

Violenza, guerra e potere politico di fronte alla coscienza cristiana

Dal 12 al 15 settembre si è svolto a Recoaro Terme il secondo convegno di studi sulla civiltà contemporanea, promosso dal Centro Studi « N. Rezara » di Vicenza.

Particolare interesse ha suscitato, per la sua incisività e aderenza, la prolusione del card. Lercaro, che è già stata ripresa parzialmente da altre pubblicazioni e che noi riportiamo integralmente per benigna concessione del Centro promotore del Convegno.

Concludendo la relazione sull'attività svolta fino a quel momento dalla II Sessione conciliare, il 15 novembre 1963 durante una riunione dei massimi organi del Concilio (moderatori, Commissione di coordinamento, Consiglio di Presidenza, Segreteria del Concilio) sotto la presidenza dello stesso Paolo VI, dicevo che il Concilio aveva portato un accentuarsi, sia pure graduale, ma costantemente progressivo, dello spirito universalistico, veramente cattolico, dei Padri. Inoltre constatavo il distacco dalla problematica particolare e dalla mentalità propria di ogni singolo ambiente verso una visione più universale e insieme più articolata delle strutture e dell'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Ritenevo però che tutto ciò non bastasse e che bisognasse impegnare i propri sforzi nell'evitare impostazioni rigide e monolitiche per tutte le comunità cristiane vecchie e nuove, di tutti i continenti, cercando e preferendo invece le soluzioni che consentono una maggiore possibilità di adattamenti e di differenziazioni in ciò che non è assolutamente essenziale.

Lo spirito universalistico del Concilio

Avevo poi occasione di precisare ulteriormente il mio pensiero in un successivo incontro con l'episcopato africano il 28 novembre dello stesso anno. Erano quei giorni carichi di speranza, durante i quali le finestre della Chiesa si spalancavano davvero, senza timore per lasciare entrare quei soffi d'aria pura che Papa Giovanni aveva, già all'inizio auspicato. Confrontando il clima di quella fine di novembre con quello dell'inizio del Concilio a poco più di un anno dalla sua apertura, era più che lecito gioire della molta strada che la sensibilità dei Padri aveva compiuto sia nel modo di sentire l'universalismo e la cattolicità della Chiesa, sia nella attenzione prestata ai problemi dell'inserzione del Cristianesimo nei diversi popoli, nelle diverse culture e situazioni. E questo era, a mio avviso, in quel momento uno dei risultati più grandi del Concilio, ben distinto e trascendente il contenuto dei singoli atti approvati, fossero essi dichiarazioni dottrinali o decisio-

ni istituzionali. Non vi era soltanto una integrazione reciproca, per così dire materiale e quantitativa, cioè non vi era soltanto il fatto che i Padri approfittassero degli scambi di conoscenze e di valutazioni che il Concilio consentiva per formarsi una idea sempre più realistica ed aggiornata della problematica cristiana ed umana nelle singole nazioni e globalmente nel mondo, ma ancor più si trattava di una evoluzione della mentalità stessa e del « sensus Ecclesiae » di molti Padri. Prima dell'inizio del Concilio da molti secoli, nella Chiesa di Occidente il modo di sentire l'universalità dell'Evangelo era quello di una spinta, sia pure molto generosa e talvolta eroica, verso una espansione quantitativa e geografica, della conquista missionaria di tutto il mondo.

Nella Chiesa d'Occidente perciò l'universalismo cattolico, per opera di fattori diversi era venuto inevitabilmente a porsi sempre più in termini di universalismo quantitativo, non differenziato e inorganico, e non di universalismo qualitativo.

Non credo che una analisi storica più approfondita modificherebbe sostanzialmente questa affermazione: cioè che l'ultima solenne manifestazione in Occidente di una disponibilità e fiducia verso una pluralità e complementarietà delle tradizioni teologiche, spirituali ed istituzionali, si era avuta al Concilio di Firenze, con il tentativo di riunione alle Chiese bizantine.

Tutto quello che è avvenuto dopo, cioè negli ultimi 5 secoli, anche con eventi di maggiore portata universale — scoperta e conquista dell'America, penetrazione e dominio occidentale nell'oriente asiatico, medio ed estremo, e nell'Africa — resta sostanzialmente nell'ambito di una espansione quantitativa ed indifferenziata del Cristianesimo europeo ammirevole per somma di generosità, di sacrificio, di martirio, ma senza una testimonianza complessiva ecclesiale resa alla possibile necessità di una pluralità di tradizioni spirituali omogenee al genio proprio e alla vocazione peculiare di ogni nazione.

Orbene quello che non erano riusciti a fare gli eventi che si erano susseguiti con rapida intensità dalla fine della seconda guerra mondiale (risveglio di popoli da millenni fermi, rapida presa di coscienza di popoli nuovi) in quanto non era stato sufficientemente compreso il loro significato veramente indicativo di orientamenti validi nel ripensare la Chiesa, il suo rapporto con la storia e con il destino proprio di ogni popolo, riuscì invece al Concilio. Solo nel Concilio infatti si ebbe una presa di coscienza veramente profonda e stimolante perché in esso i vescovi si ascoltarono a vicenda, si conobbero, confrontando non soltanto situazione locale a situazione locale, ma ancor più certe interpretazioni generali, controllarono la validità l'adeguatezza, l'apertura sufficiente di tutta una teologia, di una spiritualità, di tutto un certo ordine istituzionale e di una linea strategica pastorale e religiosa.

Dicevo allora all'episcopato africano: « Questo è avvenuto in Concilio: direi che è avvenuto solo nel Concilio. Direi ancor di più: cioè che poteva avvenire solo con un fatto straordinario come il concilio, dal momento che, per quanto si può giudicare con le nostre possibilità umane, nessun altro evento o sforzo di ripensamento avrebbe potuto farci fare il salto qualitativo o necessario per superare quella certa unilateralità che era nell'impostazione

CAT

101 del referendum
a l'idea / violenza
7/8

201.5

27315

A

teologica, spirituale ed istituzionale degli ultimi otto secoli, e che si era soprattutto così fortemente aggravata dal Concilio di Trento in avanti».

Per quanto la radicale trasformazione di mentalità e di orientamento, ritenuta da molti necessaria, non si fosse ancora ovviamente verificata per tutti, tuttavia si palesava chiaramente un atteggiamento iniziale e una propensione preliminare a tale trasformazione, che avrebbero dovuto tradursi negli orientamenti pratici e nelle scelte concrete proposte dal dibattito conciliare.

L'essenza dell'universalismo cristiano nel mistero della Chiesa

Tuttavia già allora una cosa sembrava acquisita e cioè la necessità di una presa di coscienza profondamente rinnovata dell'essenza dell'universalismo cristiano, come universalismo non solo quantitativo, ma qualitativo, differenziato ed articolato.

E questa presa di coscienza si andava verificando proprio mediante quelle discussioni dottrinali e pratiche di cui il Concilio è stato ricco. Discutere il mistero della Chiesa, la sua dimensione missionaria essenziale, permanente e reale in tutti i paesi e in tutte le epoche storiche, affrontare il mistero del Vescovo, la sua missione apostolica e la conseguente potestà piena e suprema conferita iure divino, cioè da Cristo stesso, in solidum a tutto l'episcopato unito al suo capo visibile, il Romano Pontefice, affrontare il problema delle strutture di governo della Chiesa universale, della necessaria rinnovazione organica di tutti i dicasteri della S. Sede, della opportunità e maturità dei tempi per una reale distinzione tra la funzione esecutiva loro propria e quella deliberante riservata al Pontefice, eventualmente assistito da un consiglio designato dall'intero episcopato, tutto questo significava penetrare e raggiungere la verità e quindi la libertà profonda della Chiesa, e scoprire il modo in cui la Chiesa doveva porsi di fronte alle realtà umane; libera cioè e disponibile ad accogliere tutte le istanze di giustizia, di pace e di libertà di ogni popolo e di ogni razza della terra, e pronta ad annunciare tutto il Messaggio che i poveri, i perseguitati dalla fame, dalla guerra, dall'odio di razza, dallo strapotere economico, avevano diritto di pretendere da lei, in nome della sua fedeltà al Cristo.

L'età dell'unica Chiesa di Cristo è veramente l'età annunciata dai Profeti, l'età dell'unico Popolo di Dio e insieme inscindibilmente l'età delle nazioni (Mt. 28, 19); per essenza il cristianesimo, non è annunciato ai singoli individui, ma da un lato esso deve essere annunciato a tutta la creazione (Mc. 16, 15), dall'altro esso deve essere annunciato a tutte le genti, ciascuna delle quali in quanto tale deve essere resa discepolo del Cristo (Mt. 28, 19) e fermentata dall'Evangelo (Mt. 13, 33); dal di dentro di ciò che costituisce la sua intima realtà e la sua vocazione provvidenziale nel seno dell'umanità.

Si trattava dunque di alimentare sempre più la fede nella presenza di un unico Spirito e insieme di riconoscere, rispettare e dare spazio al rapporto esistente tra la Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, e la Ecclesia Dei vivente e celebrante il mistero eucaristico in un determinato luogo, presieduta dal suo sposo e vescovo. Inoltre nel campo delle istituzioni le conferenze episcopali dovevano diventare lo strumento necessario di una ragionevole controllata decentralizzazione corrispondente alle dimensioni e gravità dei nuovi problemi specialmente delle cristianità extraeuropee, in perfetta omogeneità con la tradizione che, nella prassi dei «coetus episcoporum» in sede provinciale o regionale, ha trovato sempre in tutte le età della Chiesa, il mezzo normale o di difesa contro grandi pericoli, o di rinnovamento di fronte a grandi problemi e a nuove grandi possibilità.

La situazione nuova che per la prima volta si verificava nella storia del Cristianesimo, perché per la prima volta esso veniva veramente in contatto con tutte le genti della terra e proprio nel momento in cui ciascuna di esse, ormai nessuna eccettuata, pren-

deva coscienza di se stessa e del proprio destino, imponeva al Concilio di lavorare a questi problemi.

Tutto quanto ho detto fin qui si riferisce alla Chiesa e alla sua struttura ma esso è, a mio avviso, presupposto indispensabile per ogni possibilità di apertura della Chiesa verso la multiforme realtà umana.

Una Chiesa che rinunciassero a quelle riforme di struttura, di cui il Concilio ha indicato le linee essenziali, una Chiesa che rinunciassero alla propria decentralizzazione, a quella che la Costituzione «Sacrosanctum Concilium» chiamò, parlando della Liturgia, «aptatio» e che, nel linguaggio corrente, fu detta «flessibilità», ovviamente non si comporterebbe in modo da porre le premure per accogliere tutti gli uomini, dialogare con tutte le razze e tutte le genti. E' proprio invece la mancanza di rigidità, il rifiuto di ogni cristallizzazione che evitano alla Chiesa il pericolo di nuove divisioni e mutilazioni dell'unico «corpo di Cristo», che la rendono disponibile e capace di recuperare al Cristo tutte le condizioni di vita a tutte le latitudini della terra, qualunque siano le premesse culturali, filosofiche, di costume da cui questi modi di vita muovono. Tutto questo non significa rinunciare a qualche cosa di essenziale: ma piuttosto è veramente riconoscere l'essenziale, cioè la nostra fede nel Cristo morto e risorto, e distinguerla da tutto quello invece che è puramente modo umano di esprimersi e perciò soggetto a condizionamenti ambientali e storici e soprattutto all'invecchiamento.

Rifiuto di ogni cristallizzazione

Il rapporto della Chiesa con le varie culture, che non può in primo luogo avvenire se non mediante un rapporto libero e dinamico tra la Chiesa universale e le Chiese locali, non deve essere considerato come una concessione ai tempi, ma come una esigenza radicata e omogenea all'essenza della Chiesa e alla continuità della tradizione apostolica che indubbiamente su questo piano è ricca di esempi e di coraggio. Che cosa sarebbe accaduto se Paolo e Pietro avessero temuto le modifiche inevitabili negli atti di culto e nella presentazione della dottrina, che derivarono al Cristianesimo dal fatto di accostarsi al mondo greco e a quello romano? Il Cristo è venuto per tutti gli uomini e per tutti i tempi e la Chiesa dunque non è fatta per cristallizzarsi in un'epoca e in una cultura. Sino quasi ad ora la Chiesa si è trovata a vivere dentro un determinato ambiente culturale, approssimativamente limitato ai popoli gravitante sul mare Mediterraneo, e da questo ambiente culturale ha derivato un certo modo di esprimersi sul piano liturgico, giuridico e teologico. Ovunque è andata nel suo slancio missionario essa ha portato con il Vangelo questo patrimonio culturale qualche volta superiore, qualche volta inferiore a quello dei popoli a cui si rivolgeva, in ogni caso estraneo a loro e per loro difficilmente assimilabile. Questo ha fatto sì che diventare cristiani significasse occidentalizzarsi, ma, fatto ancor più grave, ha fatto sì che la Chiesa non ricevesse da questi popoli un arricchimento, uno stimolo, una spinta dinamica, proprio per il suo modo di presentarsi come messaggio già formulato secondo certi schemi filosofici, con una vita liturgica già completamente costruita secondo certi riti corrispondenti ad altre epoche e ad altre tradizioni.

Oggi i dati del problema sono cambiati e per il mondo e per la Chiesa. Il mondo è divenuto piccolo, in una crescente unità tecnica che porta con sé vantaggi e svantaggi, ma che nella sua linea di fondo non può non essere considerato positiva. La cultura occidentale, la nostra cultura non è che una delle tante possibili, e forse nemmeno delle più proiettate verso l'avvenire.

Non resta alla Chiesa che recuperare la propria libertà da ogni cultura per evitare che la permanente novità del suo Messaggio si cristallizzi in formulazioni non essenziali.

Nel momento in cui ogni problema ecclesiale, civile o sociale

non può essere affrontato che sotto la sua dimensione universale è ovvio che nessuna delle forme culturali esistenti può offrire una soluzione valida. D'altra parte proprio l'incarnarsi tra gli uomini, che è uno dei dati essenziali del Cristo e quindi della Chiesa, richiede una libertà culturale che è insieme umiltà nel riconoscere i limiti, i punti ormai superati del proprio patrimonio, e disponibilità ad inventare e ad assumere altri dati.

Ma questa disponibilità è legata ad un atteggiamento di povertà reale, che non è solo povertà di beni economici, ma è, anche e forse anzitutto, povertà culturale. Chi è troppo sicuro della propria ricchezza intellettuale, dei propri costruiti sistemi filosofici, difficilmente riesce a trasmettere, senza qualche deformazione, la immagine del Cristo.

Libertà del cristianesimo di fronte alle culture

La Chiesa dunque deve rispettare l'opera di Dio nel mondo, l'attività della natura e il lavoro costruttivo dell'uomo sulla terra e sa che tutto questo sta sotto il segno della molteplicità e verità: essa deve salvare nella unità la diversità di quanto la provvidenza ci dispensa e questo richiede più amore e più sacrificio che fondare l'unità sull'uniformità, esige più grande obbedienza alla verità, più sforzo, più Croce e dunque produce più vasta e piena redenzione.

Indubbiamente parve nei giorni del Concilio che il dialogo con altre tradizioni religiose fosse il primo passo per obbedire alla pluralità delle realtà esistenti; certamente i momenti di maggiore irrigidimento di fronte alle religioni non cristiane corrispondevano ai momenti di maggior incomprensione verso le altre forme di cultura. Inoltre sembrò che la fede nell'opera incessante del Padre nello spirito di ciascun uomo fosse la base indispensabile per spiegare il vero significato del dialogo con tutti. «L'azione di Dio in lui (cioè in ogni uomo) non viene mai meno» diceva papa Giovanni. Anche la riscoperta di quelle «non indubbie tracce della primitiva rivelazione divina», che secondo papa Giovanni erano presenti nelle antiche civiltà dell'Asia centrale e dell'Estremo Oriente, doveva farci riflettere sulla possibilità di incarnazione del Cristo in ogni cultura.

Confido che si vorrà perdonare questo lungo riepilogo di posizioni e prospettive che, orsono, circa cinque anni, avevo avuto occasione di formulare nel vivo dei dibattiti conciliari. In quel momento e in rapporto a quelle circostanze esse manifestavano — così almeno credo — un grado particolarmente elevato, della coscienza maturata in non pochi dei membri del Vaticano II e, più in generale, della Chiesa santa di Dio.

Oggi — dopo un lustro tanto denso, drammatico e contraddittorio e nelle sue ultime battute addirittura vertiginoso ed angoscioso — la gradita occasione che questo Convegno mi offre mi spinge ad esporre con grande semplicità qualche riflessione, che prendendo le mosse dalle convinzioni allora formulate, vorrebbe enucleare alcuni sviluppi maturati nel mio spirito anche per effetto delle vicende che in questi anni si sono consumate e dei sentimenti che larga parte dell'umanità è venuta testimoniando. Naturalmente il mio punto di vista resta quello di un cristiano che non può, né vuole rinunciare al confronto «critico» tra gli eventi della storia umana e la Parola del suo Signore.

In questa prospettiva debbo umilmente confessare che le posizioni che solo cinque anni fa mi erano parse importanti punti di arrivo, mi appaiono oggi decisamente insufficienti. Non vorrei essere frainteso. Intendo cioè dire che quelle posizioni conservano tutta la loro verità oggettiva e validità storica, ma debbono ormai essere coraggiosamente sviluppate, a pena di andare soggette ad un impoverimento radicale, che potrebbe farle sembrare puramente accademiche ed arcaiche. L'affermazione che il cristianesimo lungi dal riconoscersi o dall'identificarsi con una cultura, ha la sua condizione ottimale in insediamenti pluralistici che siano

occasione di dialogo fecondo e generante con tutti gli autentici filoni culturali dell'umanità, resta un punto di partenza irrinunciabile, una conquista dottrinale saldamente sancita da tutta una serie di passi contenuti nelle decisioni del Vaticano II, che manifestano una delle convinzioni profonde ed ispiratrici di tutto il Concilio.

Oggi però mi sembra indispensabile ammettere che tale convinzione può esprimere le virtualità di cui è capace solo indicando con lucido coraggio alcuni sviluppi, in presenza dei quali risulterà più chiara la funzione suggerita oggi e per il prossimo futuro dallo Spirito santo al cristianesimo.

L'istanza cristiana della pace ha subito un grave deterioramento

Ho già avuto occasione di indicare nella mia diletta Bologna come uno di questi sviluppi del rapporto pluralistico tra il Cristianesimo e le culture sia relativo al problema della pace. Vorrei oggi ripetere qui con voi che l'esistenza di un vero e proprio «sistema di guerra», in cui la mancanza di conflitti armati è solo una occasionale e sporadica anomalia, è uno dei prodotti più aberranti del sistema culturale col quale il Cristianesimo ha avuto più intimi e diretti contatti. Di fronte a questo dato di fatto postulare che il Cristianesimo non si identifica con nessuna cultura, è auspicare che ciò abbia una serie coerente di conseguenze liberanti sull'assetto interno delle Chiese cristiane e in primo luogo della Chiesa Cattolica, potrebbe anche apparire solo come un abile tentativo di riguadagnare una posizione di distacco, dopo un'innumerabile serie di compromissioni con un mondo culturale entrato ora in una crisi forse definitiva. Per uscire radicalmente da questo equivoco anzitutto con una coscienza serena oggi un numero sempre più ampio di cristiani sente che il Cristianesimo deve trovare la forza oltre che di staccarsi, anche di denunciare le carenze e le contraddizioni di questa stessa cultura. Si tratta cioè di spingere le constatazioni del pluralismo culturale del Cristianesimo molto al di là di una dichiarazione di disimpegno, di disoccidentalizzazione per impegnarsi in una demitizzazione severa in ordine a tutti gli aspetti della vita a proposito dei quali il rapporto tra Cristianesimo e cultura occidentale nonché fecondo è risultato talvolta mortificante e per l'Evangelo e per autentici valori umani.

Appare sempre più evidente che la denuncia del «sistema di guerra» in cui viviamo, della sua strutturale e sostanziale opposizione della pace come condizione umana di sviluppo e di adempimento dell'intera creazione deve essere condotta con rigore e intransigenza proprio in nome della fedeltà al Cristo. I cristiani e le loro chiese non pretendono con ciò di guadagnare un monopolio nella lotta alla guerra e neppure di formulare le condizioni politiche e tecniche della realizzazione della pace; essi sentono semplicemente che questo è un dovere, di cui avvertono con sempre maggiore chiarezza il rapporto diretto ed immediato con l'Evangelo, con l'annuncio della liberazione degli uomini che essi devono servire.

La secolare simbiosi di tanta parte del Cristianesimo con la cultura occidentale ha prodotto tra l'altro calcificazioni tenacissime di aspetti di questa cultura con il Cristianesimo stesso; e proprio la tollerabilità della guerra per il Cristianesimo è apparsa uno degli effetti macroscopici del processo di calcificazione di un aspetto tra i più «mondani» dell'Occidente su un'istanza cristiana di cristallina ed inequivoca chiarezza. Oggi l'obbedienza allo Spirito passa attraverso il rifiuto di tale calcificazione e la riscoperta gioiosa della pace. Se è vero infatti che la guerra è un male, che come tutti gli altri, ha fatto il suo ingresso nel mondo in forza del peccato, se è altrettanto vero che essa è strettamente legata alla capacità di odio e di violenza degli uomini di tutti i tempi, non si può però negare che il mondo occidentale, nessuna nazione esclusa fino ai confini dell'Asia, ha fatto della guerra una componente stabile e necessaria della propria sussistenza. Infatti

non soltanto essa è stata ritenuta fino a ieri il mezzo normale di soluzione delle questioni internazionali, politiche ed economiche che fossero, non soltanto essa è stata paurosamente frequente nel tempo, ma, ed è questo il dato più significativo, essa è divenuta, paradossalmente, la condizione ottimale e più stimolante per lo sviluppo scientifico e tecnico dell'Occidente. Le scoperte più importanti sono state condotte a termine sotto lo stimolo dei problemi militari: la stessa grande scoperta relativa all'atomo, che ha prodotto realmente un salto qualitativo nella vita dell'umanità, non è stata strettamente legata all'esigenza di concludere una guerra e alla gara che, in questa linea, si è impostata, tra le parti contendenti? La guerra è solo la guerra da deciso che tale tipo di ricerca e le scoperte relative avessero diritto di priorità su ogni altro tipo di impegno scientifico: i benefici che l'umanità può e potrà ricavare da questa scoperta per la sua vita saranno solo i sottoprodotti marginali di una invenzione finalizzata alla Morte.

La guerra è diventata un sistema sociale

La guerra sembra dunque essere non uno strumento della politica, ma piuttosto un sistema sociale di base, invece del quale gli uomini non sono ancora riusciti ad inventare un sistema sociale il cui nome sia pace: forse ciò avviene, come osserva amaramente il cosiddetto rapporto segreto americano sulla « Possibilità e desiderabilità della Pace », perché quest'ultima è un sistema sociale senza precedenti.

Proprio questa assoluta novità della pace deve impegnare i cristiani ad unirsi agli altri uomini nella sua invenzione; la radicale opposizione insita nel loro Messaggio a tutti i modi di porsi della guerra li rende più disponibili e capaci in questo senso.

D'altra parte non è da oggi che le condanne da parte della Chiesa Cattolica nei confronti della guerra hanno superato la tradizionale distinzione di guerra giusta o ingiusta per arrivare ad una condanna totale. Su questo argomento la voce dei pontefici, da Benedetto XV a Paolo VI, è stata più libera e più forte, forse, che non la stessa voce del Concilio.

L'angoscioso invito di Giovanni XXIII nella *Pacem in Terris* ad un disarmo integrale che comprendesse perciò la simultanea riduzione degli armamenti e la messa al bando delle armi nucleari, e nello stesso tempo il venir meno della psicosi bellica esistente negli spiriti, resta esemplare in questo campo e, per così dire, riassuntivo della voce dei suoi predecessori. Si trattava per Giovanni XXIII di sostituire al criterio della pace che si regge sull'equilibrio degli armamenti, il principio che la vera pace si può costruire solo sulla vicendevole fiducia. Ma per l'appunto questo è quel tipo di sistema sociale di cui parlavamo sopra, che va inventato con la collaborazione di tutti e nella fedeltà di tutti, singoli, chiese e società, a rispettare all'interno del proprio modo di essere le condizioni proprie della pace: la verità, la giustizia, la libertà.

Il superamento della violenza

Questa esigenza però non tocca più solo il punto della guerra e della pace, ma si estende irresistibilmente ad altri valori essenziali dell'Evangelo che la lunga consuetudine con culture ormai invecchiate ha condotto talora a obnubilare, a dimenticare e persino rovesciare. Simmetrico col problema della pace, balza a questo proposito alla mente quello della non violenza. Non è difficile riconoscere dietro le timidez cristiane in ordine ad una rinuncia ferma e definitiva alla violenza tutta una serie di condizionamenti derivanti dalla cultura egemone dell'Occidente, vuoi nel senso di ritenere la violenza un fattore ineliminabile dell'assetto sociale, come anche nel senso di strumentalizzare il rifiuto della violenza alla conservazione di un particolare assetto sociale esistente. Entrambe le posizioni paiono risalire a opzioni di filosofia sociale o di strategia politica tipiche di un determinato sistema

culturale, a scapito di una lettura diretta e plenaria del discorso della montagna (Mt. 5, 5).

Credo che i cristiani posti dalla Provvidenza a vivere nei nostri anni siano chiamati a dare testimonianza — analogamente a quanto avvenne nei primi secoli — che la violenza è la conseguenza prima e il procedere stesso del peccato, è cioè l'effetto dell'ingresso di Satana nella storia degli uomini. Se è vero, come è vero, che ogni nuovo atto di violenza immette energia satanica nella storia del mondo, un'energia che l'uomo non può dominare, acquista valore normativo l'indicazione del Nuovo Testamento secondo il quale l'unico modo di vincere e superare la violenza non è rispondere con un'altra violenza « difensiva », ma uscire dal sistema della violenza che è uno dei fattori portanti del « mistero di iniquità » (2 Tess. 2, 7). E' necessario capire sempre meglio perché nel racconto del Genesi Dio impedisce persino che sia sparso il sangue di Caino: Egli protegge lo stesso fratricida con un segno misterioso perché nessuno lo uccida (Gen. 4, 15). Tale comportamento verrà spiegato dopo l'Alleanza del Sinai, quando il Signore dirà al suo popolo: « non contaminerete la terra in cui abitate: il sangue infatti contamina la terra... Non rendete impura... la terra in cui abitate, dove io dimoro in mezzo a voi » (Num. 35, 33, 34). Tutto ciò è ben più vero oggi, dopo che il Verbo di Dio « si è fatto carne e ha preso la sua tenda fra noi ».

Proprio in questi anni la fede nella forza del rifiuto della violenza si approfondisce e si essenzializza attraverso il confronto con le esigenze sempre più pressanti e vaste di giustizia e di libertà per tutti gli uomini. L'accelerazione incalzante dell'intollerabilità di molti aspetti dell'assetto sociale vigente ci fa comprendere, meglio che per il passato, come il superamento della violenza non implichi affatto un atteggiamento passivo né un'accettazione della situazione esistente o un disinteresse per un suo mutamento, anche rapido e radicale. Spesso le contrapposte ideologie hanno amato coltivare o denunciare l'inclinazione non-violenta dei cristiani come una attitudine di rinuncia, di remissività storica, di cui profittavano i detentori del potere. Basterebbe la conoscenza della drammatica condizione umana dei duecento milioni di figli di Dio dell'America latina per dissipare l'equivoco grottesco di un rifiuto della violenza come rinuncia alla modificazione delle condizioni storiche!

Più ancora: le nostre generazioni hanno assistito ad eloquenti segni dei tempi. La vittoria dell'India di Gandhi, la testimonianza planetaria di Martin Luther King e infine la resistenza incruenta del popolo cecoslovacco indicano clamorosamente, oltre che il valore, anche l'efficacia storica di una virile rinuncia alla violenza.

Oggi non è più la violenza che spargendo il sangue altrui — anche se per una causa giusta — reintegra l'ordine violato, realizza la giustizia, libera l'uomo dal dominio dell'uomo, ma è solo la fede dei mansueti e dei pacifici, e il loro proprio sangue di martiri che, fondendosi col martirio del Cristo, con la sua lode al Padre, con la sua Eucaristia, riordina, anzi con un'immensa forza creatrice rigenera il mondo, realizza la giustizia non dell'uomo, ma di Dio, sottrae gli uomini ad ogni schiavitù, compresa quella estrema del peccato e del demonio, conferisce loro il potere, non il miserabile potere dei signori di questo mondo, ma l'unico vero potere, quello dei « figli del Regno ».

Denuncia della violenza del potere politico

Il fatto che tanta parte dell'umanità senta prepotentemente questa urgenza attuale di respingere la violenza, e in primo luogo la violenza di coloro che detengono il potere pubblico, costituisce una indicazione precisa del Signore a tutte le anime e comunità che « invocano il nome del Signore Gesù ».

Nella nostra società è ormai chiaro che la violenza più insidiosa, quella cioè che infrange ogni norma sia di convivenza che di carità, è proprio la violenza del potere, la violenza paludata dal possesso dell'autorità, coperta da un mandato pubblico, di cui

vengono alterati gli stessi elementi costitutivi per cui esso diviene una funzione di parte e di conservazione, in luogo di essere un servizio di comune, pacifico progresso.

A tutte le latitudini del nostro pianeta vi è un numero sempre più grande di cristiani che cozza contro queste disfunzioni mostruose della condizione degli uomini d'oggi e che, chiedendo con S. Agostino: « Abbandonata la giustizia a che si riducono i regni, se non a grandi latrocini? » (De civ. Dei IV, 4) si sente impegnato a modificazioni radicali. A modificare radicalmente cioè un assetto sociale nel quale diviene sempre meno eccezionale e patologico e sempre più normale e fisiologico che i pubblici poteri, e i gruppi o i ceti che li detengono, agiscono secondo metodi abitualmente arbitrari e con scopi estranei o contrari alla coscienza generale. Questo stato di cose costituisce sempre più uno dei modi di tutta la nostra situazione storica. Ad esso sono interessati in modo diretto ed immediato tutti i componenti del genere umano; ma i cristiani e le loro chiese non hanno forse precise e delicate responsabilità? Non hanno l'impegno inderogabile di scindere le loro posizioni da una idea e da una prassi, che, maturata nell'alveo culturale fondamentalmente occidentale, si è riflessa storicamente talora anche in espressioni della vita stessa ecclesiale, dentro e fuori del Cattolicesimo e oggi macroscopicamente si impone al mondo?

Le indicazioni evangeliche, l'esperienza della Chiesa primitiva e dei momenti storici più luminosi nel contrasto con gli incubi paurosi delle situazioni del mondo attuale, richiamano la coscienza cristiana ad un approfondimento del senso vero del potere, che il vocabolario conciliare ha identificato evangelicamente con servizio in una società che è famiglia di Dio.

Nella realtà di oggi, di fronte alla denuncia universale dei fatti, come le ormai continue guerre, condotte o concretamente incoraggiate, i soprusi e le violenze delle più legittime autonomie e la sempre incombente minaccia atomica, non si può più tacere la constatazione che si tratti di arbitri consumati proprio dai massimi poteri responsabili del nostro pianeta.

La coscienza generale avverte cioè che l'antica identità tra autorità e ordine, tra potere pubblico e garanzia dell'uomo è definitivamente caduta; come una delle tante stagioni della storia umana essa ha aiutato l'uomo per un certo tratto del suo cammino.

Non è certo possibile nascondersi la drammaticità di tutto ciò, ma anche il suo pregnante significato di liberazione, soprattutto, e anzi primariamente, da un punto di vista cristiano. Certo a molti potrà sembrare che l'assetto globale del cristianesimo, così come oggi è, non sia in grado di rinunciare ad una concezione della società che non trovi più nell'autorità pubblica, per se stessa considerata, un riferimento costante, anzi il suo stesso asse. A lungo, durante e dopo la seconda guerra mondiale, ci si è sforzati di ritenere episodici, incidentali gli immensi abusi consumati da quasi tutti i pubblici governi. Si è fatto ricorso alle distinzioni tra governi legittimi e illegittimi, tra governi dittatoriali e governi democratici, tra regime civile e regime militare; oggi tutti questi sforzi appaiono come palliativi, come comprensibili incertezze di fronte al cedimento di un assetto plurisecolare, all'interno del quale il cristianesimo si era ambientato, sia pure con costi che via via ci appaiono più elevati!

Ed è sempre più palese che i vari sistemi di democrazia socialista sono tutt'altro che in grado di contenere o di correggere la sistematica prevaricazione che il potere esercita nei confronti degli uomini. Agli occhi di un cristiano non può non balzare chiaro come sia immanente in questo fenomeno storico un'indicazione luminosa: la possibilità cioè di riscoprire il giudizio critico, nel pregnante significato giovanneo di questo termine (Gio. 12, 31), dell'Evangelo sul potere come oppressione e perciò contraddizione della libertà e della responsabilità dei figli di Dio. I cristiani sono così spinti a riprendere contatto con i dati più profondi di una

antropologia, di una concezione dell'uomo, fondata sulla Bibbia e avente come supremo polo di riferimento e criterio di giudizio il Cristo.

Il rifiuto del potere di uomini su altri uomini, come oggi il potere si è maturato, non può avere l'ambiguo significato di invocare una teocrazia, un potere cioè di diritto divino, né quello di « salvarsi l'anima », mediante una individuale sottrazione di consenso. La coscienza cristiana è di nuovo di fronte al problema radicale e globale del potere come modulo egemone dell'assetto sociale prevalente nel nostro mondo. E' fin troppo facile prevedere che l'umanità non uscirà né rapidamente né agevolmente da questa strozzatura. Toccherà a tutti lottare, cercare, sperimentare.

Riscoperta del potere come servizio

E' naturale qui riandare alla prima parte del capitolo 13 della lettera di S. Paolo ai Romani per riscoprire i termini essenziali della genuina attitudine cristiana verso l'autorità. Le indicazioni dell'Apostolo si muovono tra due poli: la necessità dell'obbedienza all'autorità, in quanto posta da Dio e a Lui soggetta, e la natura dell'autorità stessa; che « è a servizio di Dio per il bene » (Rom. 13, 4). La tradizione esegetica di questo passo è costante nel sottolineare che esso evita ogni riferimento impegnativo rispetto ad un determinato assetto dell'autorità. Ai cristiani cioè viene indicato il dovere di essere soggetti all'autorità secondo le modalità in cui essa si esprimeva ed era accettata in quel momento. E nello stesso tempo si motivava tale obbligo con la funzione di promozione del bene sociale cui l'autorità è — per natura sua — preposta (cf. Gaudium et Spes 74). Sappiamo anche che la posizione enunciata da Paolo da un lato escludeva l'intransigenza religiosa degli Zeloti, i quali rifiutavano ogni riconoscimento dell'autorità, e dall'altro lato non supposeva alcuna particolare simpatia dell'autorità verso i cristiani, come si ebbe occasione di verificare più tardi con l'inizio delle persecuzioni.

Dopo questo breve riepilogo, non possiamo non chiederci come si ponga oggi la nostra fedeltà a quel passo della lettera indirizzata ai cristiani di Roma. Anzitutto risulta ancora chiaro e certo che Paolo esclude un rifiuto aprioristico; anche noi dobbiamo ricordare che, come è vero che l'unico ordine autentico è quello guidato dalla potestà del Padre, che egli ha dato al Cristo (Mt. 28, 18), è anche vero che durante la loro storia terrena gli uomini hanno bisogno di un ordine sia pure essenzialmente imperfetto rispetto a quello, in quanto implicherà sempre un potere di uomini su altri uomini — un ordine che li aiuti a muoversi verso il bene. Simmetricamente al rifiuto dell'autorità Paolo esclude anche che l'accettazione dell'autorità dipenda dall'atteggiamento di quest'ultima verso il cristianesimo. Il problema dell'autorità si situa dunque a livello storico e per ciò stesso deve essere affrontato tenendo conto del bene dell'umanità e della creazione e del grado di coscienza che di tale bene hanno gli uomini in un determinato momento.

Dovrebbe risultare dunque chiaro che accettare oggi in tutta la sua ampiezza la discussione che i nostri fratelli portano avanti sul posto e la funzione che l'autorità ha e deve avere nella futura società, sul suo assetto e il suo statuto, non significa affatto venir meno ad un punto chiaramente indicato nel Nuovo Testamento, ma — al contrario — vuol essere un'attenta obbedienza ai segni dei tempi, secondo l'aureo metodo riproposto dalla « Pax in Terris ».

Quando oggi i nostri contemporanei, e soprattutto i più giovani, manifestano orrore per le possibilità mostruose di cui i poteri pubblici dispongono: di saziare o di affermare, di informare o di lasciare nell'ignoranza, di far continuare o di estinguere la stessa creazione sul nostro pianeta, essi non fanno che porre drammati-

camente il problema della rispondenza tra le esigenze obiettive della creazione e la concezione e l'assetto dell'autorità che è in atto nel nostro tempo. Siamo cioè davanti alla coscienza di un conflitto sin qui inedito tra il bene, nella sua accezione più plenaria: la continuazione, cioè, della creazione, e una accezione dell'autorità come potere e come vertice dell'assetto sociale, che mostra sempre più gravemente i suoi limiti ideologici.

I cristiani non possono non essere impegnati con tutti gli altri loro fratelli in questa liberazione, in cui — come a proposito della pace e della non-violenza — storia degli uomini e storia della salvezza si toccano sin quasi ad identificarsi. Anzi essi devono sentire che la liberazione dall'agemonia e perciò dal desiderio del potere non è solo un fatto psicologico, dottrinale e affettivo, ma deve divenire effettivo mediante un operante rifiuto, rinuncia e denuncia di un potere divenuto ideologicamente ed effettivamente egemonico; ed una profonda e sincera liberazione da una tale dottrina e prassi, per realizzare la piena disolidarizzazione del Cristianesimo dall'assetto storico-culturale ancora vigente ma fatiscente, e la sua totale disponibilità a servire l'umanità nella nuova fase della sua storia che si va aprendo.

Il Concilio Vaticano II ha costituito un'occasione certamente provvidenziale per avviare nella Chiesa Cattolica un profondo ripensamento in questa direzione.

La luminosa visione del « Popolo di Dio » nella *Lumen Gentium*, la affermata Collegialità episcopale, la larga ala data alle Conferenze Episcopali, assunte ad organi di giurisdizione, la stessa organizzazione del servizio episcopale nella diocesi, il Sinodo dei Vescovi presso la Sede Apostolica offrono le grandi linee dottrinali e le forme concrete, in cui si attua, per disposizione conciliare, il servizio gerarchico.

Sotto quelle forme però e in quelle è espresso lo spirito vivo, autenticamente evangelico ed apostolico della Chiesa.

Sia al livello delle comunità locali che a quello della Chiesa universale, infatti, il Concilio ha indicato nel rapporto eucaristico e di carità il momento più autentico e generale, la vera anticipazione del Regno. Attraverso tutti i suoi testi più alti il Vaticano II ha sottolineato nel mistero della Chiesa il significato essenziale del suo essere una « comunione », che si realizza nei due sacramenti centrali del battesimo e dell'eucaristia sotto la guida della Parola che la Chiesa stessa ascolta nello Spirito. Sullo sfondo di questa ecclesiologia ricca e dinamica si è assistito ad una vera riscoperta dei ministeri come servizi ordinati, nella fase peregrinante della Chiesa, alla salvezza. In particolare sia la funzione del vescovo in seno alla chiesa locale, sia quella del Successore di Pietro ed in unione con lui, del Collegio episcopale in ordine alla Chiesa universale sono state teologicamente caratterizzate dal Concilio per la loro origine sacramentale e per il loro armonico inserimento nel quadro ricco e complesso del popolo di Dio (*Lumen Gentium* 12 e 24). In questa prospettiva la continuazione del ministero apostolico riacquista tutto il suo pregnante signifi-

cato cristiano, liberandosi dalle occasionali, ma tenaci incrostazioni storiche che sembravano ridurla ad un fatto prevalentemente giuridico, autoritario.

Conclusione

A questo punto l'universalità del disegno divino di salvezza, l'universalità del Regno di Dio e la stessa unità dell'unica Chiesa impone che noi sappiamo aprire una possibilità reale e di fatto (non solo astratta e di diritto) ad un Cristianesimo e ad una Chiesa differenziata ed articolata, in modo proporzionale alla varietà dei doni distribuiti da Dio alle diverse genti membra dell'unica famiglia umana, dell'unico popolo di Dio.

Chi resistesse a questa indifferibile esigenza, sia pure con retta intenzione e in nome dell'unità dottrinale e costituzionale (che oggi più che mai tutti concordiamo vogliamo intangibile) si opporrebbe senza volerlo al disegno di Dio, sia nell'ordine della creazione sia nell'ordine della grazia: invece di difendere l'unità della Chiesa, restringerebbe la sua capacità di accogliere tutti gli uomini e irrigidire bene la sua verità e la sua struttura in una forma cristallizzata e inarticolata; cioè in definitiva, contro le sue stesse intenzioni, renderebbe sempre più incombente il pericolo di nuove divisioni e mutilazioni dell'unico Corpo di Cristo.

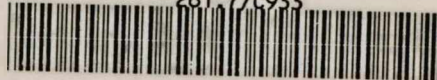
Malgrado la gravità e l'importanza di un impegno dei cristiani in queste direzioni, non posso omettere di fare almeno un cenno alla loro vocazione a superare non solo la cultura occidentale ma ogni cultura. Il compito dei cristiani non può ridursi alla denuncia — per importante e doverosa che essa sia — delle contraddizioni e delle aberrazioni del sistema culturale ora declinante. Il popolo di Dio è chiamato essenzialmente a dare un annuncio: che il figlio di Dio si è fatto uomo, è morto in croce ed è risorto per tutti. Lui solo libera la creazione dalla servitù della corruzione, perché abbia parte alla libertà della gloria dei figli di Dio (Rom. 8,21). Lui è la verità, la verità che farà liberi i figli di Dio che perseverano nei suoi insegnamenti (Gio. 8,31-32). La definitiva e più autentica vocazione del popolo di Dio è cioè l'annuncio del Regno di Dio che viene e « si manifesta innanzi tutto nella stessa persona di Cristo, figlio di Dio e figlio dell'uomo, il quale è venuto "a servire e a dare la sua vita in riscatto per molti" (Mc. 10,45) » (*Lumen Gentium*, 5).

A lungo una simbiosi — peraltro ricca di molti risultati fecondi — con la cultura occidentale ha indotto in larga parte del Cristianesimo un'emarginazione progressiva dell'annuncio profetico della prospettiva escatologica, sempre più depotenziata e ridotta ad una tentazione alienante. Basterebbe l'occasione che ora ci è data di riscoprire questa decisiva dimensione del messaggio cristiano per indurci a lodare il datore di ogni bene per la meravigliosa avventura che ci consente di vivere.

GIACOMO Card. LERCARO

EL COLEGIO DE MEXICO

261 77/933



3 905 0138986 7

