

SVILUPPO DEI POPOLI E RIVOLUZIONE

II. - PROSPETTIVE TEOLOGICHE ATTUALI (*)

Tutte le Chiese e comunità cristiane sono oggi alle prese col grave problema dei rapporti Chiesa-mondo o, in altri termini, della responsabilità ed efficacia della fede cristiana nei confronti del mondo e della storia. Noi abbiamo presentato questo problema, dal punto di vista dei fenomeni dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione, nella prima parte di questo articolo, concentrando la nostra attenzione soprattutto sulla Conferenza mondiale « Chiesa e Società » tenutasi a Ginevra nel luglio 1966 sotto gli auspici del Consiglio Mondiale delle Chiese, per l'importanza che essa ha avuto nel presentare alle Chiese le esigenze derivanti da questi fenomeni del mondo contemporaneo.

Vorremmo adesso proporre un quadro delle prospettive che ci sembrano più comuni nella riflessione teologica attuale, soprattutto dei cattolici, intorno a questa stessa problematica. A tal fine, pur continuando a servirci, quasi come pietra di paragone, di alcuni degli studi ecumenici, abbiamo prestato attenzione soprattutto ai non molti studi cattolici più recenti che trattano direttamente i temi dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione sotto il profilo teologico. Inoltre abbiamo utilizzato alcuni lavori atti a chiarire la terminologia e le nozioni più comuni per designare tali fenomeni. E siccome la loro interpretazione teologica è strettamente connessa con la teologia — ancora agli inizi — dei rapporti tra la Chiesa e il mondo contemporaneo in via di progressiva secolarizzazione, abbiamo utilizzato alcuni dei più recenti studi di teologi cattolici su questo argomento, per completare così ciò che abbiamo già esposto in tema di Chiesa e secolarizzazione a proposito di « Ginevra 1966 ». Abbiamo infine adoperato alcuni degli apporti più recenti del dialogo tra cattolici e marxisti, sia perchè tale dialogo appartiene al rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo, segnato dal fenomeno dell'umanesimo ateo, sia perchè i temi trattati nell'ambito di quel dialogo coincidono con i nostri o sono ad essi molto vicini.

Certo, non abbiamo la pretesa di essere stati completi. Inoltre, per lo stesso fine che ci siamo prefissi, non ci siamo fermati a sviluppare

(*) La prima parte è stata pubblicata in *Aggiornamenti Sociali*, (luglio-agosto) 1968, pp. 495 ss., rubr. 077.

L'attualità del tema affrontato in questo studio acquista maggiore rilievo in seguito ai recenti pronunciamenti di Paolo VI che, in occasione del viaggio in Colombia, ha ribadito il rifiuto dei « sistemi e strutture che coprono e favoriscono gravi ed opprimenti sperequazioni fra le classi e i cittadini » e insieme il rifiuto della violenza, metodo « contrario allo spirito cristiano », quale via per superarli (cfr. *Osserv. Rom.*, 25 e 26-27 agosto 1968).

tutti gli elementi della nostra sintesi. Ma crediamo che gli studi che ci sono serviti di base sono tanto numerosi e rappresentativi da permetterci di presentarla come un'utile ipotesi di lavoro, capace, da una parte, di porre in rilievo le linee di convergenza della riflessione teologica e, dall'altra, di focalizzare le principali divergenze e i problemi ancora aperti.

CHIARIFICAZIONE DELLA TERMINOLOGIA

Una delle critiche più unanimemente ripetute nei confronti di « Ginevra 1966 » è consistita nel rilevare la mancanza di precisione nell'uso della terminologia, e specialmente della parola « rivoluzione ». Parallelamente è stato anche osservato che la « Populorum progressio » adoperava termini come « sviluppo », « progresso », « crescita » quasi come sinonimi e senza tener conto delle loro sfumature proprie (87). Tutto questo può per lo meno generare un po' di confusione. Per tale ragione cercheremo di precisare brevemente il significato e le caratteristiche di questi diversi concetti, soprattutto nel linguaggio attuale più comune.

« Sviluppo », « progresso », « evoluzione », « storia ».

1. Di queste quattro nozioni, la più generale ci sembra quella di **evoluzione**, intimamente legata a quella di « **divenire** », e che di fatto serve a indicare sia il divenire dell'organismo vivente (evoluzione biologica), sia quello del mondo nel suo insieme (evoluzione cosmica), sia quello proprio e caratteristico dell'uomo (evoluzione storica) (88).

2. Quest'ultima forma di divenire non implica necessariamente le altre due. E inoltre ci sembra più corretto parlare di « **storia** » piuttosto che di evoluzione storica, perchè la categoria dell'evoluzione può lasciare nell'ombra ciò che è proprio della

(87) Tenendo presente che il testo originale è in francese e quello ufficiale è in latino, ecco alcune corrispondenze di termini nelle lingue latina, francese, italiana e tedesca: *progressio* equivale in diversi luoghi a *développement*, *croissance*, *épanouissement*; *sviluppo*, *crescita*; *Entwicklung*, *Entfaltung*, *Wachstum*; *profectus* = *développement*, *croissance*, *progrès*, *promotion*; *progresso*, *crescita*, *elevazione*, *promozione*, *sviluppo*; *Fortschritt*, *Entfaltung*, *Entwicklung*; *incrementum* = *croissance*, *progrès*, *essor*; *crescita*, *progresso*, *sviluppo*; *Wachstum*, *Fortschritt*, *Aufstieg*; *progressus*, *processus* = *progrès*; *progresso*; *Fortschritt*. Per il francese abbiamo utilizzato l'edizione ufficiale come è riportata dalle Editions du Centurion, Paris; per l'italiano, il testo dei «Quaderni di Ekklesia», di Città Nuova editrice; per il tedesco, quello riportato da Paulinus Verlag, Trier. Fa rilevare alcuni inconvenienti di questa mancanza di precisione C. Cordes, *Die Enzyklika «Populorum progressio»*, in *Luther. Monatshefte*, 6, 9 (Sept. 1967), pp. 448 s.

(88) Cfr. W. BRÖKER, *Der Sinn von Evolution*, Düsseldorf 1967; e dello stesso autore l'articolo: *Aspects de l'évolution*, in *Concilium*, 26 (Juin 1967), pp. 13-27.

storia, ossia la **libertà con cui l'uomo** (il genere umano, la società) **va trasformando se stesso costruendo responsabilmente nel presente il suo futuro**: un futuro che in certa misura è sempre nuovo, non ancora dato, non preesistente, benchè a sua volta condizionato, in certa misura, dal passato (89).

3. E' nell'ambito della storia degli uomini che ha luogo il fenomeno designato dalla nozione di **progresso**. Questa idea è entrata nella cultura occidentale nell'epoca moderna, raggiungendo la sua esplicita formulazione e il suo fascino più vivo con l'Illuminismo e con la Rivoluzione francese (90). In genere si può dire che l'idea di progresso « significa che la civiltà si è mossa, si muove e continuerà a muoversi in una direzione desiderabile » (91). Implica quindi **non solo l'apparizione del « nuovo » nella storia, ma del « meglio »** globalmente inteso, ed è questo che la distingue dalla nozione di storia e anche da quella di evoluzione. Poggia sulla fiducia che la ragione è atta a promuovere il perfezionamento della vita umana, e di fatto la storia di questa idea è stata « in rapporto con lo sviluppo della scienza moderna, con lo sviluppo del razionalismo e con la lotta per la libertà politica e religiosa » (92). Ha avuto anche la forma di una « fede nel progresso » nettamente ottimistica. Ad essa portarono il loro contributo sia l'idealismo tedesco sia il positivismo, il quale ultimo, nella seconda metà del secolo XIX, fondò questo ottimismo sulla nozione e sulla legge dell'evoluzione. Essendo però l'evoluzione una nozione in sè neutra, non mancarono anche delle interpretazioni pessimistiche e quindi contrarie alla fede nel progresso. Ma è stata soprattutto la crisi generata dalle due guerre mondiali che ha suscitato una forte critica alla nozione di progresso e alla fede in esso riposta. Ci si domanda infatti quali siano i criteri del « meglio » che questa nozione implica. Oggi si distingue generalmente il progresso che di fatto si nota in alcuni settori dalla fede in un progresso generale. Si ammette cioè l'esistenza di un progresso scientifico-tecnologico; c'è chi lo ammette anche nell'ordine politico-sociale; ma si è molto più cauti circa il senso e l'esistenza di un vero progresso artistico e filosofico, e più ancora morale e religioso.

4. La nozione di **sviluppo** include oggi due aspetti. Serve innanzi tutto per designare il fenomeno storico dello sforzo che i

(89) Cfr. J. B. METZ, *Welt. II. Systematisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 (1965), 1023-1026.

(90) Cfr. J. BURY, *Storia dell'idea di progresso* (trad. it. sull'ediz. inglese del 1932), Milano 1964; H. MAUS, *Fortschritt*, in *Real Lexikon für Geschichte und Gegenwart*, 2 (1958), 1006-1008; E. BURCK (Hrsg.), *Die Idee des Fortschritts*, München 1963; *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964 (Relazioni al 7° Congresso dell'Associazione generale di Filosofia in Germania, tenutosi a Münster/Westf. nel 1962).

(91) J. BURY, *Storia dell'idea di progresso*, cit., p. 17.

(92) *Ibid.*, p. 240.

popoli « sottosviluppati » o « in via di sviluppo » compiono per arrivare al livello umano culturale politico sociale dei popoli già sviluppati; ma serve anche per indicare il fenomeno più generale in cui tale sviluppo è incluso. Questo fenomeno più generale consiste nello sforzo di ogni società per evolversi responsabilmente sotto l'impulso del progresso scientifico-tecnico, utilizzando tutto il capitale della propria cultura per far fronte alla nuova situazione e adempiere la propria missione nell'insieme dell'evoluzione storica (93). Si potrebbe quindi dire che tale fenomeno tende verso un futuro migliore della società, ma che questo futuro più umano non è automaticamente assicurato ed esige nel presente l'impegno libero e solidale di tutti.

La Chiesa ha già mostrato il suo atteggiamento positivo di fronte ai problemi odierni dello sviluppo dei popoli. Non è stato sempre così invece nei riguardi delle realtà e nozioni di evoluzione e progresso (94). In realtà i problemi che questi fenomeni pongono alla Chiesa e alla riflessione teologica sono inclusi in quelli che ad esse pone la storia: quali relazioni ci sono tra la storia della salvezza e la storia umana? E quindi, quale senso hanno per la fede cristiana la storia umana, il progresso, lo sviluppo dei popoli? Quale deve essere l'atteggiamento del cristiano in quanto tale nei loro riguardi? Sono problemi che coinvolgono quello del significato cristiano della libertà come capacità dell'uomo di creare la storia, trasformando responsabilmente se stesso e la società nella quale necessariamente convive.

« Rivoluzione ».

1. Ciò posto, cerchiamo ulteriormente di precisare il senso del termine **rivoluzione**, molte volte connesso con quello di sviluppo, di progresso e di storia. Esso è nettamente plurisignifi-

(93) Cfr. C. I. IRTY, *Development. Introduction*, in *The Ecumenical Review*, 19, 4 (Oct. 1967), pp. 349-352; H. KRAUS, *Über den Fortschritt der Völker*, Freiburg 1967, pp. 15-19; V. COSMAO propone questa definizione che s'ispira alle posizioni di Padre Leuret e sarebbe stata da lui stesso approvata: « *Le développement ne peut être que l'évolution globale d'une société se mobilisant elle-même sous l'impact de la civilisation scientifique et technique et mettant en oeuvre tout son capital de civilisation et de culture pour faire face à la situation nouvelle dans laquelle elle se trouve du fait de l'évolution historique* » (*Les exigences du développement au service de l'homme*, in *Parole et Mission*, 10, 39 (Oct. 1967), pp. 587 s.).

(94) Fa rilevare le relazioni storiche, non sempre positive, tra la Chiesa e il progresso C. DUQUOC, *L'Eglise et le progrès*, Paris 1964. L'idea di progresso è entrata in teologia anche negli studi intesi a spiegare lo sviluppo del dogma; la bibliografia sul tema è vasta; basti qui citare, tenendo presente soprattutto la scuola cattolica di Tübingen, M. SECKLER, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, in *Theologie im Wandel*, München 1967, pp. 41-67. Sulla interpretazione del progresso nella teologia protestante, cfr. M. REDEKER, *Der moderne Fortschrittsglaube im Lichte christlicher Geschichtsdeutung*, in *Die Idee des Fortschritts*, hrsg. v. E. BURCK, München 1963, pp. 41-58.

cativo (95) e facilmente suscita sentimenti e reazioni contrastanti (96). Con tale termine noi ci riferiamo qui a determinati fenomeni sociali e storici. E perciò dobbiamo premettere che il suo significato può variare secondo i diversi contesti spazio-temporali, sociali e culturali. Basti pensare alle differenze realmente esistenti tra le rivoluzioni inglese, americana, francese, russa, cinese o cubana. Tutte però hanno un denominatore comune, quello che distingue profondamente il senso della parola rivoluzione nell'ordine sociale-storico dal suo primo significato etimologico (97).

Sulla scia di studi recenti, alcuni dei quali basati su un'analisi sociologica della situazione attuale, specialmente nell'America latina, si può descrivere la **rivoluzione sociale** come un **cambiamento radicale e rapido delle strutture della società, prodotto con o senza la violenza, in ordine all'instaurazione di un ordine sociale migliore** (98). Tre sono dunque le sue dimensioni interne. 1) Si tratta di un cambiamento radicale e rapido, cioè di una vera novità e discontinuità rispetto all'ordine precedente, ottenuta con una certa celerità. In questo si distingue: dalla ri-

(95) Oltre la bibliografia citata a proposito di *Ginevra 1966* e quella citata più sotto (nota 102), cfr. gli articoli delle varie Enciclopedie e particolarmente: E. FAHLBUSCH, *Revolution*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3 (1959), 639-648; AA. VV., *Revolution*, in *Grand Larousse, Encyclopédie*, 9 (1964), 234-242 (con bibliografia alla fine, pp. X-XI); F. HOUTART, *Sur le concept de Révolution*, in *Esprit*, 340 (Juill.-Août 1965), pp. 45-52; P. SCHNEIDER, *Revolution*, in *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1966, coll. 1866-1872.

(96) Così nell'introduzione all'edizione dei documenti di *Ginevra 1966* si nota a un certo momento questa difficoltà terminologica per spiegare la reazione di O. Dibelius, di cui abbiamo parlato nella nota 81: cfr. *Appell an die Kirchen der Welt*, Stuttgart 1967, p. 22, nota 16.

(97) Il termine *rivoluzione*, etimologicamente da *re-volvere*, tornare indietro, significa il movimento circolare col quale un mobile tende al suo punto di partenza. Era utilizzato dagli antichi per indicare il ritorno ciclico delle stagioni («*revolutio temporum*») o il ciclico girare degli astri. I significati più vicini a questo significato etimologico si trovano ancora nell'ambito della matematica o della meccanica (cfr. le rivoluzioni di una ruota attorno al suo asse). Ma, già fin dall'antichità, prende un altro senso quando si applica nella fisiologia: così oggi si indica con questa parola «*la reazione generalizzata di un organismo vivente a uno choc psichico (traumatismo) o emozionale*». Ma è soprattutto nel campo della storia che si discosta totalmente dal primitivo senso etimologico, passando ad indicare i cambiamenti profondi della storia che portano una novità rispetto all'ordine precedente. E' vero che ancora S. Agostino l'utilizzò per parlare del ricorso dei tempi (*De Civ. Dei*, XXII, 12). Ma tale modo di parlare non ha più senso e validità piena nel linguaggio attuale. Su tutto questo, cfr. soprattutto l'articolo citato del *Grand Larousse*, 9 (1964), 234, e P. SCHNEIDER, *art. cit.*, col. 1866.

(98) Ci ispiriamo soprattutto all'articolo di F. HOUTART citato sopra (nota 95) che si basa sull'analisi della situazione nell'America latina, e a quello di P. SCHNEIDER che, sebbene pretenda di essere più globale, ci sembra rimanga influenzato dalla situazione occidentale. Un quadro generale della situazione nell'America latina è presentato da F. HOUTART - E. PIN, *L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine*, Tournai 1965.

forma, che non rompe con la logica interna dell'ordine precedente; dal colpo di stato, che in sè può essere diretto non alla trasformazione bensì al rafforzamento dell'ordine costituito oppure alla sostituzione di un'oligarchia con un'altra; e dalla rivolta, la quale è una protesta di ordine personale piuttosto che un'azione concreta e coscientemente orientata alla costruzione di un ordine nuovo. 2) Una simile trasformazione sociale, radicale e rapida, è il risultato di una certa pressione o forza, fisica o morale. Non si è concordi nell'ammettere o escludere che la violenza (« fisica » soprattutto) sia necessariamente richiesta dalla rivoluzione politico-sociale. Però sono parecchi gli autori che propendono per la negazione di una necessaria connessione tra rivoluzione e violenza (99). 3) La rivoluzione tende a uno scopo ben preciso, l'instaurazione di un ordine sociale nuovo, e in ciò si distingue da ogni avventura anarchica e incerta sul fine da perseguire e sui mezzi per raggiungerlo. Generalmente, inoltre, si considera vera rivoluzione quella che persegue un ordine migliore: per tale motivo si distingue dai movimenti conservatori o di restaurazione, ed è invece connessa con le nozioni di sviluppo, di emancipazione, di umanizzazione (100).

Ciò posto, facciamo qualche rilievo sui fenomeni « rivoluzionari » più estesi nell'ora presente. Si parla innanzi tutto con frequenza di **rivoluzione industriale e tecnologica** per indicare le due fasi successive della **trasformazione della società contemporanea ad opera del progresso tecnico-scientifico**. Tale fenomeno può assumere proporzioni sempre più vaste fino a causare una trasformazione radicale e rapida; ma, come già abbiamo visto, si discute se tale trasformazione sia sufficiente per promuovere la vera umanizzazione della società, dal momento che il fenomeno che ne è all'origine appare in sè neutro e può quindi essere diversamente orientato dalle libere scelte dell'uomo.

La rivoluzione che è in atto o fermenta nel **Terzo Mondo** spesso include in sè gli aspetti della rivoluzione industriale e di quella politico-sociale. Per ciò che riguarda l'**America latina**, il rapido cambiamento sociale che si osserva in molto paesi — dovuto a fattori diversi del passato e del presente — investe sia le **strutture** (classi sociali, organizzazione ed estensione dell'insegnamen-

(99) Così F. HOUTART, P. SCHNEIDER, G. GIRARDI (cfr. sotto, nota 119); G. et D. CASALIS, *Théologie de la Révolution? Au lecteur*, in *Christianisme Social*, 75/1-2 (Jan.-Fév. 1967), p. 2; T. RENDTORFF, *Revolution und Rechtsordnung*, in *Ökumenische Rundschau*, 16, 1 (Jan. 1967), p. 84; J. LOCHMANN (cfr. sotto, nota 118); M. L. KING e A. TROCMÉ (cfr. sotto, note 102 e 123); inoltre H. - D. WENDLAND e lo stesso R. SHAULL, come già abbiamo visto. Altri però, come J. PEUCHMAURD (cfr. *op. cit.*, nella nota 102, p. 635), sembrano vedere un nesso necessario tra rivoluzione e violenza. Anche la *Populorum progressio*, n. 31, restringe il significato del termine rivoluzione a quello di insurrezione violenta.

(100) Così gli autori citati nella nota precedente. Cfr. inoltre H. GOLLWITZER, *Zur Einführung (zum Thema der Revolution)*, in *Evangel. Theol.*, 27, 12 (Dez. 1967), pp. 629 s.

to, sistemi politici ed economici) sia i **valori culturali** (cioè la forma di pensare, di reagire, il comportamento degli individui e dei gruppi). Data la disfunzionalità del sistema sociale ancora esistente, la rivoluzione viene ad essere con frequenza uno degli elementi che entrano a far parte del sistema di valori culturali di tali paesi. Questo porta con sé fenomeni sociali del tipo di una vera « **rivoluzione silenziosa** » o « **pre-rivoluzione** » che si estende sempre di più nello spirito delle masse e sembra preparare le condizioni necessarie ad un cambiamento più radicale. Gli esperti notano però la necessità e l'urgenza di una vera rottura con i modelli economico-politico-sociali del passato, rottura che possa avviare l'instaurazione di un ordine nuovo e più giusto. « In questo senso la rivoluzione sociale è necessaria nell'America latina. Il grande problema è di sapere come realizzarla senza distruggere, con la violenza, gli stessi valori che essa vuole promuovere » (101).

La rivoluzione sociale quindi sembrerebbe oggi legata, almeno in parte, al fenomeno dello sviluppo dei popoli poveri. Ma non è ancora detto che tale connessione si debba dare necessariamente e sempre in tutte le situazioni esistenti nel mondo. Ad ogni modo questo è un problema di ordine sociologico.

2. A noi, come cristiani e come teologi, il fenomeno rivoluzionario — sia quello di fatto esistente sia quello eventualmente previsto come voluto dalla situazione — pone problemi simili a quelli posti dallo sviluppo e dalla storia in genere (102). Qual è

(101) F. HOUTART, *Sur le concept de révolution*, in *Esprit*, 340 (Juill.-Août 1965), p. 52.

(102) Si deve riconoscere che il cristianesimo ha guardato la rivoluzione con una certa diffidenza, anche per circostanze storiche non tutte dipendenti dallo stesso cristianesimo. La teologia l'ha considerata soprattutto da un punto di vista piuttosto « moralistico ». *Ginevra 1966* sembra aver cambiato alquanto le prospettive, sicché si può dire che oggi è riconosciuta come legittima la necessità di riflettere teologicamente su questo fenomeno storico considerato come uno dei « segni dei tempi ». Oltre la bibliografia citata a proposito di *Ginevra 1966*, cfr.: lo studio breve, ma buono, di E. FAHLBUSCH, citato sopra (nota 95); A. TROCME, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Genève 1961; P. BIGO, *Cristianesimo e rivoluzioni sociali*, in *Testimonianze*, 7, 64 (Maggio 1964, pp. 253-268); M. L. KING, *Révolution non-violente*, Paris 1965; H. COX, *God's Revolution and Man's Responsibility*, Valley Forge, Pa., 1965 (trad. italiana: *Il cristiano come ribelle*, ed. Queriniana, Brescia 1968); C. J. SNOECK, *Tiers monde, Révolution et christianisme*, in *Concilium*, 15 (Mai 1966), pp. 31-44; G. GIRARDOT, *Sul problema della rivoluzione nella teologia cristiana*, in *Protestantesimo*, 21, 4 (1966), pp. 193-214 (apparso anche in inglese in *Communio Viatorum*, 10, 1 (1967), pp. 13-32); E. WOLF, *Revolution. IV. Theologisch*, in *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart 1966, coll. 1872 s.; J. S. TROJAN, *The Theological Problem of Revolution*, in *Communio Viatorum*, 10, 1 (1967), pp. 45-51; J. M. LOCHMANN, *Social Theology in a Revolutionary Age*, *ibid.*, pp. 53-60; D'ANTONIO-PIKE (editori), *Religión, Revolución y Reforma*, Barcelona 1967; N. DALM, *Christentum und Revolution*, München 1967; J. B. METZ, *Religion und Revolution*, in *Neues Forum*, 14 (Juni-Juli 1967), pp. 461-464; R. WECKERLING, *The Secular Revolution and Theological Renewal*, in *Communio*

il suo significato alla luce del Vangelo? La rivoluzione è contraria al Vangelo oppure è il Vangelo stesso che esige la rivoluzione? **Qual è la responsabilità e la missione del cristianesimo come istituzione sociale e dei cristiani come tali nei riguardi della rivoluzione?** nei confronti dell'uso della violenza? Debbono tendere a « cristianizzare » lo sviluppo, e anche la « rivoluzione » quando è da esso richiesta? oppure debbono impegnarsi a mantenere il carattere autonomo e mondano di questi fenomeni storico-sociali?

Facciamo infine un'altra precisazione necessaria per situare bene la nostra problematica: una precisazione che riteniamo di notevole importanza, ma che non è sempre stata presente sia nel dibattito di « Ginevra 1966 » sia nelle seguenti reazioni delle Chiese e anche di alcuni teologi. Lo sviluppo e la rivoluzione di cui parliamo sono quel ben preciso e complesso fenomeno storico-sociale che abbiamo tentato di descrivere. Come ogni evento storico, tale fenomeno può essere considerato come un « **segno dei tempi** ». La Chiesa, la teologia, i cristiani sono perciò tenuti a interpretarlo alla luce del Vangelo per cogliere la propria responsabilità e missione nei suoi confronti. Ma debbono tener sempre presente che tale segno è **di fatto sempre ambivalente**: attraverso questo segno può arrivare a noi la chiamata di Dio, ma esso si pone, almeno in parte, anche come opposizione a tale chiamata.

E' inoltre vero che la stessa possibilità di comprenderlo **esige dalla Chiesa e dalla teologia una vera trasformazione**. Ma riteniamo che questa trasformazione non si possa definire come vera rivoluzione, bensì come **riforma o rinnovamento**. Perchè, se è vero che la Chiesa è nel mondo e per il mondo, essa tuttavia non trae la sua origine dal mondo, bensì da un intervento speciale di Dio situato in un determinato momento della storia degli uomini. Perciò, dovendo vivere continuamente la novità della nuova creazione che è già in atto, deve anche essere **sempre fedele alla Parola e all'evento che le hanno dato origine**. Il suo

Viatorum, 10, 2-3 (1967), pp. 99-108; *Revolution und Theologie - Das Neue in unserer Zeitalter, Ein Symposium*, in *Frankfurter Hefte*, 22, 9 (Sept. 1967), pp. 616-630; G. GIRARDI, *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, Assisi 1967; R. BELDA, *Subdesarrollo y violencia revolucionaria*, in *Iglesia Viva*, 10-11 (Jul.-Oct. 1967), pp. 385-400; K. LEFRINGHAUSEN, *Zur Problematik einer Theologie der Revolution, in Kirche in der Zeit*, 22, 10 (Okt. 1967), pp. 451-454; M. PEUCHMAURD, *Esquisse pour une théologie de la révolution*, in *Parole et Mission*, 10, 39 (Oct. 1967), pp. 629-661; J. MOLTSMANN, *Die Revolution der Freiheit*, in *Evangelische Theologie*, 27, 11 (Nov. 1967), pp. 595-616; G. GHERARDI, *I cristiani della rivoluzione*, in *Il Regno*, 13, 150, 1 (1 Genn. 1968), pp. 21-27; G. GIRARDI, *Filosofia della rivoluzione e ateismo*, in *Concilium*, (Giugno 1968), pp. 128-142; L. DEWART, *Christianity and Revolution*, New York 1963 (trad. it.: *Cristianesimo e rivoluzione*, Jaca Book, Milano 1967); dello stesso autore: *La Chiesa e il conservatorismo politico*, in *Concilium*, (Giugno 1968), pp. 116-127; N. MIDDLETON, *The Language of Christian Revolution*, London and Sydney 1968.

continuo rinnovamento quindi implica la fedeltà a quelle strutture originarie che Cristo ha voluto, perchè la sua Chiesa fosse vero sacramento di salvezza per tutti gli uomini e tutte le culture, ma con una determinata struttura fondamentale, comunitario-gerarchico-sacramentale. Rinnovamento continuo dunque delle forme storiche e caduche in cui tale struttura fondamentale si realizza, e delle categorie culturali in cui la Parola di Dio si incarna, purchè sia mantenuta la fedeltà a questa Parola e a quella struttura fondamentale. Riforma che è uno sviluppo e un'integrazione delle esigenze più profonde della realtà passata, presente e futura della Chiesa, più che una completa rottura con il passato, a meno che non si tratti di rottura con le forme caduche del passato che esigono, in alcuni casi con urgenza, di essere superate (103).

Per quanto riguarda i fenomeni sociali dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione, il loro significato alla luce del Vangelo e la missione della Chiesa e dei cristiani nei loro confronti, presenteremo ora in modo sintetico quelle che ci sembrano le prospettive più comuni della riflessione teologica attuale su questi problemi, sulla base già indicata e con i limiti precedentemente enunciati.

LA DIMENSIONE POLITICO-SOCIALE DELLA FEDE CRISTIANA

1. Poco più di un anno dopo « Ginevra 1966 », J. M. Lochmann, nella sua relazione ufficiale a Heraklion sulla stessa Conferenza, ha creduto di poter asserire che si va operando una convergenza attorno a questi tre elementi:

1) « *Un vasto accordo sulla necessità di accentuare la pertinenza sociale della fede cristiana [...]. La responsabilità nei riguardi della società non è un "opus alienum", di secondo ordine, dei cristiani, ma una parte essenziale della loro fede e della loro vita* »; 2) « *Questa responsabilità dei cristiani non si può limitare alle relazioni personali tra un'anima umana ed un'altra. L'amore del prossimo, nelle complicate situazioni sociali dell'uomo, comporta necessariamente la preoccupazione per le strutture (economiche, politiche e culturali) nelle quali vivono i popoli di oggi: "l'amore attraverso le strutture" è divenuto uno degli slogan della Conferenza* »; 3) « *Insistendo sulle strutture si insiste parallelamente su di un altro tema che caratterizza le discussioni teologiche attuali: una comprensione dinamica della situazione sociale umana. Prendere sul serio le strutture, significa per il cristiano considerarle alla luce dell'amore di Dio per l'uomo in Gesù Cristo e tentare di cambiarle se non favoriscono la giustizia, la pace e la libertà umana* » (104).

(103) Cfr. K. RAHNER, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, in *Integritas*, hrsg. v. D. STOLTE und R. WISSER, Tübingen 1966, pp. 75-95; W. KASPER, *Geschichtlichkeit der Dogmen*, in *Stimmen der Zeit*, 179 (Juli 1967), pp. 401-416.

(104) J. M. LOCHMANN, *La Conférence mondiale sur l'Eglise et la*

Come è noto, anche la « Populorum progressio » sottolinea questa dimensione sociale dell'amore cristiano, che si manifesta nell'impegno per trasformare le strutture ingiuste ed oppressive della vera dignità dell'uomo. Concezione d'altronde che è sviluppo di quella già presente nella « Gaudium et spes » (105).

I **fondamenti biblici** di queste affermazioni sono oggi abbastanza noti. Secondo la carta dell'Alleanza, il Decalogo, l'amore di Dio e l'amore dei fratelli sono due aspetti inseparabili dell'unico « sì » al Dio dell'Alleanza. Perciò i profeti, richiamando il popolo alla fedeltà all'Alleanza, mentre condannano l'idolatria, denunciano le ingiustizie che avvengono tra il popolo. Dio aborrisce un culto, anche splendido, ma superficiale e formalista, che non sia accompagnato dal senso della giustizia e dal rispetto degli altri uomini (106). Anche per il Nuovo Testamento il vero amore di Dio è quello che si rende efficacemente visibile nell'amore degli altri (107). E tutto questo perchè il singolo può raggiungere Dio e incontrarsi con Lui in quanto accetta l'Alleanza che Egli ha contratto con il suo popolo e che è stata definitivamente suggellata dall'evento pasquale di Cristo. La stessa **nozione biblica di redenzione**, come quella correlativa di peccato, ha anche una **dimensione storico-sociale** o comunitaria, oltre a quella personale ed individuale, che è il necessario presupposto dell'altra (108). Infatti, l'Alleanza che Dio offre agli uomini contiene la promessa di un futuro nuovo, di una « terra nuova nella quale abita la giustizia » (2 Pt. 3, 13). Promessa che si identifica con l'avvento definitivo del Regno di Dio che include la « liberazione dei figli di Dio », la loro piena riconciliazione con Dio, con gli altri e con se stessi (cfr. Rom. 8,21; Col. 1,20; Ef. 2,14-16; etc.). Il Regno di Dio quindi porterà con sè il trionfo definitivo della

Société (relazione ciclostilata, Comité Central n. 58, Creta août 1967), p. 4. Parlando un po' più liberamente, a nome proprio, egli considera come elementi verso i quali c'è oggi una dinamica convergenza ecumenica i seguenti: 1) la pertinenza del tema rivoluzione alla teoria e alla prassi cristiana; 2) il passaggio da un'etica degli « ordini » a un'etica del « cambiamento »; 3) la dinamica sociale delle prospettive bibliche. Cfr. il suo art. *Ökumenische Theologie der Revolution*, in *Evang. Theol.*, 27, 12 (Dez. 1967), pp. 642-646.

(105) Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 23-32 e inoltre i nn. 1, 35, 38, 55, 66; G. GIRARDI, *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, Assisi 1967, pp. 33-38; P. HAUBTMANN, *La communauté humaine (1ère partie, chap. II)*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Tome II* (Unam Sanctam 65 b), Paris 1967, pp. 255-277.

(106) Cfr. A. DEISSLER, *Die Bundespartnerschaft des Menschen mit Gott als Hinwendung zur Welt und zur Mitmenschen*, in J. B. METZ (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz, 2. Aufl., 1966, pp. 203-223.

(107) Cfr. specialmente I Gv. 4,7-12 e 19-21; 3,10-16; Gv. 15,9-13; 13,34-35. A proposito dell'unità tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, si veda K. RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gotts liebe*, in *Schrift. zur Theol.*, 6 (1965), pp. 277-298.

(108) Cfr. J. M. GONZÁLEZ-RUIZ, « Carattere pubblico » del messaggio cristiano nella sua relazione con il carattere pubblico della società moderna, in *Concilium*, 4/6 (Giugno 1968), pp. 70-78.

vera pace, giustizia e libertà: ma si va costruendo già adesso ogni giorno nella fedeltà all'Alleanza, nella responsabilità derivante dalla speranza che ci impegna a collaborare con tutta la creazione, la quale, mossa dallo Spirito, geme e partorisce già adesso il nuovo mondo, la progressiva liberazione dalla presente schiavitù (109).

Eppure la teologia attuale, anche quella più recente e influente, cioè quella trascendentale-esistenziale-personalistica, opera con categorie individualistiche, appartenenti alla sfera dell'intimità, alla sfera privata, dell'apoliticità. Anche quando parla dell'intersoggettività e dell'amore, li concepisce come un fatto della vita privata, senza dimensioni politico-sociali, come un incontro privato tra un io e un tu. Per questi e altri motivi storici, si è potuto dire recentemente che il tema delle relazioni tra Chiesa e Società, tra Chiesa e sfera pubblica, tra fede cristiana e prassi politico-sociale, è uno dei meno chiari nel momento presente e allo stesso tempo uno di quelli che più suscitano reazioni emotive e incontrollate (110).

2. Un superamento di questa situazione viene ricercato dalla più recente teologia, sia protestante sia cattolica, impegnata nella costruzione di una **teologia della speranza**, fondata su di una concezione escatologica creatrice e critica (111).

Si tratta innanzitutto — si badi bene — di una **escatologia** non intesa nel senso di passiva e rassegnata attesa della Parusia di Cristo, che accentua la trascendenza del Regno di Dio e interpreta il momento della rinuncia al mondo come un disinteresse nei suoi riguardi (112); e nemmeno intesa come una escatologia

(109) Cfr. Rom. 8,18-23. Su questo tema basti citare: A. M. DUBARLE, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du cosmos*, in *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 38 (1954), pp. 445-465; *Lois de l'univers et vie chrétienne* (Rom. 8,18-23), in *Assemblées du Seigneur*, n. 58, Bruges 1964, pp. 14-26; S. LYONNET, *La rédemption de l'univers*, in *Lum. et Vie*, 48 (Jull.-Août 1960), pp. 43-62; *Redemptio «cosmica» secundum Rom. 8, 19-23*, in *Verbum Domini*, 44 (1966), pp. 225-242; H. SCHLLER, *Das, worauf alles wartet. Eine Auslesung von Römer 8,18-30*, in *Interpretation der Welt*, Fst. f. R. GUARDINI, Würzburg 1965, pp. 599-616.

(110) Cfr. J. B. METZ, *Religion und Revolution*, in *Neues Forum*, 14 (Juni-Juli 1967), pp. 461 s.

(111) Cfr. J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964 (6 Aufl. 1966); J. B. METZ, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, in E. BLOCH, *zu Ehren*, Frankfurt 1965, pp. 226-240; *Verantwortung der Hoffnung*, in *Stimmen der Zeit*, 177 (Juni 1966), pp. 451-462; *L'Eglise et le monde*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, pp. 139-154; *Politische Theologie*, in *Neues Forum*, 14 (Jan. 1967), pp. 13-17; K. RAHNER, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in *Schrift. zur Theol.*, 6 (1965), pp. 77-88; *Zur Theologie der Hoffnung*, in *Schrift. zur Theol.*, 8 (1968), pp. 561-579; *Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»*, *ibid.*, pp. 580-592; *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, *ibid.*, pp. 593-609.

(112) Fu questo il senso più comune di escatologia nella discussione di alcuni anni fa tra «incarnazionisti» ed «escatologisti», soprattutto nei lavori in lingua francese: cfr. B. BESRET, *Deux chapitres d'histoire du vocabulaire religieux contemporain en France: Incarnation et Eschatologie, 1935-1955*, Paris 1964.

puramente attualizzata, presenzializzata o già realizzata, che alla passione per il futuro sostituisce l'attualizzazione dell'eterno nel momento della decisione esistenziale dell'individuo. Si tratta invece di una fede e di una speranza escatologica che **impegnano nel presente alla costruzione del futuro non solo per l'individuo ma per il mondo, futuro che è oggetto della promessa divina e che si va realizzando in ogni decisione del presente.** Infatti, come dice il Vaticano II, « l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo »: il futuro Regno escatologico è già costruito adesso con il nostro impegno per far trionfare in questa terra la fraternità, la giustizia, la libertà, ma porterà anche con sé una purificazione e trasfigurazione di questi stessi beni costruiti nella storia, e pertanto sarà anche un dono che trascende la storia stessa (113).

Una tale teologia concepisce chiaramente il mondo come storia, in quanto vede l'umanità impegnata nella costruzione responsabile del suo futuro. E in questo senso spiega l'impegno positivo e creatore dei cristiani nella costruzione del futuro, assicurato dalla promessa in cui essi hanno fede e che suscita la loro speranza, garantita dalla definitiva vittoria di Gesù Cristo sul male. Ma si tratta allo stesso tempo di un **impegno critico.** Infatti questo futuro nuovo e aperto, che continuamente si va creando, è un futuro ambivalente, perchè non coincide mai pienamente con il Regno promesso da Dio e porta sempre con sé una certa alienazione, un reale peso di ingiustizia, una certa disumanizzazione, risultato del male che gli uomini liberamente compiono, ma che i cristiani sono chiamati a superare in se stessi e negli altri, mossi dal dinamismo che loro proviene dalla vittoria pasquale di Cristo.

Per queste ragioni la **responsabilità della Chiesa e dei cristiani nel mondo** ha necessariamente una dimensione politico-sociale. Il loro amore verso il prossimo dovrà consistere in uno sforzo concreto di costruzione di quel futuro che è oggetto della loro speranza. Questo esige da loro anzitutto l'esercizio di una **funzione critica nei confronti di ogni assolutizzazione dello « status quo » come di ogni ideologia e utopia assoluta e intramondana,** giacchè l'universale e completa umanizzazione si avrà solo con la seconda venuta di Cristo. Ma esige anche da loro una **funzione costruttiva,** uno sforzo positivo per il superamento delle strutture ingiuste ed oppressive realmente esistenti, verso la **promozione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.**

(113) Cfr. *Gaudium et spes*, n. 39.

AMORE CRISTIANO, RIVOLUZIONE E USO DELLA VIOLENZA

1. Sulla base di tali prospettive teologiche si va delineando un certo passaggio da un'etica sociale dell'ordine costituito a un'etica del cambiamento: passaggio cioè da una morale sociale statica e conservatrice, che considera lo « status quo » nel quadro di un ordine eternamente voluto e stabilito da Dio, a una morale dinamica, fondata sulla coscienza della responsabilità, dal Creatore stesso affidata all'uomo, di completare la creazione, di costruire e trasformare il mondo e le strutture sociali, facendole sempre più umane (114).

Come già abbiamo sottolineato, sia « Ginevra 1966 » sia la « Populorum progressio », e già la « Gaudium et spes », urgono la responsabilità dei cristiani nella trasformazione delle strutture economiche e politico-sociali. Tutto questo porta logicamente all'affermazione di una vera responsabilità dei cristiani anche nei riguardi della rivoluzione, nel senso in cui l'abbiamo intesa, quando appaia come l'unica via possibile per il superamento di situazioni veramente ingiuste.

Ma a questo punto cominciano le divergenze più acute tra i teologi. Divergenze non solo, come già si è accennato, intorno alla nozione stessa di rivoluzione, ma anche circa il modo concreto di concepire la responsabilità dei cristiani in quanto tali nei riguardi della trasformazione rivoluzionaria delle strutture sociali. Forse si può parlare di un vasto accordo ecumenico circa la loro funzione critico-negativa, sia nei confronti dell'ordine costituito, sia nei confronti dello stesso movimento rivoluzionario, anch'esso segnato dall'ingiustizia. Ma quando si tratta di fare un passo più in là e precisare il dovere o la funzione positiva dei cristiani in quanto tali nelle concrete situazioni rivoluzionarie, le divergenze appaiono più marcate. Quali sono i criteri prossimi che possono guidare i cristiani nell'esercizio della loro funzione profetica nei confronti dell'ordine costituito e della stessa rivoluzione? Debbono fare la rivoluzione gli stessi cristiani in quanto tali? Solo i laici o anche i sacerdoti? Come possono i cristiani impegnarsi nell'ordine politico-sociale evitando il rischio di assolutizzare o sacralizzare sia la rivoluzione sia l'ordine costituito? Questi e altri quesiti sono molto discussi e in gran parte ancora aperti (115).

(114) Cfr. J. M. LOCHMANN, *Ökumenische Theologie der Revolution*, in *Evang. Theol.*, 27,12 (Dez. 1967), pp. 643 s.; M. PEUCHMAURD, *Esquisse pour une théologie de la révolution*, in *Parole et Mission*, 10,39 (Oct. 1967), pp. 638-640 e 645-647.

(115) Cfr. A. RICH, *La révolution, un problème théologique*, in *Christianisme Social*, 75,1-2 (Janv.-Fév. 1967), pp. 14 s.; M. PEUCHMAURD, *art. cit.*, pp. 653-661.

2. Un altro tema attorno al quale non si ha ancora una convergenza ecumenica è quello dell'uso della violenza da parte dei cristiani (116). Alcuni la escludono senz'altro, sia in nome delle esigenze etiche dell'amore cristiano, sia in nome della situazione della moderna società, nella quale l'uso della violenza distruggerebbe lo stesso sistema di produzione e condurrebbe così a un ulteriore impoverimento e, in un'epoca atomica, potrebbe portare ad una situazione irreparabile. Come abbiamo già visto, tale posizione fu attivamente presente in « Ginevra 1966 ». Ma dobbiamo adesso precisare che i « rapporti » conclusivi elaborati alla Conferenza non esclusero, totalmente e in ogni situazione, l'impiego dei metodi violenti da parte dei cristiani. Vi si afferma infatti che la violenza, in forma aperta o dissimulata (la « violenza bianca »), è una realtà di notevole consistenza nel mondo contemporaneo. E si ammette che ci possano essere delle situazioni nelle quali il ricorso ai metodi violenti, limitato e controllato dal fine che si persegue, può apparire come l'unica possibilità aperta a coloro che vogliono evitare il prolungamento della violenza realmente esistente nell'ordine costituito. Ma allo stesso tempo si aggiunge subito che i cristiani debbono essere molto attenti e debbono dare molta importanza alle conseguenze che possono derivare dall'impiego dei metodi violenti nelle diverse situazioni storiche (117).

Queste due posizioni sono ancora presenti nella riflessione teologica attuale, alle prese con un'aporia di difficile soluzione: possono i cristiani fare ricorso alla violenza e agire veramente in nome dell'amore cristiano? possono controllare la portata delle rovine che essa reca con sé? Ma d'altra parte, possono dire di amare veramente il prossimo lasciando libero corso alla violenza, all'oppressione degli innocenti che di fatto esiste nel mondo contemporaneo?

a) J. M. Lochmann ha tentato una specie di mediazione tra queste due posizioni affermando l'esistenza di una sorta di tensione dialettica o « dialettica in movimento » (« bewegte Dialektik ») tra di esse. E su questa base afferma — se abbiamo ben capito — che il servizio o diaconia politica dei cristiani deve essere fondamentalmente l'esercizio dell'amore non-violento, ma efficace e rivoluzionario, che combatte cioè le inumane strutture del mondo attuale alla luce delle esigenze del Regno di Dio. Ci sembra tuttavia che non osi pronunciarsi in modo assoluto e definitivo sull'impiego dei metodi violenti (118).

(116) Cfr. un'esposizione di questa divergenza ecumenica in J. M. LOCHMANN, *Ökumenische Theologie der Revolution*, in *Evang. Theol.*, 27,12 (Dez. 1967), pp. 637-642.

(117) GINEVRA 1966: *Rapporto della Sezione II*, 83-85, in *Appell an die Kirchen der Welt*, Stuttgart 1967, pp. 170 s.; *Rapporto della Sezione III*, 90, *ibid.*, p. 196.

(118) Cfr. J. M. LOCHMANN, *Ökumenische Theologie der Revolution*, in *Evang. Theol.*, 27-12 (Dez. 1967), pp. 640-642.

b) Più sfumata e precisa ci appare la posizione anteriormente assunta dal cattolico **G. Girardi**, in dialogo con i marxisti, posizione che « si riassume in due tesi: 1) **preferenza decisa per l'azione non violenta**, con l'accettazione delle sue inevitabili lenitezze; 2) **legittimità della violenza come soluzione estrema** per bloccare un'azione violenta dalle conseguenze irreparabili » (119).

Si tratta quindi in primo luogo di **azione**, non di pura passività; e più precisamente di un'azione la quale ricerca l'**efficacia oggettiva**, il cambiamento reale delle strutture ingiuste, anche a livello mondiale, non escludendo una certa coazione, che può essere richiesta per evitare che la libertà di una piccola minoranza continui a limitare ingiustamente la libertà dell'immensa maggioranza. Si tratta perciò di un'azione dialettica, di una vera lotta, di una vera azione rivoluzionaria, animata però non dall'odio ma dall'amore. La sua preferenza decisa per l'**azione non-violenta** è fondata da Girardi soprattutto nelle possibilità di efficacia rivoluzionaria veramente uniche che essa offre. Essa infatti **raggiunge simultaneamente le strutture e le coscienze**, assicurando una stabile e durevole trasformazione. La violenza invece può raggiungere lo scopo immediato di far saltare le strutture preesistenti, ma comporta gravissimi rischi che le tolgono normalmente, nella situazione attuale, una vera efficacia rivoluzionaria: provoca infatti devastazioni e rovine imprevedibili, non determina in modo proporzionato l'evoluzione delle coscienze, e scatena inoltre gli istinti, l'odio e le rivalità che impediscono l'instaurazione di un ordine stabile, al quale allora non si può dar vita se non mediante la dittatura ed un'alienazione in sé non migliore di quella precedente.

Però l'autore aggiunge che non si può considerare la non-violenza come un principio assoluto ed universale. In certe situazioni ciò significherebbe, in pratica, lasciar libero corso ad una violenza disordinata realmente esistente. Ci può essere quindi una violenza postulata dall'amore, dall'amore degli innocenti che sono ingiustamente oppressi, ma è molto difficile e relativo il giudizio concreto su tali situazioni e sulla vera efficacia dell'uso della violenza. Perciò G. Girardi, dopo aver notato che la « Populorum progressio », n. 31, non esclude in modo assoluto l'insurrezione rivoluzionaria, benché denunci con vigore le rovine che essa provoca, conclude che **la violenza potrà essere solo una soluzione estrema**, aggiungendo queste precisazioni: « Anche quando la rivoluzione passa attraverso la violenza, essa si realizza nonostante la violenza. Non è mai la violenza che fa la rivoluzione, sebbene talvolta possa condizionarla. E' dunque urgente,

(119) G. GIRARDI, *Cristiani e marxisti a confronto sulla pace*, Assisi 1967, p. 57. Cfr. per uno sviluppo e spiegazione di queste due tesi, pp. 55-64, e anche pp. 33-39. Questo volumetto è il testo in italiano della relazione presentata il 30 aprile 1967 al convegno tra cristiani e marxisti, tenutosi a Mariánske Lázně (Cecoslovacchia), organizzato in collaborazione dalla Paulus-Gesellschaft e dall'Accademia delle Scienze di Praga.

per l'avvenire dell'umanità, che la dissociazione tra violenza e rivoluzione penetri le coscienze » (120).

c) Senza dubbio, non tutti accettano le posizioni di J. M. Lochmann e di G. Girardi. Infatti, mentre alcuni hanno posizioni molto simili (121), altri difendono il **pacifismo come obbligatorio** per tutti i cristiani, e ciò, come essi dicono, non per motivi storici, economici, psicologici o filosofici, ma **per motivi strettamente teologico-cristologici**, cioè in quanto i cristiani, solo mediante questo atteggiamento pacifista, potranno essere testimoni concreti della loro fede nella croce e nel sacrificio di Cristo (122). Tutto il movimento cristiano della **rivoluzione non-violenta** intende dare una simile testimonianza; questa, tuttavia, non viene intesa come passiva rassegnazione, bensì come una lotta e un'azione veramente rivoluzionaria, come quella condotta negli anni scorsi da **Martin Luther King**, che ha suggellato con il sacrificio della propria vita questa sua testimonianza di fede e di amore cristiano (123).

E' da augurarsi che tutti questi fatti e queste diverse prospettive servano a stimolare una vera ed approfondita riflessione teologica su questo aspetto del problema, tanto urgente quanto trascurato fino ai nostri giorni.

SVILUPPO, RIVOLUZIONE E PROCESSO DI SECULARIZZAZIONE

Abbiamo già visto come in « *Ginevra 1966* » la riflessione teologica sul processo di secolarizzazione fosse un presupposto comune alle diverse interpretazioni teologiche dei fenomeni dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione. Infatti, l'asserita responsabilità dei cristiani nei con-

(120) G. GIRARDI, o.c., p. 64.

(121) Nello stesso convegno tra cristiani e marxisti, di Mariánske Lazné, affermò la possibilità e legittimità della violenza come soluzione estrema J. B. METZ, *Religion und Revolution*, in *Neues Forum*, 14 (Juni-Juli 1967), p. 464; nello stesso senso fa un'esposizione degna di rilievo R. BELDA, *Subdesarrollo y violencia revolucionaria*, in *Iglesia Viva*, 10-11 (Jul.-Oct. 1967), pp. 385-400. Si deve tener presente che queste posizioni si trovano nella linea di una tradizione teologica, che risale ai grandi scolastici, in favore della liceità del tirannicidio, tradizione che viene ripensata alla luce della nuova situazione attuale. Di tale tradizione si trova un'eco nella *Populorum progressio*, nn. 30-32. Per una breve rassegna dei diversi argomenti « tradizionali » che lasciano posto a delle situazioni di rottura (benchè l'autore ci sembri troppo schematico e alquanto impreciso, specialmente nelle sue personali prese di posizione), cfr. M. PEUCHMAURD, *Esquisse pour une théologie de la révolution*, in *Parole et Mission*, 10,39 (Oct. 1967), pp. 640-645.

(122) Cfr. F. VAN RAALTEN, *Pazifismus und Ethik*, 12,1 (Jan. 1968), pp. 22-36.

(123) Cfr. M. L. KING, *Strength to love*, New York 1963 (trad. it., *La forza di amare*, Torino 1967); *Why we can't wait*, New York 1964 (trad. francese, *Révolution non violente*, Paris 1965). Cfr. anche A. TROCMÉ, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Genève 1961.

fronti di questi fenomeni sociali non è altro che un caso specifico della generale responsabilità della fede, della speranza e dell'amore cristiano nei confronti del mondo tecnico, pluralistico e secolarizzato dei nostri giorni. Troviamo una linea di convergenza veramente ecumenica nella riflessione più recente dei teologi cattolici su questo tema (124), i cui principii orientativi e fecondi si trovano già integrati nella « *Gaudium et spes* », la quale afferma ripetutamente l'autonomia, relativa, dell'ordine profano e temporale, in particolare l'autonomia della scienza, della cultura, della vita economica, politica e sociale (125).

Pertanto, dopo aver brevemente esposto le prospettive teologiche che tendono a giustificare l'affermazione della responsabilità politico-sociale della fede cristiana, e dopo aver prospettato la divergenza delle opinioni attualmente esistenti circa il modo di concepire ed esercitare tale responsabilità, particolarmente quando si tratta dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione, passiamo ora a esporre le linee più generali dell'interpretazione che i teologi cattolici danno del processo di secolarizzazione. Avremo così un quadro più completo dei principii che devono regolare l'esercizio della missione specifica della Chiesa e dei cristiani nell'ordine temporale, del quale e l'una e gli altri devono riconoscere e rispettare l'autonomia ad esso propria.

(124) Cfr. J. B. METZ, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt*, in *Geist und Leben*, 35 (1962), pp. 165-184; ripreso e rielaborato col titolo *Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, 2 (1966), pp. 239-267; *Die Zukunft des Glaubens in einer humanisierten Welt*, in J. B. METZ (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz, 2. Aufl. 1966, pp. 45-62, pubblicato precedentemente in *Hochland*, 56 (1964), pp. 377-391; E. H. SCHILLEBEECKX, *Vivre en Dieu - vivre dans le monde*, nel suo *Dieu et l'homme*, Bruxelles 1965, pp. 79-186; ripresa dei suoi due articoli sul libro *Honest to God* di J. A. T. ROBINSON, apparsi in *Tijdschr. voor Theol.*, 3 (1963), pp. 283-325 e 4 (1964), pp. 100-150; C. VAN OUWERVEK, *Ethique chrétienne et sécularité. Types et symptômes*, in *Concilium*, 25 (Mai 1967), pp. 87-121; H. R. SCHLETTE, *Christen als Humanisten*, München 1967, pp. 19-83; R. L. RICHARD, *Secularisation Theology*, New York-London 1967; R. MARLÉ, *Le christianisme à l'épreuve de la sécularisation*, in *Etudes*, 328 (Janv. 1968), pp. 62-80 (trad. it., *Cristianesimo e secolarizzazione*, in *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968, I), pp. 34-52); K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in *Schr. zur Theol.*, 8 (1968), pp. 637-666. Il centro IDO-C (*Information documentation sur l'Eglise conciliaire*) di Roma ha organizzato, nel febbraio 1968, una serie di conferenze sul tema della secolarizzazione che sono uscite ciclostilate con questi titoli: F. CRESPI, *Il processo di secolarizzazione: dalla dissacralizzazione alla religione*, IDO-C (N. 68-9, 3.3.68, 12 pag.); C. - J. PRINTO DE OLIVEIRA, *La secolarizzazione e la revisione della morale* (N. 68-10, 10.3.68, 12 pag.); R. G. WEAKLAND, *Il culto in un mondo secolarizzato* (N. 68-11, 17.3.68, 9 pag.); H. R. SCHLETTE, *Valutazione teologica della secolarizzazione* (N. 68-12, 24.3.68, 16 pag.); J. M. GONZALEZ-RUIZ, *Secolarizzazione e comunità ecclesiale* (N. 68-13, 31.3.68, 9 pag.).

(125) Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 16, 24c, 26bc, 36bc, 41bc, 42d, 43b, 44, 58c, 59, 61, 62, 74c, 76c, 92b, ecc. Cfr. il commento di J. G. GERHARTZ, *Die Kirche in der säkularisierten Welt*, in K. RAHNER - O. SEMMELROTH, *Theologische Akademie*, 3 (1966), pp. 88-110, e G. GIRARDI, *L'Eglise face à l'humanisme athée*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tome II (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, specialmente pp. 355-369.

Autonomia dell'ordine temporale.

Generalmente si presenta come fondamento teologico di tale autonomia la **teologia della creazione, vista come presupposto dell'Alleanza**. Dio infatti pone gli uomini nel mondo chiamandoli, nell'amore e nell'amicizia con Lui e tra di loro, alla costruzione libera e responsabile di un avvenire che ha loro promesso e definitivamente assicurato nell'evento della Pasqua di Cristo. Egli perciò li pone nell'esistenza con quell'autonomia che è richiesta dall'agire veramente libero e responsabile, che è richiesta dal rispetto per la libertà delle persone che sono invitate all'amore. Tale autonomia si estende a tutto l'agire umano nel mondo, del quale gli stessi uomini sono responsabili e nel quale sono chiamati a dare la loro risposta di amore. **Autonomia reale, benchè relativa**. Relativa, innanzi tutto, perchè propria di una persona creata che l'assoluta iniziativa divina pone e mantiene come persona libera e responsabile; in secondo luogo, perchè gli uomini possono liberamente accettare o respingere l'Alleanza, ma sono ad essa ordinati come al loro compimento definitivo nella costruzione dell'avvenire promesso da Dio; e finalmente, perchè tale libertà è direttamente suscitata e condizionata dal dialogo con le altre persone, dalla loro situazione nel mondo.

Tutto questo suppone l'esistenza di una certa dualità e **tensione storica tra creazione e Alleanza**, benchè siano mutuamente ordinate in modo che esse tendono ad una unità escatologica, la quale si va costruendo nella storia e sarà insieme un dono che trascende la storia stessa. E ciò spiega un'altra tensione dialettica fondamentale che segna i rapporti Chiesa-mondo. Il primo **compito della Chiesa nel mondo** è quello di **annunziare e testimoniare visibilmente l'Alleanza**: questa è la « missione » propriamente detta, per mezzo della quale gli uomini sono invitati ad essere pienamente membri del popolo di Dio. Ma tale compito fondamentale presuppone ed esige un altro tipo di relazioni tra la Chiesa e il mondo degli uomini, il suo rapporto cioè con l'ordine temporale, con l'ordine della creazione in quanto presupposto dell'Alleanza e ad essa ordinata (126). La Chiesa deve

(126) Come ha fatto notare recentemente Y. - M. CONGAR, tra i documenti del Vaticano II, la costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 17, e soprattutto il decreto *Ad gentes* si occupano del primo compito della Chiesa nei riguardi del mondo, quello cioè di « convertirlo al Vangelo », mentre la costituzione pastorale *Gaudium et spes* considera l'attività e il compito della Chiesa nei confronti del mondo considerato « nelle sue strutture e attività di mondo », cioè considerato come l'ordine temporale che è presupposto dell'Alleanza: cfr. il suo art., *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps (1ère partie, chap. IV)*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps, Tome II* (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, pp. 305 s. Lo stesso autore, già nel cap. III del suo *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1963, pp. 85-158, aveva sottolineato come la dualità storica e l'unità escatologica tra Chiesa e mondo hanno il loro fondamento nei due modi secondo i quali si esercita la Signoria di

perciò impegnarsi in questo ordine temporale rispettando l'autonomia che gli è propria e cercando la promozione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, affinché tutti possano ascoltare liberamente il messaggio dell'Alleanza.

Riconoscere tale autonomia non significa approvare tutto ciò che gli uomini fanno nel mondo. Significa solo riconoscere che l'ordine temporale ha una sua propria consistenza, in quanto è riferito al suo compimento escatologico, all'avvenire promesso da Dio, che si va costruendo responsabilmente nella storia e sarà insieme un dono che trascende la storia (127). La Chiesa pertanto, portatrice della promessa divina, è al servizio di questo ordine temporale, e deve impegnarsi in esso *imitando lo stile dell'incarnazione*. Il Verbo infatti, nell'assumere la natura umana, l'ha fatta esistere come umana, con leggi ed esigenze proprie, liberandola dal peccato e santificandola fin dall'incarnazione, chiamandola, come creatura libera e responsabile, a un continuo dialogo di amore e di obbedienza al Padre, e portandola così alla glorificazione attraverso la morte-risurrezione. In modo analogo, i cristiani debbono impegnarsi nell'ordine temporale rispettandone l'autonomia, lasciandolo esistere come mondo, con le sue leggi ed esigenze proprie; ma cercando allo stesso tempo di liberarlo dal peccato, anche nelle sue dimensioni necessariamente sociali, denunciando cioè, criticando e superando il peccato e l'ingiustizia che di fatto esistono nel mondo, per promuovere le condizioni migliori affinché tutti gli uomini possano liberamente accettare l'Alleanza, aderire al messaggio evangelico che svela al mondo il senso ultimo e definitivo della sua esistenza. In tal modo lo libereranno dall'ostacolo principale che si oppone alla costruzione, nella storia, di quel suo definitivo e trascendente compimento escatologico che gli è offerto e promesso da Dio (128).

Cristo. Più recentemente, con sfumature proprie, partono anche dalla distinzione e mutua relazione tra l'ordine della creazione e quello della salvezza per spiegare la relazione pastorale tra la Chiesa e il mondo, tra gli altri, E. SCHILLEBEECKX, *L'Eglise et l'humanité*, in *Concilium*, 1 (Janv. 1965), pp. 57-78, apparso di nuovo, in traduzione interamente rifatta, nel suo libro *Le monde et l'Eglise*, Bruxelles 1967, pp. 167-189, e K. RAHNER, *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, 2 (1966), pp. 208-228.

(127) A partire da uno studio delle categorie e del vocabolario della *Lumen gentium*, G. MARTELET ha dimostrato recentemente che il « temporale » non è più considerato come l'ordine politico-sociale, che ha per ambito l'insieme dei beni inferiori e corporali, in quanto opposto all'ordine dei beni « spirituali »-ecclesiali; il Vaticano II ha superato questa prospettiva troppo giuridico-politica e antropologicamente alquanto dualistica; l'ordine temporale è adesso per la Chiesa tutta la storia dell'umanità, l'insieme della sua attività spirituale-corporale, autonoma e responsabile, la sua civiltà e la sua cultura, considerati in riferimento alla fine della storia, al Regno escatologico, al suo compimento proprio e definitivo, che è allo stesso tempo costruzione nella storia e dono che trascende la storia stessa: cfr. il suo art. *La Chiesa e il temporale: verso una nuova concezione*, in *La Chiesa del Vaticano II* (ed. G. Barauna), Firenze 1965, pp. 541-560. Cfr. ancora su questo stesso tema Y.-M. CONGAR, *Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps, Tome II* (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, pp. 310-320, e *Eglise et monde dans la perspective de Vatican II*, *ibid.*, Tome III (Unam Sanctam 65c), Paris 1967, pp. 15-41.

(128) Cfr. J. B. METZ, *Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, 2

Missione della Chiesa rispetto all'ordine temporale.

1. Nell'ulteriore determinazione del come la Chiesa e i cristiani devono impegnarsi nell'ordine temporale rispettandone l'autonomia, si distingue tra la responsabilità e l'impegno sociale dei cristiani e quello della Chiesa in quanto istituzione, cioè come corpo socialmente e gerarchicamente organizzato (129). Anche la **Chiesa come istituzione** ha una dimensione politico-sociale, per il fatto di essere inserita nella storia degli uomini. Per fino nei casi in cui pretende di essere apolitica, il suo stesso silenzio equivale con frequenza, specie se coscientemente voluto, a una presa di posizione nei riguardi della realtà politico-sociale. Perciò deve stare ben attenta ad **ascoltare la chiamata di Dio che passa attraverso la storia concreta del mondo**, perchè è in essa che si va costruendo il Regno di Dio; e siccome questa storia è ambivalente, perchè segnata anche dal rifiuto e dall'opposizione all'Alleanza, la Chiesa dovrà adoperarsi ad **interpretare i segni dei tempi alla luce del Vangelo**, per conoscere ed adempiere meglio la sua missione nelle diverse situazioni storiche.

Ebbene, come riuscirà la Chiesa ad interpretare questi « segni dei tempi »? Quale sarà il tipo di riflessione teologica capace di illuminarla e dirigerla nell'adempimento della sua missione nei riguardi dell'ordine temporale? Dobbiamo subito riconoscere che la **riflessione teologica** su questi importanti interrogativi è **ancora agli inizi**. Tuttavia, si cominciano a intravedere alcune linee di risposta che, sebbene siano ancora da vagliare e precisare ulteriormente, appaiono già veramente promettenti.

2. Ci riferiamo innanzi tutto alla **teologia politica**, la cui elaborazione è urgentemente richiesta da **J. B. Metz**. Non si tratta di una nuova e pericolosa investitura politica della fede e della

(1966), pp. 239-267, specialmente pp. 265-267, dove afferma che si può forse parlare di « *cristianizzazione* » del mondo ma solo nel senso di « *mondanizzazione* » del mondo: il cristiano cioè in quanto tale deve rispettare l'autonomia propria del mondo e aiutarlo a superare il peccato, che è il principale ostacolo a che il mondo sia veramente mondo, nel senso positivo del termine, perchè è il peccato ciò che impedisce od ostacola il compimento escatologico al quale il mondo è costantemente riferito. Aggiungiamo però che converrebbe forse sottolineare di più il compito positivo della Chiesa nell'annunziare al mondo il vero significato di questo suo definitivo compimento escatologico. Circa il senso poi della « *consecratio mundi* » di cui parla la *Lumen gentium*, n. 34, intesa come santificazione del mondo volta a liberarlo dal peccato lasciandolo essere veramente « mondo » nel suo libero riferimento all'Alleanza che lo porterà al suo compimento definitivo, cfr. D. - M. CHENU, *I laici e la « consecratio mundi »*, in *La Chiesa del Vaticano II* (ed. G. Barauna), Firenze 1965, pp. 978-993.

(129) Sulla distinzione tra azione « ecclesiale » e azione dei cristiani cfr., tra l'altro, K. RAHNER, *Vollzugsmomente im konkreten christlichen Weltverständnis*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II, 2 (1966), pp. 231-233; cfr. anche pp. 211-214.

Chiesa, e nemmeno di una nuova disciplina teologica, bensì della scoperta di un tratto fondamentale della conoscenza teologica in genere. L'autore intende per «teologia politica» una riflessione teologica avente una duplice funzione.

a) Anzitutto un **compito correttivo critico** all'interno della teologia attuale, troppo incline all'individualismo e alla «privatizzazione», che riduce la fede, la speranza e l'amore cristiano alla sfera della vita privata, intima, asociale e apolitica. Di fronte a tale situazione, la teologia politica deve anzitutto esercitare una funzione di «**deprivatizzazione**» del cristianesimo, sì che, mediante l'uso di categorie adeguate, appaia sempre più chiara la dimensione pubblica e sociale del messaggio cristiano.

b) Ma la teologia politica ha anche, secondo il Metz, un **compito positivo**: quello di **determinare** in modo nuovo, e in forma scientifica e postcritica, «**il rapporto tra religione e società, tra Chiesa e comunità sociale, tra fede escatologica e prassi sociale**». Infatti le promesse escatologiche della tradizione biblica si riferiscono ad un avvenire — la completa e totale libertà, giustizia, pace e riconciliazione per tutti gli uomini — che non può essere ridotto a qualcosa di privato, e ci immergono quindi necessariamente nella sfera della responsabilità sociale. Da una parte, queste promesse debbono essere rese efficaci e «verificate» nel presente storico, nel quale si va costruendo questo futuro offerto e promesso da Dio agli uomini. Ma, d'altra parte, il contenuto di tali promesse escatologiche è così generale ed universale che supera e trascende ogni programma concreto e ogni realizzazione storica. Per queste ragioni la Chiesa ha una responsabilità sociale, ma il suo **compito non è quello di proporre un sistema sociale, bensì quello di esercitare una funzione critico-dialettica nei confronti della società in ogni momento della sua storia.**

Si tratta di una critica liberatrice e non di una pura reazione negativa, giacché essa deve condurre la Chiesa a *prendere le difese della dignità e della libertà della persona di fronte ad ogni concezione astratta e disumanizzante del progresso, criticando ogni ideologia assoluta, integralista e totalitaria.* Quindi l'amore cristiano, visto alla luce delle promesse escatologiche, dovrà «*essere inteso come una decisione incondizionata per la giustizia, per la libertà e per la pace a favore degli altri*». Ciò porterà la Chiesa, annuncio e sacramento di questo amore, alla critica efficace delle situazioni ingiuste nelle quali si trovano i nostri fratelli «più piccoli», alla critica della pura forza che porta al disprezzo dell'uomo. Ma questa critica «*sarà attendibile ed efficace solo se la Chiesa, che si autodefinisce Chiesa dell'amore, non dà l'idea di essere una religione di potenza*» (130).

(130) Cfr. J. B. Metz, *Il problema di una «teologia politica» e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in *Concilium*, 4/6 (Giugno 1968), pp. 13-31. Anche E. SCHILLEBEECKX accetta fondamentalmente questa posizione di Metz, come dice nel suo art. *Il magistero e il mondo della politica*, in *Concilium*, 4/6 (Giugno 1968), pp. 46-51. Si noti che J. B. Metz parla di «*politische, nicht poli-*

3. Altri autori però vorrebbero una riflessione teologica più concreta e positiva, e quindi più capace di aiutare la Chiesa a dirigere e ispirare l'impegno dei cristiani nell'ordine temporale.

In questa prospettiva K. Rahner preferisce parlare di una **teologia pratica o pastorale**, e più specificamente di una cosmologia pratica, ancora quasi totalmente da costruire, e distinta dalla « teologia sistematica ». Quest'ultima abbraccia tutto ciò che comunemente viene considerato come appartenente alla teologia fondamentale, alla dogmatica e alla morale. La « teologia pratica » o pastorale, invece, è la riflessione scientifico-teologica sulla realizzazione concreta della vita e della **missione della Chiesa nelle diverse situazioni del mondo**, alle quali essa è intrinsecamente riferita, ma che vanno cambiando nel corso della storia. Una delle parti di questa teologia pratica è la « **cosmologia ecclesiologica pratica** », la quale ha per oggetto il **rapporto concreto della Chiesa con l'ordine temporale** e secolare in quanto tale, cioè con le diverse realtà e situazioni economiche, politiche, sociali e culturali del mondo.

Le **decisioni programmatiche** che possono guidare efficacemente l'impegno positivo della Chiesa in queste situazioni, cioè le indicazioni, i suggerimenti, le raccomandazioni, i consigli, gli avvertimenti e le esortazioni che la Chiesa come istituzione rivolge ai cristiani e a tutti gli uomini per orientarli, **alla luce del Vangelo**, nella ricerca di soluzioni adeguate ai problemi concreti del mondo pluralistico e secolarizzato contemporaneo, **non possono essere dedotte, come « conclusioni teologiche », dai principi generali del messaggio evangelico**. Questo infatti non contiene un programma concreto per risolvere i diversi problemi dell'ordine sociale-temporale; e d'altronde la situazione storico-concreta appartiene alla struttura stessa ontologica e morale della libera e concreta decisione che ognuno deve prendere; pertanto, benchè tale decisione debba realizzarsi alla luce dei principi generali, non si riduce totalmente ad essi, nè quanto al suo contenuto nè quanto alla sua obbligatorietà. Ed è questa la ragione dell'esistenza e della necessità di un certo **pluralismo di opzioni**, dovuto non solo alla mutabilità e provvisorietà delle singole situazioni storiche, ma anche alla reale **possibilità di interpretare in modo diverso il realizzarsi dei principi generali evangelici in una stessa situazione concreta**, giacchè l'analisi di tale situazione non è un dato della rivelazione. Il valore pratico e l'obbligatorietà « morale » di queste « indicazioni » (K. Rahner le chiama « Weisungen ») che la Chiesa come istituzione offrirà agli uo-

tisterende Theologie », cioè di « *teologia politica, non politicante* », per esempio nel suo art. *Politische Theologie*, in *Neues Forum*, 14 (Jan. 1967), p. 15. Della funzione critica della Chiesa nei riguardi dell'ordine politico sociale, Metz aveva già precedentemente trattato: cfr. il citato art. *Politische Theologie*, pp. 15 s., e inoltre *Verantwortung der Hoffnung*, in *Stimmen der Zeit*, 177 (Juni 1966), pp. 459-461; *L'Eglise et le monde*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, pp. 153 s., e *Religion und Revolution*, in *Neues Forum*, 14 (Juni-Juli 1967), pp. 462-464.

mini, dipenderanno dalla loro capacità ad essere intese come una concreta « chiamata di Dio » in una determinata situazione storica.

Per queste ragioni, la scoperta di tali « indicazioni » o « imperativi » concreti e veramente validi, potrà essere conseguita dalla Chiesa — precisa K. Rahner — mediante una specie di « impulso profetico » o « carismatico », che le permette di cogliere la concreta chiamata di Dio a realizzare la propria missione nella particolare situazione in cui si trova. Tale scoperta dovrà essere preparata dalla conoscenza più adeguata possibile delle esigenze e dei problemi del mondo secolarizzato contemporaneo, nonché dalla coscienza, sempre purificata e rinnovata, delle esigenze della propria missione nei suoi riguardi. Ebbene, la cosmologia ecclesiologica pratica ha per compito quello di servire la Chiesa offrendole questi dati previ, per aiutarla così a cogliere e ad esprimere quelle indicazioni profetiche che costituiscono veramente una realizzazione concreta, la più autentica possibile, della sua missione nel mondo (131).

Queste riflessioni di K. Rahner vogliono esprimere la peculiarità della missione della Chiesa nell'ordine della creazione, nell'ordine temporale, come missione distinta benchè inseparabile dalla sua missione nell'ordine dell'Alleanza. A questo fine l'autore cerca di cogliere in una sintesi superiore sia la necessaria responsabilità e impegno della Chiesa, come istituzione, nell'ordine temporale, sia il riconoscimento e il rispetto pratico da parte di essa dell'autonomia che a tale ordine è propria. Infatti, comunque lo si concepisca e lo si giustifichi teologicamente, l'intervento della Chiesa nell'ordine temporale deve essere tale da rispettare l'autonomia di quest'ultimo e la corrispondente autonomia dei cristiani laici (e anche dei sacerdoti e dei religiosi in quanto anch'essi sono membri del « laós », del popolo di Dio) nell'ordine politico-sociale. Ciò implica che tale intervento lasci ai singoli fedeli la reale possibilità di un pluralismo di opzioni, suscettibili di essere espressioni della vissuta responsabilità sociale della fede, della speranza e dell'amore cristiano (132).

(131) Cfr. K. RAHNER, *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, in *Schr. zur Theol.*, 8 (1968), pp. 133-149; *Zur theologischen Problematik einer « Pastoralkonstitution »*, *ibid.*, pp. 613-636; *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, *ibid.*, pp. 648-659; *Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit*, *ibid.*, pp. 667-688.

(132) Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 43c e 75. Cfr. tra i commenti, S. QUADRI, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, in *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II* (Collana Magistero Conciliare, 11), Torino-Leumann 1966, pp. 659-667; R. TUCCI, *La vie de la communauté politique*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tome II (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, pp. 557-565; J. GROOTAERS, *Rupture et présence dans « Gaudium et spes »*, *ibid.*, Tome III, pp. 51-57 e 60-62.

4. Questa stessa preoccupazione sembra manifestarsi in quella corrente di pensiero che vorrebbe non si parlasse più di « dottrina sociale della Chiesa », perchè, tra l'altro, la parola « dottrina » potrebbe essere intesa come qualcosa di determinato e obbligante come un « dogma » (133). E' vero però che degli autori trovano ancora a tale espressione un senso legittimo: ma per alcuni di loro essa non serve più a designare i rapporti concreti della Chiesa con l'ordine sociale temporale, bensì la scienza che ha per oggetto la struttura più fondamentale e generale della vita sociale, quale « dovrebbe » essere secondo i principi cristiani, prescindendo dalle singole situazioni concrete (134). Più recentemente c'è stato chi, per gli stessi motivi di fondo, ha proposto che sia fatta sempre più chiaramente la distinzione tra il « Magistero sociale della Chiesa », a carattere dottrinale, e i « modelli di società cristianamente ispirati », sul piano delle scelte operative, nel quale la Chiesa lascia ai singoli la loro autonomia e responsabilità propria (135). In ogni caso è un fatto che la « Populorum progressio » non utilizza più l'espressione « dottrina sociale della Chiesa », mentre, riferendosi alle precedenti encicliche sociali, le considera come un « proiettare sulle questioni sociali del loro tempo la luce del Vangelo » (136).

(133) Fu questa la ragione per cui la Commissione centrale per la redazione della *Gaudium et spes* non volle utilizzare tale espressione. E di fatto, al n. 63 non fu accettata, benché fosse stata richiesta da alcuni vescovi. Si trova invece nell'edizione tipica vaticana, al n. 72, perché il segretario della sottocommissione per « la vita della comunità politica », P. Guglielmi, ignorava la consegna che era stata adottata dalla Commissione centrale. Sulla storia e il senso di questi due numeri della *Gaudium et spes*, cfr. rispettivamente J.-Y. CALVEZ, *La vie économique-sociale*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tome II (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, pp. 515 s., e R. TUCCI, *La vie de la communauté politique*, *ibid.*, p. 544, nota 37.

(134) Cfr. K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in *Schr. zur Theol.*, 8 (1968), p. 657, che nella nota 27 si riferisce a W. WEBER, *Kirchliche Soziallehre*, in E. NEUHÄUSLER - E. GÖSSMANN, *Was ist Theologie?*, München 1966, pp. 244-265.

(135) Cfr. B. SORGE, *E' superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?*, in *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968, 1), pp. 423-436.

(136) Cfr. *Populorum progressio*, n. 2. Cfr. il commento di H. KRAUSS, *Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungszyklika Papst Paulus VI. « Populorum progressio »*, Freiburg 1967, pp. 132 s., e il breve commento al n. 39 che parla di un legittimo pluralismo nell'azione sociale: *ibid.*, p. 168. L'autore vi sostiene che la « dottrina sociale cristiana » viene implicitamente intesa come un insieme di principi generali o un sistema aperto che lascia le decisioni concrete alla libera iniziativa dei singoli. Cfr. B. SORGE, *Teologia e storia dell'enciclica « Populorum progressio »*, in *La Civiltà Cattolica*, 119 (1968, 2), pp. 8-22, specialmente pp. 17-22, dove l'autore vede implicita la distinzione che aveva proposta nell'articolo citato sopra, nota 135.

ACQUISIZIONI E LINEE DI RICERCA

Questa sommaria presentazione di alcune delle principali posizioni e prospettive della teologia cristiana attuale, può aver contribuito a mostrare come sul tema generale dei rapporti Chiesa - mondo contemporaneo ci troviamo solo all'inizio di un'approfondita e necessaria riflessione specifica. Allo stesso tempo essa tendeva anche a mostrare quali sono le esigenze derivanti alla Chiesa dalla tensione dialettica esistente tra le due dimensioni del suo rapporto con l'ordine temporale: tra l'esercizio della sua responsabilità nei riguardi di quest'ordine e il rispetto pratico dell'autonomia che ad esso è propria. Un'accurata inchiesta storica mostrerebbe probabilmente come la Chiesa non sempre ha saputo mantenere l'equilibrio dialettico tra queste due esigenze del suo rapporto con il mondo. Come assicurare il più possibile nel futuro una armonia finora tanto precaria? Fermando la nostra attenzione in modo particolare sui fenomeni dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione, e sulla traccia degli studi in corso, ci sembra di poter prospettare, come ipotesi di lavoro, alcuni suggerimenti che stimiamo fruttuosi.

1) La Chiesa e i cristiani non possono disinteressarsi dello sviluppo e dei movimenti rivoluzionari che sono in corso nel mondo contemporaneo. Perché la situazione storica appartiene alla vita stessa della Chiesa, necessariamente esistente nel mondo e per il mondo. E perché anche attraverso la storia del mondo arriva a noi l'appello di Dio alla costruzione dell'avvenire da Lui promesso a tutti gli uomini (137).

2) Ma d'altra parte la fede, la speranza e l'amore cristiano non debbono essere la sorgente diretta dello sviluppo e della rivoluzione umana. In primo luogo infatti il Regno di Dio, benché si costruisca nella storia e abbia una necessaria dimensione sociale, non s'identifica di fatto con lo sviluppo e con la rivoluzione della storia umana, nella quale si dà sempre una certa resistenza alla costruzione del Regno, una certa protesta contro la croce di Cristo. Inoltre questa storia umana è relativamente autonoma. Essa infatti è un compito affidato da Dio agli uomini; e la parola evangelica, che la Chiesa deve annunziare, non apporta un programma concreto e determinato circa l'ordine politico-sociale, circa lo sviluppo dei popoli e la rivoluzione.

Pertanto, dimenticare quest'autonomia e quest'ambivalenza della storia umana, e parlare per esempio di « cristianesimo rivoluzionario » o di « rivoluzione cristiana » riferendosi all'ordine politico-sociale, può essere almeno fonte di equivoci pericolosi. Può portare infatti verso un clericalismo e integrismo di sinistra, non migliore in sé di quello di destra. Può condurre cioè a una sacralizzazione e a un'assolutizzazione dello sviluppo e del processo rivoluzionario, che non ne rispettano l'autonomia e ne

(137) Cfr. la conferenza fatta leggere da Y. - M. CONGAR al « Congresso mondiale per l'apostolato dei laici » (Roma, 11-18 ottobre 1967), con il titolo *La chiamata di Dio* (testo italiano ciclostilato, 17 pag.).

dimenticano il carattere relativo, facendo di essi un nuovo mito e tendendo così ad asservire gli uomini alle ingiustizie che anche in essi sono sempre presenti.

3) Forse si può dire, positivamente, che **la fede, la speranza e l'amore cristiano debbono realizzarsi nella storia**, nel mondo, nella concreta situazione politico-sociale, anche quando questa di fatto sia rivoluzionaria. Implicano cioè una responsabilità e un impegno nella storia, perchè non sono delle realtà a-storiche o semplicemente private. Ma l'impegno a cui portano è tale da rispettare l'autonomia della storia, da accettare il suo pluralismo e da tener presente la sua ambivalenza e imperfezione nei confronti del vero futuro da costruire in ogni impegno presente.

Si deve dire pertanto che **il cristianesimo in quanto tale non è necessariamente legato alla rivoluzione politico-sociale, come non lo è alla conservazione dell'ordine costituito**. Lo sviluppo economico e politico-sociale ha infatti le sue leggi e le sue esigenze proprie in ordine alla progressiva umanizzazione della società. Tali esigenze possono postulare, secondo le diverse situazioni storiche, sia la conservazione dell'ordine costituito, sia una sua progressiva riforma o evoluzione, sia una vera rivoluzione. La Chiesa e i cristiani debbono realizzare la loro fede, speranza e amore in queste situazioni storiche concrete, interpretandole alla luce dei principi generali del Vangelo, esercitando nei loro riguardi la funzione critico-costruttiva di cui abbiamo già parlato, ma rispettando la loro relativa autonomia.

In altre parole, si potrebbe forse dire che **il cristiano in quanto uomo deve impegnarsi nella storia** del mondo in collaborazione con gli altri uomini che perseguono la costruzione di una società basata sul principio della dignità o valore dell'uomo, nel pieno rispetto e in aderenza alle leggi ed esigenze proprie delle realtà storiche, cercando sempre il superamento dei loro limiti e delle loro imperfezioni. **Il suo essere cristiano in quanto tale aggiunge nuovi motivi a questo suo impegno** (138). E questi motivi sono precisamente la sua fede, la sua speranza e il suo amore cristiano, che hanno una dimensione e una responsabilità politico-sociale, in ordine alla costruzione dell'avvenire promesso da Dio agli uomini.

4) Per tutte queste ragioni anche **la Chiesa come gerarchia** ha una missione e una responsabilità nei confronti dell'ordine temporale, e quindi nei confronti dei fenomeni dello sviluppo dei popoli e della rivoluzione. Tuttavia, come già abbiamo indicato, **il suo intervento deve essere tale da rispettare l'autonomia del mondo e la corrispondente autonomia dei laici nell'ordine poli-**

(138) Cfr. G. GIRARDI, *L'Eglise face à l'humanisme athée*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps, Tome II* (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, pp. 364 s.

tico-sociale. Perciò l'interpretazione che di tale fenomeni sia chiamata a dare, alla luce del Vangelo, dovrà essere presentata più come suggerimento o indicazione profetica che come imposizione magisteriale di un determinato e concreto programma nell'ordine delle scelte operative. Il che è abbastanza chiaro per quanto riguarda i non cristiani, che la Chiesa può raggiungere solo mediante la testimonianza della verità e dell'amore efficace degli uomini. Nei riguardi poi dei fedeli potrà **presentare come vincolanti quei principi generali**, rivelati dalla Parola di Dio o da essa direttamente deducibili, ai quali essi devono ispirare il loro impegno nell'ordine sociale temporale; ma presenterà normalmente **come suggerimenti ogni sorta di soluzioni concrete ai problemi posti dalle diverse situazioni storiche**, perchè il messaggio evangelico non contiene un programma determinato per la soluzione dei problemi concreti dell'ordine politico-sociale (139).

5) Appare così infine come si possa parlare, legittimamente, di **teologia dello sviluppo** e anche di **teologia della rivoluzione**, a condizione di intenderla non come teologia « dogmatica » o « sistematica », bensì come **interpretazione teologica, elaborata cioè alla luce della Parola di Dio, di questi fenomeni sociali considerati come segni dei tempi**: interpretazione che cercherà di cogliere il loro significato per la costruzione dell'avvenire promesso da Dio agli uomini, e proclamerà per conseguenza la responsabilità di tutti nei confronti di questi fenomeni storici (140).

(139) Cfr. gli articoli di K. RAHNER citati sopra, nota 131, specialmente *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in *Schr. zur Theol.*, 8 (1968), pp. 648-655, dove l'autore parla di una « **indicazione profetica (prophetische Weisung)** », distinta dalle decisioni propriamente dottrinali e giuridiche. Dal canto suo Y. - M. CONGAR, nell'art. *Eglise et monde dans la perspective de Vatican II*, in *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, Tome III (Unam Sanctam 65c), Paris 1967, pp. 35-37, parla di un « **magistero pastorale** » o « **profetico** » non esercitato come un potere, fosse anche indiretto, sull'ordine temporale, cioè non esercitato « **a modo di giurisdizione** ». Dal canto suo E. SCHILLEBEECKX parla di « **decisioni storiche** », che hanno « **il valore di una dichiarazione piuttosto ipotetica, non dottrinale** », condizionata dalla « **particolare situazione storica della società** »; le considera come esercizio della « **funzione profetica pastorale** » della Chiesa, e sostiene che « **il carattere obbligatorio delle dichiarazioni del magistero in questioni politiche-sociali consiste piuttosto nell'aspetto "negativo"** (cioè deve cambiare) **che in qualche cosa di positivo** »; cfr. il suo art. *Il magistero e il mondo della politica*, in *Concilium*, 4/6 (Giugno 1968), pp. 32-54, specialmente pp. 51-54.

(140) In questo senso V. COSMAO, a proposito della *Populorum progressio*, parla di un passaggio dalla « **dottrina sociale della Chiesa** » alla « **teologia dello sviluppo** ». Cfr. la sua *Introduction*, in *Paul VI. Le développement des peuples. Populorum progressio*, Editions du Centurion, Paris 1967, pp. 43-47. E' anche in questo senso che M. FEUCHMAURD parla di « **teologia della rivoluzione** »: cfr. *Esquisse pour une théologie de la révolution*, in *Parole et Mission*, 10,39 (Oct. 1967), pp. 633 s.

CONCLUSIONE

Siamo così arrivati alla fine della nostra ricerca. Partendo dallo studio della problematica affrontata nella Conferenza mondiale ecumenica di Ginevra del 1966, abbiamo cercato di individuare gli elementi principali, per concludere infine con una presentazione di quelle che ci sembrano le prospettive più promettenti nonché i limiti della ricerca teologica attuale, specialmente in campo cattolico, intorno al tema della responsabilità della Chiesa e dei cristiani nei riguardi dello sviluppo dei popoli e dei movimenti rivoluzionari del nostro tempo. I limiti della nostra esposizione provengono anche dalla scelta dei nostri testimoni. Ma questi sono così numerosi e rappresentativi da autorizzarci a presentare la nostra sintesi come un'utile ipotesi di lavoro che richiede ovviamente di essere ulteriormente confermata, integrata e forse anche corretta.

In ogni caso ci sembra di poter dire che il vero punto di convergenza, nella riflessione teologica attuale su questi temi, sia **l'affermazione della responsabilità della Chiesa e dei cristiani nei riguardi della realtà sociale**, cioè l'affermazione della dimensione sociale della fede, della speranza e dell'amore cristiano. Le divergenze cominciano quando si tratta di precisare il modo, specialmente positivo, di esercitare tale responsabilità.

Per progredire ulteriormente nella ricerca di risposte soddisfacenti agli urgenti problemi posti alla Chiesa dalla situazione del mondo contemporaneo, ci sembra si debba intensificare la riflessione teologica in due direzioni. 1) Occorre innanzi tutto **approfondire il dialogo tra la teologia e le scienze sociali**, perchè la teologia possa conoscere meglio le realtà mondane e storiche attraverso le quali passa la chiamata di Dio e per riuscire a esporre con categorie adatte e proprie la dimensione sociale del cristianesimo. 2) Occorre inoltre **approfondire lo studio delle relazioni esistenti tra la costruzione del Regno di Dio e la costruzione della storia umana**. A questo fine si dovranno vagliare accuratamente i vantaggi e i limiti delle varie prospettive secondo le quali è stato impostato il problema, da quella antropologica a quella teologica, cristologica, ecclesiologica o escatologica, per cercar di trovare quella più valida e necessaria nel momento attuale. In ultima analisi a noi sembra molto utile **ripensare tutto il messaggio cristiano dal punto di vista della promessa escatologica**, che illumina il piano concreto del Creatore, il senso ultimo dell'uomo e del mondo, nonché la missione della Chiesa nella costruzione di quell'avvenire escatologico, immanente e insieme trascendente la storia, che Dio ha promesso e definitivamente assicurato agli uomini nella Pasqua di Cristo.

José Ramos-Regidor