una terza, dopo attenta lettura del cap. IV della I parte. Del “Proemio” (1-3) è già stata ricordata l’importante nota n. 1, mentre l’”Introduzione” (4-10) disegna e dichiara il nuovo metodo adottato. Il cap. IV della prima parte può essere considerato come introduzione alla seconda parte e sintesi della prima: si tratta della cerniera tra le due parti, il vero cuore del documento.

– Nella seconda parte è particolarmente rilevante la disposizione dei capitoli e, conseguentemente, dei temi: il punto di partenza è la famiglia e il punto di arrivo è la prospettiva universale di pace per l’intero genere umano. Da notare anche l’interessante posizione che occupa il tema della “cultura”: subito dopo la famiglie e prima dei temi relativi alla economia e alla politica.

4.2. *Il pungolo di Karl Barth*

Nel fermento, nei dibattiti, nei confronti degli anni conciliari, intervenne anche il noto teologo protestante Karl Barth. Nel 1966 soggiornò

²⁹ “In essi e per opera di essi [i cristiani-laici] la chiesa è autenticamente ‘chiesa nel mondo’ e non chiesa ‘mondanizzata’, e il mondo è autenticamente ‘mondo nella chiesa’ e non mondo ‘ecclesiasticizzato’” -)SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, 17).

a Roma e pubblicò un volumetto, *Ad limina apostolorum*³⁰, che comprendeva la cronaca del viaggio, uno scritto sulla *Dei Verbum*, una lettera sulla mariologia, ma soprattutto una serie di domande sui diversi documenti conciliari.

A mo' di conclusione, riproponiamo le domande di Barth per la riflessione personale e/o comunitaria, al fine di verificare l'attualità di tali interrogativi e il percorso compiuto dalla Chiesa negli ultimi 50 anni.

1. Domande di chiarimento

- a) Dobbiamo vedere in questa costituzione - almeno alla luce dell'intento di Giovanni XXIII - il vero cuore dell'intero lavoro conciliare?
- b) Come dobbiamo intendere il singolare parallelo fra promesse e comandamenti biblico-cristiani e l'origine, il senso e il fine degli sviluppi della storia umana?
- c) È esatto affermare che (in particolare nel cap. II) sono state integrate in piena forma, nella dottrina sociale cattolica, le parole d'ordine classiche della Rivoluzione francese (libertà, uguaglianza, fraternità)?
- d) I numerosi riferimenti escatologici (il più forte: cap. III, n.39) vanno riferiti a una meta immanente allo sviluppo mondiale o a una meta ad esso trascendente?

2. Domande critiche

- a) L'ottimismo che pervade tutta la costituzione nei confronti della possibilità di sviluppo del mondo, corrisponde all'accento degli evangelii sinottici e delle epistole di Paolo?
- b) È così sicuro che il dialogo con il mondo debba essere anteposto alla predicazione al mondo?
- c) Perché nella Costituzione appaiono così poche prese di posizione concrete? Che ne è della funzione profetica del Concilio nel vivo della problematica reale della metà del nostro secolo?

³⁰ Tale libro è appena stato pubblicato nuovamente, arricchito da una conferenza di E. BUSCH, un articolo di Barth e alcune sue lettere, tra cui il carteggio con Paolo VI. Cfr F. FERRARIO, M. VERGOTTINI, *Karl Barth e il Concilio Vaticano II - Ad limina apostolorum* e altri scritti, Torino 2012. Le domande riportate si trovano alle pp. 86-87.

SIGLE

- AAS Acta Apostolicae Sedis, 1909 Roma.
- AS Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano 1970-1986.
- DS Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. DENZINGER- A. SCHÖNMETZER, Barcinone-Friburgi- Romae, 1976.

BIBLIOGRAFIA

A) Utilizzata da A. Carotenuto per il presente contributo

- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Schema constitutionis Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, 28 maggio 1965, in AS IV/I, 435-516.
- GIOVANNI XXIII, *Nuntius ad homines Summo Pontefice adsentiente, a Patribus missus, ineunte Concilio Oecumenico Vaticano II*, 20.10.1962, in AAS 54, 1962, 822-824.
- GUANO, EMILIO, *Relatio*, in AS III,V, 145.
- PAOLO VI, Allocuzione del santo Padre Paolo VI, in AAS 55 7, 1963.
- PIO IX, *Quanta cura*, 8 dicembre 1864, ASS 3, 1867 PIO IX, DS 1697-1698; *Syllabus*, 8 dicembre 1864, in ASS 3, 1867, 170 -186. DS 1720 -1754.
- Relatio ad textus prior*, in AS, III, 2, 142-146.
- Relatio generalis*, I, 2, in AS IV, 521.
- ALBERIGO, G., *Storia del Vaticano II*, III, Bologna 1998.
- COLZANI, G., «Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella *Gaudium et Spes*», in *La Rivista del Clero italiano* 75(1994), 339-354.
- BRANCACCIO, F., *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et Spes*, Catanzaro 2006.
- DELAYE, PH, «Histoire des Textes de la Constitution Pastoral», in *Vatican II - L'église dans le monde de ce temps*, Vol I., Y.M. CONGAR (ED.), Paris 1967.
- TUCCI, R., *Introduction historique et doctrinale e la constitution*, Paris 1967.
- TURBANTI, G., *Un Concilio per il mondo moderno*, Bologna 2001, 560.

B) Utilizzata da G. De Vecchi per il presente contributo

- ALBERIGO, G., *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005, 131-162.
- BARTOLOMEI, M.C. - RONCONI, M. (ed.), *Per amore del mondo - introduzione a Gaudium et Spes*, Supplemento a *Jesus*, Milano 2009.

- DELPERO, C., *I documenti del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2012, 50-70.
- FERRARIO, F. - VERGOTTINI, M., *Karl Barth e il Concilio Vaticano II - Ad limina apostolorum* e altri scritti, Claudiana, Torino 2012.
- GHERARDINI, B., *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, Lindau, Torino 2012, 185-195.
- SARTORI, L., *La Chiesa nel mondo contemporaneo* - introduzione alla *Gaudium et Spes*, Messaggero, Padova 1995.
- SCOLA, A., «*Gaudium et Spes*: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», in Comitato Centrale del Grande Giubileo dell'anno 2000 (R. Fisichella, ed.), *Il Concilio Vaticano II* - recezione e attualità alla luce del Giubileo, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 83-114.
- TUCCI R., «Introduzione storico dottrinale alla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*», in AA.VV., *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Elle Di Ci, Torino 1968³, 15-134.
- TURBANTI, G., *Un concilio per il mondo moderno* - la redazione della costituzione pastorale *Gaudium et Spes* del Vaticano II, Il Mulino, Bologna 2000.
- VERGOTTINI, M., TURBANTI, G., SCANZIANI, F., TETTAMANZI, D., *40 anni da Gaudium et Spes* - Un'eredità da onorare, In Dialogo, Milano 2005.

C) Bibliografia ragionata

Cos'è stato della GS? Quasi 50 anni sono trascorsi dalla sua redazione, i tempi di un'intera generazione, eppure basta mettere in fila, in ordine cronologico, i sostantivi, spesso colorati da aggettivi e sfumature, che si colgono dalla letteratura di vario genere, per intuire che gli interrogativi posti, durante i lavori conciliari, spesso ancora non hanno trovato una risposta chiara.

Anni 65-75

Volendo sintetizzare, quasi come uno slogan, l'immediato dopo-concilio, **la parola d'ordine potrebbe essere *applicazione***. È la prima fase, quella di acculturazione, del primo impatto.

Innumerevoli sono i testi pastorali dei vescovi, che indirizzano ai propri fedeli le grandi novità della costituzione. A proposito dello studio del fenomeno citiamo GROOTAER J., «Huit Journée des études germanophones, 1969-1976, consacrés aux synodes nationaux de l'époque», in MELLONI A. e SCATENA S. (ed.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*. International Colloquium Bruges 2003, Münster, 2005, pp. 315-341.

Accanto ai lavori dei vescovi è il periodo dei grandi Commentari. Riportiamo in ordine alfabetico i più famosi: AA.VV. *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*. Introduzione storico-dottrinale. Esposizione e commento, Torino 1966; AA.VV. *La Iglesia en el mundo actual*. Constitución Gaudium et Spes. Comentarios al esquema XIII, Bilbao

1968; AA.VV. *Destí del món, vocació de l'home*. Text de la Constitució pastoral sobre l' Església en el món d' avui. Introduccions, comentaris i notes de Casimir Martí, Josep Ma. Rovira-Belloso, Josep Bigorda i Alfons C. Comin, Barcelona 1967; AA.VV. *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris 1966 [Comentarios de Mons. Vilnet, Mons. Pierard, Mons. Matagrín, Mons. Maziers, Mons. Ancel y Charles Ehlinger]; AA.VV. «La Chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*», Supplemento al n. 2-3 di *Orientamenti Sociali*, Roma 1966; AA.VV. «Points de vue de théologiens protestants - Études sur les décrets du Concile Vatican II» in *Unam Sanctam*, 64; ACTION POPULAIRE, *Commentaire a la 'Gaudium et Spes'*, Paris 1966; ALBERDI R., *La Iglesia en diálogo con nuestro mundo*. Texto y comentario a la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, Bilbao 1967; BARAUNA G., *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla costituzione pastorale 'Gaudium et Spes'*, Firenze 1966; CAPRILE G. (ed.), *Il Concilio Vaticano II*. Cronache del concilio Vaticano II, IV, Roma 1967; CHIAVACCI E., *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et Spes*. Testo latino e italiano con commento e note, Roma 1967; DANIELOU J. - BOSC J., *L'Église face au monde*, Paris - Genève, 1966; DUBARLE D., *L'Église dans le monde de ce temps*. Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, Tours 1968; FAVALE A. (ed.), *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966; GIAMMANCHERI E. (ed.). *La Chiesa nel mondo contemporaneo*. Commento alla costituzione pastorale *Gaudium et spes*, Brescia 1966; HÄRING B., *Dinamismo della Chiesa in un mondo nuovo*. Riflessioni sulla costituzione 'La Chiesa nel mondo contemporaneo', Cittadella, Assisi 1969; INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII. *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo moderno*, Madrid 1968; PELLEGRINO M., *I grandi temi della 'Gaudium et Spes'*, Fossano 1967; QUADRI S., (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II, Torino 1967; RIEDMATTEN E., *Chiesa nel mondo contemporaneo: commento alla costituzione pastorale Gaudium et spes* Brescia 1967; TETTAMANZI D.(ed.), *La costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*. La chiesa nel mondo contemporaneo, Milano, 1967.

Anni 75-85

Lo scenario storico tra il 1968 e il 1973 ha assistito a grandi mutamenti sociali e politici: la rivolta studentesca, la guerra in Vietnam, il definitivo smascheramento sovietico, la rivoluzione sessuale, l'emancipazione femminile, portarono un clima di provvisorietà nel mondo che, inevitabilmente investì anche la Chiesa. Ecco perché i primi tentativi di passare ad un'analisi storica della costituzione non hanno grande riscontro. Sono poche le opere prodotte in questo periodo tra esse citiamo: DIANICH S., *Chiesa e mondo : fra la Gaudium et spes e la teologia politica* , Brescia 1976; LAMBERT B., «Gaudium et spes: hier et aujourd'hui», in *NRTh* 107 (1985), 321-346. Ci pare di scorgere, **come parola chiave il termine *recezione***.

Anni 85-99

Dovevano passare venti anni perché i tempi fossero maturi per la produzione di opere di degno livello. **Parola chiave è interpretazione.** Si rende necessario trovare le chiavi ermeneutiche per comprendere, quanto più possibile, le scelte dei redattori conciliari. Due opere di riferimento che spaziano invece su molti argomenti sono: AA.VV., *La costituzione conciliare Gaudium et Spes vent'anni dopo*, Padova 1988 e LATOURELLE, R., *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987.

– Il fascicolo n°85 di *Credevo oggi*, (1/1995), dal titolo *Ripensare la 'Gaudium et spes'* è interamente dedicato alla Costituzione in oggetto.

– Segnaliamo, inoltre, alcuni articoli a carattere ecclesiologicalo: DIANICH, S., «Con Dio e con l'uomo: la riscoperta della comunione», in *Il Vaticano II nella Chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi 1985, 68-91; SARTORI L., *La Chiesa nel mondo contemporaneo* - introduzione alla *Gaudium et Spes*, Padova 1995. ALBERIGO G. - JOSSUA J., (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia, 1985. COLOMBO G., «La teologia della *Gaudium et Spes* e l'esercizio del magistero ecclesiastico», in *La Scuola Cattolica* 98 (1980), 477-511. Degni di nota sono anche: DONI, P. - SARTORI, L. - SCOPPOLA, P., *La costituzione conciliare 'Gaudium et spes' vent'anni dopo*, Gregoriana, Padova 1988; GALANTINO N. (ed.), *Il concilio vent'anni dopo: il rapporto chiesa-mondo*, Roma, 1986; AA.VV., *A vent'anni dal concilio. Prospettive teologiche e giuridiche*, Palermo 1984; CHIAVACCI E., «La teologia della «Gaudium et Spes»», in *Rassegna di teologia* 26 (1985), 97-120, LAMBERT B., «Gaudium et Spes hier et aujourd'hui», in *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), 321-346. WOITYLA K., *Alle basi del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano II*, Roma, 1992; VANZAN P., «A vent'anni dal Vaticano II. I rapporti Chiesa-mondo secondo la Gaudium et spes e la complessa sua recezione nella Chiesa italiana», in AA.VV., *Ripensare il Concilio*, Casale Monferrato 1986, pp. 53-73.

– Di indole cristologica citiamo: RUSSO, ROSANNA, *Cristo nel mondo. La Cristologia nella Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Napoli 1983.

– Di chiara impronta antropologica troviamo: CRESPI, G., «L'immagine dell'uomo nella Gaudium et Spes e nel messaggio dell'assemblea di Uppsala», in *Concilium* 9 (1973), 1099-1107; LADARIA L., «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in Latourelle R. (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo. 1962-1987*, Assisi, 1987, 939-951; CODA P., «Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella Gaudium et Spes», in *Lateranum* 55 (1989), 176-207. Comincia ad essere colta la grande innovazione suggerita dalla Costituzione: l'intrinseco rapporto tra Cristo e uomo, tra cristologia e antropologia. Come i due poli di un'ellisse, si scopre l'implicanza reciproca tra i due discorsi teologici. Citiamo in merito: CAPORALE V., «Antropologia e Cristologia nella Gaudium et Spes», in *Rassegna di Teologia* 29 (1988), 431-444; COLZANI G., «Cristocentrismo e umanesimo cristiano nella Gaudium

et Spes», in *La Rivista del Clero italiano* 75(1994), 339-354; LATOURELLE R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982.

– Per verificare l'ottica della teologia latino-americana, si segnalano: BOFF, C., *Segni dei tempi*, Roma 1985; AA.VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985.

Anni 2000 ad oggi

Parola chiave è attualizzazione. L'attenzione degli studiosi, in questo scorcio di millennio si è focalizzata, in modo particolare su come, un documento di quasi 50 anni e più che mai attuale, sebbene sia cambiato totalmente il contesto sociale ed ecclesiale. Tuttavia se la costituzione in generale è stata in vario modo avvicinata, a nostro avviso ancora tante, delle problematiche citate non sono state ancora oggetto di riflessione. La stessa espressione 'segni dei tempi' novità assoluta del documento, sembra essere stata accantonata negli ultimi tempi.

COLZANI G., «A quarant'anni dalla Gaudium et Spes. La legge di ogni evangelizzazione» in *Rivista di Scienze Religiose* 19 (2005), 437-468; DE CICCO V. - SCARANO A., *La Chiesa nel mondo contemporaneo. La ricezione della 'Gaudium et Spes'*, Napoli 2002; FISICHELLA R. (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000; TURBANTI G., *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000; VERGOTTINI M., TURBANTI G., SCANZIANI F., TETTAMANZI D., *40 anni da Gaudium et Spes. Un'eredità da onorare*, Milano 2005.

note e dibattiti

HOWARD GARDNER: VERSO UN MODELLO COMPLESSO DI INTELLIGENZA

di ANNA D'ALESSIO

Howard Gardner è colui che ha apportato notevoli innovazioni nello studio sulla mente umana. Egli è legato al movimento “dei sistemi di simboli”. Se gli studi di Piaget sono stati indirizzati in particolare all’analisi di un certo tipo di soluzione di problemi logici o linguistici, ignorando i livelli superiori della creatività e la varietà dei ruoli evidenziati nella società umana, il sistema di simboli, invece, si concentra proprio su queste aree trascurate dallo studioso ginevrino. Le capacità simboliche umane hanno suscitato per gran parte del XX secolo un particolare interesse nei filosofi. Per pensatori influenti, quali Ernst Cassirer e Susanne Langer, la capacità degli esseri umani di usare vari veicoli simbolici nell’esprimere e comunicare significati è ciò che distingue nettamente gli esseri umani da altri organismi. L’uso dei simboli è stato la chiave nell’evoluzione della natura umana, dando origine al mito, al linguaggio, all’arte, alla scienza; esso è stato centrale anche nei risultati creativi più alti conseguiti dagli esseri umani, i quali sfruttano tutta la facoltà simbolica umana. Possiamo parlare quindi, di due mutamenti di “paradigmi”. In principio, l’interesse degli studiosi dell’Antichità classica per gli oggetti del mondo fisico fu sostituito da quello per la mente e i suoi oggetti (Kant, Hume...). Nel XX secolo l’attenzione si è spostata però ancora una volta ai veicoli simbolici del pensiero, in modo da dirigere gran parte del lavoro contemporaneo verso una comprensione del linguaggio, della matematica, delle arti visive, dei gesti e di altri simboli umani. Vi è stato, dunque, uno spostamento esterno alle attività e ai prodotti della mente umana e, specificatamente, ai vari veicoli simbolici di cui gli individui umani si servono nei loro interscambi¹.

Anziché considerare i veicoli simbolici come mezzi trasparenti attraverso cui vengono presentati gli stessi contenuti, vari ricercatori, tra cui appunto Gardner, hanno deciso di concentrare la loro attenzione sui sistemi di simboli umani. Secondo il teorico, gran parte di ciò che c’è di tipico nella cognizione e nell’elaborazione di informazioni nell’uomo implica l’uso di questi vari sistemi simboli. Nell’adottare questa prospettiva simbolica, Gardner non si propone di “gettar via il bambino di Piaget assieme all’acqua della vasca”.

¹ H. GARDNER, *Formae Mentis*, Milano 1987, 44-45.

**Anna
D'Alessio**
è
docente di
Pedagogia

Egli cerca piuttosto di usare i metodi e gli schemi generali creati da Piaget, estendendoli però, al di là dei simboli linguistici, logici e numerici della teoria piagetiana classica, a una vasta gamma di sistemi di simboli, comprendenti sistemi di simboli musicali, corporei, spaziali e persino personali. Il difficile compito che Gardner si propone è quello di comporre un ritratto comportamentale di ciascuna di queste forme di competenza simbolica e di determinare empiricamente quali connessioni e distinzioni possono esistere fra loro. Per questo motivo egli formula la “teoria delle intelligenze multiple” in cui cercherà di estendere l’ambito della psicologia cognitiva e dello sviluppo verso le radici biologiche ed evolutive della cognizione e verso variazioni culturali nella competenza cognitiva. Con tale teoria Gardner metterà in discussione la classica concezione di intelligenza che la maggior parte di noi ha assorbito nel corso degli anni.

Secondo la concezione comune, l’intelligenza è la capacità o potenziale generale che ogni essere umano possiederebbe in misura più o meno grande. Gardner, invece, per intelligenza intende la capacità di risolvere problemi o di creare prodotti che sono apprezzati all’interno di uno o più contesti culturali. Egli, dunque, non attribuisce particolare pregio alla parola intelligenza, ma dà grande importanza all’equivalenza di varie facoltà umane, giungendo a sostenere che per comprendere in modo adeguato l’ambito della cognizione umana, è necessario includere un insieme di capacità e competenze molto più vasto e universale di quelle che sono state considerate solitamente. E inoltre sottolinea la possibilità che molte di queste capacità e competenze non si prestano ad essere misurate con metodi verbali standardizzati, i quali si fondano su una combinazione di abilità logiche e linguistiche. Gardner è convinto che se solo si amplieranno e riformuleranno le opinioni su che cosa si intenda per intelletto umano, si sarà in grado di escogitare modi più appropriati per stimolarlo e modi più efficaci per educarlo.

Molti studiosi di pedagogia si sono interessati di nuovi programmi che tentano di sviluppare l’intelligenza umana in funzione di una cultura globale, di addestrare individui in capacità generali, come la “conoscenza in vista della previsione”, per realizzare il loro potenziale umano. Esperimenti interessanti, che vanno dal metodo di Suzuki, per imparare il violino, al metodo LOGO, per apprendere le nozioni fondamentali della programmazione dei computer, si sforzano di ottenere prestazioni di buon livello da bambini piccoli. Il problema cardinale per Gardner è quello che concerne la definizione e la delimitazione di particolari ambiti simbolici. Egli afferma che preziose per lo studio sullo sviluppo cognitivo sono le informazioni sul sistema nervoso: in che modo esso sia organizzato; in

che modo si sviluppi; in che modo sia soggetto a perdita di funzioni. I dati forniti dalla ricerca sul cervello fungono, secondo Gardner, come una sorta di “corte di cassazione”, “l’arbitro ultimo fra spiegazioni antagonistiche della cognizione”.

Per questo, di fondamentale importanza per la comprensione dell’intelletto umano sono i risultati accumulati nelle scienze biologiche e nella scienza del cervello, le quali incidono con particolare forza su due problemi che interessano questo contesto. Il primo problema implica “la flessibilità” dello sviluppo umano. Qui l’attenzione cade soprattutto sulla misura in cui i potenziali o capacità intellettuali di un individuo o di un gruppo possono essere alterati da vari interventi.

Esistono, a tale riguardo, due principali punti di vista: un primo, secondo cui lo sviluppo può essere considerato come relativamente fissato, preordinato, modificabile solo in particolari; un secondo, in cui nello sviluppo c’è molta più malleabilità o plasticità, e interventi appropriati in tempi cruciali forniscono a un organismo una gamma molto diversa di capacità. Al problema della flessibilità sono pertinenti anche le questioni connesse a dei tipi di intervento più efficaci, della loro coordinazione temporale, del ruolo di periodi critici nel corso dei quali possono essere apportate modificazioni fondamentali. Solo una volta che siano stati risolti tali problemi si potrà determinare quali interventi pedagogici possono essere più efficaci per consentire agli individui di realizzare appieno i loro potenziali intellettuali. Il secondo problema relativo a tale contesto è quello “dell’identità, o natura, delle capacità intellettuali” che gli esseri umani possono sviluppare. A tale riguardo, Gardner distingue tra “riccio” e “volpe”. Associa al “riccio” gli esseri umani che posseggono poteri estremamente generali, meccanismi generici di elaborazione dell’informazione che possono essere adibiti a un numero di usi molto grande, o addirittura infinito. Dal punto di vista opposto, che ricorda la “volpe”, gli esseri umani hanno una propensione a eseguire certe operazioni intellettuali specificabili, dimostrandosi al tempo stesso incapaci di eseguire altre operazioni intellettuali.

Un problema connesso all’identità delle capacità intellettuali concerne la misura in cui punti diversi del sistema nervoso sono impegnate nello svolgimento di particolari funzioni intellettuali anziché essere disponibili per una vasta gamma di operazioni. Si rivela possibile analizzare questo problema dell’identità a vari livelli che vanno dalla funzione delle cellule specifiche alle funzioni di ciascun emisfero cerebrale. Questi insiemi di problemi, considerati nel loro complesso, vengono a configurarsi come una ricerca di principi generali che governano la natura e lo sviluppo

delle capacità intellettuali umane e che determinano in che modo queste siano organizzate, come si attinge ad essa e come esse si trasformino nel corso di una vita. Ma persino tale plasticità è modulata da forti costrizioni genetiche che operano fin dal principio e che guidano lo sviluppo lungo alcune direttrici piuttosto che lungo altre. Quanto al problema dell'identità stanno accumulandosi prove a sostegno della tesi che gli esseri umani sono predisposti a eseguire certe operazioni intellettuali specifiche, la cui natura può essere inferita da un'osservazione e sperimentazione attenta. Gli sforzi pedagogici devono fondarsi su una conoscenza di queste propensioni intellettuali e dei loro punti di massima flessibilità e adattabilità.

Gardner, comunque, giunge alla conclusione che non c'è e non potrà mai esserci un elenco singolo inconfutabile e universalmente accettato delle intelligenze umane. Non ci sarà mai un elenco di tre, sette o trecento intelligenze che possa essere approvato da tutti i ricercatori. "Possiamo approssimarci al conseguimento di tale obiettivo se ci atteniamo ad un solo livello di analisi o ad un solo obiettivo; ma se miriamo ad una teoria definitiva della varietà dell'intelligenza umana non possiamo attenderci di poter mai completare la nostra ricerca"².

La teoria delle intelligenze multiple

Questa prima riflessione ci porta a pensare alla possibilità di esistenza di due cervelli di cui uno rappresenta la sede dell'intelligenza razionale astratta e l'altro la sede dell'intelligenza pratico-emozionale. Questo spiega perché a volte ci troviamo di fronte a persone che sono molto brave in tutte o in alcune discipline scolastiche e poi non riescono a superare minime difficoltà nella vita pratica, sociale e spesso anche affettiva; è il caso del solito "secchione" o "imbranato", così viceversa si può essere pronti e attivi nella risoluzione problematica della vita pratica, sociale ed affettiva ed essere non capaci nelle attività scolastiche.

Questo sviluppo di una delle intelligenze deriva da una mancata intesa dei fattori socio-culturali ed educativi con i fattori di specifico interesse individuali. Considerate le implicanze di tutte le variabili che riesce a valutare Gardner giunge alla conclusione, che è preferibile parlare di "intelligenze multiple". Una considerazione sulla riuscita o meno, alla conclusione degli studi, di soggetti che nella scuola erano stati valutati come "intelligenza media" o "intelligenza superiore" è sufficiente a farci comprendere che questo metodo di valutazione è errato perché considera

² H. GARDNER, *Educazione delle intelligenze multiple*, Milano 1993, 28.

l'intelligenza come una singola facoltà applicabile a tutte le situazioni. Non pochi sono gli esempi, anche eclatanti, di intelligenze non considerate dalla valutazione scolastica che poi nella pratica professionale si sono dimostrati geni, come tanti altri, che considerati "bambini prodigio" nella vita pratica, si sono dimostrati degli incapaci. Per dichiarare una intelligenza operativa o meno non è sufficiente rispondere ai test perché si è convinti che l'intelligenza generale non subisce modifiche né con l'età né con l'esperienza. Questa nuova teoria delle intelligenze "è stata elaborata alla luce delle origini biologiche di ogni capacità umana di risoluzione dei problemi, e tratta solo le capacità universali della specie umana. L'inclinazione biologica a prendere parte a una particolare forma di risoluzione di problemi deve essere comunque messa in relazione anche allo sviluppo culturale di quel particolare ambito. Ad esempio, il linguaggio, che è una capacità universale, può manifestarsi come scrittura in una cultura, come oratoria in un'altra, e sotto forma di linguaggio cifrato in un'altra ancora"³.

La prima fonte è stata una rivisitazione storica riguardante le tipologie delle varie popolazioni, degli eventuali disturbi intellettivi e tutti gli elementi riguardanti lo sviluppo intellettuale degli individui; le conclusioni hanno portato a considerare che "ogni intelligenza viene attivata o innescata da certi tipi di informazione endogena o esogena"⁴. Ogni intelligenza trova la sua codifica in un simbolo che contiene, per trasmetterle, tutte le forme di informazioni possibili che contraddistinguono i vari simboli ovvero le varie intelligenze.

Alle intelligenze da Gardner individuate, corrispondono sette talenti che si esprimono in forme diverse; ogni descrizione schematica contiene la biografia o un riferimento ad un personaggio che meglio rappresenta quella intelligenza per analizzare infine tutti i dati per stabilire il ruolo di ogni intelligenza.

Gardner giustifica la *capacità musicale* come intelligenza e presenta a sostegno di essa la personalità del musicista Yehudi Menuhin che, incantato dal suono del violino di Persinger, chiese per il suo compleanno in regalo un violino e Persinger come maestro. La decisione presa da Menuhin, dopo l'ascolto di quel suono specifico e gli obiettivi raggiunti professionalmente e creativamente, rappresenta una risposta all'ipotesi che fosse biologicamente predisposto alla musica e particolarmente al suono degli strumenti a corda. È il caso di un bambino prodigio, ma anche di bambini artistici, che non parlano, ma che sono in grado di emettere suoni con vari

³ H. GARDNER, *L'educazione delle intelligenze multiple*, Milano, 1995, 23.

⁴ *Ivi*, 24

strumenti. Questo sta a dimostrare che parti del cervello sono predisposte alla percezione e produzione musicale, anche se non localizzate in una specifica area come il linguaggio.

Per l'intelligenza *corporeo-cinestetica* è riportata come biografia a sostegno di essa quella di Babe Ruth che divenne uno dei grandi lanciatori dopo l'incitamento del suo allenatore; fu in quell'istante che ebbe la consapevolezza di quello che avrebbe dovuto fare. Come Menuhin anche Ruth ha compreso in anticipo, sulla scia del primo incitamento, quale fosse la sua predisposizione naturale a fare. Tutti i movimenti che una persona compie sono localizzati nella corteccia motoria e si sviluppano nei bambini per tappe definite e comunque durante la vita di ogni individuo per esprimere emozioni. Una prova di questa intelligenza è data dalla impossibilità, a volte, di eseguire movimenti che tendono ad uno scopo preciso in presenza di intelligenza e motilità integre.

Per l'*intelligenza logico-matematica* o "pensiero scientifico" Gardner presenta il premio Nobel Barbara Mc Clintock. Contrariamente alla teoria che stabiliva una sterilità pollinica del mais del 50% un suo assistente aveva rilevato che in realtà la sterilità era del 30%; la Mc Clintock si allontanò contrariata, poi ripensando avvertì in un lampo che la sterilità veramente era del 30%, si mise a fare i calcoli e giunse alla conclusione, si precipitò dai suoi collaboratori e dimostrò passaggio su passaggio che la rilevazione del 30% rispondeva alla realtà. Il fatto strano è che i passaggi sono dimostrativi di un risultato che già si conosceva. Questo è indicativo che la soluzione di un problema può essere appresa prima ancora di esprimerla; ci troviamo di fronte alla natura non verbale dell'intelligenza, il che dimostra che nel cervello esistono spazi più importanti ed inclini alla matematica.

Come è sempre esistita l'intelligenza logico-matematica così è sempre esistita l'intelligenza linguistica come fatto universale in quanto è presente in tutte le culture, persino i bambini sordi, ai quali non è stato insegnato alcun alfabeto, si inventano un proprio linguaggio di segni. Come supporto di questa intelligenza Gardner presenta Eliot che all'età di dieci anni aveva creato una rivista in cui c'era l'angolo della poesia, dell'avventura, degli avvenimenti e delle barzellette; in seguito durante una vacanza di tre giorni ne produsse addirittura otto numeri. Altro che talento! T. S. Eliot fu poi il grande poeta che tutti conosciamo.

L'*intelligenza spaziale* riproduce in una raffigurazione mentale un percorso, la posizione di un oggetto, l'ipotetico movimento da farsi come risposta con i vari pezzi sulla scacchiera. Il referente questa volta è il navigatore che riesce a costeggiare le isole Caroline e, tenendo pre-

sente la posizione delle stelle, ha l'esatta percezione del percorso fatto e di quello che resta da fare per raggiungere l'isola. Questa intelligenza si trova nelle regioni posteriori dell'emisfero destro del cervello, infatti persone che hanno riportato lesioni a questo livello presentano difficoltà di orientamento e a riconoscere persone e luoghi.

Come i bambini sordi organizzano un proprio linguaggio anche i ciechi si rappresentano l'oggetto che toccano in funzione del tempo impiegato nello scorrimento tattile in lunghezza.

L'intelligenza interpersonale mette in evidenza tutte le diversità di umori, temperamenti e intuizioni che sono presenti negli altri. Gardner riporta ad esempio come un'insegnante riesce a superare i conflitti emotivi di una bambina cieca con il mondo circostante.

L'intelligenza intrapersonale è la più privata e profonda di un soggetto e si manifesta attraverso altri linguaggi. Sempre sulla scorta di riferimenti Gardner riferisce su una pagina del diario della Woolf la quale nel momento in cui mise per iscritto alcuni eventi capitati nella fanciullezza si rese conto che ogni qualvolta subiva una scossa, a seguito di sensazioni, le veniva il desiderio di spiegarle; perciò è diventata una scrittrice. In sostanza questa intelligenza apre i sentimenti intimi di una persona, fa sentire le proprie emozioni che distingue e sulle quali riflette per capire il proprio punto di vista, il proprio comportamento.

Le intelligenze si manifestano universalmente, indipendentemente dal tipo di educazione e di cultura nel primo anno di vita del bambino. Ogni intelligenza in questo primo stadio si presenta come "grezza" nel senso di cominciare a discernere all'interno di essa le varie discriminanti o diversificazioni; nello stadio successivo, con il presentarsi di un sistema simbolico, il bambino dimostra la capacità di possesso delle varie intelligenze e dell'uso che ne fa nel linguaggio, nei gesti, nei disegni ecc... in seguito lo sviluppo continua con un sistema rotazionale tipico del sistema scolastico secondo cui i simboli sono indicati anche con i disegni e la scrittura di parole; l'adolescenza segna il periodo delle intelligenze nelle loro espressioni più mature perché relative alle attività professionali e ricreative.

Un gruppo costitutivo di una società non può limitarsi a favorire solo qualche attività; è necessario che siano individuate e seguite le varie intelligenze in modo da aiutare i singoli a manifestare le proprie capacità e la propria intelligenza. Allo stesso modo si devono aiutare quei soggetti che, pur non esprimendosi al massimo grado, possono migliorare le loro capacità in relazione alle proprie attitudini dimostrate, anche se solo accennate.

Alle diverse intelligenze non si può applicare un tipo di valutazione "una tantum", quanto piuttosto un sistema valutativo che tenga conto dei

vari campi di intelligenze in rapporto al tipo di educazione. La valutazione quale aspetto centrale del sistema pedagogico deve abbandonare l'uso dei test tradizionali perché deve fare emergere le capacità dei singoli sia con la risoluzione dei vari problemi sia con l'uso dei vari materiali relativi alla intelligenza in esame. Ogni valutazione deve essere indicativa per un ulteriore apprendimento e non deve ignorare i vari tipi di attività disponibili dall'allievo a casa, a scuola, in tutti gli ambienti frequentati.

La teoria delle "intelligenze multiple" non si considera esaustiva della ricerca, ma considera in sintesi tutte le ricerche effettuate dalla neurologia, dallo sviluppo ontogenetico, dalla psicomетria, dall'antropologia, dalla teoria dell'evoluzione e dallo studio di popolazioni particolari. D'altronde Gardner, pur opponendosi a qualsiasi tentativo di combinazione, non esclude dei punti di contatto con altre teorie sull'intelligenza. Gardner, escludendo che si possa pensare ad altre intelligenze perché poi sarebbero tante e quindi impossibili da gestire, ammette però che si possa pensare alla costituzione di sotto componenti formate dai diversi elementi separabili dalla stessa intelligenza madre.

In una intervista Gardner dice che prima aveva parlato di sette intelligenze ma che "Adesso sono sicuro che sono otto, forse otto e mezza. Infatti c'è senza dubbio un'intelligenza naturalistica che implica il saper distinguere gli esseri viventi fra tutti gli altri oggetti. E sono fortemente tentato di pensare che esista anche un'intelligenza esistenziale che implica la capacità di riflettere, di pensare a che cosa siamo, da dove veniamo, dove andremo dopo la morte, che cosa è l'amore che lega le persone tra di loro"⁵.

Non si parla di sottocomponenti, si delineano una nuova "intelligenza naturalistica" e forse una mezza "intelligenza esistenziale" perché è proprio Gardner a dire "otto, forse otto e mezza", perché? Eppure prima ne aveva indicate sette, aveva concesso una individuazione e probabile formazione di sotto componenti. Considerato il concetto costitutivo delle "intelligenze" e la loro implicanza è giustificato ritenere anche una "intelligenza naturalistica" per un distinguo tra gli esseri viventi e gli altri oggetti. E poi perché considerare dimezzata un "intelligenza esistenziale"? Non esiste alcun motivo per ritenere alcune intelligenze superiori o più importanti considerato che, in tutti gli uomini, sono tutte presenti allo stato "grezzo".

Le intelligenze che poi si manifestano, a seconda delle inclinazioni naturali del soggetto, sono quelle per cui un individuo si sente più idoneo e più appagato dal punto di vista professionale e appartengono solo a lui. Ed è logico che per il singolo soggetto l'intelligenza per cui si sente appagato, perché può manifestare il meglio di sé, è la più importante.

⁵ F. ALFIERI, *Otto intelligenze e mezza*, "La Vita Scolastica", n. 4, 1997.

Educare al comprendere

H. Gardner si riconosce sostenitore di una educazione al comprendere intesa come capacità dell'individuo di poter affrontare problemi nuovi, sulla scorta del possesso di determinati concetti, principi e abilità, e di riuscire quindi a rappresentarli da varie angolazioni.

All'inizio del '900 la scuola era frequentata da poche persone e ancora meno erano coloro che proseguivano gli studi oltre l'aver appreso a leggere, scrivere e far di conto. Quando la frequenza scolastica, poi, fu estesa alla massa l'insegnamento è diventato più impegnativo sia per l'aumento dell'utenza, sia per la necessità di integrare nuovi saperi e quindi nuove discipline. Per Gardner affinché una scuola sia in grado di svolgere appieno il suo compito precipuo, che è quello di stabilire gradualmente il livello di comprensione del singolo studente, deve puntare a promuovere comprensioni dal semplice al complesso in modo da immettere nel circuito insegnamento-apprendimento sempre nuovi problemi.

L'individuo, sin dalla prima infanzia, inizia a conoscere il mondo attivando i propri sensi per sviluppare la conoscenza senso-motoria per poi avviarsi ad una conoscenza simbolica; nel passaggio dalla prima alla seconda infanzia si interagisce con il mondo perché si sono già sviluppate tendenze e stili intellettuali di cui ci si serve nel quotidiano per acquisire sempre nuove abilità. I bambini, o con l'aiuto dei genitori o con l'aiuto di altre persone affrontano le difficoltà di nuovi apprendimenti con una specie di apprendistato sia perché si sentono soddisfatti per l'impegno di intelligenze in atto e sia perché sono soddisfatti della disponibilità trovata in certe persone. Se è indicativo che il bambino può apprendere da solo più cose che non a scuola, perché vede soddisfatta la personale inclinazione con l'impegno della sua intelligenza, non si può ignorare il mondo della scuola che, comunque, apre a tante altre conoscenze del mondo. I bambini, con l'assiduità della frequenza, apprenderanno altre abilità, anche utili, però il problema non è verificare se gli obiettivi sono stati raggiunti o meno, ma "stabilire in che modo e a che cosa si debbono applicare queste abilità fondamentali... Il curriculum della scuola deve andare al di là della ricostruzione dei fatti e introdurre gli studenti ai modi di pensare usati nelle varie discipline"⁶.

Una educazione al comprendere non può essere avviata solo con una serie infinita di esercitazioni, ripetizioni mnemoniche ecc... non deve forzare la volontà di un individuo che ha una spiccata intelligenza a recepire, in quanto può realizzarsi senza forzature se ci si pone in quel continuum che

⁶ H. GARDNER, *Educare al comprendere*, Milano, 1996, 158.

tiene conto delle conoscenze prescolastiche per i più piccoli e delle conoscenze del vissuto quotidiano nonché delle inclinazioni di ogni studente.

Si tratta di conciliare tutto ciò che costituisce il bagaglio personale delle comprensioni con le motivazioni della scuola, e questo non avviene perché la scuola si occupa di portare avanti il discorso sulle conoscenze delle proprie notazioni supponendo che la conciliazione con le comprensioni personali del discente avverrà. Così il tutto si risolve con un compromesso che si basa solo nell'accettare le risposte corrette da parte dell'insegnante e nel dare risposte corrette da parte dell'allievo.

L'insegnamento non può basarsi sul risultato delle risposte corrette, e questo vale specialmente per la matematica, la fisica e le scienze, in quanto se il bambino o lo studente non dovesse riconoscere il caso perché ha dimenticato qualche passaggio o qualche variabile ritorna alle vecchie abitudini vanificando tutto il processo educativo della comprensione tentato.

Torna utile allora soffermarsi su alcuni aspetti importanti che richiedono pazienza e tempo perché uno studente, per avviarsi ad una comprensione istruttiva e critica di problemi matematici, fisici e naturali, deve, prima di tutto, avere una visione completa della natura del problema; successivamente può introdursi alla comprensione semantica utilizzata in merito, altrimenti alcuni passaggi resteranno oscuri ed infine imboccare una strada più adatta alle sue capacità intellettive per la soluzione del problema e la comprensione di qualsiasi altro fatto relativo. La comprensione risulta, pertanto, essere il primo e più importante degli obiettivi educativi e deve essere considerata tenendo conto dell'età cronologica del discente perché il comprendere non può essere attivato quando si vuole, bensì quando esistono i presupposti per avviare ad un certo apprendimento.

Per Gardner l'educazione alla comprensione darà buoni risultati se è stata avviata correttamente sin dalla prima infanzia e poi seguita in modo che possano emergere man mano concezioni più evolute. È rilevante l'azione pedagogica finalizzata a correggere e trasformare le idee di partenza. Questo pone la necessità di organizzare una scuola capace di intervenire adeguatamente non solo con insegnanti preparati ma anche con i dovuti sussidi ed infrastrutture. Tutte le attività, che poi troveranno sistematica collocazione segmentaria nelle abilità letterarie, matematiche e scientifiche, devono iniziare e prendere corpo dalla fanciullezza. Si costruirà in ogni individuo un sapere derivato da un apprendimento convinto che si tradurrà, attraversando un iter di difficoltà, in una specifica educazione alla comprensione. Non si tratterà di un fatto meccanico e ripetitivo, ma di abilità sviluppata da una sequenza di esperienze e di apprendistato

che inducono a riflettere e a formare una disponibilità intuitiva. Non tutto ricadrà nella norma, ci saranno disguidi perché affioreranno spesso convinzioni sbagliate. A tale proposito Gardner suggerisce di sollecitare “incontri cruciali” con prove varie presentate da più punti di vista in modo da correggere, senza ombra di dubbi, le intuizioni errate. In sostanza gli “incontri cruciali” costituiscono un confronto di idee contrapposte in modo che il discente si convinca che le idee che si era formate, cioè che aveva intuito come certe, non erano rispondenti alla realtà oggettuale. Va precisato che questi incontri se non continui, sostenuti e richiamati nel tempo non risolvono il problema perché non facilmente le intuizioni, anche se sbagliate, sono del tutto eliminate dal fondo di ogni individuo. D'altronde bisogna non sottovalutare “che gli studenti spesso si accostano alla storia, alla letteratura, all'arte e agli studi sociali portando con sé pregiudizi, stereotipi e semplificazioni profondamente radicate” per cui non è sufficiente un solo incontro, anzi è bene insistere su temi particolari per alcuni mesi proprio per sviluppare concezioni più convincenti alla rimozione dei principi errati. L'azione del docente deve essere sempre attenta a presentare problemi di interesse del discente non come fatti avulsi dal mondo in cui viviamo in modo che si possano adottare verso quei contenuti svariati atteggiamenti e tante prospettive. L'attenzione del docente deve puntare a stabilire le tendenze degli studenti, il loro modo di apprendere e le differenze di approccio ai contenuti in conformità ai profili di intelligenze.

Gardner è convinto che le modalità di intervento del docente devono partire dalla conoscenza delle inclinazioni di ogni alunno in modo da poter usufruire di momenti di insegnamento-apprendimento individualizzati, specialmente se il gruppo classe non è tanto numeroso. Ogni approccio nel campo delle scienze naturali deve riferirsi a precise situazioni evolutive, mentre nel campo delle scienze sociali al concetto di democrazia nei secoli; così per l'approccio; narrativo sarà presentato un racconto che riguarderà l'evoluzione di una specie nel tempo, e percorrere nella storia gli esempi nei secoli che si riflettono nelle democrazie moderne; un approccio logico-quantitativo può portare a considerare l'incidenza di diverse specie nel mondo, come le rappresentatività politiche nelle democrazie; un approccio filosofico-concettuale può essere presentato riguardo l'evoluzione analizzando le differenze tra evoluzione e rivoluzione, come riguardo alla democrazia si può parlare della organizzazione democratica e dell'oligarchia, un approccio estetico riguardo l'evoluzione può riguardare il cambiamento di determinati organismi nel tempo, come in democrazia organizzare il gruppo di scolari o studenti trattare i problemi di una società

democratica; infine un approccio esperienziale in evoluzione sarà avviato come osservazione diretta ai cambiamenti e in democrazia sarà presentata come il modo di organizzare gruppi capaci di prendere decisioni proponendo tenendo presente i lavori allo studio del governo.

Questi sono in sintesi solo alcuni degli spunti di riferimento perché il docente nell'organizzare gli approcci deve trattare da angolazioni diverse lo stesso problema in modo da coinvolgere, secondo le inclinazioni e le esperienze individuali, tutti gli alunni in quanto, solo con queste strategie, ogni singolo, per un verso o per l'altro, si può impegnare a modificare o ad ampliare determinate conoscenze. Un argomento presentato da più angolazioni, cioè secondo punti di vista diversi, in modo che poi tutti possono, a livello individuale, possederlo come contenuto costituisce una conoscenza. Le conoscenze "scolastiche" sono il risultato, però, di risposte prevedibili che influiscono sulla valutazione riguardo l'intelligenza tipica dell'individuo scolaro o studente e non sulla effettiva capacità per lo stesso soggetto di manipolare una realtà non rappresentata a scuola e sulla capacità di analizzare soluzioni possibili di adattamento delle conoscenze possedute ad obiettivi differiti.

La coscienza culturale moderna è caratterizzata da un indebolimento della realtà e dal trionfo della contaminazione tra tecnica iconico-elettronica e universo virtuale-iconico-apparente-reale.

Come osserva G. Acone sembra che la diffusione onnipervasiva dell'universo iconico-elettronico abbia originato la dissoluzione del nesso realtà-apparenza, reale-virtuale fino a determinare addirittura una relativizzazione e tecnicizzazione della realtà con la pretesa di sostituirsi ad essa; lo stesso sistema sociale rischia di essere compromesso: esso non si alimenterà più di uno scambio comunicativo, vivo e reale di singoli individui, ma il nuovo sociale sarà la macchina il cui linguaggio del codice negherà l'accesso a tutto ciò che non è riconducibile alla logica del codice stesso⁷.

In altri termini la rappresentazione simbolica che finiamo con l'avere della realtà proposta dai media ha perso completamente di vista il referente reale. Da un'analisi per così dire sociologica ci possiamo spostare ad un'analisi della simbolizzazione-virtualizzazione del rapporto conoscenza realtà nella psicologia contemporanea per vedere come anche in questo ambito si assiste ad una graduale distruzione della concretezza-realtà dello sviluppo psichico in favore della sua virtualità-artificialità. In altri

⁷ G. ACONE (a cura di), *'Multimedialità', cultura, educazione*, Brescia 1995, 14

termini, si assiste alla sostituzione dell'operativo all'iconico-elettronico e simbolico.

Tale processo costituisce il punto di approdo di una linea che trova il suo inizio in J. Piaget secondo cui lo sviluppo cognitivo del soggetto è determinato dal passaggio da comportamenti attivi-operativi ad una graduale assimilazione degli stessi in forme di assimilazione mentale-formale-astratta. Il bambino diventa, pertanto, capace di maneggiare agevolmente tutta una vasta gamma di simboli o meglio diventa abile a sviluppare vari sistemi di simboli come il linguaggio ed il disegno. Il bambino in pratica non è più limitato semplicemente ad agire in un modo fisicamente appropriato con gli oggetti. Anche l'impostazione di J. Bruner si pone in questa direzione. Secondo quest'ultimo le modalità di rappresentazione mentale passano attraverso tre fasi: attiva, iconica, simbolica. Esse fanno sì che il dato si trasformi in simbolo e che questo a sua volta si ponga in relazione ad altri simboli, insieme ai quali costituisce la premessa di nuove scoperte.

Ci immettiamo così sul sentiero di un rapporto mente-realtà in cui la mente diviene decodificatore simbolico e di cui la iconicità informatica rappresenta oggi l'ultimo stadio.

La critica attuale individua, però, soprattutto in Piaget il limite di aver delineato solo un tipo di sviluppo cognitivo, quello logico-formale, trascurando gli altri aspetti del pensiero umano.

Di qui il punto di vista alternativo di H. Gardner che estende i metodi e gli schemi creati da Piaget oltre le aree logiche e numeriche della teoria piagetiana classica ad una vasta gamma di sistemi di simboli come quelli musicali, spaziali, corporei... Gardner introduce l'idea di intelligenza multipla. Esistono cioè varie competenze intellettive umane relativamente indipendenti l'una dall'altra che possono essere plasmate e combinate da individui e culture in una varietà di modi. In conseguenza della trasmissione ereditaria, di una educazione precoce, alcuni individui sviluppano certe intelligenze assai più di altri, ma ogni individuo normale è in grado di sviluppare in qualche misura qualsiasi intelligenza purché gli venga offerta una opportunità anche modesta. All'interno di ogni ambito viene riconosciuta una serie di gradini o stadi. I vari individui differiscono l'uno dall'altro nella rapidità con cui passano per tali stadi e il successo nell'acquisire la padronanza di un campo non implica necessariamente la stessa facilità nell'acquisire la padronanza in altri campi.

Vada sé, dunque, che "Piaget, Bruner e Gardner sono la dimostrazione - con moduli diversi nei particolari e nei dispositivi teorico-pratici e applicativi che la sequenza azione-operazione (iconicità digitale) - simbolizzazione costituisca la base costitutiva di ogni forma di costruzione

da parte del soggetto cognitivo nella sua interfaccia con la realtà (e con la virtualità-apparenza)”. Da Piaget a Bruner e da Bruner a Gardner “si viene così profilando un paradigma che mette a punto una nozione di sviluppo intellettuale e di nascita e crescita della intelligenza sulla scorta di riferimenti psico-epistemologici che sono il terreno di molti elementi del primato della sequenza istruzione/cognizione”⁸.

⁸ G. ACONE, *Fondamenti di pedagogia generale*, Salerno, 2001, 87.

L'UMANESIMO INCOMPIUTO

Ripensare la tecnologia

di MICHELE MONTELLA

Le ragioni del presente saggio

Il saggio che si presenta intende essere un contributo speculativo al dibattito sulle problematiche inerenti le tecnologie e la dialettica tra umanesimo e sviluppo scientifico. Esso vuole rivisitare dal punto di vista logico il rapporto tra la valutazione dello sviluppo della tecnica e le concezioni sull'uomo da cui dipendono le visioni storiche del progresso. Tale proposito coinvolge la filosofia, l'etica e la logica, discipline che più di altre hanno subito l'influenza, lungo i secoli, delle teorie relative all'esigenza fondativa della verità dell'uomo e alla perenne domanda sul rapporto tra l'azione dell'uomo e la storia. Il discorso vuole sviluppare un percorso tendente a riproporre questioni antiche alla luce delle modificazioni antropologiche che le tecnoscienze descrivono e che sono sotto gli occhi di tutti. E' ancora uomo l'uomo del computer? Le trasformazioni dei comportamenti sociali, dovuti in modo particolare alla rivoluzione digitale, a cui assistiamo, in un vortice di nebbiosa e deflagrante fascinazione, possono essere spiegate dal pensiero filosofico, possono essere oggetto di analisi logica? E, inoltre, più specificamente, la tecnologia è figlia di un pensiero sistematico o, semplicemente, è il frutto caotico di cambiamenti che solo in se stessi trovano la loro ragione d'essere? Tali domande costituiscono oggi il presupposto indispensabile per resistere al disorientamento diffuso delle giovani generazioni e pongono con forza la questione della priorità di principi morali che promuovano il discernimento delle menti e giustifichino modalità spirituali grazie alle quali ci accostiamo ai significati della vita.

Il saggio sarà diviso in tre parti. La prima parte affronterà il problema del senso dell'umanesimo: se si può ancora oggi trattare il tema dell'umanesimo e in che maniera la disputa sugli umanesimi sia connessa con la filosofia della tecnica. La seconda parte cercherà di rispondere alla domanda: che cosa intendiamo dire, quando parliamo di tecnologia come forma di umanesimo? La terza parte riguarderà da vicino il rapporto tra l'umanesimo, come lo intendiamo in questo inizio di millennio, e le forme di mediazione tecnologica che caratterizzano i nostri vissuti contemporanei. Nel fare questo penseremo ai grandi protagonisti della filosofia e

Michele Montella
è
docente di
Didattica

della letteratura e con loro descriveremo categorie culturali, prassi etiche, comunicazioni mediatiche, esperienze chiarificatrici dell'umano in noi, elaborate per testimoniare che il flusso del pensiero e la drammatica lotta tra senso e non senso sono stati già descritti e, in noi, si illuminano grazie ad altri pensatori, alla loro investigazione, ai loro viaggi fra i paesaggi dell'anima¹. Tutto quello che sembra essere per noi essenziale, a partire dagli ultimi ritrovati elettronici e dalle servitù digitali a cui ci sottomettiamo, come nuovi schiavi mediatici, è stato già descritto e aspetta solo di essere ridetto, affinché si ponga come altro e sveli altro da ciò che sappiamo già. Il ridire le cose serve a ridestare in noi il desiderio di riscoprire. Per questo le modificazioni epocali che le nostre generazioni stanno vivendo hanno bisogno di seguire due movimenti: quello del passato, alla ricerca dell'elemento antico, che attraversa ciò che pensiamo come nuovo e quello del dissolversi di orizzonti futuri, che, se non ci sforziamo di osservare, rischiano di sparire, lasciandoci in un isolamento da naufraghi "*cui una nave si sia apparentemente avvicinata, mentre poi è sparita senza sostare*" come scriveva di sé mirabilmente Proust nella Ricerca².

I PARTE IL SENSO DELL'UMANESIMO

1.1. Un glossario per riflettere

Per addentrarsi nel tema serve chiarire in anticipo il significato dei termini che useremo. Non è raro infatti che molti equivoci e qualche polemica nel campo degli studi derivino dall'uso ambiguo di parole come *tecnica, tecnologia, scienza, scienze umane, umanesimo*. Il nostro glossario vuole individuare il contesto in cui le parole costruiscono le argomentazioni. Le parole rivelano la visione dei problemi e scendono nel fondo magmatico dei pensieri, permettendo all'uomo di svilupparsi mediante il legame processuale tra pensiero e parola. Esse possono quindi rivelarci significati in grado di chiarire gli interrogativi intorno ai nuovi contesti culturali degli umanesimi. L'operazione è necessaria anche perché la ri-

¹ "Poi quando la vicenda terrena dell'uomo sarà giunta al proprio compimento, sarà necessario che ognuno faccia esperienza di tutte le esperienze altrui e che in ognuno appaia la Gioia infinita che ognuno è nel profondo". E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, Milano 2012, 11.

² M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*. All'ombra delle fanciulle in fiore, Milano 1983, I vol., 831.

flessione su come nominiamo la realtà e su come, attraverso le parole, la costruiamo può condurre ad esiti sociali non sempre positivi³. Del resto la stessa caratterizzazione numerica della parola, singolare o plurale, di per se stessa segnala una rappresentazione delle cose: non è ininfluente se utilizziamo la parola *umanesimo* al singolare o al plurale, perché nel primo caso intendiamo ricorrere ad un contesto globale unico a cui riferirsi, nel secondo caso accettiamo l'idea che più visioni, più rappresentazioni, più realtà confluiscono nella medesimo bisogno di identificare gli elementi propri dell'essere e del dirsi uomo.

L'umanesimo ci richiama innanzitutto alla comune eredità che la natura ci ha lasciato. Da questo punto di vista parlare di scienze della natura e di scienze dell'umano diventa già una contraddizione in termini, perché l'uomo prima di tutto è partecipe di potenzialità, che diventano progetto di una capacità, comuni a tutti quelli che si chiamano umani. Sotto un altro punto di vista poi, ma nella stessa prospettiva, è natura umana anche la partecipazione ai limiti e alle necessità delle creature, alla condivisa precarietà esistenziale e al soggiacere alla *necessitas*, di cui gli antichi greci prima, con il suggestivo mito di Ananche, che ritroviamo nella parte conclusiva della Repubblica di Platone⁴, e i latini poi ci raccontano la storia. La natura umana è qualcosa che soprassiede alle stesse differenze culturali, alle variabili interculturali, alle visioni del mondo. La valorizzazione delle caratteristiche etiche, cognitive, affettive dell'uomo è ciò che dal XIX secolo è stato chiamato umanesimo, ma che affonda le origini concettuali agli albori della speculazione umana. La distinzione tra *humanitas* e *divinitas*, che già Cicerone aveva individuato, rimane uno dei contributi più chiari all'idea che umanesimo è il nome che diamo allo spazio umano dell'esistenza, al momento drammatico ed esaltante in cui l'essere si fa esistenza. Nel percorso di riproposizione storico del termine *umanesimo* e dei suoi addentellati troviamo la caratteristica della **parola**. La *voce* consapevole di un essere che da del *Tu* ad un altro è ciò che esprime al massimo l'idea di un umanesimo che si fa relazione, che

³ G. CAROFIGLIO, *La manomissione delle parole*, Milano 2010, 19-20.

⁴ PLATONE, *Repubblica* X, 616bssg.

⁵ Perciò è chiaro che l'uomo è un animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che vive in greggi. Infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano, e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella (...) la parola serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò anche il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: esser l'unico ad aver nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. ARISTOTELE, *Politica*, in "Politica e Costituzione di Atene", a cura di C.A. VIANO, Torino, 1995, 66-67.

descrive i confini della libertà e si pone come essere responsabile e civile soggetto di democrazia⁵. L'umanesimo è, per dir così, una vocazione, esprime non una staticità dell'essere, ma una processualità. L'umanesimo è un progetto, una mediazione drammatica tra la natura e la costruzione storica della civiltà e quando assume l'attributo di **integrale**, si apre alla dimensione del rapporto redentore con Dio. Anche in quest'ultimo aspetto la parola umanesimo si fa polivalente, perché identifica come verità umana il dolore che annuncia uno spazio divino e crea un ponte con il pensiero del soprannaturale. Il principio di una incarnazione che subordini la scienza alla saggezza e permetta alla ragione di analizzare ciò che è soprazionale pone le basi per riconsiderare le espressioni della dignità umana che si riconosce non nell'autocelebrazione antropocentrica, ma in una corrispondenza spirituale ed etica con un'ispirazione evangelica⁶.

La parola *tecnica* ritenuta *arte* presso i Greci, riassume una serie ampia di equivoci, dovuti sostanzialmente al pregiudizio, secondo il quale tutto ciò che implica una manifattura, una produzione pratica, è perciò stesso meno nobile che l'arte del pensiero. Se tale modo di vedere era fondato teoricamente ed era comprensibile socialmente, durante il secolo XIV, periodo che riconosceva nel ritorno alle lettere antiche il traguardo di rinascita dell'uomo; diventa oggi una gretta opinione, che svilisce uno degli scopi principali dell'essere umano, consistente nel realizzare se stesso e armonizzarsi con la natura attraverso l'opera delle sue mani e della sua mente. Del resto lo stesso Aristotele sottolineava la dimensione conoscitiva del concetto di arte e ciò gli permetteva di collocare le arti nel panorama dei saperi, sebbene considerasse comunque le scienze poetiche fuori dall'interesse della filosofia. Del resto lo stesso filosofo quando distingue gli aspetti della scienza politica, abbina la cura degli esperti a quella empirica e realistica e la registra come scienza pragmatica, avente come scopo il miglioramento della polis. In tal senso la praxis è caratteristica comune a tutti gli esseri umani, fa parte di un umanesimo sensibile che connota lo stesso movimento come poesis, produzione⁷. Diversamente da Platone che individua nel sapere usare un oggetto una maggiore nobiltà di chi produce l'oggetto e quindi, in un certo modo, pone le basi per la nascita di una

⁶ *Il nuovo umanesimo [...] è tanto più umano in quanto non adora l'uomo, ma rispetta realmente e effettivamente la dignità umana e rende giustizia alle esigenze integrali della persona [...] come orientato verso una realizzazione sociale -temporale di quella attenzione evangelica all'uomo [...] che deve incarnarsi»* (JACQUES MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Roma 2002, 62).

⁷ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1094 a tr. it. a cura di C. MAZZARELLI, Milano 2000, 51.

figura di intellettuale più somigliante ad un artigiano che ad uno scienziato, Aristotele riconsidera l'arte pratica come derivante dall'esperienza, anzi sostiene che gli uomini acquistino la scienza proprio dall'esperienza⁸.

Queste brevi note sul concetto di prassi, dimostrano come l'imitazione della natura da parte degli uomini, benché fosse considerata inferiore alla virtù della contemplazione e dell'esercizio metafisico dalla filosofia antica, conservava un rango importante fra le scienze e anzi ne assumeva regole e ritmi apprenditivi.

La riabilitazione delle sensazioni, senza cui non si ha scienza pratica e la stessa coscienza della capacità della tecnica di perfezionare la natura umana, presente nella speculazione greca, passa quasi intatta per il tomismo⁹. Giunge, tuttavia, svilita dalla decadenza dei costumi e dal disorientamento, consequenziale alla perdita degli orizzonti culturali classici, nel basso medioevo, fino alla marginalizzazione scientifica. In questo modo si origina, se non un giudizio negativo, una certa tendenza ad asservire la scienza alla tecnica, che nessun contributo rinascimentale e delle scienze galileiane riuscirà poi a recuperare fino agli inizi del Novecento. Il discrimine quindi fra scienza e tecnica starebbe nel fine, perché mentre la prima avrebbe come scopo la conoscenza pura, la seconda sarebbe impura e inferiore perché avrebbe come fine l'utile.

Infine un breve accenno alle problematiche inerenti la confusione linguistica, e più precisamente semantica, tra tecnica e tecnologia può aiutarci a capire gli elementi che caratterizzano il dibattito contemporaneo sulla tecnologia come ancella della scienza. In questo senso la tecnica potrebbe ricorrere in tutti quei discorsi che intendono descrivere un'attualità, un evento fisico o meccanico o elettronico che si dispone in maniera precisa davanti ai nostri sensi e la tecnologia potrebbe accompagnare lo studio analitico e razionale della realtà fattuale, quasi come una disposizione alla ricerca. Ciò che rimane fermo come aspetto lessicale e anche come concetto è che la tecnica fa parte della teleologia, perché si riferisce ad uno scopo, che per lo più si definisce come utilitaristico, ma che, negli ultimi settant'anni, comincia ad essere elaborato come fine e sviluppo della migliore umanità. La tecnologia può generare non solo artefatti, ma induce anche l'avvio di processi e in quanto tale è tecnologia lo studio analitico delle abilità processuali umane, da un punto di vista non psicologico, ma legato ai procedimenti scientifici. La tecnica presenta l'innovazione codificata in meccanismi fisici o elettronici, la tecnologia li studia.

⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, 980 a tr. it. a cura di G. REALE, Milano 2000, 59.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica* I, 1,5.

1.2. L'umanesimo al centro della ricerca di senso

La questione se sia necessario argomentare un pensiero sull'uomo è un tema che incardina di sé tutta la storia della spiritualità. Il graduale processo di rispecchiamento dell'uomo nell'uomo, a partire dagli albori delle consuetudine ad interrogarsi, fino ai giorni nostri, richiama la mente a formulare ipotesi sulla necessità di giustificare l'esistenza dell'essere e impone, alle menti più avvertite, l'esposizione di una teleologia adatta a salvarci dagli abissi nichilistici e dalla tragedia del nonsenso¹⁰. La radicale problematizzazione che è il terreno di coltura dell'uomo, invita l'intelletto ad uscire da se stesso e tentare di darsi ragione del suo stato. Per questo, se rimaniamo in un ambito puramente soprasensibile, siamo condannati a ingarbugliarci nelle secche dell'antropocentrismo, che vede nell'umanesimo solo il tentativo di una risposta rasserenante circa il disegno progettuale e provvidenziale in cui ciascuno avrebbe un ruolo necessitato. Se invece mettiamo da parte questi errori di metodo, che sottendono quasi sempre rappresentazioni dogmatiche e rigide, e ci apriamo con onestà ad una ipotesi fisica, cioè oggettuale, che descrive il senso a partire dal linguaggio dell'etica e le cause prime della nostra esistenza a partire delle forme reali che condizionano la nostra ricerca, allora forse possiamo, con estrema cautela interpretativa, esplorare l'espressione umana in tutte le sue possibilità, anche sopramondane, si direbbe metafisiche, comprendendole alla luce di una geometrica e spinoziana analisi¹¹.

La problematica trova altri e fecondi richiami nel contesto delle tematiche della vita come *mistero*, che va ad arricchire l'accento fatto al senso come ricerca progettuale. Si usa qui la parola *mistero* non come ignoranza del senso, a cui si potrebbe comunque concedere attenzione logica, ma come supposizione gnoseologica. È mistero non solo quello che ci sovrasta e incombe sulla nostra psiche e sulla nostra mente con lo spessore della paura cieca e inspiegabile, ma anche ciò che non si conosce e che pure si vorrebbe conoscere, il segreto (*mysterion*) tenuto nascosto

¹⁰ Ma la base d'ogni volere è bisogno, mancanza, ossia dolore, a cui l'uomo è vincolato dall'origine, per natura. Venendogli invece a mancare oggetti del desiderio, quando questo è tolto via da un troppo facile appagamento, tremendo vuoto e noia l'opprimono: cioè la sua natura e il suo essere medesimo gli diventano intollerabile peso. La sua vita oscilla quindi come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia, che sono in realtà i suoi veri elementi costitutivi. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di PAOLO SAVI - LOPEZ e GIUSEPPE DE LORENZO, Roma - Bari 1979, vol. II, 411-12.

¹¹ «Considerare le azioni umane e gli appetiti, come se fosse questione di linee, *superfici o corpi*». B. SPINOZA, *Etica*, trad. di S. Giametta, Torino 1978, Prefazione alla parte III, 131.

per pietà o compassione o al contrario per sorprenderci di gioia inattesa nel momento del più acuto dolore. Ne *I fratelli Karamazov* Dostoevskij fa dire a Mitja, durante un dialogo intenso con Alesa, il fratello minore, “ (...) ecco dov'è il problema: come potrò io stringere con la terra un patto eterno? Io non abbraccio la terra, non le squarcio il seno: o forse dovrei farmi contadino o pastore? Io vado innanzi e non so se ho preso la via delle lordure e dell'infamia, oppure della luce e della gioia. Ecco il guaio dov'è: è che tutto, a questo mondo, è un enigma!”¹². Un umanesimo attento alla profondità teleologica degli esseri e delle azioni umane acquisisce, come parte rilevante di sé, la caratteristica del cammino di liberazione antropologico come svelamento del segreto vitale. Certo la drammaticità della ricerca nell'ombra dell'ambiguità e nella selva dei linguaggi umani può condurre a disperare e a rassegnarsi circa la prova empirica che la difficoltà della risposta sui fondamenti umani sia coincidente con la certezza di essere nati solo per morire¹³. Eppure anche in questi frangenti, anche nel dubbio atroce che afferra la gola sul precipizio della tentazione che tutto sia vano e inutile, l'anima umana viene sorretta dalla forza del pensiero, che fa luce e ci accompagna con paziente letizia lontano dall'illanguidimento dei sensi. Gli umanesimi partono dall'idea che agli uomini manca qualcosa, non sono apodittici se veri umanesimi. Essi scavano e tolgono gradualmente le certezze intorno al loro stare nel mondo e si acconciano a fare i conti con ciò che permette di porsi domande e, nell'adempiere a questo compito, mettono al centro della speculazione il valore della processualità, della strumentalità, della concreta fisicità del metodo e del calcolo analitico, insomma in quello che potremmo chiamare l'uso tecnologico dell'elaborazione del pensiero. Per poter dire cosa sia un uomo e perché la sua umanizzazione conduca alla certezza di una vittoria della ragione e della verità, siamo richiamati fortemente a ripercorrere le strade di una valorizzazione storica dei panorami tecnologici come parte stessa di un umanesimo ben concepito. Per questo motivo il titolo che si è dato al presente saggio fa riferimento ad una incompiutezza della definizione di umanesimo, in quanto lo sviluppo graduale delle motivazioni a fondamento dell'accesso ad un senso, impone una nuova riconsiderazione e riposizione delle tematiche scientifiche e tecnologiche nella qualificazione della filosofia come umanesimo. Infatti la coscienza

¹² F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. A. Villa, Torino, II vol., 143.

¹³ “Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi”, G. LEOPARDI, *Cantico del gallo silvestre* in *Operette morali*, Milano 1973, 971.

dell'ambiguità, in cui si trova in maniera perdurante l'umanità, viene resa *disponibile* da una serie di eventi oggettivi, che vanno dalla possibilità di elaborare una testualità scritta, orale, musicale, artistica, alla necessità di esprimere con gli strumenti della tecnica e con i meccanismi tecnologici lo stato dei lavori interiori, di implementare le lavorazioni del cantiere del pensiero¹⁴. Gli umanesimi sono tali se creano le condizioni per trasmettere un panorama unitario e compatto della storia e se affinano le modalità per formulare interpretazioni logiche e coerenti della descrizione che fanno di se stessi¹⁵. Questo ruolo non è esterno all'umanesimo, ma ne fa parte integrante, sebbene esso non sia ciò che comunemente intendiamo con le parole *metafisica del pensiero e sguardo trascendentale sulla realtà*, ma faccia parte di quella sfera altra, ritenuta erroneamente poco nobile, che chiamiamo strumentazione e tecnica. Quando Lèvinas sostiene che l'attribuzione di senso si può dare all'esistente e non all'essere intende dire che è valido ciò che all'uomo viene concesso di vivere e di agire; che la libertà non è per forza ciò che individua l'essere; che è comprensibile la traccia del volto dell'altro perché richiama un'alterità non surrogabile e perciò stesso alla contiguità dell'umanità con la naturalità¹⁶. Se l'uomo, in quanto singola creatura vivente, genera un meccanismo dall'interno all'esteriore, per esprimere di sé l'agire nelle cose, allora è ciò con cui l'uomo opera che gli permette di definirsi. Più gli attrezzi e i congegni servono il diritto alla creatività e alla personalizzazione più ci rendiamo coautori di umanesimo.

II PARTE

TECNICA E TECNOLOGIA COME FORME DI UMANESIMO

2.1. Le categorie filosofiche intorno all'umanesimo

Non ci addentreremo in una sintesi degli *umanesimi*, ma possiamo individuare, all'interno di essi, alcuni aspetti relativi ai pregiudizi in ordine alla illegittimità di definire l'umanesimo come l'evoluzione tecnoscientifica della vita dell'uomo. Le vecchie categorie di scienze dello spirito e scienze della natura, con i loro portati dialettici e i tentativi, anche

¹⁴ Si usano chiaramente questi termini con l'evidente scopo di rafforzare l'idea che la riflessione dell'uomo sull'uomo deve includere la riflessione sugli strumenti che permettono all'uomo di interrogarsi.

¹⁵ G. VATTIMO, *Filosofia al presente*, Milano 1990.

¹⁶ E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, a cura di A. MOSCATO, Genova 1998.

molto acuti, di fondare l'oggettività dell'osservazione interna¹⁷, non sono scomparsi del tutto dal panorama più recente della storia del pensiero e ritornano sotto altro nome nei dibattiti contemporanei. Si possono elencare alcuni elementi vitali di tale panorama contemporaneo: il processo di accelerazione dell'innovazione digitale e il problema di come essa possa trovare senso nell'ambito delle scienze umane; in che maniera la tecnologia influenzerà la nascita di altre forme di consapevolezza sull'uomo e sull'umano; come inserire nella tradizione della filosofia umanistica le novità derivanti dalla sempre più pervasiva importanza del mercato nelle configurazioni e rappresentazioni umanistiche; come ripensare l'uomo nel tempo delle reti mediatiche e negli spazi invisibili delle comunicazioni sincroniche e multidimensionali e, infine, il drammatico rivelarsi alla coscienza dell'uomo della trasformazione dei significati, intorno a ciò che diciamo *umano*, generato dalle scoperte delle tecnoscienze neurologiche e genetiche. Non cambia, come si noterà facilmente, la ricerca, comune a tutte le forme di pensiero, di indagare nell'animo umano il desiderio di capire se stesso e di ritrovarsi faccia a faccia con l'edipico interrogativo della sfinge tebana, su quale fosse l'essere le cui caratteristiche sembrano non corrispondere alle leggi di natura.

Già Platone nell'*Apologia di Socrate* coglie il fondamento dell'essere uomini nella capacità di segnalare pedagogicamente agli altri quali siano i motivi per cui si vive. E nell'estrema, drammatica ironia del suo eloquio, sottolinea come siano proprio i giovani, amanti della verità e assorbiti dal demone della passione per una vita integra e pura, che saranno più molesti nell'interrogare.¹⁸ Agostino ne *Le Confessioni* chiede con struggente intensità: "*Che voglio dirti, Signore Dio mio? Non altro che questo: io ignoro donde sia venuto quaggiù in questa non so se dire vita mortale o morte vitale*"¹⁹. Gli fa eco Pascal, quando, trattando del posto dell'uomo nella natura, invita l'uomo stesso a leggere in se stesso e a valutare il suo ruolo e la sua collocazione nel mondo: "*L'uomo dopo essere ritornato in sé, consideri ciò che egli è in confronto di ciò che esiste; si consideri come smarrito in questo angolo appartato della natura; e da questa piccola prigione, in cui è stato posto, intendo dire l'universo, impari a valutare la terra, i reami, le città e se stesso in giusta misura. Cos'è un uomo nell'infinito?*"²⁰. A quest'ultima domanda il genere umano ha de-

¹⁷ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it. G.B. DEMARTA, Milano, 2007.

¹⁸ PLATONE, *Apologia di Socrate*, 39c-d.

¹⁹ AGOSTINO, *Le Confessioni*: trad. GIUSEPPE CAPELLO, Torino 1969, VI, 7.

²⁰ PASCAL, *Pensieri*, 84 (347) in *Pensieri*, opuscoli, lettere trad. A. BAUSOLA - R. TAPELLA, Milano 1978.

dicato il riscatto dalla sua condizione di brutalità e ripercorrere la storia dei tentativi di risposta sarebbe il più affascinante e supremo sentiero di vita e di conoscenza datoci in eredità dai nostri padri. L'umanesimo, che possiamo definire come sguardo di trepida attesa sul futuro dell'interiorità umana, architettura di bene sociale, tessitura delle condizioni presupposte alla maturazione dell'essere, non può essere definito senza tentare di disegnare in maniera lineare i rapporti tra mondo e responsabilità umana²¹ e senza prima aver approfondito quale ruolo abbia, in questa costruzione, l'evoluzione tecnologica, visto che grazie a quest'ultima l'uomo valorizza se stesso e, in qualche modo, scopre se stesso nella capacità di vincere l'innata debolezza e proporsi il miglioramento delle prassi quotidiane e politiche. L'importanza di conoscere non i valori assoluti, rincorrere i quali spesso conduce a chiusure e ad alienanti solitudini, ma quale sia la correlazione tra vero e utile, induce a sviluppare un'operazione di sistematica riflessione filosofica, per delineare un percorso comune di sfolgimento delle aporie e dei luoghi comuni intorno all'idea di umanesimo. L'analisi degli umanesimi contemporanei deve far spazio al contributo che gli aspetti pragmatici, i prodotti fisici e meccanici, le configurazioni informatiche ed elettroniche della quotidianità, offrono all'umanizzazione dei vissuti e dello stesso risultato del pensiero.

La filosofia antica, fino al V secolo a.C., definisce la propria speculazione, chiedendosi quale sia il principio che spiega il *tutto*; dobbiamo incontrare Protagora per raggiungere una visione *simbolico - plastica* dell'uomo come misura di tutte le cose, definizione che troviamo negli scritti di Platone²², giunto ormai alla maturità della sua indagine. Teeteto, matematico greco, scolaro ed amico di Platone, intrattiene un dialogo con Socrate circa la scienza e in particolare la conoscenza della scienza, l'*episteme*. Alla domanda su che cosa sia la scienza, il giovane studente risponde con l'affermazione che essa è *sensazione*. Socrate, allora, lo aiuta a stabilire confronti con i pensatori coevi e cita appunto Protagora. Il relativismo protagoreo introduce una delle più moderne dispute gnoseologiche e morali sull'identità umana in un tempo di disorientamento e di trasformazione, rendendo chiaro che la costruzione del sé avviene nell'ambito dell'esperienza del sensibile, anche se poi da questo concetto il *sofista* parte per giustificare altri dissidi gnoseologici. Ciò che a noi interessa, in questa prospettiva, è il fatto che il valore del vero e

²¹ E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, Dialoghi con Philippe Nemo, Enna 2008, 110.

²² PLATONE, *Teeteto*, 151-152a.

il disvalore del falso, scontrandosi nell'arena dell'utile e del dannoso, verificano la loro dimostrabilità volgendosi intorno e individuando nello sforzo di modellare la natura, nell'intento di piegare la materia ai bisogni umani la radice della riflessione sulla propria legittimità. Per questo motivo già agli albori classici del pensiero filosofico il tema della *téchnè* è correlato fortemente alla definizione dell'umano. Il ragionamento sul ruolo che all'essere viene affidato nella descrizione delle caratteristiche dell'umano, trova radice nell'analisi delle cose che servono agli uomini, quelle che noi oggi chiameremmo artefatti tecnologici, per cui ciò che noi chiamiamo definizione dell'umanesimo, da subito ha avuto come principali addentellati l'analisi delle condizioni fattuali che permettono all'uomo di disvelarsi, cioè l'arte di capire chi si è da ciò che si fa. Nel *Protagora* di Platone, lo stesso filosofo sofista spiega che la sapienza assume una dimensione empirica e da questa visione fenomenologica si passa poi al ragionamento sull'identità dell'uomo. Sebbene sia una forzatura voler far esprimere a filosofi, che si occupavano di rapporto tra logica e intelligibilità della realtà, concetti riguardanti la conoscibilità umana attraverso l'arte pratica di raggiungere un fine, servendosi di mezzi tecnici, non possiamo sottrarci alla suggestione che nel mondo greco baluginava con precisione la dimensione epistemologica della tecnica come poiesi, attività creativa e produttiva. Nel *Protagora* di Platone, il personaggio di Protagora esprime con semplicità la verità lampante che ciascun essere vivente scopre da sé ciò che gli è utile, guardandosi intorno e verificando empiricamente la bontà o meno delle cose che lo circondano e raccogliendo così informazioni sulla sua intima natura²³. Tale argomentazione, certo, è facilmente criticabile se si pensa al problema di cercare il principio che determina l'utilità o la dannosità delle cose per l'uomo e, tuttavia, è chiaro che pensare la tecnologia in una prospettiva filosofica serve ad avviare un ragionamento sulla specificità dell'umano: per esempio l'elemento del superamento dei limiti, del progresso delle relazioni umane, del benessere fisico e psichico.

2.2. Spunti dal dibattito contemporaneo

In questo senso la tematica del rapporto tra visioni del mondo *tecnologiche* e crescita interiore può arricchirsi di validi contributi se facciamo confluire la dialettica proposta due millenni fa nel dibattito moderno e ne promuoviamo la riattualizzazione oggi. Lo stesso Benedetto XVI, nella

²³ PLATONE, *Protagora*, 333d-334c.

Lettera sul compito urgente dell'Educazione, coglie come fondamentale compito educativo dei nostri giorni la ricerca della solidità di principi che risolvano la *crisi di fiducia nella vita*, caratteristica principale dei nostri tempi. Il bisogno emergente, in questi anni di disorientamento, è quello di stabilire quali siano i parametri secondo cui dobbiamo rinnovare le scelte valoriali del passato. Nell'avviare questa operazione dobbiamo riproporci la questione di ciò che possiamo annettere al campo dei valori umani e fra questi stabilire come considerare la tecnica. In uno dei passaggi della Lettera, inoltre, si afferma il legame tra relativismo umano e libertà²⁴. La tecnologia, come analisi delle prerogative della tecnica, favorisce la riflessione su ciò che è relativo e ciò che tende all'assoluto? Il suo studio può ricondurci ad un significato di assoluto come tensione ad analizzare tutte le dimensioni della ricerca umana, soprattutto quella riguardante le frontiere della tecnoscienza? Solo in questo modo si può riconoscere nella ricerca della verità un'area di confluenza testimoniale fra i sistemi di pensiero contemporanei e aprire un sentiero di libertà condivisa e di richiamo alla responsabilità civile. Se la tecnica affida all'uomo nuove e più drammatiche responsabilità, in ordine al miglioramento delle condizioni esistenziali, allora anche il tema dell'*homo mensura*, ritorna nell'individuazione di una logica attenta alla dimensione della responsabilità, come mediazione tra relativismo e dogmatismo²⁵. Su questi temi che preludono alla costruzione di un sistema umanistico delle scienze, anche altri autorevoli osservatori e pensatori collocati in aree filosofiche opposte o comunque non allineate con il pensiero cristiano, hanno definito le problematiche intorno ai conflitti antilogici dell'uomo, già esposti da Protagora, come Zigmunt Bauman, Edgar Morin o, ancora, come Jacques Derrida.

In Bauman la configurazione dei rapporti umani che rinveniamo in un uso distorto delle tecnologie ci conduce ad uno spostamento dell'attenzione

²⁴ *A differenza di quanto avviene in campo tecnico o economico, dove i progressi di oggi possono sommarsi a quelli del passato, nell'ambito della formazione e della crescita morale delle persone non esiste una simile possibilità di accumulazione, perché la libertà dell'uomo è sempre nuova e quindi ciascuna persona e ciascuna generazione deve prendere di nuovo, e in proprio, le sue decisioni. Anche i più grandi valori del passato non possono semplicemente essere ereditati, vanno fatti nostri e rinnovati attraverso una, spesso sofferta, scelta personale.* BENEDETTO XVI, *Lettera del 21 gennaio 2008 alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione.*

²⁵ *Così in tema di libertà, bisogna ricordare che la libertà umana richiede sempre un concorso di varie libertà. Questo concorso, tuttavia, non può riuscire, se non è determinato da un comune intrinseco criterio di misura, che è fondamento e meta della nostra libertà.* BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, 23.

dal messaggio, luogo dialettico per antonomasia della conoscenza reciproca, alla circolazione dei messaggi²⁶. Il fatto che esista un destinatario di una semplice comunicazione, chiunque sia e qualunque cosa possa rispondere, diventa più importante dei significati stessi del messaggio. E' tanto vera questa riflessione, che addirittura una stessa relazione si può interrompere semplicemente, cancellando una mail o un messaggio online, minando, in tal modo, la stessa costruzione identitaria e riconfigurando il senso del tempo, che sarà definito non più dall'attesa del futuro, ma dal piacere del presente. Perciò converrebbe chiamare reti le relazioni, transazione la condivisione delle decisioni, interconnessione il desiderio di ritrovarci amici. In questo panorama la tecnologia sembra garantire una vulnerabilità che annulla i sensi di colpa e si pone come ostacolo al rispetto della incoercibile alterità dell'altro, che, come abbiamo visto, definisce proprio la responsabilità. I progressi tecnologici possono condurre, secondo Bauman, all'*orrore dell'ingestibile*, se si pensa per esempio alla potenza distruttrice delle armi²⁷ e al rischio di rendere inabitabile il pianeta umano. Le argomentazioni che analizzano la delega che gli esseri umani offrono ai congegni artificiali, si fa acutissima quando il pensatore afferma che i vantaggi delle invenzioni si sostituiscono a comportamenti virtuosi, annullandone proprio i vantaggi che si pensava di aver conquistato; come per esempio la sostituzione di interventi medico-farmaceutici agli stili di vita più salutari.

Si può uscire da questi rischi, non rifiutando tutto ciò che è tecnica, ma caricandosi della responsabilità di affrontare i limiti umani come strada per comprendere il miglior modo di valorizzare le capacità umane. Lo stesso Bauman ritiene improrogabile ridare al tema dei limiti una nuova cittadinanza. E il limite è un elemento importante per definire ciò che intendiamo come *umano*. Un umanesimo maturo ha il compito, nuovo per la nostra epoca, di far rientrare l'intenzione tecnologica di un'esistenza sollevata dalle condizioni di precarietà nell'ambito delle attività dello spirito. Ciò che comporta la realizzazione tecnica della creatività, dell'ingegno e certe volte anche della fantasia, è l'attenzione al rispetto dell'esigenze dello spirito. Fintanto che non si opta per un pensiero che non si scandalizza di affrontare come spirituale anche l'attività tecnologica, non si potrà che soccombere ad un'analisi stringente come quella svolta da Bauman. E un pensiero attento alla spiritualità rimanda appunto alla sapienza della coltivazione dell'intelletto, come il principio dell'*homo*

²⁶ Z. BAUMAN, *Amore liquido*. Sulla fragilità dei legami affettivi, Roma-Bari 2006.

²⁷ Z. BAUMAN, *Paura liquida*, Roma Bari 2009, 91.

mensura rinascimentale²⁸ affermava. La ragione ha il compito di rendere compiuto l'umanesimo, ritornando ad analizzare le modalità di accesso alla produzione e chiarire le motivazioni che rendono lo sviluppo scientifico, all'origine dell'operazione tecnologica, degno di far parte degli elementi fondamentali di ciò che definiamo come umanesimo.

Lo stesso Lèvinas, più volte citato in queste pagine, ha mirabilmente descritto che la tecnica sembra essere pericolosa solo ai *reazionari* che non prestano sufficiente attenzione alle speranze della nostra epoca. La fede nella liberazione umana non dipende dalle comodità a cui le macchine ci abitano, ma dalla soppressione di un "radicamento" nella natura che impedisce all'uomo di mostrarsi così come egli è²⁹. Ora tale *radicamento*, per essere svelato, ha bisogno di trovare collocazione nella fondamentale ricerca delle nuove conoscenze e delle nuove possibilità tecniche.

Anche Edgar Morin parte dalla consapevolezza dell'estrema pericolosità della tecnica, come frutto dell'insipienza della gestione politica dei suoi ritrovati e della necessità di indagare il rischio legato all'utilizzo sociale delle tecnologie. Egli fa risalire il tema della pericolosità delle innovazioni tecnologiche ai paradigmi scientifici e all'arretratezza delle metodologie ad essi connessi. Queste ultime dipendono da una separazione con cui viene concepito il mondo ancora di tipo cartesiano e fortemente utilitaristico: soggetto separato dall'oggetto, lo spazio separato dal tempo, il pensiero dalle emozioni. Una via di uscita potrebbe essere quella di un approccio olistico, che considera la realtà come una rete di sistemi la quale provochi una graduale conciliazione dell'uomo con il mondo. Per Morin tale opera è soprattutto appannaggio degli intellettuali, degli artisti e dei poeti³⁰, in particolare per quanto riguarda la visione dell'intreccio tra la rifondazione di un sistema filosofico delle scienze dello spirito con le nuove esigenze dei sistemi tecnologici. Diventa necessario assicurare le condizioni per un nuovo confronto con lo sviluppo della scienza, mediante un processo di ricomposizione dei processi matematici, in vista della verificabilità degli assiomi scientifici.

Ciò detto risulta chiaro che le teorie intorno alle disposizioni con cui l'umanità si appresta a riflettere sul suo futuro tecnologico, implicano ancora una volta una riflessione sull'uomo, sull'idea che l'uomo ha della

²⁸ *Nessun effetto è in natura senza ragione; intendi la ragione e non ti bisogna di speranza.* LEONARDO DA VINCI, *Scritti letterari*, Milano 1974, 63.

²⁹ E. LEVINAS, *Heidegger; Gagarin e noi* in Kainòs, rivista online di critica filosofica n. 3 /2003.

³⁰ E. MORIN, *L'anno I dell'era ecologica*, Roma, 2007, 126.

verità e della sua verificabilità, impiegando tutte le risorse dell'argomentazione logica per analizzarne le implicazioni teoretiche ed etiche. E l'ecologismo, una visione unitaria dell'autonomia umana nei confronti della natura, il recupero di una visione globale dell'esistente, diventa nella visione del pensatore il nuovo nome che possiamo dare all'umanesimo moderno. Non sembri, da questo punto di vista, eccessivo l'accostamento di tale visione all'esigenza, già ampiamente richiamata dal magistero del Concilio cinquant'anni fa, con la Costituzione *Gaudium et Spes*, secondo cui il progresso della scienza, attraverso cui si esprime l'animo umano e l'apertura di nuove vie alla verità, è un portato fondamentale della essenziale prossimità della Chiesa al mondo e al linguaggio degli uomini. Quando si parla di umanesimo dunque si deve poter parlare *dell'impegno a costruire una nuova cultura umana più universale, la quale tanto più promuove ed esprime l'unità del genere umano, quanto meglio rispetta le particolarità delle diverse culture*³¹.

Con Derrida entriamo in un altro spazio filosofico, esplorando il quale possiamo risalire al tema della tecnologia come forma di umanesimo, circoscritto alla scrittura, ma denso di novità e di suggestioni. Il filosofo non sempre mantiene una linearità di riflessioni circa il tema della tecnica e nella sua prosa barocca e ricca di richiami letterari talvolta fagocita lo stesso lettore attento, che si smarrisce nella frammentata genialità del suo argomentare. Forse un testo minore può illuminarci su alcuni aspetti del suo pensiero e farci comprendere, a partire da un evento epocale e per certi aspetti esemplare come l'attentato terroristico alle Twin Towers del 2001, la profondità di alcune acquisizioni concettuali, riguardanti la rischiosa ambiguità del pensiero sulla tecnoscienza. Il pensatore della decostruzione vede acutamente nel terrorismo non l'aspetto deflagrante della rovina, ma l'atto a suo modo profetico di ciò che il prossimo futuro potrebbe manifestare e sostiene la necessità di reinterpretare la modernità. Ripensare completamente la dimensione tecnologica nella quale siamo immersi, vuol dire riconsiderare le fonti del diritto, l'idea di tolleranza e di comunità come un nuovo crinale storico, che introduce nuove categorie filosofiche in grado di rispondere all'antica domanda heiddeggeriana: *“perché c'è qualcosa invece che il niente?”*, perché l'accentuazione del carattere religioso della vita sfocia nella negazione della vita?

Tali domande radicali pongono la necessità di riscoprire e reinventare una fisionomia di umanità, che accetti la sfida di fondare razionalmente un

³¹ *Gaudium et spes*, 54.

capovolgimento del metodo stesso di analizzare la realtà, facendo rientrare in questo metodo la possibilità di pensare l'impensabilità e l'accettazione che anche l'imperdonabile può essere perdonato. L'esercizio della ricerca tecnologica nasce proprio dalla esplorazione di percorsi scientifici diversi e quasi impossibili³². In questo senso la filosofia riconosce nella tecnologia lo spazio di un nuovo esercizio umanistico, alimentato da una visione del futuro, secondo cui la tecnica umanizza il rapporto con la natura e con la storia della comunità umana e ripropone come suo dovere definire i confini entro cui quest'ultima può esprimere il suo diritto alla felicità. Derrida riflette su questi concetti anche utilizzando il tema della scrittura come medium che rende possibile l'assunzione della tecnica a spazio per l'esercizio di un nuovo tipo di umanesimo. La scrittura è appunto una tecnologia di base che da millenni l'uomo usa per rappresentarsi la realtà e dare ordine al disordine dell'esperienza. Essa dunque ha reso emblematico ed esemplare ciò che per noi oggi è un compito arduo, quello appunto di dare forma ad un futuro in cui l'esperienza della vita, la conoscenza delle cose, la variabile e multiforme eventualità delle rappresentazioni possono diventare intellegibili, permettendo all'essere umano la codifica di se stesso e dei suoi vissuti. In questa prospettiva si esprime la concezione fondamentale che la tecnologia può diventare il presupposto per la manifestazione dell'umano e quindi, lungi da essere un correttivo delle visioni del mondo relative all'umanesimo, ne è l'essenza stessa. Per Derrida la scrittura è lo strumento che mette a contatto l'uomo con il mondo, per cui essa svela il linguaggio come fondamentale dimensione di umanità, come processualità, forma di codificazione della conoscenza e di filtro dei possibili significati a cui affidiamo la nostra esperienza storica. Presso gli antichi l'unica forma di tecnologia era la scrittura che permetteva di conservare e riutilizzare la conoscenza; oggi altri sistemi tecnologici formali intessono la vita umana di significati e la trasformano in testualità, ma identico resta il fine. La stessa scrittura, vituperata da Platone nel Fedro, come irrigidimento della viva speculazione, può divenire libero movimento del testo e svelare nuovi orizzonti alla conoscenza umana³³.

³² "Continuo a credere che è la fede nella possibilità di questa cosa impossibile (che il diritto sia più forte della forza degli Stati n.d.c.)... a dover determinare tutte le nostre decisioni" G. BORRADORI, *Filosofia del terrore*. Dialoghi con Jurgen Habermas e Jacques Derrida, Roma-Bari 2003, 123-124.

³³ J., *La scrittura e la differenza*, Torino 2002.

TERZA PARTE
UN NUOVO QUADRO CULTURALE PER PENSARE
LA TECNOLOGIA

3.1 L'umanesimo incompiuto

Il tempo presente percepisce la necessità di rifondare una concezione dell'uomo, che non escluda la potenza migliorativa delle nuove tecnologie, ma le accolga in un quadro culturale che dia senso alla loro applicazione e consegni ai secoli futuri un'umanità spiritualizzata, più degna del fine esistenziale per cui si è originata, che in fondo è quello della fondazione etica dei rapporti umani e dei rapporti con il creato.

Da questo punto di vista la speculazione filosofica ha ancora molta strada da fare, per superare limiti e contraddizioni scientifiche, che per lo più si identificano nella difficoltà di estendere la categoria di scienza alla tecnica, nella persistenza dell'affermazione della neutralità etica della tecnologia e infine nel tabù a considerare il progresso tecnico - scientifico come propriamente e integralmente umano.

L'umanesimo rimarrà incompiuto finché queste tre problematiche non saranno affrontate seriamente e fintanto che i nodi ad esse collegati non siano sciolti in una riflessione relativa alle nuove dimensioni caratterizzanti la spiritualità umana. Qui non si parla di tema antropologico dell'umanesimo, perché esso insiste sugli aspetti delle modificazioni sociali dell'agire umano, né di tema teologico perché non è ancora maturo il passaggio speculativo che individui la tecnica come riflessione sull'identità trascendente dell'uomo. S'intendono invece trattare, all'interno del contesto filosofico, le problematiche tecnologiche, insistenti sulle motivazioni ontologiche e sulle modificazioni esistenziali, che permettono all'uomo di onorare e far emergere la sua natura umana. E' ancora di vocazione e di teleologia che dobbiamo discutere perché l'umanesimo sia veramente compiuto e si possa aprire a quello integrale e cristiano adombrato da Maritain.

Infatti il problema della coniugazione dell'autentico umanesimo con l'autentico cristianesimo potrà essere risolto solo quando una chiara concezione filosofica sull'uomo tecnologico sarà manifesta e motivata nei suoi principi e nei suoi aspetti. A partire dal comune vocabolario, che assegna alla definizione di uomo *la ricerca della verità*³⁴, la trattazione dell'argomento di una spiritualità della tecnologia è indissolubilmente legato all'accoglienza, nel discorso metafisico, del dato tecnico come dato

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 28.

propriamente umano. Chiedersi se la tecnica abbia un carattere religioso non è affatto scandaloso, se si pensa alle trasformazioni sociali e comunitarie come conseguenze dello sviluppo scientifico, ma prima di porsi questa essenziale domanda, bisogna affrontare il nodo delle problematiche fondative delle tecnoscienze. Le modificazioni nel modo di pensare e di attribuire l'identità umana all'uomo sono portati rientranti nella ricerca dei dati che accertano la centralità della persona. In questo ordine di idee un testo assai denso di De Lubac, espone il concetto che l'affermazione del trascendente è promozione della stessa umanità³⁵, ciò apre le porte alla ricerca di una verità su tutti gli aspetti della vita umana, anche quelli ritenuti lontani da un'esperienza spirituale e quindi anche quelli relativi alla creatività tecnologica. Lo stesso san Paolo parla di *redenzione del corpo*,³⁶ a cui, in fondo, è attribuito il compito di rendere operativi i fini dell'agire umano e di rispecchiare nel rapporto con la natura e con le cose ciò che interiormente dà fondamento alla vita umana.

In questo quadro, che è stato abbozzato, fissiamo l'attenzione su alcune conseguenze delle argomentazioni esposte: la tecnica come estensione della memoria, la tecnica come condizione per l'arte umana della creazione, la tecnica come condizione della cooperazione.

3.2. Tre aspetti problematici

L'estensione della memoria

L'uomo si conosce attraverso le sue azioni e si riconosce attraverso la memoria di ciò che è. La memoria, come ci ricorda Agostino mirabilmente, è una reggia immensa³⁷ ed è ciò che permette di conoscere la natura umana e di poter vedere le cose nella loro rappresentazione. Se le cose stanno così si deve anche ammettere che i dispositivi tecnologici predispongono il pensiero umano ad assumere le caratteristiche per poter agire sulla storia del singolo e su quella della comunità che lo circonda. Niente come la tecnica, che diventa tecnologia, assume il compito di rendere concrete le possibilità infinite dell'essere umano di rielaborare le proprie idee e, diremmo quasi, le radici di se stesso. Avvertire dal deposito della memoria l'alba di una nuova specificazione umana; raffinare le acquisizioni intellettuali; dare forma fisica al balenare di un'ipotesi diventano operazioni effettuabili quando si riesce a *portare fuori*, secondo

³⁵ H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano 1992, 322.

³⁶ *Romani*, 8-23.

³⁷ AGOSTINO, *Confessioni*, X, 14.

i modi propri dei procedimenti tecnologici, i meccanismi immaginativi che contraddistinguono la possibilità stessa di dirci umani. La memoria umana vince la distruzione del passato e fa perdurare l'anima delle cose, consentendo la riappropriazione identitaria dell'uomo e la tecnica è l'aspetto che promuove la tracciabilità della memoria nel tempo futuro, quasi fosse una possibilità data agli uomini di estendere la memoria e di lavorarla con la corporeità che si addice ad un costruttore di templi e di storie dedicate agli dei. Lo stesso apprendimento si spiega come applicazione di leggi e ritmi vitali della memoria e come modificazioni comportamentali dovute all'acquisizione di saperi, per cui l'esigenza di aumentare la coscienza delle nostre conoscenze, trova nel coordinamento e nella finalizzazione tecnica di comportamenti lo sviluppo della stessa personalità. In effetti la tecnologia è il presupposto fondamentale affinché il pensiero possa costruirsi e il pensiero è la caratteristica principale per poter definire l'umanesimo; infatti senza un supporto tecnico, che di volta in volta può essere la tavoletta dello scriba, che velocemente traccia il suo bisogno di senso³⁸ o la tastiera di un pc, che permette la realizzazione della intertestualità e dell'ipertestualità o, ancora, il libro che resiste al turbinio del tempo sulla polverizzazione delle idee, non si potrebbe istituire la singolarità dell'essere umano sul pianeta, mediante la concettualizzazione dei significati esistenziali³⁹. In questo ambito, come già si è detto, la scrittura rappresenta la principale tecnologia per definire un sistema simbolico di trasmissione del pensiero, insieme alle nuove formule scritte come la registrazione video o la controllabilità e la verificabilità della verità e della congruità dei prodotti umani. Niente più della produzione di codici linguistici astratti e arbitrari consente all'essere umano di umanizzarsi⁴⁰ di trovare segni comuni per dire i bisogni comuni, come mangiare o bere o amarsi o donarsi reciproche tenerezze. *L'istinto del linguaggio* è la prova che l'umanesimo tecnologico è una necessità da formalizzare con gli strumenti della filosofia.

Tecnica e creatività

L'*homo viator* rifugge di bontà e bellezza se nella ricerca della verità, che lo possiede, riesce a cogliere un passaggio rapido del bisogno insopprimibile di superarsi, di sporgersi fuori dai recinti dell'omologazione e

³⁸ *Salmo 44* (45).

³⁹ M. FERRARIS, *Anima e iPad*, ed. Guanda Parma 2011, 48-58.

⁴⁰ S. PINKER, *L'istinto del linguaggio*, Milano 1998, 23-24.

della stupida iterazione del già visto, per proiettarsi nobile e puro verso l'illimito. Anche questa vocazione teleologica può rendersi comprensibile se concretizzata dalla tecnica. Ciò che noi riteniamo come arido aspetto scientifico è in fondo la condizione naturale della creatività, cioè della possibilità umana di divergere e di rigenerare percorsi prevedibili. L'idea stessa di imprevedibilità trova senso se la affianchiamo all'utilizzo di strumentazioni tecniche che offrano l'occasione di sperimentare, verificando gli esiti dei nuovi percorsi. L'uomo del viaggio è l'uomo tecnologico, colui che riscopre perennemente, i motivi e i processi attraverso cui può rivelarsi sotto altri aspetti e altre epifanie la sua umanità. Non è questa forse la composizione artistica e non risiede in essa una forte componente tecnologica? Qui si vuole sottolineare non il fatto, in sé banale e chiaro, che la creazione artistica ha bisogno di un supporto tecnico, come il pennello o il puntale e lo scalpello per realizzarsi, ma che la tecnologia è la componente principale del farsi creativo.

Tecnica e cooperazione

Se la tecnologia è la realtà che permette al pensiero umano di *portarsi fuori*, di rendersi, in qualche modo, *esterno* a sé e dunque di acquisire una speciale oggettivazione è anche, di conseguenza, fattore unico di socializzazione e di condivisione. Affrontare in questo contesto il tema della trasmissione elettronica dei pensieri, dell'idea plastica della rete e della socializzazione della comunicazione equivale ad affermare il ruolo insostituibile della cultura come elemento basilare per la costruzione di spazi democratici. Le modificazioni epocali a cui assistiamo sono spesso modificazioni silenziose e inavvertite della nostra interiorità, che ci inducono a commettere l'errore di interrogarci non sui sistemi, ma sui problemi. I fenomeni sociali a cui assistiamo sono così perturbati che non facilitano l'operazione di collocamento in un quadro culturale coeso delle novità vitali che pure ci fanno sperimentare. Se invece procediamo con cautela logica e senza ansie metafisiche ad analizzare i processi tecnologici che accompagnano e qualche volta generano le trasformazioni inerenti le nuove modalità di relazioni umane ci rendiamo conto, gradualmente, che le paure e le indubitabili provocazioni etiche a cui siamo sottoposti, rischiano di oscurare la vitalità strutturale umanistica che si sta preparando. Per averne una prova bisogna piegarsi con umiltà sulle configurazioni, potenzialmente infinite, degli interscambi culturali, degli incroci intergenerazionali, della apertura alla costruzione cooperativa di nuovi saperi.

3.3. Le critiche all'umanesimo tecnologico

L'obiezione principale, che viene fatta al disegno di questo panorama appena delineato, riguarda la frammentazione dell'esperienza, l'eccessiva velocità con cui gli scambi avvengono a svantaggio dei non alfabetizzati, la *liquidità* del pensiero interconnesso, la scarsa eticità con cui il confronto diventa mercimonio comunicativo, la ineluttabilità della falsificazione, la marginalizzazione del pensiero critico. Critiche fin troppo giuste e figlie di esperienze terribili di incomunicabilità travestita da socializzazione democratica di emozioni e pensieri. In sostanza ciò che viene fortemente rimproverato alla tecnologia è di aver reso insanabile il dissidio tra interiorità ed exteriorità, quasi come se all'uomo fosse stata negata per sempre la possibilità di fermarsi e di concentrarsi sulle sue forze interiori, al fine di ritrovare il bandolo di questo drammatico labirinto che la nostra esistenza è diventata.

C'è uno scrittore, nel nostro tempo, che ha reso degno di essere ricordata questa disagevole e profondamente imbarazzante sensazione di insoddisfazione per la nostra umanità, ridotta ad una copia variopinta, ma vuota dell'uomo come essere di comunità: Conrad. In *Cuore di tenebra* infatti si descrive il tragico dubbio che la notte di età primordiali e selvagge sia inavvertitamente umana e, attualizzando la sua descrizione, che umani possano essere chiamati gli scempi informatici e tecnologici a cui la quotidianità ci ha abituati⁴¹. La paura che i saperi possano perdersi in un marasma di sincroniche e inaffidabili verità; il rischio, vissuto come tragico, di smarrire i principi stessi su cui è stato costruito il sistema scientifico dei saperi umani non sono pensieri peregrini, ma conservano una loro razionalità, più volte sottolineata dai maestri del pensiero e dallo stesso magistero della Chiesa.

Rispondere ad una tale mole di criticità sarebbe esorbitante rispetto ai limiti metodologici che il presente saggio si è dato. Tuttavia, oltre che a rimandare ad un eventuale approfondimento della tematica il lettore più avvertito, si può tentare almeno di sollevare il raziocinio a una dimensione più serena, tipica della ricerca e tentare in poche righe di offrire alcune piste di riflessione.

Una prima riflessione da fare riguarda la categoria del ritardo. A lungo gli intellettuali, nerbo creativo e critico di ogni comunità democratica, hanno peccato di attendismo culturale, stando a guardare ciò che suc-

⁴¹ *Ebbene, vi dirò, questo era il peggio; questo sospetto che non fossero inumani. Ti nasceva dentro lentamente. Urlavano e saltavano e volteggiavano, facevano facce orribili, ma a terrorizzarti era il semplice pensiero della loro umanità, tale e quale la vostra, il pensiero della remota parentela con questo tumulto selvaggio e travolgente.* J. CONRAD, *Cuore di tenebra*, Milano 2008 tr. it. di G. SPINA, 55.

cedeva, limitandosi nella stragrande maggioranza dei casi a descrivere il fenomeno e a coglierne gli aspetti negativi; si pensi per esempio alle acute osservazioni di Bauman, che tuttavia non sono state seguite da un ripensamento sistematico delle condizioni fattuali. Non abbiamo forse avuto il tempo di decantare, ci sono sfuggiti di mano gli strumenti tipici del pensatore: il silenzio e l'ascesi speculativa.

Un secondo motivo che impedisce di sviluppare l'argomentazione di una fondazione umanistica della tecnoscienza è il fatto che le scienze umanistiche siano state pensate per troppo tempo come scienze discorsive, cioè non legate ad una struttura logica probante e quindi non hanno sentito come cogente il bisogno di munirsi di strumentazioni di analisi più *hard*, più legate alla logicità procedurale, allontanandosi sempre più dagli sviluppi che intanto la tecnologia informatica, a cui ormai tutta la problematica tecnologica si sta riducendo, raggiungeva.

Infine, come in maniera chiara ha scritto recentemente il prof. Guastella dell'Università di Siena, uno dei principali problemi per immaginare il futuro delle *Humanities* è *la mancanza di un progetto unitario comune, in cui possa ancora riconoscersi un ambito disciplinare tanto vasto e disomogeneo*⁴². Le innovazioni negli studi che pure si tentano sono a parere dello studioso, legate ad un modello non rispettoso delle mutate condizioni sociopolitiche.

Una prospettiva che può aiutare a sciogliere molti nodi che ancora ostacolano la percezione della bontà di mettere mano ad un pensiero umanistico tecnologico è quella pedagogica. Le difficoltà di un panorama sociale inaridito da un uso poco consapevole delle tecniche, alla base del rifiuto a considerare umana la prospettiva tecnologica, risiede nella frammentarietà degli approcci pedagogici alla tecnoscienza. Lo sguardo educativo sulla modalità con cui miliardi di uomini e donne utilizzano strumenti di cui spesso non padroneggiano se non le strumentalità più superficiali, non è ancora sistematico, né eticamente fondato. A fronte di studi sulla metacognizione come scienza, manca l'utilizzazione educativa finalizzata alla formazione di individualità in grado di orientarsi e dominare i territori digitali. L'interrogazione dell'uomo su se stesso, riattualizzando la ricerca dagli ampi assetti metafisici, non è ancora stata affrontata con mezzi di ricerca adeguati e ciò crea non pochi problemi alle nuove generazioni sommerse da sofisticati sistemi di apprendimento e poco inclini a cominciare un nuovo percorso di educazione relazionale. Forse questa è la sfida educativa dei prossimi decenni.

⁴² G. GUASTELLA, "Scienze umane e memoria culturale", in *Il Mulino* 4/12, 632-633.

ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
“GIOVANNI DUNS SCOTO”
NOLA

ENCHIRIDION NOLANUM 2

TESTI E DOCUMENTI DELLA CHIESA DI NOLA

Collana diretta da **Giovanni Santaniello**

**DALL’VIII SINODO DIOCESANO NOLANO
ALLA VIGILIA DEL CONCILIO ECUMENICO
VATICANO II**

1946-1962

A cura di **Salvatore Feola**



Per ordinare copie scrivi a:
Istituto Superiore di Scienze Religiose “Giovanni Duns Scoto”
Ufficio Segreteria
Via Della Repubblica, 36 80035 Nola
oppure invia una mail a: issr@chiesadinola.it

Finito di stampare nel mese di Marzo 2013
nella Tipolitografia “grafic**anselmi** s.n.c.”
Marigliano (Napoli) - Tel. 081.841.11.76