



CENTRO CULTURALE

“Charles Péguy”

28838 STRESA - Via G. Verdi, 13

Tel. 0323.33071 - 32122

E-mail: charlespeguy@libero.it



V° Corso: La Missione della Chiesa nel mondo-La Chiesa nella Storia

Indice degli Incontri

Perché la Chiesa ?	2
27 ottobre 1991	2
Relatore: Prof.Franco Silanos(*)	2
Il singolo e la comunità ecclesiale. Gli opposti modelli di Lutero e Sant'Ignazio	10
24 novembre 1991	10
Relatore Mons. Paul Cordes (*).....	10
Scoperta ed Evangelizzazione dell'America	18
8 dicembre 1991.....	18
Relatore:Dott.Guzman Carriquiry (*).....	18
Galileo.....	24
19 gennaio 1992.....	24
Relatore: Ing.Mario Gargantini (*).....	24

Perché la Chiesa ?

27 ottobre 1991

Relatore: Prof. Franco Silanos(*)

Il tema dell'incontro, che apre questo corso e rimanda al saggio di Luigi Giussani con la stessa intitolazione, introduce a considerare un genere di oggetto-La 'questione ' della Chiesa anche indipendentemente da una nostra preconstituita intenzione, ha in sé una carica di potenziale coinvolgimento delle nostre persone che, basta che ci disponiamo ad un'attenzione non frettolosa, subito accade. C'è una sorta di sfida in questo titolo: sia laddove lo si voglia intendere nella forma della domanda, sia perché suona come l'inizio della risposta, il cominciare di una argomentazione introdotta dalla carità di chi vuole aiutare ad entrare dentro una questione grande ed a comprendere le implicazioni per la vita. In che cosa consiste questa sfida cui accennavo? Il tema di oggi e quello del corso invitano a misurarsi con una pretesa. Certo, è un invito anche a studiare, a capire "perché la Chiesa", ma trattandosi di questo oggetto, è inevitabile misurarsi con una pretesa: quella che la Chiesa ha di essere il nesso con quell'Evento unico della storia umana, che è Gesù Cristo. Così il corso diventa invito a misurarsi proprio con la pretesa che la Chiesa ha nel presentarsi all'uomo di ieri e di oggi ed a me come il nesso con l'Evento, Cristo, anzi in quanto nesso, di essere la continuità di esso.

Ora, ciascuno di noi avverte che anche per lui questo é contenuto di una sfida, che lo interpella personalmente ed insieme gli arreca un qualche turbamento : quel titolo mi riguarda, in un certo senso parla di me ed occorre riconoscere che c'è in noi come una esitazione a misurarsi con la Chiesa in questi termini: io, adesso, qui, appartengo a tale nesso con Gesù Cristo.

Siamo tentati di sottrarci all'enormità della sfida, e della pretesa di essere trovati e definiti -tenuti dentro- da questo genere di appartenenza: anche per il cattolico sembra diventata abituale, scontata, culturalmente determinante un'idea della Chiesa come quella di una realtà estranea ed esterna alla vita, come una presenza-assenza alla quale si può concedere un qualche spazio accanto al quotidiano, secondo le dimensioni consentite dalla nostra benevola accondiscendenza, matura all'ombra del 'senso critico' moderno-contemporaneo: accondiscendenza per qualche rito, per qualche ricorrenza cara ai ricordi d'infanzia, di qualche parola che suoni eticamente ammissibile e sopportabile dalla medietà del senso comune.

Donde viene questa estraneità, con la reticenza che l'accompagna, se non da un'educazione cristiana fragile, non preoccupata di richiamare la persona a paragonarsi nella interezza con l'ipotesi cristiana, ed incerta nelle sue motivazioni e nel proporre un metodo che abbia nell'esperienza di Chiesa la regola, anche esistenzialmente, per condurre la verifica dell'ipotesi cristiana?

Drammatica conseguenza è che si oscurano progressivamente le radici stesse dell'appartenenza alla Chiesa e le ragioni del perseverare nella vita cristiana autentica, la quale spesso non è proposta-e per conseguenza non è stimata- come la risposta adeguata al naturale senso religioso della persona, che è il vertice stesso della nostra ragione, esigente nel voler conoscere ed abbracciare l'ultimo e definitivo significato di tutto. Di qui, quando al cuore stesso della nostra ragione non viene offerta l'occasione di incontrare Cristo oggi e di verificare esistenzialmente, attraverso il coinvolgimento della persona con tutti i suoi fattori di intelletto, di desiderio, di volontà, di immaginazione, che Cristo oggi è la risposta sovrabbondante alla sua inquietitudine, inevitabilmente la nostra ragione viene risucchiata nel mondo delle idee della cultura dominante: infatti, è il genere di esperienza umana che la persona vive a generare le idee, con le quali la persona esprime la vita che conduce; ma quando è carente la proposta di metodo cristiano, inadeguata a mobilitare interesse, passione, coinvolgimento dell'esistenza tutta, ecco che le idee dello stesso cristiano sono "altre", perché la sostanza della sua esperienza di vita si alimenta e matura altrove, rispetto alle condizioni del vivere cristiano.

Approfondiamo meglio quest'aspetto: un'educazione cristiana, esitante nel metodo, è responsabile della reticenza davanti alla questione grave della Chiesa e della sua pretesa di essere il nesso con Gesù Cristo, oggi, e risulta facilmente condizionata da categorie, cioè modi di classificare i vari aspetti della realtà, griglie ora di derivazione sociologica, ora d'impronta psicologica o politica-ideologica che sono l'emergenza di sistemi culturali per loro natura ed origine non adeguati a comprendere quel fenomeno, che è storico ed attuale insieme, che è la Chiesa.

Qualche esempio può sostenerci. Il primo lo assumiamo dall'aneddotica della storia della cultura: un giorno Voltaire, l'illuminista prototipo dell'anticlericalismo del tempo suo e nostro, tra i più tenaci a raccomandare che la Chiesa, a suo giudizio massima espressione di tutte le superstizioni, venisse schiacciata, confessò che San Vincenzo de' Paoli era il suo santo. Il Settecento illuministico e massonico nelle persone dei suoi più celebrati maitres à penser progettava di riformare cultura, società e istituzioni e dell'agire funzionale all'utile aveva un vero culto e ne aveva fatto il criterio discriminante le diverse manifestazioni della vita individuale e collettiva: così, in questa prospettiva, la vita consacrata contemplativa era bollata come inutile e come parassitaria e tutto era buono per penalizzarla o addirittura vietarla, mentre nella vita dedicata all'assistenza degli emarginati era apprezzata perché tornava funzionale al progetto di contenimento del fenomeno degli sbandati e degli accattoni. E' in quest'orizzonte che si situa il giudizio voltairiano su S.Vincenzo: S.Vincenzo è il santo "di" Voltaire proprio perché Voltaire non capisce S.Vincenzo nella sua verità di uomo cristiano; l'intellettuale illuminista non capisce ciò che muove la presenza del Santo nel suo tempo, non capisce che la carità non è esuberanza filantropica ma è il cuore ed il culmine della Rivelazione che Dio fa di se stesso nell'Incarnazione del Figlio, visibilmente presente " ieri, oggi, sempre" nel mistero della Sua Chiesa e attraverso il pur contingente e transuente operare dei suoi; le categorie de Voltaire, insomma, gli fanno apprezzare l'attivismo socialmente utile, non la carità, della quale rifiuta di riconoscere l'origine. Non diversamente, ed è la seconda esemplificazione, in tempi più recenti, un anno fa, sulla prima pagina del più diffuso quotidiano italiano, a commento del ruolo svolto da tanti sacerdoti nella cura di emarginati e di diseredati, l'articola osservava che occorre dare atto che gli unici che si danno da fare per giovani e meno giovani in condizioni di bisogno sono ancora costoro, che in modo singolare avvertono la necessità ed il dovere di accudire gli altri. Ma non una parola spesa per capire perché questa gente dovrebbe darsi da fare per gli altri: l'adesione dell'esistenza personale al mistero di Cristo, presente qui, oggi, come motivazione e motore dell'attenzione attiva al bisogno dell'altro non è presa in considerazione. E' in azione un modo di guardare alla Chiesa ed alle sue manifestazioni, alla testimonianza della sua gente attraverso categorie non adeguano, che inducono una forma mentis non adeguate a comprendere l'oggetto. Un noto aneddoto della vita del dittatore sovietico Stalin, ed è il terzo esempio che voglio proporre, ci suggerisce un'analogia riflessione: a chi gli faceva notare che tra i fattori in gioco nel grande quadro della società occidentale bisognava dare atto della presenza della Chiesa cattolica e del "peso" del pontefice, forse senza eccessiva malizia ma certamente con l'ausilio delle sue predilette categorie di potere Stalin domandava quante divisioni di carri armati avesse il Papa. Riassumendo: una forma mentis non adeguata a capire l'oggetto è essa stessa l'esito di una certa educazione, di un orientamento dominante nella cultura del nostro tempo e divenuto, acriticamente, senso comune: tale orientamento oggi conduce non già a paragonarsi con quella realtà che la Chiesa pretende e dichiara di essere, ma , al contrario, di misurare la Chiesa, opponendole il sistema di griglie dentro il quale, armati o imprigionati, conduciamo la nostra abituale esistenza e a partire dal quale formuliamo i nostri giudizi. L'orientamento è quello di chiamare la Chiesa a rendere conto davanti al tribunale, all'ispezione, all'esame di criteri di valutazione considerati accreditati, grazie alla logica dell'omologazione sociale. In prospettiva, si pretende di fare un onesto servizio alla scienza storica ed alla deontologia dell'informazione, limitando lo sguardo sulla Chiesa a quello dedicato ad ogni altro oggetto, da studiarsi secondo le stesse griglie utilizzabili per gli altri oggetti della realtà umana sottoponibili ad anatomia e vivisezione: qual è il peso della Chiesa nella società e nella storia, quale il suo ruolo, quali le sue funzioni. Magari si procura che nelle tavolo rotonde, televisive e non, sia puntualmente presente un membro del clero. il panorama delle opinioni e quello della vivacità

dello spettacolo vanno bene insieme : l'uomo di Chiesa , l'economista il politico,l'esteta, hanno tutti pur sempre un ruolo.

Purtroppo la penetrazione delle categorie secolaristiche nello stesso cristianesimo sembra così profonda e diffusa, che il cristianesimo stesso e la preoccupazione educativa dell'uomo, che costituisce fattore non facoltativo della sua missione, stento a concepirsi ed a presentarsi come portatori di una decisiva risposta alla globalità del bisogno ultimo dell'uomo, e rischiano ogni giorno di più di accettarsi come istituzione tra le istituzioni del sociale, e di crescere e trovare nell'intreccio delle altre istituzioni plauso e legittimazione. Eppure l'unico ruolo che la Chiesa, da sempre e di sempre ritiene e dichiara di avere, di vantare è un altro: essere la continuità di Cristo, oggi.

Abbiamo per sommi capi preparato il passo per riconoscere che il nostro tema richiama la ragione nostra, che preliminarmente si tratta di una questione di metodo e, per quello che si è sommariamente anticipato, di una vera e propria sfida di metodo. Mi propongo ora di considerare che cosa comporti questa affermazione.

Il metodo è sempre una questione di sguardo sulle cose. Con che sguardo io ammiro o deploro qualcosa ? a partire da quale sguardo, da quale apertura dello sguardo dell'intelligenza e dell'affettività ? E' tale apertura che determina in ultima analisi il metodo, la "strada per" le cose, cioè un modo di pormi e dispormi ad esse, l'orientamento ed il proposito originari. Ci domandiamo: come ci poniamo davanti alla realtà tutta e, nella fattispecie, davanti a quella realtà che è la Chiesa ? Questa è una questione di metodo.

Qual'è il modo, il metodo del pensiero e dell'agire dell'uomo moderno-contemporaneo, che vediamo in azione anche in relazione a quell'oggetto che è la Chiesa ? Non è quello di partire dall' oggetto, di "dipendere" dall'oggetto. L'uomo moderno-contemporaneo è predisposto a partire da sé come misura dell'oggetto: a partire da questa persuasione , l'uomo moderno ha elaborato e trasmesso la sua cultura , la sua "visione del mondo", ha fatto scuola ad almeno quattro secoli, fino ai nostri giorni, compiendo tuttavia un fondamentale atto di violenza contro l'evidenza che l'uomo non si è fatto da sé (io non mi sono fatto da me, questo è un dato di evidenza) né l'uomo ha fatto il mondo(anche questo è un dato di evidenza); infine, potrei dire inequivocabilmente che io sono l'artefice unico, determinante della mia stessa storia ? Eppure il postulato della cultura dell'età moderno-contemporanea è questo: il criterio per "leggere", per comprendere le cose-ogni cosa non sono le cose, ma è il soggetto: colui che "legge" e si dispone a comprendere è la misura dell'oggetto; in questa prospettiva c'è solo da scegliere: ora la misura sarà la ragione umana, ora sarà il sentimento umano, ma il punto di partenza è individuato senza incertezze nel soggetto.

E' il principio o criterio soggettivistico, che ha avuto ed ha conseguenze determinanti e manifestazioni esemplari anche nel modo di considerare quel fatto che è la Chiesa e quel fatto che è Gesù Cristo, poiché si è imposto come norma esauriente di giudizio. Dalla fine del Medio Evo alla fine del nostro secolo ha governato la cultura nel suo primo formularsi e nel suo molteplice articolarsi. dapprima questo principio si è declinato nelle forme dell'antropocentrismo umanistico-rinascimentale: l'uomo è il centro. La formula non è intesa nel suo senso limitativo: "L'uomo al centro dell'universo"; questa centralità gli uomini medioevali erano assolutamente certi: come poteva essere altrimenti, se l'uomo è immagine e somiglianza di Dio tra tutte le creature e per questa sua creatura Dio stesso si è "speso" fino a donare suo Figlio ?

La centralità moderna dell'uomo proclama invece che ciò che è nell'uomo e da lui può derivare è centrale per l'uomo stesso: le sue capacità, i suoi interessi, la sua voglia di vivere, la sua inclinazione al potere fino alla prevaricazione, il suo desiderio di emergere, la sua capacità di imbrigliare e sottomettere la realtà con l'energia dell'intelletto e della volontà... quello stesso principio, pur accompagna da giustificazioni diverse da quelle dell'intellettuale rinascimentale, sembra attraversare il tempo e lo spirito della tragica frattura protestantica dell'Europa cristiana ed informa, come sua non prevista conseguenza, la visione stessa che l'uomo contemporaneo ha di se stesso: l'uomo frantumato; l'uomo, secondo i principi di indagine di un certo sapere scientifico, non appare nulla di più che l'intricata risultante di una somma di situazioni, di pulsioni, di condizionamenti inconsci, di circostanze reattive. L'io come unità è sparito, come vanificato dalle stesse certezze del sapere. Ma non è questa la sede per valutare l'intrinseca

consequenzialità tra le partenze e i suoi attuali, tragici sviluppi: basti qui averne fatto cenno, in riferimento alla questione di metodo.

Il principio soggettivistico, denominatore comune della cultura moderna-contemporanea, è anche alla base dei due atteggiamenti che in vario modo sintetizzano le posizioni dell'uomo contemporaneo davanti al cuore stesso dello spirito, che è il senso religioso, e davanti alla Chiesa stessa. Luigi Giussani, l'autore del testo che avete scelto come traccia per questa riflessione sulla Chiesa, mette sull'avviso che questi atteggiamenti possono essere molto radicati anche in noi, non tanto e non solo nell'accostare la Sacra Scrittura, ma nell'affrontare le diverse circostanze della vita quotidiana. Le due modalità di cui si parla sono quella razionalistica e quella sentimentale.

La modalità razionalistica, ricondotta ai suoi termini essenziali, sostiene che il significato, l'ordine, la connessione ed il valore delle cose e degli eventi dipendono dalla capacità valutativa della ragione, concepita ed assunta come misura di tutto. E' la ragione che ordina e spiega gli eventi, che spiega me a me stesso. la conseguenza è questa: solo il misurabile ciò che è misurato è collocabile nel mondo della realtà esistente o comunque di quella possibile, cioè può accadere ed ha consistenza ciò che o è già stato misurato dalla ragione o ciò che è misurabile da essa. Il non misurabile dalla ragione ultimamente non c'è, né è possibile. Questo tipo di cultura esclude radicalmente il miracolo: miracolo è la presenza di ciò che non è misurabile né prevedibile da me, ma non già la pretesa dell'avverarsi dell'assurdo è l'avverarsi della sorpresa, attesa dalla ragione stessa perché la ragione vale molto di più di ciò che è promesso e permesso dalle sue stesse capacità, aspira per sua interna dinamica a ciò che sta oltre quel limite. Ebbene, il razionalismo compie questa operazione, di restringere la ragione ai suoi limiti e la realtà ai limiti di quella, postulando che i limiti della ragione sono i confini stessi della realtà. Così, esemplificando, normalmente l'indagine storica e l'esposizione dei suoi risultati, quali risultano da un qualunque testo scolastico, non concedono spazio anche alla sola ipotesi della possibilità che il non misurabile, ciò che non può prevedersi e dedursi da preesistenti condizioni-economiche, sociali, politiche, culturali- accada nel tempo e nello spazio umani. Poiché tuttavia la ragione in sé non esiste, non esiste tale metro, tale dotazione dell'uomo di tutte le epoche nella forma dell'occhio impassibile, assoluto, asettico, puro da imperfezioni e da condizionamenti, ma esiste la ragione come facoltà orientata a capire, operante sempre dentro un qualche condizionamento socio-culturale, ecco che allora l'ordine e la comprensione delle cose facilmente soggiacciono a quell'esito che è il soggettivismo, onde su nessun oggetto si può aspirare a guadagnare un'universale certezza: la resa al relativismo, proclamato come l'autentica posizione critica, è tratto dominante della cultura contemporanea.

La seconda modalità è quella che indica come pietra di paragone per il rapporto con la realtà - e dunque anche per riconoscere la verità esistenziale dello stesso Cristianesimo - il sentimento: l'intensità, la profondità, la tenuta del mio "sentire", in altre parole di quello che provo, avverto, sento io circa l'oggetto. Il criterio è la vibrazione emotiva dell'io: in tale orizzonte è salvata la possibilità del miracolo (l'atteggiamento che vado descrivendo ultimamente è una modalità religiosa ed ammette che si possa verificare l'assolutamente nuovo rispetto al misurabile) tuttavia tutto è abbandonato alla precarietà, alla variabilità, all'evanescenza dell'emotività umana. Come si potrà dimostrare che il mio sentire è più adeguato all'oggetto, rispetto al tuo sentire?

Chi aiuterà in questa verifica decisiva. Anche di questa seconda modalità lo sbocco è il soggettivismo, non evitabile data la premessa metodologica.

Se la prima impostazione è quella che attraverso il deismo è sfociata nell'ateismo (il deista Voltaire sosteneva che quand'anche Dio non esistesse, tuttavia se ne dovrebbe affermare l'esistenza, perché questa "torna nei calcoli della ragione -il che non è una grande dimostrazione di stima per la ragione, dal momento che se ne vulnera il fondamentale principio di non contraddizione e la si eleva a Signora dell'arbitrio, ammettendo a priori il diritto alla ragione di contraddire la realtà stessa: può anche darsi che la realtà non ci sia, siccome la ragione mi dice che c'è) l'altra modalità costituisce il carattere della verifica del cristianesimo proposta dalle diverse posizioni del protestantesimo.

C'è una terza modalità, un terzo atteggiamento di cui prima mi preme enucleare il principio che lo governa, che è stato il principio dei grandi realisti della storia del pensiero, tra i quali voglio menzionare

una personalità relativamente vicino a noi nel tempo e che proveniva dall'esperienza protestantica, del l'anglicanesimo inglese: mi riferisco al grande cardinal Newman, convertitosi al cattolicesimo nella seconda parte della vita, che chiamava realismo il suo principio fondamentale. Scrive Newman " Bisogna spiegare e dunque capire i fatti a partire dalla natura dei fatti e delle cose. Con una duplice attitudine: la prima è di sottomettersi a ciò che scaturisce dalla natura dell'oggetto" (La ragione non è la misura dell'oggetto, ma gioisce quando le é dato di scoprire ciò che l'oggetto è perché esso 'si dichiara')e prosegue: " la seconda sul piano dell'agire è servirsi delle possibilità offerte dalla natura dell'oggetto" In questo sta la sfida del realismo come metodo. Perché occorre parlare di sfida? Perché tutta la mentalità di oggi è contro questa impostazione. A proposito della questione al centro del nostro corso significa, allora, vuol dire partire da ciò che l'oggetto, la Chiesa dice di sé: per comprendere l'oggetto occorre partire dalla natura dell'oggetto e questa mi viene rivelata dall'oggetto, non posso criticamente se non partire da lì, non dalla mia griglia di pensieri, che sarebbe come partire da un pre-giudizio. Ma dalla dichiarazione che l'oggetto fa di sé, muovere quindi dall'autocoscienza della Chiesa. In secondo luogo, la Chiesa è vita e tale si dichiara: ora riprendendo la seconda attitudine richiamata da Newman, occorre convivere con questa vita, perché per comprendere una vita, non resta altro modo che viverla. L'alternativa é rappresentata da uno che voglia parlare di una vita che non ha sperimentato esistenzialmente, vitalmente ' e dunque non può aver capito.

La Chiesa è vita: occorre un'adeguata convivenza: quest'atteggiamento metodologico - occorre convivere con questa vita che é la Chiesa, verificarla come vita, per averne almeno un più adeguato fattore di valutazione- è l'atteggiamento chiamato ortodosso-cattolico; insisto, la proposta é proposta di metodo, prima che di contenuto: partire dalla pretesa che la Chiesa ha sempre dichiarato, di essere il luogo in cui, come continuità di Cristo, l'uomo d'oggi può incontrare il Mistero rivelato di Dio: come Filippo, Matteo, Simone, Giovanni ...2000 anni fa, nello stesso identico modo sostanziale. Nello stesso modo sostanziale. Analogamente capita quando reincontrando un mio compagno di liceo, inizialmente stento a riconoscerlo, ma, quando lui mi parla di sé, mi ridesta dentro il cuore la memoria, parlando ci si riconosce l'un l'altro, poiché la continuità della personalità nel tempo prevede una crescita, e questa non é mai stravolgimento ma tenuta vera della personalità. La possibilità per l'uomo d'oggi di incontrare, il Dio con noi, è la Chiesa. Questo metodo, tuttavia, non si accoglie 'impunemente', senza conseguenze: occorre fare i conti con una cultura storicamente radicata, che ha forgiato quello che Péguy definisce 'un mondo incristiano', edificato sulla presunzione dell'autonomia, della ragione laica cioè della ragione che ha voluto pensare sé e l'uomo come irreligioso, non bisognoso di dar seguito al senso religioso e il cui esito ultimo, come ricorda il paragrafo 13 della Centesimus annus, è l'ateismo. Dice questo passo: "Se ci si domanda donde nasca quell'errata concezione della natura della persona e della "soggettività" della società, bisogna rispondere che la prima causa è l'ateismo. E' nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose (le cose si dichiarano; solo se non le voglio sentire non sento(n.d.r.) che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale, (la cultura è a fondamento dell'organizzazione della vita dell'uomo (n.d.r.) prescindendo dalla dignità e dalla responsabilità della persona. L'ateismo di cui si parla, del resto, è strettamente connesso con il razionalismo illuministico che concepisce la realtà umana e sociale in modo meccanicistico". Il singolo, il cui senso é nell'essere proiettato all'assoluto, ad un destino d'assolutezza, viene invece pensato come una rotella dentro un ingranaggio. "Si negano in tal modo l'intuizione ultima circa la vera grandezza dell'uomo, la sua trascendenza rispetto al mondo delle cose, la contraddizione che egli avverte nel suo cuore tra il desiderio di una pienezza di bene e la propria inadeguatezza a conseguirlo e, soprattutto, il bisogno di salvezza che ne deriva". Questa forma mentis della ragione laica che ultimamente non ha prodotto indipendenza e autonomia ma sottomissione all'organizzazione sociale del potere è ciò che ha educato l'uomo moderno a pensare sé, il proprio destino, il rapporto con gli altri e con le cose indipendentemente da un riferimento ultimo adeguato. Dio non è stato subito e perentoriamente espulso dall'educazione moderno-contemporanea; ma dapprima è stato emarginato e alla fine

coerentemente lo si è dichiarato inutile. Prima Dio è diventato una nozione, con gli attributi della perfezione, l'essere perfettissimo di Cartesio; il mondo moderno del '500 - '600 non ha preso le mosse da una negazione di Dio, più semplicemente Dio non è considerato il criterio, il movente ispiratore di ogni pensiero e di ogni azione, anche termine di paragone anche di quelle azioni che si potevano dire malvagie perché paragonate a Dio nell'esperienza continua della Chiesa. Ed è diventato nozione sostanzialmente perché l'uomo, l'uomo della cultura in primo luogo e della politica in secondo, ha preso le distanze da un ambito concreto, reale di esperienza, di convivenza, di dipendesse, unico nel quale Dio non è concepito come nozione, ma come la ragione della vita, la Chiesa. E' come se la preoccupazione prima fosse quella di rendersi autonomi da un'esperienza concreta cioè da un'appartenenza. (La sfida di cui parlavo all'inizio è una sfida di metodo, ma un metodo porta sempre a una consistenza, a quella cosa verso cui vuol condurre l'intelligenza e l'azione).

L'ultimo punto è la sfida di contenuto: "perché la Chiesa" vuol dire accettare di misurarsi su un contenuto. Quello che all'inizio si diceva: convivere con la vita della Chiesa significa sperimentare che il cristianesimo non è un'idea, non è neppure un insieme di regole di comportamento, (anche se queste poi vengono), non è un sogno: il momento presente così ricco di virtualità, il momento della caduta degli dei, delle ideologie ha come tutti i momenti storici una profonda ambiguità in sé, perché sembra venuto il momento di suggerire all'uomo moderno di darsi ai sogni, alle evasioni. Ecco, il cristianesimo non è un sistema d'idee e non è un'evasione. Scrivevano i nostri amici del primo secolo, che ci hanno lasciato un documento anonimo- come se fosse redatto dalla comunità stessa-la lettera a Diogneto: "il cristianesimo non è un'invenzione della terra, non è neppure un complesso di misteri umani; è la Verità, la Parola santa inconcepibile mandata agli uomini dallo stesso Dio, l'Onnipotente, l'invisibile Creatore dell'universo". Convivere con la vita della Chiesa è l'occasione di verificare questo, che il cristianesimo è la potenza di Dio resa incontrabile da me e da ciascuno di noi, incontrabile come io in questo momento sto incontrando voi, con la stessa spietata eppure tenerissima concretezza. E già allora accadeva incontrando quella persona o quelli che lo avevano incontrato. "vieni perché noi abbiamo incontrato il Messia". Questo non è di ieri, è di 2000 anni fa; e chi incontrava loro si coinvolgeva e incontrava altri. Lui misteriosamente era con loro. Dice S. Agostino nella sua lettera contro i fondamenti dell'eresia manichea "Se allora troverai qualcuno che ancora non crede al Vangelo che cosa faresti a lui che dichiara "io non credo"? Ebbene gli risponderesti- io non crederei al Vangelo, se non mi convincesse l'autorità della Chiesa cattolica". Dal punto di vista del metodo, non dell'enunciazione delle verità dogmatiche è come se dicesse: Credo la Chiesa una santa, cattolica. Quest'esperienza è a tal punto di verità che mi riempie di certezza che credo alla potenza dello Spirito, credo alla presenza di Dio con noi, al Verbo incarnato, credo all'onnipotente misericordia del Padre. E' come un partire dalla parte finale del Credo. Anche se non credessi nel Vangelo, mi avvierei a crederci attraverso l'autorità della Chiesa, cioè l'esperienza di un incontro che fa crescere, perché autorità vuol dire questo.

I fattori costitutivi di questo incontro con Cristo oggi quali sono.? Ne parlo brevemente perché poi c'è il testo e tutta la vita per approfondire il significato di questo incontro. 1) Ciò che si incontra, la Chiesa, è una comunità di persone, la quale dal punto di vista sociologico è identificabile, sensibilmente espressa, è visibile. E' il punto con cui la posizione, pur religiosa nella partenza del protestantesimo si è maggiormente levata asserendo che la comunità autentica non è visibile. Ma se la realtà che porta a me la potenza dello Spirito non è sensibile, se non è visibile come sarebbe adeguato a me che sono fatto di carne, ossa, intelligenza, debolezza, intuitività e bisogno di vedere di toccare?

Una comunità che è consapevole di portare a compimento una storia: questa è la Chiesa. Perché non esiste una comunità che non abbia una storia, che non sappia voltarsi indietro e poi andare avanti. Anche su questo punto, contro la tradizione, l'atteggiamento che esalta il sentimento, da un lato, e quello del razionalismo' dall'altro' hanno combattuto la concretezza della Chiesa, magari in nome dello scandalo dei suoi limiti, dei suoi peccati. Ma quando noi diciamo che la Chiesa è una comunità di persone mossa dalla potenza dello Spirito, noi togliamo ogni possibilità di obiezione. Non è obiezione basta dire: ma come siete fatti male voi cristiani! E' vero, anzi, si uno dovrebbe poter dire: è proprio per questo che sto nella Chiesa, perché io sono fatto male, questo è un ambito che accetta gente fatta male, che sbaglia, ho

bisogno di una realtà incontrabile che ospiti il mio limite, la mia miseria. Consapevole di compiere una storia e cosciente di appartenere ad una chiamata per cui la mia vocazione, la mia occasione di seguire una strada a Dio è una con-vocazione, è una occasione che riguarda anche te, anche l'altro.

2) Dunque questa è una realtà umana che è tutta stupita, tutta meravigliata, tutta liberata dall'orrore o dal timore dei suoi limiti, stupita dalla coscienza di essere stata investita da un'energia, da una potenza non sua. Perché la coscienza dei primi secoli non deve essere la nostra coscienza come cristiani? La coscienza della Chiesa dei primi secoli era quella di essere come presa da una potenza, dice il testo degli Atti, "venuta dall'alto", cioè da una profondità, da una dimensione che non è la nostra. Questa nostra umana dimensione invasa da un'altra dimensione e la Chiesa è l'una con l'altra, riverbero e prosecuzione, nel tempo, dell'Emmanuele, del Dio con noi. Questa esperienza del dono dall'alto dello Spirito è l'esperienza di un cambiamento , così che uno voltandosi indietro nei giorni e negli anni può dire: guarda quale cammino ha fatto! Non "quanto sono migliorato", ma "quanto mi è stato dato di camminare, quanto lavoro è avvenuto dentro di me, quanto ha lavorato Chi mi ha chiamato! L'esperienza dunque di una capacità di giudizio e di dichiararsi agli altri, che prima uno non immaginava di sé. L'esperienza di essere ai propri occhi come un miracolo. Il cambiamento, la novità è possibile nel mondo, ne posso fare io esperienza. Nella mia vita è iniziata un'altra vita: Questo uno lo può riconoscere, perché chi ha occhi per vedere vede.

3) La Chiesa indipendentemente dalla mia e dalla tua energia morale è un nuovo tipo di vita, nuovo proprio per questa indipendenza. Ma l'energia morale tua e mia ne sono investite. Quale è questo nuovo tipo di vita? E' quella che nasce da una nuova ragione del vivere e da una ragione diversa dal mettersi insieme. Il vangelo ci offre la consolazione di vedere come le parole portino un valore: dice che quegli uomini cui accadde l'avventura del primo incontro avevano in comune le barche, erano tenuti insieme dalla proprietà la ragione della loro unità era la Koinonia delle barche. Poi il vangelo della vocazione dice: "Lasciato tutto lo seguirono". Da quel momento inizia un'altra ragione della loro Koinonia, dello stare insieme. La vita nuova è questa altra ragione. Eppure Pietro con il suo carattere generoso e impulsivo, continuerà a vivere con impulsività e impeto e Giovanni con la sua pacatezza continuerà ad essere pacato. Ma la ragione per cui sta insieme a Pietro e agli altri è un'altra, non sono più le barche. La nostra coscienza dell'essere Chiesa oggi com'è gonfia di questa consapevolezza, che noi abbiamo una ragione che non esiste altrove? Non intendo dire che non dobbiamo avere interessi, il problema è in nome di che cosa uno ha degli interessi, d'ogni genere, anche economici. Uno può continuare a pescare, ma non lo fa più come prima: questo è il tipo di vita nuova, perché è cambiata la ragione per cui lo fa, è cambiata la ragione per cui sta con l'altro pescatore, con l'altro uomo nell'ufficio, sui banchi di scuola, nel condominio. Questo nuovo tipo di vita si chiama KOINONIA, comunione nel linguaggio evangelico, e determina una tensione a concepire tutta la vita secondo la logica della comunione. E' una tensione: non vuol dire che o è già tutta subito realizzata oppure non è: anzi, uno può anche soffrire, dispiacersi di non riuscire a vedere nella propria esistenza i frutti che desidererebbe, uno allora chiede alla ragione della comunione, a Dio, di aiutarlo a sopportarsi anche e di suggerirgli il meglio.

4) Una comunione che si determina anche come articolazione di funzioni: il cristianesimo non è mai stato nulla di spontaneistico, non è un'idea o un insieme di pensieri umani, non è un'iniziativa umana, ma si è subito strutturato in modo organico, con funzioni diverse secondo gerarchia. I testi che vorrei segnalarvi, ad esempio in uno spirito religioso quale è Lutero, sono invece come una corsa a rifiutare questa organicità della comunione cristiana fin dall'inizio.

5) Una comunione che si è espressa e si esprime in gesti, la liturgia il cui centro è il centro della comunione cioè l'Eucarestia.

6) Un ultimo Fattore, cosa vorrei dire che è una verifica della coscienza di Chiesa che abbiamo, e della storia della Chiesa e del nostro slancio di vita cristiana: il fervore a comunicare agli altri la vita nuova che ci ha investito: si chiama missione. Questa comunione che è la Chiesa ha in sé il fervore comunicativo. La missione non è un'attività doverosa, è l'essere stesso della Chiesa che, se non è missionaria, non è cosciente della propria natura, non dei suoi doveri. Lo ricorda riprendendo la Redemptoris Hominis-l'altra enciclica di Giovanni Paolo II la Redemptoris Missio al Cap.I, n.4 " Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra (...) è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo". E al titolo 11: "All'interrogativo perché la missione noi rispondiamo con la fede e con l'esperienza della Chiesa che aprirsi all'amore di Cristo è la vera liberazione. In Lui, soltanto in Lui siamo liberati da ogni alienazione e smarrimento (...). La missione è un problema di fede, è l'indice esatto della nostra fede in Cristo e nel suo amore per noi. La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo ad una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo pienamente secolarizzato é avvenuta una "graduale secolarizzazione della salvezza", per cui ci si batte, sì, per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale (...). Perché la missione?(...) La novità di vita in Lui è la "buona novella" per l'uomo di tutti i tempi: ad essa tutti gli uomini sono chiamati e destinati. Tutti di fatto la cercano, anche se a volte in modo confuso(..). La Chiesa, e, in essa, ogni cristiano, non può nascondere né conservare per sé questa novità e ricchezza, ricevuta dalla bontà divina per essere comunicata a tutti gli uomini".

Credo che "perché la Chiesa" in queste parole abbia una significazione avvincente, "perché" vuol dire perché c'è il mondo, quel mondo innanzi tutto che sono io a me stesso, a quel mondo in primo luogo deve arrivare la proposta della verifica che il cristianesimo in primo luogo è buono per mè, è fatto per mè, e poi a tutto il mondo che, dilatando la mia umanità, e attorno a me, quindi "fino agli estremi confini".

(*) Prof. Franco Silanos

Membro del Consiglio Nazionale dell'Associazione per l'Educazione Permanente alla Dottrina Sociale della Chiesa e Preside del Liceo Scientifico "B.Pascal" di Busto Arsizio.

-Trascrizione rivista dall'autore.

Il singolo e la comunità ecclesiale. Gli opposti modelli di Lutero e Sant'Ignazio

24 novembre 1991

Relatore Mons. Paul Cordes (*)

La Chiesa non si costruisce su un'isola beata e noi, suoi membri, viviamo la nostra fede immersi nelle correnti della storia del pensiero. Una storia che influisce in modo determinante sull'ascolto della parola di Dio e la nostra capacità di accettarla. I mutamenti di queste correnti - o, come si dice oggi, cambiamenti di "paradigma" - possono costituire una provocazione per la risposta dell'uomo alla parola di Dio, anzi un suo impedimento.

Fino al Medioevo l'uomo costituiva un tutto con la comunità e ne dipendeva fortemente.

Nei secoli XV e XVI l'individuo si svincolò dalla compagine sociale. Non intese più se stesso in base alla comunità, ma questa dovette retrocedere a favore dell'individualità. Henry de Lubac ritiene che questa evoluzione si è continuata fino ai nostri giorni. Non si può ridurla in una formuletta né condannarla in blocco, e nemmeno circoscriverla con cippi cronologici precisi.

Certo si è che la preminenza dell'individuo in fatto di fede e teologia coincide "evidentemente con il disfacimento della cristianità medievale".

Non è questa la sede per descrivere le cause precise e i molteplici effetti di questo processo. Ci accontentiamo di rilevare che nel secolo XVI la Riforma non fu solo una reazione ad abusi ecclesiastici. Nel 1517, infatti, la Chiesa non era più ammalata di uno o due secoli prima, e aveva avuto indiscutibilmente le sue grandi figure e i suoi impulsi di riforma anche prima della...Riforma. Ma fino allora non si era mai toccato il principio comunitario. L'emancipazione del singolo da esso è la novità che mette in questione la Chiesa stessa. E il riformatore tedesco Martin Lutero non solo s'era abbandonato a questa nuova corrente dell'individualismo, ma l'aveva altresì guidata e sospinta vigorosamente.

Il frate di Wittenberg era a sua volta spinto dalla paura dell'ira di Dio.

Taluni teologi evangelici scorgono nel suo convincimento di stare sotto l'ira di Dio la "primigenia esperienza vissuta del luteranesimo". In questo essere nel mirino del Giudice e Vindice onnipotente sta l'esperienza chiave di Lutero.

Questi è assillato da un'idea: tutto quel che mi propongo e tutto quel che faccio, è peccato e viene condannato da Dio. Anche quello che altrove, fra gli uomini, sembra nobile e grande, non regge allo sguardo di Dio.

Questa concezione Lutero la sviluppa, in termini incomparabilmente foschi e in tutti i particolari, nella sua Esposizione sul salmo 90 (1534): "Nel mezzo della vita siamo avvolti dalla morte...". Egli è convinto della propria perversità e non può far altro che attendere il subitaneo sopravvento della morte. Ma ciò lo riempie di paralizzante terrore. Ad altro perciò non aspira, altro non sospira che gli sia possibile sopravvivere. Ricerca parole di fede che comunque gli indichino, a lui personalmente, la via della salvezza: come potrò sfuggire a Colui che pigia nel tino? (Is 63,3). "Come troverò un Dio benigno?".

La primigenia esperienza luterana di peccato, angoscia e ira divina colpisce il singolo nel suo interiore. La sua attenzione è accentrata sul mondo ambiente ed egli è oppresso dalla solitudine. Ne consegue che fin dall'inizio il cammino di fede luterano subisce uno scambio di binario e assume la tendenza al soggettivismo religioso. Questo, a sua volta, accelera il processo d'isolamento del credente e di privatizzazione della fede. Scrive Lutero: "Siamo tutti votati alla morte, e nessuno morrà per l'altro, ma ciascuno deve esser corazzato ed equipaggiato per combattere di persona col diavolo e la morte... Occorre che ciascheduno si veda nella sua trincea e di persona venga alle prese coi nemici, col diavolo e la morte, e regga lo scontro con essi: io non potrò quindi essere al tuo fianco e tu non potrai essere al mio..." (Opera omnia dell'edizione di Weimar WA 10, III, pp. 1 ss.). Queste righe sono abbastanza rivelative: sono

completamente spariti in dissolvenza l'aiuto divino e la comunione cogli altri cristiani; la paura impedisce una chiara visione complessiva di tutti gli asserti di fede.

Teologi protestanti di livello si chiedono se una simile esperienza chiave di solipsismo e solitudine non abbia inevitabilmente fatto di Lutero il distruttore della comunione, e quindi della Chiesa; se per caso egli non abbia inferto il colpo di grazia alla Chiesa come a "unità sovraindividuale", pur non avendone probabilmente l'intento.

E' specialmente in sede di mistica che la Chiesa si confronta con la forza dirompente dell'individualismo teologico. Per la mistica questa corrente culturale è un modo di legittimare il metter fra parentesi quadre la realtà comunione della Chiesa nell'itinerario verso Dio. Il rapporto interindividuale con Dio appare come il punto archimedeo dell'esistenza di fede, che non può esser indagato nè messo in questione. La vita di fede si distacca dalla tradizione secondo lo slogan "Dio e l'anima" e può fare a meno della mediazione umana che si ha nel mistero ecclesiastico. Cade l'interesse per la società e non ci si sente più corresponsabili di essa; chi, infatti, è preso di Dio, s'accontenta di questa sua condizione e non cerca altro.

La Chiesa, perciò, affronta con gran cautela tutto quel che si riferisce a rivelazioni private. E di siffatti fenomeni si prende cura sempre e solo se v'è tirata a forza.

Dal Duecento in poi il fiume della mistica s'è andato ingrossando considerevolmente in Europa: Chiara d'Assisi (+ 1253), Matilde di Magdeburgo (+ 1294), Gertrude di Helfta (+ 1302), Enrico Susone (+ 1366), Caterina da Siena (+ 1380), Giovanni van Ruysbroek (+ 1381), Gerardo Groote (+ 1384), l'autore della prima stesura dell'Imitazione di Cristo ne furono gli esponenti più noti. Ma le acque di quel fiume erano scorse, certo, anche in precedenza. In linea di principio non v'è dubbio che alla Chiesa sarebbe stato possibile riconoscere il cammino individuale della fede e far sua la cosiddetta devotio moderna; senonché in tutti quei cercatori di Dio per lungo volgere di tempo si colse esclusivamente l'aspetto problematico: la minaccia alla Chiesa in quanto comunione e il disinteresse per la Chiesa in quanto istituzione.

In Ignazio di Loyola Dio forgiò un uomo che doveva aprire nella Chiesa una via "ufficiale" per il singolo che voglia esser guidato da Dio in persona. Lo Spirito di Dio non si serve esclusivamente della comunità ecclesiale per far conoscere la sua volontà, ma può far cogliere il suo orientamento anche nel cuore d'un singolo fedele. Il Racconto del pellegrino ha pagine in cui si narrano il rigetto e il "bando" che Ignazio ebbe a sopportare al riguardo. Egli poté aprire alla Chiesa nuove fonti d'approfondimento di fede solo a prezzo di sospetti e inimicizie.

Nel 1526 - all'età di trentacinque anni - si recò ad Alcalà de Henares, in diocesi di Toledo, dove si dedicò ad insegnare il catechismo e, con il libro degli Esercizi spirituali, ad aiutare gli uomini a scoprire la presenza di Dio nella propria vita. Il consenso dei cristiani non si lasciò attendere, tanto da attirare l'attenzione degli ambienti ecclesiastici.

Di fatto sembra che nelle riunioni ignaziane accadessero cose alquanto singolari. Gli atti del processo di canonizzazione riferiscono che, specie certe donne, fra i presenti, reagivano stranamente ai discorsi d'Ignazio. "In una decina circa delle sue discepole, durante gli esercizi (ma anche le riunioni di pietà) si producevano fenomeni stranissimi. Esse si coprivano d'un sudore d'angoscia e smarrivano i sensi o, perdendo il controllo degli arti, cadevano a terra e, prive del tutto o in parte di coscienza, si rotolavano da una parte all'altra per un'ora in preda a spasimi".

Nessuna meraviglia che ben presto scendesse in campo l'Inquisizione spagnola. In quanto istituzione della Chiesa di Stato, essa aveva il compito di tutelare l'unità religiosa e - al tempo stesso - politica. La persona presso cui Ignazio aveva trovato alloggio, informò lui e i suoi compagni che erano sospettati e che erano perfino minacciati di tortura. Senonché gli inquisitori si limitarono stranamente ad indagare sulle "gonne grigie" - come essi chiamavano i gruppi che si adunavano intorno ad Ignazio - senza interrogare direttamente gli interessati. Figueroa, vicario generale di Toledo, prese in mano la questione e dopo riferì di non aver scoperto alcun errore nella dottrina e nulla di deviante nel modo di vita degli inquisiti. Questi furono lasciati in pace, senza che si prendessero misure al loro riguardo, salvo disposizioni circa il loro abbigliamento.

Ma quattro mesi dopo lo stesso Figuerola riaprì l'inchiesta. Durante un'udienza furono interrogate tre donne circa l'attività pastorale d'Ignazio, che però anche stavolta se la cavò solo con un pò di paura.

Nell'aprile del 1527, poi, Ignazio fu messo in prigione, ma non in un carcere di rigore, tanto che poteva ricevere molte visite e perfino continuar ad esercitare la cura d'anime. Rimase colà senza che lo si sottoponesse ad interrogatorio e senza che gli si comunicasse la causale dell'arresto. Solo dopo diciassette giorni il vicario generale si decise all'interrogatorio. Questo si concluse con la decisione di prostrarre la detenzione fino al primo di giugno, data in cui il santo fu rimesso finalmente in libertà. Gli fu imposto di vestire come gli altri studenti e di non parlare più su questioni di fede per quattro anni.

Da Alcalà i catechisti perseguitati si recarono a Salamanca, dove caddero, di nuovo, nelle mani dei più inesorabili custodi della fede: i padri domenicani escussero Ignazio, che era accompagnato da un suo seguace, sui contenuti della loro dottrina cristiana, ed entrambi s'impelagarono in discussioni teologiche.

Ignazio, che ormai era un uomo bruciato, si rifiutò di dare qualsiasi informazione. I due inquisiti finirono in prigione, dove furono messi in ceppi, appaiati entrambi per una gamba alla stessa catena. In seguito furono tratti in arresto anche gli altri compagni. Dagli interrogatori, però, non emerse errore teologico di sorta. Perciò furono rimessi tutti in libertà dopo tre lunghe settimane.

Qualcosa del genere capitò al piccolo drappello altre volte, a Parigi (1535) e a Venezia (1536), dove si sparse la voce che in precedenza Ignazio s'era sottratto con la fuga al giudizio del tribunale ecclesiastico e alla susseguente consegna al braccio secolare. Nemmeno a Roma, meta del pellegrinaggio raggiunta nel novembre del 1537, Ignazio e i suoi furono al sicuro dalle ostilità: il frate agostiniano Agostino Mainardi, che con le sue prediche aveva diffuso nell'Urbe le idee luterane, sospettò di quest'eresia Ignazio e i suoi compagni e, insieme con alcuni spagnoli che avevano ottenuto posizioni influenti nella Curia romana, istigò contro di essi l'opinione pubblica. Solo il 18 novembre 1538 il Tribunale dell'Inquisizione stabilì l'insostenibilità delle accuse.

Indubbiamente la reazione si scatena soprattutto perché nel rinnovatore è sempre il testimone di Dio a scandalizzare l'uomo "inteso alle cose della terra" (Fil 3,19), lanciando così una sfida allo stile di vita terragno della Chiesa e dei suoi membri.

Ma per Ignazio l'opposizione s'inasprisce particolarmente, dal momento che la Riforma e le sue conseguenze avevano scosso globalmente l'autorità ecclesiastica; dal momento che si faceva, con tutta evidenza, pressante la sollecitudine per l'intatta purezza della fede; dal momento, infine, che l'individualismo come corrente culturale e la devotio moderna come forma di pietà mettevano senz'altro in questione la funzione mediatrice della Chiesa.

L'opposizione ad Ignazio, quindi, non può esser messa semplicisticamente sul conto della miope incomprendimento o addirittura della cattiveria delle gerarchie ecclesiastiche, che saranno sbrigativamente condannate al riguardo solo da chi manca di prospettiva storica.

Certi storici hanno definito i Gesuiti una "sorta di Esercito della Salvezza cattolico". E in verità il parallelo fra la fondazione d'una setta e la creazione d'un ordine religioso non va ignorato del tutto. Allorché, il 15 Agosto 1534, nel parigino Montmartre si costituì intorno ad Ignazio, la "Compagnia di Gesù" poté apparire come un corpo estraneo nella Chiesa Cattolica. Ma nel frattempo l'impulso spirituale in Ignazio s'era nutrito di estasi e mistica a tal punto da poter sfociare in una realtà ecclesiale strutturata. "L'Ignazio del 1534 si distingue nel suo genere da quello del 1526 così come Ignazio di Parigi non è interamente lo stesso che l'Inigo di Alcalà. Non interamente, eppure lo stesso...

Otto o nove anni non sono un tempo assai lungo: Ignazio s'era fatto più capace di freddezza, ma non era diventato affatto un gelido. Quando fece ritorno nella vita pubblica della Chiesa, era in lui ancora fuoco sufficiente per disgelare le forme infrigidite e far risfavillare la piccola fiamma. La riforma della Chiesa, che nel seno di questa viene continuamente ripresa dalle semisette, dagli ordini religiosi, è resa possibile dal fatto che l'assimilazione di similsettari ordini religiosi alla tiepida pietà del mondo ambiente comincia propria allorché essi escono dal loro isolamento e si mischiano alla storia d'ogni giorno. E ciò è, a sua volta, la felice conseguenza d'un fatto ulteriore o, per meglio dire, previo: i movimenti di protesta hanno sempre protestato senza diventar protestanti; confermano, consolidano salutarmente all'interno, invece

d'attaccare sterilmente dall'esterno; ed è la felice conseguenza d'un altro fatto: questo modo d'agire viene loro consentito da chi di dovere.

Quali frutti portarono, dunque, alla Chiesa questa "esodo" di Sant' Ignazio e la sua obbedienza allo Spirito di Dio che gli indicava un cammino di fede, per molti scandaloso?

Sia consentito cominciare dalla risposta che il santo basco diede alla devotio moderna, quella tendenza della pietà cristiana che, scarsamente avvertita fino al Quattrocento, si propaga però largamente ai primi del Cinquecento grazie all'individualismo ormai in voga e alla Riforma.

Questa corrente spirituale non rimane ignota ad Ignazio, il quale, anzi ne viene fortemente improntato egli stesso: la struttura mentale e spirituale della sua personalità, come pure i fatti della sua vita, costituiscono senz'altro i presupposti ideali per la ricerca della mozione divina nelle profondità del cuore umano, così come era stata sperimentata da Maestro Eckhart, Enrico Susone e Giovanni Taulero, ma anche dagli olandesi facenti capo a Giovanni van Ruysbroeck o dagli appartenenti alla cerchia degli "amici di Dio"; si lasciarono stimolare dal movimento anche i frati agostiniani, l'ordine religioso a cui appartenne Martin Lutero.

Nel già menzionato Racconto del pellegrino, messo per iscritto da Luìs Goncalvez da Camara, Ignazio tratteggia gli scontri con l'Inquisizione che gli valse il cammino peculiare della sua pietà. Ma il racconto contiene anche la chiave del libro degli Esercizi spirituali, nel quale il santo raccoglie i risultati del suo travaglio personale per una lucida conoscenza della volontà di Dio, facendone un libro da poter mettere anche in mano altrui.

Dopo l'atroce operazione chirurgica, che fu costretto a subire per i postumi della ferita alla gamba, nel suo letto di degenza chiese qualche cosa da leggere.

Invece dei sospirati romanzi cavallereschi - un miscuglio di eroiche leggende sentimentali e di piccanti ambiguità - gli furono messe in mano la Vita Domini nostri Jesu Christi di Ludolfo di Sassonia e la Leggenda aurea del domenicano Jacopo da Varagine (o Varazze), una raccolta di vite di santi. "Percorrendo più volte quelle pagine restava preso da ciò che vi si narrava. Ma quando smetteva di leggere, talora si soffermava a pensare alle cose che aveva letto, altre volte ritornava ai pensieri del mondo che prima gli erano abituali" (Racconto del pellegrino, n. 6).

Il solitario convalescente è evidentemente ben consapevole della sua personale reazione alla lettura. Nota, infatti: "... pensando alle cose del mondo provava molto piacere, ma quando, per stanchezza, le abbandonava, si sentiva vuoto e deluso. Invece andare a Gerusalemme a piedi nudi, non cibarsi che d'erbe, praticare tutte le austerità che aveva conosciute abituali ai santi, erano pensieri che non solo lo consolavano, mentre vi si soffermava, ma anche dopo che li aveva abbandonati, lo lasciavano soddisfatto e pieno di gioia" (il. n. 8).

Già subito dopo essere stato ferito (1521) nella guerra fra Spagna e Francia, Ignazio comincia a percepire un'eco interiore del suo lavoro mentale e spirituale, e questa eco requisisce in misura sempre crescente la sua attenzione: egli sa di stare alla scuola di Dio. A poco viene condotto ad ulteriori prese di coscienza, come ad esempio a Manresa, dove gli accadeva "in pieno giorno di vedere nell'aria, vicino a sè, una cosa che lo riempiva di consolazione, perchè era bellissima, piena di fascino". Una cosa che ai suoi occhi aveva "forma di serpente, con molti punti che splendevano come occhi, anche se non lo erano". Egli si sente piano di "consolazione" nel contemplare il fenomeno, e anzi "quanto più spesso la vedeva, tanto più cresceva la consolazione" (ib. n. 19).

Senonchè, contemporaneamente al manifestarsi dello strano fenomeno, lo abbandona l'imperturbabilità di cui godeva. E' tormentato da dubbi: potrà perseverare in una simile vita di preghiera e di rinuncia? Perde il gusto di partecipare alla santa messa. Ciò l'induce a rendersi conto che l'incantesimo da lui contemplato doveva essere stato un miraggio diabolico (cf. Ib. nn. 20 s.).

Grazie a questa implacabile autosservazione, cui si dedica per lungo tempo e che affina continuamente, discutendone anche con molte "persone dotate d'esperienza nella vita spirituale", gli si viene a formare un elemento basilare degli esercizi, le "Regole per il discernimento degli spiriti": la perseveranza e fedeltà nel tempo della prova; lo smascheramento delle mene diaboliche; l'ambiguità delle consolazioni; l'importanza dell'intero decorso in cui si concatenano i pensieri; la purificazione delle intenzioni che il

Maligno propone perseguendo i suoi scopi ecc. In tutto questo Ignazio non ha alcun dubbio circa la sperimentabilità della consolazione; ma afferma altresì a chiare note che è Dio, e unicamente Dio, a donare le consolazioni genuine all'anima che gli si abbandona (cf. *Esercizi*[330]). E' dunque Dio in persona a dare segni della sua presenza e del suo orientamento nell'anima dell'uomo che gli è dedito, e lo fa donandole per un verso coraggio, pazienza e gioia, per l'altro afflizione, dolore e la cosiddetta aridità. Nella fede e nella risposta dell'anima ad un evento significativo per lo spirito di fede siffatti stati d'animo sono assai più che una condizione di spirito puramente naturale: manifestano all'anima stessa qual è il suo rapporto con Dio, e Dio sembra servirsene per guidare personalmente l'uomo.

Sono quindi pressoché incommensurabili la portata spirituale di questa autosservazione e il valore spirituale-pastorale che va riconosciuto al frutto dell'"esodo" ignaziano. Ignazio non costituisce certo il capostipite di quanti contestualizzano rivelazione divina e sensibilità umana. A questa correlazione sono già improntate le lettere di Paolo (op. cit., pp. 216 ss.). E a proposito di questa cospirazione divino-umana i Padri della Chiesa espongono svariate cognizioni circa l'esperienza di fede (ib., pp. 254-280). Ma Ignazio è il primo a descrivere in tutti i particolari il ruolo che hanno i sensi nella percezione della volontà di Dio; nell'affermare che con l'ausilio dei sensi l'uomo può farsi guidare da Dio in persona.

Dal momento che Ignazio sostiene che la mozione dell'anima di qualsiasi cristiano "comune" non va attribuita alla psicologia, poiché l'anima è aperta alle manifestazioni di Dio, in linea di principio non sono da separare gli uni dalle altre gli stati d'animo apparentemente insignificanti e le profondità di genuine delibazioni mistiche. Deve essere indubbiamente ammessa l'esistenza d'un confine fra mistici veri e propri, che sono testimoni qualificati di Dio, e gli altri credenti; ma d'altro canto non è contestabile l'analogia fra le due modalità d'esperienza. "Quella mistica è un'esperienza che ne prolunga un'altra, di cui è approfondimento e affinamento, trascendimento e coronamento...

Solo se si può palesare che l'esperienza mistica è indubbiamente un ampliamento dell'esperienza cristiana integrale, pur non essendone inizio, si potrà dimostrare che essa non costituisce un fenomeno degenerativo (op. cit., p. 288). Non solo, quindi, il superdotato e ricolmato di grazie speciali è suscettibile, *solus cum Deo solo*, d'esser profondamente toccato dalla verità dell'evento di Cristo; ogni battezzato riceve l'invito a sentire come singolo l'appello di Cristo "nell'ascolto orante, nella presentificazione della "vita di Cristo", che è dato cogliere nella "consolazione" che consiste nella conoscenza esistente della volontà di Dio".

Ammettendo l'esperienza individuale di Dio, Ignazio aderiva alla corrente spirituale moderna dell'individualismo e ai tentativi di rinnovamento della fede provenienti dalla devotio moderna. A poter essere condotta alla perfezione spirituale, dedicandosi alla meditazione e all'esame di coscienza, non è soltanto la gente di convento o d'università. Ogni persona, infatti, si trova direttamente di fronte a Dio, Ma benché, per quanto riguarda l'approfondimento della fede, Ignazio abbia di mira proprio la persona singola e lasci in totale dissolvenza la comunità di fede, non per questo abbandona il singolo completamente a se stesso. Si veda, a questo proposito, l'avvertimento dato a chi detta gli esercizi spirituali, perchè non s'immischi nel dialogo fra Dio e l'anima; egli deve piuttosto "restando nel mezzo, come una bilancia" lasciar "che il Creatore agisca direttamente con la creatura, e la creatura col suo Creatore e Signore" (*Esercizi* [15]). Al tempo stesso, però, alla soggettività del singolo deve accompagnarsi l'oggettività della Chiesa ministeriale: chi dà gli esercizi deve verificare, in base all'esperienza ecclesiale, il discernimento degli spiriti che l'esercitante ha appreso. In tal modo la verifica degli spiriti non è esposta al pericolo d'incapsularsi o fissarsi nell'esperienza individuale. Nel quadro ecclesiale essa rimane "uno sforzo di sviluppare qualcosa di donato, di scoprire qualcosa di nascosto, d'attingere se stessi in quel mistero in cui, tramite la Chiesa e nella Chiesa, si attinge il mistero di Cristo, il Redentore".

La potenza storico-salvifica dell'impresa intellettuale-spirituale d'Ignazio riceve nuova luce dal confronto con il frate agostiniano Martin Lutero. Anche questi ricercò la via della pietà individuale. Anche egli volle contrapporre ad una pratica ecclesiastica esteriorizzata l'approfondimento del rapporto personale con Dio. Senonché nel farlo finì col distaccarsi dalla comunità di fede esistente e coll'assolutizzare la sua

scelta personale: "Agire contro coscienza è gravoso, insano, pericoloso. Dio mi aiuti, Amen": così suona l'articolo fondamentale da lui formulato a Worms nel 1521.

Che la frattura prodotta da Lutero nel corpo ecclesiale non fosse inevitabile, lo ritiene fra gli altri anche Adolf von Harnack, insigne storico protestante della Chiesa. Egli giudica assolutamente positiva la risposta del Concilio di Trento alla dottrina luterana della giustificazione, e fra l'altro la ricollega ad un influente "partito nell'ambito del cattolicesimo", che non poteva "identificarsi semplicemente" con "la vecchia scolastica nominalistica" e che piuttosto "metteva in vigoroso risalto" le "idee mistico-agostiniane - che equilibravano il sistema sacramentale - e ... contrastava il pelagianesimo e il probabilismo". Harnack, poi, propone interessanti riflessioni sul decorso storico degli eventi e deplora il ritardo con cui fu formulato il decreto sulla giustificazione: egli pensa che una tempestiva e intensa diffusione della "mistica agostiniana" (ma allora anche della prassi spirituale ignaziana!) avrebbe impedito lo scisma. Scrive: "Si può ben dubitare che la Riforma si sarebbe sviluppata se questo decreto fosse stato promulgato dal Concilio Lateranense all'inizio del secolo XVI e si fosse realmente tramutato in carne e sangue della Chiesa". Ignazio, dunque, diede la migliore risposta alla problematica che con Martin Lutero sfociò nella scissione della Chiesa.

Non solo per quanto attiene al rapporto individuale dell'uomo con Dio, Ignazio approda ad una presa di coscienza fondamentale di quello che è il cristiano. Il suo impegno di fede lo induce a dare risalto anche ad una verità del massimo rilievo per la struttura ecclesiale: il papato.

Dal Racconto del pellegrino si apprende che a quest'istituzione egli si era consacrato già subito dopo essersi convertito. Dal 1528 Ignazio fu, con qualche intervallo, a Parigi, dove nel 1533 cominciò a studiare teologia. In quegli anni s'erano uniti a lui i primi compagni: Pietro Faver (Fabre, Favre, Fabro) e Francesco Saverio, Diego Laynez e altri. Il gruppo tiene riflessioni comunitarie e il 15 Agosto 1534, a Montmartre, giunge all'atto costitutivo: durante la santa messa, i componenti del minuscolo drappello pronunciano il voto di servire Dio in povertà e di recarsi in Terra Santa, per dedicarsi alla cura d'anime. Nel caso, però, che entro un anno dal loro arrivo a Venezia non si concretasse la possibilità di questo viaggio o nel caso che non potessero rimanere a lungo in Terra Santa, si metterebbero a disposizione del Papa in quanto Vicario di Cristo "perchè egli li impiegasse là dove a suo giudizio fosse da conseguire di più per la gloria di Dio e la salvezza delle anime".

Questo particolare legame tematizzato con il Papa è senza esempio nella storia dei tentativi di rinnovamento ecclesiale. All'epoca della Riforma è segno di una sorprendente capacità di scelta di campo. La sua motivazione e il suo senso sono in qualche modo lumeggiabili attraverso gli avvenimenti susseguenti e le annotazioni di riflessioni successive che sono collegate con quello atto.

Nel gennaio 1536 Ignazio si reca a Venezia; i compagni lo raggiungono ai primi dell'anno seguente. Vengono a sapere che per quello anno non è prevista la partenza di nessuna nave alla volta del vicino Oriente, dal momento che si è avuta la rottura delle relazioni fra veneziani e turchi. Il piccolo drappello vede in quest'ostacolo un segno di Dio: come nelle reazioni dell'anima alla sua azione Dio dà richiami alla sua volontà, così fa conoscere ai credenti il suo orientamento anche attraverso gli eventi della storia. Dopo essere stati in lista d'attesa, i primi gesuiti si decidono quindi a volgere verso Roma (Racconto del pellegrino, ne. 92-96).

Nell'estate del 1538 - la scadenza fissata a Montmartre è ormai scaduta da un pezzo - i dieci compagni sono finalmente tutti insieme di nuovo, e in novembre compiono il passo decisivo dell'assoggettamento peculiare agli ordini del Papa. Sopravviene ben presto la seducente proposta dell'imperatore d'andar missionari nelle Indie spagnole. Ma la risposta non può essere che negativa. Se ne evince che peso avesse la promessa di obbedienza: "Tutti noi, che ci siamo vincolati l'uno all'altro in questa Compagnia, ci siamo messi nelle mani del Papa, poiché egli è il capo supremo delle messe di Cristo. Nel fargli offerta di noi gli abbiamo dichiarato d'esser pronti a tutto quello che egli deciderà in Cristo a nostro riguardo ... Perchè ci siamo rimessi al suo giudizio e al suo volere con un impegno del genere ? Perchè sappiamo che egli conosce meglio di chiunque altro i bisogni dell'intera cristianità". I compagni restano così a Roma, "perchè anche a Roma la messe è molta".

Nel suo Memoriale, del 1542, il B. Pietro Faber parla ancora una volta di questo atto, che viene denominato "consacrazione". Come sempre, esso appare un evento della massima importanza per la comunità gesuitica: "Fu pure beneficio memorabile e quasi fondamento di tutta la Compagnia, che in quel medesimo anno in cui ci arrivò la sentenza della nostra innocenza (1538), ci presentassimo come olocausto al Sommo Pontefice Paolo III... Il Signore volle che egli ci accettasse e fosse lieto dei nostri propositi". L'autore prosegue poi con commosse parole per rendere grazie a Gesù Cristo della sua vocazione ed esprime i motivi della sua gratitudine in questi termini: "... per bocca del suo Vicario in terra (ciò che è un'evidentissima vocazione) trovò conveniente manifestarci il suo gradimento che lo servissimo e volle impiegarci al suo servizio per sempre" (Memoriale, n. 18).

Quel che più impressiona in tutto questo è che la Compagnia si ritiene totalmente nelle mani di Dio. E' questi in persona a condurne le sorti. Ai Gesuiti tocca esclusivamente accertare la sua volontà, così come egli manifesta nella loro storia. In questo senso essi vivono esemplarmente una fede che tutto abbraccia e pervade. Così vede le cose anche Ignazio, in una lettera che risale a quest'epoca: "Da quando abbiamo cominciato qui il nostro lavoro, non abbiamo potuto fino ad oggi tralasciare nemmeno una volta le due o tre prediche dei giorni festivi nè le due ore quotidiane di lezione. Altri sono pienamente occupati nelle confessioni e nel dare esercizi... L'ostilità che abbiamo incontrata, era violenta. Ma sarebbe contraddire la verità affermare da parte nostra che ci sia mancato il lavoro e che Dio nostro Signore non ci abbia aiutati in una misura che supera di gran lunga tutto quello che avremmo potuto conseguire solo col nostro sapere e volere". In un poscritto della stessa lettera egli implora ancora una volta forze più copiose per il servizio di cura d'anime: "Piaccia a Dio nostro Signore questa impresa, giacché è di certa cosa sua...".

Anche nel sovraccarico di lavoro Ignazio scorge l'ordinante mano di Dio, e nella vastità dei compiti affidatigli riconosce una speciale benevolenza di Dio, che a lui e ai suoi compagni offre la possibilità di spendersi in così dure fatiche.

Ma tutto questo passa per la mediazione personale del Papa. Il tono di fondo del Memoriale di Pietro Fabro è comprensibile solo in uomini che nutrono un'altissima considerazione per il ministero papale. Ne consegue che la conferma della loro missione da parte del Papa equivale alla certezza che Dio è con loro e con le loro iniziative. A buon diritto commenta il Ravier: La "consegna che essi fanno di se stessi al Papa riveste la massima importanza per la realizzazione dei loro progetti. Già da essa si può evincere che la Compagnia di Gesù non è nata nè da una brillante intuizione tutta intellettuale, nè dal progetto d'una riforma cattolica. La decisione di quell'ora si pone invece sulla linea degli eventi di ieri e resta aperta agli eventi di domani".

Il voto d'obbedienza al Papa come Vicario di Cristo mira soprattutto all'accertamento della volontà di Dio, ad esercitare un apostolato efficace e al rinnegamento di se stessi nel servizio di Gesù Cristo.

Il vincolo con il vescovo di Roma, voluto da Ignazio per sè e i suoi compagni, sorprenderà particolarmente chi ha una qualche conoscenza della vita dei papi rinascimentali. La Chiesa si trovava in mezzo ad una società in ebollizione e mutamento, e anche i suoi pastori erano segnati da questa epoca per molti aspetti orripilante. Erano non solo capi spirituali della cristianità, ma anche, e almeno altrettanto, impegnati dalle esigenze del potere d'uno stato terreno e occasionalmente perfino da preparativi di guerra. Non è forse ovvio che fossero scelti secondo criteri che oggi sarebbero piuttosto scandalizzanti ?

Quel che si dice del Papa, vale anche per i cardinali; d'altronde il Papa usciva dalle loro file. Scrive in proposito un insigne storico: "Il Sacro Collegio raccoglieva nel suo seno personaggi illustri per altezza di lignaggio, per favore goduto presso principi e signorie, per parentele o affinità con i pontefici, per rari talenti d'esperienza nel maneggio di pubblici negozi ed anche in cose di guerra, per cultura umanistica e splendida protezione delle arti belle. All' eccellenza di dottrina nelle sacre discipline, alla specchiata illibatezza di vita non si attese quanto si conveniva dai successori di Nocolò V sino a Paolo III".

E come trascorreva la vita quotidiana d'un uomo del genere? Ecco il ritratto che lo stesso storico, attingendolo da un suo collega più antico, fa del cardinale Ippolito de' Medici, un nipote di Clemente VII (+ 1534): "Cingeva la spada all'uso de' cavalieri, spendeva gran parte del giorno a giocare di scherma o a cavalcare, né mai si vestiva da cardinale, se non allorquando era costretto d'intervenire ai concistori o a qualche pubblica funzione. Vedevasi più spesso al corso, alla caccia, alla commedia che nel suo gabinetto

o nelle chiese. Di nottetempo passeggiava per Roma scorato da persone, che vivevano nei disordini e nella mollezza"(op. cit., p. 10). Poco appresso leggiamo: "Rispetto... all'opinione che di tal vita portavano i contemporanei, ci attesta un diplomatico e storico fiorentino della prima metà del Cinquecento che non era tenuta in quel secolo cosa degna d'infamia che un papa avesse figliuoli bastardi, nè che cercasse per ogni via di farli ricchi e signori; anzi erano avuti per prudenti e di buon giudizio i pontefici che aspiravano alle grandezze temporali" (op. cit., p. 11).

Questi erano gli uomini nelle cui mani Ignazio mette senza riserve se stesso e il suo ordine! Non può certo farlo fidando nell'umana grandezza o addirittura in una santità personale. Lo Spirito di Dio deve avergli fatto conoscere il rango augusto della dignità papale. E' a lui che egli ha creduto. Altrimenti il voto speciale d'obbedienza resta privo di qualsiasi logica.

L'esplicito assoggettamento alla persona del Papa fu ovviamente gravido di conseguenze allorché fu redatta la prima stesura del programma della Società (Formula). A renderlo tangibile è in primo luogo il fatto che viene sollecitato un riconoscimento della "Formula" da parte del Papa: la giovane società, dunque, - a differenza d'altri ordini o congregazioni - non mira ad un'iniziale approvazione da parte d'un semplice vescovo locale. Ne consegue che le sorti del nuovo ordine sono legate alla decisione d'una sola persona. Questa caratteristica peculiare della Società viene inoltre esposta particolareggiatamente nel primo capitolo della "Formula". Ogni membro della Compagnia, come pure questa nel suo insieme, sono messi in rapporto con il Papa. Viene quindi postulata esplicitamente un'obbedienza che va oltre la misura del doveroso ossequio clericale. La proposta d'un voto speciale mira proprio a questo "più", in forza del quale i membri della Compagnia sono tenuti "a mettere immediatamente in opera, per quanto sta a noi, tutto quello che in ogni momento Sua Santità disponga per il bene delle anime e la diffusione della fede, senza scappatoie o scuse di sorta". Gli autori del documento sono perfettamente consapevoli del particolare onere di questo obbligo, che li muove a consigliare prudenza e cautela nell'assumerlo ai candidati all'ammissione nella Compagnia: costoro faranno bene "prima di addossarsi questo onere a riflettere lungamente e diligentemente per accertare se nel loro patrimonio dispongano d'un capitale spirituale così grande da metterli in grado, secondo il consiglio del Signore, di recare a termine questa torre".

Dopo lunga attesa e il superamento d'alcune resistenze, la "Formula" fu approvata per iscritto dal papa Paolo III il 27 Settembre 1540. Il "quarto voto" in essa contenuto può esser inteso come direttiva spirituale per l'intero evo moderno e il postmoderno. Se le teste pensanti degli ordini religiosi medievali, soprattutto dei mendicanti, avevano formulato le argomentazioni teologiche a favore del primato papale, ecco che Ignazio compie per così dire un passo, o meglio un salto, dalla dogmatica alla spiritualità: muovendo dalla fede nell'azione di Dio nella storia, la giovane società applica la dottrina sul primato di giurisdizione del Vicario di Cristo a tutte le iniziative apostoliche. Il primato estende così il suo campo d'applicazione: la volontà di Dio si fa tangibile nelle direttive pastorali del successore di Pietro. A questi, perciò, compete un'assoluta facoltà personale di comando. "Pensi, infatti, ciascuno che tanto più profitterà in tutte le cose spirituali, quanto più si staccherà dall'amore, dalla volontà e dall'interesse proprio."

Con il suo quarto voto la Società di Gesù dà a conoscere, al tempo stesso, che la Riforma e i suoi errori vanno, certo, affrontati nell'ambito della dottrina e della difesa intellettuale della verità; ma che la verità ha bisogno anche di chi l'annunci, e non solo d'esser formulata in modo esatto: il supporto dottrinale della verità che salva non è nient'altro che un grado previo alla sua diffusione per mezzo di testimoni credibili.

(*)Mons.Paul Cordes

Vice Presidente Pontificio Consilium pro Laicis

-Trascrizione rivista dall'autore

Scoperta ed Evangelizzazione dell'America

8 dicembre 1991

Relatore: Dott. Guzman Carriquiry (*)

Sono state poste tante speranze sul 1992, scadenza lungamente annunciata della formazione dell'euromercato, con la libera circolazione delle merci, dei capitali, delle persone, che coincide cronologicamente con i 500 anni della nascita dell'America Latina. Una convergenza che sembra richiamare ad una impresa dei vincoli storici, culturali e religiosi tra l'Europa e l'A.L., ad un rilancio di solidarietà. Spagna e Portogallo in primo luogo, poi anche l'Italia dovrebbero svolgere un ruolo privilegiato di mediazione, di incontro, di collegamento tra il '92 europeo e il '92 americano. Invece il prossimo '92 è segnato dall'89, cioè l'anno che con l'esplosione convulsa dei suoi grandi movimenti storici è diventato come uno spartiacque, l'inaugurazione di una nuova storia contemporanea, cambiando le carte in gioco, modificando gli scenari, provocando coinvolgimenti inattesi, obbligando a rivedere schemi e posizioni, chiudendo un'epoca e infine aprendo verso un così detto "nuovo ordine", ricercato ancora con margini di grande fluidità e indeterminatezza. Potremmo perfino dire che il 1992 inaugura il 2000 come il 1789 inaugurò l'800 perché le durate del calendario non corrispondono alla durata qualitativa dei tempi storici. Ora ci rendiamo conto ancora più chiaramente di quanto siano lontani da una parte questa Europa del '92, turbata e perplessa dopo le sequele del '89, fragile politicamente, impoverita culturalmente, con scarso protagonismo mondiale, tentata di arroccarsi alla sua situazione di privilegio e di ripiegare su di sé; e dall'altra parte l'A. L. che appena comincia ad uscire dagli anni ottanta (dal "decennio perduto" come lo chiamavano perfino gli organismi delle Nazioni Unite) sempre più emarginata nello scenario mondiale del nuovo ordine emergente.

Appaiono molto lontane - anche se accadute 2ieri" - le passioni, i conflitti e le speranze scatenate dall'America Latina negli ambienti europei e nordatlantici. Si ricordano come cose di un "altro mondo" lo sventolio dei ritratti di Camillo Torres e di Che Guevara, i dibattiti sulla transizione rivoluzionaria e la ricostruzione del socialismo e dell'"uomo nuovo" a Cuba, in Cile e in Nicaragua, le idealizzazioni delle imprese della guerriglia, le litanie di denuncia dell'oppressione dei popoli e della violazione dei diritti umani, la solidarietà con i movimenti di liberazione, le illusioni dei grandi programmi di sviluppo accelerato ed integrale... E' morto e sepolto un certo "terzomondismo" cresciuto all'interno del quadro della bipolarità di Yalta e in mezzo alle alte maree ideologiche e alle ubriacature della superpolitizzazione a tutti i costi.

Ma si nota una caduta di attenzione e di interesse anche a molti altri livelli. Cambiano le priorità della cooperazione internazionale. Le prospettive future di finanziamento estero sembrano molto ridotte. Le barriere "protezionistiche" che si innalzano fra i "grandi" nelle tensioni di redistribuzione del potere mondiale lasciano molti dei nostri paesi sempre più emarginati e impotenti, o di fronte a crescenti ostacoli, rispetto al controllato mercato mondiale, peggiorando ulteriormente i loro termini di scambio. Sulla "grande stampa" c'è sempre meno spazio per l'America Latina. Soltanto dopo trent'anni dal fallimento dell'"Alleanza per il Progresso" compare un'"Iniziativa per le Americhe", mentre comincia ad apprezzarsi una maggior flessibilità nelle trattative e nella negoziazione del debito estero che negli anni '80 ha ridotto alla prostrazione gli Stati debitori, servi della gleba nell'ordine internazionale.

Pensate anche alle grandi manifestazioni che si stanno organizzando per celebrare il '92 in Europa, a Genova e a Siviglia: lo spazio per una autentica solidarietà con i popoli latino-americani è ridotto al minimo. Rimarrà forse una voce profetica quella di Giovanni Paolo II che chiama ad un urgente programma di solidarietà e cooperazione verso l'Est e il Sud. E' stato proprio il Papa durante i viaggi in Messico, nel Sahel, nel Brasile a richiamare che le grandi trasformazioni dell'Est non devono spostare l'attenzione dal Sud. Quanto è responsabile la stessa America Latina di questa caduta di interesse, di

questo venir meno del suo protagonismo sulla scena internazionale ? Che cosa è rimasto di quella vocazione che è stata seminata nelle sue stesse viscere fin dalle sue radici cristiane, quella di essere "nuovo mondo", "nuova cristianità", "continente della speranza" ? Sta rispondendo a quei due urgenti appelli che Giovanni Paolo II lanciò da Santo Domingo, il 12 ottobre 1984, inaugurando la "novena" per la celebrazione del V° Centenario dall'inizio della sua evangelizzazione "America Latina in nome della tua fedeltà a Cristo resisti a coloro che vogliono distruggere la tua vocazione di speranza!" e, ancora "(..) aumenta e realizza la tua speranza!" ?

Se 500 anni fa la scoperta travolgente del "nuovo mondo" ispirava diverse utopie rinascimentali, i missionari, invece, dimostravano il concreto e reale radicamento, la verità e fecondità di tale speranza con i "popoli ospitali", le "riduzioni" e missioni dei gesuiti e con molte altre battaglie e opere, segni di "vita nuova" generati dal meglio della prima evangelizzazione. "Ciò che i socialisti continuano sempre a sognare nei loro moderni falansteri si è realizzato là, come un miracolo di amore e senza bisogno di parole utopistiche", scriveva il gesuita Jèrez nel XVIII secolo commentando l'esperienza dei popoli missionari nell'Oriente della Colombia.

E' stata questa speranza, fondata sul riconoscimento e sull'annuncio della presenza di Cristo a suscitare ed animare nel corso dei cinque secoli di vita dei popoli latinoamericani una passione per l'uomo, per la sua dignità, per la giustizia e la liberazione dalle sue schiavitù, un desiderio di fraternità e solidarietà.

A partire dagli anni '60 di questo secolo che volge al termine, tale sostrato di energie cristiane ha preso la forma secolarizzata dei messianismi terrestri, sia sotto l'apparenza asettica dei modelli di sviluppo delle tecnocrazie, sia nelle diverse tonalità calde della Rivoluzione, del Socialismo, dello Stato militarizzato. E' stata fase "salvazionista", affidata alla politica e alle armi a partire dal potere un cambiamento globale di strutture avrebbe generato la nascita di "uomini nuovi", costruttori di un futuro qualitativamente diverso, verso una patria di giustizia e felicità che avrebbe risolto tutti problemi umani. In questi ultimi tre decenni l'America Latina sembra aver sperimentato tutto, in una intensa e conflittuale proiezione, dietro l'attuazione di modelli, programmi, utopie; le grandissime energie investite e i paradisi promessi hanno lasciato un miscuglio di sacrifici e violenze, di sangue sparso, di ferite non ancora cicatrizzate. E i risultati sono stati ancora più sconcertanti.

Tuttavia, la desiderata democratizzazione - fenomeno rilevante ed importante in America Latina - si sviluppa ancora negli anni '80, in ciò che viene considerato un "decennio perduto". A sommergere l'America Latina nella crisi più grave dalla grande depressione degli anni '30 non ci sono solo le condizioni di recessione e regressioni economiche, le latenti o ben evidenti minacce di superinflazione, il peso opprimente dei più di 400 miliardi di dollari di debito estero, la caduta degli investimenti e del prodotto, che ha fatto seguito alla crescita economica degli anni '50 e '60 e al boom finanziario degli anni '70. A ciò si aggiunge il generalizzato peggioramento delle condizioni di "assoluta povertà" - la accelerata disgregazione del tessuto sociale e culturale, l'impotente sfaldamento dello Stato... L'America Latina si presenta oggi nella cruda nudità di una crisi che tocca il fondo. Sono molti pochi i paesi che si sono salvati da questo naufragio e che vedono il loro futuro con un moderato ottimismo. In genere prevale l'immediatezza nella lotta per la sopravvivenza. I piani economici non possono permettersi di avere più di un semestre di validità, fra strettissimi margini di manovra. Si cerca a mala pena di affrontare pragmaticamente i problemi uno ad uno, così come via via si pongono e si accumulano. Chi è in grado di rischiare "utopie", enfasi retoriche e perfino previsioni ? Una crescente ondata di scetticismo sommerge il nostro proverbiale entusiasmo. Nella maggioranza dei casi si chiedono e si impongono sacrifici permanenti senza che si intraveda uno spiraglio di luce, seppur lontana, che li renda più sopportabili. Si privilegia e valorizza più il "micro2 del proprio habitat familiare e lavorativo per sopportare meglio la "chiusura" del macro.

Depressa e disorientata - proprio in tempi cruciali di grandi cambiamenti mondiali -, l'America Latina non intravede ancora strade e alternative nuove, che non siano quelle di un mero adeguamento al trend2 dei venti culturali e delle sollecitazioni delle grandi potenze. La gravità della crisi, che tocca il fondo, esige un ripensamento globale i cui timidi segni, a volte ambigui, cominciano ad emergere (nel dibattito sul ruolo e le dimensioni dello Stato, nella più attenta considerazione delle energie solidali e creative

della "società civile", in una rinnovata ed ancora insufficiente attenzione a quella "parente povera" che è l'educazione, nel passaggio da piani tecnocratici o romantiche utopie di integrazione, a modalità sub-regionali più fattibili, a rinnovate forme di cooperazione interlatinoamericana, a forme di crescita quantitative e qualitative delle esportazioni, ecc.). Dissipate le nebbie delle ideologie ed utopie, si impone l'affronto della dura e cruda realtà. Piani di riassetto strutturale sono all'ordine del giorno.

Ho voluto presentare questo quadro per arrivare ad un riferimento proprio al 5° centenario. Il 1992 è forse occasione provvidenziale: la memoria del 5° centenario della nascita dell'America Latina di cinque secoli di storia dei suoi popoli, di cinque secoli di tradizione cristiana forse è l'occasione provvidenziale per un ripensamento radicale della situazione odierna, del destino dell'America Latina al di là delle nebbie ideologiche residue, delle utopie fallimentari, dell'affannoso inseguimento di progetti e modelli che richiedono tanti sacrifici ma non lasciano intravedere risultati positivi. Ebbene quando la ideologizzazione non pagano più, quando le utopie sono fallite lasciando conseguenze rovinose di delusione: non è forse l'ora della Chiesa in America Latina? Non è forse la Chiesa ad aver vissuto in America Latina intensamente il rinnovamento conciliare assumendo gioie, speranze, tristezze e angosce dei suoi popoli? Non costituisce forse, giungendo ad essere quasi la metà della popolazione cattolica di tutto il mondo, una grande riserva di tradizione cristiana, di fede, di pietà popolare, rispetto alla crescente radicalizzazione dell'ondata di secolarismo? Non identifica forse la presenza della Chiesa nei Paesi poveri del Sud del pianeta, con il suo grande potenziale di evangelizzazione e di scelte preferenziali per i poveri e per i giovani? Non è forse riuscita a sedimentare le migliori intuizioni delle teologie per la liberazione, spogliata dei loro compromessi ideologici? Non le si riconosce oggi una grande autorità pubblica, morale e spirituale, nella vita delle nazioni, eretta in difesa della dignità dell'uomo contro ogni violenza ed ingiustizia, mediatrice e riconciliatrice rispetto ai conflitti polarizzati, solidale con i poveri, capace di promuovere la democratizzazione, segno di unità dei popoli latinoamericani? Non sarebbe, quindi, un momento propizio per il rilancio della sua Dottrina sociale, ormai ripresasi dopo una fase di eclisse, con un rinnovato protagonismo di cristiani non più dipendenti dalla ideologia marxista e critici rispetto ai fondamenti culturali e alle conseguenze sociali del liberalismo imperante?

Tale percezione sembra essere il presupposto dell'orizzonte e del programma della Chiesa in America Latina. Si è in "cammino d'avvento" verso il grande Giubileo dei 2000 anni dall'incarnazione del Figlio di Dio e la celebrazione del V Centenario, nel 1992, costituisce per l'America Latina una pietra miliare, riassumendo la genesi, la storia, la cultura e le sfide attuali dei popoli alla luce della loro tradizione cristiana, rinvigorita e riformulata in questo processo di rinnovamento conciliare che passa per "Medellin" e "Puebla" e guarda a "Santo Domingo". E' tempo propizio e urgente di una "nuova evangelizzazione"; nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nella sua espressione, come ha indicato il Santo Padre a Port-au-Prince (Haiti) l'8 marzo 1983, sviluppandolo poi organicamente nel suo discorso a Santo Domingo il 12 ottobre 1984 ed evidenziandolo successivamente in molte altre occasioni. Si tratterebbe di promuovere una rinnovata memoria della presenza di Cristo nella vita degli uomini e delle nazioni, per scatenare tutta questa "forza di libertà e messaggio di liberazione" indirizzando il vorticoso turbino di trasformazioni in corso verso una nuova "civiltà dell'amore".

Anche la Chiesa in America Latina è chiamata e implicata in questo necessario e radicale ripensamento. Tali diffuse intuizioni e i programmi presentati non possono evitare, nè sostituire un confronto con i dati della realtà che ci interpellano in tutti i loro fattori.

Se "Puebla" ha significato il momento di maggior autocoscienza della Chiesa in America Latina, rispetto alla sua comunione e missione al servizio dei suoi popoli, oggi occorre domandarsi come si sia effettivamente realizzato il suo programma. Dove si ravvisano, a 12 anni da quella Conferenza e programma, le correnti vive di novità cristiana, operanti in lungo e in largo nel continente, che essa ha saputo promuovere o generare? Tutti potremmo segnalare alcuni fatti, testimonianze ed esperienze di una generosità cristiana che abbonda, ma in generale, isolate, disperse, non capaci di confluire in correnti e movimenti più significativi

L'America Latina ha ricevuto il dono prezioso di numerosi viaggi apostolici del Papa, in una rinnovata semina di energie spirituali e missionarie, in grandi manifestazioni dei sentimenti cattolici nella tradizione

dei suoi popoli , che si riconoscono nella Chiesa e da lei aspettano molto. Ma come si è saputo farla fruttificare, nel cuore delle persone e nelle concrete dimensioni della loro vita, con altrettanta intensità di attrazione e mobilitazione, di conversione e sequela ?

La Chiesa in America Latina in un momento difficile della sua storia, è profondamente interpellata e coinvolta in un'esigenza di ripensamento radicale e globale circa la sua presenza e il suo servizio al destino dei popoli latino-americani, per la quale il 5° centenario ripeto è provvidenziale. Che migliore occasione per riassumere la storia, la tradizione, la cultura, le sfide odierne dei popoli latino-americani dentro un rinnovato slancio di nuova evangelizzazione? Nonostante ciò ci sono diversi atteggiamenti che corrompono la possibilità di questo ripensamento e rilancio. Infatti da una parte viene sprecata l'occasione provvidenziale del quinto centenario se le celebrazioni si limitano ad omaggi convenzionali, a retoriche formali, a show mercantili e folcloristici tipo "Columbus day" Dall'altra parte si pretende di contestare ogni celebrazione del quinto centenario della nascita dell'America Latina, tramite una massiccia campagna, e ne vedremo di tutti i colori nel '92 anche qui in Italia, di risorgimento di ciò che si chiama la "Leggenda Nera" sulla nascita e storia dell'America Latina. E' la leggenda presente anche nei vostri testi scolastici, cioè l'interpretazione degli eventi in America Latina solo come un cumulo ininterrotto e bestiale di atrocità, violenza e sfruttamento. Ancora oggi si denuncia l'etnocidio e il genocidio che avrebbe caratterizzato quell'incontro drammatico tra il mondo iberico e i diversi mondi indigeni, si riduce la presenza del cristianesimo (salvando appena qualche testimonianza profetica, eccezionale) come servizio ideologico che copre e giustifica quella violenza e sfruttamento. Così l'America Latina rimane oggetto di una catena sterile e interminabile di denunce e non luogo di una presenza, di costruzione di una speranza. Come se la Resurrezione di Cristo non fosse accaduta nè vissuta nel nuovo mondo americano. Questa "leggenda nera" , non fu altro che uno strumento di lotta politica: nei sec. XV||-XV||| l'Olanda calvinista manovrava per succedere all'impero della Spagna cattolica, quindi doveva delegittimare quest'ultimo trasformandolo in qualcosa di eccezionalmente malvagio e spregevole. Per poterlo fare con successo si appoggiò ad uno spagnolo esimio, un grande evangelizzatore , combattente per la dignità degli indigeni: Bartolomeo de Las Casas. Le sue polemiche con gli spagnoli in difesa degli indios vennero impugnate dai nemici della Spagna, volgarizzate, diffuse in decine e decine di edizioni in Olanda, Francia, Inghilterra, demonizzando così la presenza spagnola in America per ragioni puramente politiche e di potere. In realtà a questa "leggenda", verso la fine del secolo scorso, durante le crisi dell'impero spagnolo che perdeva l'ultimo possedimento di Cuba, ci fu anche una corrente di residuo nostalgico che si presentò nella veste di ispanismo, della "ISPANIDAD", che presentava la conquista dell'America in modo romantico, come la grande epopea dei conquistatori, dei santi cavalieri che portarono la fede nell'America Latina, nascondendo così tutto il peso di sofferenza, di oppressione, di ingiustizia e di crudeltà caratterizzanti la conquista. Fu la "leggenda rosa" Il risorgere anacronistico della leggenda nera, che vi sarà riproposta tramite tutti i mass-media, oggi non ha più il significato originario di lotta alla Spagna ma quello di delegittimazione della Chiesa cattolica in quanto essa è oggi fattore di civilizzazione, di liberazione e di speranza per i popoli latino-americani. Cerca di stroncare la presenza della Chiesa e allo stesso tempo dissociare l'identità dell'America Latina contrapponendo una radice indigena a una radice iberica, europea come se l'originalità storico-culturale dell'America Latina non fosse quel drammatico incontro-scontro, quel "mestizaje" risultante, ancora in fase di evoluzione fra componenti etniche e culturali diversi. Si osserva oggi una curiosa convergenza tra i sostenitori della leggenda nera: c'è tutta la storiografia liberal-massonica così come quella degli orfani del marxismo volgare; e in America Latina si aggiunge la propaganda delle sette le quali affermano che non c'è mai stata vera evangelizzazione in America Latina e dunque sono esse stesse destinate a compiere quest'opera in un continente vissuto nell'oscurantismo, nell'oppressione e nelle superstizioni.

E' perfido usare un certo indigenismo preconfezionato per opporre i popoli latino- americani alla Chiesa cattolica. Questa è proprio l'immagine che si cercherà di far passare attraverso i mass-media a livello mondiale. Altra è invece la realtà che si manifesta nei commoventi pellegrinaggi ed incontri di popoli e di etnie indigene con il Papa nei dodici viaggi apostolici compiuti in America Latina. E' impressionante: dalla rivoluzione messicana del 1910 o dalla rivoluzione contadina in Bolivia del 1952, mai si sono visti

in America Latina mobilitazioni spontanee così massicce come quelli che hanno visto i pellegrinaggi dei popoli indigeni in occasione degli incontri con Giovanni Paolo II. La Chiesa è ben consapevole che le aree indigene sono state e sono oggi le più sfruttate, emarginate, bisognose di giustizia, di liberazione e di sviluppo, e offre la testimonianza di legioni di missionari, che 500 anni fa come oggi, hanno dimostrato un amore tale agli indigeni da condividere la vita con loro, imparare le loro lingue, rispettare le loro culture, difendere le loro terre, sviluppare opere di promozione umana e cristiana: il miglior servizio ai popoli indigeni è certamente l'evangelizzazione.

La celebrazione del 5° centenario deve essere senza trionfalismi ma con l'umiltà della verità. Il senso più profondo del celebrare è quello liturgico, del fare memoria viva del fatto più decisivo, più sconvolgente, più rivoluzionario nella storia dei popoli latino-americani: la PLANTATIO CRUCIS, l'annuncio del Vangelo nelle terre e nel cuore degli uomini del nuovo mondo. Nuovo mondo in tanti sensi. "Nuovo" nella sua struttura geologica rispetto alle masse continentali euroasiatica e africana.

"Nuovo" nel radicamento umano: nel 40.000-20.000 a.C. gli uomini del paleolitico attraversavano lo stretto di Bering, dalla Siberia verso l'Alaska, scendevano per successive migrazioni verso le terre temperate; o attraverso le isole meridionali del Pacifico andavano dalla Polinesia al Perù. "Nuovo" anche nei primi segni delle civiltà agricole: dal 10.000 a.C. il mais diventa un simbolo culturale, mitico e perfino religioso. "Nuovo" ancora nella formazione dei primi grandi imperi: Azteco, Incas, Maya. "Nuovo" per gli europei in quel fantastico ampliamento di frontiere e di sguardo capace di cogliere l'immensità e l'unità di tutto il pianeta, inizio di una geografia e storia universale. Ma è nell'incontro tra gli europei e la miriade di gruppi etnici, culturali, linguistici che chiamavano grossolanamente "indios", che avviene la radicale novità dell'annuncio della presenza di Cristo nel Nuovo Mondo. È questo che celebra la Chiesa: una delle sue più grandi epopee missionarie, la prima evangelizzazione dell'America Latina. Fu tale l'intensità dello slancio missionario che nei primi cinquanta anni i missionari avevano praticamente percorso tutta l'estensione dell'America Latina, perfino nei posti più sperduti nella foresta amazzonica. I protagonisti dell'epopea missionaria furono alcuni grandi ordini religiosi: i francescani, i domenicani, gli agostiniani, i mercedari e poi i gesuiti. E questo avvenne attraverso i popoli spagnolo e portoghese che diffusero la cristianità così come si era formata durante otto secoli di lotta contro i mori; tradizione cristiana che sarebbe poi rivitalizzata grazie alla riforma della Chiesa che aveva già preceduto il Concilio di Trento e che era stata la base spirituale, teologica e culturale della grande irradiazione missionaria verso le terre del Nuovo Mondo. C'è un avvenimento fondante l'evangelizzazione e la tradizione culturale dei popoli latino-americani: le apparizioni di nostra Signora di Guadalupe nel 1531, la "Morenita", la figura della Madonna meticcia che appare nel Tepeyac all'indigeno Juan Diego. È incinta perché significa la vera nascita di Cristo nel cuore degli indigeni. Le cronache dicono che otto milioni di indigeni furono battezzati nei 15-20 anni dopo l'apparizione di Guadalupe. Può ben essere una esagerazione ma il fatto segue il momento di un passaggio miracoloso, cioè il cristianesimo diventa l'impronta profonda della nascita dei nuovi popoli. Possiamo dire che il battesimo fa nascere uomini nuovi da quegli uomini prodotti dall'incontro etnico e culturale originario. C'è un substrato cattolico nella nascita dell'America Latina ed una secolare, radicata, tradizione cristiana nei nostri popoli.

La Chiesa sa benissimo quanto furono sofferti e tragici quei tempi della nascita segnati dalla violenza e dallo sfruttamento, ma "dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia", disse Giovanni Paolo II a Santo Domingo il 12 ottobre 1984 in un discorso straordinario che vi invito a leggere. La Chiesa era condizionata storicamente e culturalmente dal fatto di essere intrecciata con l'espansione dei colonizzatori, era sottomessa al patronato regio, che era la forma giuridica con la quale gli stati nazionali controllavano e tentavano di separare le Chiese locali dalla Chiesa di Roma, dal Papato. Eppure quella stessa Chiesa dimostra un grande slancio missionario. Nell'enciclica "Redemptoris Missio" Giovanni Paolo II scrive un riferimento molto bello a questo 5° centenario: "Sono numerose nella storia dell'umanità le svolte epocali che stimolano il dinamismo missionario della Chiesa". E proprio in America Latina il Papa nel 1983 parlò di nuova evangelizzazione: "nuova nel suo ardore, nuova nei suoi metodi, nuova nella sua espressione". Questa nuova evangelizzazione è diventata poi il filo conduttore delle celebrazioni del 5° centenario e tema fondamentale della quarta conferenza dell'episcopato Latino Americano. Non si

tratta dunque di celebrare i 500 anni della PLANTATIO CRUCIS nel Nuovo Mondo come memoria di un fatto accaduto nel passato, appellandosi nostalgicamente alla tradizione e cultura cattolica dei nostri popoli: sarebbero richiami che non toccano il cuore delle persone e il prezioso patrimonio latino-americano rischierebbe di disperdersi perché non si può vivere nella rendita di una vecchia cristianità. Vale anche per l'America Latina ciò che il Papa diceva ad una assemblea dell'Azione Cattolica: "La fede non è più un patrimonio comune, la fede non è più un possesso tranquillo; è un seme sempre più insidiato e a volte offuscato". E come non avvertire che il sostrato cattolico dell'America Latina, il miracolo della persistenza della pietà popolare, non sfuggono ad una capillare, profondo processo di scristianizzazione? Da una parte diminuisce sempre più la pratica religiosa nel mondo urbano latino-americano che risulta sempre più slegata da una appartenenza reale alla vita e agli interessi concreti delle persone e le manifestazioni della religiosità popolare rischiano di diventare sempre più episodiche, rituali e marginali. Dall'altra parte i sentimenti religiosi ancora vivi in non pochi settori della popolazione cominciano ad incontrare sempre più rifugio e risposta fuorviante nel proselitismo delle sette che hanno una crescita impressionante. Cosa succede? Forse il cristianesimo di fronte alle urgenze drammatiche dei nostri popoli pensa che il bisogno di pane, di casa, di salute sia più importante del bisogno di senso religioso?. Forse il cristianesimo slitta verso una riduzione etico-moralistica che in fondo lascia un vuoto nel cuore nell'uomo che aspetta una risposta totale al senso della sua esistenza? Forse la Chiesa non capisce sufficientemente che i latino-americani si appassionano nella lotta, per la propria dignità, nella solidarietà con gli altri, quando scoprono e si appassionano al senso del proprio destino? Anche l'America Latina deve ricominciare a tornare al fondamento, a ricostruirsi a partire dalla "pietra angolare", rifondarsi iniziando dal gratuito risorgere dell'esperienza originale della fede che la costituisce. Si tratta di rivitalizzare realmente cinque secoli di tradizione cristiana, cioè far memoria della presenza di Cristo non solo 500 anni fa ma qui e ora, presente e vivo nel cuore di ogni latino-americano, dimostrando la fecondità del Vangelo come forza di verità e messaggio di liberazione fra gli interessi concreti della vita delle persone, in tutti gli ambienti sociali. La drammaticità del momento, la situazione di emergenza in cui vivono i popoli e la Chiesa latino-americana esige che si riparta, come propone la Redemptoris Hominis, da una risposta fondamentale ed essenziale come l'unica direzione dello spirito, dell'intelletto, della volontà e del cuore.... data a Cristo! E' questo il tema della 4° Conferenza episcopale: "Nuova evangelizzazione, cultura cristiana e promozione umana. Gesù Cristo ieri oggi e sempre". Il sottotitolo dice l'essenziale, tutto il resto viene in sovrappiù. Il cattolicesimo latino-americano si trova su uno stato di emergenza che non può essere affrontato nè con la mera ripetizione di piani programmatici pastorali ; nè con la sola preoccupazione politica, sempre più lontana dagli interessi concreti della gente; nè con i ritmi dtranquillo procedere ecclesiastico; neppure con l'inerzia di dibattiti ideologici assorbenti attorno alla teologia della liberazione. Molto più radicali sono le esigenze di questa nuova evangelizzazione: essa chiede il riaccadere delle novità di vita cristiana con tutto il suo irrompere di gratuità e di fascino nel cuore di ogni latino-americano, attraverso un incontro, una sequela a Cristo che abbia oggi la stessa forza di realtà, lo stesso potere di affezione e persuasione che aveva 2000 anni fa presso gli apostoli e i discepoli e 500 anni fa presso gli indios del Nuovo Mondo.

(*)Prof.Guzman Carriquiry

Direttore dell'Ufficio Informazione e Documentazione del CELAM, di Roma e sottosegretario del Pontificio Consilium pro Laicis .

-Trascrizione rivista dall'autore.

Ho fatto un parallelo tra gli avvenimenti rilevanti dal punto di vista della storia della scienza e gli avvenimenti importanti dal punto di vista della storia della cultura e della storia in generale.

Un riferimento importante è Copernico perché tutta la questione è nata attorno alla disputa sul sistema copernicano contrapposto a quello tolemaico, ossia sulla grande questione di come era organizzato il sistema del mondo e dall'universo allora conosciuto. Vediamo allora che tra la nascita di Copernico e la sua morte, che in realtà coincide con la data di pubblicazione della sua opera fondamentale "De revolutionibus omnium celestium", avvengono avvenimenti di importanza decisiva nella storia della Chiesa come l'opera di Lutero, la sua condanna e subito dopo la pubblicazione dell'opera di Copernico il Concilio di Trento e la Riforma cattolica. Il "De revolutionibus", a dispetto del suo titolo su cui si sono fatti molti commenti, è un lavoro rivoluzionario in quanto come hanno fatto notare molti storici della scienza, Copernico cambia il sistema di riferimento; in tutto il resto la costruzione è ancora basata su criteri e parametri precedenti, ma lui pone al centro il Sole invece della Terra. Egli fa questa operazione per motivi "non solo scientifici ma filosofici, teologici, per un certo tipo di risorgere di credenze antiche, per il ruolo che il Sole aveva nelle filosofie e nelle culture antiche che venivano riscoperte in quel periodo. Attorno a questa grande opera si annoda un dibattito che comunque era già in corso in quanto alcuni avvenimenti si verificano all'interno di processi certamente già in atto; la stessa cosiddetta rivoluzione scientifica galileiana evidentemente non è qualcosa spuntata improvvisamente in Galileo, ma è stato il maturarsi di un fenomeno già noto.

Altri ricercatori e scienziati hanno avuto un'importanza rilevante nel panorama dell'epoca, per esempio Tycho Brahe, astronomo nordico che aveva introdotto un sistema intermedio tra quello copernicano e quello tolemaico : attraverso un sistema geocentrico, con la terra al centro aveva costruito una precisa e molto sofisticata elaborazione geometrica fatta di cerchi e di ellissi con centro su altri cerchi, tale che riusciva quasi con un grandioso meccanismo robotico a spiegare abbastanza bene la maggior parte delle osservazioni astronomiche. Infatti avevano da secoli a disposizione dati di osservazioni astronomiche che dovevano essere interpretati. Tolomeo era riuscito tutto sommato con il suo sistema a far quadrare i dati, in effetti molte osservazioni si spiegavano.

Sempre in quel periodo nella seconda metà del '500 c'è l'opera di Giordano Bruno che ha mostrato, giustificando le preoccupazioni di molti uomini di Chiesa, come una presa di petto radicale delle posizioni copernicane potesse portare a una posizione totalmente divergente da quella della Chiesa, quindi al pericolo che intraprendere senza una sufficiente meditazione certe nuove teorie, certe nuove modelli scientifici poteva portare anche a conseguenze molto gravi dal punto di vista teologico - culturale.

Nel 1564, nasce Galileo, sette anni dopo nasce Keplero : è importante perché in un contesto protestante Keplero, con rapporto interessante a quella galileiana, canonico anche lui come Copernico, ha scambi con Galileo e spesso sembra avere una visione più avanzata rispetto a quella Galileiana, per esempio aveva immaginato l'orbita elettrica dei pianeti cosa che Galileo non riusciva ancora a concepire. I rapporti tra i due si sono poi un pò incrinati e molto probabilmente, così appare da alcuni documenti, per motivi di rivalità, quasi di invidia non tanto diretta quanto per il fatto che per esempio Keplero in una sua opera attribuisce uno studio sulle macchie solari a un altro ricercatore e non a Galileo, il quale si risente con Keplero. Lo dico per il dimostrare che già allora c'erano conflitti che nascevano proprio per motivi personali: la nuova scienza si stava affermando e in un momento di novità, di una nuova disciplina i principali sostenitori dimostravano molta apprensione; Galileo ha faticato, proprio per questo a farsi strada, magari anche contrastando con altri.

Nel 1609 ci sono le osservazioni importanti fatte da Galileo col cannocchiale. A proposito di questo strumento ci sono molte mitologie : certi luoghi comuni attribuiscono la sua invenzione a Galileo, mentre evidentemente era una cosa già nota; Galileo ha fatto certo qualcosa di nuovo, prendendo uno strumento già conosciuto, utilizzandolo in modo matematico e poi il grande "gesto rivoluzionario" di puntarlo verso i cieli per accedere attraverso un indagine scientifica a una conoscenza che in qualche modo unificasse i due livelli e utilizza della stessa sfera terrestre e della sfera celeste.

Dunque Galileo in questo ed in altri fatti ha avuto un'importanza innovativa.

Nel 1616 viene sospesa dal Tribunale del Sant'Uffizio la pubblicazione del "De revolutionibus....." di Copernico. E' interessante capire cosa vogliono dire queste parole, perché "indice" "inquisizione" sono termini che a noi sono arrivati in modo distorto; in questo caso si trattava di un procedimento molto preciso e meditato per cui certi testi venivano sospesi fino a correzione in quanto riportavano osservazioni e affermazioni che apparivano in contraddizione con i testi delle Scritture. Contemporaneamente un episodio importante riguarda Galileo : il cardinale Bellarmino, uno dei cardinali più aperti dell'epoca che sponsorizzava volentieri indagini scientifiche, amico di Galileo che ci teneva ad aiutarlo e a fare in modo che le sue ricerche procedessero in modo tranquillo, porta un invito esplicito a Galileo a considerare appunto l'ipotesi copernicana dell'eliocentrismo soltanto un'ipotesi. Infatti la sospensione del sant'Uffizio comportava anche che non si potessero poi diffondere queste idee ,ma che fossero considerate appunto solo ipotesi da approfondire . E' la stessa operazione che , in termini evidentemente diversi, avviene oggi in campo scientifico quando uno studioso manda una sua ricerca a una rivista internazionale dove e un gruppo di revisori , di scienziati noti, autorevoli , rivedono il testo e se ritengono opportuno prima della pubblicazione lo rimandano all'autore per la correzione.

Comunque è un procedimento di sempre , che non scandalizza nessuno, anche perché è un modo per garantire una certa serietà alle notizie diffuse e perché siano divulgate soltanto le posizioni confermate e riconfermate ampiamente. Ma è anche nella stessa natura dell'indagine scientifica, degli stessi principi galileiani quello di rivedere continuamente le posizioni provando e riprovando, non perché l'indagine procede soltanto per tentativi, ma perché ogni soluzione deve essere continuamente sottoposta ad esperimenti e prove sempre più severi, come direbbe il filosofo della scienza Popper, finché la teoria l'ipotesi non viene corroborata .

Nel'600 l'Inquisizione era l'autorità principale , stavano nascendo solo all'ora le istituzioni scientifiche, non c'erano altre autorità se non appunto l'autorità della Chiesa con tutto il suo apparato di studiosi che svolgevano praticamente una funzione di controllo, di riequilibrio di certi giudizi affrettati .

Nel 1618 inizia la Guerra dei Trent'anni, poco dopo c'è il regno di due anni di papa Gregorio XV e poi diventa Papa nel 1623 Matteo Barberini, Urbano VIII, che ha avuto un ruolo molto importante nel processo, un grande amico ed estimatore di Galileo . Sempre nel 1623 Galileo pubblica " Il saggiaiore", nel quale espone le sue ricerche e sostiene sempre la posizione , almeno implicitamente ,la posizione in questo caso, copernicana .

Nello stesso anno nasce Pascal; pochi anni dopo nasce Huygens un altro grande fisico. Nel 1632 viene pubblicato "Il Dialogo sui massimi sistemi", l'opera principale di Galileo che viene poi incriminata. Una cosa interessante è che questo "Dialogo" è nato come scritto sulla teoria delle maree , nel quale Galileo spiegava

il flusso e riflusso delle maree e la loro variazione due volte al giorno, in base alla combinazione dei moti rotatorio e di rivoluzione. Lui era convinto di aver trovato la spiegazione al fenomeno delle maree basata sulla concezione copernicana, ossia la prova della teoria copernicana. Questa prova si rivela però errata perché se è vero che una piccola componente nel fenomeno delle maree è dovuta anche ai movimenti della Terra, noi sappiamo invece, e l'ha dimostrato un secolo più tardi Newton con la sua teoria completa della gravitazione universale, che il fenomeno delle maree è dovuto all'attrazione lunare quindi all'interazione tra la Terra e la Luna e non al movimento della Terra. La cosa è interessante perché quella che doveva esser la prova della Teoria copernicana invece era sbagliata, era una prova scientificamente non valida. Probabilmente i teologi e gli scienziati del Sant'Uffizio non avevano capito fino in fondo che era sbagliata però fa riflettere il fatto che involontariamente abbiamo aiutato la scienza a evitare che una posizione sbagliata diventasse comune.

Il 1632 è l'anno del processo a Galileo che viene incriminato, accusato e chiamato a rispondere delle sue tesi davanti al Sant'Uffizio . Nell'estate del 1633 si conclude tutta la vicenda del processo , con l'abiura e con il ritorno di Galileo a Firenze dove, negli anni successivi , rielabora la sua teoria. Pubblicata l'opera più rilevante dal punto di vista scientifico " I discorsi intorno a due nuove scienze" nella quale Galileo rielabora la meccanica, la fisica che ha fondato e che in buona parte ancora oggi rimane poggiata sulle basi che lui ha posto.

Nel 1642 muore Galileo , lo stesso anno in cui nasce Newton. Sempre in quell'anno Gassendi , filosofo e fisico francese, ha enunciato in modo più preciso ed esplicito il principio di inerzia che Galileo aveva già sostanzialmente proposto;quindi il lavoro di Galileo sta già maturando producendo frutti . Pochi anni dopo , nel 1646, nasce Leibnitz. Nel 1687 vengono pubblicati i "Principi" di Newton, un'opera fondamentale in cui è proposta una visione più completa : anche la stessa questione cosmologica viene inquadrata molto meglio all'interno della legge di gravitazione universale. Già nel 1664 però veniva tacitamente ritirato ,senza atti formali, il decreto del 1616 , quindi incominciava anche all'interno della Chiesa a farsi strada una posizione più aperta alle conclusioni della nuova scienza.

Nel 1725 iniziano le prove dirette, fisiche della teoria copernicana , perché fino a quel momento , le prove erano tutte indirette; la stessa gravitazione universale di Newton forniva una prova indiretta nel senso che evidenziava una teoria, stabiliva delle leggi che spiegavano un pò tutto il sistema celeste del cosmo e poi metteva in evidenza alcuni fenomeni rispondenti a tali leggi..

Come spesso accade nella scienza, una teoria è ritenuta valida perché prevede alcune conseguenze che vengono poi confermate. Ma un fenomeno fisico che mostrasse direttamente , inequivocabilmente il movimento della Terra intorno al Sole incomincia a vedersi nel 1725 con le osservazioni di Bradley che scopre il fenomeno dell'aberrazione astronomica, una teoria un pò complicata, che mostra come certe stelle non siano nella posizione in cui dovrebbero essere se la Terra fosse ferma . Nel 1734 già il sant'Uffizio autorizza ufficialmente con un decreto a costruire un mausoleo in Santa Croce a Firenze per deporre il corpo di Galileo che invece era stato sepolto privatamente .

Nel 1757 viene ufficialmente abolito il decreto anticopernicano , nel 1822 c'è la definitiva soluzione infatti viene affermato ufficialmente che si deve insegnare il sistema copernicano nelle università cattoliche . Però la prova diretta effettiva della rivoluzione terrestre la dà il matematico Bessel, che nel 1838 calcola la parallasse annua di una stella .

La parallasse è la posizione presa ai due estremi dell'ellisse formato dalla Terra girando attorno al Sole , in due periodi equidistanti dell'anno. Ad esempio quando guardiamo degli oggetti uno distante dall'altro li vediamo orientati diversamente : se li colleghiamo con una retta, poi spostiamo il secondo oggetto si formerà un angolo che si chiama angolo di parallasse. Questo fenomeno avviene anche a livello planetario : se si vede la parallasse è una prova che le posizioni delle stesse, una sei mesi dopo l'altra, sono proprio cambiate. La Terra non è stata fermata.

E' una prova decisiva che però non si poteva avere prima perché la parallasse e la misura dell'angolo che forma è molto piccola, si può mettere in evidenza soltanto con strumenti molto precisi, che all'epoca di Galileo non c'erano.

Raffinandosi gli strumenti astronomici e la tecnica di osservazione si è riusciti ad avere questa prova. Allora la Chiesa aveva già completamente aperto le sue prospettive senza aspettare la prova diretta . Questo per darvi un pò un'idea di alcuni riferimenti storici.

Ora vorrei leggere alcuni brani di Galileo che documentano , i singoli punti che voglio trattare. Possiamo riassumere le novità della scienza galileiana in tre concetti.

1°-La ricerca scientifica per Galileo , come anche per i più grandi scienziati di oggi , è un modo con cui l'uomo ricerca la verità. Lo dice chiaramente in un brano quando afferma : "Io stimo più trovare il vero benché di cosa leggera...." La sua passione era cogliere qualche frammento di verità. Però in questo brano è contenuto anche un altro concetto interessante : ... un vero benché di cosa leggera.. non ha la pretesa di conoscere tutta la verità". La scienza non mi permette di conoscere tutta la verità ma solo di cogliere dei frammenti di verità; la verità sulla natura, un concetto tra l'altro riguadagnato della filosofia della scienza contemporanea dopo i secoli del positivismo, è qualcosa di poliedrico, ha tante facce e ogni scienza o disciplina, ogni modo di conoscere ne afferra una parte . Galileo aveva intuito questo , forse implicitamente ma in modo abbastanza chiaro, che la preoccupazione della scienza è di cogliere frammenti di verità in un dominio parziale. Questo punto è interessante, Galileo dice che con gli strumenti non si riesce a conoscere tutto ma si delimita un campo e relativamente a questo campo si sviluppano i vari procedimenti. In un brano molto famoso del Saggiatore si può leggere che la filosofia - per Galileo vuol dire scienza- è scritta nel grandissimo libro dell'universo che continuamente ci sta

innanzi. Galileo dunque afferma che per comprendere questo particolare aspetto della realtà ci vuole un metodo adeguato : è il grande punto epistemologicamente e filosoficamente importante di Galileo, egli ha capito che bisogna trovare il linguaggio giusto, la modalità adeguata , corrispondente all'oggetto per poterlo comprendere, altrimenti non si capisce nulla.

2°-Il metodo scientifico che ne è poi derivato è stato elaborato proprio relativamente a questa di questa impostazione che tra l'altro ,dal punto di vista filosofico, è modernissima e permette anche di comprendere le successive evoluzioni. E' chiaro che poi oggi il metodo della scienza non è pari pari quello galileiano però rimane la sua impostazione molto interessante, cioè che l'evoluzione anche dei metodi deriva dal fatto che bisogna sempre più adeguare la modalità di conoscenza all'oggetto e non viceversa come facevamo prima gli aristotelici.

Queste allora sono le grandi novità introdotta da Galileo, il quale ha poi elaborato concretamente il procedimento sperimentale basato sostanzialmente sull'avanzare delle ipotesi e sugli esperimenti per controllare la validità delle ipotesi stesse. Il metodo sperimentale ha una primissima e prioritaria componente teorica, nel senso che sulla base di indizi, dati e osservazioni si costruisce un'ipotesi che poi l'esperimento come operazione concreta precisa, come intervento diretto sulla natura verifica alla prova dei fatti . La stessa sostanzialmente è mantenuta anche nella scienza moderna e di fronte a questa grossa novità la questione del processo diventa veramente di secondo piano, anche perché è molto legata alle vicende dell'epoca . Quello che resta e deve restare di Galileo non è la sua disputa con la Chiesa, ma la novità della scienza galileiana.

3°-Il terzo punto è il rapporto scienza-filosofia-fede in Galileo.

In una delle sue lettere a Cristina di Lorena dice : "Mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie". Sensate esperienze e dimostrazioni necessarie sono quei due pilastri cui ho accennato, cioè la teorizzazione su base matematica ed esperimenti costruiti precisamente in un certo modo.

Una affermazione interessante è questa "..nelle dispute di problemi naturali..": cioè Galileo ha ben chiaro che questo metodo va bene nel campo delle scienze della natura ,cioè ha presente una distinzione di obiettivi nella ricerca, nella conoscenza e quindi nei metodi. Comprendeva che il metodo scientifico non poteva essere applicato ad altri tipi di indagini, ciò che invece nei secoli successivi ha creato una serie di equivoci e anche di obiezioni culturali di cui ancora oggi portiamo le conseguenze.

Distinzione non significa opposizione, non vuol dire che il cammino della scienza è alternativo alle altre forme di conoscenza e quindi anche all'esperienza religiosa o alla teologia.

Nella terza lettera sulle macchie solari per esempio Galileo dice "voglio pertanto riferire che se ben invano si tenterebbe l'investigazione.." . Per fare un' indagine scientifica bisogna rinunciare , dice Galileo in un altro brano , a tentar l'essenza, a pretendere di cogliere l'essenza delle cose come diceva la filosofia aristotelica. Possiamo conoscere il luogo, il moto, la figura, alcune loro caratteristiche, le grandezze fisiche come potremmo dire oggi, e su queste costruire un'interpretazione, una spiegazione anche del comportamento della natura e arrivare quindi a certi livelli di comprensione della realtà naturale. Ciò non toglie però che ci possano essere altri mezzi per poter meglio filosofare intorno alle altre condizioni della sostanza . Altre caratteristiche, diremmo oggi non scientifiche della realtà si possono conoscere e indagare con metodi propri, così avremo il metodo filosofico, il metodo storico, l'approccio artistico, l'approccio religioso: ognuno delimita un suo campo di indagine, all'interno del quale procede e accede a certe verità. Queste diverse posizioni coesistono e formano una visione unitaria. Una frase lapidaria e significativa per capire la differenza è la seguente : " La scienza ci dice come va il cielo ,la Scrittura ci dice come si va in cielo" , gli obiettivi sono diversi : la scienza ci fa conoscere come funziona il cosmo, la Scrittura invece ha come finalità quella di aiutarci nel nostro cammino di salvezza. Le descrizioni dell'universo nella Scrittura sono presenti perché essa parla della realtà, ma non hanno nessuna pretesa di essere la spiegazione definitiva e scientifica delle cose . Sono diversi gli obiettivi, sono diverse le domande, le aspettative : se è chiaro questo punto di partenza il conflitto non c'è . Scienza e fede

rappresentano due strade diverse, non necessariamente una offusca l'altra oppure è in secondo piano rispetto all'altra.

Sempre nella lettera a Cristina di Lorena Galileo dice "... il mio fine non tende ad altro che, se in queste considerazioni c'è qualche cosa atta ad eccitar altri a qualche avvertimento utile per Santa Chiesa,... ella sia presa e fattone quel capitale che parrà à superiori; se no, sia pure stracciata ed abbruciata la mia scrittura, ch'io non intendo o pretendo di guadagnare frutto alcuno che non fusse pio e cattolico..."

Quindi se in queste sue considerazioni c'è qualche cosa utile per la Santa Chiesa se ne tenga conto, se no sia pur stracciata e bruciata la sua scrittura che non intende o pretende di guadagnare frutto alcuno che non sia pio e cattolico. Si capisce come Galileo era ancora un pò combattuto, aveva in certi momenti la consapevolezza e il desiderio di contribuire all'opera comune, non voleva porsi decisamente in alternativa e in una posizione disfattista rispetto alla Chiesa.

Cosa possiamo dire del rapporto tra scienza, filosofia e fede oggi. Ho già accennato prima al fatto che nella scienza oggi restano i punti qualificanti dell'impostazione galileiana cioè il modo di concepire e di accedere alla ricerca scientifica che ha ben chiaro le domande e le aspettative di partenza e conseguentemente vigila sul modo di sviluppare il metodo. Naturalmente potremmo dire che l'impostazione rimane purificata dagli eccessi del razionalismo e dell'illuminismo che subito dopo si sono impadroniti della scienza e dal metodo sperimentale e hanno portato all'accesso dei limiti che tutto sommato erano già presenti anche nella posizione iniziale. La distinzione è diventata opposizione ; la precisione, il rigore ,la capacità della scienza di spiegare i diversi fenomeni è diventata pretesa di certezza, di assolutezza, di visione definitiva . Tali posizioni estreme hanno condotto la scienza ad incontrare delle crisi interne nell'800 e nei primi del '900 e a crisi legate anche all'applicazione della scienza.

Tutto questo travaglio ha portato , in questo secolo, allo svilupparsi della filosofia della scienza , alla riflessione e al recupero delle caratteristiche di partenza della scienza così come Galileo e altri avevano fatto.

La situazione attuale è dunque questa il procedimento scientifico sostanzialmente ripete la posizione galileiana, si aprono però nuove linee. E'interessante parallelo molto forte tra alcuni brani di Galileo e alcune affermazioni del Concilio Vaticano II°, per esempio laddove quest'ultimo dice una frase che sembra quasi copiata da Galileo : "ci sia concesso deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivanti dal non aver sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza..." [Concilio Vat.II G.S. n°36] Ancora un altro brano di Galileo diceva : "tutte queste cose (dopo aver descritto le macchie solari, le fasi di Venere, tutte le osservazioni che aveva fatto puntando il cannocchiale verso il cielo) sono state scoperte e osservate in questi due ultimi giorni per mezzo del -telescopio- escogitato da me, in precedenza illuminato dalla grazia divina" [Galileo , Sidereus nuncius] : mentre nel Concilio Vaticano II si dice " chi si sforza con umiltà e perseveranza a scandagliare i segreti della realtà, anche senza avvertirlo viene condotto dalla mano di Dio " [Conc.Vat II,G.S.n°36]

Anche qui il parallelo è evidente e è significativo di una certa continuità.

E ancora nella lettera a Benedetto Castelli Galileo dice espressamente sul tema fede e scienza. : " fede e scienza non possono contrariarsi procedendo di pari (= entrambe) dal Verbo divino la Scrittura sacra e la natura, " (sia la Scrittura che la natura derivano dalla stessa origine) "quella come dettatura dello Spirito Santo " (la Scrittura) "e questa (la natura) come osservantissima esecutrice degli ordini di Dio". Non possono quindi contraddirsi perché sono due diverse realtà che comunque derivano dalla stessa radice.

Il Vaticano II dice " La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo

Iddio "[Concilio Cvat.II, G.S. n°36] E' lo stesso concetto e addirittura quasi la stessa fase . Mi sembra dunque che oggi anche nella realtà della Chiesa si possa impostare in maniera molto chiara la relazione tra scienza e fede così che possa costituire la base per un dialogo fecondo. Da ultimo una citazione di Giovanni Paolo II° che ribadisce e conferma questo punto, accennando a quella visione che prima dicevo unitaria. La ragione non può tutto da sola, essa è finita quindi deve concretizzarsi in una molteplicità di

conoscenze parziali; può cogliere l'unità che lega il mondo e la verità alla loro origine solo all'interno di un intreccio di conoscenze aperte e complementari. Questa mi sembra la definizione sintetica migliore di un possibile cammino culturale oggi. Tale posizione permette di impostare correttamente un discorso proprio sulle frontiere più avanzate del sapere delle scienze moderne, è un approccio adeguato per affrontare anche il mondo del complesso sia nella natura sia nella realtà sociale .

D'altra parte io penso che non si possa parlare di riabilitazione di Galileo in senso ufficiale, formale, non è ancora avvenuta questa , non si è riaperto il processo, soltanto dagli archivi vaticani sono stati ripresi in esame, studiati e pubblicati alcuni documenti da parte di commissioni di nomina pontificia che hanno già prodotto buoni risultati. L'intenzione del Papa e degli studiosi vaticani in queste ricerche è sì un recupero di Galileo ma in un più ampio disegno di Giovanni Paolo II teso a mostrare come l'esperienza cristiana e la cultura che ne deriva può diventare una proposta culturale aperta , chiara, preziosa proprio per l'uomo e per la cultura di oggi, e per le scienze che evidentemente sono in un momento di crisi di legittimità nel senso che non sanno su quali principi si basano per cui incontrano difficoltà, o comunque affermazioni consolidate negli anni precedenti vengono a crollare. Vengono fatti appunti alla cristallinità del metodo scientifico come qualcosa di infallibile, si trova difficoltà a sviluppare un'indagine scientifica come forse si pensava nel secolo scorso così come qualcosa di automaticamente garantito solo perché procede con i criteri della scienza; si trovano settori della realtà che richiedono nuovi metodi ancora da inventare. In questo momento dunque l'impostazione che deriva dalla cultura cristiana si rivela come una proposta veramente interessante, tanto è vero che la maggior parte degli scienziati si sono trovati d'accordo e hanno apprezzano il contributo delle linee direttive proposte da Giovanni Paolo II°. Riguardo al processo occorre vedere alcune cose prima fra le quali il contesto . Occorre tener presente il momento storico in cui la vicenda avviene ,ossia il periodo della Riforma: la Chiesa doveva garantire una ripresa della coscienza cristiana autentica dopo le difficoltà del secolo precedente e la minaccia , l'insidia appunto della Riforma Protestante . Era dunque un momento in cui c'era una maggiore preoccupazione da parte della Chiesa a esaminare tutti i particolari per cercare di impedire che certe posizioni avessero conseguenze indesiderate o negative all'interno di un processo , in positivo, ossia si trattava non tanto di opporsi a Lutero quanto di far procedere l'esperienza cristiana , non tanto di opporsi a Lutero. In questa ripresa in positivo di un'esperienza cristiana viva , completa, allargata su tutti i fronti anche dalla cultura, è chiaro che ogni questione doveva essere esaminata certamente senza leggerezza. D'altra parte io credo che un intellettuale cattolico debba sempre avere, anche oggi , questa caratteristica di essere prudente e umile ossia di non credere di risolvere tutti i problemi con i suoi ragionamenti . I grandi uomini , i grandi scienziati hanno o questa caratteristica , forse perché sanno tanto si rendono conto che quello che devono sapere è più ancora, forse perché hanno aggredito la realtà , la natura da tanti punti di vista e si sono accorti che in fondo quello che sappiamo è tantissimo per noi , dal punto di vista umano ma è pochissimo rispetto a quello che dovrebbe essere per cui hanno la consapevolezza della precarietà che è una posizione umanamente seria ma è anche una posizione filosoficamente ed epistemologicamente più corretta perché oggi proprio l'epistemologia ha riscoperto la posizione totalmente ipotetica, il carattere completamente rivedibile, non definitivo dell'indagine scientifica.

Allora quello che si chiedeva a scienziati come Galileo era di muoversi così, l'invito di Bellarmino a Galileo di trattare la sua teoria ex-suppositione cioè come fosse un'ipotesi, dice Fairabend, filosofo della scienza estremista americano, è una posizione molto più moderna di quella di Galileo su questo punto il quale invece pensava di avere definito la questione con la sua prova delle maree. Inoltre gli studi innescati da Giovanni Paolo II° su Galileo hanno fatto crollare quell'immagine che vede Galileo come il portabandiera di una posizione progressista contro la Chiesa sostenuta invece da studiosi ecclesiastici reazionari. La situazione a quell'epoca non era affatto così, non c'erano due schieramenti : i progressisti con a capo Galileo e i reazionari con a capo i Gesuiti, ma era molto più variegata. Il debito culturale e scientifico di Galileo nei confronti dei Gesuiti è enorme, la sua frequentazione del Collegio romano dei Gesuiti è stata importante nella sua stessa formazione e quindi anche nel contribuire al metodo e al lavoro galileiani. Comunque all'interno della Chiesa c'erano molti personaggi, molti studiosi vicini proprio al Vaticano che sostenevano già posizioni nuove e quindi il contesto era molto diverso da quello che viene

presentato così dualisticamente . Dal punto di vista scientifico Galileo non ha mai, pur essendosi basato sulla prova delle maree , dichiarato espressamente di aver dimostrato l'ipotesi copernicana. Il più famoso esperto americano di Galileo, Steve Mandraic afferma che se si prendono in considerazione le condizioni nelle quali Galileo scrisse " Il Dialogo" è evidente che egli poteva solo ragionare con probabilità dei moti della Terra, attestarne una superiore evidenza, non dare dimostrazione del copernicanesimo . Galileo comunque non poteva aver dimostrato l'ipotesi copernicana perché gli mancavano alcuni passi scientificamente fondanti per esempio Galileo non era ancora approdato a una visione dinamica della questione , si era formato alla cinematica, soltanto Newton ha spiegato la dinamica del sistema ossia in base a quali forze i movimenti possano avvenire. Galileo ha soltanto iniziato ad affrontare il problema, non ha considerato le leggi di Keplero, le orbite ellittiche e il sole nei fuochi, non ha ammesso che il moto circolare non poteva essere inerziale, non ha distinto tra massa e peso ; ci sono alcune questioni strettamente scientifiche dunque, che fanno capire come non era ancora maturo il momento per una dimostrazione in termini scientifici esatti dell'ipotesi copernicana, anche se, come ho già detto, c'era già molta apertura verso l'eliocentrismo. Per quanto riguarda la procedura del processo c'è molto da dire a quell'epoca poi non tutto è stato trascritto, poichè c'era un clima di accesa polemica sia scientifica che teologica su vari punti. Comunque riguardo a Galileo c'è da dire che ricostruendo la sua storia egli non ha risparmiato imprudenze : diverse volte ha ricevuto da Bellarmino e da altri autorevoli personaggi del Vaticano inviti a comportarsi in un certo modo, a introdurre certe frasi nelle introduzioni , ad aspettare per la pubblicazione. Lui invece ha sempre avuto un atteggiamento che oggi diremmo di superiorità, di sufficienza per esempio nei confronti di alcuni degli inquisitori, ha fatto cose umanamente forse comprensibili dato il suo carattere non certo malleabile e tranquillo. Però il punto interessante è questo : sia l'incriminazione di Galileo sia la condanna finale non hanno giocato sulla posizione dell'eresia ma sulla sua disobbedienza nei confronti dell'invito di Bellarmino; quello che gli è successo è avvenuto perché lui ha ripetutamente dimostrato di non tenere in alcun conto i consigli ricevuti. Il parametro chiave per capire questa vicenda è quello del rapporto tra fedeli e autorità, non tanto quello del rapporto tra scienziati e teologi.

Galileo è stato condannato non per un'eresia dottrinale,sulla quale appunto c'erano già posizioni differenziate,ma proprio per

aver espressamente trasgredito un invito contenuto nel decreto del

1816 e ribadito a lui personalmente dal cardinale . Questo mi sembra il punto che fa capire meglio il nocciolo della vicenda e sposta il polo dell'attenzione, su cosa voleva dire allora e cosa vuol dire oggi il rapporto tra fedeltà e autorità, come deve comportarsi un fedele nei confronti di un invito o di un decreto della Chiesa cui appartiene e a cui riconferma di voler appartenere.

Tra l'altro c'è da dire che la condanna non è stata unanime: su dieci mentri dell'Inquisizione tre hanno votato a favore di Galileo, tra cui il nipote del Papa, il cardinal Barberini. Per smentire alcune inesattezze storiche va rilevato che comunque Galileo a Roma è stato trattato benissimo, anzi ha avuto dei privilegi che altri non hanno avuto, non è stato in prigione e non ha subito torture, gli è stato concesso di poter risiedere all'ambasciata toscana del suo amico Nicolini, è tornato a Firenze quasi subito: insomma ha goduto di una seri di favori che erano dovuti soprattutto al fatto di essere stato amico del Papa.

Per concludere , per una valutazione sintetica propongo due riflessioni. La prima è questa : mi pare si possa dire, e lo confermano anche altri studiosi, in realtà più che un conflitto tra Galileo e la Chiesa, tra scienza e fede, allora è stato un problema interno alla Chiesa, troppo preoccupata dei conflitti interni per potersi confrontare con la scienza. Anche nella vicenda galileiana le questioni più grosse in gioco, nella fattispecie il processo, non erano quelle del rapporto tra scienza e fede perché che si potesse essere scienziati e credenti era convinzione comune, tanto è vero che c'erano molti gesuiti scienziati e quasi tutti gli scienziati erano credenti.

Dunque era il modo di rapportarsi con l'autorità che faceva problema e infatti in quel periodo cominciava a diventare un rapporto difficile, la Riforma stessa lo ha dimostrato . In gioco più che il rapporto con la scienza c'era il rapporto tra la coscienza del singolo credente e la consapevolezza di appartenere alla Chiesa, di rispettare la sua autorità e di partecipare alla vita ecclesiale. Il secondo spunto di giudizio è

che in realtà anche in Galileo si manifestano, almeno all'inizio, alcuni caratteri che diventeranno tipici della cosiddetta modernità, anche se poi si sarebbero sviluppati in modo negativo diverso da come era per Galileo.

Il primo carattere è il rapporto tra fedeli e autorità, sempre più debole, labile, c'è un venir meno della coscienza forte di appartenere a una realtà unitaria, nella quale tutta la vita veniva compresa : c'era già questo tarlo che in Galileo si manifesta soltanto in parte, a livello caratteriale per la sua intemperanza, ma mostra una coscienza che poi si sarebbe sviluppata, nel credente che sostanzialmente ritiene il privato una sfera totalmente sua, indipendente da qualunque altro vincolo e libera soltanto di basarsi su quello che la propria ragione supervalutata sapeva conseguire. Il secondo carattere è quello di un sapere scientifico come sapere assoluto, autosufficiente , forte della propria capacità dimostrativa, razionale, un sapere che tendenzialmente e imperialisticamente tende a diventare l'unico sapere e l'unico il metodo per conoscere la realtà, perdendo quella posizione di complementarità , di consapevolezza dei limiti cui accennavo sopra.

In Galileo anche questo è presente soltanto in parte nel senso che lui aveva ben chiaro una posizione di autolimitazione, di ridimensionamento, però è inevitabile vedere che la scienza aveva in sé , almeno in quel periodo a cavallo tra il '500 e il'600, questa radice che ancora adesso ha perché certo la tentazione di vedere che con le proprie capacità si raggiungono traguardi veramente elevati è forte. Di fronte alla ricerca scientifica evidentemente si rimane colpiti e si può apprezzare una grande capacità della ragione umana nello scoprire la realtà, questa però è diventata onnipotenza e ha avuto risultati dirompenti quando razionalismo , illuminismo e positivismo hanno portato a una visione di scienza assolutizzata.

Bisogna dire che a quell'epoca del "caso" Galileo non se ne accorse quasi nessuno, tanto è vero che il processo fu considerato di 3° categoria cioè non tra i più importanti.

Questo riconferma il fatto che la questione in gioco non era l'eresia dottrinale, ma la disobbedienza nei confronti di un decreto precedente, quindi una cosa tutto sommato meno importante. Il caso è stato montato dopo, alla fine del '600. I primi scritti dello storico francese Fontanelle già fanno accenno al caso Galileo e poi Voltaire nel '700 inoltrato, scrive dei brani precisi in cui fa diventare quello di Galileo il caso emblematico di una posizione della Chiesa che si pone come freno al libero avanzamento della ragione. Comunque non è vero che il caso Galileo ha frenato la ricerca scientifica tanto è vero che la scienza si è sviluppata in modo prorompente proprio a partire da Galileo, lui stesso pochi anni dopo il processo ha pubblicato il suo libro sulla fisica moderna, i suoi allievi, tra cui Torricelli, hanno fatto scoperte e invenzioni che tutti ancora conosciamo. Solo la montatura illuministica o neo-positivistica l'ha fatto diventare un caso più grosso di quello che doveva essere. A controprova di questa affermazione ricordo che Bertold Brecht, nella presentazione della prima americana del suo Galileo del 1947 in California, scrive : " E'importante che i teatri tengano presente che qualora la rappresentazione di questo dramma venga diretta principalmente contro la Chiesa cattolica esso è destinato a perdere gran parte della sua efficacia. La Chiesa non ha il diritto di vedere occultate le debolezze umane dei suoi membri [ma questo lo ha detto anche il Papa] ma il dramma non intende neppure gridare alla Chiesa "Giù le mani dalla scienza" " . Brecht conclude facendo dire a Bellarmino : "la scienza moderna è figlia legittima della Chiesa contro la quale poi si è rivolta"; e questa affermazione credo sia condivisibile. La storia della scienza sta riscoprendo le origini della scienza moderna nel Medioevo, con tutto quello che si può dire di bene e di male del periodo medioevale. La scienza moderna nasce nel Medioevo e i primi grandi scienziati sono Alberto Magno, Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone, personaggi quasi sconosciuti al grande pubblico ma che hanno addirittura in qualche senso anticipato il metodo sperimentale di Galileo. Erano persone che credevano fosse possibile affrontare lo studio della natura come si affrontavano tutte le altre conoscenze e che questo non fosse per nulla in contrasto né frenato dalla consapevolezza dell'appartenenza a un'esperienza religiosa, anzi che questa potesse aiutare e sostenere il lavoro. Io credo che la scienza moderna abbia bisogno di recuperare queste radici che le permettono di ritrovare il soggetto vero della ricerca. E' come dire : cosa può dare l'esperienza di Chiesa a un ricercatore ? Gli dà il senso della propria identità, gli fa capire chi è come uomo e come scienziato. La Chiesa non ha paura di nulla, non deve a tutti i costi difendere una teoria piuttosto che un'altra. Non semplifico troppo dicendo

che non c'è nessun problema o meglio se ci sono problemi si può discuterne e dialogare serenamente, ma quello che la Chiesa può e deve dare a un'esperienza di ricerca scientifica è proprio quello che manca alla cultura moderna e contemporanea, il senso della soggettività, dell'identità di un'esperienza umana completa che dopo aver risolto alcuni problemi vitali esistenziali di fondo permetta di essere liberi e seri fino in fondo nell'osservare i metodi di ricerca, nell'indagare la natura, enunciando i propri limiti, ben sapendo che la natura è più grande di quanto possiamo immaginare e ci sarà sempre qualcosa di nuovo da scoprire o da rivedere anche nelle teorie più accreditate.

Tutto questo si potrà fare a partire da una forte soggettività: se ne stanno rendendo conto anche i ricercatori contemporanei, tanto è vero che l'accondiscendenza ai discorsi del Papa pronunciati nei loro santuari è veramente grande.

Io credo che sia questa una lezione molto importante che ridimensiona, da un certo punto di vista, il caso Galileo come caso e ribalta la questione molto più a monte toccando dei nodi veramente grossi e cruciali per la scienza e per la cultura contemporanea.

(*)Prof. Mario Gargantini

Publicista di riviste scientifiche

-Trascrizione rivista dall'autore