

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS
ACADEMIA ALFONSIANA
INSTITUTUM SUPERIUS THEOLOGIAE MORALIS

MATEUS MALI

LA PORTATA TEOLOGICO-PASTORALE IN *LIBERI E FEDELI IN CRISTO* DI BERNHARD HÄRING.

**UNA RICERCA STORICO-CRITICA ALLA LUCE DELLA SUA
PARTECIPAZIONE NELLA STESURA DELLA *GAUDIUM ET SPES***

Dissertatio ad Doctoratum in Theologia Morali consequendum

Moderatores: Prof. Raphael Gallagher, C.Ss.R.
Prof. Dalmazio Mongillo, O.P.

ROMAE, 2002

Prefazione

A quattro anni dalla morte del p. Bernhard Häring, C. Ss. R., la sua memoria è sempre viva nella Chiesa che l'amò con fedeltà e la servì con intelligenza. Vorrei tentare di esaminare da vicino, nel presente lavoro, il suo pensiero teologico morale-pastorale. Si tratta di chiarire alla luce del Concilio Vaticano II e del manuale *Liberi e fedeli in Cristo*, quale deve essere il valore della vita morale e la prassi pastorale dei fedeli nei riguardi della vita cristiana.

Colgo l'occasione per esprimere i più vivi sentimenti di sincera gratitudine a tutti coloro che in qualche modo hanno contribuito alla realizzazione di questo lavoro. Il mio ringraziamento si rivolge soprattutto al R. P. Moderatore, Professore Raphael Gallagher, C. Ss. R., per l'attenzione continua e per il suo autorevole aiuto nell'approfondire quest'argomento.

Sentimenti di vera riconoscenza vadano anche al R. P. Co-moderatore, Professore Dalmazio Mongillo, O. P., che ha guidato questa ricerca con molto interesse e partecipazione.

Rivolgo il mio ringraziamento all'Accademia Alfonsiana, insieme al Preside R. P. Sabatino Majorano, C. Ss. R., e ai suoi Professori. Ringrazio cordialmente la Signora Danielle Gros, segretario generale dell'Accademia, al P. Marian Sojka, C. Ss. R e al P. Paul Sindermann, C. Ss. R., bibliotecari dell'Accademia.

Il mio ringraziamento particolare vada anche al P. Hernán Arboleda, C. Ss. R., che mi ha aiutato moltissimo a trovare i manoscritti nell'archivio.

La mia sincera gratitudine vada ai miei confratelli della Provincia di Indonesia per la possibilità che mi hanno offerto di studiare a Roma. Non potrei dimenticare l'incoraggiamento del p. Sergio Campara, rettore della

comunità di Sant'Alfonso e dei miei confratelli della comunità di Sant'Alfonso.

Un ringraziamento particolare vada al p. Alfonso Amarante per la cura del testo italiano. Grazie, infine, ai miei genitori e fratelli, ai miei nipoti ed amici indonesiani dell'IRRIKA che mi hanno sostenuto con la loro preghiera.

Roma, 16 ottobre 2002

Mateus Mali, C. Ss. R.



Indice

Prefazione	. i
Indice	. iii
Sigle e abbreviazioni	. vi
Introduzione	. 1
Argomento della tesi	. 3
La metodologia e il progetto della tesi	. 4
Capitolo I	
La teologia pastorale alla luce del Vaticano II	. 6
Introduzione: gli elementi indicativi della pastorale	. 6
1.1 Pastorale come prassi	. 10
1.1.1 Pastorale: nuova esegesi della chiesa	. 10
1.1.2 Pastorale: nuova esegesi del mondo	. 16
1. 2. Chiesa: soggetto e oggetto della pastorale	. 18
1.3. Sogetti della pastorale	. 21
1.3.1 Presbiteri	. 21
1.3.2 Laici	. 23
1. 4 Teologia pastorale	. 27
1.4.1 Statuto teologico della pastorale	. 27
1.4.2 Statuto scientifico della pastorale	. 30
1.4.3 Metodo della riflessione pastorale	. 34
1.4.4 Dialogo tra morale e pastorale	. 36
Conclusione: problema della pastorale ancora aperto	. 39

Capitolo II

La partecipazione del p. Häring nella stesura della *Gaudium et spes*

	. 42
2.1 Fase preparatoria	. 43
2.1.1 Ruolo contestato sin dall'inizio del p. Häring	. 43
2.1.2 Primi contributi teologici del p. Häring	. 49
2.1.3 Valutazione del ruolo del p. Häring	. 60
2.2. Quale tipo di Concilio?	. 64
2.2.1 Svolgimento dell'idea "pastorale"	. 64
2.2.2 Formulazione dello schema XVII	. 69
2.2.3 Reazione allo schema XVII. Lo schema di Malines	. 75
2.2.4 Valutazione del ruolo del p. Häring	. 84
2.3. Verso uno schema più pastorale	. 87
2.3.1 Discussioni preliminari	. 87
2.3.2 Emerge una nuova formulazione dello schema	. 91
2.3.3 Lo schema di Zurigo	. 97
2.3.4 Reazione allo schema di Zurigo	. 104
2.3.5 La discussione conciliare	. 117
2.3.6 Valutazione del ruolo del p. Häring	. 122
2.4 Lo schema cambia	. 126
2.4.1 Riorganizzazione del lavoro nelle commissioni	. 126
2.4.2 Lo schema di Ariccia	. 131
2.4.3 Reazione allo schema di Ariccia	. 133
2.4.4 I Padri conciliari prendono la parola	. 142
2.4.5 Approvazione finale	. 145
2.4.6 Valutazione del ruolo del p. Häring	. 151
2.5 Analisi globale	. 154
2.5.1 Due testi: concordanze, divergenze	. 154
2.5.2 Contributi teologici del p. Häring al testo conciliare	. 165
2.5.2.1 Cristologia	. 168
2.5.2.2 Ecclesiologia	. 171
2.5.2.3 Antropologia cristiana	. 174
2.5.3 Il significato del termine "pastorale" per Häring	. 176
2.5.3.1 La pastorale nei suoi scritti	. 176
2.5.3.2 La promozione della pastorale in GS	. 182

2.5.3.2.1 Pastorale: teologia dell'essere della chiesa	.182
2.5.3.2.2 Pastorale: teologia dei laici	.186

Capitolo III

La presentazione del manuale *Liberi e fedeli in Cristo*

3.1 Introduzione	.190
3.1.1 Sitz-im-Leben del manuale	.190
3.1.2 Alcuni commenti	.195
3.2. Presentazione del manuale	.198
3.2.1 Le traduzioni	.198
3.2.2 Titolo	.200
3.2.3.1.1 Volume I	.204
3.2.3.1.2 Osservazione critica del vol. I	.209
3.2.3.2.1 Volume II	.213
3.2.3.2.2 Osservazione critica del vol. II	.217
3.2.3.3.1 Volume III	.220
3.2.3.3.2 Osservazione critica del. vol. III	.226

Capitolo IV

La portata teologico-pastorale del manuale *Liberi e fedeli in Cristo*

4.1 Comprensione globale della teologia pastorale del LFC	.229
4.2 Comprensione particolare della teologia pastorale del LFC	.236
4.2.1 Pastorale: teologia dei pastori e dei laici	.236
4.2.2 Pastorale: teologia dell'edificazione della Chiesa	.243
4.2.3 Pastorale: teologia della restaurazione del mondo	.251
4.3 Valutazione	.262

Conclusione

Sviluppo pastorale della tesi	.270
Le prospettive della teologia pastorale di Häring	.275

Appendice	.279
----------------------------	------

Bibliografia	.321
-------------------------------	------

Sigle e abbreviazioni

AA	<i>Apotolicam Actuositatem</i> (Decreto sull'apostolato dei laici)
AD I	<i>Acta et Documenta concilii oecumenici Vaticani II apparando – series I: Antepreparatoria</i> , Città del Vaticano 1960-1961
AD II	<i>Acta et Documenta concilii oecumenici Vaticani II apparando – series II: Praeparatoria</i> , Città del Vaticano 1964-1995
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> . Comentarium Officiale, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1909-
AS	<i>Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II</i> , Città del Vaticano 1970-
AG	<i>Ad Gentes</i> (Decreto sull'attività missionaria della Chiesa)
CD	<i>Christus Dominus</i> (Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa)
D-Congar	Y. M. Congar, <i>Mon journal du concile</i> , Le Saulchoir, Parigi
DH	<i>Dignitatis Humanae</i> (Dichiarazione sulla libertà religiosa)
DV	<i>Dei Verbum</i> (Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione)

FHär	Fondo B. Häring – Archivio della Congregazione dei padri redentoristi, Roma
FPrignon	Fondo A. Prignon – KUL, Leuven
GE	<i>Gravissimum Educationis</i> (Dichiarazione sull’educazione cristiana)
GS	<i>Gaudium et Spes</i> (Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo)
IM	<i>Inter Mirifica</i> (Decreto sui mezzi di comunicazione sociale)
LG	<i>Lumen Gentium</i> (Costituzione dogmatica sulla Chiesa)
LFC	<i>Liberi e fedeli in Cristo</i> (Il secondo manuale del p. B. Häring)
LLC	<i>La Legge di Cristo</i> (Il primo manuale del p. B. Häring)
NA	<i>Nostra Aetate</i> (Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane)
OE	<i>Orientalium Ecclesiarum</i> (Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche)
OT	<i>Optatam Totius</i> (Decreto sulla formazione sacerdotale)
PC	<i>Perfectae Caritatis</i> (Decreto sul rinnovamento della vita religiosa)
PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i> (Decreto sul ministero e la vita dei Presbiteri)

SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> (Costituzione sulla Sacra Liturgia)
S.Th	<i>Summa Theologiae</i>
StMor	<i>Studia Moralia</i> , Roma 1963-
UR	<i>Unitatis Redintegratio</i> (Decreto sull'ecumenismo)



Introduzione

La teologia morale e pastorale hanno sviluppato lungo la storia un rapporto continuo ed intenso. Credo si possa affermare ch'è stato un rapporto contrassegnato nel suo insieme da feconda reciprocità. La ragione va individuata nello speciale compito d'aiuto e di sostegno nella formazione delle coscienze in vista della piena maturità di fede che la comunità cristiana ha sempre riconosciuto al ministero ⁶, soprattutto nell'ambito parrocchiale¹. La proclamazione di Sant'Alfonso come patrono dei moralisti e dei confessori ci mostra la relazione intima tra morale e pastorale². Per Sant'Alfonso la teologia morale senza la pastorale sarebbe incompleta e inadeguata³.

Il Concilio Vaticano II attraverso *Optatum Totius* sottolinea l'importanza della collaborazione interdisciplinare teologica perché tutte le discipline sono di pari dignità (OT 16). Lo stesso Concilio vuole che nel cercare la verità la teologia possa usare altre discipline non-teologiche (cfr. OT 13-15). *Optatum Totius* 16 dice:

"con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo studio della Sacra Scrittura che deve essere come l'anima di tutta la teologia.... Nell'insegnamento della teologia dogmatica prima vengano

¹ Cf. Raphael GALLAGHER - Sean CANNON (editors), *Sean O'Riordan. A Theologian of Development. Selected Essays*, =Quaestiones Morales 10, Editiones Academiae Alphonsianae - Roma, The Columba Press - Dublin 1998, 195-197; Vedi anche Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 6.

² W. MCDONOUGH, "New Terrain and a Stumbling Stone in Redemptorist contributions to *Gaudium et Spes*: on Relating and Juxtaposing Truth's Formulation and its Experience", in *Studia Moralia* 35 (1997) 9.

³ Raphael GALLAGHER - Sean CANNON (editors), *Sean O'Riordan. A Theologian...*, 158.

proposti gli stessi temi biblici; si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa Orientale ed Occidentale....si insegni loro a riconoscerli presenti ed operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; ed essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani....Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col Mistero di Cristo e con la storia della Salvezza. Si ponga speciale cura nel perfezionare la Teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica.... Così pure nella esposizione del Diritto Canonico e nell'insegnamento della storia ecclesiastica si tenga presente il Mistero della Chiesa secondo la Costituzione dogmatica "De Ecclesia" promulgata da questo Concilio".

Subito nello stesso Decreto ci fa ricordare che la finalità dello studio è la pastorale. La pastorale che il Concilio intende è "l'arte di dirigere le anime, per mezzo della quale si possa dare a tutti i figli della Chiesa quella formazione che li porti ad una vita cristiana pienamente consapevole ed apostolica....contribuiscono moltissimo a stabilire un dialogo con gli uomini, quali sono la capacità di ascoltare gli altri e di aprire l'animo in spirito di carità ai vari aspetti della umana convivenza" (OT 19).

L'accademia Alfonsiana è stata voluta costruita proprio per questo scopo: *scientificae explorare normas morales, quas Deus humanitati lege sua naturali ac revelata proponit, atque explorata pastoraliter contemporaneis communicare*⁴.

Nello spirito della collaborazione Padre Bernhard Häring, C.Ss.R., uno dei professori importanti dell'Accademia Alfonsiana, ci ha dato un manuale interessante: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*. È interessante che p. Häring non si limita a collaborare con la disciplina

⁴ JAN VISSER, "Introductio", in *Studia Moralia* 1 (1963) 7; cfr. W. MCDONOUGH, "New Terrain and a Strumbling...", 9.

teologica ma anche con le altre discipline umane, per esempio: la filosofia, la psicologia, la sociologia etc. Non possiamo studiare tutti gli aspetti di questo manuale. Mi limito a studiare, per lo scopo della tesi, l'aspetto teologico pastorale del manuale.

Argomento della tesi

Il titolo della ricerca che vorrei proporre "la portata teologica pastorale in *Liberi e fedeli in Cristo* di Häring. Una ricerca storico-critica alla luce della sua partecipazione nella stesura di *Gaudium et Spes*", sintetizza lo scopo del mio lavoro.

Il protagonista della ricerca è il padre Bernhard Häring. Häring è nato a Böttingen (Germania) il 10 novembre 1912. Dopo la laurea, ha dedicato quasi tutta la sua vita accademica all'insegnamento ed alle ricerche nell'Accademia Alfonsiana (1957-1988). Ha scritto 106 libri e più di mille articoli.⁵ Tra i suoi scritti vi sono i due manuali: *Das Gesetz Christi* (La legge di Cristo) e *Free and faithful in Christ* (Liberi e fedeli in Cristo). Il punto distintivo tra i due manuali è il Concilio Vaticano II. Il manuale *La legge di Cristo* fu scritto nel 1954 e il manuale *Liberi e fedeli in Cristo* negli anni 1978-1980. Concentriamo la nostra riflessione sul manuale *Liberi e fedeli in Cristo*.

Lo scopo di un manuale è dare un primo orientamento e introdurre il lettore al lavoro personale e alla consultazione di opere più specializzate e approfondite. Il manuale *Liberi e fedeli in Cristo* (d'ora in poi LFC) non è lontano da questo scopo. Häring vuole presentare LFC come un manuale completo di teologia morale.

L'idea fondamentale della teologia morale di LFC è il dialogo tra Cristo Redentore e l'uomo. Cristo, Verbo Incarnato, sta in mezzo a noi per rivelarci la

⁵ Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore della morale cattolica*, Traduzione di Fabio Ruggiero, EDB, Bologna 1999, 50.

misericordia di Dio Padre e nello stesso tempo ci chiede una risposta. La fedeltà responsabile è la risposta giusta dell'uomo. Attraverso la fedeltà a Cristo avviene una profonda trasformazione della vita ed è reso possibile un impegno morale autentico e serio, che è assieme sviluppo autentico della libertà.

LFC è molto ricco di spunti pastorali. È un manuale di teologia morale ma contiene *in sé* la teologia pastorale. In questa tesi vorrei analizzare: *di quale pastorale Häring ci parla o in definitiva cosa è pastorale in LFC?* Questa è la domanda centrale di tutta la mia ricerca.

Per rispondere alla domanda abbiamo bisogno di una chiave importante della vita di p. Häring, la sua partecipazione nella stesura della *Gaudium et Spes*, perché LFC è stato scritto alla luce della GS. Le 158 (59,4 % di tutte le citazioni del Concilio) citazioni della GS sono significative perché ci mostrano che la GS ha dato influsso grande al LFC. Ci si rende conto perché Häring sia "quasi padre della GS". Egli è il protagonista sia come segretario della sottocommissione, sia come un redattore della GS e sia come punto di riferimento. Attraverso i manoscritti vorrei studiare la genesi di GS e il ruolo in esse di p. Häring, per approfondire la conoscenza della pastoraltà del nostro autore. I manoscritti di p. Häring e degli altri padri conciliari che sono stati raccolti da Häring, sono conservati nell'archivio generale dei Padri Redentoristi, in Roma.

La metodologia ed il progetto della tesi

La tesi si prefigge di ricercare gli aspetti di teologia pastorale nel manuale *Liberi e fedeli in Cristo* di P. Bernhard Häring. Come ci appare nel sottotitolo, la metodologia della tesi si rifà ricerca storico-critica, ossia nel leggere la storia con occhi critici.

Il lavoro vorrebbe constare di quattro capitoli con l'introduzione e la conclusione. Dopo l'introduzione viene subito il primo capitolo che contiene la teologia pastorale alla luce del Vaticano II. La fine di questo capitolo vedremo la sintesi della dialettica tra la teologia morale e la teologia pastorale, cosa che ci aiuterà a capire meglio i punti d'incontro tra teologia morale e pastorale di Häring.

Nel secondo capitolo tratterei della collaborazione di Häring nella stesura della GS. Cercherò di leggere praticamente la storia della GS per cercare il "filo rosso" del pensiero pastorale di Häring che attraversa. Cercherò di capire "fin dove arriva la partecipazione di Häring nella stesura della GS". In questo capitolo si servirà di una metodologia storico-critica.

Nel terzo capitolo presenterò il manuale LFC e l'influsso della partecipazione dell'autore nella stesura della GS. Il manuale sarà presentato volume per volume. Farò il tentativo di avanzare delle mie osservazioni critiche su ogni volume.

Nel quarto capitolo si proporrà una teologia pastorale come emerge dal manuale LFC. Verranno visti gli elementi che costruiscono una teologia pastorale di Häring: chi è il soggetto della pastorale, quale è il contenuto teologico pastorale, etc. Nella conclusione valuterò la teologia pastorale del manuale. Cercherò di capire i punti positivi e meno positivi della teologia pastorale del manuale. Per concludere tutto il cammino analizzerò le prospettive della teologia pastorale di Häring.

Saranno tre le fonti principali della ricerca: il manuale LFC, i manoscritti di Häring che si conservano nell'archivio generale dei Padri Redentoristi, in Roma e gli altri studi. Il manuale sarà analizzato con l'aiuto di alcune recensioni e verrà messo al confronto con alcune traduzioni e con il manuale *La legge di Cristo*. Saranno scelti alcuni manoscritti che aiuteranno la ricerca. Gli altri studi sono i libri ed articoli a) scritti da Häring b) su Häring c) di teologia pastorale, di teologia morale e sul Concilio Vaticano II.

Capitolo I

La teologia pastorale alla luce del Vaticano II**Introduzione: gli elementi indicativi della pastorale**

Il termine “pastorale” proviene dal latino “pastor” che intende: una persona che conduce il suo gregge. Nella *Lumen Gentium* 6 il Concilio Vaticano II fa la sua proposta sulla pastorale, si riferisce alla figura di Dio come “il pastore” (Is 40: 11, Ez 34: 11) che conduce il suo gregge mediante Cristo, il Pastore buono e Principe dei pastori (cf. Gv 10: 11, 1Pt 5: 4), il quale ha dato la sua vita per le pecore (cf. Gv 10: 11-15).

Da questo termine è derivata la parola “pastorale” con cui nella Chiesa si intende “la cura salvifica in favore degli uomini, della loro comunione e del mondo”¹. Questo termine viene usato, come ha notato Viktor Schurr, “per sostituire l’espressione antica cura d’anima”².

Nella recente definizione sono normalmente associati tre elementi: la salvezza (opera di Dio), la comunione (la Chiesa) e il luogo di riferimento (il mondo). La ragione è che nella Chiesa viene gettato un ponte sull’abisso che separa l’uomo da Dio, ed è reso possibile un nuovo genere di rapporti tra l’uomo e Dio. Senza Chiesa l’economia cristiana della salvezza non conosce altro cammino per andare a Dio. Basandosi su questi tre elementi i manuali del dopo Concilio Vaticano II concentrano la loro riflessione sulla bibbia e

¹ Karl GASTGEBER, “Pastorale”, in Karl RAHNER – Ferdinand KLOSTERMANN – Hansjörg SCHILD – Tullo GOFFI (a cura di), *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979, 502-503.

² Karl GASTGEBER, “Pastorale”..., 503.

gli insegnamenti dei Padri. Come sappiamo l'ecclesiologia del Vaticano II ha chiarito la chiave per capire la teologia pastorale: la pastorale è derivata dalla Chiesa. Il concilio considera la Chiesa sacramento, ancorata alla liturgia, alla Parola di Dio ed a Cristo "luce delle genti" (cf., SC, DV, LG) e la Chiesa "in missione", in cui è affidato il mandato di portare il lieto annuncio della fede, della dignità umana, della gioia e della speranza (cf., AG, DH, LG). Conseguenza di questa impostazione ecclesiologica, come è notato da G. Trentin:

"La prima, più sensibile ai problemi della Parola-sacramento, adotta metodi di analisi e di ricerca di tipo prevalentemente teorico, teologico; la seconda, più attenta ai temi della missione, fa ricorso a metodi di analisi e di ricerca di tipo prevalentemente pratico, pastorale"³.

Alla luce di questa prospettiva si potrebbe dire che la teologia pastorale è una riflessione sistematica sui problemi della Chiesa nei confronti della Parola di Dio, del rito e della missione. A questa proposta si possono ovviamente rivolgere due caratteri della teologia pastorale: la teologia pastorale è sostanzialmente di carattere empirico e quell'analisi teologica del messaggio cristiano.

La riflessione dei manuali recenti ci porta a una nuova definizione della teologia pastorale. Il termine "pastore-gregge" non si collega direttamente al termine "clero-comunità"⁴ proposto dai manuali passati, ma al termine "Cristo-Chiesa" proposto da Giovanni 10:11-15 (Cristo ha donato la

³ Giuseppe TRENTIN, "Percorsi di teologia pastorale in Europa: un bilancio", in *Studia Patavina* 47 (2000), 176.

⁴ Cf. F. X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale. Le radici storiche dell'attuale rinnovamento della catechesi e della teologia pastorale*, Traduzione di Carlo Vivaldelli, Città nuova editrice, Roma 1970, 15-45; Mario Midali, *Teologia pratica. Vol I: cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 2000, 201-226; Casiano FLORISTÁN – Manuel USEROS, *Teologia dell'azione pastorale*, traduzione di Luigi Rolfo, Edizioni Paoline, Roma 1970, 249-355.

sua vita per salvare il suo gregge, cioè la Chiesa)⁵. Sta qui la base per capire la pastorale. La funzione ‘pascere’ in Giovanni 21: 15-17 viene ancora vista nel contesto “modello del pastore”. Il fondamento della pastorale è l’amore a Cristo. La risposta di Pietro è umile e si appella alla conoscenza superiore di Gesù, ponendo la sua certezza non in se stesso ma in Lui. A Pietro come rappresentante della Chiesa (cf. Mt 16: 16-18) viene affidata la pastorale. Il gregge (la Chiesa) è di Gesù; alla Chiesa è affidata la pastorale che è servizio salvifico che è fondato sulla volontà di Cristo per la salvezza, connesso alla Chiesa e da essa operato. La pastorale è una continuazione dell’opera di Cristo mediante la sua Chiesa nella situazione presente.

La riflessione recente sulla pastorale non si limita solo al concetto “pastore-gregge” ma si prolunga a quello di “amore” nel contesto della confessione di Pietro (Gv 21: 15-17). Ogni servizio pastorale è un servizio salvifico frutto di genuino e libero amore di Dio per tutti gli uomini. La più radicale accettazione salvifica è l’incarnazione di Gesù Cristo, Figlio di Dio. In essa, la creazione e la redenzione sono indivisibilmente correlate e il mondo è già redento. Con l’incarnazione, Cristo è divenuto l’unico pastore della volontà salvifica di Dio. In qualità di unico pastore che dà la sua vita, Egli esercita l’ufficio della riconciliazione tra Dio e gli uomini fino al suo ritorno (Mc 14: 27; Mt 26: 31; Gv 10).

Alla base della comunione come popolo di Dio tutti in quanto membri (cf. At 2: 42; 6: 1-7; 1Cor 1: 17; 2Tim 4: 1-5) hanno la loro specifica funzione nel corpo di Cristo. Da questa prospettiva può derivare la gerarchia

⁵ Le analisi hanno sottolineato che il termine “buon pastore” non è legato alla sua funzione di “pascere” ma al modello del pastore. Gesù è il modello del pastore. Gesù è il pastore perché ha dato la sua vita per le pecore e ha conosciuto ogni pecora. D’altra parte, questo testo di Giovanni è molto ricco perché rimanda ai temi ‘pastore’ dell’Antico Testamento (Nm 27: 16-17; Is 40: 11; 53: 10; Ez 34: 15; 37:24; Sir 18:13; Zc 10:27; 11:17) e del Nuovo Testamento (Mt 18:12; 25:32; 1Col 8:2-3; 13:12; Gal 4:9; 2Tm 2:19; 1Gv 3:16; Ap 7:17). Cf. Raymond E. BROWN, *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1988, 58-59; Giuseppe SEGALLA, *Giovanni. Versione – Introduzione – Note*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, 304-305.

dei servizi con cui più tardi i presidi della comunità saranno ordinati dagli apostoli per il servizio della Parola di Dio e per la preghiera. È solo il popolo di Dio che ha l'ufficio pastorale (cf. 1Pt 2: 9). La proposta della prima lettera di Pietro è di dare una matrice "pastorale" cioè, profetica, sacerdotale e regale alla Chiesa. Il *triplex munus* del pastore è alla base di tutta la sua pastorale. Il titolo di "pastore" appare solo in Lc 10 e nelle lettere paoline come applicato ai presbiteri e ai vescovi (Ef 4: 11).

Nella storia della pastorale sono radunati in sostanza tre significati: 1) l'organizzazione delle attività proprie della vita cristiana. Questa è la delimitazione e fissazione della morale del pastore d'anima. 2) il "ministero" pastorale considerato come esercizio di una *'potestas'* della capacità di iniziativa della Chiesa. 3) le istanze che accompagnano la concezione storica dell'agire determinato dalla fede in Cristo⁶. Quindi è la configurazione dell'azione della Chiesa in modo umanamente vivibile e cristianamente responsabile per mantenere la fede in Cristo.

Attualmente quando si parla di pastorale, ci si riferisce all'azione o alla prassi o all'esperienza. Come l'orientamento e l'ambito, la pastorale è il campo d'azione proprio dei pastori. Come l'oggetto, essa è piuttosto l'azione o la prassi dell'intera comunità ecclesiale con particolare riferimento all'amplessissima area dell'esperienza della comunità. Come l'atteggiamento della Chiesa davanti al mondo, essa significa la prassi religiosa extra-ecclesiale⁷. Una cosa è sicura: referente di teologia pastorale è sempre la Chiesa in quanto soggetto di processi storico-empirici.

⁶ Cf. Bruno SEVESO, "Teologia pastorale fondamentale", in *Teologia* 9 (1984), 13; Mario MIDALI, "Teologia pastorale", in Mario MIDALI e Riccardo TONELLI, *Dizionario di pastorale giovanile*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1992, 1177.

⁷ Mario MIDALI, "Teologia pastorale"..., 1177.

1.1 Pastorale come prassi

1.1.1 Pastorale: nuova esegesi della Chiesa

È ben difficile che un altro aspetto dei documenti conciliari si riveli altrettanto efficace per l'attività pastorale della Chiesa. I dibattiti del Vaticano II da una parte hanno fortemente sminuita l'importanza della pastorale per la Chiesa d'oggi. Dall'altra, nell'indirizzare il Concilio, Giovanni XXIII pensava, che come è notato da Marco Vergottini⁸,

“per riaffermare nell'oggi il carattere di perenne attualità della fede, la Chiesa non dovesse affatto immunizzarsi con sospetto e risentimento nei confronti delle forme della cultura contemporanea, bensì che ciò potesse avvenire nel quadro di un dialogo e di un'apertura non pregiudiziale con quelle”.

Si avalla la relazione tra la sostanza del *depositum fidei* (l'ecclesiologia) e la formazione della sua presenza nel mondo (la teologia pastorale). Paolo VI ha sostenuto questa linea per portare avanti il Concilio.

“Gli interventi di Paolo VI per dirigere e controllare il concilio... per soffocare le istanze in favore di un rinnovamento teologico non impedirono che il Vaticano II costituisse un'occasione di aggiornamento e conversione per i padri, i periti e per la Chiesa sulla strada del dialogo con le comunità cristiane e con il mondo contemporaneo”⁹.

⁸ Marco VERGOTTINI, “Vaticano II: l'evento oltre il testo?”, in *Teologia* 22 (1997), 88.

⁹ Marco VERGOTTINI, “Vaticano II: l'evento...”, 92.

Peter Hünemann ha visto che lo stesso Concilio Vaticano II è il primo concilio pastorale nella storia della Chiesa perché tutto il suo ambiente è caratterizzato dalla pastorale. Il Concilio non è:

“chiamato a decidere su questa o quella questione dottrinale o disciplinare ma di un concilio nel quale la Chiesa si pone davanti alla sua originaria responsabilità nei riguardi del mondo e di Dio, in corrispondenza alla missione che le è stata affidata per il tempo presente”¹⁰.

Lo svantaggio di questa prospettiva risiede nel fatto che la nuova visione della loro interazione fa appello a un compito di declinazione degli imperativi evangelici in situazione concrete ed impegna la libertà e la responsabilità di tutti i membri della Chiesa.

Vediamo brevemente i vari testi conciliari per cercare in seguito di comprendere la pastorale intesa dei Padri. L'uso della parola “pastorale”¹¹ nei testi del Vaticano II non è univoco ed è attestato 127¹² volte. Di queste, 36 sono nella CD, 20 nella AG, 17 nella PO ed OT, 11 nella SC, 10 nella LG, 5 nella AA, 3 nella IM, 2 nella GS, PC ed OE, 1 nella DV e UR. Questi scarni rilievi includono anche l'analisi dei testi in cui il Vaticano II usa il sostantivo “pastor” (pastore). Complessivamente esso si riscontra 118 volte¹³ di cui 38 nella LG, 17 nella PO, 16 nella CD, 9 nella SC ed AA, 6 nella GS, 5 nella UR, 4 nella AG, 3 nella OT, GE e DV, 2 nella IM e NP (*Nota praevia* della LG) e 1 nella PC. Il concilio certo non ha dato il suo contributo al

¹⁰ Peter HÜNERMANN, “Il concilio Vaticano II come evento”, in *Il Regno* (documenti) 11 (1997), 379.

¹¹ Si tratta anche della sua derivazione come: *pastoralem, pastorale, pastorali, pastoralia, pastoralibus, pastoralis e pastoralium*.

¹² Philippe DELHAYE – Michel GUERET – Paul TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II: concordance, index, listes de fréquence, tables comparative*, CETEDOC, Louvain 1974, 471-475.

¹³ Si tratta anche della sua derivazione come: *pastorem, pastores, pastori, pastoribus, pastoris, pastorum*.

rinnovamento della pastorale solo con queste citazioni; ha rinnovato la pastorale soprattutto proponendo e specificando una nuova coscienza di Chiesa: la Chiesa vorrebbe rinnovare la fede cristiana e nello stesso tempo produrre un atteggiamento da assumere nei confronti del mondo.

Malgrado solo 10 volte pastorale e 38 volte pastore, il documento fondamentale al riguardo la pastorale è senza dubbio la LG, integrata sostanzialmente dalle altre tre costituzioni: la DV per quanto riguarda la prospettiva della storia della salvezza in cui si situa la Chiesa e mediante la sua presenza Dio sta operando la sua redenzione; la SC per quanto attiene il ruolo della liturgia e specialmente dell'Eucaristia e della proclamazione della Parola di Dio; la GS per quanto concerne il rapporto tra Chiesa e mondo contemporaneo e l'integrazione del modello di Chiesa popolo di Dio (cioè la comunione come preminente nella LG) e quello di Chiesa nel servizio, dominante nella costituzione pastorale GS.

Gli otto decreti e le due dichiarazioni contengono poi approfondimenti e sviluppi riguardanti soggetti intermedi e problemi particolari della pastorale. Per esempio per i documenti riguardanti la formazione e l'identità dei presbiteri nell'attività pastorale (OT, PO e CD), il ruolo pastorale specifico dei laici sia singoli sia gruppi (AA), i criteri di rinnovamento della vita consacrata e la sua tipologia pastorale (PC), il nuovo concetto pastorale della missione ecclesiale (AG), l'ecclesialità con le chiese non cattoliche e i principi pastorali del dialogo ecumenico (UR) e delle relazioni con le altre religioni non cristiane (NA), la pastorale della comunicazioni (IM) e dell'educazioni cristiane (GE).

Generalmente la LG riflette in modo adeguato il profondo rinnovamento dell'ecclesiologia verificatosi specialmente negli ultimi trent'anni¹⁴. L'ecclesiologia attuale è caratterizzata dal passaggio da una

¹⁴ Cf. Casiano FLORISTÁN – Manuel Useros CARRETERO, *Teologia dell'azione pastorale*, Traduzione di Luigi Rolfo, Edizioni Paoline, Roma 1970, 253.

riflessione sulla Chiesa nozione, giuridica e apologetica a un'ecclesiologia della pienezza esistenziale della Chiesa. Uno dei dati che si scopre a prima vista nella LG è che il filo conduttore del suo sviluppo non è quello istituzionale bensì quello teandrico e comunitario. Con questo cambiamento, la LG ha superato tutti i contrasti che si erano manifestati al tempo del concilio di Trento e del Vaticano I: fra istituzione e mistero, gerarchia e comunità, papato ed episcopato, incarnazione e trascendenza, temporalità ed escatologia. L'importanza pastorale di quest'ecclesiologia si potrà apprezzare tenendo presenti le prospettive principali del suo contenuto cioè di scoprire i dati più decisivi dell'attuale coscienza della Chiesa con la quale è necessario stare in comunione per mettersi all'altezza della mentalità e del processo di rinnovamento conciliare.

Il concilio così ha messo in luce alcuni lineamenti della Chiesa che devono considerarsi costitutivi della presenza della Chiesa stessa: l'essere mistero, inserito nel mistero trinitario e nella storia umana della salvezza (LG 1-4) e nello stesso tempo l'essere popolo di Dio, insignito dalle funzioni sacerdotale, profetica e regale di Cristo (LG 9-10) per servire tutti i popoli (LG 25-27). La sua fondamentale costituzione visibile ed organica (LG 8) è basata sui carismi e ministeri differenti sia gerarchici sia laici (LG capitoli III-IV); l'universale vocazione alla santità e l'indole escatologica sono già cominciate nella storia umana qui nel mondo (LG capitolo V). Il Concilio si è prefissato piuttosto di integrare tutto quello che può arricchire la conoscenza, la coscienza e l'esperienza della Chiesa¹⁵.

La *Gaudium et spes* ha precisato l'attenzione pastorale della Chiesa al mondo profano: la Chiesa deve promuovere l'esperienza umana come parte integrante della evangelizzazione. L'attenzione posta sulla storicità della Chiesa è condensabile nei seguenti enunciati generali. Come sacramento

¹⁵ Cf. Richard R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*, A Michael Glazier Book, Collegeville-Minnesota 1997, 4-5.

universale di unità salvifica, la Chiesa trascende la storia umana ma nello stesso tempo appartiene ad essa ed è inserita nel mondo (Cf., LG 9; AG 9; GS 1, 3, 11, 40). D'altra parte la Chiesa nel suo cammino storico conosce progressi ed anche regressi o situazioni d'inadeguatezza e d'insufficienza (Cf., AG 6). Anzi, essa soffre delle tentazioni e delle tribolazioni del suo cammino e porta con sé le conseguenze della sua debolezza.

Il concilio considera in primo luogo l'aspetto della Chiesa come mistero di salvezza, aspetto già espresso in qualche modo nell'etimologia del nome "Ecclesia" che vuol dire: convocazione e radunanza. Il mistero della Chiesa è in sostanza l'avvenimento della salvezza come opera di Dio e come possesso da parte degli uomini. La realizzazione di questa salvezza nel mondo è opera della Chiesa che agisce in unione con il suo Signore con l'annuncio della parola di Dio, con la celebrazione dei sacramenti e con il ministero della gerarchia e il laicato cristiano. Alla luce di questo dinamico si è compreso meglio il fine strettamente religioso dell'azione pastorale e specialmente sono precisati meglio i suoi diversi settori e i diversi responsabili impegnati in quest'opera. In questa visione realizzare la salvezza è la base della pastorale.

Di conseguenza non si può fare pastorale, sia come teologia sia come prassi, se non si conosce bene l'ecclesiologia del concilio Vaticano II e lo spirito pastorale che lo ha animato. In questo punto i pastoralisti recenti hanno precisato questa interazione per definire la loro teologia pastorale¹⁶. Per esempio F. X. Arnold, all'epoca docente alla università di Tubinga, dice:

"La teologia pastorale, nella sua qualità di dottrina riguardante la mediazione ecclesiastica e le attività...deve innanzitutto spiegare chiaramente quali siano la necessità e la possibilità, il carattere e i limiti, dell'azione mediatrice della Chiesa in unione con il fatto della redenzione, che si viene svolgendo tra Dio e l'uomo. La teologia

¹⁶ Ci limitiamo metodicamente ai manuali (tradotti) in Italiano.

pastorale deve quindi rispondere alla questione, fondamentale per tutto il resto, concernente il rapporto fra la mediazione ecclesiastica della salvezza e il processo interiore di questa salvezza medesima”¹⁷.

Mario Midali, docente all’università Pontificia Salesiana, ha formulato la sua teologia pratica cercando lo statuto scientifico di esso e mettendo a fuoco la prassi della comunità come centro della pastorale. Egli sostiene:

“Come la prassi religiosa, ecclesiale e pastorale, così la riflessione teologica che vi fa riferimento è strutturalmente caratterizzata dalla storicità: si configura ed evolve, cambiando più o meno radicalmente, in rapporto al mutare storico della situazione sociale, culturale, religiosa ed ecclesiale”¹⁸.

Sergio Lanza, docente all’Istituto di pastorale dell’università del Laterano, propone la sua teologia pastorale precisamente come “Teologia dell’azione ecclesiale” perché la pastorale è una zona franca del linguaggio ecclesiale. La sua ragione è:

“l’azione, operatività deve passare da intenzionalità iscritta nel patrimonio genetico della comunità ecclesiale a essere una dimensione permanente in atto di essa”¹⁹.

Per Bruno Seveso, docente alla facoltà teologica di Milano, la teologia pastorale si deve collegare con la triplice funzione principale della Chiesa perché se pastorale s’intende coestesa con l’agire storico della Chiesa, tutto e tutti nella Chiesa sono oggetti della teologia pastorale. Egli ribadisce:

“Al di là della compartimentazione disciplinare, altri criteri sono individuati nelle situazioni in cui si dà l’autorealizzazione della

¹⁷ Franz X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale*., 15.

¹⁸ Mario MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico*..., 18.

¹⁹ Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell’azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 8.

Chiesa, oppure nelle diverse prospettive sotto cui può profilarsi l'agire ecclesiale"²⁰.

1.1.2 Pastorale: nuova esegesi del mondo

La nuova maniera di considerare la Chiesa è teocentrica (LG 2) volta verso il Padre; è cristocentrica volta verso il Figlio (LG 3); è pneumatologica volta verso lo Spirito Santo (LG 4). Inoltre è forzatamente antropocentrica nel senso che è rivolta verso l'uomo concreto con le sue radici terrene.

Una delle cose più sorprendenti del Vaticano II è la separazione dal sistema piramidale, ereditato dall'era costantiniana che aveva impregnato la Chiesa durante i secoli. L'indice tipico di questo cambiamento è l'ordine stesso della LG dove i capitoli sull'origine trinitaria della Chiesa (1-3) è seguito immediatamente dal capitolo sul popolo di Dio. E soltanto in terzo luogo viene la costituzione gerarchica che appare ormai non più forma piramidale.

Questa considerazione mette in evidenza la Chiesa come evento e storia: la Chiesa ha realmente preso atto vero della vita attuale nella sua modernità stessa. Con questa considerazione si può anche affermare che uno dei valori più profondi che si ricaverà dal Concilio nell'avvenire sarà che la Chiesa ha preso coscienza della mediazione non solo divina ma umana della salvezza. Dio sta insegnando all'umanità che la sua salvezza e la sua perdizione dipendono da essa stessa (cf., GS 4). Prima di tutto si tratta di umanizzare lo spazio terrestre (GS 6) e si allarga in vocazione cosmica (GS 9) per assicurare alla maggioranza degli uomini il minimo di condizioni decenti di fronte alla miseria, alla ignoranza, alla fame, all'oppressione e allo sfruttamento (cf. seconda parte della GS).

²⁰ Bruno SEVESO, "L'itinerario didattico della disciplina teologico-pastorale", in Francesco Marinelli (a cura di), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, 137-138.

Per conseguenza la presenza della Chiesa stessa deve cambiare. Essa non appare più come potenza, ma come comunità di fronte alle comunità degli uomini. La pastoralità di questa presenza si articola secondo tre nuclei di costellazione che si sostengono vicendevolmente: la testimonianza, la comunione e il servizio. La base pastorale come unità è l'*Ecclesia*. È dunque eminentemente una pastorale comunitaria, nella quale tutto il popolo di Dio è impegnato solidalmente nel compimento della sua missione messianica. Una pastorale ecclesiale è una pastorale di dialogo perché stabilità sul rapporto dialettico mondo-Chiesa, è un obbligo manifesto per la Chiesa di unirsi al mondo per dividerne la miseria e la speranza, la gioia e la tristezza²¹.

L'autocoscienza della Chiesa consiste in una riscoperta e rinconquista riflessa di valori presenti nella Chiesa delle sue origini che è facilmente rilevabile dal discorso voluto e assiduo che va alla Scrittura e ai Padri della Chiesa. Però non è semplicemente per ricavarne dei cosiddetti "argomenti probanti", ma per riceverne illuminati ispirazioni e sintesi dottrinali. Tale confronto rende consapevole la Chiesa di nuovi compiti e delle nuove possibilità che ha di ricevere dai suoi interlocutori: la sua coscienza è arricchita dai valori che assume da loro e registra una crescita in pienezza della sua cattolicità (GS 44). Con questi dati, la Chiesa non è definitamente costruita e finita come "casa di Dio" o "tempio di Spirito" ma piuttosto un campo da coltivare, un seme in via di perfezionamento e di sviluppo continuo. È una istituzione di Cristo ma anche un'avvento, sempre nuovo, dello Spirito di Cristo fra gli uomini. In questa prospettiva storica, la Chiesa si sente anche strettamente compartecipe dell'avventura temporale dell'uomo e della storia del mondo:

"Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie

²¹ Cf. Bernard LAMBERT, O. P., "Nuovi orientamenti della pastorale", in Bernard LAMBERT, O.P. (a cura di), *Concilio vivo. Bilancio del concilio. La nuova immagine della Chiesa*, Editrice Ancora, Milano 1967, 452.

e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo...” (GS 1).

1.2 Chiesa: soggetto e oggetto della pastorale

La Chiesa è segno visibile ed effettivo della presenza di Cristo nel mondo. Essa è mediatrice della salvezza che Cristo sta operando (LG 1-2). Dunque, la Chiesa dovrebbe essere continuamente animata da Cristo, suo capo. “L’energia” per la salvezza non deriva dalla Chiesa in sè ma da Cristo (LG 3). Perciò, la Chiesa è sempre chiamata ad essere in *koinonia* con il suo capo (Cf., LG 9-10)²². Nella relazione verticale *koinonia* significa: l’uomo è in Cristo (cf., 1Co 1:9 “è fedele Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione con il Figlio suo Gesù Cristo Signore nostro:”) e rende partecipi alla vita divina di Dio trinitario (cf., 2Co 13:13 “La grazia del Signore Gesù Cristo, l’amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi”). Nella relazione orizzontale *koinonia* significa: l’uomo si unisce con gli altri e partecipa alla vita ecclesiale.

Il termine *koinonia* mostra che la Chiesa non è la somma degli uomini ma una comunità che è chiamata da Dio ad essere “popolo di Dio” (LG 9-10). In questa comunione con Dio e con gli altri, che caratterizza la Chiesa, si apre a una disposizione fondamentale della pastorale della Chiesa la quale sa di essere determinata da questa *koinonia*. Da un punto di vista specificamente pastorale la comunione pone la Chiesa e il suo magistero non sopra ma sotto la Parola di Dio e la tradizione ecclesiale derivante dagli apostoli non è una

²² Il termine *koinonia* è potuto tradurre “comunione” e “partecipazione”. Questo duplice senso è la chiave per capire la presenza della Chiesa. Secondo R. R. Gaillardetz, in termine “*koinonia*” sono aggregati due sensi: *koinonia* con Dio e *koinonia* con gli altri. *Koinonia* con Dio significa che l’uomo è entrato nella vita di Cristo. Egli fa parte della signoria di Dio. *Koinonia* con gli altri significa l’uomo è entrato nella comunità umana e partecipa alla vita comunitaria con il suo contributo. Cf. Richard R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority...*, 9-11.

realtà fissa e statica ma dinamica e progrediente (cf. At 2: 42-46)²³. Il riconoscimento della Chiesa locale come realizzazione della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica mette la Chiesa universale ad essere in comunione con gli uomini (Cf. LG 23, 26; CD 11). Solo nella comunione con loro la Chiesa cerca di soddisfare i criteri della sua triplice presenza, cioè, la *martyria*, la liturgia e la *diakonia*, perché la Chiesa universale esiste nelle chiese locali e risulta dalla loro comunione alle comunità cristiane guidate da un presbitero perché il popolo di Dio vive e si manifesta in esse (Cf. LG 13, 23, 26, 28; CD 11, 30).

La Chiesa rappresenta la funzione salvifica di Cristo nella figura unificante (comunione). Il suo compito si limita alla mediazione della salvezza mentre il processo salvifico si svolge immediatamente tra Dio e gli uomini²⁴. Però, dobbiamo essere attenti: qui non si tratta di mediazione della salvezza, come spesso si traduce ad occhio, quasi che la stessa salvezza fosse un oggetto da comunicare; neanche un evento che si verifica nell'incontro personale tra Dio e l'uomo²⁵, è come una cosa da trasmettere (cf. GS 11). La pastorale, non si configura, quindi, prevalentemente come cura d'anime, ma come servizio alla fede (*Dienst am Glauben*)²⁶. La pastoraltà è una comunicazione immediata di salvezza, legata alla situazione presente.

La familiarità con la Parola di Dio, la celebrazione della memoria del Signore e la cura per la comunione di vita nella Chiesa costituiscono un tessuto di esperienza su cui si disegna l'agire della Chiesa. La luce della fede ne illumina il cammino. L'immaginazione pastorale vive nella fede e fonda la memoria di Gesù con la prefigurazione del comportamento credente nel tempo.

²³ Richard R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority...*, 10.

²⁴ Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale...*, 84.

²⁵ Cf. Joseph KOMONCHAK, "Vatican II as an event", in *Theology Digest* 46: 6 (Winter 1999), 339.

²⁶ Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale...*, 84.

Nella LG 6 si legge che quando il Concilio Vaticano II fa la sua proposta sulla pastorale, si riferisce alla figura "pastore" riguardo a Dio (Is 40: 11; Ez 34: 11) e di Cristo, il Buon Pastore (Gv 10: 11-15; 1Pt 5: 4). Ora questa missione richiede un'esplicazione pratica la quale, partendo dall'obbedienza a Cristo, nello sviluppo d'una dinamica d'espansione immanente guidata dallo Spirito Santo, arrivi a tutti gli uomini ed a tutti i popoli. Praticamente nella realtà pastorale è sempre insito un'anelito missionario, la convinzione profonda di questa missione circa la trascendenza del messaggio da trasmettere. La gradualità nel raggiungimento degli uomini e dei popoli è da registrare non solo in termine di espansione geografica ma anche di "*plantatio Ecclesiae*" nei popoli e gruppi (AG 6)²⁷.

Se la Chiesa nel suo insieme (*koinonia*) è il mezzo attraverso il quale Cristo agisce, questo significa che ogni membro è fundamentalmente chiamato all'azione pastoraie. Se la Chiesa è mediazione della salvezza di Dio, essa non può realizzare la salvezza senza il suo Capo (cf., Col 1:18).

Nella GS il concilio Vaticano II ha incoraggiato la Chiesa a fare (o a dare) spazio al compito pastorale nel mondo contemporaneo. La Chiesa, in quanto *sacramentum mundi*, deve entrare in un dialogo storico-situazionale con il mondo. In ogni caso, la pastorale, se vuole essere servizio della Chiesa, è costretta ad inserire sul serio nella sua riflessione ed nella sua azione il dialogo come paradigma della salvezza divina nella storia umana.

In tal modo il Vaticano II supera insieme ogni contrapposizione tra ordinazione e missione, tra aspetto ontologico e funzionale perché la pastorale tocca l'essere e l'agire della Chiesa. Tra pastorale e dottrina

²⁷ Mario PUCCINELLI, "Pastorale", in Salvatore GAROFALO (direttore) - Tommaso FEDERICI (redattore capo), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, UNEDI-Unione Editoriale, Roma 1969, 1571-1573.

1.3 Soggetti della pastorale

1.3.1 Presbiteri

Il CD e il PO applicano al presbitero in maniera esplicita la dottrina della LG circa l'episcopato: Cristo, dopo aver inviato gli apostoli come Egli stesso era stato inviato dal Padre, per mezzo degli stessi apostoli rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori cioè i vescovi, la cui funzione ministeriale fu tramessa in grado subordinato ai presbiteri (LG 28) affinché questi costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero cooperatori dell'ordine episcopale per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo (PO 2).

Chi concepisce la Chiesa come *sacramento* del Cristo glorificato e le assegna il compito di portare tutta l'umanità verso la santificazione e la restaurazione finale, non troverà difficile ammettere il triplice *munus* specifico d'insegnare (LG 25), di santificare (LG 26) e di reggere (LG 27) conferito al presbitero solo con l'ordinazione. La capacità di compiere tale ministero soprannaturale non è una realtà che resta esterna, formale e giuridica ma una realtà che, provenendo da Cristo attraverso il sacramento dell'ordine, eleva stabilmente l'essere e l'agire del soggetto e si distingue dalla grazia, pur essendo con essa connessa. L'imposizione delle mani conferisce un carisma che può essere annullato e lasciato inattivo o ravvivato e debitamente utilizzato perché permane sempre.

Il Vaticano fa ricordare l'unità tra la pastorale e la vita sacerdotale. Nel PO 14 si legge:

“In effetti Cristo per continuare a realizzare incessantemente questa stessa volontà del Padre nel mondo per mezzo della Chiesa, opera attraverso i suoi ministri, e pertanto rimane sempre il principio e la fonte dell'unità di vita dei presbiteri. Per raggiungerla, essi dovranno

perciò unirsi a Cristo nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il gregge loro affidato. Così rappresentando il Buon Pastore nell'esercizio stesso dell'attività pastorale troveranno il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà l'unità nella loro vita e attività. D'altra parte questa carità pastorale scaturisce soprattutto dal sacrificio eucaristico, il quale risulta quindi il centro e la radice di tutta la vita del presbitero, cosicché l'anima sacerdotale si studia di rispecchiare ciò che viene realizzato sull'altare. Ma ciò non è possibile se i sacerdoti non penetrano sempre più a fondo nel mistero di Cristo con la preghiera".

In questo modo il Concilio affronta il problema del dualismo tra spiritualità ed impegno pastorale nella vita del sacerdote e intende mostrare come è possibile realizzare l'unificazione. L'impegno pastorale non deve essere necessariamente un fattore alienante, che allontana dall'intima unione con Dio. Al contrario, è via per raggiungere la santità: il servizio pastorale all'uomo è inseparabilmente legato al servizio di Dio. Tutta la vita con tutti i suoi impegni pastorali deve diventare vita formata dal suo rapporto con Dio (PO 12).

In PO 8 il Concilio incoraggia i presbiteri a fare pastorale: "sia incoraggiata fra di essi una certa vita comune, ossia una qualche comunità di vita che può naturalmente assumere forme diverse, in rapporto ai differenti bisogni personali o pastorali". Tutti i presbiteri devono trattarsi del lavoro pastorale: praticare l'ospitalità, soffrire con chi soffre ed è ammalato o perseguitato, rallegrarsi con chi sta nella gioia e fomentare tra di loro la vita spirituale, per divenire ogni forma di solitudine (cf. PO 8). Da questo viene messo in luce la realtà della Chiesa come "comunione": comunità. Per i presbiteri saranno le forme e i diversi modi per realizzare questa comunità di vita. Non basta dunque l'unione con Dio, la configurazione a Cristo, se non si

realizza contemporaneamente la comunione con la Chiesa e con tutta l'umanità per vivere concretamente la prassi pastorale.

Per il Concilio ogni autentica azione pastorale va ricondotta, come a sua sorgente, alla presenza vittoriosa dello Spirito di Cristo nella storia dell'umanità e specialmente del popolo di Dio (LG 4, 7, 9, 12; GS 21). L'obiettivo e la misura di tale pastorale sono la pienezza di Cristo cioè, la ricapitolazione dell'intera storia umana in Cristo Redentore ad opera del Suo Spirito e con la collaborazione della Chiesa (LG 3, 4, 7, 13, 17; UR 22, 24; DV 8; SC 2; AG 1; GS 38, 45)²⁸. Per arrivare a questa pastorale, il Concilio ha delineato una formazione propriamente pastorale. Sono elencati gli ambiti di tale formazione: la catechetica e l'omiletica, la celebrazione dei sacramenti, la direzione spirituale (la cura d'anime), l'amministrazione della parrocchia, il dialogo con i non cattolici ed i non credenti (OT 4, 19). Si può sintetizzare la teologia pastorale in quattro plessi tematici, corrispondenti alle figure generali dell'agire pastorale della Chiesa: l'annuncio della Parola di Dio (*kerygma*), la celebrazione (*leitourgia*), l'interazione ecclesiale (*koinonia*), l'impegno sociale (*diakonia*). In particolare, la liturgia e la catechesi devono assumere migliore consapevolezza della radicazione teologico-pastorale²⁹.

1.3.2 Laici

Il Concilio Vaticano II, per la prima volta nella storia della Chiesa, ha trattato il tema sui laici. Esso ha precisato e sviluppato la dottrina cattolica circa la personalità e l'azione del laicato nella Chiesa. L'apostolato dei laici

²⁸ Mario MIDALI, *Teologia pratica. Vol. I: cammino storico...*, 43.

²⁹ Bruno SEVESO, "Teologia pastorale fondamentale linee tematiche per il suo sviluppo", in *Teologia* 9 (1984), 135.

(la *Apostolicam actuositatem*) e nove paragrafi della *Lumen gentium* (30-38) hanno colmato una lacuna sul laicato nella Chiesa.

La LG 30-31 (vale anche il decreto AA) cercano di definire che cosa il Concilio intende per i laici: “tutti i fedeli ad esclusione dei membri dell’ordine sacro e dello stato religioso sancito nella Chiesa, i fedeli cioè, che, dopo essere stati incorporati a Cristo con il battesimo e costituito Popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell’ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano” (LG 31). Già secondo San Tommaso d’Aquino, col carattere del battesimo e della cresima viene conferito un incarico o una destinazione – Tommaso a tal proposito parla ripetutamente di un *deputare* – al servizio di Dio (*ad cultum Dei*)³⁰, che consiste nel fatto di ricevere il divino o comunicarlo ad altri. In questo senso citando Pseudo-Dionigi, Tommaso dice: “Dio concede a colui che si avvicina al battesimo, per mezzo di un segno particolare, la partecipazione a se stesso, facendolo divenire un uomo divino ed un mediatore del divino (*communicatorem divinorum*)”³¹. Questa mediazione del divino può essere fatta all’uomo, come fu già riconosciuto da San Paolo apostolo, attraverso il solo ed unico mediatore Gesù Cristo (cf., 1 Tim 2:4-5). Per Tommaso il carattere del battesimo e della cresima sono come “determinate partecipazioni, derivate da Cristo stesso, al sacerdozio di Cristo”³², come un inserimento del cristiano nell’opera sacerdotale e mediatrice della salvezza di Cristo. Il battesimo (e la cresima) diviene perciò una destinazione

³⁰ Thomas D’AQUINO, *Summa Theologiae*, III q. 63 a. 2 r. La stessa LG ha fatto riferimento a quest’opera 5 volte per fondare la sua idea del sacerdozio comune. Per esempio nella LG 7: “... la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano e reale...” e nella LG 11: “... essendo rigenerati per essere i figli di Dio, [i fedeli] sono tenuti a professare pubblicamente la fede ricevuto da Dio mediante la Chiesa...”.

³¹ *Ibidem*.

³² *Summa Theologiae*, III q. 63 a. 3 r.

all'apostolato³³. Il decreto AA, ripetendo l'idea della LG, mette in luce il carattere cristologico di tutti i battezzati: Cristo è divenuto il mediatore, sacerdote, profeta e re ed è per mezzo di Lui che questa comunità (quindi tutti i membri) è diventata comunità sacerdotale, profetica e regale (cf., AA 2).

È interessante che la riflessione sul laicato del Concilio viene presentata non da un punto di vista dogmatico ma pastorale. Su questa linea, il Concilio non ha dato una definizione teologica ma piuttosto una "tipologica"³⁴ pastorale della responsabilità e della posizione del laicato nella Chiesa. I laici nella Chiesa sono i membri attivi del popolo di Dio che partecipano dei doni comuni che Cristo comunica al suo corpo ed esercitano la missione apostolica nella Chiesa e nel mondo (AA 2). Effettivamente non si tratta di laici come tali ma solo di una determinata categoria dei laici (cf., AA 2 e 7), o meglio dei cristiani secolari, come li abbiamo chiamati. Ma ciò che il Vaticano II vuole affermare con insistenza è che il laico, in tutti casi, è un cristiano completo, non soltanto un oggetto da sottoporre a tutela, ma un soggetto attivo della Chiesa. Così ciascun "laico deve essere davanti al mondo un testimone della resurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo" (LG 38).

I laici sono i fedeli, uomini e donne, che hanno "la parte propria e assolutamente necessaria ... nella missione della Chiesa" (LG 30, 33; AA 1). Il carattere specifico della vocazione laicale è secolare (LG 31; AA 2). Tale carattere secolare, come ha notato M. Midali,

"ha duplice valenza: sociologica e teologica. La prima indica il fatto di vivere nel mondo, nelle ordinarie forme di vita familiare e sociale e inoltre il fatto di essere implicati nei doveri e affari temporali e di

³³ La LG e l'AA hanno anche sottolineato l'Eucaristia non come destinazione ma come alimento dell'apostolato. LG 33 dice: "... sacra Eucaristia viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e gli uomini che è l'anima di tutto l'apostolato" (Cf. AA 3).

³⁴ Cf. Casiano FLORISTÁN – Manuel USEROS, *Teologia dell'azione pastorale...*, 393.

esercitare un lavoro o una professione. La seconda... indica l'impegno cristiano di fare in modo che tali realtà temporali siano ordinate secondo Dio, che tutte le attività temporali siano fatte secondo Cristo, che tutte le strutture sociali siano costruite e animate secondo le indicazioni del Vangelo"³⁵.

Occorre dunque bandire ogni tendenza a considerare i laici solo come "classe passiva" nel popolo di Dio, perché i laici partecipano nelle funzioni sacerdotali, profetico e regale di Cristo secondo la loro modalità (LG 31, 34-36). Parallelamente i laici devono rendersi conto che per la loro appartenenza al popolo di Dio, la loro responsabilità è stata completata in un senso ecclesiale. Non sono "uomini secolari" nel mondo ma "membri della Chiesa" nel mondo secolare (cf. LG 36).

La secolarità del laico, quindi, dovrebbe essere intesa come una vocazione a stare nel mondo per promuovere la redenzione di Cristo, sia nella comunità di Dio sia nella comunità degli uomini (cf. GS 43). Questa secolarità è il polo più forte delle profonde tensioni che subisce la Chiesa nella sua situazione attuale presenza nel mondo, perché l'uomo moderno non è sensibile ma anzi refrattario al messaggio di salvezza che non è stato preparato da qualche realizzazione intramondana³⁶. In questo quadrato il Concilio ha messo i compiti pastorali dei laici: collaborare al compito di evangelizzazione della Chiesa cioè all'intima costruzione della comunità come comunità della fede nella vita familiare, professionale e sociale (LG 34-35; AA 5-8 e 11-12). I laici, nella edificazione del mondo secondo lo spirito del Vangelo, agiscono certo, come si è già osservato, ecclesialmente e pastoralmente ma qui essi agiscono "sotto propria responsabilità" (AA 7), a

³⁵ Mario MIDALI, *Teologia pratica. Vol. I: cammino storico...*153.

³⁶ Cf. Casiano FLORISTÁN – Manuel USEROS, *Teologia dell'azione pastorale...*, 405.

proprio rischio, né si possono appellare alla Chiesa, e meno ancora ai rappresentanti della gerarchia³⁷.

1.4 Teologia pastorale

1.4.1 Statuto teologico della pastorale

La teologia in genere permette alla Chiesa di scoprire la caratteristica specifica della sua confessione di fede. Essa è come l'atto di svelare il senso pieno di tutta l'affermazione nei modi più vari ma essa deve produrre il linguaggio e il pensiero ecclesiastico. La teologia deve essere la teologia della Chiesa. Non si può essere fuori dalla Chiesa. San Tommaso d'Aquino ha precisato questo punto: la teologia è un atto della fede in Cristo e nella comunione con la Chiesa³⁸. La ragione di San Tommaso è che la teologia stessa, nella qualità di comunione con la Chiesa, deve giungere al Padre attraverso Cristo. Il cammino della teologia verso Dio passa attraverso la Chiesa, mediatrice della salvezza. Con ciò, precisamente San Tommaso intende affermare la teologia come "*sacra doctrina*"³⁹ perchè in essa Dio non offre solo informazioni ma – è qui il punto più importante – comunica se stesso e si rivela il suo mistero agli uomini. È evidente che la teologia è la realizzazione dell'opera salvifica di Dio nella storia umana. La teologia deve fare viva la salvezza di Dio. Malgrado San Tommaso ha sottolineato l'attività intellettuale della teologia, egli non ha dimenticato di accentuare la relazione personale del teologo con Dio. Per lui, la "*contemplatio*" è base importante

³⁷ Ferdinand KLOSTERMANN, "Riflessione sulla natura...", 125-126.

³⁸ Cf. Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae, Vol I: Christian Theology (Ia. I)*, Latin Text, English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries by Thomas Gilby, O. P., Blackfriars, Cambridge 1964, 58.

³⁹ *Ibidem*.

nella ricerca teologica. “*Contemplari et contemplata aliis tradere*” è il vero atto della teologia⁴⁰. Questa è la vera teologia. La teologia pastorale non può essere fuori da questo quadrato. La Chiesa (o l’ecclesiologia) e la teologia sono principi formali primari della teologia pastorale. Precisamente Karl Rahner, V. Schurr ed altri studiosi, hanno posto la loro riflessione teologico-pastorale in questo quadrato, dicendo:

“la pastorale è il servizio salvifico che si fonda e si attua nella volontà salvifica universale di Dio. Essa è la continuazione dell’opera pasquale-escatologica di Cristo, nello Spirito della Pentecoste, attraverso la Chiesa, nelle situazioni sempre nuove, orientata alla parusia e aperta al Regno”⁴¹.

Da questa definizione appaiono tre elementi importanti: la salvezza di Dio, la Chiesa e la forma spazio-temporale. L’ultimo elemento (lo spazio-temporale) è il punto decisivo dell’identità della teologia pastorale. La Chiesa attua il suo essere *koinonia* non per affermare se stessa ma per aiutare l’uomo ad incontrare— qui ed ora — Dio in Gesù Cristo.

La Chiesa (l’ecclesiologia) e la teologia profilano la stagione della teologia pastorale. La teologia pastorale si struttura nel riconoscimento della pertinenza diretta della Chiesa (l’ecclesiologia) e della Rivelazione (la teologia) nelle quali essa deve aiutare la gente.

Questo passo cambierà il modo di vedere la teologia pastorale. Il centro d’interesse di essa si sposta dalla considerazione dell’analisi “sulla pastorale della Chiesa” alla considerazione “della presenza della Chiesa” alla luce della sua pastorale. È una considerazione concentrata sul “come”⁴² della

⁴⁰ *Ibid.*, 60.

⁴¹ Hubert WINDISCH, *La teologia pastorale nell’aria...*, 32.

⁴² Intendo dire che la preoccupazione teologica della teologia pastorale è il “come” della Chiesa nel qui ed ora. Questa domanda rimanda la presenza della Chiesa. La sua interrogazione è *come* la Chiesa è presente per salvare la gente qui ed ora?

Chiesa senza dimenticare la sua evoluzione storica. Il suo compito è quello di dire le ragioni della fede cristiana alla gente contemporanea. Ma essa non è da intendere come un'operazione puramente logica, diretta ad illustrare le ragioni, ma è un'operazione ultimamente pastorale, cioè aiutare alla conversione.

Joseph Ratzinger ha visto più profondamente la dialettica tra teologia e pastorale⁴³. Per lui, la (teologia) pastorale deve tornare indietro alla sua origine: la bibbia e l'insegnamento dei padri in cui la preoccupazione pastorale e la verità teologica sono indissolubili perché esse sono insieme a presentare Cristo come "logos e pastore". La Chiesa primitiva ha capito bene quando ha rappresentato il "logos" come un pastore (il buon pastore) e nello stesso tempo ha visto il pastore come un "logos" che indica la strada giusta per gli uomini. Si può capire la ragione di Ratzinger che la pastorale appartiene intrinsecamente alla teologia e solo con l'unione con la teologia la pastorale ha valore e solo con l'unione con la pastorale la teologia ha valore. Ancora, la teoria (cioè la teologia) e la pratica (cioè la pastorale) rimangono sempre diverse ma la loro separazione dei principi non è compatibile con lo spirito del Vangelo.

Non si può parlare dunque di dottrina teologica distinta dalla teologia pastorale perché la teologia, come "scienza di Dio", è anzitutto una pratica di vita. Un vescovo del periodo dei Padri, a contatto con la cultura del suo tempo e per effetto delle varie circostanze emergenti, nel contempo diveniva un teologo. Egli esponeva in pubblico, attraverso la predicazione e per mezzo degli scritti, una teologia che è nel tempo stesso, parola ed azione, un complesso dottrinale ed operativo nell'ambiente in cui egli stesso vive ed opera. I Cappadoci, Ambrogio, Agostino, Gregorio Magno sono grandi teologi e proprio perciò sono grandi pastori o si può anche dire: sono grandi

⁴³ Joseph RATZINGER, "The Pastoral Implications of episcopal collegiality", in *Concilium* 1 (English) (1965), 25-26.

pastori e proprio perché sono grandi teologi. Essi seppero accostarsi agli uomini del loro tempo ed alla società del loro tempo. Prendiamo per esempio Sant'Ambrogio, vescovo di Milano. Egli ha presentato Cristo ai suoi fedeli: Cristo vero Dio e vero uomo, l'unico che poteva dare risposte adeguate alle ispirazione degli uomini. Nella sua "La verginità" scrive lui:

"Noi abbiamo tutto in Cristo... Egli è tutto per noi. Se tu desideri guarire una piaga, egli è medico; se tu bruci per la febbre, egli è una sorgente d'acqua refrigerante; se tu sei oppresso dalla coscienza delle tue colpe, egli è la giustizia; se tu ha bisogno di soccorso, egli è la forza; se tu temi la morte, egli è la vita; se tu desideri il cielo, egli è la via; se fuggi le tenebre, egli è la luce; se tu vuoi il nutrimento, egli è il pane"⁴⁴.

Si vede che la teologia di questo vescovo è prodotta da una esperienza pastorale. Egli ha offerto una vera originalità di sviluppo teologico intorno al dato scritturistico in rapporto al suo ambiente ed alla sua cultura con le quali presero contatti, essi apportarono un modo nuovo d'interpretare la storia, l'uomo e il mondo. Questa è la vera teologia della pastorale perché si immedesimarono nei problemi della loro età per risolverli alla luce della redenzione operata da Cristo.

1.4.2 Statuto scientifico della pastorale

Come disciplina teologica, la teologia pastorale cresce abbastanza tardi. Sconta anche, come esprime di Bruno Seveso,

⁴⁴ Ripreso da Lorenzo DATTRINO, "Epistemologia e didattica teologico-pastorale nei Padri", in Francesco Marinelli (a cura), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, 96.

“i timori inespresi e non per questo meno diffusi di una presunta prevaricazione nei confronti dell’assetto istituzionale. Per sua stessa natura, la pastorale costituisce materia per la quale il riferimento immediato è preponderante e rappresentato dall’autorità nella Chiesa”⁴⁵.

L’intensificarsi recente di una produzione teologico-pastorale non si è tradotta in un’accredito di immagine, presso l’opinione pubblica ecclesiale ciò anche perché dalla letteratura prodotta stenta ad emergere un profilo sufficientemente coerente di teologia pastorale. Ci si rende conto del fossato nell’approccio operativo che si è stabilito tra teologia e pastorale. Il punto di partenza e il punto d’arrivo è la pastorale. La pastorale attinge ai dati elaborati dalla teologia come una teoria la cui utilizzazione è poi assunta in proprio dalla pastorale stessa. Nella migliore delle ipotesi, la pastorale cerca la teologia per rivestire di legittimazione teologica le proprie scelte.

L’identificazione della pastorale con “le cose da fare” getta luce sulle obiezioni opposte alla legittimità e pertinenza di una ‘teologia pastorale’. Queste sono riconducibili alla insinuazione della insostenibilità della teologia pastorale intesa come disciplina in sé unitaria e sotto altro punto di vista alla dichiarazione della natura soltanto applicativa della trattazione teologica. Teologia pastorale, se vogliamo chiamarla così, è una denominazione generica e complessiva che rimanda alle aree specifiche dell’omiletica, della catechetica, della liturgia, dell’omiletica o pastorale in senso stretto. Nella pratica fra loro non possono essere ricondotte a denominatore comune se non al prezzo di forzature o di generalizzazione, dove va persa la specificità del settore. La prevalenza dell’aspetto tecnico-metodologico induce la specializzazione delle competenze e settorializzazione della materia.

⁴⁵ Bruno SEVESO, “La pratica e la grammatica. A proposito...”, 227.

Il sapere teologico richiesto a proposito di pastorale (cf. OT 14, 16 e 19) è perciò tipicamente sapere applicativo e un evento che se ne prende carico. Per i propri contenuti conoscitivi essa deve riconoscere la collaborazione con altre discipline, per esempio della teologia morale, della teologia dogmatica, del diritto canonico etc.

Il recupero di una figura pertinente di teologia pastorale implica che sia discussa la connotazione pratica della pastorale. La discussione può avvalersi degli apporti recenti della letteratura. Due dati ci sembrano stabilmente acquisiti alla consapevolezza teologico-pastorale: da un lato il superamento della logica applicativa e dall'altro la necessità di una assunzione a livello scientifico teologico del dato empirico.

La realtà storica non rappresenta semplicemente lo sfondo sul quale si muove la Chiesa ma coinvolge nei suoi processi la Chiesa stessa che ne deve tenere adeguatamente conto nella realizzazione delle proprie iniziative e comportamenti. La teologia pastorale non si può limitare a una sola utilità ma ne deve curare una assimilazione strutturale entro il proprio discorso⁴⁶. Ma il problema rimane: qual'è la scientificità della teologia pastorale? L'ideale è: la coscienza scientifica di se stessa in quanto vive, si sviluppa e si perfeziona nel futuro. Ma come osserva Antonio Graf, "purtroppo è rimasta finora ancora un qualcosa di imperfetto e lacunoso"⁴⁷. La ragione di Antonio Graf è che la teologia pastorale si limita a una semplice registrazione del dato fattuale, occultato sotto il motivo del ricorso all'esperienza. Egli critica ancora:

"nella teologia pratica corrente tutto è a livello di esperienza. Nell'esperienza si trovano i mezzi al fine, il fine stesso e il ceto clericale. Nell'esperienza si trova pure che questo ceto affronta i

⁴⁶ *Ibid.*, 229-230.

⁴⁷ È stata ripresa da Mario MIDALI, *Teologia pratica. Vol. I: cammino storico...*, 34.

propri compiti spesso in modo inadeguato. Allora si appronta subito un'indicazione per il corretto esercizio del servizio ecclesiale”⁴⁸.

È evidente che la teologia pastorale non è semplicemente un settore della teologia dogmatica o della teologia morale o delle altre discipline teologiche. Il suo oggetto proprio è la maniera in cui la Chiesa deve realizzare la salvezza di Dio nella situazione e nelle condizioni attuali. Perciò, l'analisi della situazione attuale della Chiesa è, essa stessa, suscettibile di ricerche scientifiche.

In questo caso la teologia pastorale deve superare il pragmatismo e l'utilitarismo della sua coscienza scientifica per giungere ad un'intelligenza unitaria e teologica della realtà ecclesiale. La teologia pastorale non è giunta finora ad accontentarsi di partire dallo stato ecclesiastico per considerarne le attività come semplici attività di questo stato. Essa deve “mostrare come tutto discende necessariamente dalla loro volontà e natura, come Cristo e dopo di lui la Chiesa e le comunità vogliono e attuano il fine e i mezzi al fine, come essi vogliono e realizzano immediatamente lo stesso stato ecclesiastico”⁴⁹.

Il ragionamento propriamente teologico pastorale è quello che confronta i dati della rivelazione e della teologia relativi all'attività e alla missione della Chiesa con i dati di un'analisi scientifica della condizione umana che giungono a conclusioni teologiche. Qui non si può dimenticare mai il suo metodo applicativo. Essa è la scienza applicativa. Il compito importante della scienza della teologia pastorale è di superare l'elemento empirico-pragmatico nella pratica pastorale.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

1.4.3 Metodo della riflessione pastorale

Per una disciplina la questione del metodo è importante non solo per mettere in evidenza la validità della sua presenza ma anche per suggerire concretamente il modo migliore di procedere nell'agire pastorale. Già nel primo congresso a Friburgo (Svizzera) il 10-12 ottobre 1961⁵⁰, i pastoralisti hanno cercato di fondare uno strumento metodologico sufficientemente sviluppato ma hanno creduto che fin adesso la teologia pastorale non l'ha posseduto ancora⁵¹. Malgrado il concilio metta la teologia pastorale come corona di tutta la teologia (cf., OT 14, 16, 19) ma non aiuta molto a fondarne il metodo.

Finora i pastoralisti propongono tre metodi:

1) il metodo della applicazione. Questo metodo è portato dal passato in cui indica le applicazioni nella prassi del pastore o dell'agire ecclesiale. Il procedimento metodologico in questa prospettiva applicativa è semplice: partire da alcuni principi, da alcuni dati e da alcune indicazioni normative si elaborano orientamenti in quanto evidenzia le implicazioni operative di asserti dogmatici, di principi morali, di norme canoniche etc.

Il problema è che questo metodo mette la teologia pastorale come "sapere applicativo e subordinato". Esso è certamente inadeguato nel riflettere la teologia pastorale intesa come riflessione sul farsi storico della Chiesa, sull'esperienza ecclesiale, sul vivere e sull'agire cristiano.

2) il metodo "vedere-giudicare-agire". Questo metodo parte dalla realtà da analizzare e da valutare in base a un quadro dottrinale per poi

⁵⁰ CENTRUM ORIENTATIONIS ET COORDINATIONIS PASTORALIS, *La pastorale oggi. Atti del I congresso internazionale di Teologia Pastorale. Friburgo (Svizzera) 10-12 ottobre 1961*, Didascaleion, Milano.

⁵¹ Cf. Mario MIDALI, "Il metodo della teologia pastorale", in MARINELLI Francesco (a cura), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, 143-157; Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale...*, 186-197; Valentino GROLLA, *L'agire della Chiesa. Teologia pastorale*, Edizione Messaggero, Padova 2000, 383-389.

passare a una prassi. Dal titolo subito appaiono tre aspetti importanti cioè a) vedere: la descrizione di una situazione socio-religiosa; b) giudicare: la sua valutazione in base a un riferimento dottrinale e c) agire: la scelta di modalità operative per il suo miglioramento.

Questo metodo viene usato dalla GS, l'enciclica *Sollicitudo rei socialis* e dai teologi della liberazione per definire compiti e modi di intervento della Chiesa in un determinato momento storico e locale.

3) il metodo teologico, empirico-critico. Questo metodo che è prodotto nell'aria di lingua tedesca ed inglese è migliorato in Italia da Mario Midali⁵². Esso propone l'articolazione delle fasi dell'analisi: a) fase kairologica: l'analisi valutativa della situazione alla luce della fede; b) la fase progettuale: la progettazione della prassi in ordine ad alcuni obiettivi prioritari e c) la fase programmatica: la programmazione del passaggio dalla prassi vigente a quella delineata.

Lo svantaggio di questo metodo è che sin dall'inizio si mette la fede come centro della sua analisi e la richiesta dell'aiuto delle scienze umane. Con queste si tratta di analizzare o descrivere una determinata situazione. Nella seconda fase (fase progettuale) richiama l'aiuto del metodo "vedere-giudicare-agire". In questa fase il discernimento comunitario è importante per valutare una tale analisi e per fondare un tale progetto. Nella fase programmatica si concretizza la strategia. Praticamente si tratta di delineare il modo di agire utilizzando anche alcune discipline come la pedagogia, la didattica, la dinamica sociale etc.

Mi pare che la proposta di Midali non abbia novità. Mi sembra una modificazione del metodo "vedere-giudicare-agire", con l'inserimento di fede e dell'aiuto delle altre discipline. Esso deve verificare la fedeltà nel suo cammino. Prudenzialmente esso ha ancora bisogno di tempo per verificarsi.

⁵² Cf. Mario MIDALI, "Il metodo della teologia pastorale...", 147; Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale...*, 194; Valentino GROLLA, *L'agire della Chiesa...*, 387.

1.4.4 Dialogo tra morale e pastorale

Mi limito parlare dal rapporto tra la teologia pastorale e la teologia morale perchè studio quest'ultima. La riforma dello studio della teologia promossa dal Vaticano II ha avviato negli anni successivi alla celebrazione del Concilio un processo di ricomprensione che ha innovato il panorama dell'insegnamento teologico. Lo stesso Concilio ha affermato che lo studio della teologia non ha ovviamente posto termine alla riflessione bensì alla pastorale (OT 19; PO 19).

La pari dignità nel panorama teologico tra teologia morale e pastorale (cf. OT 16) crea una opportunità per porre attenzione alla qualità dei problemi affrontati nelle loro diverse discipline, ed alla loro strumentazione concettuale messa in opera per la loro discussione. Dal Vaticano II in poi, la pastorale diventa il referente comune a tutte queste discipline teologiche, assume i criteri dell'assegnazione della materia alla singola disciplina. D'altra parte la finalità pastorale è professata anche dal confronto con la questione concreta la cui discussione costringe a verificare intenzioni e a formare percorsi di lavoro.

Il ruolo importante della dialettica tra teologia morale e pastorale è che ogni disciplina ha la sua autonomia propria. Ogni proposta di insegnamento deve potersi qualificare nella sua propria specificità per poter avanzare pretese di plausibilità⁵³. La specificità della dialettica tra morale e pastorale esiste nell'affrontare le simili questioni: come portare la salvezza alla gente e la gente alla salvezza. La condizione di sostanziale irrelatezza reciproca in cui ci sono finora sviluppate ha favorito una presunzione di legittimità che immunizza da ogni esigenza di confronto. Lo studio tra morale e pastorale,

⁵³ Bruno SEVESO, "Interdisciplinarietà e pastorale...", 248.

quindi, finisce “con l’affermare l’apertura a un costante apporto interdisciplinare”⁵⁴.

Nella comunicazione delle informazioni si è dovuto accettare il fenomeno che una disciplina diventa ausiliaria delle altre. Qui non si trasmettono soltanto i dati per la comunicazione ma si pongono pure a disposizione dei metodi di lavoro mediante i quali una disciplina partecipa alle esperienze delle altre. L’aiuto che questa comunicazione di informazione presta, consente spesso di denunciare gli sconfinamenti in cui una disciplina potrebbe essere incorsa, di rilevare e di stimolare l’apertura ad affrontare il problema. Il metodo che sceglie, il modo con cui s’imposta il problema, si fissa l’ambito dell’indagine e però ci si riferisce alla prassi pastorale⁵⁵.

Nella discussione e nella responsabilità nell’affrontare i problemi, non ci si limita a consumare i prodotti di una disciplina ma si instaura un’autentico confronto tra morale e pastorale. Tale confronto può prendere lo spunto da certi risultati cui è giunta la ricerca ma esprime comunque la tendenza ad approfondire la coscienza. Nella discussione dovrebbe far valere nel modo più possibile chiaro e rigoroso, l’elemento specifico di una disciplina perché una riflessione morale o pastorale richiede una notevole conoscenza specialistica che è costretta per sua natura e che intende precisare una realtà. Ma la stessa riflessione esige anche un superamento dei suoi confini. Il suo lavoro presuppone un’organizzazione che transcende di parecchio la padronanza di un linguaggio specialistico. Potremmo anche dire che esso esige un’organizzazione linguistica che apre il linguaggio alla comunicazione più ampia possibile⁵⁶.

L’accentuazione della finalità pastorale come scopo del Concilio (cf., OT 19; PO 19) influenza l’organizzazione interna delle discipline teologiche.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, 68-69.

⁵⁶ *Ibid.*, 71.

Il recupero della dimensione pastorale avviene anzitutto a livello di presa di coscienza e si esprime nella consapevolezza della significatività dell'insegnamento per la pastorale. La convergenza sul vissuto pastorale intensifica pure la connessione reciproca della teologia morale e pastorale. Questa connessione porta a superare la relazione tra pastorale e morale del passato che riduce la pastorale ad essere il prolungamento dei principi della scienza morale alle persone nella loro vita concreta. Si tratta qui "più di una relazione di confronto, fondata sulla categoria formale della similitudine, che sulla categoria causale della dipendenza"⁵⁷. Attraverso il confronto la riflessione pastorale-morale, illuminata dalla fede, stabilisce la prassi attuale dell'uomo nella sua realtà concreta come risposta alla chiamata di Dio.

Senza dubbio ci vuole la richiesta della pastoraltà alla morale perché sia la morale sia la pastorale provengono dalla natura dell'unità della "sacra dottrina". D'altro canto il principio teologico della morale è il mistero di Cristo vissuto nella fede dal Popolo di Dio al livello esperienziale. Quest'esperienza costituisce l'incontro tra Dio e l'uomo per la salvezza dell'uomo⁵⁸. In questo caso, la morale ha bisogno della presenza della pastorale per aiutarla a passare dal momento di proposta al quello della pratica affinché l'uomo si possa agire nell'ambito concreto la sua autorealizzazione. Parallelamente, la pastorale ha bisogno della presenza di morale perché da essa la pastorale riceve alcuni dei contenuti essenziali che formano la prassi salvifica. In realtà, la pastorale si finalizza sempre nella

⁵⁷ Giordano MURARO, "Teologia morale", in Bruno SEVESO (a cura di), *Enciclopedia di pastorale, Vol. I: Fondamenti*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992, 509.

⁵⁸ Certamente non si può negare la diversità tra morale e pastorale. In morale il giudizio di esistenza si trasforma in giudizio di valore perché la persona coglie la realizzazione di se stessa. La morale ha come scopo ultimo è di "essere una persona matura" (Cf. Marco DOLDI, "L'uomo è persona in Cristo. Nel pensiero di Domenico Capone", in *Rassegna di Teologia* 39 (1998), 525-547). Il giudizio della pastorale è riferito al bisogno della salvezza dell'uomo, strutturato dal Popolo di Dio. Lo scopo ultimo della pastorale è di "essere un fedele praticabile" al bisogno della salvezza. Cf. Giordano MURARO, "teologia morale"....., 526-527.

fedele, nella speranza e nell'amore che sono "morale" della Chiesa. Nella prassi, ci vuole l'annuncio morale per presentare la formulazione di ciò che l'uomo deve fare nella purezza ideale del bene, del sacro e del vero. Accanto al riaprirsi della questione antica dell'unità interna della teologia e la sua articolazione, si affaccia anche in teologia morale e pastorale l'istanza dell'interdisciplinarietà.

Conclusione: problema della pastorale ancora aperto

Come una disciplina teologica "in cerca di maturità"⁵⁹ la teologia pastorale si è inserita tardi nel panorama delle altre discipline teologiche. La sua preoccupazione viene collegata piuttosto alla domanda "come" che "a che cosa" della Chiesa nel mondo contemporaneo. Essa è la domanda centrale della teologia pastorale. Se la preoccupazione è il "come", possiamo interrogare: qual'è la differenza precisa tra l'ecclesiologia e la teologia pastorale? Precisamente, qual'è la sua natura teologica? Il "come" della presenza della Chiesa implica esplicitamente le strategie. Quindi la teologia è piuttosto un'arte dei metodi e delle tecniche pratiche che una scienza. Qual'è la scienza della teologia pastorale e qual'è la relazione tra scienza ed arte in essa?

Certo, queste interrogazioni fanno pensare la sua ragione di essere come disciplina teologica in quanto alcuni la ritengono priva in una ragione propria perché sarebbe la teologia stessa a non essere pastorale come è apparsa nella discussione del periodo scolastico⁶⁰. Mentre nel suo sviluppo, la

⁵⁹ Giuseppe LORIZIO – Nunzio GALANTINO, *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, 382.

⁶⁰ Sant'Anselmo definisce una impostazione della ricerca teologica considerata nella formula *fides querens intellectum*, cioè la fede che riflette in profondità se stesso. Sant'Alberto Magno e San Bonaventura propongono che l'oggetto proprio della teologia

teologia pastorale viene identificata con la teologia dogmatica. Solo in senso lato essa include la teologia morale e la teologia pastorale che negli ultimi secoli si sono costruite come discipline autonome.

L'interesse della teologia pastorale, come abbiamo già visto, è la Chiesa nella pienezza del suo significato e del suo esprimersi nella comunità degli uomini, ma essa (teologia pastorale) non ha ancora la sua certezza epistemologica. Segnaliamo, per esempio, la critica di W. Fürst come è notata da Sergio Lanza⁶¹: 1) Una vera e propria dignità scientifica (se si tratti di tecnica, insegnamento pratico, scienza applicativa o “vera” scienza); 2) la permanente debolezza nella determinazione di identità e compito (tra teologia pastorale, teologia ecclesiale, scienza della cura d'anime, ecclesiologia esistenziale, scienza dell'azione ecclesiale); 3) il dibattito aperto intorno alla classificazione appropriata del suo *status* teoretico (teologia pratica, teoria pragmatica, teoria critica, teoria della prassi, teoria della mediazione, teoria-prassi).

Nella realtà non si può far sparire la teologia pastorale come scienza delle conclusioni, cioè come costruzione meramente deduttiva a partire da un patrimonio dato e per un dato concreto. Quest'angolino è importante perché sparisce la teologia pastorale e in questa maniera significa che sparisce anche la vita. Dunque la teologia in genere non ha più valore. Almeno in quest'angolino di legittimazione la teologia pastorale ha una dimensione e una parte imprescindibile di una ricerca teologica che sia autenticamente cristiana. D'altra parte la compresione della fede che è chiamata a percorrere

non è il “verum ut verum” ma piuttosto il “verum sub ratione boni salutaris” costituito dal “Deus beatificans”. Per loro la teologia non è un esercizio puramente ragione ma una disciplina volta alla ricerca della salvezza. Per San Tomasso d'Aquino, la teologia è pratica per estensione perché essa fa riferimento, almeno indiretto, all'agire umano. Egli propone la “teologia pastorale” nell'intero sapere teologico che è “una” (Cf. *S. Th.* Ia Iae q.1. a.3). Cf. Mario MIDALI, *Teologia pratica. I. cammino storico...*, 15-16; Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale...*, 55-57.

⁶¹ Sergio LANZA, “La teologia pastorale ...”, 55.

tutto il perimetro dell'esistenza della Chiesa può spingere la teologia pastorale di cercare il suo statuto epistemologico.

L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* può essere considerata come guida di quella ricerca. Essa ha distinto bene la pastorale a due piani: piano di una prassi e quello di una vera disciplina teologica. Sul piano della prassi essa dice:

“La pastorale non è soltanto un'arte, né un complesso di esortazioni, di esperienze, di metodi; possiede una sua piena dignità teologica perché riceve dalla fede i principi e i criteri dell'azione pastorale della Chiesa nella storia di una Chiesa che genera ogni giorno la Chiesa stessa” (57).

Sul piano della teologia pastorale afferma:

“Si esige lo studio di una vera e propria disciplina teologica, la teologia pastorale, o pratica che è una riflessione scientifica sulla Chiesa nel suo edificarsi quotidiano con la forza dello Spirito, dentro la storia” (57).

Capitolo II

La partecipazione del p. Häring nella stesura della *Gaudium et spes*

La *Gaudium et spes* (d'ora in poi GS) compie 40 anni della sua nascita. È un momento importante per valutarne in modo pacato la portata. Uno degli elementi caratteristici della GS è la lettura della storia umana attraverso l'uso del termine "pastorale": il concilio voleva affrontare i problemi del mondo che interpellano l'uomo contemporaneo.

Sotto quattro prospettive nuove rispetto all'impostazione tradizionale (Cristo nella sua Chiesa, la Chiesa e il mondo, la Chiesa con il mondo, la Chiesa a servizio del mondo), il concilio cercava di ascoltare le preoccupazioni degli uomini, non soltanto dei fedeli ma di tutti i contemporanei. Monsignor Guano, presidente della sottocommissione centrale, così presentava la GS: "la GS venne redatta da molti padri: non partire da principi e tanto meno arrestarsi ad essi; ma partire invece dalla constatazione dei dati di fatto per vederli poi alla luce della rivelazione"¹.

L'ampiezza della collaborazione mostra anche la vastità del contenuto e la pluralità degli argomenti provenienti da tutte le parti del mondo. Furono 164 i collaboratori che hanno attivamente partecipato alla stesura del testo: 11 cardinali, 59 vescovi, 67 periti e 27 laici². Uno dei collaboratori più importanti fu il padre

¹ Monsignor Guano, "Presentazione", in AA.VV., *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino Leumann 1968, 5.

² A. GLORIEUX, *Nomina eorum qui citantur in "Historia Schematis XVII seu XIII"*, FHär XIV 1733e, 1-2.

Bernhard Häring che fu segretario della sottocommissione, “cucina” che elaborò la GS. Egli non fu un segretario passivo che non solo si limitò a raccogliere tutti i materiali della GS ma dette il suo contributo importante durante la stesura, soprattutto dallo schema XVII allo schema XIII. D'altra parte egli in quanto perito, egli fu parte attiva nella discussione durante la stesura.

Nella nostra esposizione procederemo in due momenti: dapprima seguiremo la partecipazione attiva del p. Häring durante la stesura, soprattutto nelle fasi principali della storia della GS; poi analizzeremo la portata teologica di p. Häring relativa alla costituzione chiamata “pastorale”.

2.1 Fase preparatoria

2.1. 1 Ruolo contestato sin dall'inizio del p. Häring

Per testimonianza dello stesso Häring, fu Giovanni XXIII a consentire la sua partecipazione ai lavori della commissione dottrinale³. Egli testimoniava che questa chiamata del Papa ad essere perito⁴ era dovuta al fatto che era ben

³ Il 28 luglio 1960 il Card. Ottaviani (presidente della commissione teologica) e Sebastian Tromp (segretario) inviarono una lettera a Häring in cui lo nominavano consultore della commissione teologica. La commissione si occupava di quattro schemi: 1) De Sacra Scriptura et Traditione, 2) De Ecclesia, 3) De puritate depositi fidei servanda maxime contra errores fundamentales huius temporis 4) De ordine morali individuali et sociali. Häring fu nominato perché – secondo Ottaviani e Tromp – “quanto merita Tua in re theologica a sancta sede aestimentur”. Sebastian TROMP – Alfredo OTTAVIANI, *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 28/07/60, FHär XVIII 2038; Cf. Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione al concilio Vaticano II”, in *Cristianesimo nella storia* 15 (1994), 162.

⁴ I periti erano:

- incaricati di redigere i nuovi schemi. Dopo la discussione degli schemi in aula, dovevano rielaborarli secondo gli emendamenti (modi) proposti dai padri conciliari. Nel caso di schemi importanti, i periti e i padri conciliari lavorano insieme. Generalmente vi era un coordinatore responsabile dei lavori. Häring (e poi mons. Haubtmann) furono per lo schema XIII, futuro GS.
- Erano spesso incaricati di preparare gli interventi dei padri, a volte prendevano l'iniziativa di suggerire il testo dei modi che ritenevano più adatti a migliorare i documenti.

conosciuto come moralista dopo la pubblicazione del manuale *Das Gesetz Christi* (1954). Con questo manuale Häring aveva cercato di riformare la trattazione della teologia morale basandosi sul concetto della legge di Cristo (cioè l'amore). L'immenso amore salvifico di Cristo, venuto per salvare tutti gli uomini, trasformava e impegnava il cuore degli uomini ad amare gli altri come fratelli. Questo manuale voleva rovesciare la rigida morale strutturata secondo la legge canonica. Il suo era un nuovo tipo di normalità morale⁵.

Durante la fase di preparazione del concilio a Häring, come moralista e come docente presso dall'Accademia Alfonsiana, vennero chiesti alcuni studi: sul naturalismo, sul laicismo, sulla responsabilità morale dei coniugi nella procreazione e nell'educazione dei figli⁶.

La presenza di Häring nella commissione dottrinale durante la fase preparatoria non era tanto agevole perché egli doveva giocare "contro le forti

-
- Tenere conferenze a gruppi di padri per chiarire i problemi in discussione, sviluppando gli argomenti a favore di questa o quell'a tesi.

Cf. ..., *Normae circa operam a peritis praestandam*, Typis Polyglottis, Vaticano, 28/12/1963, FHär VIII 1380.

⁵ Non ci sembra esagerato quello che p. Vidal ha scritto che Bernhard Häring è il rinnovatore più grande della teologia morale dopo sant'Alfonso. Il titolo del suo libro lo mostra. Cf. Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore della morale cattolica*, EDB, Bologna 1999.

⁶ Bernhard HÄRING, *Lettera al segretario della commissione teologica*, Gars am Inn (?), 16/08/61, FHär XVII 1922c; Bernhard HÄRING, *Osservazioni "Aliquae adnotationes ad constitutionem De ordine morali"*, s.d., FHär XVII 1922a; Bernhard HÄRING, *Osservazioni "Utrum schema speciale contra naturalismum et laicismum sit faciendum"*, s.d., FHär XVII 1922b; Bernhard HÄRING, *Contra naturalismum et laicismum*, 25/03/60, F FHär XVII 1929; Bernhard HÄRING, *Schema "De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem prolis"*, 00/09/61, FHär XXIV 2570; Bernhard HÄRING, *Schema "De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem prolis"*, s.d., FHär XXIV 2575; Bernhard HÄRING, *Schema "De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem prolis"*, 00/09/61, FHär XXIV 2577; Sebastian TROMP, *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 22/02/61, FHär XVIII 2028; Sebastian TROMP, *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 05/11/61, FHär XVIII 2030; Sebastian TROMP, *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, FHär XVIII 2031. In questi documenti ci appaiono le richieste del p. Tromp al p. Häring di scrivere qualcosa sui temi sopradetti. Anzi, Tromp, in qualità di segretario della commissione teologica chiese a Häring di assistere alle sessioni di lavoro della sottocommissione preparatoria sul tema "matrimonio e famiglia" (cfr. FHär VIII 2030).

resistenze del sant'Uffizio"⁷. Egli sapeva che la sua posizione si allineava ai nomi di Yves Congar, O.P., Henri de Lubac, S.J., Lucien Cerfaux, Karl Rahner, S.J., periti che potevano esprimere il loro parere anche nei confronti dei teologi romani come mons. Antonio Piolanti, Romeo Lattanzi e Ermenegildo Lio, O.F.M., che sembravano avere come scopo, anche se non dichiarato, quello di codificare l'insegnamento dottrinale della Chiesa cattolica come erano state codificate le leggi. L'impostazione avrebbe rischiato di bloccare per lungo tempo ogni rinnovamento.

Sin dall'inizio fu deciso di escludere Häring perchè secondo Hürth: Häring era un elemento di divisione rispetto al gruppo. Così nella riunione del gruppo "De ordine morali individuali" del 2 novembre 1960, c'erano: mons. P. Philippe (presidente), F. Franić; F. Hürth, S.J., L. Gillon, O.P., e E. Lio, O.F.M. Domandavano: "quaestio practica de participatione Häring praesenti commissioni: quid putant commissarii?"⁸.

- Franić: "Nulla opinio"
- Hürth: "Illo est elementus dissocians; iam fecit experientias. Proponit Visser loco eius".
- Gillon: "Etiam ut Hürth, tendentia extranea nostris laboribus. Consulendus pro rebus specialibus, non membrum commissionis".
- Lio: "Idem. Practice ipse Häring non commorat Romae, ratio optima ad usum externum".

Quest'attacco verbale si prolungava. In una occasione si incontrarono mons. Piolanti, rettore magnifico della università Lateranense, Lio e Häring. Piolanti ritornò alla carica a Häring: "Lei non è romano". Il p. Häring ripose: "Ma nemmeno Lei". Senza dubbio in quel tempo essere romano significava essere cattolico obbediente alla politica romana o almeno alla linea di pensiero della

⁷ Bernhard HÄRING, "La mia partecipazione...", 162.

⁸ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2000, 60-61.

curia romana. Per questo motivo il contro-attacco di Häring andava a questo punto contro Piolanti: “Vuole Lei forse affermare di essere più cattolico di me?”⁹.

Ma l'esclusione non dichiarata spinse il p. Häring a giocare al livello di episcopato attraverso i vescovi di lingua tedesca ed i vescovi redentoristi, suoi confratelli¹⁰. Dal punto di vista numerico, il gruppo più importante era costituito dall'episcopato italiano ma la maggior parte di loro mostrava un orientamento fortemente antimodernista, lo stesso che aveva dominato nei seminari italiani e nelle università romane del primo terzo del nostro secolo che aveva accentuato i loro atteggiamenti conservatori e il loro isolamento rispetto alle grandi correnti del rinnovamento pastorale sorte nei paesi nord delle alpi¹¹. Le posizioni difensive di fronte alle nuove correnti culturali e sociali, avevano al concilio due portavoci particolarmente aggressivi contro i progetti di aggiornamento teologico, liturgico e pastorale: il Card. Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova, Presidente della Conferenza episcopale italiana e il Card. Ernesto Ruffini, arcivescovo di Palermo, ex-rettore dell'università Lateranense.

Dall'altra parte c'erano i cardinali Giovanni Battista Montini, il futuro Papa Paolo VI e Giacomo Lercaro, l'arcivescovo di Ravenna Baldassarri, monsignor Emilio Guano, vescovo di Livorno e monsignor Joseph Gargitter, vescovo di Bressanone, che tendevano ad uscire dall'isolamento iniziale per avvicinarsi a un orientamento moderatamente riformatore contro il conservatorismo prevalentemente romano e curiale. L'influenza del gruppo di lingua tedesca era accresciuta dalla notevole coesione di esso. Si riuniva ogni lunedì sera nell'abitazione del Card. Joseph Frings, arcivescovo di Köln, per stabilire la linea da seguire nel corso della settimana. Questo gruppo comprendeva: Germania, Austria, Svizzera, Luxemburgo, Scandinavia, Islanda,

⁹ Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione...”, 58.

¹⁰ Bernhard HÄRING, *Fede, storia, morale. Intervista di Gianni Licheri*, Borla, Roma 1989, 55.

¹¹ Roger AUBERT, “Organizzazione e funzionamento dell'assemblea”, in Maurilio Guasco, Elio Guerriero, Francesco Traniello (a cura di), *Storia della Chiesa XXV/1: La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, San Paolo, Cinisello (Milano) 1994, 162.

Finlandia, oltre a numerosi vescovi missionari e superiori generali di origine tedesca, austriaca e svizzera. Va inoltre ricordato, per comprendere l'influenza tedesca sul concilio, che molti vescovi dell'America latina e dei paesi di missione erano grati per il generosissimo aiuto finanziario ricevuto dal Card. Frings nel corso degli ultimi anni, grazie all'attività di *Misereor* e *Adveniat*¹².

Nella discussione sugli schemi dottrinali, nella sessione dal 15-23 gennaio 1962, la commissione centrale esaminò gli schemi sulla morale e sul deposito della fede. Il cardinale Ottaviani, presidente della commissione teologica, ribadì che la commissione teologica non aveva inteso proporre una trattazione sistematica della morale cattolica ma solo enunciarne alcuni principi per meglio evidenziarne alcuni errori diffusi. Ma proprio contro questa impostazione di fondo si levarono le critiche degli altri cardinali. La critica più significativa fu del Card. Julius Döpfner, arcivescovo di München. Egli sottolineava la frequente sovrapposizione presente nel testo tra i principi della natura e quelli della legge positiva rivelata, così che questi ultimi non venivano illuminati sufficientemente nella loro originalità e novità. Anzi, la legge evangelica veniva considerata anch'essa come imposta dall'esterno. Invece bisognava accentuarne la positività, sottolineando l'aspetto di dono gratuito che essa rappresentava. Era riconoscibile, dietro queste osservazioni, il diretto influsso di Häring che, emarginato all'interno della commissione centrale, appariva in modo discreto ed autorevole, attraverso la consultazione personale che Döpfner gli chiedeva¹³.

Questa tensione entrava in gioco anche nel difficile rapporto tra il concilio e la curia romana. Il cardinale Domenico Tardini, segretario di stato, si trovava a dover mediare tra le intenzioni di Giovanni XXIII e quelle dei cardinali (curia

¹² Ralph M. WILTGEN, S. V. D., *The Rhine Flows into the Tiber. The Unknown Council*, Hawthorn Books Inc., New York 1967, 54.

¹³ DÖPFNER, *Lettera a Häring*, München, 23/12/61, FHär XVIII 2007. In questo documento Döpfner invitava a Häring ad osservare l'ultima redazione dello schema *Quaestiones theologiae*, schema *Constitutionis de ordine morali et propositum* a commissione teologica; Cf. DÖPFNER, *Lettera a Häring*, München, 08/01/62, FHär XVIII 2009: Döpfner chiese a Häring un nuovo colloquio su questioni di teologia morale quando arrivò a Roma il 13 gennaio 1962. Cf. Bernhard HÄRING, *Lettera a Döpfner*, Roma, 20/01/61, FHär XVIII 2010.

romana). Per Giovanni XXIII era chiaro: la Chiesa doveva affrontare se stessa e correggere il tenore tutto intraecclesiale con cui si presentava il questionario relativo al mondo moderno. Esso ruotava intorno a due presupposti di fondo: da una parte la percezione del mondo moderno come una minaccia al deposito della verità affidata alla Chiesa; d'altra la convinzione dell'autorità propria della Chiesa nell'ambito della vita civile e dei costumi.

Lo stesso papa Giovanni XXIII aveva caratterizzato il concilio come eminentemente pastorale che corrispondeva all'esigenza diffusa anche tra molti vescovi di non rinchiuderlo ad una prospettiva solo intraecclesiale ma di aprirlo alla considerazione dei problemi del mondo intorno alla Chiesa. La sua preoccupazione principale era: i problemi della crescita economica e della modernizzazione.

L'aggiornamento doveva esprimere la necessaria opera di rinnovamento della disciplina ecclesiastica e della pastorale secondo le nuove condizioni del mondo. Era proprio per avere un mondo migliore. Diceva il s. Padre: "la Chiesa oggi assiste ad una crisi in atto nella società. Mentre l'umanità è alla svolta di un'era nuova, compiti di una gravità ed ampiezza immensa attendono la Chiesa come nelle epoche più tragiche della sua storia"¹⁴.

La preoccupazione pastorale proposta dalla commissione teologica era centrata sulla dottrina improntata alla difesa ed alla condanna degli errori. Emergevano due priorità della commissione: da una parte l'approfondimento del tema ecclesiologico, soprattutto sulla presenza della Chiesa che sempre più emergeva come nota caratterizzante il concilio; dall'altra parte la difesa del deposito della fede nell'ambito dei moderni errori dottrinali e morali. Questo era l'orientamento nell'opinione pubblica, soprattutto delle università pontificie romane¹⁵.

¹⁴ AAS 54 (1962), 5-13.

¹⁵ Per esempio, come notato da Giovanni Turbanti, la proposta della Gregoriana era di sviluppare gli studi sociali all'interno della Chiesa e di affrontare i problemi dell'azione pastorale mentre l'università Lateranense proponeva che la Chiesa potesse esercitare un'influsso nella civiltà e nel progresso dell'umanità "per guadagnare ogni cosa a Cristo"; l'ateneo Salesiano

Häring aveva un altro angolo visuale. La sua preoccupazione teologica era per la Chiesa che doveva trovare un contatto efficace con il mondo, piuttosto che la preoccupazione dottrinale improntata alla difesa e alla condanna degli errori. Egli aveva capito l'intenzione del papa: preservare il deposito della fede e rinnovare la pastorale¹⁶. Per lui il rinnovamento si doveva cominciare dall'episcopato e dei suoi membri perché "la riforma è stata decisa nel decreto sui compiti pastorali dei vescovi, ed è stata accompagnata da un elogio per i servizi che finora ha prestato"¹⁷. Per questa ragione Häring aveva chiesto a Congar e a de Lubac di promuovere il tema della collegialità come punto partenza per il concilio¹⁸.

2.1.2 Primi contributi teologici del p. Häring

Riguardo agli schemi proposti dalla commissione teologica la situazione non era serena perché lo spirito che regnava in questa commissione era ampiamente determinato dal comportamento tipico del sant'Uffizio sotto la direzione del cardinal Ottaviani¹⁹. La direzione era chiara: la custodia della fede e la condanna

proponeva di creare appositi istituti di ricerca e di formazione sui mezzi moderni di apostolato; l'accademia Urbaniana domandava di condannare l'ateismo; l'Angelicum chiedeva al concilio di condannare gli errori moderni; l'università Teresianum suggeriva di condannare gli errori teologici e filosofici, soprattutto Teilhard de Chardin; l'ateneo Anselmiano domandava di condannare l'irrazionalismo moderno. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 46-47.

¹⁶ Cfr. Bernhard HÄRING, *Il concilio comincia adesso*, Edizioni Paoline, Roma 1966, 49-64.

¹⁷ Bernhard HÄRING, *Il concilio comincia...*, 54.

¹⁸ Cf. Bernhard HÄRING, "La mia partecipazione...", 164; Bernhard HÄRING, *Fede, storia, morale...*, 55-56.

¹⁹ La commissione teologica era presieduta dal Card. Ottaviani e il suo legame con il s. Ufficio era assai stretto tanto da potersi considerare una sua emanazione. Vi facevano parte il rettore della Lateranense, mons. A. Piolanti, il rettore dell'Urbaniana, S. Garofalo; dell'Angelico L. Gillon. C'erano altri autorevoli teologi romani: E. Dhanis, F. Hürth, S. Tromp della Gregoriana; R. Gagnebet e L. Ciappi dell'Angelico; C. Balić e E. Lio dell'Antoniano. Tra i rappresentanti di una teologia più nuova e non romana, c'erano: L. Cerfaux e G. Philips da Leuven; B. Häring, Y. Congar, H. De Lubac. La loro nomina sembra sia stata suggerita proprio per non dare l'impressione di una chiusura troppo rigida della commissione alle posizioni della

degli errori moderni. Così nel luglio 1960 il gesuita Sebastiano Tromp indicava tra gli scopi della commissione la necessità di difendere la Chiesa dalle false ideologie che in ambito dogmatico e in ambito morale si erano diffuse. In questa prospettiva si divise il lavoro in quattro comitati:

- Sebastian Tromp, S.J., si occupò del “De Ecclesia”
- Salvatore Garofalo del “De fontibus revelationis”
- Luigi Ciappi del “De deposito fidei pure custodiendo”
- Franz Hürth, S.J., del “De ordine morali”

Nell’ottobre 1960 i progetti degli schemi furono portati alla discussione in sessione plenaria della commissione teologica.

Secondo le notazioni verbali del documento FHär X 1534²⁰ occorreva discutere due schemi (*De deposito fidei pure custodiendo* e *De ordine morali*) che per Häring mostravano “una falsa e pericolosa immagine di Dio”²¹.

La prima redazione dello schema “De deposito fidei pure custodiendo” era pronta nel luglio 1960²². La seconda redazione fu del 1962²³. Questo schema fu la versione definitiva che poi fu inviata ai padri conciliari.

teologia romana. Cf. R. BURIGANA, “Progetto dogmatico del Vaticano II”, in *Verso il Concilio*, 141-206.

²⁰ COMMISSIO THEOLOGICA DE ORDINE MORALI, *Animadversiones membrorum et consultorum*, 12/09/61, FHär X 1534.

²¹ Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione...”, 162.

²² COMMISSIO THEOLOGICA DE DEPOSITO FIDEI, *Constitutio de deposito fidei pure custodiendo*, Città del Vaticano, 00/00/61, FHär VIII 1419. Alcuni documenti collegati con questo documento sono: COMMISSIO THEOLOGICA DE DEPOSITO FIDEI, *Emendationes in cap. 10: De sorte infantium C.T. 7/61: 63; S.C. De depos.*, Roma, 27/09/61, FHär VIII 1427; COMMISSIO THEOLOGICA DE DEPOSITO FIDEI, *“Emendationes in Const. De deposito fidei custodiendo (continuatio), comm. Theol. 7/61: De deposito fidei*, Roma, 26/09/61, FHär VIII 1428; COMMISSIO THEOLOGICA DE DEPOSITO FIDEI, *“Emendationes in Const. De deposito fidei, propositae vel approbatae a subcomm – in cap. 4. De revelatione et fide” C.T. 7/61: 63; S/C De depos; correct.*, Roma, 25/09/61, FHär VIII 1429. Lo schema era diviso in undici capitoli:

Prooemium

1. De cognitione veritatis
2. De Deo

Lo schema proponeva che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e l'ha destinato alla sua visione beatifica, conseguibile per un dono di grazia. L'uomo infatti che per natura era il coronamento della creazione era stato elevato gratuitamente alla dignità soprannaturale di figlio di Dio. Ma il punto critico del moralista redentorista era la questione del peccato originale. Lo schema si appoggiava sulla dottrina tradizionale: la colpa di Adamo si trasmetteva nella carne a tutti gli uomini. Di conseguenza lo schema condannava eternamente i bambini non battezzati di tutti tempi²⁴. Il testo suonava così:

“cum igitur certo constet infantes, rationis usu nondum obtento huius modi voti esse incapaces, sollemniter profitetur, secundum doctrinam sibi ab initio traditam, infantes absque lavacro baptismatis morientes, in hac oeconomia salutis, a Deo ipso constituta, visione Dei in coelis beari non posse. Non autem desunt graves rationes censendi non carere quadam felicitate statui suo congruente...” (No. 51).

“... Non solum enim curandum est ut morientibus contingat vita aeterna, sed etiam bene valentes, quam primum e servitudine diaboli liberati, filii Dei nominari queant et sint (1 Io 3, 1)” (No. 52).

-
3. De Deo creatore et evolutione mundi
 4. De revelatione et fide
 5. De progressu doctrinae
 6. De distinctione et convenientia ordinis naturalis et supernaturalis
 7. De spiritismo
 8. De peccato originali
 9. De unitate seu de communi origine generis humani
 10. De sorte infantium absque baptismo decedentium
 11. De satisfactione Christi.

²³ COMMISSIO THEOLOGICA DE DEPOSITO FIDEI, *Schemata constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus – series prima*, Città del Vaticano, 00/00/62, FHär X 1570.

²⁴ Cf. Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione...”, 162; Bernhard HÄRING, *Fede, storia, morale...*, 58.

Il moralista era fortemente contro questa condanna. Partendo dalla sua esperienza familiare²⁵, sottolineava l'immagine di Dio misericordioso. Nella discussione del 12 settembre 1961 egli proponeva le sue tesi:

- Dio vuole seriamente la salvezza di tutti
- Cristo è morto per tutti, redentore di tutti
- Dove abbonda il peccato, sovrabbondò la salvezza

Dietro a queste tesi stava la teologia morale alfonsiana. Per sant'Alfonso Maria de Liguori, fondatore della sua congregazione, l'amore di Dio era sovrabbondante, vicino e operante²⁶. La salvezza di Dio si era operata attraverso Gesù che è venuto a redimere gli uomini e a riportare l'umanità alla verità della fratellanza divina. Gesù è venuto per distruggere la situazione di disordine drammatico e tragico dell'umanità causato dal peccato e per fondare la dignità divina dell'uomo chiamate ad essere figlio di Dio. Difatti, per Häring, l'universalità della redenzione di Cristo andava presa molto seriamente:

“Cristo è morto per tutti anche per i bambini che muoiono nel seno della madre prima di essere battezzati. La redenzione è una realtà anche per loro, e una realtà più potente di quella del peccato di Adamo, sebbene non sappiamo per quale via li raggiunga e venga loro offerta.... nonostante questo però non dubitiamo che anche per quei piccoli che muoiono nel seno materno o che per qualunque motivo non possono venir battezzati, Cristo sia “la luce, quella vera, che illumina ogni uomo che viene nel mondo (Gv 1, 9)”²⁷.

²⁵ Il parroco della sua sorella, la quale aveva partorito due gemelli di cui uno non aveva certamente ricevuto il battesimo, aveva rifiutato per lui la sepoltura nel cimitero parrocchiale. Cf. Bernhard HÄRING, *Fede, storia, morale...*, 58.

²⁶ Cf. Raphael GALLAGHER, “Il sistema manualistico della teologia morale”, in L. Alvarez Verdes – S. Majorano (a cura di), *Morale e redenzione, = Quaestiones morales I*, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1983, 257-260; Valentino SALVOLDI, *Häring. Un'autobiografia a mo' di intervista*, Paoline, Torino 1997, 48-50.

²⁷ Bernhard HÄRING, *Il concilio comincia...*, 75-76; Bernhard HÄRING, *Relazioni “De sorte infantium absque baptismo decedentium”*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1422, 1; Gli altri documenti legati con questo argomento sono: Bernhard HÄRING, *Osservazioni su “Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium”*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1421; cfr. Bernhard HÄRING, *Osservazioni: “Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium”*,

Con questa teologia il redentorista tedesco interrogava l'assemblea della commissione teologica, dicendo:

“Come si può conciliare questo nuovo dogma con il sicuro dogma per cui Dio vuole realmente e seriamente la salvezza di tutti gli uomini, se poi viene offerto uno strumento inaccessibile? Come si può conciliare questo con l'insegnamento che Cristo è morto per tutti?”²⁸.

Per concludere, Häring chiedeva gentilmente all'assemblea di pensare in modo più positivo e più pastorale. Per lui era chiaro: non esisteva alcun uomo inficiato dal peccato di Adamo, cui non venisse offerta in misura sovrabbondante la redenzione di Cristo. La condanna era proprio contro la volontà redentrice di Dio. Per di più Häring diceva:

“Concilium reprobatur sententiam eorum qui positive et absolute asserunt etiam illos infantes qui propter culpam aliorum absque baptismo decedunt re vera beati. Talis assertio non solum non innititur solido fundamento, sed est etiam scandalosa et periculosa et contradicit traditioni Ecclesiae, quae per tot saecula piissime intenta erat, ut infantes baptizentur. Concilium exprimat tamen etiam aliquo modo quod displicere potest illa sententia, quae positive asserit, omnes infantes, etiam illas, qui citra omnem culpam sine baptismo decedunt, in aeternum exclusos esse a fine supernaturali huius ordinis Redemptionis. Concilium saltem quoad illos infantes, qui iam in utero matris moriuntur, ita ut nullo modo “ex aqua” renasci possint, omnem libertatem permittat sperandi eorum salutem aeternam”²⁹.

Roma, 00/00/61, FHär VIII 1423; Bernhard HÄRING, *Osservazioni: “Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium”*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1424; Bernhard HÄRING, *Osservazioni: “Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium”*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1425.

²⁸ Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione...”, 163.

²⁹ Bernhard HÄRING, *Relazioni “De sorte infantium absque baptismo decedentium”*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1422, 3.

Nella redazione ufficiale per i padri conciliari lo schema era stato abbreviato a dieci capitoli perché questo tema (“De peccato originali”) era stato cancellato³⁰.

La seconda critica di Häring durante la riunione del 12 settembre 1961 era sul “De ordine morali”, soprattutto su “l’etica della situazione” e “il matrimonio e la famiglia”.

Lo schema “De ordine morali” era già pronto nel luglio 1960. Ma nella riunione plenaria dell’ottobre 1960 si decise di separare le parti della morale individuale e sociale³¹.

³⁰ SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus, series prima*. 00/00/1962, FHär X 1570. Ecco lo schema:

Prooemium

1. De cognitione veritatis
2. De Deo
3. De creatione et evolutione mundi
4. De revelatione publica et de fide catholica
5. De progressu doctrinae
6. De revelationibus privatis
7. De ordine naturali et supernaturali
8. De peccato originali in filiis Adame
9. De novissimis
10. De satisfactione Christi

³¹ PONTIFICIA COMMISSIONE TEOLOGICA PRO CONCILIO VATICANO II, *Prot 4/60*, 00/09/62 (?), F-Här VIII 1404, 6-9. Lo schema era:

I: Fundamentum

1. Existentia ordinis moralis obiectivi et absoluti
2. Ordinis moralis auctor et finis, custos et iudex: Deus
3. Ordo moralis amplectitur legem naturalem et legem supernaturalem
4. Lex naturalis a Christo perfecta
5. Ordo moralis non est ad libitum
6. Errores oppositi
7. Ex iure divino Ecclesiae Magisterium

Nel gennaio 1961 lo schema era redatto da Hürth (il primo capitolo) e da Tromp (gli altri capitoli)³² e nel luglio successivo lo schema venne completato e nel settembre venne approvato in commissione³³.

II: De ordine morali individuali

1. Individualis homo in ordine morali
2. Ethica situationis et ordo moralis
3. Libertas conscientiae et ordo moralis
4. Amor criterium moralitatis
5. Ordo moralis obiectivus
6. Ordinis moralis subiectum exsecutionis
7. Ordinis moralis laesio deliberata

III: De ordine sociali

1. Ordo socialis
2. Consociatio est ius et postulatum naturae
3. Norma moralisurgens
4. Pax illa esse nequit sine auctoritate
5. Familia
6. Matrimonium unicus legitimus fons familiae
7. Adiumenta recti ordinis moralis socialis
8. Communitas politica
9. Ordo moralis et christianus
10. Clerus et res sociales
11. Laici et res sociales

³² ..., *Schema "Constitutio de ordine morali"*, Roma, 17/01/61, FHär XVII 1893.

³³ COMMISSIO THEOLOGICA DE ORDINE MORALI, *"Constitutio de ordine morali"*, Città del Vaticano, 00/00/61, FHär X 1533; Cf. COMMISSIO THEOLOGICA DE ORDINE MORALI, *"Constitutio de ordine morali"*, Città del Vaticano, 00/00/61, FHär X 1537; Cf. AD II/II 2, 28-57.

1. De fundamento ordinis moralis
2. De conscientia christiana
3. De subiectivismo et relativismo ethico
4. De naturali et supernaturali dignitate personae humanae
5. De peccato
6. De castitate et de pudicitia christiana

Contro ogni relativismo e soggettivismo l'uomo, secondo lo schema, era considerato come soggetto e come oggetto dell'azione morale. Le osservazioni di Häring, di P. Delhay, di H. Janssen, erano anche assai critiche verso il dottrinalismo dello schema perchè esso affermava l'indole oggettiva dell'ordine morale e la sua origine nella assoluta libertà di Dio. Quest'ordine morale si manifestava all'uomo prima di tutto nella legge naturale e poi in quella positiva data da Dio nei due testamenti: con la rivelazione, Dio aveva permesso a tutti gli uomini di conoscere la legge naturale con ferma certezza e senza alcun errore. La conseguenza più esplicita era: il pericolo del relativismo etico. Ma quando parlava di soggettivismo e relativismo lo schema si basava sul concetto di Sant'Agostino – che secondo Häring non era di Sant'Agostino ma di Kant – “ama e fà quello che vuoi” (*ama et quod vis, fac*). Per Häring Sant'Agostino diceva: “dilige et quod vis fac”³⁴: l'amore si fondava sul discernimento, sulla scelta di volere il bene dell'altro. Per Häring il discernimento di Sant'Agostino era un'esortazione a saper scegliere il giusto tipo di amore per agire poi liberamente. Di conseguenza per Häring l'amore (egli usava il termine “cuore” per indicare l'amore) era criterio della morale personale. Egli diceva:

“Recte damnaretur sententia eorum, qui putant “Deum nonnisi” intentionem agentis respicere. Sed formula “Deum imprimis” ad intentionem attendere et ad habitum fundamentalem... damnaret etiam S. Augustinum et alios magnos theologos. J. Mausbach in libro: Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg, 1929, t. I, p. 48., scribit et multis locis probat quod secundum Augustinum “nicht die äussere Leistung ist das Entscheidende, sondern die sittliche Gesinnung”. Deus respicit imprimis cor hominis. Newman hac de re multa etiam scripsit. Sed utique intelligendum est: intentio, cor, habitus fundamentalis quaerunt sincere ordinem obiectivum. Qui sincere et recto

7. De matrimonio christiano

³⁴ Bernhard HÄRING, *Fede, storia, morale...*, 56, Valentino SALVOLDI, *Häring. L' autobiografia...*, 99.

corde quaerit bonum (secundum ordinem obiectivum in quantum eum cognoscere potest) non potest appellari ‘vir duplex’”³⁵.

Dunque per Häring il rischio di relativismo personale non esisteva perché ogni discernimento effettivamente rendeva possibile l’uomo a vivere nell’amore. Häring credeva che la vita dell’uomo era un inno di ringraziamento e di gioia e l’espressione di un sentimento d’amore franco e leale.

La terza critica verteva sul testo di “De matrimonio et familia”. Lo schema De Matrimonio et familia³⁶, era in gran parte opera di Lio. Durante la riunione del 12 settembre 1961, Häring contestò apertamente le proposte avanzate da Lio per il nuovo schema perché da esse si prospettava una redazione troppo centrata sulla dimensione istituzionale del matrimonio, sulla sua funzione nell’ordine naturale e soprannaturale, sopravvalutando tra i fondamenti del matrimonio gli aspetti giuridici e trascurando invece l’amore coniugale. Ma le obiezioni di Häring non trovarono molto ascolto e lo stesso Tromp intervenne a sostenere l’impianto proposto da Lio che proseguì nel suo compito portando a termine una prima redazione nel gennaio successivo. Il testo del gennaio 1961³⁷ comprendeva i capitoli:

- Proemium
- De ordine obiectivo quoad matrimonium christianum
- De iuribus, obligationibus et virtutibus in matrimonio christiano
- De ordine divino quoad familiam christianam
- De peculiaribus iuribus et obligationibus
- Epilogus

³⁵ COMMISSIO THEOLOGICA DE ORDINE MORALI, “Animadversiones membrorum et consultorum, in constit. De ordine morali” (C. T. 8/61:28); C. T. 8/61:30; S/C De Ord. Mor.; Animadversiones, Città del Vaticano, 12/09/61, FHär X 1534, 13.

³⁶ COMMISSIO THEOLOGICA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II, “Constitutio: de ordine sociali / capita varia – C. T. 9/61:24; S/C De Ord. Soc., Città del Vaticano, 00/09/61, FHär XXIV 2580.

³⁷ COMMISSIO THEOLOGICA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II, Constitutio de matrimonio et familia christiana; C. T., 20/61: 14 S/C De Matr. et Fam., Roma, 29/01/62, FHär XVII 1890.

Seguendo l'insegnamento tradizionale agostiniano lo schema affermava che i fini primari del matrimonio erano: la procreazione e l'educazione dei figli. Con questa affermazione si distingueva il "bonum prolis" e il "bonum fidei". Riguardo al "bonum prolis" sottolineava il diritto e il dovere dei coniugi di procreare e proibiva ogni interruzione di gravidanza (la fecondità artificiale, l'uso di mezzi artificiali, l'aborto terapeutico, etc). Quanto al "bonum fidei" riconosceva il diritto personale del coniuge all'uso dell'atto coniugale, ma proibiva ogni atto contro la legge divina³⁸. Qui lo schema non riusciva a spiegare bene in che senso l'atto coniugale era contro la legge. Lo schema evitava del tutto la parola "amore" come base dell'atto coniugale. Anzi Lio diceva espressamente: "Absit dicere quod amor coniugalis sit essentialis"³⁹.

Davanti all'insegnamento tradizionale, Häring proponeva un testo alternativo⁴⁰. Sin dall'inizio sottolineava la santità del matrimonio. Sulla linea del pensiero di San Giovanni Crisostomo e di Sant'Alfonso, sottolineava l'importanza della famiglia come piccola Chiesa: unione di vita, di amore e di salvezza. Come piccola Chiesa i coniugi sono immagini del patto d'amore tra Cristo e la Chiesa (cf., Eph 5). Häring diceva:

"Possunt enim quidam eruere ex hoc, quod Deus masculum et feminam fecerit hominem, non adesse ullo modo imaginem Dei".

E continuava: "Etiam sacramentum matrimonii, quo vir et femina speciali modo constituuntur imago Unionis Christi cum Ecclesia, probat quod homo et mulier hoc quod tali modo amorem et caritatem vivere possunt, etiam in hoc constituuntur imago Dei. Si desideratur, facile erit probare,

³⁸ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 64-69; Valentino SALVOLDI, *Häring. Un'autobiografia...*, 98-102; Bernhard HÄRING, *Fede, storia, morale...*, 56-57.

³⁹ Valentino SALVOLDI, *Häring. Un'autobiografia...*, 98.

⁴⁰ Secondo la testimonianza di Häring, il p. Tromp, segretario della commissione teologica, gli chiese di fare una proposta alternativa contro la dottrina tradizionale di Lio. Cfr. Valentino SALVOLDI, *Fede, storia, morale...*, 100.

quod sententia reicta invenitur apud exegetas eximios, apud Patres Ecclesiae et apud Theologos magnae auctoritatis in Ecclesia”⁴¹.

Di conseguenza per Häring l’atto coniugale era l’atto dell’amore santificato. Il donarsi reciproco tra i coniugi mostra la profondità feconda e felice del matrimonio sacramentale. Alla luce dell’amore santificato, i coniugi potevano conoscere più facilmente l’inconsistenza e il pericolo dell’amore falso. Per Häring era chiaro: la procreazione era “finis intrinseca accidentalis” (non “finis intrinseca essentialis” come nel testo di Lio). Con questa prospettiva Häring chiedeva all’assemblea di vedere il matrimonio in modo più positivo, dicendo:

“Quod solis sexualibus homo ut talis constitueretur. Talis exaggeratio non est improbanda a S. Synodo; nam si ab aliquo asseritur, talis non est sanae mentis. Est contra dignitatem tanti Concilii dialogum instituendi cum sententiis, quae primo ian aspectu ridiculae inveniuntur et practice a nemine asseruntur”⁴².

Häring era ottimista. L’amore vero poteva bloccare quello falso perché poteva proteggere l’uomo dalla tentazione. Diceva Häring:

“Modus loquendi abbreviatus, aliquando in usu apud theologos hic adhibetur, qui hodie magnum creabit scandalum. Si enim dicitur: “ac si – actus impudici – essent semper etiam inter solutos permissi” falso insinuat actus impudicos esse permissos in matrimonio, quod evidenter falsum esset. Actus qui in matrimonio permittuntur sunt actus pudici, casti. Et hi actus sunt impudici extra matrimonium, quia apud solutos non possunt esse expressio legitima amoris indissolubilis et fidelis et sacri”⁴³.

⁴¹ COMMISSIO THEOLOGICA DE ORDINE MORALI, “Animadversiones membrorum et consultorum, in constit. De ordine morali”: Animadversiones, Città del Vaticano, 12/09/61, FHär X 1534, 33.

⁴² Ibid., 34.

⁴³ Ibid., 36.

Dopo le critiche avanzate durante la discussione Häring sarebbe stato probabilmente escluso dalla commissione teologica perché il cardinale Ottaviani e gli altri teologi curiali sentivano il pericolo della sua teologia morale, ed anche perché egli attaccava direttamente senza diplomazia⁴⁴. L'esclusione di Häring deve essere arrivata agli orecchi di papa Giovanni XXIII, il quale chiese al cardinale Ottaviani di mettere ancora il p. Häring nella commissione teologica. Per questo motivo possiamo capire il contro-attacco di Häring al cardinale Ottaviani in una discussione: "Chi mi ha chiamato in questa commissione, lei o il Papa? Come potrebbe togliermi la parola?"⁴⁵.

2.1.3 Valutazione del ruolo del p. Häring

Häring rappresenta una novità rispetto al passato ma non nel senso che lui ignori la tradizione. Si può invece tranquillamente affermare che egli rispetta la tradizione della Chiesa ed è fedele al suo fondatore Sant'Alfonso. Nella fase preparatoria infatti egli ha espresso la volontà di riattingere alle sorgenti antiche della vita della Chiesa che nella pratica degli ultimi anni, è l'opposto esatto di una mentalità che ha paura della vastità della tradizione globale e che preferisce non mutare il tranquillo e ristretto equilibrio del passato prossimo circa il deposito della fede.

L'idea pastorale principale di Häring è piuttosto costituita dalla considerazione stessa della storia nel suo rapporto con il Vangelo e gli insegnamenti dei Padri. Per lo più nel passato si aveva consapevolezza – secondo Häring almeno agli occhi di persone curiali – che la storia vissuta dagli uomini d'oggi fosse ultimamente indifferente per la comprensione del vangelo. Per Häring l'interpretazione del Vangelo era inseparabile dal riferimento della vita

⁴⁴ Diceva Anastasio Ballestrero, il padre generale dei Carmelitani: "Padre Häring, sei bravo ma non sei diplomatico". *Ibid.*, 99.

⁴⁵ Bernhard HÄRING, "La mia partecipazione...", 162.

(cioè la storia umana). Per lui infatti per conseguire una profonda penetrazione dottrinale evangelica occorre rileggere il Vangelo secondo le esigenze della vita. Si tratta di comprendere che la pastorale fa parte dello statuto stesso della dottrina evangelica perché ne rispetta l'equilibrio interno di sostanza del Vangelo che si forma nel tempo rimanendo identica a se stessa.

Viene così capita la connotazione: pastorale è un accordo della verità cristiana con la vita vissuta. In altre parole la verità cristiana si deve confrontare con la storia degli uomini d'oggi. Anzi, la storia è un'insieme di fonti e documenti da cui trarre argomenti pastorali a supporto della verità affermata dalla Chiesa. Il suo grande interesse consiste nel ridurre la teologia al suo radicamento nella prassi ecclesiale concreta della fede; la pastorale potrebbe attingere qui la forza delle analisi.

Come appariva dalla discussione del 12 settembre 1961 Häring sapeva la conseguenza della sua idea pastorale doveva essere di: un annullamento della tradizione ecclesiale se essa non s'accordava bene secondo la storia degli uomini d'oggi. Häring si lamentò che la Chiesa sotto la guida delle persone curiali era rimasta prigioniera della tradizione e che esse volevano recuperarla attraverso il concilio.

Con la discussione su Sant'Agostino Häring ha recuperato un esempio concreto di realizzare il rapporto tra "teologia e pastorale", perché Sant'Agostino è un pastore ed un teologo. Sant'Agostino crede che la teologia rivela la misericordia divina affinché i fedeli non solo ascoltino e credano ma anche conoscano e comprendano la fede cattolica. Con questa misericordia di Dio, Agostino ha stimato che l'uomo è "un uomo di bene per gli altri"⁴⁶. Nel suo *De utilitate credendi* egli dice: "un uomo preoccupato di rendersi utile al genere umano e alla prosperità è un uomo buono" (4, 11). Agostino ha poi precisato il rapporto tra teologia e pastorale. La teologia non è un mero frutto intellettuale con

⁴⁶ Vittorino GROSSI, "Teologia e pastorale: il pastore-teologo secondo s. Agostino", in MARINELLI Francesco (a cura), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, 106

finalità a se stante; ha un'intrinseca connessione pastorale. La sua finalità infatti è giungere all'interlocutore come parola rivolta a lui "in modo adeguato e utile"⁴⁷. La teologia deve servire la pastorale.

L'anuncio della verità cristiana (cioè la teologia) se non viene posto nel contesto di una possibile mediazione con l'uditore (cioè la pastorale), per Agostino, sarebbe una verità falsa perché potrebbe restringere la comprensione della verità al piano logico e negare al libero arbitrio l'aiuto della grazia⁴⁸. In questo contesto, Häring mette sul serio il supremo comandamento dell'amore nel senso che l'amore è una esperienza pastorale originaria di ogni singolo essere umano che è creato da Dio a sua immagine. L'amore è dunque di origine divina, dato agli uomini che l'accolgono nella fede come energia nuova. Cristo, nel nome dell'amore di Dio, si è fatto dono ed energia nuova per gli uomini. Con questo dono e quest'energia l'amore verso gli altri si manifesta nella ricerca dell'unità. In tal modo Häring crede che l'amore può bloccare ogni tipo di relativismo morale.

La sua novità al livello della teologia pastorale è il dovere morale di essere un *civis*: cittadino sia della propria comunità sia dell'umanità intera. Questo dovere segna lo superamento della privatizzazione dell'amore:

"Chi non ama il prossimo, cui si rivolge tramite la parola o l'azione, è continuamente tentato di fargli solo risonare alle orecchie delle "verità" e quasi non avverte più che ciò non è zelo genuino per la verità. Egli ha già falsato la verità, se non la esprime in modo che risulti amabile all'altro"⁴⁹.

Lo stesso amore si deve capire nel matrimonio riguardo al tema della sessualità coniugale. Häring ha coraggiosamente affrontato la teologia del corpo della *Casti connubii* che rispecchiava bene la preoccupazione dei padri curiali e

⁴⁷ *Ibid.*, 109.

⁴⁸ *Ibid.*, 111.

⁴⁹ Bernhard HÄRING, *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 557-558.

ha costretto a ritornare, in forma velata, alla vecchia distinzione fra fine primario e fine secondario per poter dare consistenza logica alla pastorale.

Ogni salvezza deriva dall'amore vittorioso di cui Cristo ha fatto dono sulla croce alla sua sposa, la Chiesa. Il matrimonio forma un'indissolubile comunità di salvezza tra i coniugi. Per il pieno potere di Cristo e della Chiesa i coniugi amministrano l'uno all'altro il sacramento: il sì con il quale si promettono amore fedele e pronto al servizio alla vita, sta in diretto rapporto con la loro salvezza e il loro rapporto a Cristo. L'amore reciproco dei coniugi diviene realmente una strada che porta a Dio, una via di salvezza quando tutti i due hanno fondamentalmente accettato ed accettano sempre di nuovo il servizio d'amore alla vita con vero senso di responsabilità.

La sessualità è un dono; non è un male, né una disgrazia. Contro ogni pessimismo delle persone curiali, Häring appoggiandosi sull'amore di Dio afferma che la sessualità è creazione buona di Dio ed appartiene all'essere umano originario voluto da Dio. D'altra parte ricorda che la sessualità ha come fine: l'umanizzazione dell'uomo e della donna nel loro reciproco incontro. L'espressione biblica usata da lui, "una solo carne" indica non soltanto la forza del desiderio che è più forte dei legami che l'uomo ha con i propri genitori e con la propria origine, ma altresì la promessa legata alla sessualità: l'unità dei corpi potrà permettere la condivisione di tutta l'esistenza umana. Di conseguenza, l'esistenza umana, e la vita sessuale in modo particolare, è chiamata a significare quest'amore.

La riflessione di Häring sul testo di Gen 1-3 e Eph 5 eleva la sessualità del matrimonio al livello sacro: l'uomo e la donna sono chiamati da Dio a vivere il desiderio che li spinge l'uno verso l'altro come immagine del desiderio di Dio.

Come sappiamo dalla storia per motivo pastorale Agostino collega la sacramentalità con il matrimonio per valorizzare l'istituzione coniugale di fronte al dualismo manicheo e di fronte a un'esaltazione unilaterale della verginità che sembra condannare il matrimonio ad essere solamente una realtà secondaria

nell'ordine della salvezza⁵⁰. Per Häring, la discussione sul matrimonio della commissione preparatoria fa percepire chiaramente che le motivazioni per un sacramento sono ambivalenti: si tratta di valorizzarlo ma anche di controllarlo; di mostrare il valore spirituale del vincolo coniugale ma anche di rafforzare il potere della Chiesa sugli sposi. Si deve discutere la realtà pastorale della famiglia d'oggi per poi affrontare con il deposito della fede della Chiesa per aiutare gli sposi a vivere questa ricchezza. In questo senso teologico pastorale la riflessione di Häring si approfondisce in una direzione: la sessualità viene anzitutto descritta come luogo di una felice esperienza della complementarità dell'uomo e della donna.

2.2 Quale tipo di Concilio?

2.2.1 Svolgimento dell'idea "pastorale"

La GS è nata soltanto all'interno del concilio. Ma la genesi della GS si deve vedere prima del concilio perché sin dall'inizio dell'annuncio del concilio si era sentita la lettura riduttiva del termine "pastorale" proposta da Giovanni XXIII. La richiesta del carattere pastorale del concilio durante la discussione in commissione centrale ha messo in luce altri contrasti più immediati circa l'indirizzo generale.

Già prima che la commissione avesse cominciato a riunirsi si erano elevate proteste per la mancanza di coordinamento del lavoro preparatorio e soprattutto per la mancanza di tipo pastorale degli schemi. I cardinali tedeschi: Joseph Frings, arcivescovo di Colonia e Julius Döpfner, arcivescovo di München

⁵⁰ Cf. Eric FUCHS, "La sessualità: un'etica cristiana della sessualità", in Bernard Lauret - François Refoulé (direzione di), *Iniziazione alla pratica della teologia. Vol. 4: morale*, Editrice Queriniana, Brescia 1986, 435.

avevano avanzato la proposta di raccogliere da tutti i documenti la parte pastorale in modo da farne un documento complessivo⁵¹.

Nella primavera del 1962, gli schemi si andavano accumulando, ma restavano anche i diversi interessi della curia romana e le esigenze pastorali promosse dal pontefice e da altri cardinali: Leo Jozef Suenens, arcivescovo di Malines, Belgio (18 aprile 1962), Joseph Frings (4 maggio 1962), D. E. Hurley, O.M.I., vescovo di Durban, Sudafrica.

L'iniziativa più consistente per una diversa sistemazione dell'agenda-concilio rispetto al lavoro preparatorio (e come critica alla curia romana) venne dal Card. Suenens. Egli scrisse una lettera pastorale per la quaresima, tutta incentrata sul prossimo concilio. In questa lettera, aveva distinto con chiarezza ciò che il concilio non doveva essere e ciò che invece avrebbe dovuto essere e faceva significativamente emergere il tema della pastoralità. Da quel momento, Giovanni XXIII aveva un rapporto di particolare fiducia col Card. Suenens perché egli credeva che Suenens poteva elevare il concilio al livello pastorale che egli voleva.

Spinto da Giovanni XXIII, Suenens elaborò un ulteriore progetto che partiva da uno schema fondamentale "De Ecclesia" diviso nei due ambiti della "Ecclesia ad intra" e "Ecclesia ad extra". Le discussioni in commissione centrale mettevano in luce che gran parte delle vicende successive si sarebbe confrontate su diverse idee di concilio, a distinguere le quali interveniva fondamentalmente il problema del rapporto tra dottrina, disciplina e pastorale.

Il Papa preferì inizialmente lasciare i vescovi pienamente liberi di esprimersi, ma si ispirò alle proposte del cardinale Suenens nel suo radiomessaggio dell'11 settembre,⁵² un mese prima dell'apertura del concilio, sulla "grande attesa del concilio ecumenico"; il messaggio usava l'espressione *Ecclesia Christi lumen gentium* e riprendeva la distinzione tra la Chiesa *ad intra*, che interroga se stessa e la Chiesa *ad extra*, cioè aperta al confronto con i problemi del mondo, sottolineando la prospettiva pastorale che intendeva dare al

⁵¹ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 55.

⁵² AAS 54 (1962), 792.

concilio. Egli annunciava anche che il concilio avrebbe offerto alla Chiesa l'occasione di presentarsi di fronte ai paesi sviluppati così come voleva essere: la Chiesa di tutti e in particolare la Chiesa dei poveri. Questa visione del concilio fino ad allora non aveva trovato espressione nei testi preparatoria.

I problemi interni avrebbero riguardato soprattutto i temi fondamentali dell'ecclesiologia e della riforma della Chiesa, della Scrittura e della liturgia. Quanto all'attività esterna avrebbe compreso non solo i problemi della missione ma anche i problemi propri del mondo moderno ai quali la Chiesa riteneva di dover dare una risposta precisa.

La reazione del Card. Montini, il futuro Papa Paolo VI, fu positiva. Secondo Montini il concilio avrebbe dovuto "essere polarizzato intorno ad una solo tema: la santa Chiesa". Il piano del Card. Montini si articolava in tre piani⁵³:

- nel primo piano: il concilio doveva concentrarsi sul mistero della Chiesa: avrebbe ordinato, elaborato ed espresso le dottrine ecclesiologiche su se stessa, sull'episcopato, sui sacerdoti, sui religiosi, sui laici, sulle varie espressioni della vita ecclesiastica, sulle età della vita, la gioventù, le donne, etc.
- nel secondo piano: la missione della Chiesa: che cosa fa la Chiesa.
- nel terzo piano: si sarebbe dovuto occupare dei rapporti della Chiesa "col mondo ch'è intorno, fuori e lontano da lei". Il Card. Montini articolava questo piano su sei temi: 1) le relazioni con i fratelli separati. 2) le relazioni con la società civile che riguardano, tra l'altro, i temi della pace e i rapporti con gli stati. 3) le relazioni con il mondo della cultura e della scienza. 4) le relazioni con il mondo della economia 5) le relazioni con le altre religioni 6) le relazioni con gli avversari della Chiesa.

⁵³ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 140-141.

Il cardinale Augustin Bea, riprendendo l'idea di Giovanni XXIII, pensava ad un concilio proiettato fondamentalmente all'esterno, verso il mondo e i suoi problemi; mentre il cardinale Suenens richiamava l'idea di un concilio più pastorale, in cui la Chiesa doveva curare i suoi figli. Tuttavia emergeva in tutti che il concilio non poteva chiudersi in se stesso ma aveva un compito da svolgere anche riguardo al mondo esterno⁵⁴.

Alla discussione in aula, il 5 novembre 1962, intervennero più di 50 padri, tra i quali il Patriarca di Antiochia degli Armeni Maximos IV Saigh⁵⁵. Già in questo incontro cominciarono a mostrarsi le differenze di fondo che stavano alla base delle diverse esperienze rappresentate nel gruppo: da una parte quelle che intendevano proporre il problema della povertà soprattutto in termini sociali, cercando strumenti concreti di azione ecclesiale e avviando una evangelizzazione degli ambienti sociali più poveri ed emarginati; dall'altra parte coloro che diffidando di discorsi troppo vasti, puntavano invece, l'attenzione sulla dimensione personale e spirituale della povertà e sulla riforma della Chiesa che si sarebbe dovuto avviare in questo senso. Il gruppo della "Chiesa dei poveri" fu in grado di giungere ad alcune proposte operative concrete. Esso indicava concretamente il problema dell'evangelizzazione dei poveri⁵⁶. G. Mercier (vescovo del Sahara) proponeva il 5 novembre 1962 di formulare una supplica al pontefice perchè permettesse la redazione di un nuovo messaggio all'umanità, sul tipo di quello approvato all'inizio del concilio. Dall'idea iniziale di un nuovo messaggio si passò alla richiesta di creare "un segretariato" o "una commissione" incaricato di studiare in modo più particolare le responsabilità "ad extra" della Chiesa⁵⁷.

Già dal 26 ottobre un gruppo di padri conciliari e di esperti appartenenti a diverse nazioni cominciava a tenere regolari riunioni per discutere i problemi

⁵⁴ *Ibid.*, 141.

⁵⁵ *Ibid.*, 155.

⁵⁶ *Ibid.*, 152.

⁵⁷ *Ibid.*, 155.

connessi col tema della Chiesa povera. Tra l'altro questo gruppo prese l'iniziativa di presentare una supplica al cardinale Cicognani, presidente della commissione delle chiese orientali, per domandare la creazione di un segretariato o di una commissione speciale che avrebbe dovuto trattare i problemi sociali.

Il modello era evidentemente quello del segretariato per l'unità dei cristiani del cardinale Bea. Il segretariato avrebbe dovuto trattare quattro grandi problemi a) l'esercizio della giustizia personale e sociale, specialmente nei riguardi dei popoli in via di sviluppo b) la pace e l'unità della famiglia umana c) l'evangelizzazione dei poveri e dei lontani d) l'esigenza di un rinnovamento evangelico da parte dei pastori e dei fedeli, in particolare per mezzo della povertà.

La proposta di un nuovo schema sulla presenza della Chiesa nel mondo nasceva in considerazione della stretta coincidenza dei temi affrontati negli schemi preparatori *De ordine sociali* e *De apostolatu laicorum*. Probabilmente si pensava di unire questi due schemi.

La commissione dell'apostolato dei laici avvertiva la necessità di coordinare il materiale preparato da essa sull'azione sociale con quello approntato dalla commissione teologica sull'ordine morale, sull'ordine sociale e sulla comunità delle genti, in modo da avere un'esposizione unitaria su quanto si riferiva al magistero della Chiesa nel campo sociale⁵⁸. E così mons. Franz Hengsbach, vescovo di Essen, incaricato con Johannes B. Hirschmann, S.J., della revisione e dell'abbreviazione dei capitoli terzo e quarto dello schema sui laici, proponeva a mons. Achille Glorieux, segretario della commissione dell'apostolato dei laici, il 25 novembre 1962, il problema dell'apostolato dei laici nel mondo moderno. Hengsbach riunì intorno a sé un piccolo gruppo di lavoro per procedere alla riduzione e alla revisione del testo. Fu probabilmente in questa riunione che nel corso del dicembre 1962 maturò più concretamente il progetto di un nuovo documento. Nel dicembre 1962, inviando a Glorieux la redazione abbreviata della parte sull'azione sociale dei laici, Hengsbach proponeva uno

⁵⁸ Roberto TUCCI, "Introduzione storico dottrinale...", 25.

schema derivato dal: *De ecclesia*. Lo stesso Hengsbach intitolò il nuovo schema “De praesentia efficaci ecclesiae in ordine sociali et in communitate gentium” o “De praesentia efficaci ecclesiae in societate humana” o “De ecclesia tamquam principio vitali humanae societati”⁵⁹. Hengsbach articolava il nuovo schema il 31 dicembre 1962⁶⁰ a Döpfner per avere il suo appoggio. Fu questa proposta che più concretamente aprì la strada all’idea di uno schema specifico sviluppatosi durante l’intersessione.

2.2.2 Formulazione dello schema XVII

L’idea del nuovo schema fu accettata da quasi tutti i membri della commissione mista il 21 gennaio 1963. Tutti accettarono la divisione tra “ecclesia ad extra” e “ecclesia ad intra” del cardinale Suenens. Lo stesso Suenens intendeva probabilmente evitare questa proposta perché pensava alle difficoltà di far superare la proposta del Card. Achille Liénart, arcivescovo di Lille, Francia, che aveva preparato un schema⁶¹. Döpfner che era della posizione di Suenens osservò che non si doveva creare un schema così generale ma orientare tutti i lavori conciliari intorno al tema ecclesiologico, in chiave pastorale:

Tra il 21 e il 27 gennaio 1963, la prima sessione della commissione di coordinamento avrebbe comunque messo in luce quali sarebbero stati i nuovi protagonisti della scena conciliare. Ma la proposta di costruire un nuovo schema suscitava molte reazioni. Nel corso del gennaio Suenens consultò un gruppo di esperti per esaminare le problematiche della “ecclesia ad extra” proprio in vista della commissione di coordinamento perché la commissione si dichiarò d’accordo anche sulla proposta di Suenens di fondere gli schemi: *De ordine morali*, *De ordine sociali* e *De ordine internazionali* in un testo. Il testo era intitolato: *De*

⁵⁹ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 173.

⁶⁰ *Ibid.*, 174.

⁶¹ *Ibid.*, 188-189.

Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum, nel quale erano trattati i temi dell'antropologia cristiana, della persona umana nella società, della famiglia e del problema del controllo delle nascite. Il testo parlava anche dell'ordine economico e della giustizia sociale.

D'altra parte c'erano i vari testi arrivati sul tavolo della commissione di coordinamento. I membri della commissione di coordinamento tra il 20 e il 23 gennaio prepararono un testo in cui la maggior parte della materia venne prese dall'archivio della commissione per l'apostolato dei laici e della commissione De Ecclesia⁶². Ermenegildo Lio, O.F.M., si occupava dello sguardo generale della parte dottrinale e J. B. Hirschmann, S.J., si preoccupava dello sguardo generale della parte applicata; mentre Agostino Ferrari Toniolo e R. Sigmond, O.P. si occupavano dei capitoli II, V, e VI, e Guano e Glorieux del capitolo IV. Il proemio era opera di Lio. Il testo era intitolato "De admirabili vocatione hominis secundum Deum". Ma nella riunione della commissione tutti i membri non erano soddisfatti dello schema.

A Bologna il gruppo di esperti legato al Card. Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, avviò un ampio lavoro di riflessione incentrato soprattutto sui temi ecclesiologici e su contatti con le più rilevanti personalità conciliari⁶³.

Il cardinale Giovanni Urbani, patriarca di Venezia, elaborò da parte sua una serie di proposte di ecclesiologia articolate sull'argomento della missione nel mondo. Urbani proponeva anche una lista di diciassette (XVII) schemi senza una pretesa di sistematizzazione. Egli indicò lo schema: *De praesentia Ecclesiae in mundo hodierno*, che avrebbe compreso 5 capitoli⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, 183-184.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ AS V/1, 168-169.

1. De persona in societate humana
2. De familia et de problemate demographico
3. De cultura humana
4. De ordine oeconomico et de iustitia sociali

Il gruppo della “Chiesa dei poveri” attivò, tramite il cardinale Alfred Ancel, vescovo ausiliare di Lyon, la proposta di costruire un segretario specifico sui problemi sociali e internazionali. Il 21 novembre 1962 il gruppo presentò al Card. Amleto Giovanni Cicognani, segretario di Stato, una bozza da trattare in concilio⁶⁵. Era così articolata:

- 1) l'esercizio della giustizia personale e sociale specialmente riguarda ai popoli in via di sviluppo.
- 2) la pace e l'unità della famiglia umana.
- 3) l'evangelizzazione dei poveri e dei lontani.
- 4) l'esigenza di un rinnovamento evangelico da parte dei pastori e dei fedeli, in particolare per mezzo della povertà.

La commissione per l'apostolato dei laici aveva accolto la proposta di Hengsbach e Hirschmann: circa un nuovo schema: *De praesentia efficaci ecclesiae in ordine sociali et communitate gentium*. Mentre già nel febbraio 1963 alcuni periti della commissione dottrinale avevano redatto un testo di schema però non completo, che si sforzava di salvare in qualche misura una buona parte degli schemi approntati nel periodo preparatorio. Esso portava il titolo: *Constitutio dogmatica de ordinatione personae humanae secundum fundamentalia principia et applicationes*. Si articolava praticamente sulla vocazione dell'uomo e sul matrimonio cristiano. Il progetto non venne accolto perché si sentiva lo stile degli schemi preconciliari⁶⁶.

Il cardinale A. Liénart (Lille) indicò come titolo dello schema: *De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*, che comprendeva 5 capitoli⁶⁷.

5. De communitate gentium et de pace

⁶⁵ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 156.

⁶⁶ Cf. Roberto TUCCI, “Introduzione storico dottrinale...”, 28.

⁶⁷ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 189.

1) De admirabili vocatione hominis secundum Deum

Questi schemi realizzavano una sintesi tra le due proposte: quella di Lénart che era più teologica, e quella della commissione per l'apostolato dei laici che era più pastorale. Da queste prospettive derivò il nuovo progetto dello schema XVII in cui si affermava senza spiegare ulteriormente che esso avrebbe dovuto comprendere due parti⁶⁸ a) *pars theoretica: enuntiet principia fundamentalia* b) *pars pastoralis: enuntiet quid faciendum in iis materialis*. A partire da questo punto la ricostruzione del modo in cui il concilio Vaticano II affrontò il problema del mondo moderno venne necessariamente ad incentrarsi sulle vicende redazionali del nuovo schema.

Fu probabilmente nella riunione comune del febbraio 1963 che vennero fissati con più precisione i criteri ai quali attenersi nella redazione:

- il primo capitolo (De admirabili vocatione hominis secundum Deum), fu affidato a S. Tromp, S.J., che però lo passò a E. Lio, O.F.M.
- Il terzo (De matrimonio, familia et problemate demographico) fu affidato a E. Lio e J. B. Hirschmann.
- Il capitolo sulla cultura fu affidato a E. Guano, F. Klostermann e A. Ramselaar.
- De ordine oeconomico et iustitia sociali fu affidato a A. Ferrari Toniolo.
- Il capitolo sulla comunità internazionali e pace era affidato a R. Sigmond.

Il comitato di redazione si era allargato con la nomina di mons. L. Ligutti, H. de Riedmatten, O.P., J. Daniélou, S.J., Michel M. Labourdette, O.P., R. Tucci

2) De persona humana in societate

3) De matrimonio, familia et problemate demographico

4) De cultura humana

5) De communitate gentium et pace

⁶⁸ AS V/1, 189.

S.J. I laici erano A. Vanistendael, L. Baas, J. Dubois-Dumée, J. Folliet e V. Veronese⁶⁹.

Lo schema, emendato nel corso del mese di maggio, veniva preso in esame dalla commissione mista in sessione plenaria dal 20 al 25 maggio. Lo schema era intitolato: *De Ecclesiae praesentia et actione in mundo hodierno* e iniziava con le parole: “Missionem continuans Filii Dei”. Lo schema fu ben presto chiamato schema XVII⁷⁰. Esso si articolava nei sei capitoli:

1. De admirabili vocatione hominis secundum Deum
2. De persona humana in societate
3. De matrimonio, familia et problemate demographico
4. De cultura humana
5. De ordine oeconomico et iustitia sociali
6. De communitate gentium et pace

Il contenuto generale dello schema XVII era concentrato sull’antropologia cristiana. Subito nel primo capitolo si metteva la persona umana al centro della riflessione: l’uomo è immagine di Dio. La dignità dell’uomo, persa perché deformata dal peccato, è stata restaurata da Cristo. Con l’aiuto della legge naturale l’uomo può realizzare l’amore verso Dio e verso il prossimo nella sua vita. D’altra parte la coscienza e l’ufficio della Chiesa possono aiutare la persona

⁶⁹ Roberto TUCCI, “Introduzione storico dottrinale...”, 25.

⁷⁰ Il 5 dicembre 1962 era stata distribuita ai padri in aula una lista che raggruppava i vari argomenti da trattare in concilio in 20 schemi di costituzioni o di decreti. La metà di gennaio del 1963 veniva concordato un nuovo elenco degli schemi. La lista era intitolata: *Ecclesia Christi: lumen gentium* e comprendeva 17 schemi. L’ultimo schema era intitolato: *De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis* che comprendeva 6 capitoli:

1. De admirabili vocatione hominis secundum Deum
2. De persona humana in societate
3. De matrimonio, familia et problemate demographico
4. De cultura humana
5. De ordine oeconomico et iustitia sociali
6. De communitate gentium et pace

a cercare le verità che manifestano la dignità naturale, l'ordinamento e la vocazione della persona umana come parte integrante della rivelazione cristiana.

Il secondo capitolo riconosceva la partecipazione dell'uomo alla vita sociale, a cui l'uomo ha il diritto di partecipare. Il testo avvertiva la responsabilità dell'uomo per il bene comune e per il principio di sussidiarietà. Si concludeva con la nozione dell'autorità politica e della presenza attiva nella vita pubblica. La novità di questo capitolo è un paragrafo dedicato alla donna probabilmente richiesto da Rosemary Goldie⁷¹.

Il testo del terzo capitolo è concentrato sull'uomo nella vita matrimoniale e familiare. Esso comincia con la descrizione della situazione concreta della famiglia nel contesto della società moderna. Si articola poi sulla santità e virtù santificante del matrimonio e della famiglia, amore e carità nel matrimonio e nella famiglia. Il testo si conclude con la fecondità del matrimonio⁷².

Nel quarto capitolo il testo comincia con la descrizione delle condizioni della cultura nel mondo contemporaneo. Si tratta poi del rapporto tra cultura e persona, cultura e società, cultura e Chiesa. È interessante che in questo capitolo la Chiesa non si sente come una società superiore ma "la Chiesa può giovare alla cultura e come la cultura può contribuire alla vita della Chiesa"⁷³.

Il quinto capitolo è abbastanza lungo. Esso si apre con la descrizione dell'attività economica e ne stabilisce i fini umani; esorta alla cooperazione ed espone i rapporti tra magistero della Chiesa e sistemi economici e il dovere di

⁷¹ Cf. Rosemary GOLDIE, *Qualques remarques au sujet du schéma*, 00/00/64, FHär XXV 2739; Roberto TUCCI, "Introduzione storico dottrinale...", 29.

⁷² Il testo però non riesce a spiegare bene: il fine primario e il fine secondario del matrimonio e il posto dell'amore coniugale. Esso scrive: "matrimonio naturae et ordinationi contradicunt asserta illorum qui opinantur procreationem et educationem prolis esse aliquid secundarium quod aliis bonis matrimonii postponi vel ab eis radicitus et arbitrarie separari liceat. Legi divinae et ordinationi matrimonii contrarius est etiam omnis deliberatus hominum interventus qui opus personae actui coniugali proprium vitiat; nec convenire potest talis agendi modus integritati amoris coniugalis" (no. 4). Ripreso da Roberto TUCCI, "Introduzione storico dottrinale...", 34. Questo testo poco dopo creò tante critiche nella discussione. Anzi c'è impressione di escludere Lio, redattore del testo, dalla commissione. Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 213-215.

⁷³ Roberto TUCCI, "Introduzione storico dottrinale...", 35.

tutti di prendere parte attiva nel processo di trasformazione della società. Il testo non afferma nessuno sistema economico, sia del comunismo sia del capitalismo. Esso sottolinea solo una indicazione, che l'uomo deve partecipare attivamente alla vita economica. Seguono poi cinque sezioni: a) indole del lavoro umano, b) giusta retribuzione del lavoro e politica sociale, c) associazioni economiche e loro presenza attiva, d) diritti circa i beni temporali, e) comune prosperità, equilibrio economico e compiti della potestà pubblica in materia economica.

Il capitolo sesto si divide in tre sezioni: a) l'edificazione della pace: il testo parla sul fondamento, sui fini della comunità internazionale e principali diritti della persona umana da promuoversi nella comunità internazionale. Esso sottolinea anche la cooperazione internazionale per sviluppare la pace, b) la conservazione della pace: la società deve conservare le condizioni essenziali della pace e la guerra per difendere la vita, c) missione della Chiesa e dei cristiani: la missione propria della Chiesa è promuovere la pace.

2.2.3 Reazioni allo schema XVII. Lo schema di Malines

Il primo incontro per esaminare il lavoro già fatto si tenne tra giovedì 28 febbraio e venerdì 1 marzo 1963. Si riunì di nuovo per questi testi tra l'8 e il 9 marzo. La discussione fu faticosa: gli argomenti erano disparati, non si vedeva la continuazione da un capitolo all'altro; mancava la sintesi tra i dati della legge naturale e il messaggio evangelico; l'impostazione del testo, troppo europea, si adattava male ai paesi in via di sviluppo. Ci si rendeva conto che lo schema non rispondeva alle domande concrete del mondo sui problemi sociali e morali come quelli della famiglia, della giustizia sociale e della pace. Si trovava che tutti i capitoli erano troppo teorici e mancassero di indicazioni pastorali per la realtà concreta. Tutti i capitoli avrebbero dovuto cambiare.

C'era ancora polemica tra la conservazione o l'eliminazione del capitolo su *De castitate, virginitate, matrimonio et familia* e soprattutto del *De deposito*, in cui

si riconosceva la sostanza delle redazioni di Lio. Alla rielaborazione del capitolo contribuirono certamente anche Hengsbach e Hirschmann che aveva proposto già un testo alternativo. Può essere che abbia collaborato anche Häring: diverse bozze di redazione sono presenti in documenti FHär XVIII 2047, FHär XVIII 2049, FHär XVIII 2051⁷⁴. Per costoro era chiaro che il matrimonio era sacro perché esso era per costruire la comunità umana basandosi sulla “comunità di Dio” (cf. Eph 5, 19ss). D'altra parte il matrimonio era indissolubile e i coniugi erano cooperatori di amore. Citando la Genesi (1, 24 e 1, 27), gli schemi sottolineavano che il matrimonio “est in indiviso et indissolubili foedere amoris tamquam cooperatores illius amoris quo Deus creat homines”, seguendo l'insegnamento di San Tommaso D'Aquino (*Summa Theol.* II² q 60, a 2). Medina aveva cercato di raccogliere il parere di persone diverse, in particolare di Häring⁷⁵ per costruire un testo nuovo sul matrimonio. Il testo si concentrava alle esigenze pastorali.

Ottaviani e Tromp ritenevano che il gruppo di lavoro che si era occupato dello schema dovesse essere considerato come una sottocommissione che continuava a lavorare. Ma volevano cambiare il personale. Era evidente che si voleva garantire una istanza di giudizio più rispondente alla tendenza conservatrice del personale, soprattutto Lio.

Suenens⁷⁶, relatore dello schema in commissione di coordinamento non risparmiò critiche piuttosto severe allo schema. Era chiaro che si trattava di uno stadio ancora precoce di maturazione. Mancava l'attenzione pastorale. Suenens criticò quello proposto di *De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis*

⁷⁴ Bernhard HÄRING, *De sanctitate matrimonii et familiae*, s.d., F-Här XVIII 2047; ID, *Functio religiosa matrimonii et familiae*, s.d., F-Här XVIII 2047b; ID (?), *De matrimonio et familia*, s.d., F-Här XVIII 2049; Cf., *Schema constitutionis dogmaticae / De castitate, matrimonio...*, s.d., F-Här XVIII 2048; Bernhard HÄRING, *De matrimonio et familia*, s.d., FHär XVIII 2051.

⁷⁵ Medina ha inviato a Häring il testo elaborato da Labourdette per il capitolo sul matrimonio, chiedendo il parere dello stesso Häring. Lo scambio tra Medina e Häring si può vedere nel documento FHär XVIII 2052: Jorge MEDINA, *Lettera a Häring*, s.d., FHär XVIII 2052.

⁷⁶ AS V/1, 505-508.

promovendum. E propose di tornare al titolo *De praesentia efficaci ecclesiae in mundo hodierno*.

Dal 24 al 26 aprile si riuniva a Roma un gruppo di laici⁷⁷, ufficialmente invitati, per discutere lo schema insieme con i periti impegnati nel lavoro di redazione e con alcuni padri conciliari. Il testo si avvantaggiò sensibilmente di questa consultazione e ne uscì ampiamente rimaneggiato. Lo schema doveva scendere alle applicazioni concrete e agli orientamenti pastorali perché era troppo astratto (Vittorino Veronese, avvocato)⁷⁸. Ancora Veronese criticava che il compito non era solo lavoro sacro della gerarchia ecclesiale ma lavoro dei tutti i membri e al testo mancava il tema “femminismo”. K. Schmidt, capo redattore di “Herder Korrespondenz”, diceva che lo schema non era per laici e mancava la vicinanza alla *Mater et magistra* e *Pacem in terris*⁷⁹. Baas (presidente dell’AC Olandese) criticò il capitolo sul matrimonio. Secondo Baas il tema del matrimonio era troppo complicato nella presentazione che doveva riguardare la situazione d’oggi. Baas poi interrogò: il matrimonio era peccato o stava nell’economia salvifica?⁸⁰. R. Sugranyes de Franch, presidente di “Pax Romana” e delle IOC, lamentò che 1) lo schema non rispondeva ai problemi del mondo, 2) era troppo mantenere i valori ecclesiastici senza vedere i valori del mondo contemporaneo e 3) mancava la norma pastorale⁸¹. La critica più ironica era di J. Norris, presidente del Comitato Internazionale per l’emigrazione. Per Norris il testo era una lezione per i seminaristi. Esso era debole nel parlare sul matrimonio perché non vedeva il matrimonio dal punto di vista della donna. Lo schema non era degno di essere presentato al concilio⁸². J. Larnaud, segretario generale del

⁷⁷, *Sessio dierum 24-27 aprilis: Schema “De Ecclesiae praesentia...”*, 24-27/04/63, FHär XVII 1904; GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII: secundum schema*, 17/12/66, FHär XVI 1733, 9.

⁷⁸ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 9.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibid.*, 10.

⁸¹ *Ibid.*, 12.

⁸² *Ibidem*.

Centro Cattolico di Coordinazione presso l'UNESCO, osservò che lo schema era troppo clericale; anzi esso presentava la dottrina pontificale romana e non per laici⁸³; G. Lombardi, professore di diritto all'Università di Padova e all'Università Lateranense, criticò la mancanza nello schema dell'applicazione pastorale⁸⁴; A. Barrera, presidente delle settimane sociali francesi, criticò che la presentazione dello schema troppo globale e non toccava i problemi concreti del mondo⁸⁵; J. Dubois-Dumée, direttore aggiunto di "Informations Catholiques Internationales", proponeva che se la Chiesa doveva servire il mondo essa doveva affrontare i problemi del mondo: guerra, pace, povertà, libertà⁸⁶.

Merita anche vedere la reazione della Chiesa protestante tramite Lukas Visser del "World Council of Churches"⁸⁷. Visser aveva inviato le sue osservazioni sui problemi del mondo contemporaneo che si sarebbero potuto usare per rinnovare lo schema; egli proponeva riflessioni interessanti riguardanti la signoria di Cristo sulla Chiesa e sul mondo. Egli metteva il Cristo come centro della vita cristiana. Senza Cristo la vita non valeva niente. Visser proponeva anche altri temi: sul servizio della Chiesa, sulla pace, sulla sicurezza internazionale, sull'aiuto per lo sviluppo, sui rifugiati, sulla famiglia, sulla popolazione mondiale e sulla libertà religiosa.

La debolezza dell'impianto teologico e pastorale dello schema XVII era evidente a tutti. Il 23 maggio 1963, alcuni teologi si incontrarono presso il collegio Belga per discuterne in modo più informale e per valutare i possibili sviluppi redazionali. Congar e De Riedmatten condividevano sicuramente l'idea che il concilio dovesse essere attento ai problemi del tempo, che dovesse essere

⁸³ *Ibid.*, 14.

⁸⁴ *Ibid.*, 16.

⁸⁵ *Ibid.*, 17.

⁸⁶ *Ibid.*, 18.

⁸⁷ Lukas VISSER, *L'osservazione del "World Council of Churches"*, Zurich, 18 aprile 1963, FHär XXII 2340.

più incarnato nella storia, e che i padri dovessero essere più consapevoli della situazione reale del mondo e della Chiesa⁸⁸.

La riunione del collegio Belga si svolse proprio durante la discussione dello schema XVII in commissione mista, fatto che sembrava indicare una sostanziale sfiducia verso l'impostazione generale di quello schema. D'altra parte nella riunione mista essi non potevano e volevano esprimere chiaramente la loro idea.

Era probabile che Suenens fosse molto deciso ormai a affossare il lavoro fatto sino allora a Roma ed a proporre una iniziativa personale. Per preparare la relazione egli chiese a Philips un attento esame dello schema di maggio. Philips insieme con Congar e Moeller prepararono un documento che esprimeva la dottrina della Chiesa sui problemi più importanti del mondo moderno. Nella proposta di Philips il punto di partenza era sempre ecclesiologico e non antropologico, come invece si era preferito fare nel corso dei lavori sullo schema romano (schema XVII).

Suenens non lasciò trascorrere molto tempo dopo la conclusione della riunione della commissione di coordinamento e già il 5 luglio 1963 inviò una lettera a Prignon, direttore della collegio Belga, perchè si occupasse di organizzare il lavoro. Era chiaro che egli non pensava ad una rielaborazione del vecchio schema ma alla redazione di un testo del tutto nuovo.

L'incontro del gruppo fu fissato a Malines, in Belgio, tra il 6 e l'8 settembre 1963. Prima dell'incontro, Congar aveva inviato a Suenens e Philips la proposta di un nuovo schema. Egli spiegava "pastoralmente il modo di presenza nel mondo richiesto dal mondo attuale o piuttosto che il vangelo richiede nel mondo attuale"⁸⁹. Questa parte avrebbe certo esposto elementi dottrinali. La seconda parte avrebbe dovuto rivolgersi a tutti gli uomini "indicando loro come i cristiani vedevano i problemi più gravi del mondo temporale che sono anche i

⁸⁸ D-Congar, 23 maggio 1963. Ripreso da Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 264.

⁸⁹ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 279.

loro problemi in quanto membri della società in cui vivono e nella quale essi devono e vogliono essere attivi”⁹⁰.

La base su cui fondare il testo doveva essere sostanzialmente ecclesiologica, cioè non diminuire l'importanza della piena partecipazione dei cristiani e della Chiesa alla vita del mondo, non soltanto convertirlo alla fede ma orientarlo secondo Dio e verso Dio (*consecratio mundi*). La presenza della Chiesa corrispondeva ai tre principi della comunione, del servizio e della testimonianza. Basandosi sulle *propositions* di Congar, Philips elaborò un progetto di testo. Esso prevedeva tre capitoli:

1. il primo sul fine specifico della Chiesa
2. il secondo sul fine delle realtà terrene
3. il terzo sul contributo che la Chiesa portava indirettamente al mondo

Il testo di Philips era stato criticato da Rahner e Dondeyne⁹¹ perchè secondo loro era troppo ecclesiologico, non era chiaro il rapporto tra ordine naturale e ordine della grazia; mancava il senso del dialogo dei cristiani con il mondo.

Congar difese lo schema, dicendo che la grazia perfezionava l'ordine naturale e poneva le premesse per una affermazione della necessità della Chiesa e del suo potere sul mondo. Il giorno seguente, il testo comprendeva quattro capitoli⁹²:

1. il primo sulla missione della Chiesa
2. il secondo sul mondo moderno
3. il terzo sui principi generali della presenza della Chiesa nel mondo
4. il quarto sulle applicazioni concrete di tale presenza.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Nell'incontro erano presenti Gérard Philips, Albert Prignon, Albert Dondeyne, Charles Moeller, Philippe Delhay, Yves Congar, Karl Rahner, Roberto Tucci, Béda Rigaux, Lucien Cerfaux, Gustave Thils e R. Ceuppens.

⁹² *Ibid.*, 281.

Basandosi sulle annotazioni di Rahner e Dondeyne, Philips approfondì il testo. Nella riunione dei teologi (purtroppo non erano presenti Rahner e Dondeyne) il martedì 17 settembre 1963, Philips articolava il testo così:

1. Titolo: *Adumbratio schematis XVII: De activa praesentia ecclesiae in mundo aedificando.*
2. Il primo capitolo era sulla missione propria della Chiesa
3. Il secondo sul mondo in quanto tale
4. Il terzo sui compiti della Chiesa

Philips spiegava: la missione doveva privilegiare i poveri. La Chiesa doveva farsi povera con loro perché la loro fede non dipendeva dal potere mondano né dalle ricchezze o da vuoto inganno ma dalla dimostrazione dello Spirito di Dio e dalla virtù divina. Svolgendo la sua missione, la Chiesa esercitava del resto un'azione importante nel mondo. Nel dominio dell'uomo sull'universo e nella sua attività nella natura si potevano riconoscere i segni di una sapienza concessa agli uomini, già prima del cristianesimo, per la quale l'attività umana era compresa in un disegno divino superiore in base al quale i cristiani erano chiamati a collaborare con tutti.

La Chiesa, spiegava ancora Philips, non possedeva soluzioni concrete per tutti i problemi profani. La vocazione soprannaturale dell'uomo, il peccato e la redenzione, la natura morale dell'uomo, il primato della coscienza, erano tutti argomenti per i quali la Chiesa aveva qualcosa da dire. Sembrava un passo avanti importante per lo sviluppo redazionale dello schema ma presto si resero conto che non tutti erano d'accordo con l'impostazione proposta dai teologi di Malines.

Ufficialmente lo schema Malines fu distribuito ai membri della commissione mista il 22 settembre 1963⁹³.

⁹³ Cardinale SUENENS, *Adumbratio schematis XVII: De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, (Textus correctus), 22/09/63, FHär XXII 2421.

Prooemio: (1) “Mysterio intimo Ecclesiae fidelibus secundum Verbum Dei proposito.... Christianos omnes, at simul etiam universos bonae voluntatis homines sub luce Christi Domini illuminare...”

Cap I: “De Ecclesiae propria missione”

A: “De evangelizatione mundi”

- (2) De munere Evangelium proclamandi
- (3) De libertate fidei
- (4) De pauperum evangelizatione
- (5) De homine ut imago Christi
- (6) De praesentia Ecclesiae in mundo per suam constitutionem

B: “De Ecclesiae influxu in ipsum ordinem mundanum”

- (7) Ecclesia ad bonum mundi confert
- (8) De fructibus huius laboris
- (9) De dignitate hominis agnoscenda
- (10) Bona creata grato animo accipienda
- (11) Testimonium scripturae

Cap. II: “De mundo aedificando”

A: “De autonomia mundi”

- (12) Principium distinctionis statuitur
- (13) De labore hominum in mundo
- (14) De mutuo amore

B: “De unificatione mundi”

- (15) De nova conscientia unitatis
- (16) De huius phaenomeni diffusione
- (17) De phaenomeni significatione
- (18) De bonorum terrestrium ambiguitate

Cap. III: “De officiis Ecclesiae erga mundum”

A: “De munere testificandi”

- (19) De testimonio pro veritate et vita

Globalmente lo schema Malines rappresenta un netto progresso rispetto agli schema elaborati dalle commissioni preparatorie: molto più breve, si collaca su un piano meno concettuale e giuridico ed affronta i problemi in una prospettiva biblico-patristica e con maggiore attenzione anche agli aspetti esistenziali. Particolarmente il primo capitolo viene considerato anzitutto nel suo aspetto di evangelizzazione del mondo e compito di proclamare il Vangelo. La Chiesa attraverso la sua dottrina e il suo magistero contribuiscono validamente alla sua edificazione e per l'azione dei fedeli nel mondo. Il messaggio evangelico e l'attività dei fedeli contribuiscono a promuovere il rispetto della dignità e vocazione della persona umana nell'ordine individuale e nella famiglia sociale.

Il secondo si divide in due sezioni: a) sull'autonomia del mondo: il mondo è creato da Dio per l'uomo. La Chiesa cura il mondo perché essa è continuatrice di Dio nel curare il mondo. Basandosi sull'amore ogni membro della Chiesa deve lavorare per partecipare alla costruzione del mondo, b) la seconda sezione è consacrata al tema dell'unificazione del mondo. Si parte dalla constatazione di una nuova coscienza dell'unità del mondo e della diffusione di tale fenomeno per preparare all'unità nel Corpo di Cristo.

Nel terzo capitolo il testo parla dei compiti della Chiesa: il primo è la testimonianza. La Chiesa nella sua testimonianza non ha la missione di risolvere

(20) Doctrina de intimo rerum sensu

(21) Doctrina de hominis sublimi vocatione

(22) Doctrina de peccato et redemptione

(23) Doctrina de ordine morum

(24) De dictamine conscientiae

B: "De servitio caritatis et communione"

(25) De unica caritate erga Deum et proximum

(26) De caritate et iustitia

(27) De caritate in vita quotidiana

(28) De communione cum omnibus

Conclusio

tutti i problemi profani, scientifici e tecnici. La Chiesa esiste non per trovare una soluzione adeguata ma per trasmettere la dottrina e la grazia di Cristo. Mediante la sua predicazione e la testimonianza di vita del popolo cristiano, essa offre una dottrina che svela il profondo significato della realtà della vocazione dell'uomo. Il secondo compito è il servizio della carità. Il testo riconosce l'unicità dell'amore (ama Dio e ama gli altri), il rapporto tra carità e giustizia e la carità nella vita quotidiana. Il terzo compito è la comunione. La disposizione della Chiesa a porsi servizio di tutti gli uomini, soprattutto: a) rispettare gli erranti, b) ascoltare tutti gli uomini di buona volontà e c) collaborare con essi per il bene dell'intera comunità. Qui il testo non usa la parola "dialogo".

Come conclusione il testo ricorda i pericoli e i mali che provengono dallo spirito del mondo.

2.2.4 Valutazione del ruolo del p. Häring

Ci si rendeva conto che lo schema non era ben fatto. Si cominciò allora a ventilare l'idea di preparare un nuovo testo o di fare una nuova redazione dello schema, che comprendesse due parti: una, più breve, che presentasse l'esposizione dottrinale sulla vocazione integrale dell'uomo e sui suoi rapporti con la società; l'altra, più ampia concentrata sull'esame dei problemi più urgenti dell'umanità nel tempo presente alla luce dei principi cristiani. L'idea fondamentale dello schema era di trattare pastoralmente dell'umanità cristiana nel mondo moderno.

Era chiara la diversa valutazione che essi davano del lavoro conciliare e in particolare quello che sarebbe dovuto essere lo schema XVII. Vista a partire dalla loro prospettiva l'ansia pastorale della Chiesa doveva tradursi in una considerazione partecipe dei problemi del mondo moderno, non filtrata attraverso le categorie tradizionali della dottrina morale o sociale dei manuali scolastici.

Restava il problema del peso che si poteva dare a questa prospettiva e se il concilio poteva semplicemente rinunciare a quella dottrina.

Fino adesso Häring non aveva avuto ancora un ruolo significativo nel gruppo dei periti che lavorarono allo schema. Del resto proprio in quei giorni usciva il suo libro: *Il concilio nel segno dell'unità*, che avrebbe avuto un notevole successo. L'invito rivolto del Santo Padre Paolo VI, a Häring il tanto discusso moralista oggetto dei sospetti del sant'Uffizio, a predicare in Vaticano gli esercizi spirituali quaresimali, rappresentava un gesto di particolare significato.

L'annotazione di Congar, la mattina del 16 maggio, riguardava il testo dello schema XVII, si trovò pessimi: molto scolastici, nel senso peggiore della parola. assolutamente astratti e filosofici, non parlano "cristianamente" e non parlano agli uomini⁹⁴.

Il giorno seguente, Congar redasse una serie di osservazioni generali sullo schema in cui si indicavano alcune direzioni alternative per impostare in termini più corretti il documento, a partire dal carattere necessariamente pastorale della presenza della Chiesa e dai tre concetti che più profondamente definivano l'azione dei discepoli di Cristo nel mondo, quelli della *koinonia*, della *martyria* e della *diaconia*⁹⁵.

La commissione finalmente formò una nuova commissione composta dalle commissione teologica e da quella dell'apostolato dei laici per esaminare attentamente lo schema XVII:

	Com. teologica	Com. apost. dei laici	Periti
Proemio	Brown, Garrone		Congar, Daniélou
Cap.I: De vocatione hominis	McGrath		Gagnebet, Medina
Cap. II: De vita	Roy	Blomjous	Pavan

⁹⁴ D-Congar, 16 maggio 1963. Ripreso da Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 246.

⁹⁵ *Ibidem*.

societatis			
Cap.III: De matrim. et familia	Dearden, Van Dodewaard	Castellano	Häring, Lio, Hirschmann
Cap. IV: De cultura	Léger, Charue	Guano, De Vet	Delhay, Möller, Haubtmann, Tucci
Cap. V: De vita oeconomia	Wright	De Araujo Sales	Ferrari Toniolo
Cap. VI: De pace	König, Schröffer	Kominek	Sigmond, de Riedmatten

Tra i nomi dei periti c'erano alcune novità significative, in particolare la presenza di Congar, di Häring e di De Riedmatten, che questa volta venivano coinvolti in maniera più esplicita. Era rimasto escluso ancora Karl Rahner, S.J., che nelle settimane precedenti aveva studiato a fondo i testi dello schema rivolgendo minuziose osservazioni ma che si era preferito chiamare a collaborare ad altri schemi dottrinali⁹⁶.

Il venerdì 17 e il 18 maggio si riunirono le sottocommissioni per vedere da dove cominciare a lavorare. Esistevano due tendenze: la prima teneva a precisare in una nota, si trattava di redigere nel caso che venisse abbandonata la proposta precedente: per fare uno schema autonomo o per inserirlo nel *De ecclesia*. Lo stesso Häring partecipava alla discussione della sottocommissione del matrimonio sotto la direzione di Lio e Tromp⁹⁷. Ed anche Lio e Tromp avevano preparato uno schema nuovo. Ma la presenza di Häring non era ancora significativa per la discussione

Il 20 maggio 1963 la commissione mista si riunivano per la prima volta in sessione plenaria e la redazione dello schema veniva sottoposta in modo ufficiale

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Cf. E. LIO / COMMISSIO MIXTA DE DOCTRINA FIDEI ET MORUM DE FIDELIUM APOSTOLATU, *Cap. III: De matrimonio et de familia (Textus propositus a a R. P. Lio)*, CFM 11/63: 31, Roma 09/05/63, FHär XVII 1905; S. TROMP, *Caput De matrimonio iunctis (red Ia)*, CFM 14/63: 1; De Eccl., Roma, 09/05/63, FHär XVIII 2045.

al suo giudizio. In ogni caso cominciarono a piovere nuove proposte di titoli, ciascuna significativa di una particolare idea di cosa sarebbe dovuto essere lo schema: “De ecclesiae opere in vita sociali”, “De ecclesiae principiis et actione in vita socialis”, “De actione ecclesiae in ordine temporali instaurando”, “De ecclesiae missione et praesentia in mundo”, “De munere ecclesiae ad bonum societatis hodiernae promovendum”.

Tutti gli interventi erano d'accordo che i testi non erano in grado da rispondere efficacemente ai delicati problemi morali e pastorali del mondo. Le difficoltà erano già implicite nell'incerta formulazione dello schema. I problemi del mondo moderno che dovevano essere colti in una dimensione pastorale a stento parevano liberarsi da canoni più o meno tradizionali. La questione del rapporto tra i principi di ordine generale e le loro applicazioni concrete, implicito in molti interventi, era il sintomo più evidente di tali difficoltà.

2.3 Verso uno schema più pastorale

2.3.1 Discussioni preliminari

Dopo la sua elezione, Paolo VI proponeva la sua linea programmatica sul concilio: il concilio doveva cercare di lanciare un ponte verso il mondo contemporaneo. Il dialogo della Chiesa con il mondo moderno era certamente assai importante per Paolo VI⁹⁸.

All'apertura del secondo periodo del concilio, Louis-Joseph Lebreton, O.P. e Jérôme Hamer, O.P., furono incaricati di studiare lo schema XVII, redazione del maggio precedente. Nell'udienza privata con il S. Padre, Lebreton pensava di promuovere l'umanità⁹⁹. Per Lebreton la Chiesa appariva in questo contesto come la

⁹⁸ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 291.

⁹⁹ L. —J. LEBRETON, *Note Demandée Par sa Sainteté Paul VI*, 25/09/63, F-Här XXII 2344.

grande liberatrice dell'umanità. Le idee di fondo della nota furono poi riprese e sviluppate dallo stesso Lebreton in un documento dal titolo "Le monde attend l'Église"¹⁰⁰. Lebreton e Hamer, dopo l'udienza con il s. Padre, il 25 settembre 1963, rielaborarono il testo provvisorio dello schema XVII. Il titolo era: *De munere Ecclesiae quoad bonum in societate promovendum*. Tre punti importanti, secondo loro, dovevano essere messi al centro dello schema, cioè, la Chiesa, l'uomo e il mondo¹⁰¹.

Nella riunione del 9 novembre 1963 della commissione mista fu stabilito di intensificare la preparazione dello schema XVII. Glorieux nella relazione si ricollegò direttamente alla sessione plenaria del maggio precedente e al nuovo documento affidato da Malines¹⁰². Non si parlava del testo di Lebreton. La commissione mista avrebbe dovuto confrontare questo testo (testo di Malines) con quello elaborato a maggio e poi giudicarlo. Dopo la relazione di Glorieux, la discussione era confusa.

F. Hengsbach (Essen, Germania) osservò che il testo di Malines era sicuramente ben strutturato, sebbene fosse troppo astratto e dovesse essere corretto. A questo punto gli altri proponevano il problema del rapporto tra lo schema di Malines (cioè la parte dottrinale) e gli altri capitoli dello schema di maggio (cioè la parte pratica)¹⁰³.

K. Rahner, S. J. osservò che il testo di maggio considerava troppi problemi particolari che non era possibile affrontare in un documento conciliare¹⁰⁴.

G. Garrone (Toulouse) osservò che "gli uomini aspettano che il concilio dica qualcosa sull'economia, sul matrimonio e sul resto. Lo schema Suenens (Malines) frusterebbe le loro speranze"¹⁰⁵.

¹⁰⁰ L. -J. LEBRET, *Le monde attend l'Église*, Dakar, 23/02/64, FHär XXV 2746.

¹⁰¹ L. -J. LEBRET, *Note Demandée Par sa Sainteté Paul VI*, 25/09/63, F-Här XXII 2344.

¹⁰² Achille GLORIEUX - Sebastian TROMP, *Relazione introduttiva ai lavori*, Città del Vaticano, 29/11/63, FHär XIX 2172.

¹⁰³ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 33.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 34.

Tornava a manifestarsi in questa discussione il nodo centrale del documento, cioè il rapporto tra il carattere dottrinale che certi problemi avevano nella tradizione magisteriale e l'aspetto pastorale che essi presentavano. Lo schema XVII trattava la materia da un punto di vista quasi esclusivamente teologico: procedendo dai dati della rivelazione arrivava alle conclusioni teologiche. Mancava la sintonia con le encicliche: *Mater et magistra* e *Pacem in terris*. Stile ed argomenti erano derivati dall'etica naturale. A sua volta lo schema Malines non accennava ai problemi più gravi dell'umanità d'oggi e non corrispondeva all'attesa degli uomini del nostro tempo.

Riguardo a questo rapporto (schema XVII e schema Malines), Rahner e mons. G. Philips difendevano lo schema di Malines, mentre gli altri vescovi e periti ribadivano l'esigenza di un documento più pastorale.

Häring¹⁰⁶, appoggiato da M. G. McGrath (Santiago di Veraguas), propose una via conciliativa suggerendo di scegliere solo alcuni dei problemi trattati nei cinque capitoli di maggio (in modo particolare, matrimonio, pace, rapporti tra Chiesa e lo stato). Häring pensava che lo schema XVII segnava un progresso della parte dottrinale, soprattutto sulla vocazione dell'uomo, mentre lo schema Malines allargava questa prospettiva ai rapporti tra Chiesa e mondo. Cercava dunque di collegare i due schemi, redigendo un nuovo testo, dal tono più pastorale e più concreto.

Dopo una lunga ed alquanto confusa discussione si passò comunque a qualche proposta operativa: il Card. M. Browne proponeva di formare una sottocommissione. G. L. Pelletier (Trois-Rivières) propose di costruire una sottocommissione ristretta che coordinasse il lavoro delle altre. La proposta fu ben accettata. Risultarono eletti¹⁰⁷:

- McGrath, Ancel e Schröffer dalla commissione dottrinale
- Hengsbach, Ménager e Guano dalla commissione dell'apostolato dei laici.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 35.

¹⁰⁶ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 300.

¹⁰⁷ Cf. AS III/1, 291.

La loro funzione era: preparare un nuovo schema che nella primavera successiva sarebbe stato sottoposto all'esame della commissione mista.

I membri della sottocommissione centrale appena costituita si incontrarono il 29 novembre 1963¹⁰⁸. Per prima cosa si procedette all'elezione di un presidente. Fu eletto Guano perché era vicino a Roma e poteva più facilmente assicurare il collegamento con gli altri membri.

Come periti furono scelti: Pavan, Hirschmann, Tucci, Häring, Sigmond, Moeller, Philips, Riedmatten, Congar e Daniélou. Tra questi periti fu scelto anche il segretario dello sottocommissione che avrebbe dovuto coordinare tutto il lavoro redazionale. Fu scelto Häring probabilmente in considerazione delle proposte da lui avanzate durante la sessione plenaria, ma tenendo conto anche del suo prestigio di moralista e delle idee espresse nel suo libro *Il concilio nel segno dell'unità* che aveva avuto un grande successo di critica.

Secondo Glorieux¹⁰⁹, la nomina di Häring come segretario avrebbe preceduto l'elezione dei periti, cosa poco credibile, altrimenti Häring sarebbe stato poi eletto tra i periti quando era già stato nominato segretario. Considerando che Pavan, Häring e Sigmond (poi nominato segretario aggiunto) figuravano nella lista dei periti eletti, è probabile che il segretario sia stato scelto all'interno di questa lista.

Sigmond fu scelto come vice segretario perché aveva attivamente collaborato all'elaborazione dello schema romano (schema XVII). Nel documento FHär XXIII 2441¹¹⁰ si fa il nome di Sigmond insieme a quello di Tucci come

¹⁰⁸ Cf. AS III/V, 143.

¹⁰⁹ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 40.

¹¹⁰ Bernhard HÄRING, *Relatio de actis a subcommissione centrali pro schema 17 (De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando)*, Roma, 06/12/1963, FHär XXIII 2441. In questo testo Häring ha scritto

- mons. Guano (Livorno), qui est praeses
- mons. Hengbach (Essen)
- mons. Ménager (Méaux)
- mons. Ancel (ep. Aux. Lyon)

periti romani ai quali in particolare chiedere collaborazione, ma senza accennare alla nomina di Sigmond come vicesegretario; però in una nota relativa all'incontro con Glorieux del 9 dicembre 1963 Häring segnava: "Sigmond verständigen: secretarius adiunctus"¹¹¹; il giorno successivo Glorieux faceva sapere a Häring di aver scritto: "comme convenue au R.P. Sigmond lui communiquant aussi que vous prendrez contact avec lui"¹¹².

2.3.2 Emerge una nuova formulazione dello schema

La sottocommissione si riunì di nuovo la sera del 4 dicembre 1963 con i membri nuovi nella persona di Wright e Blomjous¹¹³. Nella riunione precedente (il 29 novembre 1963) McGrath proponeva di invitare due rappresentanti di altri continenti per dare un carattere più aperto al lavoro, indicando i nomi di Blomjous e Wright¹¹⁴. Häring scrisse una lista di nomi diligentemente appuntata come promemoria¹¹⁵:

- Hengsbach – Germania

-
- mons. McGrath (Panama)
 - mons. Schröffer (Eichstätt)

Hic die 4 decembris primum conventum habuerunt, praesente etiam secretario eiudem subcommissionis ab ipsis electo, P. Bernandus Häring. Responsis receptis Praeses cum segretario et cum peritis, qui Romae inveniuntus (praesertium cum P. Sigmond et P. Tucci) quaestionem pressius examinabunt et iudicium membris Subcommissionis centralis per litteras communicabunt.

¹¹¹ Bernhard HÄRING, *Protocollo per l'incontro con Glorieux del 9.12.1963*, 09/12/63, FHär XXIII 2439.

¹¹² Achille GLORIEUX, *Lettera a Häring sui contatti con Sigmond*, 10/12/63, FHär XXIII 2487.

¹¹³ Bernhard HÄRING, *Protocollo per l'incontro con Glorieux del 9.12.1963*, 09/12/63, FHär XXIII 2439.

¹¹⁴ Bernhard HÄRING, *Elenco di persona*, 05/12/63, FHär XXIII 2478.

¹¹⁵ Bernhard HÄRING, *Lettera circolare*, Roma, 04/12/63, FHär XXIII 2478b; Bernhard HÄRING, *Appunti manoscritti*, 00/12/63, FHär XXIII 2478c; Bernhard HÄRING, *Lettera circolare per un giudizio sullo schema XVII*, Roma, 04/12/63, FHär XXIII 2504.

- Ancel – Gallia
- Guano – Italia
- Fernàndez Conde – Hispania
- Wright – USA
- McGrath, Larrain e Camara – America Latina
- Blomjous – Africa
- D'Suoza – India
- Nagae, Fernandes – Japan

Ma dagli appunti di Häring sull'incontro con Glorieux del 9 dicembre 1963, a Camara e Nagae non erano ancora stati inviati gli schemi; anche la posizione di Blomjous e Wright non era ancora chiara¹¹⁶.

Sin dall'inizio il compito della sottocommissione centrale non era quello di correggere il testo romano o quello di Malines, ma di produrre un testo completamente nuovo¹¹⁷.

Lo schema, come Ménager proponeva, doveva essere duplice: a) mostrare che la Chiesa sia presente tra gli uomini di oggi e abbia qualcosa di essenziale da portare loro b) mostrare agli uomini la Chiesa presente ed attiva nell'edificazione del mondo d'oggi. Occorreva far vedere come la Chiesa si sforzi di rispondere ai problemi concreti degli uomini secondo la missione ricevuta da Cristo¹¹⁸.

Lo schema avrebbe dovuto essere scandito in tre tempi¹¹⁹:

1. i problemi posti dal mondo di oggi
2. i principi teologici che sono alla base di una risposta a questi problemi

¹¹⁶ Bernhard HÄRING, *Protocollo per l'incontro con Glorieux del 9.12.1963*, 09/12/63, FHär XXIII 2439.

¹¹⁷ Bernhard HÄRING, *Relatio de actis a subcommissione centrali pro schema 17 (De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando)*, Roma, 06/12/1963, FHär XXIII 2441; Cf. Bernhard HÄRING, *Lettera circolare per un giudizio sullo schema XVII*, Roma, 04/12/63, FHär XXIII 2504.

¹¹⁸ MÉNAGER, *Notes sur le schéma XVII*, 02/12/63, FHär XIX 2158a.

¹¹⁹ MÉNAGER, *Notes sur le schéma XVII*, 02/12/63, FHär XIX 2158.

3. le applicazioni concrete di questi principi ai problemi posti

Il 4 dicembre 1963 Häring inviò la proposta di Ménager a tutti i membri¹²⁰ come modello per ripensare un nuovo schema, chiedendo loro d'inviare le risposte direttamente a Via Merulana, 31, C.P. 2458 Roma.

La reazione dei membri della commissione mista alla proposta di Ménager fu positiva. Già nella metà di dicembre 1963 cominciarono a giungere sul tavolo di Häring alcune proposte concrete. Hirschman, in nome del gruppo tedesco, inviò il 18 dicembre 1963 i *Principia generalia de emendamento schematae XVII*¹²¹. Il gruppo tedesco proponeva di mantenere l'impostazione ecclesiologica del testo di Malines, integrandolo però con indicazioni più concrete (dallo schema XVII) su alcuni urgenti problemi del mondo moderno. La proposta tedesca era:

- titolo: la presenza attiva della Chiesa nella costruzione del mondo
- capitolo I: la presenza attiva della Chiesa all'edificazione del mondo
- capitolo II: la costruzione del mondo
- capitolo III: la risposta della Chiesa alle questioni del mondo moderno

La proposta di Ancel era diversa da quella del gruppo tedesco. Riprendendo il discorso del s. Padre nell'apertura del secondo tempo del concilio, egli proponeva il tema "dialogo": la Chiesa doveva dialogare con il mondo, in modo particolare la Chiesa doveva affrontare i problemi del mondo contemporaneo¹²². Per questa ragione, Ancel divideva lo schema in cinque capitoli, come quello dello schema XVII e aggiungeva una parte di "istruzione" pastorale¹²³.

¹²⁰ Bernhard HÄRING, *Lettera circolare per un giudizio sullo schema XVII*, Roma, 04/12/63, FHär XXIII 2504.

¹²¹ J. B. HIRSCHMANN, *Lettera a Häring*, Frankfurt, 18/12/63, FHär XXII 2350. questa lettera era legata anche con I *Principia generalia de emendendo schematae XVII*, Frankfurt, 18/12/63, FHär XXII 2350a.

¹²² Alfred ANCEL, *Lettera a Guano*, Lyon (?), 19/12/63, FHär XXII 2335.

¹²³ Alfred ANCEL, *Projet d'un schéma sur l'Église en face des problèmes du monde d'aujourd'hui*, Lyon (?), 19/12/63, FHär XXII 2322; Cf. Alfred ANCEL, *Lettera a Häring*, Lyon,

Ménager preparò un nuovo *Projet de Plan pour le schéma XVII*. Eccolo¹²⁴:

1. capitolo I: l'atteggiamento della Chiesa verso il mondo e i segni dei tempi
2. capitolo II: la risposta di Dio
3. capitolo III: le conseguenze per la Chiesa e suoi membri.

Allegata allo schema di Ménager¹²⁵ c'era la proposta di mons. A. Renard, vescovo di Versailles, e di Pierre Haubtmann, rettore dell'Institut Catholique di Parigi. Secondo Renard la Chiesa doveva rispondere ai problemi del mondo perché essa rivelava e realizzava il disegno divino. Mi sembra che Renard volesse saldare la cristologia di Ménager con la sua ecclesiologia.

A sua volta Haubtmann non proponeva un altro schema ma offriva una linea *come* si trattasse di uno schema. Egli spiegava che lo schema sarebbe dovuto partire dal rivelare i segni dei tempi e l'evoluzione del mondo contemporaneo (la libertà, la giustizia sociale e la pace) per conoscere la bontà e la necessità dei cristiani e degli uomini di buona volontà a mettersi al servizio di questa umanità¹²⁶.

S.H. Nguyen van Hien, attraverso Ménager ha mandato il 16 dicembre 1963 a Häring una serie di osservazioni. Hien appoggiava l'impostazione proposta da Ménager. Hien insisteva soprattutto sull'idea di "madre e maestra" della Chiesa per il mondo¹²⁷.

07/01/64, FHär XXII 2320. In questa lettera Ancel rispondeva alla lettera di Häring a proposito del suo testo (di Ancel) per lo schema.

¹²⁴ J. MÉNAGER, *Projet de plan pour le schéma XVII*, 15/12/63, FHär XXII 2342; Cf. J. MÉNAGER, *Remarques sur la ligne générale à adopter pour le schéma 17*, Meaux, 15/12/63, FHär XXII 2346.

¹²⁵ J. MÉNAGER, *Projet de plan pour le schéma XVII*, 15/12/63, FHär XXII 2342.

¹²⁶ Cf. J. MÉNAGER, *Lettera a Häring*, Meaux, 12/12/63, FHär XXII 2347.

¹²⁷ HIEN, *Lettera a Ménager*, Paris, 16/12/63, FHär XXII 2349.

Blomjous il 19 dicembre 1963 inviò a Häring le “Remarques générales sur le schéma XVII”. Secondo Blomjous¹²⁸, lo scopo dello schema era: mostrare agli uomini del nostro tempo qual’era il progetto di Dio sul lavoro umano e quali sono i principi nell’esecuzione di questa grande opera. I cristiani e tutti gli uomini di buona volontà dovrebbero seguire il messaggio evangelico per restare nella linea del piano divino. D’altra parte la Chiesa doveva rispondere ai problemi del mondo sullo sviluppo e l’industrializzazione.

Sulle base delle osservazioni e delle indicazioni ricevute sino a quel momento, Guano, presidente della sottocommissione, Häring, Tucci e Sigmond si incontrarono il 30 dicembre 1963 per uno scambio di opinioni e per fissare le linee fondamentali del nuovo schema; queste vennero poi comunicate a tutti i membri della sottocommissione centrale in una dettagliata e attenta relazione¹²⁹. Il gruppo romano (Tucci e Sigmond) assumevano due idee guide per il nuovo schema: la cristologia avanzata da Ménager e il dialogo con il mondo proposto da Ancel. La presenza della Chiesa nel mondo doveva essere interpretata come continuazione della missione di Cristo e come testimonianza visibile del suo amore per gli uomini. La Chiesa deve dialogare con il mondo¹³⁰. Il dialogo non doveva essere solo una risposta della Chiesa ai problemi del mondo ma anche un ascolto dei valori positivi riconoscibili nel mondo.

In questa discussione si ricalcarono le note generali come base del nuovo schema. Le note basilari furono: il testo non doveva essere una pura esposizione dottrinale, ma un appello pastorale per costruire un mondo più umano; esso doveva comprendere un dialogo tra Chiesa e mondo; si doveva rendere attento alle condizioni reali del mondo moderno, alle sue angosce e attese nello spirito di

¹²⁸ J. BLOMJOUS, *Lettera a Häring*, London, 19/12/63, FHär XXII 2330. Blomjous ha legato anche con questa lettera le sue osservazioni. BLOMJOUS, *Osservazioni sur le schema*, 19/12/63, FHär XXII 2328; ID, *Remarques générales sur le schéma XVII*, 19/12/63, FHär XXII 2329.

¹²⁹ J. BLOMJOUS, *Lettera a Häring*, London, 19/12/63, FHär XXII 2330.

¹³⁰ Bernhard HÄRING, *Relatio de actis a subcommissione centrali pro schema 17 (De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando)*, Roma, 06/12/1963, FHär XXIII 2441; Cf. Bernhard HÄRING, *Relatio – Die 30 dec.*, Roma (?), 00/01/64, FHär XIX 2158.

solidarietà e nel discernimento dei “segni dei tempi”; esso doveva sottolineare che la Chiesa era principalmente il popolo di Dio e non soltanto la sua parte gerarchica. L’esposizione teologica del testo doveva comprendere una sintesi teologica delle realtà terrestri.

Dopo queste note basilari si passò al punto più pratico: lo schema si divideva in due parti: parte dottrinale e parte sotto forma di “adnexa”. Il titolo era: *De praesentia activa Ecclesiae in mundo aedificando*. L’idea centrale è la Chiesa nel mondo e a servizio del mondo perché portatrice della luce di Cristo, perciò cerca di dialogare con il mondo per edificarlo e non per proporre soluzioni tecniche che non sono di sua competenza.

C’erano anche alcune annotazioni sul tavolo di Häring che sono arrivate troppo tardi. Per esempio di Hengsbach¹³¹, di Blomjous¹³², di McGrath¹³³ e di Camara¹³⁴.

Hengsbach preferiva seguire lo schema di Malines con l’accentuazione sul “verum dialogum cum mundo hodierno” e rispondere ai problemi del mondo: matrimonio e famiglia, libertà religiosa¹³⁵.

Blomjous proponeva che lo schema avrebbe dovuto mettere in evidenza prima di tutto il carattere di servizio della Chiesa per migliorare la condizione umana. Probabilmente Blomjous si riferiva al suo schema precedente sul ministero della Chiesa che non solo evangelizza la gente ma affronta anche i problemi dell’umanità in genere¹³⁶.

¹³¹ HENGSBACH, *Lettera a Häring*, Essen, 12/01/64, FHär XXII 2337; Hengsbach ha legato questa lettera con: *Animadversiones ad schema propositum ab excellentissimo D. Ancel*, Essen, 12/01/64, FHär XXII 2337a; *Excellentissimis ac reverendissimis participantibus conventus Zurichensis*, Essen, 12/01/64, FHär XXII 2337b; *Animadversiones breves ad relationem de conventu cetus Romani diei 30 m. Dec. 1963*, Essen, 15/01/64, FHär XXII 2337c.

¹³² J. BLOMJOUS, *Le schema XVII*, 00/01/64, FHär XXII 2367.

¹³³ Marcos G. McGRATH, *Lettera a Häring*, Panama, 28/12/63, FHär XXII 2319.

¹³⁴ Helder CAMARA, *Lettera a Häring*, Rio de Janeiro, 30/12/63, FHär XXII 2324.

¹³⁵ Cf. HENGSBACH, *Animadversiones ad schema propositum ab eccellentissimo D. Ancel*, 12/01/64, FHär XXII 2337.

¹³⁶ J. BLOMJOUS, *Le schema XVII...*, 1.

Per McGrath lo schema doveva affrontare i rapporti tra la Chiesa e il mondo moderno in contesti culturali, spirituali e politici assai diversi.

Camara nella *Proposition générale au sujet du schéma*, proponeva la presenza della Chiesa nel mondo a partire dal mistero dell'incarnazione inteso come articolazione dialettica dell'uomo e del mondo. Lo schema doveva rispondere ai problemi urgenti del mondo come la pace e la guerra, il problema demografico.

In FHär XXII 2363 e FHär XXII 2323¹³⁷ c'è anche un'annotazione probabilmente di esperti laici parigini e del gruppo di ACO (Azione cattolica degli operai). Proponevano la "Chiesa dei poveri". La Chiesa impegnata nell'imitazione di Cristo deve vivere la povertà evangelica e al servizio del mondo. Lo sviluppo economico doveva rimanere sotto il controllo dell'uomo perché esso era solo per servire l'uomo. Non si doveva lasciare un eccessivo potere economico nelle sole mani di alcuni potenti uomini, né della sola comunità politica, né di alcuni potenti nazionali.

2.3.3 Lo schema di Zurigo

Dopo la prima riunione del 30 dicembre 1963, Häring, Tucci e Sigmond si incontrarono durante il mese di gennaio ogni martedì per esaminare il materiale giunto a Roma e redigere un testo da presentare alla successiva riunione della sottocommissione centrale a Zurigo¹³⁸.

¹³⁷ ..., *Schema XVII: Réflexions sur le projet du 21 janvier 1964*, 21/01/64, F-Här XXII 2363; ..., *Projet du 6 janvier 1964: De activa praesentia Ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis*, 06/01/64, FHär XXII 2323.

¹³⁸ Bernhard HÄRING, *Appunti manoscritti di Häring durante le riunioni tenutesi tra il gennaio e il febbraio del 1964*, 00/01/64 (14 gennaio 1964; 21 gennaio 1964; 1 febbraio 1964; 3 febbraio 1964), FHär XIX 2147a-r.

Sulle base della proposta del 30 dicembre 1963 (fondamento cristologico e idea del dialogo), Häring, Tucci e Sigmond proponevano un'altra proposta¹³⁹. Essa non era assai nuova. Riprendeva l'impostazione del progetto di Le Guillou-Hua (cf. FHär XXII 2363 e FHär XXII 2323: La Chiesa dei poveri)¹⁴⁰ e lo schema di Malines. La loro proposta era questa:

Il titolo: (in francese) "la participation active de l'Eglise à la construction du monde". Iniziava con le parole: "le gioie e le tristezza, le speranze e le angosce degli uomini di oggi, dei poveri soprattutto e di coloro che soffrono, sono anche le gioie e le tristezze, le speranze e le angosce di questa Assemblea".

Capitolo I: Vocazione totale dell'uomo. L'idea centrale era che nella visione dell'uomo non si poteva separare e contrapporre la dimensione naturale e quella soprannaturale.

- paragrafo I: il valore dei compiti terreni
- paragrafo II: le dimensioni spirituali dell'universo

Questi paragrafi erano articolati sulla creazione, sulla santificazione di Cristo, sul lavoro come continuazione della creazione di Dio nel mondo e sulla vocazione dell'uomo per realizzare la santificazione di Cristo nel mondo.

Capitolo II: la Chiesa al servizio di Dio e del mondo. L'idea centrale era incentrata sui rapporti della Chiesa con il mondo.

- Paragrafo I: la separazione tra Chiesa e autorità politica
- Paragrafo II: il contributo reciproco tra Chiesa e mondo

In questi paragrafi si accennava alla vocazione della Chiesa per far progredire l'umanità nel mondo. La novità più interessante in questi paragrafi era il contributo reciproco tra la Chiesa e il mondo. La Chiesa doveva dare il suo

¹³⁹ La riunione della sottocommissione del 30 dicembre 1963 dette la possibilità a Häring, Tucci e Sigmond di fare uno nuovo schema come base della discussione di Zurigo. Nell'agenda della sottocommissione era scritto: "Rev.mo P. Sigmond immediate incipit componere textum in collaboratione cum p. Häring et p. Tucci. Optandum est, ut hic textus versus januarii membris commissionis mittatur, etsi non erit plene elaboratus". Bernhard HÄRING, *Relatio*, Jan 1964, FHär XIX 2158.

¹⁴⁰ Le GUILLOU, *Schéma XVII: Réflexions sur le projet du 21 janvier 1964*, 21/01/64, F-Här XXII 2363; HUA, *Projet du 6 janvier 1964: De activa praesentia Ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis*, 06/01/64, F-Här XXII 2323.

contribuito alla costruzione del mondo e nello stesso tempo essa doveva sentire ed ascoltare il contributo del mondo.

Capitolo III: il comportamento cristiano nel mondo attuale. L'idea centrale era: l'azione dei cristiani nella società caratterizzata dallo spirito di partecipazione, di servizio, di povertà, di dialogo e di fede. Per questo motivo il terzo capitolo era diviso in tre paragrafi:

- Paragrafo I: la partecipazione dei cristiani
- Paragrafo II: la povertà
- Paragrafo III: il dialogo

Questi paragrafi si articolavano sulla solidarietà dei cristiani con i suoi prossimi, soprattutto i poveri; e i cristiani dovevano essere improntati alla ricerca della verità e del bene.

Capitolo IV: i problemi da affrontare

- Paragrafo I: la fame nel mondo
- Paragrafo II: la guerra
- Paragrafo III: la dignità personale degli uomini
- Paragrafo IV: la famiglia

Lo schema globale si può vedere nel fondo di Prignon¹⁴¹.

¹⁴¹ ..., *La participation active de l'Église à la construction du monde*, 21/01/64, FPrignon 687b.

Introduction

1. Solidarité du Concile et de l'humanité. Iniziava con le parole: "Les joies et les tristesses, les espoirs et les angoisses des hommes de notre temps, spécialement des pauvres et de ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les tristesses, les espoirs et les angoisses de cette Assemblée..."
2. Progrès et échecs de l'humanité
3. L'interrogation du genre humain
4. Adresse et but du schéma
5. L'Eglise, servante des hommes

Cap. I: La vocation totale de l'homme

6. Valeur des tâches terrestres

Häring afferma che nell'elaborazione il comitato (Häring, Tucci e Sigmond) si basava sul testo di maggio 1963 (Schema XVII), su quello di Malines, sui contributi di Ancel (dialogo) e di Ménager (cristologia)¹⁴². Lo Schema di Zurigo fu scritto da Louis Dingemans, O.P.; ma Tucci scrive che: "la redazione di questo testo era stata affidata al p. Sigmond con la collaborazione

-
7. Dimensions spirituelles de l'univers
 8. Ne pas amoindrir l'homme
 9. L'homme pécheur a besoin de Dieu
 10. Unité de la vocation humaine

Cap. II: L'Eglise au service de Dieu et du monde

11. La mission propre des disciples
12. La distinctions des autorités de l'Eglise et du monde
13. La liberté religieuse
14. Le monde aide l'Eglise
15. L'Eglise participe à la construction de la cité terrestre

Cap. III: Le comportement chrétien dans le monde actuel

16. Introduction
17. Ne pas pécher par omission
18. L'amour réel des pauvres et de la pauvreté
19. Esprit de dialogue

Cap. IV: Les taches qui s'imposent aux chrétiens

20. L'humanité affamée
21. La guerre et la désunion des peuples
22. La dignité personnelle et familiale des hommes
23. L'inquiétude spirituelle des hommes

Conclusion (Provisoire)

¹⁴² Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 333.

soprattutto del p. Häring”¹⁴³. Secondo FHär XVII 1859 il testo fu probabilmente redatto da Häring: *De historia, stilo, methodo et spiritualitate schematis XVII*, è abbastanza significativo per vedere come la sostanza del lavoro dello schema XVII era rielaborato da Häring.

Il testo fu inviato a tutti i membri della commissione mista prima dell'incontro di Zurigo, che avvenne nei giorni 1-3 febbraio 1964. Erano presenti: Monss. E. Guano, J. Schröffer, G. Ménager, M. G. McGrath, A. Ancel, F. Hengsbach, G. Wright; i periti erano: pp. B. Häring, R. Tucci, R. Sigmond, H. De Riedmatten, J. Hirschmann, J. Medina, Ch. Moeller, A. Glorieux, e due laici: R. Sugranyes de Franch e M. De Habicht.¹⁴⁴

Per iniziare Häring presentava il testo che era stato inviato mentre Sigmond presentava i diversi documenti che arrivati sul tavolo di Häring. Dopo la presentazione subito si discuteva lo schema proposto da Häring, Tucci e Sigmond.

L'esame dello schema fu positivo. Sostanzialmente tutti furono d'accordo con gli orientamenti generali del testo perché esso era: “né strettamente ed unicamente dottrinale, né tanto meno disciplinare o giuridico, ma più propriamente pastorale, espresso in un linguaggio più vicino al modo di sentire

¹⁴³ Roberto TUCCI, “Introduzione storico dottrinale...”, 49. Questa testimonianza di Tucci è interessante perché Häring non era d'accordo con la proposta di Louis Dingemans, O.P. G. Turbanti scrive: “È probabile che il comitato abbia lavorato su stesure preparate dal padre Sigmond. Con questi collaborò strettamente all'Angelico il p. Dingemans. Riguardo alla partecipazione di Dingemans bisogna considerare quanto egli ebbe a dichiarare a Congar nell'ottobre successivo, di essere ciò il vero padre, nascosto, dello schema che poi Häring avrebbe rovinato: D-Congar, 26 ottobre 1964”. Per quanto riguarda il documento FHär XIX 2147 che contiene gli appunti manoscritti dell'incontro del comitato redazionale (Häring, Tucci e Sigmond) dello schema Häring aveva segnalato: “Paolo VI: 1) Messaggio di [Bell...]; 2) Discorso ai laureati cattolici; 3) Conseil Oecumenique des Églises. Message de la Conférence missionnaire de Mexico”. Nell'ultimo foglietto degli annessi Häring aveva segnalato questi nomi: “Card. Suenens, Louis Janssen, Börckle; mgr. Anné”. Mi pare che probabilmente Dingemans non seguiva la proposta del comitato redazionale e per questo motivo Häring doveva rielaborarla.

¹⁴⁴ HENGSBACH, lettera a Häring, *Excellentissimis ac reverendissimis participantibus conventus Zurichensis*, Essen, 12/01/64, F-Här XXII 2337b; A. EBNETER, lettera a Hengsbach sull'incontro di Zurigo, Zürich, 17/01/64, FHär XXIII 2443.

degli uomini d'oggi, ma non nel senso di farne semplicemente un messaggio"¹⁴⁵. D'altra parte il testo non intendeva parlare sull'evangelizzazione, come nel testo Malines, ma trattare dei rapporti tra la Chiesa e il mondo. Non era neanche un trattato di teologia generale sulle realtà terrestri come nel testo XVII ma una riflessione teologica della situazione reale del mondo moderno e dei compiti che ne derivavano per i cristiani.

La divisione in 4 capitoli, l'impostazione induttiva e la base cristologica furono bene accolte. Ma nella discussione fu chiesto di approfondire la prospettiva cristocentrica del secondo capitolo, in modo particolare di inserire un paragrafo sulla missione dei discepoli e della Chiesa e di distinguere bene l'autorità del mondo e della Chiesa. La discussione chiedeva ancora di rivedere il paragrafo sullo spirito di povertà e sullo spirito di dialogo del terzo capitolo, e il paragrafo sulla dignità personale degli uomini del quarto capitolo. Come conclusione, la discussione ha suggerito di mettere una redazione della istruzione pastorale come appariva nello schema XVII¹⁴⁶.

Tornato a Roma, il 6 febbraio Häring scrisse, a nome di Guano, sull'esito dell'incontro a Ottaviani ed a Cento. Mentre Guano scriveva una lettera a Suenens per comunicare il risultato dell'incontro di Zurigo¹⁴⁷. Probabilmente nello stesso giorno Häring scrisse anche le "suggestiones pro elaboratione Instructionis Pastoralis Ecclesiae in mundo", riviste da Guano e poi inviate ai tutti membri della commissione mista come orientamento nel comporre il nuovo testo¹⁴⁸. Il testo definitivo, in francese, fu inviato da Glorieux ai membri del

¹⁴⁵ Roberto TUCCI, "Introduzione storico dottrinale...", 52.

¹⁴⁶ Bernhard HÄRING, *Appunti manoscritti di Häring durante le riunioni tenutesi tra il gennaio e il febbraio del 1964*, 00/01/64 (14 gennaio 1964; 21 gennaio 1964; 1 febbraio 1964; 3 febbraio 1964), FHär XIX 2147d-r.

¹⁴⁷ Achille GLORIEUX, *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 06/02/64, FHär XXII 2371: Glorieux ha chiesto a Häring di comunicare il risultato dell'incontro di Zurigo affinché loro sapessero il cammino dello schema.

¹⁴⁸ SOTTOCOMMISSIONE CENTRALE, *Directorium pro elaboratione instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo*, Zurich, 01-03/02/64, FHär XIII 1679; Cfr. SOTTOCOMMISSIONE CENTRALE, *Directorium pro elaboratione instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo*, Zurich, 01-03/02/64, FHär XVIII 1983; ..., *Principia generalia*,

gruppo di Zurigo il 21 febbraio 1964¹⁴⁹. Il direttorio sostituiva l'annesso dello schema XVII che poteva inserire come un paragrafo nel quarto capitolo dello schema di gennaio 1964. La direzione dell'incontro di Zurigo era:

- metodo dello schema:

- a. prima parte: descrizione dei segni dei tempi, dialogo tra Chiesa e mondo. La presentazione doveva essere dinamica ma con la precisione dottrinale pastorale.
- b. La presentazione doveva essere come un manuale di pastorale che presenterà la lezione sulla tradizione divina e la tradizione umana.
 - la fonte dello schema: la vera teologia, soprattutto la cristologia
 - lo scopo e la forma dello schema: orientamento alla vita cristiana.
 - cura particolare: riprendere lo schema XVII e la storicità tra la Chiesa e il mondo
 - per gli annessi:
 - a. Caput I: De persona umana in societate
 - b. Caput II: De matrimonio et familia
 - c. Caput III: De culturae progressu rite promovendo
 - d. Caput IV: De ordine oeconomico et de iustitia sociali
 - e. Caput V: De communitate gentium et pace

Il lavoro di revisione del testo secondo le indicazioni emerse a Zurigo era già pronto intorno al 15 febbraio 1964. Il 21 dello stesso mese una prima traduzione latina, assai imperfetta, veniva trasmessa a coloro che avevano partecipato alla riunione di Zurigo, con un documento di *adnexa* ma parlava di "istruzione pastorale sulla Chiesa nel mondo". All'inizio di marzo era pronta una seconda traduzione molto emendata del testo francese completo. La versione

Directorium pro elaboratione/ Instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo, 00/02/64, F-Här XIX 2164; ..., *Principia generalia, Directorium pro elaboratione/ Instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo*, 00/02/64, F-Här XIX 2167.

¹⁴⁹ ..., *Suggestiones pro elaboratione / Instructionis Pastoralis Ecclesiae in mundo*, 15/02/64, F-Här XXII 2425.

latina intitolata *Ecclesia in mundo huius temporis*¹⁵⁰ era già pronta all'inizio del marzo. Il titolo proveniva dal pensiero di Häring perché in FHär XIX 2147r (appunti manoscritti durante la riunione tra gennaio e febbraio 1964) Häring aveva già segnalato: "il titolo dello schema è: *Ecclesia in mundo huius temporis*".

Era, in ogni caso, significativo della comprensione che la sottocommissione centrale aveva del suo testo e soprattutto della ricerca di una dimensione teologica e pastorale. In questa prospettiva era necessario trovare un adeguato equilibrio sulla visione del mondo. Per la sottocommissione, come scriveva Häring, "l'ottimismo nei confronti del mondo sarebbe falso e pericoloso senza l'altro polo, cioè senza lo spirito di povertà e di abnegazione. L'equilibrio da cercare si fondava in una visione unitaria della vocazione dell'uomo e della redenzione. Il Redentore deve essere glorificato con il lavoro nella città terrena"¹⁵¹. Ma lo stesso Häring intendeva concentrare la sua riflessione su uno piano più antropologico (cf. FHär XXII 2422).

2.3.4 Reazione allo schema di Zurigo

Mentre le due commissioni (quella teologica e quella per l'apostolato dei laici) a Roma si occupavano dei loro lavori, la commissione mista (composta

¹⁵⁰ ..., *Ecclesia in mundo huius temporis*, 00/03/64, FHär XIX 2163. La traduzione in varie lingue era anche già pronta in marzo 1964: in Tedesco: Cf. ..., *Die Kirche in der Welt von heute*, 00/03/64, FHär XIX 2170; in Inglese: Cf. ..., *The Church in the modern world*, Zurich, 00/03/64, FHär XIX 2156; ..., *The Church in the modern world*, Zurich, 00/03/64, FHär XIX 2171.

¹⁵¹ Bernhard HÄRING (?), *De historia, stilo, methodo et spiritualitate schematis XVII*, dopo la sessione di Zurigo, F-Här XVII 1859. Häring ha scritto: "il titolo è: *De praesentia Ecclesiae in mundo moderno*". L'accettazione dello schema era la dignità della persona. Lo stile dello schema era: "dottrinale però si deve applicare ai bisogni dell'uomo. Riguardo alla spiritualità, Häring scrive: "... optimismus versus "mundum" (in sensu creaturae a Deo bene factae, sed sub peccato gementis et participationem libertatis filiorum anhelantis) esset falsus et periculosus sine alio polo, nempe sine spiritu paupertatis et abnegationis. Concilium pastorale vere constructivum necessarie fulcitur per spiritum communitarium etc. Clara distinctio civitatis temporalis et communitatis Ecclesiae supponit illam claram visionem totalitatis vocationis hominis....".

dalla commissione teologica e quella l'apostolato dei laici) trovò il tempo di riunirsi in sessione plenaria il 4, 9, e 12 marzo. In questa occasione si distribuì il nuovo testo in francese ed in latino, anche con gli annessi in cinque capitoli:

- 1) De matrimonio et familia.
- 2) De culturae progressu rite promovendo.
- 3) De ordine oeconomico et de iustitia sociali.
- 4) De vita politica
- 5) De communitate gentium et pace.

Però gli annessi non furono discussi nella riunione ma tutti li accettarono come proposte.

Nel pomeriggio di mercoledì 3 marzo 1964 ci fu un incontro preliminare del gruppo di Zurigo per trovare il modo migliore di presentare il testo. Il giorno successivo la commissione mista plenaria si riunì. Era presente anche il cardinale Alfredo Ottaviani, presidente della commissione dottrinale. Egli chiedeva che fossero aggiunti due o tre laici come membri della sottocommissione¹⁵².

Il 9 marzo 1964 cominciò la discussione vera sul testo proposto da Häring, Tucci e Sigmond, soprattutto da Häring. Il testo ora era già completo, come si può vedere in appendice¹⁵³.

La discussione era guidata da G. Philips e B. Häring. Mons. E. Guano presentò il testo francese già tradotto in latino; e sottolineava che il messaggio del testo si rivolgeva a tutti gli uomini di buona volontà¹⁵⁴. Häring aggiungeva: “lo schema è per il singolo persona ma nel contesto generale [gli uomini di buona volontà]”¹⁵⁵. Il Card. F. Cento appoggiava Häring, dicendo: “vel bene expendantur singula vel fiat disceptatio generalis”¹⁵⁶.

¹⁵² Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 344.

¹⁵³ ..., *Ecclesia in mundo huius temporis*, 00/03/64, FHär XIX 2160. Purtroppo abbiamo perso qualche parte di questo testo, soprattutto del quinto capitolo degli annessi e la parte dove ci sono le note di pagine. Già in questo testo Häring segnalava: “Gaudium et spes”.

¹⁵⁴ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII* ..., 45.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

Le critiche in generale erano: lo schema aveva poco fondamento teologico, era troppo pastorale e paranetico. Mancavano i fondamenti dottrinali. Per questa ragione mons. G. Garrone chiedeva a Häring di precisare¹⁵⁷: 1) a chi il testo era indirizzato, 2) la spiritualità religiosa del testo e 3) i termini “Chiesa” e “mondo”.

Per quanto riguardava i destinatari Rahner osservava che il testo si presentava troppo religioso e soprannaturale per potersi indirizzare a tutti gli uomini¹⁵⁸. Il Card. E. Florit criticava lo stile troppo giornalistico in un documento conciliare che doveva essere dottrinale e normativo piuttosto che descrittivo e paranetico¹⁵⁹. Mons. A. M. Charue concordava con l’indirizzo del testo (cioè per tutti gli uomini), ma l’indirizzo non toglieva la necessità dottrinale di un documento¹⁶⁰.

Per quanto riguardava il contenuto, Garrone suggeriva che lo schema dovesse toccare la dimensione spirituale della vita¹⁶¹. Mons. H. Camara suggeriva che il documento doveva riferirsi di più alla *Mater et magistra* e alla *Pacem in terris*¹⁶². Mons. A. Poma osservò che il documento doveva toccare anche i non credenti¹⁶³. V. Veronese, rappresentante dei laici, era d’accordo con tutti i suggerimenti¹⁶⁴. Mentre A. Ferrari Toniolo suggeriva che il documento doveva partire dalla descrizione delle condizioni presenti del mondo, enunciare i principi generali e dare alcune norme specifiche di azione pastorale. Diceva: “lo schema doveva descrivere la condizione del mondo presente ed a questa condizione lo schema dovrebbe dare le applicazioni pastorali o nel capitolo IV lo

¹⁵⁷ *Ibid.*, 46.

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, 47-48.

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibid.*, 49.

¹⁶² *Ibidem.*

¹⁶³ *Ibid.*, 50.

¹⁶⁴ *Ibidem.*

schema deve mostrare l'orientamento pastorale verso le condizioni del mondo"¹⁶⁵. Ferrari Toniolo suggeriva ancora che lo schema dovesse avere tre livelli: 1) la descrizione della condizione attuale 2) il principio generale per rispondere ai problemi 3) una norma orientativa, come norma basilare per la pastorale¹⁶⁶. Mons. M. G. McGrath sottolineava l'idea di Ferrari Toniolo come punto definitivo per dirigere il lavoro successivo¹⁶⁷.

Il giovedì successivo, 12 marzo 1964, la commissione mista plenaria tornò a riunirsi in sessione plenaria. Questa volta Häring riusciva a portare avanti la lettura del testo e l'adozione di esso come base per la rielaborazione successiva, basandosi sul punto di vista dei laici per sottolineare la pastorale della Chiesa. La pastorale per Häring era: la Chiesa doveva rispondere ai problemi del mondo profano¹⁶⁸.

Häring argomentava che la Chiesa era una comunità di popoli, ma dentro di essa l'uomo poteva completare la sua vocazione soprannaturale. Rahner faceva i complimenti a Häring perché lo schema risolveva il problema dell'ecclesiologia¹⁶⁹. Ma non mancarono le critiche:

Camara chiedeva a Häring di precisare: "di che tipo di umanità lo schema parla? Il dialogo con il mondo, come San Paolo all'Areopago, deve arrivare alla proposta della risurrezione"¹⁷⁰. L'idea di risurrezione di Camara fu sottolineata da Butler che diceva: "omnia lumine resurrectionis apparent meliora"¹⁷¹.

Mons. M. Doumith, vescovo maronita di Sarba e C. Butler, presidente dei Benedettini d'Inghiltera, criticarono il fatto che lo schema non parlava della ricchezza specifica cristiana. Esso doveva parlare della croce, del sacrificio e del

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 52.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 53.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 53-54.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 54.

¹⁷¹ *Ibid.*, 55.

spirito di abnegazione con cui i cristiani devono affrontare il mondo. Lo schema doveva predicare la redenzione di Cristo attraverso la croce perché la trasformazione sociale doveva passare attraverso la croce di Cristo¹⁷². Häring difendeva lo schema dicendo che questo aspetto meritava senza dubbio di essere sviluppato ampiamente, però gli autori dello schema avevano già parlato della natura e della necessità dell'abnegazione e della croce¹⁷³.

G. Thils osservò che nello schema non si diceva con sufficiente chiarezza che Dio è il fine esclusivo e che tutte le cose devono essere restaurate in Cristo¹⁷⁴.

Ch. Möller chiedeva a Häring di precisare: “qual'è l'uomo secondo il testo? L'uomo razionale che affronta i segni dei tempi? Che significa l'uomo come immagine di Dio? Dobbiamo predicare attraverso il testo il Cristo morto e risorto perché la nostra fede è in Cristo”¹⁷⁵.

Häring rispose che occorreva manifestare un'aria ottimistica in modo da portare gli uomini alla speranza “dei nuovi cieli, speranza che non si fonda in noi, non ha per oggetto finale cose terrene; ma nasce dal fatto che tutto il nostro mondo terreno riluce dello stesso splendore di Cristo e che, per creazione, l'uomo è immagine di Dio per quanto sia debole”¹⁷⁶.

Tenendo conto di questi suggerimenti, Häring e Sigmond lavorarono per preparare una nuova redazione che fu inviata ai membri della sottocommissione centrale il 15 aprile 1964. Questo lavoro presentava una cristologia più approfondita con un nuovo paragrafo su “Christus in Ecclesia lux mundi”, basato sulla proposta di Ménager¹⁷⁷. Ménager fu contento di questo testo. Anche Guano concordava¹⁷⁸.

¹⁷² *Ibid.*, 54-55.

¹⁷³ *Ibid.*, 54.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 55.

¹⁷⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, 57; Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 347

¹⁷⁷ Cf. J. MÉNAGER, *Lettera a Häring*, Meaux, 10/04/64, FHär XXV 2666.

¹⁷⁸ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 349.

Dopo la discussione Häring fece la revisione del testo. Il titolo era già: *Ecclesia in mundo huius temporis*. Il proemio era sostanzialmente rimasto. Iniziava con le parole: “Gaudium et luctus, spes et angor hominum huius temporis...”. Il cambiamento stava solo nell’ultimo paragrafo che ora era intitolato “Cristo, vera luce del mondo”, invece di “La Chiesa a servizio degli uomini”.

Il primo capitolo era rimasto come prima. Il secondo capitolo ora era intitolato “La Chiesa al servizio di Dio e *degli uomini*”, invece che “del mondo”. Il terzo paragrafo del capitolo aveva per titolo “La Chiesa e i poteri terrestri” invece di “La distinzione delle autorità della Chiesa e del mondo”.

Il terzo capitolo era rimasto com’era. Il cambiamento stava solo nel primo paragrafo che prima era intitolato “Non peccare per omissione”, e ora “Gli atteggiamenti fondamentali del cristiano”, proprio per dare uno sguardo più positivo, ma la maggior parte del contenuto di questo paragrafo era rimasto come prima. Il paragrafo seguente ora era intitolato “Il distacco interiore e il segno della povertà” invece di “L’amore effettivo dei poveri e della povertà”.

Il quarto capitolo era quello più rielaborato. Riprendendo “L’umanità affamata” dello schema XVII (del maggio) come base della revisione, ora si trattava della dignità della persona e famiglia, della promozione dell’umanità, dell’opera di giustizia e di carità, della disunione dei popoli (si trattava della guerra e della pace), dell’inquietudine spirituale degli uomini.

La conclusione venne presa da un testo sostitutivo già discusso a Zurigo che rivolgeva un appello ai fratelli in Cristo, a tutti gli uomini adoratori dell’unico Dio ed a tutti gli uomini di buona volontà, cioè a tutti coloro che, pur non amando la Chiesa, non la perseguitavano o non la offendevano.

Dopo la discussione in commissione mista, la sottocommissione era tornata riunirsi nei giorni 28-29 aprile per esaminare il lavoro¹⁷⁹. Presero parte a questo incontro: monss. A. Ancel, F. Hengsbach, G. Ménager, J. Schröffer, A.

¹⁷⁹ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XII...*, 63.

Glorieux; pp. Ch. Moeller, Y. Congar, B. Häring, J. Hirschmann, R. Sigmond, R. Tucci e i Laici: M. De Habicht, A. Vanistendael. Il 29 aprile intervennero anche mons. E. Guano e S. Tromp. Tutti giudicarono positivamente il testo.

La commissione chiese a Häring di preparare la traduzione dello schema, ed anche degli annessi, nelle principali lingue moderne per aiutare i padri conciliari a seguire il testo latino. La novità di questo lavoro di traduzione stava nel secondo paragrafo della parte introduttiva in cui si parlava della “Chiesa che scruta i segni dei tempi”, perché nel frattempo, tra marzo e aprile, erano pervenute tante osservazioni, soprattutto per migliorare il capitolo IV. Il testo emendato che ne risultò portava la data del 5 maggio 1964 venne poi distribuito prima della discussione in commissione mista plenaria nel giugno 1964. Il testo emendato si può vedere in documento FHär XIX 2159¹⁸⁰.

Un giorno prima della discussione in commissione mista plenaria (il 3 giugno 1964), la sottocommissione centrale si riunì ancora una volta presso l'Accademia Alfonsiana per prendere gli ultimi accordi su come regolarsi durante la discussione dell'indomani. Tutti furono d'accordo su un giudizio positivo al testo¹⁸¹. Il clima era relativamente sereno. La sottocommissione centrale stava anche pensando di inviare ai padri conciliari un paragrafo sulla pace che probabilmente venne preso dallo schema XVII del maggio, che ora era destinato ad essere un “adnexum”.

Il 4 giugno 1964 la commissione mista si riunì a Roma. Il relatore principale era Häring. Häring lesse il testo capitolo per capitolo, dando per scontata l'approvazione complessiva dello schema. La discussione più consistente era sul concetto di “segni dei tempi”. Alcuni dicevano che il termine “segni dei tempi” era un concetto escatologico, dunque non serviva per la vita attuale

¹⁸⁰ Bernhard HÄRING, *Ecclesia in mundo huius temporis*, 05/05/64, F-Här XIX 2159.

¹⁸¹ ..., *Relatio de mutationibus in schemate XVII. Introductis*, 15/05/64, FHär XVII 1858; una versione precedente era probabilmente in: ..., *18. Nota subcommissionis centralis*, 15/05/64, FHär XVII 1860.

(Charue, Rigaux); altri proponevano che “i segni dei tempi” venisse ricordato nel contesto dell’oppressione della libertà (Franić), della povertà e della fame del terzo mondo (Camara), e della *consecratio mundi* (Garrone)¹⁸².

Si continuò a radunarsi nel pomeriggio per discutere sul concetto ecclesiologico del secondo capitolo dello schema. Morris diceva che la Chiesa non chiedeva altro che la sola libertà di esercitare il suo ministero. La dottrina morale e sociale della Chiesa non poteva giungere a risolvere le questioni particolari ed attribuire tali soluzioni¹⁸³. Secondo Herrera non bisognava dare l'impressione che la Chiesa rinunciassse a qualcosa¹⁸⁴; Worlock osservò che bisognava distinguere i problemi da paese a paese¹⁸⁵. Lo stesso Häring parlò del rapporto tra la Chiesa e lo stato: la Chiesa doveva rendere conto del suo compito principale di evangelizzare davanti a tutti gli stati nel mondo senza chiedere privilegi speciali¹⁸⁶.

Il giorno successivo la discussione sul rapporto tra magistero e coscienza individuale si allargò con gli interventi di Garrone, Gagnebet e Rahner. Le critiche allo schema erano state notevoli in modo particolare da parte di Rahner che criticava lo schema di Häring per aver dimenticato di sottolineare l'intimo rapporto tra l'ordine naturale e quello soprannaturale. Häring difendeva la sua idea. Per lui non era importante parlare sull'ordine naturale e quello soprannaturale perché la presenza di Cristo e la sua redenzione li ha perfezionati e completati. E aggiungeva che con questa presenza la città terrestre poteva divenire la città di Dio. Mi pare che la risposta di Häring fosse la conseguenza logica della sua cristologia del “Cristo Emmanuele” che era forte nel suo schema. Congar annotava nel suo diario questo scambio di battute tra Rahner e Häring, dicendo “en arrivat à la Salle, je vois un moment Rahner sur le schéma XVII. Il est

¹⁸² GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 65-69.

¹⁸³ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 69.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 70.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 71.

extrêmement déçu et mécontent. Il trouve que c'est verbeux et moralisant. Nous sommes d'accord pour penser que la personne du P. Häring nuit quelque peu à la cause. Car c'est de lui que vient ce genre" (D-Congar, 4 giugno 1964)¹⁸⁷.

Nella seduta del giorno successivo (6 giugno 1964), sotto la presidenza di Ottaviani, si concentrarono gli attacchi contro Häring e le sue idee espresse nel paragrafo sul matrimonio. Lio, Tromp e Hürth colpivano più la persona (cioè Häring) che il testo in sè. Fratturievocò la polemica e accusò esplicitamente la nuova redazione di "haeringismo"¹⁸⁸. McGrath, Poma e Hirschmann provarono a difendere Häring. Ottaviani chiese a Lio di esporre la dottrina del magistero circa i fini del matrimonio per verificare se il testo del paragrafo non deviasse rispetto ad essa. Ottaviani volle che si desse lettura distesa del decreto del s. Ufficio del 29 marzo 1944 sui fini del matrimonio per giudicare la correttezza del paragrafo di Häring. Intervennero anche Seper, Ancel e Ottaviani e Browne. Browne proponeva alcune correzioni sul senso dubbio del testo e sulla sua conformità alla dottrina tradizionale. Con queste correzioni il testo venne votato e approvato e Häring dovette piegarsi (D-Congar, 6 giugno 1964)¹⁸⁹.

In realtà il motivo vero dell'attacco contro Häring si poteva riconoscere nelle vicende dei mesi precedenti. In Inghilterra la commercializzazione della pillola contraccettiva aveva suscitato forti discussioni perché sembrava che essa, per il suo principio biologico di funzionamento, potesse rientrare tra i criteri di legittimità del magistero cattolico. Erano apparsi anche numerosi articoli su giornali e riviste cattoliche su questo tema. Il 17 maggio l'arcivescovo di Westminster, J.C. Heenan, aveva pubblicato a nome dell'episcopato cattolico inglese una lettera pastorale per ricordare ai fedeli la proibizione dei mezzi anticoncezionali. Tra gli articoli apparsi in quell'occasione figurava anche una

¹⁸⁷ Ripreso da Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 360.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 362.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 362-363.

intervista a Häring, riportata forse in modo impreciso dal “The Guardian”, che non mancò di suscitare polemiche¹⁹⁰.

Alla fine della sessione ci fu una votazione sull'intero dello schema per decidere se inviarlo o no alla commissione di coordinamento. Guano chiese alla commissione mista di esprimere con voto il parere sull'opportunità di trasmettere lo schema – debitamente emendato sulla base delle critiche – alla commissione di coordinamento per l'aupicato invio ai padri conciliari. La richiesta fu accettata favorevolmente quasi all'unanimità. Prima della votazione Guano, che presiedeva, annunciò di affidare in settembre la revisione dello schema ad un comitato dei teologi composto da Gagnebet, Rahner, Thils, Congar, Moeller e Daniélou. Con questo annuncio lo schema venne approvato.

La commissione di coordinamento, dopo aver ascoltato la relazione di Urbani, esaminò lo schema il 26 giugno 1964. La discussione giunse alla conclusione che il testo dello schema fosse ormai sufficientemente maturo per essere inviato ai padri, e fu trasmesso al santo Padre il 3 luglio, che sanciva con la sua autorità questo parere. Il fascicolo con gli annessi verrà invece distribuito in aula solo durante la 91 giornata della congregazione generale (30 settembre 1964). Da quel momento non si sarebbe più chiamato schema XVII, ma schema XIII¹⁹¹.

Suenens non nascondeva la sua delusione perchè lo schema aveva poca accuratezza teologica e ambiguità di linguaggio (ma anche del suo schema (Schema di Malines), non si parlava più). Suenens inviò però a Cicognani il suo *votum* in cui proponeva che lo schema venisse accettato e inviato ai padri conciliari. Urbani forse troppo ottimista si complimentò con Häring dicendo che si poteva presentare lo schema come annuncio pastorale, come la buona novella di Gesù agli uomini del nostro tempo. Non tanto un messaggio, ma una

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ Nel luglio 1964 circolò l'elenco degli schemi in cui lo schema: “Ecclesia in mundo huius temporis” stava al numero 13. Cf. ..., *Elenchus schematum constitutionum, decretorum, propositionum et voti*, Città del Vaticano, 00/00/64, FHär XII 1634.

costituzione pastorale che contenesse chiare affermazioni dottrinali di stile pastorale¹⁹². Si chiudeva così il lungo periodo di gestazione dello schema nell'ambito ristretto della commissione mista e si apriva il periodo più fecondo del dibattito conciliare.

Lo schema XIII sulla Chiesa nel mondo contemporaneo fu inviato all'inizio di luglio ai padri conciliari chiedendo di mandare le loro osservazioni entro il 1 ottobre 1964.

Per organizzare la correzione e la revisione del testo essa predispose una "sottocommissione centrale allargata" composta dalla sottocommissione centrale e dai presidenti delle altre sottocommissioni. Questa sottocommissione si riunì nel settembre 1964. La discussione è così schedata in F-Häring XVII 1871: "Animadversiones a Concilii Patribus scripto exhibitae super schema 'De ecclesia in mundo huius temporis'; e "Animadversiones quorundam virorum laicorum quorum opinionem quaesivit submissio centralis circa schema 'De ecclesia in mundo huius temporis'"¹⁹³.

La sottocommissione allargata¹⁹⁴ si riunì il 10 settembre¹⁹⁵. Erano presenti: Card. F. Cento, monss. E. Guano, F. Hengsbach, M. G. McGrath, J. Schröffer e A. Glorieux; mentre i periti erano: B. Häring, G. Philips, A. Ferrari Toniolo, J. Hirschmann, P. Haubtmann, R. Gagnebet, L. J. Lebre, J. Daniélou, P.

¹⁹² AS V/2, 627-631.

¹⁹³ MORREN, JEMOLO, SUGRANYES DE FRANCH, LARNAUD, BASSI, INGLESIS, *Animadversiones quorundam virorum laicorum quorum opinionem quaesivit submissio circa schema 'De ecclesia in mundo huius temporis'*, 00/08/64, FHär XXII 2393; G. PHILIPS, *De Ecclesia in mundo huius temporis / notae et prepositiones*, 05/08/64, F-Här XXII 2376; G. PHILIPS, *Emendationes complementariae*, 08/09/64, F-Här XXV 2785. Mentre Congar ha sottolineato lo schema di Häring che aveva il coraggio di proporre la Chiesa come una comunità del mondo. Lamentò del testo perché era troppo morale e come una omelia, Cf. CONGAR, *Remarques du P. Congar sur le schéma XIII*, Strasbourg, 22/08/64, F-Här XVII 1874.

¹⁹⁴ La sottocommissione allargata è stata fondata dalla commissione mista. Essa è composta dalla sottocommissione centrale e con alcuni periti indicati come: K. Rahner, J. Daniélou, Semmelroth, L.J. Lebre, etc.

¹⁹⁵ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 83.

Semmelroth, K. Rahner, P. Benoit e B. Rigaux. Poco dopo fecero parte anche R. Manzini, R. Sugranyes, J. Larnaud et M. de Habicht.

Dopo che il Card. Cento aveva aperto la seduta, Häring presentò il risultato della riunione precedente e poi presentò lo schema. Glorieux ammirò la presentazione, ma non così Guano, che presentò alcune critiche, dicendo che¹⁹⁶:

- Si deve precisare il rapporto tra la Chiesa e il mondo. La Chiesa non sta evangelizzando il mondo ma sta collaborando con il mondo. La Chiesa deve discutere con il mondo sui problemi degli uomini.
- Signa temporum: è troppo occidentale, manca il senso mondiale e l'aspetto teologico.
- L'idea di "natura" e "sopranatura" non era chiara.
- È necessario avere una base dello schema "De Ecclesia".
- Il rapporto tra Chiesa e mondo non era chiara.
- Lo schema privilegiava troppo l'origine divina alla Chiesa.

Hengsbach e McGrath affermarono che lo schema era conosciuto e che solo il paragrafo sui segni dei tempi non era chiaro. Garrone chiedeva a Häring di precisare il termine "mondo" e il termine "i segni dei tempi?"¹⁹⁷. Rahner proponeva di distinguere bene il termine "mondo"¹⁹⁸. Semelroth confermava la proposta di Rahner dicendo: "è vero. Anzi nella Bibbia il mondo ha sempre senso negativo"¹⁹⁹.

Häring rispose alle critiche, dicendo: "Il mondo nel testo è l'uomo. Senza altro. Questo è l'intenzione dello schema. Non dobbiamo parlare sullo schema

¹⁹⁶ *Ibid.*, 85-86. Guano ripete ancora la stessa osservazione nella discussione del giorno seguente. Cf. GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XII...*, 89.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 87.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 88.

dell'evangelizzazione del mondo. Ma non possiamo evitare che attraverso l'evangelizzazione, la Chiesa possa trasformare il mondo”²⁰⁰.

La sottocommissione teologica, su proposta di Guano del 6 giugno 1964, si riunì nel pomeriggio dell'11 e del 12 settembre 1964²⁰¹. Erano presenti: Garrone, Philips, Congar, Rahner, Moeller, Ferrari Toniolo, Daniélou, Benoit, Rigaux, Glorieux e Sugranyes de Franch. Il loro compito era di preparare un breve testo da inserire nello schema per dargli una maggiore consistenza teologica e di rivedere dal punto di vista teologico tutte le parti dello schema. Nella discussione finale fu deciso probabilmente di demandare a Philips la redazione di un testo da poter inserire nello schema²⁰².

Quanto al metodo da seguire nell'esposizione, si facevano le seguenti osservazioni²⁰³: gli uomini che non appartenevano di fatto alla Chiesa non erano privati della finalità di salvezza e dell'aiuto della grazia poiché lo stato dell'umanità a partire da Cristo era moralmente mutato mediante la redenzione. La prospettiva di ordine ontologico non distruggeva né diminuiva l'attività temporale, anzi la rinvigoriva mediante la speranza.

Si stabilivano le distinzioni da tener presenti in tutto il lavoro²⁰⁴: che lo scopo ed il titolo dello schema venissero meglio precisati; che il senso del termine “mondo” venisse determinato più esattamente tenendo conto delle varie accezioni di esso nella sacra scrittura; che “i segni dei tempi” non fossero descritti soltanto a partire da un'esperienza occidentale, perciò si chiedeva la collaborazione dei vescovi e degli esperti dall'altro mondo; che si precisassero i rapporti tra finalità

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibid.*, 90. Guano ha chiesto alla commissione mista di fondare una sottocommissione per studiare il contenuto teologico dello schema. È così questa sottocommissione si chiamava “La sottocommissione teologica” composta dai teologi come Garrone, Philips, Congar, Rahner, Moeller, Ferrari Toniolo, etc.

²⁰² Cf. G. PHILIPS, *Schema XIII: De Ecclesia in mundo huius temporis/Emendationes complementariae*, 08/09/64, FHär XXV 2785; G. PHILIPS et ALII, *Textus emendatus G. Philips etc.*, 26/09/64, FHär XXII 2389.

²⁰³ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 90-94; Cf. Roberto TUCCI, “Introduzione storico dottrinale...”, 69.

²⁰⁴ *Ibid.*, 69-70.

naturale e soprannaturale: distinti sì, ma anche in perpetuo contatto tra loro, allo scopo di dare un solido fondamento alla teologia delle realtà terrestri; che si chiarisse meglio la distinzione dei compiti tra gerarchia ecclesiastica e fedeli nel loro contributo alla costruzione del mondo; che si sviluppasse un'antropologia cristiana basata sulla teologia del peccato e della croce, perciò attenzione ad essere troppo facile ottimismo; e si inserisse l'idea "dialogo" della enciclica *Ecclesiam suam*.

Sulla base di queste discussioni Garrone preparò un proemio²⁰⁵, nel quale metteva un rapporto dialogico tra mondo presente e mondo futuro e tra la Chiesa e il mondo. Le conclusioni della discussione furono raccolte in una breve documento programmatico da presentare ai padri conciliari insieme allo schema. Il giorno seguente Philips proponeva alcune direttive per il lavoro²⁰⁶. In queste *Directiones pro futura elaboratione textus* egli diceva che lo schema sarebbe stato corretto. quanto allo stile, cercando una maggiore chiarezza di espressione e di sviluppo delle idee e evitando le ripetizioni inutili. D'altro canto il testo chiedeva di precisare il senso teologico del termine "mondo", "Chiesa" e il loro rapporto; e il terzo paragrafo (*quomodo Ecclesia ad potestates terrenas referatur*) avrebbe dovuto essere riveduto in modo che nel capitolo sarebbe stato trattato della Chiesa presa nel suo insieme, in rapporto però alla vita umana e all'*opus civilizationis*.

2.3.5 La discussione conciliare

La commissione mista si riunì in sessione plenaria il 13 ottobre per esaminare il progetto di relazione da tenersi in aula ad apertura del dibattito sullo schema. Guano era designato come relatore per la presentazione in aula. Egli sottolineava l'idea di dialogo tra Chiesa e mondo, dicendo che la Chiesa istituita

²⁰⁵ *Ibid.*, 90; Cf. G. GARRONE, *Proposition d'une introduction générale au schéma "De ecclesia in mundo huius temporis"*, 00/00/64, FHär XXV 2736.

²⁰⁶ *Ibid.*, 97-99.

per gli uomini non poteva appartarsi dal mondo e rimanere in posizione di pura difesa. Nella piena fedeltà ai tesori ricevuti dal Suo Signore, essa comprendeva e voleva aiutare il mondo. Questa – ancora Guano – era la volontà di dialogo. Questo schema aveva un suo carattere nuovo e peculiare²⁰⁷.

La discussione sullo schema XIII si svolse dal 20 ottobre al 10 novembre. Il dibattito iniziò in condizioni difficili perché il testo sottoposto ai padri, nonostante parecchi aspetti positivi, era palesemente insufficiente, risultato di un compromesso tra una concezione “pastorale” e una “teologica”. Numerosi teologi gli rimproveravano lo scarso sviluppo della parte dottrinale, mentre altri esperti ne giudicavano insufficiente la risonanza pastorale.

Nella 92a congregazione generale (il 1 ottobre 1964), mons. P. Felici, segretario generale, dichiarò aspramente in aula che lo schema ufficiale era soltanto quello del “De ecclesia in mundo huius temporis”, senza gli annessi perché questi non appartenevano allo schema conciliare e dunque non andavano discussi. Essi, continuava ancora Felici, non avevano carattere ufficiale ma servivano solo per illustrare e chiarire il contenuto e per far conoscere la mente della commissione. Ma nello stesso giorno egli, su richiesta dalla commissione di coordinamento e dalla commissione mista, ritirava la sua dichiarazione dicendo che gli annessi erano testi conciliari e ufficiali. Probabilmente c'erano giochi tra i redattori dello schema XVII (il s. Ufficio nella persona di Lio e Tromp) e lo schema di Malines che probabilmente distribuivano ancora il loro schema²⁰⁸. Contro questa situazione Guano e Glorieux difendevano fortemente lo schema XIII come documento conciliare.

Il concilio discusse apertamente anche di problemi scontati come il sottosviluppo, la regolazione delle nascite e la bomba atomica, sperando che lo schema venisse liquidato dopo una breve discussione²⁰⁹. Il Card. A. Liénart, vescovo di Lille, rimproverò al testo di presentarsi come una esortazione ai fedeli

²⁰⁷ *Ibid.*, 111-112.

²⁰⁸ Cf. Giovanni TURBANTI, Un concilio per il..., 390-391.

²⁰⁹ AS III/4, 164-164.

mentre bisognava rivolgersi direttamente al mondo; il Card. G. Lercaro, arcivescovo di Bologna, gli rimproverò di essere “europeo”²¹⁰ e il Card. P. Léger, arcivescovo di Montréal, gli rimproverò di non essere abbastanza realista²¹¹.

Le critiche si fecero più vivaci, soprattutto per l'intervento in forze dell'opposizione conservatrice: lo schema mancava di basi teologiche e bibliche; era troppo imperniato sull'incarnazione e dimenticava la redenzione; troppo incentrato sul temporale fino a trascurare la prospettiva escatologica; l'ottica con cui era stato concepito, infine, era troppo europea²¹².

Nella discussione della 105a congregazione generale (il 20 ottobre 1964) tutti gli interventi dettero un giudizio positivo sullo schema. Però c'erano alcuni aspetti che la sottocommissione doveva rivedere cioè, un'impostazione più ecclesiologica che antropologica: nel dialogo con il mondo la Chiesa avrebbe dovuto mantenersi fedele alla sua natura e alla sua missione, considerare i problemi in una prospettiva religiosa e morale senza adottare la lunghezza d'onda del mondo²¹³.

La critica più pesante venne dal Card. J.C. Heenan²¹⁴, arcivescovo di Westminster. Egli attaccò duramente lo schema per l'imprecisione e la genericità di certe affermazioni sui problemi importanti della fame, della guerra nucleare e della vita familiare. Ma l'attacco era più alla persona di Häring che allo schema. Egli diceva fortemente:

“Lo schema non è degno di un Concilio Ecumenico e, qualora fosse approvato, deluderebbe profondamente l'attesa dei fedeli, dei non cattolici e dei non credenti.... il testo attuale, insieme con gli annessi, è oscuro ed ambiguo, e senza gli annessi potrebbe risultare addirittura nocivo e pericoloso”. A questo punto l'oratore fece una pesante

²¹⁰ AS III/5, 223-226.

²¹¹ AS III/5 226-228.

²¹² AS III/5, 220-223; 318-321.

²¹³ AS III/5, 228-234.

²¹⁴ AS III/5, 318-321.

disgressione a carico dei periti: “se gli annessi – disse testualmente – non verranno da noi discussi in aula, saranno i periti a spiegare al mondo la mente del Concilio. Che Dio ce ne scampi! *Timeo peritos adnexa ferentes!* Già tra una sessione e l'altra la santa Chiesa di Dio ha molto gravemente sofferto per gli scritti e le parole di alcuni periti. Sono pochi, *sed in omnem terram exivit sonus eorum!* Questi periti non tengono in nessun conto il magistero ordinario dei vescovi e, *flens dico*, neppure quello dei Sommi Pontefici. Non mostrate loro la dottrina cattolica contenuta nelle encicliche. Vi risponderanno immediatamente che i papi non sono infallibili nelle encicliche. Contro questi periti non serve più citare i documenti pontefici in difesa della fede; bisogna rivendicare l'autorità della Chiesa docente.”²¹⁵.

Tutti i padri sapevano che l'attacco di Heenan era contro Häring²¹⁶. Il motivo dell'attacco contro Häring risaliva ai mesi precedenti. Come abbiamo già notato, il 7 maggio 1964 Heenan, in nome della Conferenza episcopale inglese, aveva pubblicato una lettera pastorale per ricordare ai fedeli la proibizione dell'uso dei mezzi anticoncezionali. Tra gli articoli di quei giorni era anche apparso un articolo-intervista di Häring nel *Manchester Guardian*. Un reporter aveva telefonato chiedendogli un parere riguardo a un vescovo inglese (Robertson, vescovo di Bombay, India) che aveva rifiutato l'enciclica *Casti connubii* contro la condanna severa della contraccezione. L'opinione di Häring era più indicativo riguardo il problema menzionato la sovrappopolazione dell'India. Ma il reporter ha messo quest'intervista nel giornale dicendo: “Padre Häring contro i vescovi inglesi”²¹⁷. Häring aveva taciuto durante quest'attacco.

²¹⁵ AS III/5, 318-321. La traduzione è ripresa da Luigi CASTIGLIONE, *Tutto il concilio*, Valentino Bompiani, Milano 1966, 247-248.

²¹⁶ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 363; Valentino SALVOLDI, *Häring. Un'autobiografia...*, 113; Xavier RYNNE, *The Third Session. The Debates and Decrees of Vatican Council II. September 14 to November 21, 1964*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1965, 125.

²¹⁷ Cf. Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento della teologia morale*, Traduzione italiana di Umberto Margiotta e Marino Vallaro, Marietti, Torino 1971, 89; Cf.

Egli non poteva difendere il suo schema perché egli era solo un perito che non aveva il diritto di parlare in aula conciliare²¹⁸.

Il giorno seguente (il 22 settembre 1964) B. Reetz, l'abate dei Benedittini tedeschi, difese Häring, dicendo:

“*Venerabiles Patres, tremens factus sum ego et timeo....* Lo schema di cui ci occupiamo mi piace in molti punti, e quando sarà stato riveduto dalla Commissione e dai periti, sarà in certo modo perfetto. I periti che sudarono nell'elaborare lo schema, sono stati nominati dallo stesso Santo Padre il Papa. Non sono da temere, ma da amare e da lodare.... I periti sono pronti, anzi prontissimi ad introdurre nel nuovo testo le osservazioni dei Padri conciliari che, come spero, conoscono meglio il mondo....”²¹⁹.

La critica di Heenan non ebbe troppa eco. Anzi, alcuni padri difendevano lo schema di Häring: cioè il principio della dignità della persona come principio di ordine comune a tutti (Munos Vega)²²⁰, il valore della coscienza, della verità oggettiva, della libertà umana, della esistenza, il valore della legge naturale e l'obiettività dell'ordine morale²²¹.

Il 23 ottobre Guano, dopo aver riconosciuto le gravi insufficienze presenti nel testo ed annunciato che il problema della regolazione delle nascite sarebbe stato affidato a una commissione extra conciliare nominata dal papa; dichiarò anche che sarebbe stato tuttavia auspicabile che “in attesa di un'altra fase conciliare, venisse detto subito qualche cosa su alcuni punti di particolare importanza, quali la pace, la fame, la povertà, l'ateismo, che sarebbero stati trasferiti nel capitolo IV. L'assemblea fu d'accordo (1579 placet, 296 non

Valentino SALVOLDI, *Häring. Un'autobiografia...*, 113; Xavier RYNNE, *The Third Session...*, 125.

²¹⁸ Cf. ..., *Normae circa operam a peritis praestandam*, Typis Polyglottis Vaticanis, 28/12/1963, FHär VIII 1380.

²¹⁹ AS III/5, 374-377. La traduzione è ripresa da Luigi CASTIGLIONE, *Tutto il concilio...*, 249-250.

²²⁰ AS III/5, 334-335.

²²¹ AS III/5, 330-332.

placet)²²². Da quel momento lo schema XIII venne ufficialmente accettato come sostanza del documento conciliare.

Lo schema XIII, oggetto di tante attese, correva il rischio di venire insabbiato o sarebbe tutt'al più di servire come "canovaccio di una futura enciclica"²²³. Contribuiva ad accentuare questo pessimismo la cattiva volontà manifestata dalla curia romana. La commissione mista incaricata di mettere a punto lo schema XIII durante l'intersessione dovette affrontare la maggior mole di lavoro.

Essa cominciò ad occuparsi con maggiore impegno dei problemi che riguardavano non solo la Chiesa in quanto tale o la sua disciplina interna, ma anche i suoi rapporti con il mondo esterno e con il contesto storico in cui si trovava. L'interesse dell'opinione pubblica sembrava risvegliarsi intorno alle discussioni per vedere cosa effettivamente la Chiesa sapesse rispondere alle interrogazioni che le vicende storiche ponevano alla coscienza dell'uomo moderno. Fu in questo clima di attesa e di speranza, sia all'interno sia all'esterno della Chiesa, che continuò l'esame dello schema XIII.

2.3.6 Valutazione del ruolo di p. Häring

Emerge anzitutto una parola: "la pastorale", che fece il giro della discussione a indicare un orientamento, e ancor prima, una consapevolezza di importanza decisiva per lo schema XIII. Questa consapevolezza percorre la maggior parte dello schema XIII che accredita il cambiamento di stile dello schema. Il termine "pastorale" segna il definitivo abbandono della mentalità da "beati possidentes" del deposito della fede dello schema XVII e dello schema Malines in cui la pastorale è ripetizione della tradizione. Ciò non significa rottura

²²² AS III/7, 82-84.

²²³ Roger AUBERT, "Lo svolgimento...", 312.

con il passato ma esige di: "rimettere in valore e in splendore la sostanza del pensiero e del vivere umano e cristiano di cui la Chiesa è depositaria e maestra nei secoli"²²⁴.

È chiaro che la qualifica pastorale dello schema XIII non viene intesa nel suo rapportarsi ai doveri dei pastori, ma compresa piuttosto in base al suo modo di riferirsi alla dottrina, ai principi, e al suo modo di assumere tematicamente la realtà storica. In questo quadro si deve leggere il carattere prevalentemente pastorale dello schema proposto da Häring, Tucci e Sigmond in cui era stata raccolta esattamente l'idea pastorale di Giovanni XXIII che venne continuata dal suo successore Paolo VI. I papi tornavano a sviluppare il tema cruciale del rapporto: teoria-prassi (cioè dottrina-pastorale) all'interno dello schema²²⁵. Il papa Paolo VI non si limitava a registrare la necessità di una riflessione delle problematiche essenziali che agitano l'uomo moderno e interrogano la fede cristiana, ma chiaramente collocava tale riflessione entro l'orizzonte della dottrina cristiana anticipando il lavoro delle commissioni in ordine alla compresione della pastorale.

Nel settembre 1963 era stato rimproverato al testo anteriore di parlare troppo della Chiesa gerarchica e ne seguiva un tono troppo "clericale". Gli stessi Padri osservarono che era più essenziale mostrare agli uomini il messaggio di una Chiesa potratrice della salvezza di Dio. Il progetto presentato a Zurigo cadeva nell'eccesso opposto. Fedele alla preoccupazione dei Padri, Häring, Tucci e Sigmond scelsero di proiettare il pensiero cristiano sui problemi di questo mondo per creare un dialogo indiretto tra Chiesa e mondo contemporaneo. Il testo di Zurigo (il testo proposto da Häring, Tucci e Sigmond si chiamò poi "il testo di Zurigo") proponeva non una cosiddetta "teologia delle realtà temporali" ma piuttosto una descrizione della realtà contemporanea alla luce sia della teologia in genere che interpretava tale realtà, sia della pastorale che offre indicazioni o

²²⁴ AS VI, 171.

²²⁵ Cf. Discorso di Paolo VI in apertura del secondo periodo del Concilio il 29 settembre 1963.

norme per la presenza della Chiesa in tale situazione. Lo schema di Zurigo proponeva una dottrina valida non in astratto ma per le concrete circostanze del mondo odierno.

Una delle cose più significative del cammino del pensiero di Häring dopo l'incontro di Zurigo fu l'abbandono della "mystici corporis" di Pio XII (1943)²²⁶ per recuperare il concetto di Chiesa "popolo di Dio" già avanzato nella discussione della stesura della LG. Häring non si accontentava di attaccare duramente le pretese deviazioni in senso giuridico e gerarchico della Chiesa romana, ma rifiutava sistematicamente come gravissima aberrazione la dimensione istituzionale della Chiesa. Per lui la Chiesa è popolo di Dio, comunità eletta e salvata per opera di Cristo. Mediante cotesta rivelazione Cristo rende manifesta la sua stessa essenza che è l'amore (*agape*) che fa dono di sé. La Chiesa ha ricevuto come missione di testimoniare quest'amore per creare una comunità fraterna. Così la prima cosa della proposta di Zurigo è la solidarietà. E senza di essa fatalmente la Chiesa giunge ad allontanarsi dalla vita.

Nell'esame del testo di Zurigo (1-3 febbraio 1964) si fu d'accordo che il documento avesse un carattere pastorale che esponesse i rapporti tra Chiesa e i problemi temporali con un linguaggio ispirato alla Bibbia, teologicamente fondato per raggiungere le persone del mondo d'oggi. In questo modo di presentare le cose non si contrappone più la dottrina alla pastorale, nè si comprende la pastorale nel senso di applicazione di una dottrina, ma si suggerisce piuttosto la possibilità di esprimere uno stesso contenuto teologico con linguaggio differente: semplice, vitale e dinamico. Nel fare questo, a volte il testo parte da

²²⁶ Per la *Mystici corporis* la Chiesa è il corpo mistico di Cristo; corpo è perché un organismo visibile, istituito da Cristo e diretto visibilmente da Lui nel suo vicario visibile; mistico è perché per mezzo d'un principio invisibile infusovi da Cristo tale organismo in se stesso è unificato, congiunto e trasformato a Cristo. Ma l'espressione della supremazia della Chiesa romana cade alla considerazione della Chiesa piramidale di Costantino. La *Mystici corporis* dice: "Pertanto, a definire e descrivere questa verace Chiesa di Cristo, che è la Chiesa santa, cattolica, apostolica, romana, nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino che quell'espressione con la quale essa diviene chiamata "il corpo mistico di Gesù Cristo", espressione che scaturisce e quasi germoglia da ciò che viene frequentemente esposto nella Sacra Scrittura e nei Santi Padri" (13).

principi teologici per poi applicarli alle questioni in esame; a volte prende l'avvio dagli interrogativi emergenti dalla condizione umana contemporanea cui offre una risposta in base alla rivelazione culminante nel riferimento finale a Cristo. Per il testo di Zurigo tre sono i soggetti importanti: Cristo, la Chiesa e il mondo, che dialogano insieme nella pastoralità. Si può anche dire: la pastorale è il dialogo tra Cristo, la Chiesa e il mondo²²⁷.

L'inserimento del tema "i segni dei tempi" nel testo di Zurigo²²⁸ sottolinea ancora la pastorale di Häring. I termini chiavi per capire questo tema sono la storia e la presenza di Dio. I segni dei tempi emergono dalla storia intesa non come esempi o fatti utili per illuminare una dottrina, ma come vita vissuta²²⁹ che diventa materia di riflessione teologica perché suscita una nuova consapevolezza collettiva e stimola una presa di posizione di fronte a una misteriosa presenza salvifica di Dio, che si rivela appunto in tale vissuto. La presenza di Dio significata dai segni dei tempi viene intesa piuttosto in questo modo: come incontro della libertà divina e della libertà umana nel santuario della coscienza delle persone. Con questa coscienza Häring mette in luce la dignità della persona umana fondata e contenuta nell'antropologia cristiana sull'immagine e somiglianza divina²³⁰. Il tema "i segni dei tempi" si colloca sul versante della antropologia cristiana. Si tratta della coscienza in quanto abbraccia sinteticamente

²²⁷ Nel suo commento alla GS, Häring ripeteva quest'idea dicendo che la pastorale è un'arte del dialogo. Il dialogo è basato sulla reciprocità domanda-risposta tra loro (tra Cristo, la Chiesa e il mondo) per salvare gli uomini. Cf. Bernhard HÄRING, C.Ss.R., *The Church on the Move*, Alba House, New York 1970, 8-10.

²²⁸ Dopo l'incontro di Zurigo, Häring si era occupato della revisione del testo secondo le indicazioni emerse a Zurigo. La versione francese era già pronta intorno al 15 febbraio 1964 e la versione latina era già pronta intorno alla fine del febbraio 1964. Durante questo lavoro Häring inserì questo tema per ricordare alla Chiesa di scoprire sempre la presenza di Dio nel mondo.

²²⁹ Cf. Bernhard HÄRING, C.Ss.R., *The Church on the Move...*, 4-7.

²³⁰ Più tardi i moralisti prendono sul serio la coscienza come punto centrale della riflessione morale. Per i moralisti nella ricerca della verità morale i cristiani non possono isolarsi ma devono unirsi all'impegno di tutti sulla base della legge nel suo aspetto più sublime che è l'amore di Dio e del prossimo. Cf. D. CAPONE, "Antropologia, coscienza e personalità", in *SMor* 4 (1966), 73-113; P. DELHAYE, "Les points forts de la théologie morale à Vatican II", in *SMor* 24 (1986), 5-40; B. HÄRING, "Was besagt die Synode 1985 über die Zukunft der Moraltheologie?", in *SMor* 24 (1986), 257-282; Cataldo ZUCCARO, *Morale fondamentale. itinerari*, EDB, Bologna 1993, 200-204.

tutta la storia della salvezza, presente, nell'atto di riflettersi come persona in dialogo di amore con Dio e il prossimo. Häring sembra porsi aldilà di un larvato integralismo che porterebbe i cristiani a credere di possedere una risposta preconfezionata ai problemi pastorali perché la loro soluzione sarebbe già inserita dentro il campo della fede. La fede è la parte più importante di un progetto pastorale: davanti alla fede si possono affrontare tutte le questioni pastorali e alla luce della fede si può cercare la soluzione di un tale problema. Häring crede che la scoperta dei segni dei tempi porta logicamente a interrogarsi sul significato dell'agire pastorale di un cristiano²³¹.

2.4 Lo schema cambia

2.4.1 Riorganizzazione del lavoro nelle commissioni

A distanza di una settimana dalla fine del dibattito conciliare la sottocommissione mista si riunì in sessione plenaria per un bilancio della discussione e per organizzare il lavoro di correzione.

In preparazione della sessione plenaria della commissione mista si riunì anche la sottocommissione centrale. Guano avanzò la proposta di aumentare i membri della sottocommissione per organizzare il lavoro e per ripristinare le due sottocommissioni già sperimentate in settembre: quella teologica e quella per i segni dei tempi²³².

Häring proponeva di mettere in modo più ufficiale il comitato di redazione e i suoi compiti da coordinarsi con i redattori delle singole sottocommissioni²³³. Bisognava fissare bene i tempi della revisione e stabilire già il periodo in cui la sottocommissione mista si sarebbe riunita di nuovo per approvare il testo rivisto

²³¹ Cf. Bernhard HÄRING, C.Ss.R., *The Church on the Move...*, 5-7.

²³² GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 123.

²³³ *Ibid.*, 118-121.

perché le voci ricorrenti dicevano che a dicembre 1964 c'era la conclusione del concilio; alcuni dicevano luglio o giugno 1965; altre voci parlavano di un anno e mezzo o due anni²³⁴.

La sottocommissione centrale si riunì il 17, il 19 e il 21 novembre 1964. Häring aprì la seduta con una relazione in cui indicò in rapida sintesi le osservazioni più ricorrenti e significative emerse nel dibattito in aula²³⁵. Secondo Häring, la discussione avrebbe sostanzialmente confermato le linee di fondo dello schema: l'idea della vocazione unitaria dell'uomo e la definizione della missione della Chiesa a servizio di tale vocazione. Se la Chiesa voleva continuare la redenzione di Dio nella storia umana, essa – continuava ancora Häring – doveva dialogare con il mondo scientifico e tecnico²³⁶.

Häring rilevò anche le molte richieste di uno stile più pastorale, più adatto al dialogo con il mondo moderno e le numerose richieste di integrazioni tematiche e l'inserimento degli annessi nello schema. L'ipotesi di Häring era quella di uno schema diviso in due parti, di cui la prima era di tipo dottrinale corrispondente ai primi 3 capitoli, e la seconda parte era di tipo pastorale corrispondente al capitolo quarto. Con quest'ultima parte, Häring intendeva la pastorale non in senso teorico ma in senso applicativo. Quindi, per esempio, nella descrizione della situazione spirituale del mondo moderno, secondo Häring, qui sarebbe dovuto entrare il problema dell'ateismo, la cui trattazione era stata richiesta da molti padri. Ma la descrizione dei “segni dei tempi”, secondo Häring, non era chiara perché i segni dei tempi si riferivano strettamente al rapporto della Chiesa con il mondo o a una trattazione sistematica di alcuni temi particolari: come i problemi del turismo, dell'agricoltura, della donna, dei giovani e del tempo libero²³⁷.

²³⁴ *Ibid.*, 119.

²³⁵ *Ibid.*, 124-125; Cf. Bernhard HÄRING, *Relatio die 18/XI/1964: Habita et deinde amplificata*, FHär XX 2219.

²³⁶ *Ibid.*, 124.

²³⁷ *Ibid.*, 124-125.

Durante queste discussioni si stabilì una revisione basata sulla conclusione della sessione di Zurigo (febbraio 1964) la cui sostanza non era stata criticata nella discussione in aula, ma tenendo conto delle osservazioni orali e scritte che tendevano a modificare o a correggere il testo dello schema. La discussione ricordava anche gli orientamenti contenuti in altri testi conciliari (si faceva notare la LG, UR, lo schema della libertà religiosa, dell'apostolato dei laici e delle religioni non cristiane) per proiettare *ad extra* lo schema e per garantire l'unità redazionale²³⁸.

Tuttavia però la sottocommissione centrale era concorde nel ritenere che tale analisi si sarebbe potuto affidare ad un apposito comitato ristretto²³⁹. Ecco la composizione del comitato:

- per l'analisi degli interventi e per la redazione del testo furono scelti: Haubtmann, Hirschmann, Tucci, Moeller²⁴⁰.
- Philips fu scelto come supervisore dei lavori
- per il tema "i segni dei tempi" furono scelti: McGrath, Fernandes, Zoa, Satoshi Nagae, Larraín Errázuriz. La loro funzione era di preparare un

²³⁸ Cf. GUANO, *Schéma XIII/Compte rendu de la réunion plénière de la sous-commission centrale du Mardi 17 novembre 1964 et des réunions restreintes des 19 et 20 novembre 1964*, 20/11/64, FHär XX 2218. Guano diceva esplicitamente che per modificare lo schema XIII il comitato di redazione doveva riprendere: 1) la ispirazione e lo schema di Zurigo, 2) gli interventi orali e le critiche dei padri durante la discussione in aula e 3) il progetto "ad extra" del papa.

²³⁹ La creazione delle sottocommissioni suscitò alcune reazioni. La voce minore venne dal mons. P. Felici, segretario generale del concilio. Egli diceva che: "la competenza circa lo schema 'De Ecclesia in mundo huius temporis' continua ad essere mista, secondo le deliberazioni prese dalla commissione di coordinamento e rese note, a suo a suo tempo, sia a codesta commissione sia alla commissione dottrinale". GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 132.

²⁴⁰ Tucci aggiungeva di scegliere anche Häring e Philips per garantire la continuità redazionale ed insieme il rinnovamento parziale dei responsabili. Ma mi sembra Häring non facesse parte di questo comitato per permettere una maggiore libertà di staccarsi dal testo precedente quando ciò fosse risultato necessario per adeguarsi ai desideri dei padri. Häring, durante la discussione della sottocommissione della mattina 16 novembre 1964, insisteva che egli non voleva far parte di una sottocommissione e rimaneva solo come segretario della sottocommissione centrale (Cf. GLORIEUX, *Historia...*, 120). Sin da quel momento si prevedeva che Philips sarebbe stato incaricato di presentare lo schema alla sessione plenaria della commissione mista da tenersi, si pensava allora, nel mese di giugno del 1965. Cf. Roberto TUCCI, "Introduzione storico dottrinale...", 72.

“conspectus generalis mundi hodierni” e rivedere poi tutto lo schema da quest’angolo visuale.

- la revisione teologica dei tre primi capitoli dello schema furono scelti: K. Wojtyla, R. Gonsález Moralejo, G. Garrone e A. Poma.
- Sarebbe stato chiesto alle singole sottocommissioni di riprendere in mano i loro annessi per rielaborarli.

Häring ricordava alle varie sottocommissioni il metodo generale della presentazione, cioè la pastorale²⁴¹. Dunque si dovesse partire dalle situazioni concrete, per poi passare ad un giudizio alla luce del Vangelo, della tradizione cattolica e dei padri della Chiesa sino ai documenti contemporanei del Magistero, ed infine indicare orientamenti concreti d’azione, cioè l’aspetto pastorale. Occorreva dunque adoperare un linguaggio accessibile ad un vasto pubblico di credenti e non credenti, teologicamente preciso ma non scolastico e tecnico. Bisognava anche auspicare una consultazione sia dei padri conciliari, sia dei laici, sia dei periti ufficiali o non ufficiali²⁴².

La creazione del comitato di redazione fu anche un modo per scaricare Häring dalla responsabilità del lavoro. Glorieux diceva²⁴³ che la sostituzione di Häring era stata avanzata nella sottocommissione centrale nel giorno precedente alla riunione del 17 novembre 1964, ma la realizzazione avvenne nella discussione del giorno seguente. Mi pare che probabilmente ci fu la discussione tra Guano e Häring prima della riunione circa la sostituzione perché Guano aprì la seduta della discussione del 17 novembre, dicendo subito che Häring aveva abbastanza sofferto delle critiche dell’aula²⁴⁴.

²⁴¹ Cf. GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 125.

²⁴² Ma Tucci nota che da alcune persone venne un rifiuto a collaborare, motivato da una completa sfiducia nello schema XIII o addirittura dagli avvenimenti che avevano turbato l’ultima settimana delle deliberazioni conciliari; altri erano già impegnati con altri lavori per dare una valida collaborazione. Roberto TUCCI, “Introduzione storico-dottrinale...”, 83.

²⁴³ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 130.

²⁴⁴ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 125.

Il motivo dell'allontanamento di Häring era radicato nell'attacco di Heenan. Dietro l'intervento di Heenan c'era tutta la polemica del maggio precedente, nella quale Häring era stato coinvolto pesantemente e che si era rivelata assai pericolosa per lo schema quando, in sede di commissione plenaria, Häring aveva dovuto subire gli attacchi diretti di Ottaviani e Sant'Offizio. Oppure probabilmente il motivo più prudenziale era che la sottocommissione avesse cercato un redattore meno esposto agli attacchi curiali.

D'altra parte era probabile che la scelta sia stata indotta dall'intransigenza che Häring aveva dimostrato nel difendere il proprio testo nelle riunioni del settembre 1964, e quando egli non aveva avuto l'appoggio di alcuni teologi come Philips e Rahner²⁴⁵. Ma Häring era ancora rimasto come segretario della sottocommissione. Hauptmann era poi nominato a sostituire Häring come redattore dello schema.

Hauptmann stava a Roma all'inizio del dicembre per incontrarsi con Guano, Tucci, Häring e Glorieux. Guano stesso propose di allargare il comitato con altri nomi come Daniélou, Congar, Rahner e Semmelroth. La sua preoccupazione era probabilmente per evitare l'opposizione contro lo schema da parte dei tedeschi. Hauptmann aveva personalmente chiesto anche l'inclusione di Häring, ma Häring aveva costantemente respinto con *fair play* di non far parte del comitato²⁴⁶.

A Livorno Hauptmann aveva discusso con Guano di inserire ancora Häring nel comitato senza fare riferimento esplicito nella lista ufficiale. La sera del 9 dicembre, Hauptmann andò a cenare con Häring. In questa occasione Hauptmann aveva personalmente invitato Häring ad entrare nel comitato. Probabilmente Häring rifiutò ancora l'invito di Hauptmann. Hauptmann stesso

²⁴⁵ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 479.

²⁴⁶ *Ibid.*, 483-484. Lo stesso Hauptmann ha mandato una lettera a Häring chiedendo aiuto. Cf. Pierre HAUBTMANN, *Lettera a Häring*, Paris, 14/12/64, FHär XXIII 2457.

lodò Häring, dicendo: “Häring gioca mirabilmente il suo gioco con coraggio e abnegazione. Lo ammiro. Un uomo santo”²⁴⁷.

2.4.2 Lo schema di Ariccia

Lo schema preparato da Haubtmann era diverso da quello di Häring, in quanto rinunciava alle idee portanti della vocazione integrale dell'uomo e della missione della Chiesa per adempirlo. Ecco il testo di Haubtmann:

- Introduzione: questa era più vicina a quella del testo di Häring. Si evocava la solidarietà della Chiesa con tutto il genere umano, la presenza e l'azione della Chiesa.
- Capitolo I: era “vue d'ensemble”. Si parlava dei segni dei tempi, e del lungo processo evolutivo nel cammino della civiltà, del progresso della scienza e della tecnica, dello sviluppo demografico e dell'evoluzione culturale.
- Capitolo II: era intitolato “L'homme dans l'univers”. All'inizio si affermava il compito della Chiesa di rispondere ai problemi umani. Seguono tre i temi enunciati dallo schema: 1) la signoria di Cristo, 2) l'uomo creato ad immagine di Dio, 3) il significato redentivo della storia dell'uomo. Lo schema accennava ad atteggiamenti sbagliati circa il rapporto tra scienza e fede e faceva riferimento esplicito al caso Galilei.
- Capitolo III: era intitolato “L'homme dans la société”. Si considerava il mondo come società umana influenzata dal mondo globale e dal mondo tecnologico. D'altra parte lo schema asseriva che la dottrina sociale della Chiesa non intendeva toccare l'autonomia della società e della storia umana, perché il compito della Chiesa era solo di natura religiosa. Era invece compito dei laici partecipare insieme agli altri uomini alla elaborazione delle diverse soluzioni dei problemi della società.

²⁴⁷ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 485.

- Annessi. Come annessi lo schema rilevava la necessità di una prudente e profonda rimessa in discussione delle istituzioni economiche, sociali e politiche. L'importanza dello sviluppo culturale e dell'alfabetizzazione; il rispetto dell'uomo in quanto persona contro ogni tipo di discriminazione e il rispetto all'avversario; si accennava al problema della libertà di coscienza e della libertà religiosa.
- Conclusione: comprendeva due paragrafi: il primo parlava dei limiti con i quali la Chiesa aveva professato e attuato tali principi. Il secondo accennava al futuro della Chiesa alla venuta finale di Cristo.

Lo schema di Haubtmann²⁴⁸ iniziava con le parole: "Ecclesiae mysterium, quod est ipsum Verbi Incarnati mysterium, haec sacrosancta Synodus in Spirito Sancto

²⁴⁸ HAUBTMANN, *Conspectus primae partis*, 01/02/65, FHär XVII 1852; Cf. HAUBTMANN, *Schéma XIII/L'Eglise dans le monde de ce temps*, Février 1965, FHär XX 2228.

Prooemio

1. Quos concilium alloquitur et qua de re
2. Solidaritas populi Dei cum hominum populo
3. Conspectus materiarum
4. Concilium hunc unum finem persequitur: operam Christi peragere

Caput I: Conspectus generalis

5. Quid sit mundus hodiernus et unde veniat
6. Scientifica et technica dominatio
7. Demographica evolutio
8. Quod haec evolutio inaequalis sit et universalis
9. De aliquibus ex illis rebus consequentibus
10. Mutationes dantur in societatum et populorum collectiva psychologia
11. Haec evolutio sine ullo ordine fit
12. Quibus de rebus humanum genus seipsum interrogat

Caput II: De homine in universo mundo

13. Quod populus Dei conari debet ut Dei invitamentis respondeat
14. De nova quadam problematica
15. Nova et vetera

congregata et adunata magis perspicere et intelligere conata est....". Il testo in tutto era di 27 pagine.

2.4.3 Reazioni allo schema di Ariccia

La riunione di Ariccia si svolse tra il 31 gennaio e il 6 febbraio 1964. Erano in tutto 87 persone²⁴⁹. Häring prese parte anche a questo convegno. I partecipanti trovarono già un progetto di testo del nuovo schema elaborato da Haubtmann. Dopo averlo letto, Congar diceva: "a mio avviso è nettamente migliore di quello di Zurigo e di Häring"²⁵⁰. Dopo la presentazione di Haubtmann, il lavoro si divise subito nelle sottocommissioni. C'era però una

16. De tribus primariis veritatibus

17. De aliquibus ab ista doctrina manantibus

18. De rerum terrestrium autonomia

Caput III: De homine in societate

19. Quod homo seipsum non novit

20. Vera natura doctrinae socialis Ecclesiae

21. Necesse est aliqua ab integro examinentur

22. Quod augendus et evolvendus est sensus responsabilitatis et participationis

23. Momentum promotionis culturalis

24. Reverentia personae humanae

25. Reverentia adversarii

26. Reciprocitas reverentiae in re religiosa

27. Historiae vicissitudines

28. Spes populi Dei

²⁴⁹, *Elenchus eorum qui adfuerunt sessioni studii apud "Casa Divin Maestro" (a die 31 jan ad diem 6 feb. 1965)*, Roma (?), 31/01/65 (31 gennaio – 6 febbraio 65), FHär XIX 2157;, *Elenco delle camere assegnatae presso la casa Gesù Divin Maestro ai partecipanti alla sessione di Ariccia*, 31/01/65 (31 gennaio – 6 febbraio 65), FHär XXIII 2449.

²⁵⁰ D-Congar, 1 febbraio 1965. Ripreso da Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 504.

difficoltà perché K. Wojtyła, in nome dei vescovi polacchi aveva presentato un nuovo schema²⁵¹.

C'erano tre schemi come base della discussione. La discussione della sottocommissione dottrinale, presieduta da Garrone e Hauptmann, fu faticosa perché toccava la revisione di tutta la prima parte dello schema XIII (secondo il mandato della discussione di giugno e di settembre). D'altra parte bisognava determinare fino a che punto bisognasse tener conto del fatto che il testo dello schema XIII discusso al concilio restava come base della discussione e di

²⁵¹ ..., *Schema polacco*, s.d., F-Här XVII 1873.

Prooemium: iniziava con le parole: "Salvificae in mundum missionis, quam Ecclesiae divinus eius Conditor mandavit, praesentatio et expositio ad supremos Concilii oecumenici fines pertinet..."

Caput I: De Ecclesiae in mundum missione

A: De periodo ante redemptorem

B: De redemptione mundi per Christum et Ecclesiam

Caput II: De mundi et hominis natura

A: De caractere mundi

B: De personae humanae in mundo positione

Caput III: De relatione fundamentali Ecclesia ad mundum

Caput IV: De actione Ecclesiae in mundo

Caput V: De Ecclesia et lure ad vitam

Caput VI: Ecclesia erga familiae matrimoniiue negotia

Caput VII: Ecclesia erga diversas congregationes sociales

Caput VIII: De Ecclesia et ratione honestae sustentationis civium

Caput IX: De Ecclesia et scientia ac progressu

Caput X: De Ecclesia coram systematibus oeconomicis vel politicis

Caput XI: De Relatione Ecclesiae ad culturas et civilisationes mundi hodierni

Caput XII: De relatione Ecclesiae ad nonchristianos et infedele

Caput XIII: De Ecclesia in futurum inclinata

L'intento specifico del testo polacco era di tener conto della situazione della Chiesa nei paesi dominati dal comunismo. Dopo aver trattato dell'ateismo nella parte introduttiva, il testo arrivava alle conclusioni contro la concezione del comunismo e del marxismo. Tutto lo schema presentava la Chiesa come una risposta alternativa al comunismo ed attraverso la sua missione essa doveva affrontare tutte le oppressioni contro l'umanità.

In quest'incontro Häring faceva parte della sottocommissione sulla famiglia presieduta dal mons. J. F. Dearden. Gli altri membri erano: monss. M. Castellano, J. Van Dodewaard, J. Heuschen, J. Da Silva J. Petit; pp. J. Géraud, A. Prignon, V. L. Heylen, M. M. Labourdette, E. Schillebeeckx, B. Van Leeuwen, B. Colombo, Ch. de Koninck, L. Baas e la signora P. Bellosillo. La sottocommissione continuò ad approfondire alcuni problemi emersi nella discussione in aula e a stendere la nuova redazione. Il testo elaborato dalla sottocommissione era già pronto il 4 febbraio 1965²⁵². La sottocommissione si era proposta esplicitamente di preparare un testo pastorale "tale che la dottrina proposta ai cattolici fosse compresa dai non cattolici e dai non cristiani"²⁵³. Per questa ragione, il testo partiva dagli elementi naturali per poi esporre la dottrina del sacramento della vita specificamente cristiana. Il testo comprendeva 5 paragrafi²⁵⁴:

- prooemium. Iniziava con le parole: "Salus personae et societatis humanae arcte connectitur cum fausta conditione communitatis familiaris..."

- primo capitolo: De sacra indole matrimonii et familiae
- secondo capitolo: De amore coniugali
- terzo capitolo: De matrimonii foecunditate
- quarto capitolo: Deus Dominus vitae.

²⁵⁴ ..., *Dignitate matrimonii et familia fovenda*, 00/02/65, FHär XX 1985 e 1986. La redazione era tale e quale del documento FHär XX 2191. La novità stava nel cambiamento: invece di prooemium ora diventava primo capitolo intitolato: *De dignitate matrimonii et familiae fovendo*.

- il matrimonio e la famiglia nel mondo moderno
- la loro indole sacra
- l'amore coniugale
- la fecondità del matrimonio
- la signoria divina sulla vita.

La proposta della sottocommissione sulla famiglia fu ben accettata.

Dopo la riunione di Ariccia, la sottocommissione allargata si riunì dall'8 al 12 febbraio 1965 per esaminare i testi risultati dall'incontro di Ariccia. Erano presenti: Cento, Seper, Garrone, Ancel, Charue, Dearden, Wright, Schröffer, Poma, Guano, McGrath, Buttler, Hengsbach, Fernandez, Condé, Larrain, Blomjous, Wojtyla, Fernandes, Gonzalez, Zoa, Nagae, Quadri e Suor Mary-Luke. Häring faceva parte della riunione²⁵⁵.

Il risultato globale dell'incontro di Ariccia non era chiaro per quanto riguarda la responsabilità della redazione. A Roma si faceva sentire la mancanza di Philips, il peso del suo prestigio era significativo. Inevitabilmente la sua presenza finiva per offuscare il ruolo di Haubtmann²⁵⁶. Nel primo giorno della discussione Charue criticò la mancanza di cristologia, soprattutto della passione e della resurrezione di Cristo²⁵⁷; Quadri osservò che il testo di Haubtmann non proponeva i problemi attuali²⁵⁸; mentre Ancel e Buttler criticavano il testo perché debole sul rapporto con i non cristiani²⁵⁹.

Il secondo giorno della discussione si concentrò sull'antropologia del testo di Haubtmann. Per Wright il testo non rispondeva ai problemi della dignità umana

²⁵⁵ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 137.

²⁵⁶ C'era anche scontro tra Guano e Haubtmann. Haubtmann voleva lavorare il testo a Parigi ma si sia dovuto trattenere a Roma. I teologi erano insoddisfatti dei risultati raggiunti ad Ariccia perché non riuscivano a cogliere bene il testo nella sua globalità. D'altra parte c'era un'altro schema proposto da Wojtyla, futuro Papa Giovanni Paolo II, che circolava durante la discussione. Anzi lo schema era base della discussione, soprattutto nella sottocommissione della dottrina di cui Wojtyla faceva parte. Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 543-544.

²⁵⁷ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 139.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

ed era “spersonalizzante”²⁶⁰; Moralejo, Ancel e Philips osservavano che il testo non menzionava l’antropologia cristiana e mancava di ottimismo che è la base della vita cristiana²⁶¹. Mentre Häring osservò che nel testo non si trovava nessun accenno alla psicologia e alla sociologia, che erano molto importanti per l’attuale cultura e per la teologia morale²⁶².

Il terzo giorno la discussione si concentrò sull’umanità reale. Quadri proponeva il problema degli emigranti²⁶³; Garrone osservava il problema della distribuzione della ricchezza e della terra²⁶⁴; Wojtyla proponeva il problema del capitalismo e del comunismo²⁶⁵; Philips si lamentava del lato negativo della modernità dicendo che la “esistenza” di Dio nella vita attuale era scomparsa non solo nell’ateismo e nel marxismo ma anche nella filosofia moderna (soprattutto di Sartre e Merleau Ponty). Diceva ancora Philips: “nella vita attuale si dovrebbe parlare di ‘Deus et homo’, ma la realtà parlava di ‘Deus aut homo’”²⁶⁶. L’osservazione di Philips fu sottolineata da Garrone, Tromp e Häring²⁶⁷. Mentre Zoa avanzò il tema del femminismo da discutere²⁶⁸.

Nel quarto giorno della discussione (11 febbraio) ci si rese conto, inoltre della difficoltà e della pratica impossibilità di fornire con sufficiente anticipo ai membri della commissione mista plenaria il testo dello schema di Haubtmann. Ciò dipendeva dal lavoro redazionale e della revisione da completare. Garrone

²⁶⁰ *Ibid.*, 142-143.

²⁶¹ *Ibidem.*

²⁶² *Ibid.*, 147.

²⁶³ *Ibid.*, 149.

²⁶⁴ *Ibidem.*

²⁶⁵ *Ibidem.*

²⁶⁶ *Ibid.*, 157.

²⁶⁷ *Ibid.*, 160-161.

²⁶⁸ *Ibid.*, 163.

proponeva: “eliminiamo o correggiamo il testo di Haubtmann?”²⁶⁹. Congar e Moralejo intendevano ritornare allo schema di Häring²⁷⁰.

L’ultimo giorno della discussione si concentrò sul rapporto tra “Chiesa e l’uomo”. Wojtyła criticò lo schema di Haubtmann che non era chiaro a spiegare la volontà di Dio e la libera coscienza dell’uomo²⁷¹; Moralejo e Hengsbach osservavano che il testo di Haubtmann trattava bene il tema del “dialogo” tra la Chiesa e il mondo²⁷²; mentre Zoa criticò il testo come troppo clericale, anzi i laici lavoravano per il dialogo più che i pastori. La critica di Zoa era poi sostenuta da Congar²⁷³. Si sentiva dunque la debolezza del testo di Haubtmann, soprattutto sul piano ecclesiologico e sul dialogo. Alcuni membri chiedevano di tornare allo schema di Häring perché aveva la base ecclesiologica e l’idea di dialogo tra Chiesa e il mondo come pure la promozione della povertà della Chiesa, temi che sembravano scomparsi nel testo di Haubtmann. Häring sostenne la richiesta, dicendo che lo schema precedente affrontava bene i problemi del mondo sullo spirito di povertà ed esso dava nelle sue proposizioni un senso pieno e concreto. Questa prospettiva –diceva ancora Häring – era piaciuta ai padri conciliari, i quali volevano che essa fosse sottolineata²⁷⁴.

²⁶⁹ *Ibid.*, 163.

²⁷⁰ Congar scriveva nel suo diario: “Le P. Häring, qui ne veut rien dire en public pour ne pas sembler défendre son ancien texte, me confie son mécontentement. Il trouve qu’on s’est arbitrairement libéré et éloigné de l’ancien texte, qu’on n’en a plus la densité et qu’il manque beaucoup de choses dans le texte actuel: par exemple, dans le chapitre sur la vocation de l’homme, la réponse à la conception marxiste, la capacité d’aimer inscrite dans l’image de Dieu”, D-Congar, 11 febbraio 1965. Lo stesso Congar dunque era ora più incerto circa il testo di Haubtmann, mentre nel suo diario del 1 febbraio 1965 egli apprezzava che “il testo è nettamente migliore di quello di Zurigo e di Häring”. Congar adesso sentiva che lo scopo pastorale del testo di Haubtmann non era chiaro: “Le texte Haubtmann apparaît comme un peu léger, un peu global, un peu journalistique. Haubtmann est un bon esprit, mais je vois une fois de plus combien le point de vue pastoral et la mise à l’école de l’Action Catholique a porté le clergé français à des synthèses globales sans grandes exigences techniques” D-Congar 11 febbraio 1965. Ripreso da Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 544-545.

²⁷¹ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 171.

²⁷² *Ibid.*, 172.

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ibid.*, 175.

Wojtyla, Seper e Nagae proponevano lo schema di Cracovia per sostituire lo schema di Haubtmann e chiedevano a Congar di migliorarlo dal punto di vista teologico²⁷⁵. Häring rifiutò questa richiesta²⁷⁶.

Alla fine Congar esprimeva la sua insoddisfazione sul testo di Haubtmann: “Soprattutto per la prima parte ci si è allontanati troppo dal testo precedente. Si è fatto troppo un lavoro *ab ovo*. Ogni gruppo ha lavorato troppo come se il capitolo di cui era incaricato formasse un complesso autonomo, perdendo troppo di vista che si trattava di un pezzo di uno schema unico e che questo schema non doveva essere un pezzo qualunque, ma molto più precisamente lo *schema XIII*: uno schema *originale* che doveva parlare agli uomini”²⁷⁷.

L’incertezza dello schema spingeva Guano a proporre a Haubtmann *Axes majeurs à ne jamais perdre de vue*. Guano proponeva che lo schema doveva presentare l’atteggiamento pastorale della Chiesa come emerso nello schema di Häring. Secondo Guano il carattere pastorale del testo di Häring era ben fatto: “considerare solo gli elementi dottrinali più direttamente adeguati agli interrogativi del nostro tempo. Non dobbiamo fare un trattato di teologia: il nostro scopo è di illustrare la situazione attuale alla luce del pensiero cristiano. La Chiesa deve riferire al popolo di Dio nel suo complesso piuttosto che alla gerarchia in quanto tale”²⁷⁸.

Da questo momento incominciava uno dei periodi di lavoro veramente febbrili. Vi erano impegnati i responsabili delle varie sottocommissioni ed i membri del comitato di redazione, soprattutto Haubtmann che lavorava per la

²⁷⁵ *Ibid.*, 172.

²⁷⁶ *Ibid.*, 173. Per Häring lo schema di Cracovia era troppo clericale perché esso presentava una Chiesa istituzionale. Lo schema di Cracovia proponeva bene il “dialogo interno della Chiesa” ma esso cadeva nel presentare la Chiesa come istituzione. Il testo dice: “Il popolo di Dio attinge le sue forze dalla Chiesa istituzionale” (caput III dello schema di Cracovia). È un tema che a Häring non piaceva. Più tardi nella sua testimonianza Häring parlava ancora su questo schema. Cf. Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione...”, 178-181.

²⁷⁷ D-Congar, 13 febbraio 1965; ripreso da Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 555.

²⁷⁸ *Ibid.*, 557.

revisione della parte dottrinale e Philips incaricato dell'ultima revisione dell'intero schema. Haubtmann cercò di rifare la redazione basandosi sullo schema di Häring, che era già stato avanzato nell'estate precedente ma che era stato rimesso sottotavolo. Mentre Philips cominciò fare la revisione della seconda parte dello schema Malines per gli annessi. Il 25 marzo 1965 lo schema era già pronto. Esso comprendeva:

- Proemio: vicino al testo di Häring. Si era inserito solo il *conspectus generalis* e lo sviluppo cristologico del testo di Häring.
- Capitolo I: riprendeva il titolo di Häring ("Vocazione totale dell'uomo"). La redazione dello schema di Häring rimaneva come base. La novità era solo l'attenzione al "cuore" presentata da Daniélou ad Ariccia. L'affermazione di Daniélou significava che il cuore corrispondeva alla dimensione fisica dell'uomo, ma che aveva anche la capacità di contemplare Dio e di dominare il mondo materiale.
- Capitolo II: derivava dal secondo capitolo del testo di Haubtmann ma era cambiato il titolo. Il nuovo titolo era "Quid significat humana activitas in universo mundo" invece di "L'homme dans l'univers". Il tema della signoria di Cristo venne spostato alla fine del capitolo come conclusione dello stesso capitolo II.
- Capitolo III: derivava dal capitolo II del testo di Häring. La novità di questo capitolo era: il senso trinitario della presenza nel mondo. A quest'affermazione seguivano due conseguenze: la Chiesa aveva una missione religiosa e doveva intervenire nella questione della storia umana. D'altra parte ogni attività umana aveva uno specifico valore in ordine al regno di Dio. Il paragrafo sul contributo della Chiesa alla costruzione del mondo e sulla povertà della Chiesa rimanevano come tale nel testo di Häring.
- Gli annessi erano stati esclusi (nella discussione successiva i teologi tedeschi, attraverso Lászlo, chiederanno di rimettere gli annessi).

Il testo fu portato alla riunione della commissione mista (il 29 marzo fino al 7 aprile 1965). La discussione era presieduta da Ottaviani e Cento e ne facevano parte Browne, Seper, Santos, Florit, Roy, Guano, O'Connor, Yu Pin, Camara, Morris, Kominek, Nécsey, Petit, Bednorz, De Araujo, Sales, Ménager, Da Silva, Lászlo, Condé, Möller, Wojtyla, Moralejo, Fernandes, Nagae, Quadri; e c'erano una cinquantina tra periti e laici²⁷⁹. La riunione doveva esaminare capitolo per capitolo il testo rielaborato da Haubtmann e Philips. Guano, con l'aiuto dei cinque segretari (Philips, Haubtmann, Häring, Tromp e Glorieux) che organizzavano i lavori durante la riunione, aprì la seduta della riunione e presentò l'evoluzione del testo, i criteri, la struttura e la metodologia del lavoro e alcuni interventi.

Nella riunione della sera del 30 marzo (alle 17.00) Häring leggeva il proemio. E suggeriva che fosse meglio dire "Gaudium et spes" come titolo della costituzione per dare ottimismo allo schema²⁸⁰. Tutti furono d'accordo con la proposta di Häring²⁸¹. Il motivo della proposta era riscontrabile già nella discussione precedente della commissione mista (il 12 marzo 1964) nella quale Häring proponeva l'idea dell'ottimismo dicendo che l'ottimismo era la speranza dell'uomo nell'iniziare la sua ricerca verso il fine del mondo²⁸². Da quel momento lo schema XIII venne conosciuto anche come la *Gaudium et spes*.

Ci si era reso conto, durante la discussione, che restavano varie imperfezioni nel testo: ripetizioni, mancanza in alcuni punti di transizione logica da un'idea all'altra, citazioni bibliche non sempre a proposito, inadeguatezza della traduzione latina (si sentiva ancora l'influsso del Francese nel testo latino). Nessuno, del resto, neppure quelli che erano stati presenti ad Ariccia o a Roma,

²⁷⁹ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 178.

²⁸⁰ *Ibid.*, 178-179.

²⁸¹ Nel suo schema (documento FHär XIX 2160), Häring segnalava: "Gaudium et spes, luctus et angor" invece di "Gaudium et luctus, spes et angor".

²⁸² Cf. GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 57.

conoscevano il testo che doveva discutere. Anche Philips, relatore di tutto lo schema, non conosceva ancora parti consistenti del nuovo testo²⁸³.

D'altra parte tutti i membri erano in attesa dello schema di Häring già sottoposto all'esame del concilio. L'opinione pubblica si era effettivamente concentrata sullo schema di Häring, non sullo schema nuovo. Ma ancora una volta i rappresentanti legati al sant'Uffizio avevano bloccato lo schema di Häring perché era di Häring. Häring stava tranquillo: leggeva alcuni paragrafi e seguiva la spiegazione di Philips. Häring aveva taciuto durante la discussione, e solo una volta aveva parlato sul tema del matrimonio. Meno male che l'abile direzione di Philips si faceva sentire un modo evidente nella discussione.

La reazione sul nuovo testo fu forte. Lebret lamentava che la nuova redazione non aveva sufficientemente raccolto il progetto dell'incontro tra Chiesa e mondo. La spinta al dialogo con l'uomo moderno rimaneva insufficiente. Ranner avanzava due ipotesi di soluzione: la prima era che il concilio lo affidasse ad una commissione postconciliare con un mandato esplicito; la seconda era che fosse il concilio stesso ad emanarlo, dichiarando tuttavia apertamente che si trattava di un documento ancora non adeguatamente maturo dal punto di vista teologico e che doveva essere considerato solo il passo iniziale del dialogo della Chiesa con il mondo moderno²⁸⁴.

2.4.4 I Padri conciliari prendono la parola

Il 21 fino il 23 settembre 1965 iniziò la discussione dello schema XIII modificato da Hautmann e Philips, che era stato inviato durante l'estate a tutti i padri conciliari. I padri conciliari, che si trovarono di fronte un testo diverso da

²⁸³ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 570.

²⁸⁴ Cf. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 617-626.

quello dell'anno precedente (di Häring) reagirono in generale con un certo favore, ma non mancarono critiche.

Nel corso della 132a Congregazione generale (21 settembre 1965) Garrone, che aveva sostituito Guano che era malato, presentava la relazione generale dello schema, già approvato nella commissione mista del 18 settembre. Accennando al lavoro compiuto e alle difficoltà, egli faceva notare che la diversità e la maggiore lunghezza del testo attuale erano dovute al rispetto dei desideri e dei suggerimenti presentati sia per iscritto sia a voce dai padri.

Lo schema discusso durante la 132a Congregazione generale era intitolato *Ecclesia in mundo huius temporis*²⁸⁵. Questo schema era tale e quale lo schema di Häring del marzo 1964 (FHär XIX 2160). Esso prolungava solo il quinto capitolo (sulla comunità dei popoli e sulla costruzione della pace).

Nel primo giorno (21 settembre 1965) ci furono 5 interventi: di F. Spellman (New York, USA), J. Landàzuri Ricketts (Lima, Perù), R. Silva Henriques (Santiago del Cile, Cile), L. Jager (Paderborn, Germania) e A. Bea (presidente del segretario per l'unione dei cristiani).

Spellman si diceva sostanzialmente favorevole allo schema, che esso poteva essere considerato un buon fondamento per il dialogo con il mondo moderno e che non si sarebbe dovuto diminuire in nessuna parte. La necessità del dialogo era il compito della Chiesa di fronte alla società²⁸⁶.

Landàzuri e Silva Henriques mostrarono la difficoltà di capire lo schema perché c'erano ambiguità metodologiche nel testo. Se il testo avesse mantenuto il titolo di "costituzione pastorale" avrebbe rischiato di far perdere l'importanza specificamente dottrinale dello schema, ossia della prima parte che era più importante. Dunque lo schema fosse ridotto ad una semplice "Dichiarazione" o venisse tolta la prima parte per concentrarne il senso pastorale della seconda parte²⁸⁷.

²⁸⁵ AS IV/1, 435-516.

²⁸⁶ AS IV/1, 559-561.

²⁸⁷ AS IV/1, 561-574.

Per Jager lo schema era troppo ottimistico e poco realistico, perché trascurava la presenza nel mondo delle forze del male e la loro lotta contro il bene²⁸⁸. L'intervento di Bea fu positivo, solo che lo schema doveva precisare il concetto di mondo, e lo stile dello schema doveva essere semplice, leggibile e senza una forma elegante della lingua²⁸⁹.

Il secondo giorno (22 settembre 1965) fu il 'giorno più difficile per lo schema. Il Card. E. Ruffini (Palermo) criticò il cattivo stile dello schema. Il Card. Siri (Genova) lamentò il fatto che lo schema non si occupasse dei problemi del laicismo, dell'indifferentismo religioso e del relativismo morale²⁹⁰. Il Card. Döpfner, nel nome dei vescovi tedeschi e scandinavi, criticò lo schema citando le critiche di Rahner a Fulda: rinunciare allo schema o rimandarlo ad una commissione postconciliare²⁹¹. De Proença Sigaud (Diamantina, Brasile) criticò che lo schema appariva troppo favorevole alla tesi di Teilhard de Chardin sull'evoluzione e sulla costruzione del mondo²⁹². A de Castro Mayer (Campos, Brasile) diceva che il testo non era chiaro nel condannare le dottrine filosofiche e quelle economiche dell'ateismo marxista²⁹³.

B. Kominek (arcivescovo tit. Eucaita) sottolineava il tema della redenzione per evitare il naturalismo che emergeva troppo dallo schema. Si sarebbe dovuto ricorrere alla teologia delle realtà terrestri per trattare i problemi del mondo moderno²⁹⁴.

Il terzo giorno (23 settembre 1965) fu un pò più sereno. J. Cardijn (vescovo tit. di Tusuro) attirò l'attenzione del concilio sui problemi della gioventù

²⁸⁸ AS IV/1, 575-576.

²⁸⁹ AS IV/1, 576-597.

²⁹⁰ AS IV/2, 24-25.

²⁹¹ AS IV/2, 28-33.

²⁹² AS IV/2, 47-50.

²⁹³ AS IV/2, 371-373.

²⁹⁴ AS IV/2, 387-389.

e del terzo mondo²⁹⁵. Mentre J. Frings (Köln, Germania) proponeva che lo schema doveva sottolineare i principi della collaborazione dei fedeli con gli uomini²⁹⁶; A. Bengsch (Berlino, Germania) sottolineava il tema del dialogo con il mondo come base della presenza della Chiesa²⁹⁷. Anche A. Rossi (São Paulo, Brasile) parlava dell'importanza del dialogo con il mondo moderno perché il dialogo era il fine della pastorale della Chiesa, e il segno della solidarietà che legava i cristiani a tutti gli uomini. Nel dialogo, c'era la funzione di servizio della Chiesa verso gli altri uomini e in particolare verso coloro che si trovavano più ai margini della società²⁹⁸.

Per D'Souza (vescovo di Bhopal, India), il dialogo con il mondo doveva partire da un rinnovamento intero della Chiesa²⁹⁹, mentre per A. Elchinger (vescovo ausiliare di Strasbourg, Francia) il problema della missione della Chiesa si poneva soprattutto nei termini concreti di quanto essa e i cristiani fossero in grado di fare per risolvere certi problemi³⁰⁰.

2.4.5 Approvazione finale

La commissione mista tornò a riunirsi il 23 settembre 1965 per rivedere i risultati della discussione generale nell'aula. Man mano la commissione terminava l'esame dei capitoli e tornava al comitato per fare la revisione. La commissione era divisa in 10 sottocommissioni. Häring faceva parte della sottocommissione centrale insieme con: Browne, Charue, Hengsbach, Menagér, McGrath, Wright, Garrone, Dearden, Guano, Lászlo, Schröffer, Hauptmann

²⁹⁵ AS IV/2, 394-396.

²⁹⁶ AS IV/2, 405-406.

²⁹⁷ AS IV/2, 563.

²⁹⁸ AS IV/2, 460-465.

²⁹⁹ AS IV/2, 477-479.

³⁰⁰ AS IV/2, 414-416.

(segretario del comitato redazionale), Moeller, Hirschmann, Tucci, Suor Mary-Luke e la signora Goldie. Il loro compito era di pensare la strategia su come presentare lo schema in aula con una accorta relazione affinché si potessero distogliere alcune critiche, di sottolineare la continuità della nuova redazione con il vecchio testo (testo di Häring), già discusso ed approvato in modo generale dai padri e di mostrare la novità del nuovo testo (perché nella discussione generale in aula i padri erano sorpresi con il nuovo schema di Hauptmann).

La discussione sulla seconda parte dello schema cominciò il 29 settembre 1965 e si prolungò a l'8 ottobre 1965. Due problemi attiravano l'interesse dei padri, cioè il paragrafo sul matrimonio, in cui Häring faceva parte nella redazione ad Ariccia e quello sulla guerra e sulle armi moderne.

Il Card. E. Ruffini (Palermo) criticava la nuova redazione perché tralasciava la distinzione tra fine primario e fini secondari del matrimonio³⁰¹; mentre il Card. P. Léger (Montréal) sosteneva invece la centralità dell'amore nella vita coniugale come costitutivo del matrimonio stesso³⁰². Il Card. M. Browne riproponeva la necessità di distinguere bene tra l'amore di concupiscenza e l'amore di amicizia³⁰³. Il Card. G. Colombo (Milano), in nome dei vescovi italiani, parlava sull'amore nel matrimonio. Per Colombo, l'amore coniugale doveva essere dichiarato fine intrinseco del matrimonio, coesistente alla finalità procreativa³⁰⁴. La stessa idea venne anche da R. De Roo (Victoria)³⁰⁵ e da J. Reuss (Vescovo aus. di Mainz)³⁰⁶.

Riguardo al tema dell'indissolubilità del matrimonio, Ruffini osservò che si faceva una sopravvalutazione dell'amore coniugale tra i principi costitutivi del

³⁰¹ AS IV/2, 17-20.

³⁰² AS IV/3, 21-30.

³⁰³ AS IV/3, 67-69.

³⁰⁴ AS IV/3, 33-39.

³⁰⁵ AS IV/3, 75-83.

³⁰⁶ AS IV/3, 83-88.

matrimonio³⁰⁷. E. Zoghbi (Vicario patriarcale dei melchiti in Egitto), in nome dei vescovi orientali, rilevava che dal punto di vista pastorale in oriente si ammettevano senza troppe difficoltà alla comunione ecclesiale i coniugi separati senza colpa. La proposta di Zoghbi voleva incrinare la rigida chiusura di Roma³⁰⁸. La reazione di Journet fu dura contro Zoghbi. Con toni aspri Journet non esitò ad imputare tale prassi debole delle chiese orientali. Per il Card. Ch. Journet tale prassi mostrava solo l'orgoglio dei padri orientali³⁰⁹.

La discussione sulla paternità responsabile e sulla controllo delle nascite attirò anche molti interventi. Il Card. Suenens sottolineava l'importanza della ricerca scientifica che aiutava la Chiesa ad affrontare i problemi pastorali legati a questa questione³¹⁰.

Il Card. Colombo proponeva alcune riflessioni, chiedendo le norme e le regole morali degli atti coniugali i quali dovevano insieme essere espressione del vero amore coniugale e finalizzati al compimento della procreazione. Per Colombo, l'integrità fisica degli atti doveva essere riaffermata come suprema e imprescindibile norma morale per la liceità degli atti³¹¹.

E. Nicodemo (vescovo di Bari) invocava la precisione del testo sulla frase circa la responsabilità dei coniugi nel decidere il numero dei figli. La stessa domanda venne anche da P. Taguchi Yoshigoro, vescovo di Osaka³¹², da W. Conway, vescovo di Armagh, Irlanda³¹³, da Da Silva, vescovo di Braga³¹⁴. Nicodemo lamentò che il testo tacesse sugli antifecondativi, il cui uso era assolutamente illecito. Per Conway, il testo doveva dire chiaramente che i coniugi nel giudicare il numero dei figli dovevano regolarsi secondo la legge divina.

³⁰⁷ AS IV/3, 17-20.

³⁰⁸ AS IV/3, 45-48.

³⁰⁹ AS IV/3, 58-60.

³¹⁰ AS IV/3, 30-33.

³¹¹ AS IV/3, 34-35.

³¹² AS IV/3, 40-41.

³¹³ AS IV/3, 65-67.

³¹⁴ AS IV/3, 73-74.

Dopo la discussione in aula la sottocommissione centrale si riunì il 30 settembre 1965 per un bilancio degli interventi. Si trattava di permettere alla sottocommissione centrale di impostare più concretamente il lavoro di revisione. D'altra parte Haubtmann era convinto che al comitato di redazione dovesse essere lasciato ampio potere discrezionale nella scrittura finale. Si divise la sottocommissione centrale in sottocommissioni.

La sottocommissione sulla famiglia, di cui Häring faceva parte, si riunì anche per esaminare gli interventi riguardanti il matrimonio il 7 ottobre 1965. A questa riunione intervenne anche la commissione pontificale sul controllo delle nascite nelle persone di De Riedmatten, Zalba e Fuchs³¹⁵. Per Häring il tema del matrimonio provocò “una delle crisi più gravi del concilio”³¹⁶ quando, il 24 nov 1963, Paolo VI fece trasmettere alla commissione dal segretario di stato quattro modi intesi ad allineare il testo di quel capitolo, che cercava di ampliare le prospettive in materia di limitazione delle nascite, alle posizioni dell'enciclica *Casti Connubii* di Pio XI e dell'allocuzione di Pio XII al convegno dell'Unione italiana ostetriche del 1951. Dopo lunghe discussioni con la presenza di esperti e di uditori laici, la sottocommissione finì per accettare parte degli emendamenti papali, pur neutralizzandoli e senza modificare la sostanza del testo precedente. Mentre nella realtà 2/3 dei padri conciliari avevano accettato la proposta sul matrimonio. L'accettazione di Häring era “nel nome della sacra ubbidienza”. Egli così esprimeva la sua delusione³¹⁷.

Il paragrafo sull'amore coniugale, nel quale era più esplicito il tema dei fini del matrimonio, era stato apprezzato per l'equilibrio trovato tra le opposte

³¹⁵ ..., *De dignitate matrimonii et familiae fovenda / Relatio generalis*, Roma, 02/11/65, FHär XIX 2140.

³¹⁶ Bernhard HÄRING, *Quelle morale pour l'Eglise?*, Parigi 1989, 35.

³¹⁷ Bernhard HÄRING, “Fostering the Nobility of Marriage and the Family”, in Herbert Vorgrimler (General Editor), *Commentary on the Documents of Vatican II. Volume V: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, Translated by W. J. O'Hara, Burns & Oates / Herder and Herder, New York 1969, 228.

concezioni e la sottocommissione decise di attenersi al “textus receptus”³¹⁸. Mentre ai paragrafi sulla fecondità del matrimonio e su quello sulla paternità responsabile e del controllo delle nascite, il testo dello schema offriva già una sintesi efficace della dottrina della Chiesa³¹⁹. Il 2 novembre 1965 era già pronto il capitolo sul matrimonio. Il 12 novembre 1965 il *textus recognitus* di tutto lo schema era pronto. Esso era così composto:

Il titolo rimaneva com’era. Il proemio rimaneva come nel testo precedente. Una novità era solo la nuova definizione del “mondo d’oggi”. La prima parte era cambiato da “la Chiesa e la condizione umana” a “la Chiesa e la vocazione umana” per dare un’idea più precisa al tema della vocazione.

Capitolo I: era cambiato il titolo “la dignità della persona umana” invece di “la vocazione della persona umana”. Il primo paragrafo parlava sull’uomo ad immagine di Dio, poi passava al tema del peccato, della distinzione tra corpo e anima, della dimensione intellettuale, morale e sociale dell’uomo; della vittoria sulla morte, dell’ateismo e del Cristo, uomo nuovo.

Capitolo II: il titolo rimaneva “la comunità degli uomini”. Cominciava con l’indole comunitaria dell’uomo, seguiva il paragrafo sul rapporto tra persona e società, sul diritto e sui doveri della persona umana, sul carattere evolutivo dell’ordine sociale e sul bene comune. La seconda parte del capitolo II aveva orientamenti pratici, si parlava ancora del rispetto della persona umana, del rispetto dell’avversario, dell’uguaglianza di tutti gli uomini e della giustizia sociale, della libertà e della solidarietà, della responsabilità sociale e del Verbo incarnato come immagine della solidarietà.

Capitolo III: la novità di questo capitolo era l’inserimento del paragrafo sul giusto ordine dei valori (dell’essere e dell’avere), sul fine escatologico della storia umana, sulla redenzione e l’uomo salvato. Si concludeva con i paragrafi sulla città terrestre e sulla città celeste e sul ritorno del Cristo alla fine dei tempi.

³¹⁸ ..., *De dignitate matrimonii et familiae fovenda / Relatio generalis*, Roma, 02/11/65, FHär XIX 2140, 1.

³¹⁹ *Ibid.*, 2

Capitolo IV: iniziava con il tema della presenza della Chiesa e della sua missione, recuperato dallo schema Malines. Poi si parlava dell'aiuto che la Chiesa doveva offrire ai singoli uomini e alla società; si continuava con il tema dell'azione dei singoli cristiani e della loro collaborazione al bene comune e dell'aiuto che il mondo dà alla Chiesa. Si concludeva con le vicissitudini della storia umana in senso cristologico: *De Cristo, Alpha et Omega*.

La seconda parte: il titolo rimaneva come nella redazione precedente "Alcuni problemi urgenti".

Il capitolo sul matrimonio iniziava con la descrizione del carattere sacro del matrimonio e della famiglia. Seguivano il paragrafo sulla natura dell'amore, sui molteplici aspetti della fecondità matrimoniale, sul "Deus dominus vitae", sulla procreazione e sulle difficoltà della vita coniugale.

Il capitolo sulla cultura rimaneva come nella redazione precedente. Esso si divideva in tre sezioni: la prima sezione era sulla situazione della cultura nel mondo odierno; la seconda era sui alcuni principi riguardanti il progresso culturale; la terza era sui alcuni doveri per i cristiani circa la cultura.

Il capitolo sulla vita economica si divideva, come nella redazione precedente, in due sezioni: la prima era sullo sviluppo economico e la seconda era sui principi concernenti l'insieme della vita economico-sociale.

Il capitolo sulla vita politica comprendeva quattro paragrafi nei quali si parlava sul problema della vita politica, sulla natura e i fini della comunità politica, sulla collaborazione di tutti alla vita pubblica e sui rapporti tra Chiesa e società politica.

Il capitolo sulla pace era stato spostato. Esso si divideva in tre sezioni: la prima sezione era sulla comunità internazionale; la seconda era sul come consolidare la pace e sull'evitare la guerra, e la terza sulla missione della Chiesa per portare la pace. La novità di questo capitolo era: l'influsso esplicito della *Pacem in terris*, in modo particolare sulla condanna della guerra, della guerra totale, dell'aggressore ingiusto e della corsa agli armamenti.

La conclusione era come nella redazione precedente: significato, limiti e scopo dello schema.

La nuova redazione non poteva soddisfare la maggioranza dell'assemblea. Così, quando mancavano tre settimane alla definitiva conclusione del concilio, cominciò un'aspra battaglia incentrata sui problemi del comunismo, del matrimonio e della condanna assoluta della guerra totale. L'attacco più duro fu quando circa 300 padri firmarono la richiesta di bloccare lo schema perché, secondo loro, lo schema non era degno di essere testo conciliare.

Il 2 e il 3 dicembre 1965 venne distribuito ai padri il fascicolo con il testo dello schema e la *expensio modorum*³²⁰ che era stata richiesta dai padri durante la discussione in aula tra il 25 e il 27 novembre 1965.

La congregazione generale del 6 dicembre 1965 fu l'ultimo giorno del concilio e il 7 dicembre 1965 ci fu la sessione pubblica con la promulgazione ufficiale degli ultimi documenti; il giorno successivo avvenne la solenne celebrazione di chiusura.

2.4.6 Valutazione del ruolo del p. Häring

La discussione sul matrimonio ad Ariccia, alla quale Häring aveva partecipato fu quasi una ripetizione della discussione della commissione preparatoria. Si trattava di transizione tra una dottrina classica conosciuta e di prospettive nuove sconosciute dai Padri. Si rischiava perciò o di risucchiare tutta la dottrina con quanto era già stato detto, e quindi di non capire i cambiamenti reali, o di abbandonare tutto ciò che era stato ricevuto finora, o di volgersi ad un avvenire incerto. Più o meno era così l'aria della discussione ad Ariccia.

³²⁰ COMMISSIO THEOLOGICA DE ECCLESIA, *Schema constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis – Textus et correctiones admissae necnon expensio modorum – partis prima*, Città del Vaticano, 00/00/65, FHär XI 1598; COMMISSIONE GENERALE MISTA, *Schema constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis – Expensio modorum partis secundae*, Città del Vaticano, 00/00/65, FHär 1616.

Il problema riguardava specialmente la teologia della sessualità e del matrimonio. Per i teologi romani il matrimonio è un contratto che dà diritto agli atti sessuali che per se stessi portano alla procreazione, mentre per i teologi moderati il matrimonio è un contratto di amore e l'atto coniugale in primo piano è per il piacere³²¹.

Già nel suo libro *Ehe in dieser Zeit* (1960) Häring si interessava di studiare il problema del matrimonio. Per Häring il problema del matrimonio è una domanda di senso morale. Nell'ambito del matrimonio, la domanda di senso si è incentrata prevalentemente sulla coppia, in essa, sull'amore. Questa è la critica di Häring: nel passato l'amore non era la ragione d'essere del matrimonio come i teologi romani tenevano. L'amore è attribuito per la coppia e per la loro finalizzata, soprattutto per la procreazione. Di conseguenza, il matrimonio è una legittimazione sociale (o anche religiosa) dell'uso della sessualità. Per Häring l'amore è punto centrale del matrimonio cristiano e il matrimonio è la pienezza dell'amore e della felicità (il piacere) in cui uno dà se stesso per l'altro. La felicità è dunque legittima come principio decisivo del matrimonio. Certo, nella felicità la comprensione della realizzazione personale nel senso del dono di sé si può anche concretizzare nella dedizione richiesta dai figli. Häring vede che la sessualità ha sempre il carattere sacro e buono con il quale si rivela ai principi d'amore.

La riflessione di Häring, che si è basata sulla lettera di San Paolo Ep 5 e ICor 7, manifesta una riflessione propriamente teologica: il matrimonio partecipa alla medesima dinamica della vita tra Cristo, lo sposo e la Chiesa, la sposa. Esso realizza e definisce la vita e la missione del Cristo su questa terra e ne plasma l'umanità. Per questo motivo, il matrimonio può costituirsi come vera e

³²¹ P. Delhaye scrive che i teologi romani definivano il matrimonio in modo troppo giuridico e per loro l'amore non c'entrava per niente. Essi dicevano apertamente: "Vi sbagliate. L'amore non fa parte dell'essenza del matrimonio... anche se ciò è desiderabile". Uno di loro aggiungeva: "Io non voglio sapere che cosa desiderano i fidanzati, ma ciò che la natura esige. Ed essa [cioè la natura] vuole dei figli". Monsignor P. DELHAYE, "I problemi del matrimonio", in Bernard Lambert, *Concilio vivo. Bilancio del concilio. La nuova immagine della Chiesa*, Editrice ANCORA, Milano 1967, 650.

propria vocazione umana, forma particolare della sequela Christi (*Nachfolge*) in misura del rapporto maestro-discepolo³²².

Per Häring: il matrimonio è una grazia³²³, e assieme alla grazia i coniugi prendono viva coscienza dell'amore adorante con cui essi diventano un'amante l'un per l'altro e con quest'amore glorificano Dio, fonte di ogni amore, e Cristo, sposo divino-umano della Chiesa. Secondo Häring il concilio doveva parlare all'uomo moderno e riallacciarsi a quella coscienza ed a quell'atteggiamento che pone coscientemente l'amore coniugale al centro delle sue riflessioni³²⁴.

In questo quadro Häring, mediante la sottocommissione sulla famiglia all'incontro di Ariccia, si era esplicitamente proposto di preparare un testo pastorale perché "tale dottrina proposta ai cattolici possa essere accolta o per lo meno compresa anche dai non cattolici e dai non cristiani". Per questo motivo si era preferito partire dagli elementi naturali per poi passare alla dottrina del sacramento ed applicare alla vita quotidiana³²⁵. Così il testo si divideva in cinque paragrafi: il matrimonio e la famiglia nel mondo odierno, la loro indole sacra, l'amore coniugale, la fecondità del matrimonio e la signoria divina sulla vita³²⁶.

L'argomento dei teologi romani risulta di indole dottrinale, soprattutto della *Casti connubii*, invece l'attenzione di Häring è rivolta alla coscienza degli interessati e l'argomento risulta di indole morale-pastorale. La ragione pastorale si preoccupa nell'annuncio dell'amore come base della vita matrimoniale. Questa è la forza della pastorale di Häring.

³²² Cf. Bernhard HÄRING, *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Traduzione delle Benedittine di S. Magno, Morcelliana, Brescia 1968, 281-287.

³²³ Cf. Bernhard HÄRING, *Il concilio comincia adesso...*, 131-137.

³²⁴ *Ibid.*, 145.

³²⁵ Cfr. Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 525.

³²⁶ ..., *Dignitate matrimonii et familia fovenda*, 00/02/65, FHär XX 1985 e 1986.

2.5 Analisi globale

5.1 Due testi: concordanze, divergenze

Vorrei adesso paragonare il testo promulgato con il testo del marzo 1965 di Häring³²⁷. Ho preso il testo di marzo come punto di riferimento perché esso è più completo ed elaborato da Häring.

Il titolo rimane: *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*.

Gaudium et spes	Il testo di Häring
Prooemio	Prooemio
1. De intima coniunctione Ecclesiae cum tota familia gentium	1. De solidariedade Populi Dei cum Populo hominum
2. Ad quosnam Concilium sermonem dirigat	2. Ad quosnam Concilium sermonem dirigat
3. De ministerio homini praeendo	3. De inserviando homine

La sostanza del proemio sia nel testo di Häring che in quello della GS è uguale. La novità sta solo nel cambiamento del primo paragrafo per accentuare la solidarietà della Chiesa con l'intera famiglia umana.

Expositio introductiva: De hominis conditione in mundo hodierno	Pars I: De hominis conditione in mundo hodierno
4. De spe et angore	4. De spe et angore
5. De profunde mutatis condicionibus	5. De profunde mutatis condicionibus.
6. Mutationes in ordine sociali	6. Mutationes in ordine sociali
7. Mutationes psychologicae, morales et religiosas	7. Mutationes psychologicae, morales et religiosas

³²⁷ ..., *Ecclesia in mundo huius temporis*, 00/03/64, FHär XIX 2160.

8. De inaequilibriis in mundo hodierno	8. De disructis aequilibriis in mundo hodierno
9. De appetitionibus universalioribus generis humani	9. De aspiratione profundiore ac universali
10. De profundioribus interrogationibus generis humani	10. Quibus de rebus humanum genus seipsum interrogat

La sostanza dell'esposizione introduttiva (il testo di Häring usa 'pars I') rimane: la descrizione della condizione dell'uomo nel mondo d'oggi. D'altra parte questa descrizione afferma che la presenza dell'uomo è la presenza per cercare Dio. La Chiesa si prefigge lo scopo di presentare Cristo nel mondo.

Pars I: De Ecclesia et vocatione hominis	Pars II: De Ecclesia et conditione hominis
	Prooemium
11. Impulsionibus Spiritus respondendum	11. Impulsionibus Spiritus respondendum
Caput I: De humanae personae dignitate	Caput I: De humanae personae vocatione
12. De homine ad imaginem Dei	12. De homine ad imaginem Dei
	13. De dignitate corporis humani
13. De peccato	
14. De hominis constitutione	
15. De dignitate intellectus, de veritate et de sapientia	14. De dignitate intellectus humani
16. De dignitate conscientiae moralis	15. De dignitate conscientiae
17. De praestantia libertatis	16. De praestantia libertatis
	17. De sociali indole hominis
18. De mysterio mortis	18. De morte

19. De formis et radicibus atheismi	19. Problema atheismi
20. De atheismo systematico	
21. De habitudine Ecclesiae ad atheismum	
22. De Cristo Novo Homine	20. De Christo, homine perfecto

La maggior parte del primo capitolo rimane come nel testo di Häring. Il cambiamento sta solo nel titolo del primo capitolo: “De humanae personae dignitate” invece di “De humanae personae vocatione” per dare un senso dinamico. La novità del primo capitolo è: il testo GS ha aggiunto i paragrafi su: “De peccato” (13) e su “De hominis constitutione” (14), è di prolungare a parlare sul tema dell’ateismo (19-21), mentre il paragrafo di Häring su “De sociali indole hominis” è stato cancellato.

Caput II: De hominum communitate	Caput II: De hominum communitate
23. Quid concilium intendat	21. Quid intendit Concilium
24. De indole communitaria vocationis humanae in consilio Dei	
	Sectio 1: Principia fundamentalia
25. De interdependentia humanae personae et humanae societatis	22. Interdependentia humanae personae et humanae societatis
26. De bono communi promovendo	
	23. De multiplicatione socialium vinculorum
	24. Iura et officia humanae personae affirmantur
	25. Ordo socialis necessarie in dies evolvitur
	26. Quod bonum commune est

	universale
	Sectio 2: Practica orientamenta
27. De reverentia erga personam humanam	27. De reverentia erga humanam personam
28. De reverentia et amore erga adversarios	28. De reverentia erga adversarios homines
29. De essentiali inter omnes homines aequalitate et de iustitia sociali	
	29. De amore inimicorum
	30. Nemo cogendus est ut fidem accipiat
	31. Fundamentalisis aequalitas inter omnes homines
	32. De sociali caritate
	33. De libertate et solidarietate
30. Quod ultra individualisticam ethicam progrediendum sit	34. Quod ultra individualisticam ethicam progrediendum sit
31. De responsabilitate et participatione	35. De responsabilitate et participatione
32. Verbum Incarnatum et solidarietas humana	
	36. Quod christiani fermentum sint mundi

Il testo della GS si è ridotto ad una presentazione semplice senza divisione tra la sezione fondamentale e la sezione pratica, come nel testo di Häring. Ma la sostanza del testo di Häring rimane ancora nel paragrafo: 23, 25, 27, 28, 30 e 31 del testo della GS. Mentre i paragrafi 23-26, 29-33 e 36 del testo di Häring sono stati cancellati.

Caput III: De humana navitate in universo mundo	Caput III: Humana activitas in universo mundo
33. Ponitur problema	37. Quaestio ponitur
34. De valore humanae navitatis	
35. De humana navitate ordinanda	
36. De iusta rerum terrenarum autonomia	
37. De humana navitate a peccato corrupta	
38. De humana navitate in paschali mysterio ad perfectionem adducta	
	38. Quid respondeat Scriptura Sacra
	39. De fide christiana et humanis victoriis
	40. De autonomia rerum terrestrium
	41. De relatione humanae activitatis cum Regno Dei
	42. Quod homo magis valeat propter id quod est quam propter id quod habet
	43. Civitas terrestris et civitas caelestis
39. Terra nova et caelum novum	44. Caelum novum et terra nova
	45. De universali Dominatu Christi
	46. Regnavit a ligno Deus
	47. Alpha et Omega

Il terzo capitolo della GS è una nuova redazione. La sostanza del testo di Häring rimane solo nei paragrafi: 33 e 39 del testo della GS. Mentre i paragrafi 38-43 e 45-47 del testo di Häring sono stati cancellati.

Caput IV: De munere Ecclesiae in mundo huius temporis	Caput IV: De munere Ecclesiae in mundo huius temporis
	48. Quid hoc caput intendat
	49. Rationes propter quas Ecclesia in hoc mundo praesens esse dicenda est
	50. Ordo redemptionis ordinem creationis comprehendit
	51. De missione universali Ecclesiae
	52. De unione inter fidem et vitam concretam
	53. Dies acceptabilis Deo in quo consistat
	54. De munere uniuscuiusque in Populo Dei
	55. Quomodo Ecclesia a mundo juvetur
	56. De temporum vicissitudinibus
	57. De communione fraterna in spiritu paupertatis aedificanda
	58. De spe populi Dei
40. De Ecclesiae et mundi mutua relatione	
41. De adiutorio quod Ecclesia singulis hominibus praestare satagit	
42. De adiutorio quod Ecclesia societati humanae afferre satagit	
43. De adiutorio quod Ecclesia per christianos navitati humanae conferre satagit	

44. De adiutorio quod Ecclesia a mundo hodierno accipit	
45. De Christo, alpha et omega	

Il capitolo IV del testo della GS è una nuova redazione. Rimane solo il titolo uguale. Tutti i paragrafi del testo di Häring sono stati cambiati.

Pars II: De quibusdam problematibus urgentioribus	Pars III: De quibusdam problematibus urgentioribus
46. Prooemium	59. Prooemium
Caput I: De dignitate matrimonii et familiae fovenda	Caput I: De dignitate matrimonii et familiae fovenda
47. De matrimonio et familia in mundo hodierno	60. De matrimonio et familia in mundo hodierno
48. De sanctitate matrimonii et familiae	61. De sacra matrimonii et familiae indole
49. De amore coniugali	62. De amore coniugali
50. De matrimonii foecunditate	63. De matrimonii foecunditate
51. De amore coniugali componendo cum observantia vitae	
52. De matrimonii et familiae promotione ab omnibus curanda	
	64. Deus Dominus vitae

La maggior parte del primo capitolo della seconda parte del testo della GS rimane come nel testo di Häring. La novità sta solo nei paragrafi 51-52 del testo della GS che non c'erano nel testo di Häring; e il paragrafo 64 del testo di Häring è stato cancellato.

Caput II: De culturae progressu rite promovendo	Caput II: De culturae progressu rite promovendo
53. Introductio	
Sectio I: De culturae condicionibus in mundo hodierno	Sectio 1: De culturae conditionibus in mundo hodierno
	65. Conditionum vitae diversitas
54. De novis vivendi formis	66. De novis vivendi formis
55. Homo, auctor culturae	67. Homo, auctor culturae
56. Difficultates et munera	68. Difficultates hodiernae huius muneris
Sectio II: De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam	Sectio 2: De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam
57. Fides et cultura	69. De cultura sub lumine fidei
58. De multiplici inter bonum nuntium Christi et culturam humanam connexione	70. De multiplici connexione inter bonum nuntium Christi et culturam
59. De diversis rationibus in cultus humani formis rite componendis	71. De diversis rationibus in cultura rite componendis
Sectio III: De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa culturam	Sectio 3: De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa culturam
60. Ius ad culturae beneficia omnibus agnoscatur et in rem deducatur	72. Ius ad culturam omnibus agnoscatur et in rem deducatur
61. De educatione ad hominis integrum cultum	73. De educatione ad hominis integrum cultum
62. De humano civilique cultu cum christiana institutione rite componendo	74. De humano civilique cultu cum christiana institutione rite componendo

Tutta la sostanza del secondo capitolo della seconda parte della GS rimane come nel testo di Häring.

Caput III: De vita oeconomica-sociali	Caput III: De vita oeconomico-sociali
	75. Aliqui aspectus vitae oeconomicae hodiernae
63. De quibusdam vitae oeconomicae aspectibus	
Sectio I: De progressionoe oeconomica	Sectio 1: De progressionoe oeconomica
64. De progressionoe oeconomica in hominis servitium	76. Lex fundamentalis
65. De progressionoe oeconomica sub consilio hominis	77. Progressio oeconomica sub consilio hominis maneat eiisque integrum bonum intendat
66. De ingentibus differentiis oeconomicis-socialibus removendis	78. De ingentibus differentiis oeconomico-socialibus removendis vel minuendis
Sectio II: De quibusdam principiis totam vitam oeconomicam-socialem regentibus	Sectio 2: De principiis totam vitam oeconomico-socialem regentibus
67. De labore eiusque conditionibus atque de otio	79. De labore humano eiusque conditionibus et de otio
68. De participatione in inceptis et in universa rei oeconomicae dispositione, et de conflictibus in labore	80. De participatione in inceptibus et organisatione oeconomica et de operistitio
69. De bonorum terrestrium ad universos homines destinatione	81. De destinatione bonorum ad utilitatem omnium hominum
70. De bonorum collocationibus et de re nummaria	
71. De accessione ad proprietatem et dominium privatum bonorum; et de	82. De accessione ad proprium dominium fovenda et de latifundiis

latifundiis	
72. De navitate oeconomica-sociali et de Regno Christi	83. Conclusio: de relatione inter activitatem socialem et Regnum Dei

Tutta la sostanza del terzo capitolo della seconda parte della GS rimane come nel testo di Häring.

Caput IV: De vita communitalis politicae	Caput IV: De vita politica
73. De hodierna vita publica	84. De hodierna vita publica
74. De communitalis politicae natura et fine	85. De natura et fine societatis politicae
75. De omnium in vita publica cooperatione	86. De omnium in vita publica cooperatione
76. Communitas politica et Ecclesia	87. Ecclesia et societas politica

Tutta la sostanza del quarto capitolo della seconda parte della GS rimane come nel testo di Häring.

Caput V: De pace fovenda et de communitate gentium promovenda	Caput V: De communitate gentium et de Pace
77. Introductio	88. Introductio
78. De natura pacis	89. De natura pacis
Sectio I: De bello vitando	Sectio 1: De communitate internationali seu de pace construenda
	90. De communitate gentium et institutionibus internationalibus
	91. De cooperatione internationali in campo oeconomico

	92. Normae opportuna
	93. Munus christianorum
	94. De cooperatione internationali quoad incrementum terrae incolarum
	95. De politica populorum
79. De bellorum immanitate refrenanda	
	Sectio 2: De pace firmanda seu de bello vitando
80. De bello totali	96. De bello sic dicto "totali"
81. De cursu ad arma apparanda	
82. De bello omnino interdicendo et actione internationali ad bellum vitandum	
Sectio II: De communitate internationali aedificando	
83. De causis discordiarum earumque remediis	
84. De communitate gentium et de institutionibus internationalibus	
85. De cooperatione internationali in campo oeconomico	
86. De quibusdam opportunis normis	
87. De cooperatione internationali quoad incrementum incolarum	
88. De munere christianorum in subsidiis praestandis	
89. De praesentia efficaci Ecclesiae in communitate internationali	
90. De partibus christianorum in	

institutionibus internationalibus	
Conclusio	
91. De munere singulorum fidelium et Ecclesiarum particularium	
92. De dialogo inter omnes homines	
93. De mundo aedificando et ad finem perducendo	

Come abbiamo già accennato, qualche parte del testo di Häring si andata smarrita, soprattutto del quinto capitolo sulla comunità umana e sulla pace.

2.5.2 Contributi teologici di Häring al testo conciliare

Vorrei adesso analizzare la teologia pastorale di Häring a partire dai suoi contributi nelle discussione e dalle redazioni durante la stesura della GS. Ma non intendo interpretare la GS alla luce della storia in cui è inserita e nasce.

L'atmosfera d'apprensione era complicata perché lo schema della GS non sembrava soddisfare le esigenze di acribia teologica richiesta da un documento conciliare. D'altra parte si faceva notare che sarebbe stato più opportuno servirsi di uno o più messaggi del concilio o addirittura di rinviare tutto il materiale a future encicliche papali. Tuttavia, grande era l'attesa tra i padri più sensibili alle aspettative degli uomini d'oggi, soprattutto tra quelli provenienti dai paesi in via di sviluppo, i quali temevano che lo schema fosse stato elaborato in modo più europeo mentre i laici esprimevano il timore o addirittura il rimprovero che il testo fosse stato elaborato in senso troppo clericale.

La tensione tra "l'aggiornamento" e "la difesa della fede" o, più concretamente il rapporto tra pastorale e dottrina, si giocava durante la stesura. Diverse esigenze e aspettative si confrontavano. Riguardo agli schemi emessi dalla sottocommissione o dai comitati, i lavori mostrano che l'aria che si

respirava in questa fase (soprattutto dallo schema XVII allo schema XIII) era ampiamente determinata dal comportamento e dalle modalità di lavoro tipici della curia romana sotto l'influsso del cardinal Ottaviani. Häring dovette subire sotto quest'aria, e nella discussione della sottocommissione del 9 febbraio 1965 egli ricordava la presenza del gruppo di oppressione³²⁸. Grazie alla presenza del gruppo "Rhein", del gruppo di lingua tedesca e delle persone di Suenens, Guano, Congar, Rahner, che furono instancabili nel soffiare l'aria dell'aggiornamento: la Chiesa vive nel mondo ed affronta i problemi del mondo, incominciando da capo, sottraendosi al livello di burocratizzazione a cui sembra essere stata sempre più costretta la funzione pastorale³²⁹. Mentre i laici, come ho già detto, esprimevano durante la discussione dell'aprile 1963 il timore o addirittura il rimprovero che lo schema fosse stato elaborato troppo clericale.

In quest'ambiente era nata e fondava la teologia di Häring. Häring doveva elaborare uno schema orientato a presentare i principi dottrinali adattati ai principi pastorali.

Nei tre anni che precedettero la redazione finale del documento numerose furono le peripezie: progetti diversi, redazioni successive. Ma l'avvenimento principale mi sembra sia consistito nel passaggio da una redazione iniziale, (in cui le prospettive teologiche globali occupavano uno spazio piuttosto esiguo soltanto in due capitoli: sulla vocazione dell'uomo e sulla persona umana nella società, che precedono una serie di capitoli speciali sulla famiglia, sul matrimonio, sulla cultura, sull'economia, sulla comunità dei popoli e sulla pace), a un testo in cui le tematiche teologiche fondamentali fossero molto più elaborate e sviluppate. Una elaborazione più avanzata delle prospettive teologiche era stata richiesta soprattutto da Häring. La riflessione si concentrò sempre più sul significato stesso che l'attività umana nell'universo ha nell'ambito del piano di Dio (base teologica) e nell'opera di Cristo (la base cristologica) mediante la sua Chiesa (la base ecclesiologica).

³²⁸ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 143.

³²⁹ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 790.

La redazione della GS passò attraverso i disperati interessi di gruppi e interessi personali, che caratterizzano gli schemi in diverse fasi. Partendo dalla polemica contro l'antimodernismo, lo schema "De fide pure custodienda" e quello "De ordine morali", avrebbero dovuto trovare espressione fedele nelle numerose condanne degli errori moderni, secondo le richieste delle università pontificie in Roma. Gli schemi preparati dalla commissione teologica volevano difendere il sacro deposito della fede dal "roditore" moderno. Gli schemi vedevano il mondo moderno come un nemico rispetto al magistero della Chiesa.

Lo schema XVII intendeva parlare con il mondo moderno. In questa prospettiva esso ha evitato le condanne degli errori. Esso rimaneva solo il magistero e la dottrina come norme basilari e specifiche per l'azione dei cristiani nei vari ambienti della società. Il magistero e la dottrina della Chiesa garantivano i principi del giusto ordine della società, dell'interpretazione autentica della legge divina e della legge naturale a tutti gli uomini.

L'influsso ecclesiologico di Congar si vedeva subito nel testo prodotto dalla riunione di Malines. La preoccupazione basilare dello schema non era sulla dottrina e sul magistero della Chiesa ma sulla funzione e ruolo della Chiesa nella società. Basandosi sull'ufficio specifico della Chiesa (la testimonianza, il servizio e la comunione), lo schema Malines aveva precisato la missione d'evangelizzazione della Chiesa per la costruzione del mondo. L'esperienza di Congar intorno alla "mission de Paris" e l'esperienza "dei preti operai"³³⁰ che si percepiva nello schema, indirizzava a un'azione per rendere il mondo più umano. La trasformazione del mondo implicava che la Chiesa doveva incontrarsi con le necessità del mondo soprattutto sul problema della povertà e dell'emarginazione.

I due documenti pontificali (*Mater et magistra* e *Pacem in terris*) di Giovanni XXIII influirono considerevolmente sulla redazione del testo conciliare: circa la dottrina sulla pace e sull'armamento nucleare, sui principi della comunità politica, e sulla presa di posizione in favore dei diritti dell'uomo che poco dopo

³³⁰ Giovanni TURBANTI, *Un concilio per il...*, 804.

entrarono in discussione sia nella redazione del testo romano (lo schema XVII), in modo particolare a proposito dei laici, sia nella redazione del testo di Häring.

Il discorso del santo padre Paolo VI sul tema “dialogo” nella sua enciclica *Ecclesiam suam* esercitò un influsso molto importante in tutto il processo redazionale dello schema XIII. Si poteva vederlo con l’inserimento nel testo di aprile 1964 del tema “i segni dei tempi”. Qui si sottolineava l’importanza del dialogo: se la Chiesa voleva vivere nel mondo, essa doveva dialogare con il mondo e rispondere alle domande che proponeva (no. 2 del testo di aprile 1964). D’altra parte la preoccupazione della *Pacem in terris* per i non credenti stimolerà la trattazione dell’ateismo svoltasi nella sessione ottobre-novembre 1964.

In realtà Häring aveva già avanzata l’idea della solidarietà nel testo di Zurigo (testo del gennaio 1964) sul tema di “popolo di Dio”: la Chiesa è il popolo di Dio. L’accentuazione sulla solidarietà cambiava sostanzialmente il panorama dello schema: dall’ecclesiologia all’antropologia cristiana; tema poi precisato nel primo capitolo sulla “vocazione totale dell’uomo”, e nel secondo capitolo su “la Chiesa al servizio di Dio e del mondo” del testo di Zurigo. Ma più tardi, nel testo di Aprile 1964, Häring aggiungeva un capitolo su “Christus, lux mundi” per dare un’aria cristologica al suo testo. La base teologica dunque era caratterizzata dall’ecclesiologia, dall’antropologia cristiana e dalla cristologia.

2.5.2.1 Cristologia

La decisione di Häring d’inserire il tema dei “segni dei tempi” e di “Cristo, Lux mundi” nel testo di aprile e di maggio 1964 sollevava il testo precedente al livello cristologico. I segni dei tempi, un interesse personale di Häring³³¹, permettono di scoprire l’attualità del vangelo. Questo è il significato della concezione tradizionale come “epiclesi” dello Spirito Santo nella storia umana

³³¹ Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione al concilio...”, 170.

che sottolinea come adesso la storia umana è investita dall'energia dello Spirito di Cristo. Il testo dice chiaramente:

“Vox enim temporis vox Dei. Gaudet Ecclesia de rebus bene gestis et perspectis, inter quas eminet, quod magis magisque omnes homines tamquam membra unius familiae agnoscuntur atque iterum eadem singulis aestimatio tribuatur” (no. 2 del testo di aprile 1964: FHär XIX 2162).

“Sicut Christus munus arbitri litium terrenarum respuit, nec se regem proclamari admisit, sic Ecclesiae Pastores hominibus sua relinquunt mundana dirimenda negotia, ubi non agitur de necessario vel libere postulato caritatis servitio” (no. 4 del testo di aprile 1964: FHär XIX 2162).

L'idea di Häring non era così complicata come Charue, Rigaux e Rahner avevano interpretato nella discussione della commissione mista del 4 giugno 1964. Per Häring è evidente: “i segni dei tempi” sono una voce ed un segno della presenza di Dio nella storia umana. La Chiesa si prefigge lo scopo unico di presentare Cristo, voce e segno di Dio. La storia umana dunque per Häring è *locus theologicus* dove si svolge la vita di Dio.

Häring non nega l'idea tradizionale di creazione per quanto riguarda il mondo e di immagine di Dio per quanto riguarda l'essere umano (no 12-13 del testo di marzo: FHär XVII 2160) ma tutti i dati della storia umana si dovrebbero leggere alla luce di Cristo perché vede in Cristo, pur se apparso tra gli uomini in un determinato momento e contesto storico, il principio, il fondamento, la meta e la fine che Dio Padre ha posto nella sua azione creatrice e provvidente. Già nel testo di marzo 1964 Häring proponeva i temi cristologici:

- civitas terrestris et civitas caelestis (no. 43)
- caelum novum et terra nova (no. 44)
- De universali dominatu Christi (no. 45)
- Regnavit a ligno Deus (no. 46)
- Alpha et omega (no. 47).

L'accentuazione di Häring era sulla presenza di Cristo nella storia umana. Il senso del mondo e dell'uomo in quanto realtà esistenti in lui, da lui e in lui è rivelato, a lui è ordinato e in lui è finalizzato. Häring propone evidentemente l'identità e l'originalità della visione cosmica e storica di Cristo con la sua delineazione del "Cristo cosmico" e dell'*Alpha et omega*. Però nel testo di Häring non emergeva bene il punto centrale della cristologia cristiana: incarnazione, croce e resurrezione. Questo è il punto criticato da Doumith, Thils, Camara, Butler, Möller nella discussione della commissione mista svoltasi nel 12 marzo 1964. Per loro il mondo con tutta la sua evoluzione e l'uomo con la sua lunga storia trovano in Cristo nato, crocifisso e risorto il fondamento e lo scopo della loro presenza³³². Häring difende la sua posizione con quest'argomento: "per dare ottimismo al mondo e all'uomo"³³³. Si tratta di un'affermazione ottimistica incentrata nella presenza di Cristo che dà senso e contenuti di vita ad ogni uomo e a tutta la storia umana.

Mi sembra che si dovrebbe presupporre che l'economia di salvezza sia una economia storico umana. Questo riferimento ci spinge a capire che la storia umana per la quale tutti gli uomini sono chiamati a rapportarsi a Dio, con il riferimento a Gesù Cristo nato, morto e risorto, può ricevere una notevole determinazione di significato: essa diventa la base e il punto di partenza della creazione e ricreazione (la redenzione) della famiglia umana come comunità chiamata intorno al Cristo ed a formare con e per Lui la famiglia dei figli di Dio Padre. Quest'argomento afferma che tutti gli uomini sono "fratelli" di Cristo e quindi fratelli tra loro. Quest'affermazione è in parallelo con gli argomenti principali dello schema di Häring: "De solidaritate populi Dei cum populo hominum" (no. 1 del testo di marzo 1964) senza perdere l'ottimismo cristiano né dimenticare lo "scandalo" del mondo, perché Gesù Cristo ha rivelato la sua umanità vera nel vivere il rapporto perfetto con Dio come Padre in modo unico e derivato questo profondo rapporto di fratellanza con gli uomini. Questa verità è

³³² Cf. GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 54-56.

³³³ *Ibidem*.

anima dell'ottimismo umano. D'altra parte Gesù Cristo ha sofferto ed è morto perché è stato vittima del male. In un certo senso ha portato l'alienazione del mondo ma ha anche mostrato che il vero male e lo scandolo dell'umanità stanno nella storia umana che i cristiani devono affrontare.

Häring tratta del concetto della presenza di Cristo nel mondo, presenza sempre creativa. Scorge dunque l'intima unione tra Cristo e l'uomo. Ma mi pare rimane indubbiamente da chiarire un problema profondo: se l'azione creativa di Cristo, con la quale cooperano gli uomini adempiendo nel mondo il proprio compito, sia ora azione creativa di Cristo e dell'uomo, e in che modo quest'azione creativa si riferisca all'opera della salvezza?

2.5.2.2 Ecclesiologia

Senza dubbio Häring ha mantenuto la linea ecclesiologica portata dagli schemi precedenti. Lo schema XVII proposto dai teologi romani sottolineava la Chiesa come prolungamento e continuazione dell'opera salvifica di Cristo. Cristo grande sacerdote aveva dato alla Chiesa il sacro "magisterium" per cui diviene deposito e organo d'interpretazione e trasmissione della rivelazione; il sacro "imperium" che conferisce alla Chiesa il potere di fare leggi e di governare i fedeli; il sacro "ministerium" con cui la Chiesa santifica mediante i sacramenti (cf. il capitolo su "De admirabili vocatione hominis secundum Deum" del testo dello schema XVII).

Sotto l'influsso di Congar e dei professori di Lovanio il testo di Malines sottolineava l'aspetto missionario della Chiesa. In forza della sua natura (la comunione, il servizio e la testimonianza) la Chiesa non è più ristretta ad un territorio, ad una nazione e ad una razza ma è destinata ad abbracciare tutti gli uomini di qualsiasi razza, territorio, e nazione (cf. il capitolo su "De munere Evangelium proclamandi" del testo di Malines). La missione più visibile ed efficace della Chiesa è di essere portatrice di una speranza di liberazione e di un

avvenire migliore per tutta l'umanità: la Chiesa, nei suoi principi di santità, di unità, di servizio e di testimonianza, deve affrontare tutti i valori umani presenti.

Häring non nega la figura mistica della Chiesa dello schema XVII e la figura missionaria dello schema Malines, ma preferisce trattare della figura di popolo di Dio e di famiglia di Dio. Quattro volte nell'introduzione del testo di marzo 1964 Häring usava il termine "popolo di Dio", cosa abbastanza significativa per sottolineare l'argomento.

Il concetto di "popolo di Dio" è stato definitivamente consacrato dalla *Lumen gentium* alla quale Häring ha collaborato³³⁴. Si tratta di un concetto analogico: esso si applica alla Chiesa secondo un significato che non è del tutto diverso da quello comune ma neppure perfettamente identico. La specificità della Chiesa in quanto popolo di Dio sta nel suo "essere" di Dio. È di Dio anzitutto perché essa (la Chiesa) deve essere progetto di salvezza che Dio ha concepito sin dall'eternità e che ha realizzato nella pienezza per opera di Cristo. Häring aggiunge che la Chiesa non è solamente una realtà divina ma anche umana. La Chiesa non è priva della dimensione umana: essa la assume dai vari popoli presso cui si incarna e si localizza. D'altra parte quando Häring parla del popolo di Dio egli intende affermare la partecipazione, l'organizzazione comunitaria attorno a un progetto comune, l'uguaglianza tra tutti i membri e l'unità nelle differenze e di tutti con tutti e con Dio. Il punto d'arrivo di Häring è che: la Chiesa che possiede essenzialmente il suo essere se stessa a partire dalla rivelazione e dalla comunicazione di Dio in Gesù Cristo non può presentarsi al mondo se non descrivendosi come il risultato della storia di Dio con l'uomo. È obbligatorio per la Chiesa affrontare i problemi del mondo se vuole essere popolo di Dio.

Nell'introduzione al testo Häring lega l'idea di "popolo di Dio" con l'idea di "solidarietà" per esprimere la familiarità di tutti i popoli. La familiarità anzitutto si deve capire a partire dal matrimonio: unione tra lo sposo e la sposa. Questo linguaggio sponsale è molto adatto per parlare di Cristo, lo sposo, e della

³³⁴ Bernhard HÄRING, "La mia partecipazione al concilio...", 171.

Chiesa, la sposa, nel loro rapporto agapico. L'idea principale di Häring è la comunione che organizza la comprensione ecclesiologica prendendo a modello la relazione che una società possiede con il suo fondatore. Ma Häring riferisce quest'idea per parlare solamente della solidarietà tra gli uomini e sul matrimonio del capitolo IV dello schema. È chiaro per lui che tutti membri, in modo particolare i fedeli, non sono più dei semplici "recipienti" che accolgono la comunione ma sono cause vere e proprie di questa forma sociale della Chiesa.

Mi pare che la difficoltà sta nel fatto che la Chiesa vuole affrontare i problemi del mondo ma si rende conto che essa qui sulla terra sta camminando verso la città futura. Di conseguenza di fronte ai problemi concreti del mondo non si vede bene la posizione di Häring: la Chiesa deve scoprire la voce di Dio nella voce dei segni dei tempi, cioè nella voce degli uomini poveri che gridano aiuto (cf. no. 1 del testo di marzo 1964). I poveri appellano alla Chiesa che come madre e maestra deve ascoltare la loro voce e rispondere ai loro problemi. Ma a Häring non interessa parlare di questo tema (madre e maestra). Egli preferisce parlare di dialogo con il mondo. Il suo schema assume un carattere pastorale: la Chiesa, seguendo l'esempio del suo divin Fondatore, deve scendere dai palazzi e dai luoghi eccellenti per entrare in contatto con gli uomini e dialogare con essi. Essa come grande comunità, per la sua missione deve impegnarsi alla soluzione dei problemi pastorali, mentre i problemi sono sempre localizzati, come lo stesso Häring aveva detto durante la discussione della commissione mista plenaria dal 4 al 6 giugno 1964. Dunque la Chiesa come comunità grande non può affrontare i problemi locali, solo la Chiesa locale può affrontarli. Ma Häring non parla della Chiesa locale nel suo schema. Essa, in Häring, resta legata ancora ad una visione generale ed ancora alquanto astratta: da una parte c'è la Chiesa e dall'altra c'è il mondo. Il dialogo dunque rimane come un'utopia.

2.5.2.3 Antropologia

La prima impressione che si ricava dalle discussioni durante la stesura della GS è che l'uomo è una realtà molto complessa, è un essere misterioso, enigmatico ed sfuggente. Da una parte è immagine di Dio ed è chiamato ad una vita superiore, dall'altra è debole e peccatore. Häring ha visto bene questa contraddizione: la grandezza e la miseria dell'uomo. Questa sproporzione si riflette nel rapporto con gli altri, la comunità degli uomini, con l'universo e nella sua attività. Il testo alternativo proposto da Häring è significativo a riguardo: Bernhard Häring, "De praesentia efficace Ecclesiae in mundo hodierno", s.d., FHär XXII 2422³³⁵.

³³⁵ Lo schema è il seguente:

Prooemium: "Postquam sancta Synodus egit de Mysterio Ecclesiae in se suisque membris spectatae, nunc universam familiam humanam considerans...."

Caput I: "De admirabili vocatione hominis"

- (1) De dignitate personae humanae
- (2) De unitate et diversitate naturae humanae
- (3) Mysterium elevationis ad ordinem supernaturalem
- (4) De imagine Dei peccato deformata
- (5) De restauratione imaginis Dei per Christum
- (6) De restauratione imaginis in hominibus
- (7) De Ecclesiae munere in vita temporali
- (8) Lex naturalis est obiectiva, ipsi tamen naturae hominis non extranea
- (9) Finis legis amor Dei et proximi
- (10) De conscientia
- (11) Ecclesiae munus

Caput II: "De persona humana in societate"

A: "De persona humana eiusque iuribus in societate"

- (1) De persona humana
- (2) De persona iuribus
- (3) De muliere in societate

B: "De ordine sociale"

- (4) De societatis humanae natura

La sua riflessione è propriamente antropologico cristiana. Egli mantiene costantemente la linea tradizionale dell'insegnamento della Chiesa: l'uomo è creato da Dio, compie nel mondo un disegno divino alla luce del suo rapporto costante con Cristo e raggiunge la vita eterna al di là della morte (cf. no 12-18 del testo di marzo 1964). Ma la discussione "divinità-umanità" dell'uomo puntualizzata con i termini "naturale-sopranaturale" durante la stesura dello schema oscurava l'idea principale di Häring.

Nella visione di Cristo e di redenzione, il fatto "naturale-sopranaturale" non è marginale, è essenziale. L'attaccamento alla sacratissima umanità di Cristo e all'umanità sacrale dell'uomo diventano tesi forti del pensiero di Häring nei momenti polemici della discussione e negli schemi³³⁶. Dio si è fatto uomo, dunque l'umanità di Cristo non è una apparenza ma è il principio stesso della salvezza. Quest'idea diventa più chiara quando su richiesta di Ménager Häring aggiungeva un capitolo su "Christus, lux mundi": Cristo, chiave della salvezza umana, salvatore e redentore mediante la sua umanità.

(5) De bono communi

(6) De societatum pluralitate

(7) De officii subsidiarii principio

C: "De communitate iuridica et politica"

(8) De auctoritate politica

(9) De praesentia activa in vita publica

³³⁶ Nel primo capitolo del testo di marzo 1964 ci mostra questa tesi:

- De homine ad imaginem Dei (no. 12)
- De dignitate corporis humani (no.13)
- De dignitate intellectus humani (no. 14)
- De dignitate conscientiae (no. 15)
- De praestantia libertatis (no. 16)
- De sociali indole hominis (17)
- De Christo, homine perfecto (20)

Häring vuole applicare con precisione l'assioma teologico della Chiesa: Dio diventa uomo perché noi uomini partecipiamo alla divinità di Dio.

D'altro lato l'umanità di Cristo è perché l'uomo partecipi alla divinità di Dio. La partecipazione dell'uomo garantisce la visione della comunione con Cristo. Al culmine di questa comunione sta la trasformazione dell'uomo a tutti i livelli: la vita fisica (no. 13), l'intelletto (no. 14), la coscienza (no. 15), la libertà (no. 16) e la socialità (no. 17). Il cammino della partecipazione è cristocentrico: l'uomo lascia spazio a Cristo fino a diventare il principio del vivere e dell'agire. La partecipazione non è statica ma è una ricerca di Cristo che diventa presenza interiore, come Häring documenta chiaramente nella tesi sulla coscienza: incontro, ascolto e comunione vitale tra l'uomo e Cristo. Questa premessa di Häring ci offre la chiave di lettura del mondo nel quale lo schema vuole sottolineare i tratti divino-umani di Cristo, redentore, e quelli di popolo di Dio, fratelli di Cristo.

2.5.3 Il significato del termine 'pastorale' per Häring

2.5.3.1 La pastorale nei suoi scritti

Vorrei adesso evidenziare la presenza attiva del p. Häring sottolineando il suo contributo "pastorale", un tema che figura in modo preminente nella GS, sia come atteggiamento pastorale, sia come concreto modello di comportamento nella vita di ogni cristiano. Prima di tutto dobbiamo tornare indietro di alcuni anni prima del Concilio, per vedere lo sviluppo "pastorale" di Häring, soprattutto nei suoi libri: *Das Heilige und das Gute* (1950), *Das Gesetz Christi* (1954), *Macht und Ohnmacht der Religion* (1956), *Ehe in dieser Zeit* (1960), *Die Gegenwärtige Heilstunde* (1964).

Dopo il rientro dall'Est, nell'ottobre 1945, Häring dovette continuare lo studio della teologia morale a Tubinga. Sotto la direzione di Theodor Steinbüchel, egli scrisse la sua tesi di laurea: *Das Heilige und das Gute*. Uno dei temi fondamentali in questa opera, pubblicata nel 1950, è: la religione non può

identificarsi con il moralismo ma con la fede; la fede è la cosa prima e principale, e nella sua autenticità essa fruttifica nell'amore, nella giustizia e nella pace. La fede è la relazione intima con Cristo, che nell'ubbidienza amorosa per la gloria di Dio Padre, rivela la propria vita con il Padre e la sua incomprensibile solidarietà con il genere umano. In questa relazione "l'io sta davanti a un Tu e l'io è invitato da un Tu reale ad una vera risposta"³³⁷. Häring afferma ancora, che la fede costruita dalla preghiera, è: "una relazione vivente dell'uomo pio con un Dio pensato come persona e sperimentato come presente, un rapporto che rispecchia le forme delle relazioni intercorrenti nella società umana"³³⁸.

In questa opera l'elemento più caratteristico e più accentuato è la prospettiva cristocentrica dal punto di vista di San Paolo e di San Giovanni: si tratta di una vita nella *sequela Christi* (*Nachfolge*, non della semplice *Nachahmung*, imitazione di Cristo) in misura del rapporto maestro-discepolo. Häring riserva un posto di primo piano agli aspetti "dell'essere in Cristo" e "del vivere in Cristo". Da ciò discende in modo organico la visione e il ruolo dell'amore: l'amore viene inteso come un "con-amore" insieme a Cristo verso il Padre e verso il prossimo³³⁹.

Häring sottolinea che la fede è il risultato più importante della ricerca di tutta la teologia ed afferma che la morale e la pastorale non possono collocarsi accanto alla dogmatica perché ogni disciplina teologica nasce e riceve il vigore dalla fede³⁴⁰.

Il manuale *Das Gesetz Christi* rimane ugualmente nella linea del rapporto tra fede e pastorale. Esso rappresenta un ritorno alle fonti della fede: Sacra Scrittura, Tradizione e Magistero. Esso diviene uno strumento ideale del "benservito" alla tradizione più recente dei manuali di teologia morali scritti dopo

³³⁷ Bernhard HÄRING, *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Traduzione delle Benedettine di S. Magno, Morcelliana, Brescia 1968, 28.

³³⁸ Bernhard HÄRING, *Il sacro e il bene...*, 29.

³³⁹ *Ibid.*, 281-287.

³⁴⁰ *Ibid.*, 29.

la fine del secolo XVI ad uso dei confessori, e prende in attenta considerazione i tentativi di rimettere in una linea teologica la morale e la pastorale³⁴¹.

La teologia in genere è scienza di Dio rivolta all'uomo; ma "quando si tratta di Dio, si tratta di essere o di non essere, della mia salvezza e di quella del mio prossimo"³⁴². Per questa ragione la teologia deve sempre pensare alla luce della fede la ricerca. Con l'aiuto della fede l'uomo, che dapprima era moralmente orientato nel senso dell'autoperfezionamento, adesso deve concepire la teologia come mezzo di perfezionamento di se stesso e di salvezza dell'anima. In questo senso Häring preferisce ritornare alla concezione teologica di San Tommaso: "Theologia est velut quaedam impressio divinae scientiae"³⁴³ e aggiunge: "la teologia non può stabilirsi fuori della vita"³⁴⁴. Essa non può essere soltanto una comunicazione di dottrina ma spinge a rendere presente Cristo nelle sue immagini, nelle persone umane. Questo è per Häring "il motivo più profondo per cui teologia e pastorale dialogica si condizionano a vicenda"³⁴⁵. Di conseguenza, anche la teologia pastorale, che vi si fonda, viene a trovarsi prevalentemente all'insegna della teologia della vita vissuta. Così Häring indirizza la teologia pastorale del suo manuale:

"Nonostante l'indirizzo largamente pastorale non intendiamo affatto rendere superflui i manuali della specialità. Ad una pastorale che insegna l'arte del possibile e necessario, che elabora concrete direttive per il multiforme apostolato sia sacerdotale che laico, abbiamo potuto preparare il terreno non più che a grandi linee"³⁴⁶.

³⁴¹ Cfr. Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore...*, 54-55.

³⁴² Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento...*, 53.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ibid.*, 55.

³⁴⁶ Bernhard HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale. Libro primo: morale generale*, Traduzione di A. Kovacev, B. Ragni e S. Raponi, Morcelliana, Brescia 1957, 6.

Un'elemento interessante di questo manuale è la scelta dei destinatari: i preti e i laici, cosa che a quel tempo è per lo meno inconsueta³⁴⁷. Ciò ha evidentemente l'influsso sia nella scelta dei temi, sia sulle prospettive e sul linguaggio³⁴⁸. Questi destinatari derivano dalla sua concezione che la teologia ha veramente come oggetto di un'attività salvifica di Cristo, attraverso la quale il cristianesimo edifica se stesso in vista del futuro: "il prossimo diventa per noi allora come un sacramento del Signore o, meglio: diventa segno di salvezza o fonte di salvezza in Cristo. Nel prossimo, rappresentazione significativa di Cristo, si apre a noi la grazia"³⁴⁹. In questa direzione Häring vede che l'opera salvifica diviene destinata alla pastorale: ogni fratello di Cristo è responsabile della salvezza degli altri. Esso partecipa all'opera sacerdotale e mediatrice di salvezza di Cristo.

La teologia è così forte perché Häring ritorna alla concezione della Bibbia e della grande tradizione dei Padri della Chiesa, che superano la separazione tra teologia morale, dogmatica e pastorale. Per Häring la teologia è una e indivisa dalla vita di Cristo³⁵⁰. Di conseguenza non è solo la conversione, quale decisione fondamentale di fede in Cristo, ma anche tutta la vita cristiana viene concepita come una conversione continua, come un continuo protendersi verso la pienezza della vita in Cristo. Questo è il progetto teologico di tutta la teologia di Häring.

Come abbiamo già visto, la pastorale di Häring parte dalla teoria sviluppata dalla scuola di Tubinga che metteva la teologia morale e quella pastorale in una linea perché "vogliono illuminare e stabilire con sicurezza le sue grandi possibilità e le sue difficoltà morali e religiose concrete nel suo ambiente

³⁴⁷ Il titolo originale è: *Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Dargestellt für Priester und Laien*, ma nella traduzione italiana esso non è mai apparso.

³⁴⁸ Cf. Piergiorgio BERETTA, S. S. P., "Sintesi e sviluppo della teologia di Bernhard Häring", in AA. VV., *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Häring*, Edizioni Paoline, Roma 1980, 384.

³⁴⁹ Victor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento...*, 51.

³⁵⁰ Cf. Piergiorgio BERETTA, S. S. P., "Sintesi e sviluppo della teologia...", 386.

sociale e se vogliono indicare vie e scopi realizzabili”³⁵¹. Sulla pastorale Häring precisa:

“Suo compito è di illuminare con la luce della fede la natura e lo scopo delle comunità umane naturali e soprannaturali. Prima di tutto essa chiede alle fonti della fede quale sia la posizione delle società naturali di fronte alla storia della salvezza, come siano investite dall’incarnazione del Figlio di Dio, dalla sua morte e redenzione e dalla sua regalità universale, quali siano i rapporti fra il mondo e regno di Dio, che cosa abbia da dire la nozione biblica di *kairós* sull’importanza della situazione sociologica nei riguardi della salvezza dell’uomo”³⁵².

Un’altra definizione si trova nel suo libro: *Macht und Ohnmacht der Religion*. Egli scrive che il fine della teologia pastorale è:

“quello di gettare il fondamento teologico-sociologico di una pastorale *missionaria*, in cui non si opera unicamente per la salvezza dell’anima del singolo, ma soprattutto per l’avvento del Regno di Dio sulla terra”³⁵³.

Più tardi sotto l’influsso del suo amico Viktor Schurr, Häring definisce semplicemente nel suo libro *Die Gegenwärtige Heilstunde*.

“La teologia pastorale è cura d’anime d’ambiente”³⁵⁴.

Dalle definizioni tre cose sono importanti per la teologia pastorale: la fede, la salvezza e la cura. Per Häring è chiaro: solo quando si avrà conoscenza della fede, sarà possibile un’esatta applicazione teologico-pastorale per salvare l’anima. Si scorge chiaramente come il rapporto principale emergente dal fatto della

³⁵¹ Bernhard HÄRING, *Sociologia della famiglia. A servizio della teologia e della pastorale*, Traduzione di M. Caprioli, Edizioni Paoline, Roma 1962, 11.

³⁵² Bernhard HÄRING, *Sociologia della famiglia...*, 46-47.

³⁵³ Bernhard HÄRING, *Introduzione alla sociologia religiosa e pastorale*, Traduzione di P. Giani, Edizioni Paoline, Roma 1965, 14.

³⁵⁴ Bernhard HÄRING, *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, Traduzione di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1965, 19.

salvezza consista nella relazione fra Dio e l'uomo e quindi nella riunificazione degli uomini e con Dio. Tale riunificazione presuppone un "ritorno" – che Häring chiama "la conversione"³⁵⁵ – dell'uomo a Dio che incomincia con una rinascita da Dio e si attua attraverso un processo continuato di santificazione fino a sfociare nell'unione più totale. La cura d'anime, come mediazione della salvezza, si dimostra un'azione sacramentale, poiché non è il pastore d'anime a lavorare con Dio ma è Dio che lavora con lui e di lui si serve come strumento. La fede si esprime e si incarna nell'azione pastorale e l'azione pastorale dà concreta efficacia alla fede. In questa visione Häring afferma:

"se il Regno di Dio non solo fosse trascendente nelle sue istanze restasse al di là di tutti gli ordinamenti terreni, allora non avrebbe molto significato ricercare sperimentalmente con quale ampiezza le forze religiose, la fede, la speranza e la carità e il culto a Dio influiscano sugli ordinamenti terreni, e come le forze sociali pongano ostacoli al progresso della vera religione o le siano favorevoli"³⁵⁶.

La ragione di Häring è che il futuro destino dell'uomo si attua in ordine alla salvezza nel "qui ed ora" della sua comunione con Cristo. Trattando del rapporto dell'uomo con Cristo, Häring ha più volte notato che l'incontro con la salvezza non è soltanto dono ma impegno, e che la salvezza si fa evento qui ed ora proprio mediante il coinvolgimento personale e dinamico dell'uomo. Egli scrive riguardo alla pastorale:

"è una necessità in un mondo che si trasforma a tutta velocità, al quale non possiamo portare il Vangelo e nel quale non possiamo saldamente impiantare la religione cristiana se non ci adeguiamo costantemente al ritmo della vita in continuo fermento"³⁵⁷.

³⁵⁵ Bernhard HÄRING, *La legge in Cristo...*, 463-499.

³⁵⁶ Bernhard HÄRING, *Introduzione alla sociologia...*, 53.

³⁵⁷ *Ibid.*, 99-100.

Häring fornisce una semplice ma forte fondazione teologica per un tipo assai ben definito di prassi cristiana nel tempo attuale; e in un momento in cui la prassi sta diventando sempre più importante come *locus theologicus*.

Un'altro punto interessante della teologia pastorale è la sua caratteristica concreta ed esistenziale. Questo angolo è attinto da autori che hanno affrontato l'argomento di Häring: egli scrive in modo molto reale perché è un prodotto della sua esperienza³⁵⁸. Häring dà la vitalità e l'incisività della testimonianza personale affinché il lettore possa convertirsi nel cuore e nella vita. Si può qui vedere che egli sta svolgendo un ruolo di predicatore più che di insegnante, ma in materia di prassi teologica i due ruoli non possono venire separati. E così lo stile della comunicazione di Häring ha avuto in genere un grande successo a motivo della semplicità, funzionalità e applicabilità del suo linguaggio ma poi questo linguaggio viene criticato da quello scientifico, che chiede sempre più proporzionale, esigenti e sofisticate.

2.5.3.2 La promozione della pastorale in GS

2.5.3.2.1 Pastorale: teologia dell'essere della Chiesa

Sin dall'inizio il dibattito sulla natura "pastorale" della GS fu al centro dell'assemblea conciliare e costituì probabilmente l'originalità di questo concilio rispetto a tutti quelli che lo precedettero. Il dibattito tra "pastorale" e "dottrina", come abbiamo già visto, venne analizzato prima una dimensione teologica: si vede la tensione esistente tra natura eterna della verità rivelata come oggetto della dottrina e carattere fondamentalmente storico come oggetto della pastorale. Rispondendo alla distinzione, Häring percepiva che il Concilio volle mostrare un

³⁵⁸ Cfr. Piergiorgio BARETTA, S. S. P., "Sintesi e sviluppo della teologia...", 381; Viktor Schurr scrive: "Esperienza per Häring è una scuola di vita" perché Häring usa le esperienze per il suo futuro compito di elaborare una teologia che affrontasse i grandi problemi della vita. Vedi Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovatore...*, 7.

livello specifico dell'essere della Chiesa che era pastorale. Egli rinunciò a pensare la pastorale o la teologia pastorale nella sua opposizione con la dottrina o con la teologia dogmatica, e scrisse poco dopo il Concilio dicendo che il Concilio:

“Non permette che si continui a presentare tali verità agli uomini di oggi in una lingua e in una forma loro comprensibili. Al contrario esige che si dia loro una nuova formulazione, affinché gli uomini possano comprenderle con la mente e abbracciarle con tutto il cuore. Il Vaticano II ha perciò respinto la proposta di alcuni teologi polemici, secondo i quali il Concilio avrebbe dovuto ridursi a compilare una specie di manuale, in cui fossero proscritti una volta per sempre tutti i possibili errori. Ha invece preferito dare una risposta ai problemi dell'uomo d'oggi e fornirgli preziose indicazioni attinte al tesoro della verità rivelata”³⁵⁹.

Häring collocò il Concilio con una varietà e una ricchezza di approcci teologici di norme pastorali veramente impressionanti. Ma per Häring non è necessario insistere sulla novità di prospettiva ecclesiologicala. Egli presenta la Chiesa come sacramento di salvezza, segno efficace nella storia umana della volontà salvifica di Dio nei confronti di tutti gli esseri umani. Questo approccio della Chiesa come sacramento è profondamente tradizionale, e seguirà la vita della Chiesa per molto tempo; ma quando esso viene legato con il concetto del “popolo di Dio”, appare più suggestivo e più adatto a sviluppare un discorso sull'essere della Chiesa. Häring continua la tradizione della teologia tedesca di Tubinga che già nell'Ottocento tornò progressivamente al tema biblico “popolo di Dio” proprio per affermare la rivelazione positiva e storica della salvezza.

Häring propose un'interpretazione teologica del Concilio nel quadro di una comprensione della storia della Chiesa, soprattutto egli mette in rapporto tra il contesto storico della Chiesa in un mondo in via di sviluppo (proposto dal gruppo “Chiesa povera”) e il mondo europeo dal quale parte lo sguardo pastorale della

³⁵⁹ Bernhard HÄRING, *Il concilio comincia adesso...*, 52.

GS. Si può discutere questo o quel dettaglio, o la portata di un argomento ma non si può negare la forza della visione di Häring: essa rappresenta una prospettiva pastorale per capire l'attuale momento della Chiesa.

Per Häring è necessario pensare l'essenza della teologia pastorale a partire dalla Chiesa stessa perché la realtà può costituire l'aspetto privilegiato dell'essere della Chiesa a partire dal quale può essere compresa e dispiegata la sua dimensione pastorale. In questa prospettiva Häring scrisse il *draft* della GS partendo da tale realtà in modo che doveva risultare possibile fissare i riferimenti dei criteri dogmatici, morali e canonici dell'azione pastorale senza che tale pastorale venisse ridotta all'uno o all'altro di questi livelli e della scienza corrispondente.

L'inserimento del tema "i segni dei tempi" nel testo di marzo 1964 sottolineava il progetto pastorale: si tratta di riconoscere pienamente la storicità del mondo e della Chiesa stessa. Implica qui l'abbandono dell'atteggiamento deduttivistico, per cui da alcuni principi si tirano delle conseguenze valide per l'agire pastorale, per sostituirlo con una mentalità induttiva che legge nei fatti e trae da essi i segni della coerenza tra il valore evangelico e il desiderio umano. L'espressione "i segni dei tempi" di Häring è in tal modo una istanza perché la realtà viene positivamente riconosciuta come autentico luogo nel quale cogliere la presenza imminente del Regno di Dio. Si tratta di un fatto linguistico che risulta incompatibile con una determinata teologia (cioè la teologia delle conclusioni, come viene spesso detta per la teologia pastorale) che richiede una collocazione concreta, per cui la realtà (o la storia) non è un accidente o un fatto estraneo ma fatto costitutivo della salvezza sperata e annunciata dai cristiani. Häring propone una dottrina concreta per le concrete circostanze del mondo contemporaneo. Nel fare questo Häring a volte parte dai principi da applicare alla questione in esame (capitolo I-III del testo di marzo 1964) a volte parte dagli interrogativi emergenti dalla condizione umana contemporanea ai quali offre una risposta in base alla rivelazione cristiana nel riferimento finale a Cristo.

Qui si vede ancora l'influsso della scuola di Tubinga che sin dall'inizio della sua fondazione promuoveva una visione fortemente storica della teologia: collegamento tra verità evangelica e esigenze pastorali³⁶⁰. J. S. Drey, fondatore della scuola, scrisse nel 1812 il progetto teologico della scuola, dicendo:

“La coscienza scientifica di una nazione non è che l'espressione ideale e più alta di ciò che giace in essa, muovendola come vita spirituale, così dovrebbe essere possibile e fruttuoso considerare la storia della teologia parallelamente alla storia comune e comprende il loro vicendevole condizionamento grazie a questo raffronto”³⁶¹.

Occorre dunque non restare prigionieri della teologia neoscolastica, che da oltre un secolo aveva orientato la teologia. L'intervento conciliare del Card. Frings, che denunciava lo schema preparato dalla curia (schema XVII), che per Frings rappresentava la teologia neoscolastica, diventava un appoggio della teologia pastorale di Häring. Egli diceva:

“Nell'elaborare la dottrina della Chiesa non ha tenuto presente l'intera tradizione cattolica, ma soltanto una piccola parte, cioè la tradizione degli ultimi cento anni. Quasi nulla è stato detto della tradizione greca e poche cose soltanto dell'antica tradizione latina, sebbene sia l'una che l'altra siano ricchissime. Questo appare dalle note dello schema e dalle fonti ivi citate. Nel capitolo IV ad esempio si trovano sei pagine di note. In queste sei pagine ricorre due volte soltanto una breve citazione di un padre greco. E i riferimenti ai padri latini e al medioevo non si estendono molto di più, per cui le sei pagine sono quasi per intero ripiene di citazioni degli ultimi cento anni.... E in maniera simile si procede in tutti i capitoli di questa costituzione. Chiedo: questo modo di procedere è retto, universale,

³⁶⁰ Franz X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale...*, 307-325.

³⁶¹ Giuseppe RUGGIERI, “Fede e storia”, in G. Alberigo – J. P. Jossua (a cura di), // *Vaticano II e la Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1985, 131.

ecumenico, cattolico, in greco *katholon*, cioè abbraccia il tutto e guarda al tutto?”³⁶²

Il riconoscimento della realtà pastorale come luogo obbligato va colto bene. Häring pone alla base del documento conciliare una analisi della situazione storica per ravvisarvi delle indicazioni e nello stesso tempo la integra nella riflessione teologica. Più tardi l’interpretazione ufficiale della GS afferma questa prospettiva:

“La Costituzione pastorale “La Chiesa nel mondo contemporaneo” consta di due parti, ma è un tutto unitario. Viene detto “pastorale” appunto perché sulla base di principi dottrinali intende esporre l’atteggiamento della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini di oggi. Pertanto, né alla prima parte manca l’intenzione pastorale, né alla seconda l’intenzione dottrinale. Nella prima parte, la Chiesa svolge la sua dottrina sull’uomo, sul mondo, nel quale l’uomo s’inserisce, e sui rapporti con queste realtà. Nella seconda, si prendono più strettamente in considerazione i vari aspetti della vita odierna e della società umana, specialmente le questioni e i problemi che, in materia, sembrano oggi più urgenti. Per cui, in questa seconda parte, la materia esaminata alla luce dei principi dottrinali non è tutta costituita da elementi immutabili, ma contiene pure elementi contingenti. Perciò la Costituzione dovrà essere interpretata secondo le norme generali della interpretazione teologica, ma tenendo conto inoltre, specie nella seconda parte, delle circostanze mutevoli cui sono intrinsecamente connesse le materie trattate”.

2.5.3.2.2 Pastorale: teologia dei laici

Dopo tante discussioni appare chiaramente che la qualifica “pastorale” della Chiesa non è dovuta al suo rapportarsi con i pastori. La Chiesa di Häring sa che le sue forze principali sono i doni ricevuti da Cristo ed attualizzati con

³⁶² AS I/IV, 218-219.

responsabilità e fedeltà dai fedeli. La dinamica della santificazione, la forza della testimonianza cristiana e il servizio agli uomini sono per ogni persona in comunione con i fratelli nella fede. Häring non tratta della “massa cristiana”, ma cerca di formare sempre la comunione e la fraternità con un numero di fedeli più ristretto (anzi Häring prolunga: non solo fedeli ma anche tutti gli uomini di buona volontà), nella quale diventi realmente possibile l’esperienza della comunione e del contatto personale.

Häring non dà la definizione del laicato. Ma dalle discussioni possiamo tirare alcuni connotati in merito. L’accentuazione della Chiesa “popolo di Dio” mette in luce che tutti i membri sono uguali. I laici in quanto membri del popolo di Dio sono ordinati come i chierici, per stato e in maniera diretta, alle realtà celesti. I laici sono chiamati allo stesso fine dei chierici, cioè al godimento della eredità di figli di Dio; ma la loro condizione consiste nel perseguire e nel raggiungere tale fine senza astenersi dall’impegno nel mondo terreno, nelle realtà della prima creazione e nei mezzi della storia. La discussione con i laici dell’aprile 1963 fu significativa per la loro dignità e il loro ruolo: essi sono incorporati in Cristo e costituiti popolo di Dio. Non sono più recipienti della pastorale della Chiesa, ma protagonisti.

Lo schema di Häring è concepito e fondato sulla realtà organica del popolo di Dio che è inviato nel suo complesso a portare la salvezza al mondo. Da questa prospettiva ha scoperto un aspetto del personalismo ecclesiale: la pastorale della Chiesa è orientata verso i laici³⁶³. Quest’idea viene sottolineata nel capitolo quarto del suo schema di marzo 1964: l’autonomia dell’opera dei laici nel mondo profano, nel campo culturale, nella soluzione dei grandi problemi economici e sociali del mondo contemporaneo e nella vita politica nazionale ed internazionale. Rahner, Congar e Zoa ribadirono quest’idea nell’ultimo giorno della discussione della sottocommissione centrale dall’8 al 12 febbraio 1965.

³⁶³ Cf. Bernhard HÄRING, *De laicis in Ecclesia*, Città del Vaticano, 00/00/64, FHär XXV 2602; ID, *De laicis in Ecclesia*, Città del Vaticano, 00/00/64, FHär XXV 2603.

Questa rivalorizzazione dei laici nella Chiesa non è il risultato di una dottrina nuova di Häring bensì di un “ritorno” all’insegnamento del suo manuale *La legge di Cristo*: teologia morale per preti e laici. I laici prendono appassionatamente parte alle dispute teologiche, mentre i chierici non sono più i padroni dei laici bensì i ministri della salvezza che si avvalgono della loro collaborazione nella cura pastorale. Per questo si comprende che Häring abbia voluto elaborare una teologia sistematica completa, occupandosi anche dei chierici, ma concentrando la sua attenzione massimamente sul laicato.

I laici, per Häring, non esistono per rimediare alla mancanza dei chierici, neanche vengono presi in considerazione perché collaboratori dei chierici, ma derivano dalla stessa salvifica missione di Cristo e all’apostolato sono tutti destinati dal Signore stesso: “sic talenta sua fructificare faciens, homo non tantum res et societatem, sed et seipsum mutat: ipse enim multa discit, suis facultatibus incrementum dat, adducitur ut ultra seipsum et ex seipso progrediatur” (no. 42 del testo di marzo 1964). I laici, in quanto cristiani, hanno in comunione con tutti gli altri membri della Chiesa le funzioni sacerdotale, regale e profetica.



Capitolo III

La presentazione del manuale *Liberi e fedeli in Cristo*

In precedenza abbiamo osservato, che pur avendo dovuto affrontare molti punti pastorali e per dare delle risposte autorevoli ai problemi contemporanei, il concilio cominciò ad occuparsi direttamente del tema ecclesiologico, spiegando a se stesso e al mondo che cosa è la Chiesa, quale sia la sua effettiva origine e suoi compiti nel mondo. Per questo motivo esso merita il nome di “concilio pastorale”¹.

Alla teologia morale Häring ha dedicato innumerevoli studi in cui ha esattamente esaminato tutti gli aspetti della vita cristiana e le nuove problematiche che sono sorte durante e dopo il Vaticano II, relative alle strutture ed ai compiti della Chiesa, ai laici, etc. Qui ci limitiamo a una presentazione del suo pensiero teologico esposto nel manuale *Liberi e fedeli in Cristo*. In esso, Häring effettua una lettura globale del mistero della fede in chiave pastorale. L'applicazione che egli offre è stimolata dalla sua esperienza conciliare e può contribuire a ricondurre la teologia pastorale su un binario centrale.

¹ Cf. Giuseppe ALBERIGO, “La condizione cristiana dopo il Vaticano II”, in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1985, 39; Peter HÜNERMANN, “Il concilio Vaticano II come evento”, in *Il Regno* (documenti) 11 (1997), 379.

3.1 Introduzione

3.1.1 *Sitz-im-Leben* del manuale

Nell'introduzione del manuale *Liberi e fedeli in Cristo* (d'ora in poi [FC]), Häring rifletteva sugli ultimi venticinque anni, dal 1953, quando aveva terminato il manuale *Das Gesetz Christi* (La legge di Cristo, d'ora in poi LLC), in particolare sull'esperienza del Vaticano II. Egli scrive:

“In questi anni ho avuto l'opportunità non solo di vedere una risposta di dimensioni mondiali a *La legge di Cristo*, ma anche di essere impegnato in un processo di apprendimento unico attraverso il concilio Vaticano II e le mie varie attività, sempre tese all'ascolto e allo sforzo di rispondere. Il concilio ecumenico ha ulteriormente accentuato il mio già forte interesse per l'ecumenismo ed ha egualmente approfondito e allargato l'interesse appassionato per il terzo mondo”².

Concentro l'attenzione sul carattere evolutivo del contesto nei quali egli si è trovato impegnato durante e dopo il concilio. Per lui il Vaticano II è l'inizio di un processo di approfondimento della teologia.

“Dal tempo del concilio in poi ho impegnato una parte considerevole delle vacanze accademiche nel lavoro apostolico in Africa, in Asia, in America Latina e negli Stati Uniti d'America, prendendo così sempre maggior coscienza che i miei scritti erano ancora troppo europei”³.

² Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Vol. I, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990 (quarta edizione), 11.

³ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 11.

Se non ci fosse stato il Vaticano II, se nel cattolicesimo fossero persistite le impronte del periodo anteriore al 1958, forse Häring non avrebbe scritto LFC⁴.

L'influsso del Vaticano II si manifestò subito nella sua esegesi al paragrafo 16 dell'OT, in rivista *Seminarium* 6 (1966) e nel libro *La predicazione della morale dopo il concilio*. Per Häring il no. 16 di OT (il suo testo preferito)⁵ è il *curriculum* della ricerca teologica. Però pensava ancora di mantenere sufficientemente LLC servendosi del nuovo spazio di legittimazione consentito da OT 16. Così egli scrisse nella quinta edizione spagnola del LLC:

“L'articolo 16 del decreto sulla formazione sacerdotale (OT) del Vaticano II è l'apice di tutti gli sforzi fatti fino al momento presente per rinnovare la teologia morale, e rappresenta, senza nessun dubbio, l'inizio di una nuova epoca.... Un motivo fondamentale decisivo per tutta la futura teologia morale dovrà essere anche la dottrina, solennemente esposta, della vocazione di tutti alla santità (LG 5)”⁶.

In quelli ultimi anni Häring ha compreso che c'erano tanti problemi da affrontare, soprattutto riguardo alla questione sociale⁷, per esempio il problema della guerra e della pace, la corsa agli armamenti, l'organizzazione

⁴ Vicente Gòmez MIER, *La rifondazione della morale cattolica. Il cambiamento della "matrice disciplinare" dopo il concilio Vaticano II*, Traduzione di Tommaso Cavazzuti, EDB, Bologna 1998, 182.

⁵ Il paragrafo 16 dell'OT fu scritto da Häring in collaborazione con A Mayer, O.S.B. Egli apprezza molto questo paragrafo perché contiene profondamente l'aria del rinnovamento teologico sollecitato dal concilio. Cf. Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore...*, 94.

⁶ Bernhard HÄRING, *La Ley de Cristo*, Vol. I, Herder, Barcelona 1968 (quinta edizione), 76. Nell'ottava edizione tedesca, alla quale la quinta edizione spagnola faceva riferimento, nel 1967 Häring si limitava ancora a risistemare LLC “alla luce delle dichiarazioni e dello spirito del Vaticano II” (Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Vol. I, Erich Wewel, Freiburg 1968 (ottava edizione), 9). Nel 1968 egli sentiva che LLC non era sufficiente per rispondere alle domande contemporanee. Häring intese introdurre qualcosa di nuovo almeno attraverso una nuova edizione del LLC.

⁷ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 13.

politica della comunità mondiale, il processo di conquista dell'indipendenza politica dei nuovi popoli, la decolonizzazione, l'ascesa delle classi operaie, l'ingresso della donna nella vita pubblica e i problemi connessi con la tecnologia.

Spinto da OT 16, Häring mette in discussione il modello del manuale: ritenere la LLC o elaborare un nuovo modello. Egli scelse l'ultima possibilità. Nell'orizzonte del rinnovamento proposto dal Vaticano II acquisiva interesse la questione sociale ed essa costringeva la teologia morale a ridefinire il proprio impianto generale e a risignificare le stesse categorie che sono alla base della sua strutturazione. I riaccomodamenti nella LLC non sarebbero sufficienti a mostrare le nuove prospettive della teologia morale. Egli scrive nella prefazione:

“Negli ultimi anni diversi editori de *La legge di Cristo*, che era stata tradotta in quattordici lingue, mi chiesero che la rielaborassi tenendo conto delle nuove esigenze. Ma dopo lunghe riflessioni mi convinsi di non essere capace di farlo.... Occorre un altro stile, una nuova sintesi, una ricerca coraggiosa dell'equilibrio”⁸.

Häring pensa che per dialogare con il mondo contemporaneo si debba costruire un nuovo sistema teologico in cui cerca di amalgamare l'insegnamento della Chiesa con la vita reale, confrontando le complessità delle problematiche determinate dalle rapide e profonde trasformazioni del contesto contemporaneo.

Questo profondo ripensamento induce Häring ad abbandonare l'impianto tradizionale della teologia cattolica che era di stampo dottrinale per assumere l'impianto moderno che è ispirato dalla vita reale. Per esempio, si vede la metodologia sia in LLC e sia in LFC: egli parte dalla esperienza viva, affrontandola con i dati teologici per arrivare all'applicazione alla vita

⁸ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 7.

concreta. Così la prima intenzione del manuale LFC non è per gli studenti, anche se si può usarlo nella scuola, ma per formare i lettori a una retta visione di Dio. Egli scrive:

“Non presento qui uno “schema” scolastico, bensì un’opera di teologia che aspira a dare rilievo alla sintesi, alla visione integrale, a un *leitmotiv* coerente. Lo scopo a cui miro, e che offro e partecipo ai lettori, è che diventiamo sempre più liberi e fedeli al Vangelo: “liberi e fedeli in Cristo”, secondo la magnifica visione della teologia giovannea e paolina! Al centro sta Cristo e la gratitudine per la nuova vita di discepoli, che è vita in Cristo”⁹.

Quest’orizzonte dà certamente l’impressione che LFC è un libro di saggi per la vita; non è una ricerca teologico-scolastica. Sono i lettori che devono liberamente tirare fuori gli elementi suggeriti dai testi. Questo punto è importante perché se si volesse valutare questo manuale solo come un testo accademico, si userebbe un criterio inadeguato.

È da notare anche l’influsso delle sue esperienze accademiche come *visiting professor* negli Stati Uniti. Sin dal 1962 Häring teneva corsi di teologia morale in alcune università americane¹⁰; e nelle sue vacanze, egli teneva conferenze in centri pastorali d’Africa, d’Asia e d’America Latina¹¹. I

⁹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 7-8.

¹⁰ Per esempio, la New York University, la University of Villanova in Pennsylvania, la Brown University in Providence (Rhode Island), lo Yale Divinity School a New Haven (Connecticut), la Union Theological Seminary (Columbia University in New York). Le tre ultime sono le università protestanti. Häring fu il primo teologo cattolico invitato a dare corsi nelle università protestanti. Questi dati sono importanti per mostrare l’apertura del suo pensiero al mondo intero, soprattutto al lavoro ecumenico.

¹¹ Stjepan Baloban, uno dei suoi allievi nell’accademia Alfonsiana, ha notato che l’apertura al mondo internazionale è una cosa importante del cammino del manuale LFC perché “gli incontri con i diversi popoli, culture e religioni aprirono a p. Häring la possibilità di arricchire il suo pensiero e innanzitutto di sentire le sfide per la Chiesa cattolica riguardante le nuove situazioni causate da una parte dal grande sviluppo industriale (America del Nord) e dall’altra dall’incontro del cristianesimo con le culture (Africa, Asia), diverse da quelle di tipo europeo-occidentale”. Stjepan BALOBAN, *Spirito*

problemi dei paesi sopradetti spingevano Häring a pensare una direzione nuova della riflessione teologica: il punto di partenza di una teologia è la fede, che si confronta con l'esperienza concreta¹². Il testo di San Paolo (Rom 12:1) diventa attuale: il culto della vita quotidiana è messo più in rilievo del culto divino. La vita concreta è sacra perché partecipa alla vita divina. Questo passaggio schematizza il pensiero teologico, soprattutto nel LFC: la riflessione teologica parte dalla vita concreta poi per applicare la Parola di Dio alla vita concreta. Nel libro *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, che era il tema del suo corso negli Stati Uniti, egli ha esposto che la teologia morale deve cambiare¹³:

- dalla casistica della confessione alla morale della vita
- dalla morale statica alla morale dinamica
- dalla morale della natura alla morale della storia umana
- dalla morale clericale alla morale profetica
- dalla morale dell'autorità alla morale della responsabilità
- dalla morale-sanzione alla morale pastorale
- dalla morale della legge allo spirito del Vangelo

Häring sentiva che negli Stati Uniti la morale è più sfidata perché “si levava un genuino movimento teologico, che, mutatis mutandis, arricchì anche Häring”¹⁴. Apprezzando la sua attività accademica, le università americane hanno dato sei *lauree honoris causa* in diritto e in lettere a Häring¹⁵. L'attività negli Stati Uniti è una delle ragioni perché egli ha scritto

e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Häring, Dissertatio ad Doctoratum in Theologia morali consequendum, Accademia Alfonsiana, Roma 1988, 75.

¹² Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento della teologia morale*, Marietti, Torino 1971, 110.

¹³ Cf. Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore...*, 100-101.

¹⁴ Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento...*, 105.

¹⁵ Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento...*, 109; Stjepan BALOBAN, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale...*, 75.

LFC prima in inglese. Häring stesso esprime la sua attività internazionale, dicendo:

“Ora, naturalmente, scrivo ancora come uomo di cultura europea e di esperienza nordamericana, ma in un rapporto di calda e raddoppiata amicizia con i popoli dell’intero mondo”¹⁶.

3.1.2 Alcuni commenti

Il fatto che LLC sia stato scritto in tedesco mentre LFC è stato pubblicato prima in inglese (con il titolo *Free and Faithful in Christ*), ci mostra un cambiamento abbastanza significativo. LLC nasce in un contesto culturale tipico del cattolicesimo tedesco anteriore al 1953 che ci sembra essere stato non abbastanza aperto ai contesti contemporanei¹⁷. Questi atteggiamenti di isolamento all’interno di una cultura non si correggono immediatamente neppure dopo la disastrosa sconfitta militare della seconda guerra mondiale. Sul contesto cattolico di LLC si sono sovrapposti in LFC il contesto culturale anglosassone e altri contesti culturali (Asia, Africa e America Latina).

J. Querejazu ha notato che Häring aveva nella mente due motivi quando scriveva il LFC:

“In primo luogo la ferrea opposizione dei moralisti contrari al rinnovamento, cui occorre aggiungere la resistenza passiva rappresentata da un modello morale in vigore già da secoli; in secondo luogo il fatto che la morale era – ed è sempre – debitrice di impostazioni teologiche ad essa previe, che le forniscono il sostegno e la copertura. Occorre dunque attendere che maturi il rinnovamento

¹⁶ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 11.

¹⁷ Cf. H. ROTTER, S. J., “Rezensionen: B. Häring, *Frei in Christus*”, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982), 200.

teologico generale della teologia perché anche la morale possa avanzare nel proprio cammino”¹⁸.

Per Querejazu il LFC è stato scritto alla luce del rinnovamento ispirato dal Vaticano II. E così, soprattutto dopo il Vaticano II, Häring si mise all’opera con grande entusiasmo per “aggiornare” la scienza teologica morale in tutti i suoi settori. Ma non era un compito facile a causa della precarietà della situazione politica ecclesiale che egli stava vivendo. La libertà e la fedeltà sarebbero temi importanti da affrontare per aggiornare la teologia morale. Per questo motivo Häring voleva costruire una morale completa. Querejazu aggiunge:

“LFC proclama lo spirito libero e radicale, lo spirito profondo ma accessibile, la tempra teologica e teologale, la dimensione spirituale ed ecclesiale che devono caratterizzare la morale cristiana”¹⁹.

V. Gómez Mier ha notato che il LFC è un “salto qualitativo” del LLC perché descrive il passaggio dalla “legge” (*Gesetz*) alla “libertà responsabile” (*Free and Faithful*)²⁰ che mette al centro della discussione il rapporto tra Cristo e l’uomo. Häring pone la vita reale intesa come storia della redenzione, come iniziativa divina verso la liberazione ed elevazione dell’umanità²¹. Egli vuole aiutare la teologia morale cattolica a superare l’ostacolo epistemologico dinanzi al quale arretravano i manuali preconciliari “latini” di teologia morale fino al Vaticano II.

Per M. Vidal l’attività accademica di Häring nell’Accademia Alfonsiana, in alcune università negli Stati Uniti e in altre parti del mondo

¹⁸ Ripreso da Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore della morale cattolica*, EDB, Bologna 1999, 82-83.

¹⁹ Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore...*, 82.

²⁰ Vicente Gómez MIER, *La rifondazione della morale...*, 207.

²¹ *Ibid.*, 211-214.

conformano la sua maturità intellettuale. D'altro canto la crisi dell'*Humanae vitae* e la lunga malattia di laringe potenziano la sua maturità personale. Il LFC è maturato dopo la prova ed è come una lettura spirituale dei critiani amati da Dio²².

Per Ch. Curran, Häring, quando ha scritto il LFC, aveva nella mente due destinatari cioè, la lettura accademica e la vita quotidiana della gente²³. Perciò, il LFC concentra l'attenzione su Cristo, l'unica verità da condividere. Gesù Cristo ci interessa soprattutto perché ci libera dalla nostra miseria e ci riconcilia con il Padre.

Secondo R. Gallagher, nel LFC Häring costurisce una serie dei temi piuttosto che una norma da affrontare. Il suo *leitmotiv* è l'uomo responsabile che vive liberamente e fedelmente in Cristo. Per questo il LFC si preoccupa di formare la visione cristiana della vita per la prassi quotidiana²⁴.

Per G. Rossi, l'intento del LFC è per "aiutare l'uomo a cogliere e vivere il messaggio di Cristo"²⁵. Perciò, l'indicazione e la direttiva particolare intendono formare la conoscenza in vista della salvezza piuttosto che del controllo. La lettura non è tanto la cultura delle scuole filosofiche o scientifiche quanto i diversi aspetti di una ricca esperienza di vita e di ascolto degli uomini²⁶.

Come abbiamo già visto nel capitolo II, Häring partecipa attivamente al Concilio Vaticano II dalla fase preparatoria fino alla chiusura. Per me quest'esperienza segue l'ottica propria del manuale LFC. Sin dalla sua partecipazione nel concilio, soprattutto dalla sua collaborazione nella stesura

²² Cf. Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore...*, 83-85.

²³ Cf. Charles E. CURRAN, "Free and Faithful in Christ. A Critical Evaluation", in *Studia Moralia* 20 (1982), 160.

²⁴ Cf. Raphael GALLAGHER, C. Ss. R., "Fundamental Moral Theology 1975-1979", in *Studia Moralia* 18 (1980), 168-172.

²⁵ Giacomo ROSSI, "Riflessioni sul metodo in teologia morale", in *Rivista di Teologia Morale* 12 (1980), 372-373.

²⁶ *Ibidem*.

della GS, Häring ha capito che il Vaticano II è un concilio con la finalità pastorale perché esso vuole un rinnovamento della Chiesa mediante la concentrazione sul nucleo del messaggio evangelico, per essere così a servizio nella missione e segno di salvezza nel mondo d'oggi. Mi sembra da sottolineare che Häring testimonia eloquentemente l'orientamento teologico: il concilio non è assunto come dato complesso di norme da trapiantare passivamente nelle varie parti della teologia. Al contrario, se ne riconosce il valore liberante e se ne accetta la spinta a ricercare *nuova et vetera*.

La valutazione positiva del mondo contemporaneo mette l'accento su una molteplicità di episodi per la vita cristiana e l'annuncio evangelico²⁷. Per dare una risposta creativa, Häring ha visto la necessità di tradurre le decisioni conciliari in un nuovo insegnamento, destinato per definizione ad essere un contenitore adeguato della teologia. Prima, egli prova ad addattare il LLC con il rinnovamento ma si sente l'insufficienza del LLC per accomodarlo. E così nasce il LFC.

3.2 Presentazione del manuale

3.2.1 Le traduzioni

Nel 1978 è pubblicato il volume I dell'edizione inglese e nel 1979 e nel 1981 sono pubblicati il II e III. Essi furono pubblicati contemporaneamente in tre paesi di lingua inglese e divulgati da tre editrici: negli Stati Uniti da Seabury Press (New York), nel Regno Unito da St. Paul

²⁷ Come sappiamo, il mondo contemporaneo è un punto d'orientamento del concilio ed è diventato un tema importante della GS. I due punti d'orientamento si qualificano reciprocamente: il ritorno alla fonte biblica e alla Tradizione della Chiesa. Ma non è alla maniera di un biblicismo e di un classicismo. Si tratta invece di ascolto vivo e di attualizzazione del Vangelo con lo sguardo ai "segni dei tempi". Cf. Hermann J. POTTMEYER, "Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio", in G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1985, 48.

Publications (Middlegreen), e in Australia da St. Paul Publications (Homebush). Questo fatto ci mostra subito che il manuale LFC si diffuse rapidamente. Implica anche che Häring viene internazionalmente riconosciuto.

Mentre scriveva in inglese, Häring si trovò davanti a un dilemma: questo manuale doveva essere pubblicato in tedesco, tradotto dall'inglese o riscritto da lui stesso in tedesco? Häring scelse la seconda alternativa. Egli scrive nell'introduzione della edizione tedesca:

“Io non volevo che fosse pubblicato in tedesco come traduzione.... Mi sono incaricato io stesso della redazione in tedesco, e evidentemente con la libertà necessaria per rispettare la peculiarità dell'ambito linguistico tedesco”²⁸.

Il cambiamento più significativo sta nel titolo *Frei in Christus* (non appare più la parola “Faithful”) e nel sottotitolo²⁹: da *Teologia morale per i preti e laici* a *Teologia morale per la prassi della vita cristiana* per dare sicurezza all'interpretazione, seguendo le peculiarità dell'aria linguistica tedesca. L'importanza dell'edizione tedesca è confermata dal fatto che Häring vuole evitare il rischio di mal'interpretare la sua opera. In quel tempo egli era in crisi a causa dell'*Humanae vitae*. Malgrado la sottolineatura è così ma il contenuto generale di tutti volumi è uguale. Egli scrive:

“La versione tedesca è in sostanza uguale alla versione inglese con qualche accenno significativo alla situazione della vita cristiana dell'aria linguistica tedesca, soprattutto riguardo alla bibliografia”³⁰.

²⁸ Bernhard HÄRING, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christliche Lebens*, Vol. I, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1979, 7.

²⁹ Il titolo dell'opera è *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christliche Lebens*. Fu pubblicato dalla casa editrice Herder in Freiburg – Basel – Wien. Il volume I è uscito nel 1979, il II nel 1980 e il III nel 1981.

³⁰ Bernhard HÄRING, *Frei in Christus. Moralthologie...*, Vol. I, 5.

La traduzione italiana in tre volumi, con il titolo: *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, è curata da Renato Volante per i volumi I e II, e da Carlo Danna per il volume III³¹. Essi vengono tradotti dal testo inglese. La nostra esposizione segue la traduzione italiana³².

3.2.2 Titolo

Prima di tutto merita analizzare il titolo del manuale: *Liberi e fedeli in Cristo*. L'idea del manuale nacque in contesto di idee simili ai contesti della teologia della liberazione: la libertà. Essa è come un movimento teologico, a livello di cristianità, contro l'ingiustizia della società in America Latina. La libertà per questi popoli è: essere liberi dalle oppressioni, rispettare i diritti umani e agire secondo giustizia.

L'idea della libertà di Häring consiste già nelle concezioni del sacro e del bene della sua tesi di dottorato. La libertà esiste solo nel rapporto con il santo. Essa ha due aspetti: 1) la doverosità promana da un valore; 2) La doverosità si rivolge alla libertà. "Una doverosità moralmente significativa è possibile solo sul terreno di questi due dati di fatto: solo un valore deve essere riconosciuto, amato, ammirato"³³. D'altra parte la libertà è sollecitata dalla doverosità perché per Häring la profondità e grandezza dell'essere personalmente libero mostra il carattere incomparabile della doverosità assoluta. Egli conferisce alla sua libertà un taglio fortemente cristocentrico: l'uomo liberato da Cristo non può far altro che amare Dio e gli altri³⁴.

³¹ Fu pubblicata dalle edizioni Paoline, Roma; il volume I nel 1979, il volume II nel 1980 e il volume III nel 1981.

³² Precisamente seguiamo la quarta edizione (1990) del volume I, la seconda edizione (1989) del volume II e la seconda edizione (1982) del volume III.

³³ Bernhard HÄRING, *Il sacro e il bene...*, 65-66.

³⁴ *Ibid.*, 206-215.

Un'idea simile si trova anche nella prima parte di LLC: l'uomo è il vero soggetto della vita e dell'agire morale. La legge di Cristo, centrata sull'amore, è per un cristiano compito da adempiere³⁵.

La stessa idea viene sviluppata in LFC. La libertà sta nella relazione personale con Cristo per vivere nell'amore vero. Ripetendo la GS 10 e 22, Häring sottolinea che Cristo è la risposta ai profondi interrogativi dell'uomo contemporaneo, ed è l'uomo nuovo in cui la libertà della persona ha il suo vertice. Egli dice:

“Come si deduce dal titolo di quest'opera, noi poniamo l'accento su una vita in Cristo contrassegnata dalla libertà, dalla fedeltà. Ma dato che la nostra vita in Cristo è intelligibile solo perché esiste un'iniziativa divina, è nell'ascoltare e nel rispondere che noi esercitiamo e sviluppiamo la nostra libertà e fedeltà creativa”³⁶.

Il riferimento al rapporto tra Cristo e l'uomo, infatti, se d'una parte rende possibile scoprire la radice dell'identità dell'uomo nella dipendenza radicale ed ontologica da Dio in Cristo; d'altra fa emergere in modo chiaro ciò che costituisce il proprio dell'essere umano. In questo contesto l'attenzione della libertà è estesa a tutta la persona così come essa appare e si manifesta come totalità umana, cioè capace di consapevolezza, di libera scelta, di responsabilità e di autorealizzazione. Il titolo del manuale perciò, rappresenta fin dall'inizio la scelta del tema della libertà dell'uomo come prospettiva e come base di partenza per organizzare il lavoro. La sua ragione della scelta non è un pretesto per allungare la lista di ipotesi sull'uomo ma un abbozzo dell'immagine dell'uomo, in cui risplenda in piena luce la sua eccelsa libertà. Questo fatto richiama in causa la teologia pastorale, la quale ha il

³⁵ Bernhard HÄRING, *La legge di Cristo...*, Vol. I, 103-555.

³⁶ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 77-78.

compito di costruire la risposta attirata direttamente dalla fede cristiana nell'ordine operativo.

Da tutto questo appare che il progetto di Häring ci mostra una duplice dimensione della libertà: libertà *da* e libertà *per*. La redenzione (cioè, la libertà dai peccati) ha il significato di servizio all'autorealizzazione (libertà *per*) del progetto di Dio (come realizzazione della fedeltà in Dio). La libertà è la via per la quale il progetto di Dio passa per giungere alla sua piena attuazione. Riproduciamo qui schematicamente il contenuto del LFC:

Vol. I: Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi (Gal 5, 1)³⁷

1. Prospettive bibliche: visione dell'insieme
2. Quanto fu ed è libera e creativa la teologia morale
3. Libertà e fedeltà creativa nella "responsabilità"
4. Creati e ricreati dalla libertà e per la libertà in Cristo
5. L'opzione fondamentale
6. La coscienza: il santuario della fedeltà e della libertà creativa
7. Tradizioni, leggi, norme e contesto
8. Peccato e conversione

Conclusione: sintesi

Vol. II: La verità vi farà liberi (Gv 8, 32)³⁸

³⁷ Nell'introduzione del volume II, Häring dà il significato della citazione del testo paolino, dicendo: "Il primo volume di quest'opera mirava a fornire una visione e un'intelligenza globale della libertà per la quale Cristo ci ha liberati. Abbiamo considerato Cristo, l'Alleanza del popolo, come colui che ci ha scelti quali collaboratori per portare a compimento l'opera della redenzione e della liberazione, in fedeltà a lui che è la libertà e la fedeltà incarnata" (*Liberi e fedeli in Cristo*, Vol. II, 13). Dalle affermazioni della lettera paolina emerge chiaramente che il venire dell'uomo alla libertà può essere letto come attuazione del piano salvifico di Dio nel mondo. Questo è il progetto generale del vol. I.

³⁸ La verità per Häring è una compartecipazione della solidarietà in Cristo. Di più egli dice: "Volgendo i nostri occhi a Cristo, noi cerchiamo di scoprire a quali condizioni possiamo conoscere la verità. Poiché la Parola di Dio ci dice che noi siamo conosciuti da lui, ci domandiamo come noi possiamo giungere a conoscere lui attraverso le sue parole e le sue opere. Ci interesseremo in modo particolare di quei modi di cercare e compartecipare la verità che ci rendono partecipi della fedeltà liberante di Cristo. Metteremo in luce le diverse situazioni individuali e le circostanze culturali entro le quali l'uomo cerca ed esprime la verità e vedremo come questa profonda diversità di situazioni e di circostanze ci

1. Che cos'è la verità che libera?
2. Una morale della bellezza e della gloria
3. Una morale della comunicazione
4. La fede che dona salvezza
5. Pedagogia della fede ed evangelizzazione in un'epoca critica
6. Fede ed ecumenismo
7. Credere in un'epoca di non-credenza
8. La speranza: un dono della fede
9. Fare la verità nell'amore
10. La verità-che-libera e il linguaggio sessuale

Vol. III: Voi siete la luce del mondo (Mt 5, 14)³⁹

1. La responsabilità nei confronti della vita umana e della sua trasmissione
2. La salute e la guarigione
3. La morte e il morire

può offrire moltissime occasioni di essere veraci in tutti i nostri pensieri, desideri, parole ed opere" (*Liberi e fedeli in Cristo*. Vol. II, 14). Proprio in questa direzione giovannea è orientato il suo contributo teologico-pastorale. L'uomo contemporaneo è caratterizzato da una mentalità che pone l'uomo al centro: esso partendo da se stesso può incontrarsi con Dio. Per contro, Häring sottolinea che l'uomo può incontrarsi con il Padre perché Cristo, che è andato incontro alla morte, fa risalire l'uomo alla divinità. Dalla relazione con Cristo, l'uomo è capace di progredire la conoscenza di se stesso e il suo essere Figlio di Dio. L'uomo può condividere con gli altri le oscurità della mente e del cuore. Questa è la verità assoluta.

³⁹ L'importanza della citazione del testo di San Matteo è dovuta al fatto che essa puntualizza bene che la luce abbia attinto dalla radiante salvezza di Cristo. Häring afferma: "Questo ultimo volume [vol. III], che tratta delle responsabilità in ordine alla salute delle persone, delle comunità e della vita pubblica e in ordine all'instaurazione di rapporti interumani sani e di un ambiente salubre, vuole stimolare ciascuno di noi ad assumersi l'impegno dell'edificazione di una società più umana, più giusta, più "redenta". Occorre risvegliare la responsabilità di tutti e di ciascuno affinché vengano allontanate le minacce dei disastri ben più spaventosi (di quelli dei terremoti) che oggi incombono sul genere umano. E noi possiamo evitare e anzi superare i mali tremendi dell'ingiustizia, dell'insensibilità verso il prossimo e della violenza cieca, se concentriamo tutti i nostri sforzi nel servizio della vera giustizia e della vera pace" (*Liberi e fedeli in Cristo*. Vol. III, 9).

4. Responsabilità nel mondo e per il mondo
5. Ecologia ed etica
6. Cultura ed etica
7. L'etica della vita socio-economica
8. L'etica della politica
9. La pace sulla terra

3.2.3.1.1 Volume I

Il volume I è diviso in otto capitoli e contiene 622 pagine. Häring, nell'intento di rinnovamento degli studi teologici, ha trattato da OT 16 il suo programma di ricerca⁴⁰. Questo programma introduce nel suo pensiero ed anticipa già i nodi importanti della riflessione. Innanzitutto si tratta di Cristo Redentore: la centralità della redenzione e della vita umana. Il sottotitolo traduce bene l'idea: Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi (Gal 5,1). Vuol dire: "Attraverso la fedeltà a Cristo, attraverso l'amore cristiano avviene una profonda trasformazione della vita"⁴¹. Il dialogo tra Cristo e l'uomo è dunque la sorgente della vita: Cristo è la vita per l'uomo e l'uomo è chiamato ad essere insieme con Dio⁴². Il suo ragionamento comincia dalla cornice in cui si muove e si svolge la vita tra un inizio e una fine cercando sempre il volto di Dio: parlare di Dio per Häring è sempre parlare dell'uomo. La sua ragione è che dobbiamo uscire dalla sterilità speculativa e recuperare la capacità di porci con riverenza di fronte alla realtà e alla vita perché altrimenti si rischia, parlando di Dio magari formalmente con le parole benstrutturate e compiute in se stesse, ma incapaci di iscriversi in una vita vissuta ed autentica. Häring risalta che all'inizio della storia concreta della

⁴⁰ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 19.

⁴¹ Giacomo ROSSI, "Recensioni", in *La civiltà cattolica* 131 (1980), 92.

⁴² Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 19.

morale cristiana c'è la vita di Gesù Cristo. Nel cristianesimo la questione di Dio è stata resa facile dalla rivelazione di Gesù Cristo. Così Häring inizia la sua riflessione con la presentazione della chiamata di Dio all'uomo, cominciando dalla creazione fino alla sequela di Cristo (cap. I). Egli considera fin dall'inizio che Dio Padre è misericordioso che sta aspettando il ritorno dell'uomo per, con ed in Cristo⁴³.

Nei tre capitoli dal II al IV, Häring riflette sistematicamente sul tema più importante della sua opera: il rapporto tra libertà e responsabilità alla luce della fede cristiana. La libertà è riconoscere "la presenza creatrice di Dio e la chiamata da lui rivoltaci a partecipare creativamente alla costruzione della storia umana"⁴⁴. Häring formula il suo insegnamento morale-pastorale nel terzo capitolo, dicendo:

"La nostra vita in Cristo è intelligibile solo perché esiste un'iniziativa divina, è nell'ascoltare e nel rispondere che noi esercitiamo e sviluppiamo la nostra libertà e fedeltà creativa. Perciò noi proponiamo come *Leitmotiv* la responsabilità, ma in un modo che la mostri come espressione di libertà e di fedeltà creativa"⁴⁵.

L'interpretazione dei concetti ci porta non solo a cogliere globalmente Cristo ma anche a conoscere la sua redenzione (cap. IV). La particolarità del pensiero di Häring è la relazione tra amore e libertà. Con l'amore, la libertà diventa un invito a ciascuno per attuare se stesso. L'uomo libero perché conosce se stesso ed esplora continuamente il proprio "io", aiutato dall'incontro con gli altri. Se l'uomo cresce nel suo espandersi ed incontrarsi con gli altri, allora la libertà diventa ricerca di rapporti con tutti gli uomini. Questa libertà ci spinge ad amare in Lui i suoi figli (1Gv 5:1). Häring crede che tutti i credenti siano chiamati a vivere il comandamento nuovo, il quale

⁴³ *Ibid.*, 20-37.

⁴⁴ *Ibid.*, 42.

⁴⁵ *Ibid.*, 78.

contiene la misura massima dell'amore e quindi riassume tutti i comandamenti dell'antica alleanza: la misura realizzata pienamente in Cristo e che i cristiani devono far propria senza posa perché è da vivere in Lui. In questo senso la libertà è moralmente contraria all'egoismo ed alla chiusura; è sinonimo di scoperta continua di sé nel confronto con gli altri. In questa luce si capisce anche che l'amore non esiste se non nella vera libertà e nella donazione totale di sé per gli altri.

Merita d'essere sottolineato l'interesse teologico-pastorale di Häring. L'asse cristologico ed antropologico del LFC, pur variegato nelle riflessioni, è costituito dal tema biblico dell'iconicità dell'uomo (Cf. Gn 1:1-2:4; GS 12), in cui si innesta quello della centralità del Cristo, incarnato, morto e risorto (Cf. GS 22). Con questo, Häring vuole arrivare a dire: l'uomo è l'essere molto importante davanti al Signore. Su questo sfondo si reinterpreta gli assetti di valori riaggregati attorno all'asse umano con l'affermazione della sua dignità. In altre parole, si può dire che nello spirito della GS – cioè della fedeltà a Dio della storia umana (Cristo si è fatto uomo) e alla storia dell'uomo che è di Dio – è necessario tradurre dunque lo slancio della pastorale conciliare in termini di cristocentrismo e personalismo in risposta alle aree di nuove urgenze sfidanti. Häring vuole indicare all'uomo le strade della conversione a Dio (Cf. GS 12, 34, 35).

Cristo e la sua redenzione rimangono per Häring come punti decisivi del seguito della riflessione: si tratta del fine ultimo della vita cristiana nel quinto capitolo e della coscienza nel sesto capitolo. Cristo e la sua misericordia sono i fini della vita e la coscienza è il santuario della fedeltà e della libertà creativa (Cf. GS 16).

La redenzione consiste in un dialogo tra Cristo che vive insieme con l'uomo e l'uomo che viene innalzato. Il dialogo sta nella coscienza dell'uomo⁴⁶. Mi pare che sia qui la domanda antropologica principale di

⁴⁶ *Ibid.*, 267-268.

Häring: quale il progetto di Dio sull'uomo? La domanda non è banale, perché l'umanesimo d'oggi elimina il discorso su Dio, chiudendo la persona nell'individualismo che autoconsuma l'uomo, e lo depersonalizza sottomettendolo al primato delle cose fatte o da fare (per esempio, i beni di consumo, l'efficientismo). Già nel libro *La predicazione della morale dopo il Concilio*, Häring propone questo problema. Per esempio, egli scrive:

“Lo “spirito del mondo” (detto anche meglio “spirito mondano”) è il modo di sentire e di ragionare dell'uomo irredento; o, più esattamente ancora, il modo egoistico e superbo di esistere del mondo, in quanto si è barricato nelle sue tenebre di fronte alla luce redentiva di Cristo, rifiutando sdegnosamente la redenzione”⁴⁷.

La risposta alla domanda sul disegno creativo è l'uomo in Cristo. L'uomo vive *per* amore e *nell'*amore di Cristo. Se uno si avvicina a Cristo, si può porre le questioni della sua vita e trovare le risposte in un incontro con Cristo nel Spirito Santo che parla sempre nel cuore dell'uomo. La presenza di Spirito e la sua illuminazione fa vedere all'uomo come può mettersi in sintonia con Cristo e percepirne le indicazioni nelle scelte della vita (Cf. GS 16). Quando c'è la lealtà, l'illuminazione non perde mai la sua competenza⁴⁸.

Nella discussione sulle tradizioni, leggi, norme e sul contesto (cap. VII), Häring resta fedele al suo quadro cristologico. Il credente vive nelle leggi e nelle norme all'interno del contesto nuovo caratterizzato dall'evento normativo di Gesù Cristo. Per lui la legge è dettata dal significato più completo in quanto rende trascendentale dalla storia della salvezza: “noi vediamo l'essere umano nell'ordine storico reale, per così dire, cioè

⁴⁷ Bernhard HÄRING, *La predicazione della morale dopo il Concilio*, Edizioni Paoline, Roma 1966, 26.

⁴⁸ Cf. Bernhard HÄRING, “Coscienza e Magistero”, in AA.VV., *Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti* (Padova, 31 marzo – 3 aprile 1970), Edizioni Dehoniane, Bologna 1970, 325.

nell'ordine della rivelazione e della salvezza in Gesù Cristo"⁴⁹. Coerentemente con la formulazione sul rapporto tra Cristo e l'uomo viene considerato il nucleo assiologico della morale: il valore assoluto dell'uomo. La norma o la legge è l'antropologia trasformata in fonte di significati per la vita umana. I significati antropologici costituiscono i valori morali che a loro volta si manifestano attraverso normative necessariamente aperte.

Nell'ottavo capitolo viene preso in esame il tema del peccato e della conversione. È tema incrociato di frontiera tra morale e pastorale. La vita cerca sempre la libertà per cui Cristo ci ha liberati (Gal 5,1) e il peccato è smascherato come tradimento della libertà. In questa definizione Häring ha altre formule dei catechismi preconciliai⁵⁰ che fanno consistere il peccato nel rifiuto della volontà di Dio oppure nel rifiuto della sua legge. Per lui, il peccato penalizza l'uomo stesso nel suo rapporto con Dio, con se stesso e con gli altri. Questa definizione è in sintonia con il linguaggio della Bibbia, dove si parla spesso dell'uomo come un essere che Dio chiama, e che sfugge sempre da Dio (Cf. Gn 1:1-3:24) e che la misericordia e l'amore di Dio lo cercano sempre, per cui sono più grandi del peccato. La venuta di Cristo è "segno originario e perfetto della misericordia e della chiamata efficace alla conversione"⁵¹ e il sacramento della conversione ci conduce a ri-amare Cristo⁵².

Häring conclude questo volume con un capitolo intitolato "sintesi". Egli vuole sintetizzare tutta la sua riflessione precedente ma in realtà non è così. Esso è piuttosto come una speranza dell'autore verso il futuro della vita: lodare Dio per mezzo di Gesù Cristo⁵³.

⁴⁹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 373.

⁵⁰ Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 476-477.

⁵¹ *Ibid.*, 503.

⁵² *Ibid.*, 508.

⁵³ *Ibid.*, 554.

3.2.3.1.2 Osservazione critica del vol. I

Il punto di partenza della sua riflessione sembra essere l'idea che la vita concreta sia *locus theologicus*. Häring vuole produrre un'ermeneutica di quelle categorie cristiane con i dati reali dell'esperienza vissuta. Così, egli distingue due metodi per fare la teologia morale. Il primo si preoccupa più delle norme materiali mentre il secondo della visione cristiana della vita. Egli scrive:

“Siamo di fronte allo scontro fra due mentalità e persino fra due scopi dell'insegnamento morale. Sussiste tuttora una concezione della teologia morale che la vede come una guida per dei confessori che si considerano principalmente come giudici e controllori delle coscienze; e c'è anche una teologia morale il cui scopo è di presentare la totalità della vita cristiana nella Chiesa e nella società secolare come “co-responsabilità”⁵⁴.

Il modo di pensare, in cui si inserisce la teologia, è costituito dalla storia della salvezza che ruota intorno a due principi: 1) Häring vuole escludere la filosofia, in quanto i dati filosofici non aiutano a cogliere la verità biblica; invece egli consulta più la psicologia moderna soprattutto l'opera di Maslow, Erikson, Kohlberg, Frankl etc. 2) Häring include i messaggi biblici, soprattutto del Nuovo Testamento⁵⁵, confrontandoli con la realtà umana. Le 1126 citazioni bibliche del Nuovo Testamento mostrano in realtà che per Häring, Gesù, gli apostoli e la Chiesa primitiva attribuiscono valore salvifico non solo alla predicazione di Gesù ma anche ai fatti della sua vita.

Come abbiamo già visto, la teologia di Häring è molto sensibile agli sviluppi del pensiero pastorale. Intorno agli anni settanta, egli reagisce

⁵⁴ *Ibid.*, 410.

⁵⁵ Le citazioni bibliche sono 204 dell'Antico Testamento e 1126 del Nuovo Testamento.

duramente contro la profanazione dei misteri della fede e richiama severamente la teologia alla sua funzione di umile ascolto della Parola di Dio. Egli dice, per esempio, nel congresso dei moralisti a Padova: “Il loro ministero [il ministero dei teologi] si caratterizza totalmente come servizio di comunicazione del messaggio del Vangelo, della storia...” e per i moralisti egli aggiunge: “i moralisti sono alla scuola del *sensus fidelium*, dell’esperienza di tutti i fedeli ed anche di tutti gli uomini con cui i cristiani, a causa della sincerità della loro coscienza, sono uniti nella ricerca di soluzioni per i problemi concreti”⁵⁶. Conseguentemente egli sposta la sua preoccupazione: non si preoccupa della “legge di Cristo”, ma della libertà conferitaci da Cristo e della fedeltà verso Dio⁵⁷. Parallelamente egli rileva la misericordia di Dio alla luce della teologia alfonsiana, dicendo: “il vero intento.... dev’essere quello di essere immagine e somiglianza dell’amore misericordioso di Dio e di servire la crescita della persona nella santità”⁵⁸. La ricerca teologica deve intrattenere un continuo e stretto dialogo, con la vita concreta. Il fine (cioè aiutare l’uomo) forma il luogo ermeneutico di quest’opera: esso non è tanto la cultura scolastica ma la vita concreta e l’ascolto degli uomini alla luce della fede cristiana⁵⁹.

Häring prende in esame tre valori importanti della vita quotidiana: la libertà, la fedeltà e la responsabilità. La libertà è considerata come una definizione dell’essere dell’uomo ricevuta dal Creatore per l’autodeterminazione. La teologia deve affrontare perciò come punto d’orientamento concreto la sorte dell’uomo nella storia della salvezza, cioè la liberazione operata da Dio in Cristo. La relazione con Dio (cioè la fedeltà)

⁵⁶ Bernhard HÄRING, “Coscienza e magistero”...., 328-329.

⁵⁷ Cf. Eraldo QUARELLO, “Recensiones”, in *Salesianum* 43 (1983), 459.

⁵⁸ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*..., Vol. I, 344.

⁵⁹ Cf. Giacomo ROSSI, “Riflessioni sul metodo in teologia morale. A proposito di alcuni manuali di recente pubblicazione”, in *Rassegna di Teologia Morale* 12 (1980), 373.

sfocia nella visione che la libertà è una missione per i cristiani: liberarsi e liberare gli altri. Su questo piano Häring sottolinea la responsabilità che tende verso la crescente realizzazione della libertà. La responsabilità è soprattutto come un impegno positivo per il bene degli altri. Essa è un valore assolutamente contrario al legalismo e al letteralismo nella comprensione morale della legge perché in essa cresce l'esperienza che porta a discernere il vero bene e qualifica la gioia dell'operare⁶⁰.

La libertà, la fedeltà e la responsabilità sono i valori basilari per valutare i problemi morali concreti. Con ciò Häring vuole superare l'opposizione tra teleologia e deontologia nel valutare i casi di conflitto⁶¹. Nella discussione su "tradizioni, leggi, norme e contesto" del capitolo VIII, egli ripete ancora questo argomento, seguendo i suggerimenti di San Tommaso e di Sant'Alfonso: la relazione con Dio (fedeltà) che implica l'ordine stesso al bene comune (responsabilità), può aiutare le leggi a superare la malpratica (*ubi actio possit ex circumstantiis a malatia denudari*)⁶². Ci pare che Häring voglia spiegare che l'osservazione della legge e il suo compimento non possono assolutamente produrre la salvezza ma servono a predisporre l'uomo a cercare rifugio in Dio, a confidare soltanto in Lui ed a invocare la sua misericordia.

Merita d'essere sottolineato il capitolo sulla coscienza. Essa emerge per Häring come interiorità di una persona da cui fiorisce tutta l'attività religiosa e morale. Essa è l'evento centrale dell'uomo il quale coglie il rapporto costante con Dio in Cristo e di conseguenza intuisce e decide l'azione morale⁶³. La psicologia dell'età evolutiva di Kohlberg e dei cicli vitali di Erikson vengono presentati per illustrare lo sviluppo della coscienza.

⁶⁰ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 110-128.

⁶¹ Cf. Alberto BONANDI, "Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale", in *La scuola cattolica* 115 (1987), 471.

⁶² Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 432.

⁶³ *Ibid.*, 297.

Häring supera tranquillamente il pericolo di una coscienza autonoma (chiusa in se stessa) con il suggerimento di Nédoncelle: “della reciprocità delle coscienze”:

“La persona perviene alla sua integrità e alla sua identità solo nella reciprocità della consapevolezza e della coscienza. Uno conosce l’unicità del proprio io solamente tramite l’esperienza della relazione fra il Tu e l’Io che conduce all’esperienza del Noi. È in gioco l’amore vero, il rispetto autentico quando l’altro viene accolto nella sua personalità, nella sua unicità. Ogni tipo di amore che abbia un altro scopo o un’altra ragione che non sia l’apertura dell’Io e del Tu a una comunione reciproca, rappresenta un’illusione a riguardo dell’amore”⁶⁴.

In questa pagina Häring pensa, giustamente, alla luce del Vaticano II che nella coscienza l’uomo possa trovarsi solo con Dio, non però nel senso esclusivo. Al contrario, quando l’uomo vive veramente con Dio, la coscienza si apre agli altri: “Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale” (GS 16)⁶⁵. Però, Häring non analizza profondamente come la coscienza lavora e quali sono i criteri della coscienza corretta o erronea⁶⁶.

È interessante vedere la bibliografia citata da Häring che ha implicazione anche nel panorama storico della teologia morale (cfr. cap. II). In LLC Häring si riferisce ai manuali latini della scuola romana della fine degli anni ottanta del secolo XIX e dà molto spazio alla scuola di Tubinga⁶⁷: da J.M. Sailer, fino a Th. Steinbüchel, il suo moderatore. In LFC si fa

⁶⁴ *Ibid.*, 319.

⁶⁵ *Ibid.*, 267.

⁶⁶ Cf. Charles E. CURRAN, “Free and Faithful in Christ...”, 156.

⁶⁷ Bernhard HÄRING, *La legge di Cristo...*, Vol. I, 68.

riferimento solo una volta al manuale latino, cioè a Sant'Alfonso Maria de Liguori, il fondatore della sua congregazione che è ben conosciuto anche come pastoralista. Il resto si riferisce alla scuola di Tubinga: J.M. Sailer, J.B. Hirscher e F.X. Linsenmann. E aggiunge anche J.H. Newman e V.S. Soloviev, due grandi convertiti al cattolicesimo⁶⁸. Mi pare che Häring voglia interpretare la storia della teologia come storia del dialogo fra Dio e l'uomo. Ciò significa che va presa la storia della teologia pastorale (anche se l'espressione non risulterà gradita all'autore) come storia della teologia morale, tenendo conto dell'uguaglianza sostanziale che esiste tra le due discipline. Con questo, Häring vuole arrivare al punto che la storia deve aiutare la gente: il cristiano, illuminato dalle risorse storiche, assume responsabilmente su di sé i compiti della storia e li chiarisce nel vissuto personale.

Mi pare che il LFC non si tratti di una valutazione della situazione storica alla luce della GS, ma dell'affermazione di un ottimismo teologico basandosi sulla consapevolezza che la storia umana è chiamata perché *Dominus finis est humanae historiae* (GS 45). Così, in tutta la presentazione (la presentazione del LFC), la motivazione ottimistica resta sempre cristologica nel senso che non viene affatto ignorato, che la creazione (dove la storia umana inizia) non è rimasta intatta, ma è stata assoggettata al peccato, da cui solo Cristo ci libera.

3.2.3.2.1 Volume II

Il volume II, è diviso in dieci capitoli. Esso contiene 728 pagine ed è dedicato alla morale speciale, soprattutto ai principi generali della morale cattolica per la prassi personale.

⁶⁸ Cf. Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovamento...*, 109.

L'analisi fondamentale si articola intorno alle virtù teologali: fede, speranza, e carità. Se vogliamo schematizzare: i primi sette capitoli sono dedicati al tema della verità (fede), l'ottavo alla speranza e i due ultimi alla carità (amore)⁶⁹.

La fondazione dell'argomento del secondo volume è illuminata dalla GS⁷⁰. Mi pare che Häring voglia costituire un progetto di antropologia cristiana. La sua preoccupazione costante è di arrivare all'uomo contemporaneo e di parlare dei suoi problemi. Concretamente egli pone le domande importanti: chi è l'uomo? Perché l'uomo esiste? Dove va? Di fronte a queste domande egli presenta il significato della presenza di Cristo nella storia umana, perché "solo in Cristo Gesù tutte le verità trovano la loro sorgente e toccano il loro vertice" (GS 22). Infatti Cristo, immagine del Dio invisibile e primogenito di tutta la creatura, è la risposta ai più profondi interrogativi dell'uomo contemporaneo (GS 10).

Häring inizia la sua riflessione con la domanda fondamentale: che cosa è la verità (cap. I). La risposta appare chiaramente: Cristo è la verità assoluta. Si tratta di un cammino alla sequela di Cristo, seguendo le sue tracce. Egli scrive:

"Possiamo essere liberi e fedeli in Cristo solo nella misura in cui siamo fondati in lui che è la Via, la Verità e la Vita, in lui che ci ha promesso di mandarci lo Spirito di verità per guidarci alla verità tutta intera (cf Gv 14, 6ss)"⁷¹.

⁶⁹ Cf. Giacomo ROSSI, "Recensioni", in *La civiltà cattolica* 132/3 (1981), 542-543; G. ABBÀ, "Recensiones", in *Salesianum* 46 (1984), 373; H. ROTTER, "Rezensionen", in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 104 (1984), 200-201; S. MAJORANO, "La teologia morale rinnovata dalla cristologia", in *Rassegna di Teologia* 41 (2000), 565; Giuseppe ANGELINI, "L'articolazione sistematica della morale speciale. Traccia per un confronto", in *Teologia* 13 (1988), 70-71.

⁷⁰ Häring ha citato 72 volte nel volume II, mentre nel I solo 18 volte e nel III 69 volte.

⁷¹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 13.

Cristo è il centro dell'uomo per orientare il suo comportamento: la vita è una conversione per rispondere alla chiamata di Cristo in ogni momento⁷².

Considerando Cristo come verità assoluta, segue il capitolo sulla morale della bellezza e della gloria (cap. II) in cui vengono affrontati i temi dell'arte, della festa, del gioco e dello *humor*. La considerazione è chiara: "Dio ci chiama a essere co-artisti con lui, sviluppando la nostra creatività in libertà e in fedeltà"⁷³. Nella stessa considerazione viene messo in esame la morale della comunicazione (cap. III). La salvezza è la comunicazione tra Dio e uomo in Cristo e tra gli uomini per trasmettere l'uno agli altri la salvezza di Dio⁷⁴. Perciò Häring ricorda:

"L'uomo ricava il massimo beneficio quando la comunicazione diventa comunione, ma perché si instauri la comunione non bastano il linguaggio e i simboli, occorre soprattutto la fiducia reciproca fra comunicatori e recettori e la fiducia nel linguaggio e nei simboli"⁷⁵.

Nei quattro capitoli Häring analizza il tema della fede: fede in se stessa (cap IV), quanto alla sua diffusione nell'evangelizzazione (cap. V), nel dialogo ecumenico (cap. VI), e nel dialogo con l'ateismo (cap. VII). Il rapporto con Cristo (la fede) ha due momenti alti. L'uno è la contemplazione perfetta di Cristo che innalza l'uomo verso la vita divina⁷⁶. L'altro è la relazione amorosa con gli altri. L'uomo religioso non è una persona chiusa, ma un soggetto presente al mondo⁷⁷, per cui è strutturalmente concepito il rapporto dell'evangelizzazione (con il mondo globale), dell'ecumenismo (con le chiese cristiane) e del dialogo (con l'ateismo).

⁷² *Ibid.*, 32-37.

⁷³ *Ibid.*, 14.

⁷⁴ *Ibid.*, 190-195.

⁷⁵ *Ibid.*, 195.

⁷⁶ *Ibid.*, 247-256.

⁷⁷ *Ibid.*, 256-291.

Nel capitolo VIII Häring analizza la speranza. Egli la sviluppa alla luce della GS 37. La storia umana viene vista come una continua lotta contro le potenze delle tenebre, una lotta che avrà termine solo con la parusia. Ma la lotta è per un mondo che sia “spazio di vera fraternità”. Di qui nasce l’attenzione pastorale del LFC al tema della speranza. Essa è strutturalmente legata a Cristo. L’uomo, alla luce del suo rapporto con Cristo, può valutare le possibilità effettive di cui dispone e a cui aderisce. Chi spera in Cristo crede nel vivere bene ed amoroso e nel superare gli ostacoli. Häring parla della speranza in questi termini:

“Le speranze legittime dell’umanità non stanno semplicemente *accanto* alla speranza cristiana: la speranza che Cristo ci porta le comprende tutte quante. Noi possiamo parlare al mondo e unirci alle sue speranze solo se mettiamo a fuoco la nostra identità. Come cristiani dobbiamo sapere ciò che Cristo ci ha promesso e ciò che possiamo sperare. Questo ci consente di discernere fra le molteplici speranze che sorgono nella epoca.... La nostra speranza non sta al di fuori della storia presente perché la nostra fiducia è risposta nell’Amore eterno, nel Dio che è presente in mezzo alla storia umana e la guida al compimento”⁷⁸.

Negli ultimi due capitoli viene messo in luce l’amore: l’amore come virtù teologale (cap. IX) e l’amore coniugale (cap. X). Häring vede che l’amore è la vita in Cristo. Si può amare Dio e gli altri solo nell’interno della storia della salvezza portata da Cristo. L’amore che Dio comunica in Cristo deve essere amore dei credenti per tutti gli uomini; esso è un impegno per i redenti a camminare in vita nuova: vivere in Cristo e con gli altri. Alla luce della GS 27, egli definisce l’amore:

“L’amore di Dio per noi è la base e il motivo della nostra legittima auto-stima. Quanto più il nostro amore di noi stessi si radica

⁷⁸ *Ibid.*, 483.

nell'amore che Dio ha per noi, tanto più esso sarà sano e forte e tanto più si unirà all'amore verso il prossimo. Solo coloro i quali amano se stessi in verità, si amano per amor di Dio. Per poter amare se stessi devono amare Dio”⁷⁹.

Da quest'amore deriva un amore del bisogno (amor concupiscentiae), cioè l'amore dell'autodonazione reciproca nell'ambiente matrimoniale “che ci pervengono dagli istituti del matrimonio e della famiglia”⁸⁰. Alla luce della GS 49, Häring forma la visione dell'umanità come famiglia che cerca il suo cammino verso la salvezza, non solo come singola persona, ma anche come famiglia umana. Per questo, il matrimonio è giustamente detto “sacro” perché acquista la dignità e la forza salvifica da Cristo ed in ogni caso realizza in modo eminente la relazione di puro dono che è riflesso dalla vita divina (Cf. Ef 5).

3.2.3.2.2 Osservazione critica del vol. II

Come sempre in tutte le sue opere, Häring vuole formare i lettori perché diventino buoni cristiani. Il “salto qualitativo”⁸¹ tenta di passare da una ideologia umana ad una più cristiana per designare la propria essenziale autonomia di cristiano. Cristo è il protagonista della vita di un credente. Häring considera che Cristo:

“Non è un legislatore che ci indica delle norme nuove in grado di risolvere i diversi problemi della convivenza umana, ma soprattutto il Salvatore, colui che, con la sua parola e con l'esempio della sua vita, dà all'uomo una nuova speranza e una nuova energia”⁸².

⁷⁹ *Ibid.*, 541.

⁸⁰ *Ibid.*, 587.

⁸¹ Vincente Gómez MIER, *La rifondazione della morale...*, 207-209.

⁸² Giacomo ROSSI, “Recensioni”, in *La civiltà cattolica* 133/2 (1982), 197-198.

In questa prospettiva egli ci offre le indicazioni pastorali su alcuni valori importanti e intende concorrere ad una effettiva umanizzazione cristiana.

Häring costruisce la sua riflessione basandosi sulle virtù teologali: la fede, la speranza e l'amore. L'incorporazione con Dio costituisce la vera personalità di un cristiano in quanto figlio di Dio e membro della comunità ecclesiale. Le virtù stanno nel centro della vita cristiana ed aiutano l'uomo a conoscere Dio e se stesso ed ad orientare la vita verso Dio⁸³. La vita segnata da atteggiamenti di fede, di speranza e di amore, scaturisce da Cristo. Richiamandosi a San Paolo, Häring nota che tra Dio e l'uomo non si pone più la legge antica, ma Cristo che riconcilia il mondo con sé (Cf. 2Cor 5, 16).

Per Häring la vita concreta prende posto nello sviluppo dell'economia della salvezza. Per lui la vita deve essere percepita come vita in Cristo. Si tratta di un cammino alla sequela di Cristo. Il cristiano è un uomo nuovo attraverso la fede:

“Se siamo in Cristo mediante la fede nel suo nome, la preghiera e le nostre azioni arrivano al cuore del Padre. “E tutto quello che fate in parole ed opere, fatelo nel nome del Signore Gesù, rendendo per mezzo di lui grazie a Dio Padre” (Col 3, 17). Possiamo fare tutto nel nome del Signore in forza dello Spirito d'Amore che è Spirito di verità. Egli ci dona una sempre più profonda esperienza di fede circa il fatto che siamo riconciliati e che dunque possiamo entrare in un rapporto verace con Dio”⁸⁴.

⁸³ Cf. Dalmazio MONGILLO, “Virtù teologali”, in Francesco COMPAGNONI – Giannino PIANI – Salvatore PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1994 (terza edizione), 1484-1485.

⁸⁴ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 253-254.

Per Häring la fede genera la speranza. Con la speranza l'uomo conosce il *télos* (il fine) della sua vita, cioè vivere in e con Cristo. Attraverso la fede e la speranza il credente, che sa di essere amato da Dio, sperimenta di essere preceduto dall'amore di Dio e di essere stato riconciliato con Dio (Rom 5, 6).

Merita d'essere sottolineato l'insegnamento di Häring sullo scopo della vita. Il dono più grande è l'adorazione di Dio (Rom 8, 15). Come nel primo volume il punto d'arrivo della sua riflessione è che la vita è una adorazione di Dio. La vita cristiana scaturisce dalla grazia, cresce in essa e colmina nell'unione con Dio. Più cresce l'unione con Dio, più l'uomo viene introdotto nel segreto dell'amore. Egli è disponibile ad amare gli altri:

“Lo Spirito che il Signore ci ha mandato dal Padre grida nei nostri cuori: “Abbà, Padre” (Rm 8, 15). Di conseguenza la nostra è una vita in Cristo Gesù, una vita per mezzo della fede, dunque assunta nel mistero del Dio uno e trino. L'invocazione battesimale della Trinità – “nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo” – ci dà come il diritto a questa nobile vocazione”⁸⁵.

Il secondo volume ci porta non solo a leggere i fatti ma a metterci in ascolto degli avvenimenti di Cristo e degli uomini d'oggi. Esso ha come obiettivo finale la formulazione di alcune indicazioni per l'agire pastorale del singolo cristiano. Per questo ci sembra che sia stata sollevata l'accusa di eccessivo idealismo nei confronti della vita concreta. In realtà non è così, anzi, ci pare che esso voglia essere realista sia nella descrizione, sia nella denuncia, sia nelle indicazioni pastorali.

⁸⁵ *Ibid.*, 254.

3.2.3.3.1 Volume III

Il volume III è diviso in nove capitoli con le 572 pagine ed è dedicato alla morale sociale. Con esso, Häring ha concluso le sue fatiche. Nella prefazione del secondo volume, egli confidava ai lettori che aveva un cancro alla laringe e che stava lottando per scrivere il terzo volume. Nell'introduzione scrive:

“In un primo momento pregai molto il Signore che mi concedesse una moratoria per condurre a termine quest'opera. Se ciò poteva risultare utile al suo onore e al bene della Chiesa. Ma quando il male si aggravò, la preghiera prevalente fu questa: che Egli mi portasse a compimento l'opera della sua grazia in me”⁸⁶.

La venuta di Cristo è per guarire e sanare la gente. Häring vede che la morale sociale non è solo uno dei diversi settori della teologia morale, ma un aspetto essenziale del risanamento di Cristo nel mondo. La morale sociale riveste un ruolo decisivo in ordine alla crescita umana.

“Tutta la redenzione è un'opera di risanamento, di guarigione. Di conseguenza tutta la teologia, e segnatamente la teologia morale, ha un'essenziale dimensione terapeutica. Cristo, il Salvatore, è anche il Medico, Colui che guarisce”⁸⁷.

È compito dunque dei credenti e della comunità di mettere in atto concretamente il risanamento salvifico. L'esercizio di questo compito si realizza mediante la denuncia “dei pazzi compromessi con l'ingiustizia, la falsità, la corsa agli armamenti e tutti quelli atteggiamenti e situazioni che portano al terrorismo e alla guerra”⁸⁸.

⁸⁶ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. III, 9.

⁸⁷ *Ibid.*, 13.

⁸⁸ *Ibid.*, 14.

Häring intende offrire ai credenti la possibilità delle proposte pastorali per la trasformazione della realtà sociale. Si tratta delle possibilità di pervenire ad una sintesi dottrinale per una sua positiva utilizzazione al servizio dell'uomo. La fede viene considerata come una forza essenziale alla quale occorre primariamente far riferimento per tale trasformazione. Egli argomenta:

“La fede nella morte e resurrezione di Cristo e la fiducia nello Spirito Santo ci terranno lontani dalla disperazione e dal disimpegno, come dalle ideologie del progresso facile. La verità di salvezza ci dice che noi siamo riconciliati e possiamo agire da riconciliatori, possiamo convertirci in maniera più radicale e lavorare con maggior fedeltà per un mondo più salubre, per un mondo più umano. Permettendo a Cristo di risplendere sopra di noi (cf Ef 5, 14), facciamo veramente nostro il consolante mandato del Vangelo: *voi siete la luce del mondo* (Mt 5, 14)”⁸⁹.

In questa prospettiva, Häring ha diviso questo volume in due parti:

“La *Parte I* affronta i problemi della bioetica: la responsabilità nei confronti di *ogni* vita umana (cap. I-III).... La *Parte II* studia la vocazione di tutti cristiani ad essere luce nel mondo, a portare frutti nella giustizia e nella carità per la vita di tutti”⁹⁰.

Si può brevemente schematizzarlo nel modo seguente: tre capitoli sulla bioetica (cap. I-III) e sei capitoli sul risanamento della vita pubblica nei settori dell'ecologia (cap. V), della cultura (cap. VI), della vita socio-economica (cap. VII), della politica (cap. VIII), della pace (cap. IX), con un capitolo sulla responsabilità del cristiano nel mondo (cap. IV).

⁸⁹ *Ibid.*, 14-15.

⁹⁰ *Ibid.*, 13-14.

Nel primo capitolo Häring parte dalla considerazione teologica che la vita umana e la trasmissione della vita hanno valore in Cristo. La vita va vista come una conseguenza della grazia, cioè l'essere persona in Cristo sin dalla creazione fino al vivere insieme con il Padre. La vita è sacra perché realizza in modo eminente la relazione con Cristo che è riflesso della vita divina. La trasmissione della vita è affidata alla coppia che deve farsi interprete della volontà di Dio che crea per amore. La coppia deve responsabilmente decidere di fronte a Dio.

“Tanto nella scelta del coniuge quanto nella decisione concreta di trasmettere o non trasmettere la vita, quello genetico è solo *uno* degli aspetti da tener presenti. Coniugi che presentino qualche rischio genetico, ma siano in possesso di alte qualità umane e di capacità pedagogiche fuori del comune, possono agire più responsabilmente decidendo di trasmettere la vita che non altri, i quali non hanno problemi genetici ma sono meno qualificati per offrire ai figli un ambiente umano degno e un'esperienza di amore genuino”⁹¹.

Il rispetto della vita è un diritto naturale perché la vita, come abbiamo già visto, è sacra. Da qui emerge il dovere pastorale di tendere alla sanazione della vita che Dio ha posto in ognuno. Si tratta di mantenere e di perfezionare la salute ricevuta. Ci si può domandare in che cosa consista la salute di un cristiano? La risposta di Häring è:

“La salute è una dote dell'individuo e del gruppo e testimonia del grado di cooperazione e di interdipendenza degli uomini nel campo dell'alimentazione, della casa, dell'assistenza prenatale e dell'infanzia, dell'educazione e della cura per i membri che dipendono dalla società”⁹².

⁹¹ *Ibid.*, 33.

⁹² *Ibid.*, 75.

La salute va posta nell'economia della salvezza sanatrice di Cristo.

Häring scrive:

“Fin dall'antichità certi sacerdoti erano anche guaritori, medici, oppure i guaritori rivestivano in qualche modo una funzione sacerdotale. L'azione del guarire orienta a Dio, alla sua compassione e alla sua potenza guaritrice”⁹³.

Häring conclude la prima parte con il capitolo sulla morte. Egli si limita a parlare della morte come di una realtà inevitabile dell'essere umano. Per i cristiani, la morte di Cristo illumina la vita e da essa prende senso la morte umana.

“Non tanto il pensare alla morte, quanto piuttosto il porci di fronte alla realtà della *mia* mortalità e al dato di fatto che tutta la mia vita sta in rapporto con la mia morte”⁹⁴.

Egli rifiuta ogni intervento per accelerare la morte, per esempio: aborto, suicidio, eutanasia. Egli accetta solo la morte naturale⁹⁵, cioè la fine della vita biologica e la morte come un “sacrificio eroico della propria vita per salvare altri da gravi mali”⁹⁶.

La seconda parte, che è ordinata al risanamento della vita pubblica, si introduce con il capitolo sulla responsabilità nel e per il mondo (cap. IV). Come negli altri volumi Häring sottolinea ancora la responsabilità come base della risanamento. Essa diventa impegno d'insieme per il bene comune. Alla luce della GS 1, 39, e 72, egli evidenzia che il risanamento pubblico fa parte della salvezza perché: “l'impegno per la causa della fraternità e della giustizia

⁹³ *Ibid.*, 77.

⁹⁴ *Ibid.*, 109.

⁹⁵ *Ibid.*, 108.

⁹⁶ *Ibid.*, 119.

nel mondo è un segno della conversione totale al regno di Dio”⁹⁷. Alla luce di questa prospettiva viene esaminato il tema dell’ecologia (cap. V). Egli discute sul comportamento dell’uomo nel quadro della natura: l’uomo ha bisogno della natura per alimentare la sua vita. Di conseguenza, ogni uomo deve avere la responsabilità di promuovere la qualità e la quantità della natura in cui vive e opera⁹⁸.

Passa poi, nel capitolo VI al problema della cultura, Häring, quando parla di essa, intende prima di tutto la cultura cristiana. Perciò, la sviluppa nel contesto della GS 52-62: la storia della salvezza è legata per sua natura alla cultura umana. L’affermazione di Häring si basa chiaramente sulla GS 58: “Fra il messaggio della salvezza e la cultura esistono molteplici rapporti. Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche”⁹⁹.

Häring parte dalla GS 72 (la prospettiva delle beatitudini) per fondare la sua riflessione sull’economia del capitolo VII:

“I discepoli di Cristo, che ricevono ogni cosa come un dono di Dio, non sfrutteranno gli altri, ma si porranno con le loro competenze, con la loro esperienza e i loro beni terreni al servizio degli altri e li riconosceranno come loro fratelli e sorelle”¹⁰⁰.

Per evitare lo scandalo dell’attività economica, Häring pone quattro soluzioni pastorali alla luce della GS 63-72: 1) l’economia deve servire l’uomo, 2) ogni attività economica deve avere lo spirito di responsabilità e sussidiarietà, 3) lo spirito di libertà creativa e 4) lo spirito di solidarietà e fedeltà.

⁹⁷ *Ibid.*, 162.

⁹⁸ *Ibid.*, 232-233.

⁹⁹ *Ibid.*, 267.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 307.

Häring discute nel capitolo VIII sull'etica della politica. Alla luce della GS 43 e 76 sottolinea l'importanza della politica come manifestazione della fede. Esiste solo la politica per il benessere in vista del bene comune¹⁰¹. Fuori di questo quadro è una manipolazione. Per Häring la presenza di Cristo nella storia umana ha intrinsecamente valore politico perché "Egli vuole e rende veramente possibile una comunità edificata sull'amore, sulla solidarietà, sulla giustizia, sulla sincerità e sulla pacificazione"¹⁰². Va ricordata infatti che la salvezza non è una salvezza privata ma sociale per costruire una nuova fraternità con Dio e con gli altri.

Häring conclude il cammino del terzo volume con un capitolo sulla pace (cap. IX). Egli introduce la pace, applicata al caso specifico della GS 78-82: la pace non è semplicemente una situazione in cui non c'è guerra. La pace umana esiste solo perché esiste la salvezza di Cristo in mezzo a noi: "i cristiani hanno il debito, nei confronti di Cristo e del mondo, di essere testimoni di questo potere salvifico della pace"¹⁰³. In base a questa spiegazione egli definisce la pace:

"La pace è la promessa onninclusiva di Dio al suo popolo, è il dono onnicomprensivo di quel Cristo che il Padre ci ha inviato quale segno efficace di riconciliazione e di pace"¹⁰⁴.

La guerra, che è sempre contro la pace, è una maledizione. L'accettazione della guerra "giusta" è solo per la necessità della difesa della vita¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Ibid.*, 403.

¹⁰² *Ibid.*, 410.

¹⁰³ *Ibid.*, 488.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 483-483.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 497.

3.2.3.3.2 Osservazione critica del vol. III

Prolungando l'azione sanatrice di Cristo, la Chiesa partecipa attivamente all'opera terapeutica. La prospettiva si applica in primo luogo alla vita fisica, chiamata con il termine americano "bioetica"¹⁰⁶. Häring vuole indicare l'aspetto vivente dell'uomo a cui attribuisce l'estensione di un essere conosciuto. È importante rendersi conto che la maggior parte di questa impostazione non appartiene solo all'organismo corporale ma anche ai suoi organi e cellule. Nasce qui l'esigenza di esaminare ogni intervento all'interno di una persona. Per esempio, la sterilizzazione per Häring non è un semplice intervento sull'organo sessuale, ma un intervento nel quadro unitario di tutta la persona, anzi di tutta la famiglia¹⁰⁷. La realtà fisica e la sua qualità sono valorizzate nella comunità. Essa non è vista più solo come un elemento della morale personale ma come un impegno sociale¹⁰⁸. Questo è il contributo nuovo di Häring.

Häring si è reso conto che la socialità della vita fisica può creare un rischio per la vita personale perché il bene personale viene teorizzato attraverso i valori comunitari. È necessaria dunque una profonda ristrutturazione della vita personale e comunitaria alla luce del rapporto "IO – TU" con Dio: "per *tutti coloro* che vi sono implicati, non sono affatto d'accordo che l'atto di non voler "umanizzare" privi una vita "umana" della sua dignità e della sua qualità di persona umana"¹⁰⁹.

Alla luce della GS, Häring afferma che la vita pubblica è vita comunitaria¹¹⁰. Per Häring è dalla comunità che possiamo imparare qualcosa

¹⁰⁶ Cf. Sandro SPINSANTI, "Recensioni", in *Medicina e morale* 3 (1981), 477.

¹⁰⁷ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. III, 41.

¹⁰⁸ Cfr. Giacomo ROSSI, "Recensioni", in *La civiltà cattolica* 133/2 (1982), 197.

¹⁰⁹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. III, 29-30.

¹¹⁰ *Ibid.*, 151.

circa la natura profonda della morale personale e sociale. Quest'affermazione implica che il bene comune diventa la meta del risanamento. In questa prospettiva egli sviluppa il tema del risanamento della vita pubblica, confrontando l'etica cristiana con l'ecologia, la cultura, l'economia, la politica e la pace. Quando si parla della comunità, la responsabilità è un elemento importante della vita d'insieme. La Chiesa, comunità chiamata per servire il mondo, deve responsabilmente mostrare per prima la redenzione di Cristo morto e risorto come una giustizia sanatrice di Dio¹¹¹, perché con la redenzione i cristiani entrano nella comunità sana, cioè vivono insieme con Dio. Per cui parlare dell'etica, dell'ecologia, della cultura, dell'economia, della politica e della pace è la stessa cosa che parlare della guarigione di Cristo per il mondo. Häring scrive:

“Noi esprimiamo in vera ortodossia e ortoprassi la nostra fede in Cristo, il Salvatore del mondo, quando ci uniamo attivamente nella lotta contro le potenze perverse e alienanti del mondo. E ciò facciamo impegnandoci a ristabilire condizioni pienamente umane non solo nella sfera dei nostri rapporti Io-Tu, ma anche e contemporaneamente nella vita pubblica, lavorando per la creazione di strutture più umane in campo culturale, sociale, economico e politico, lavorando per la pace tra i popoli e lottando contro la minaccia e il male della guerra, contro la corsa al consumismo e contro gli abusi di potere”¹¹².

Häring crede che il rapporto con Dio giustifichi l'uomo per operare una gratuita trasformazione della persona stessa e della comunità a cui appartiene. La responsabilità, che si attua sotto il segno della redenzione di Cristo, porta sempre i frutti della salvezza, soprattutto la libertà e la fedeltà creativa. Egli scrive:

¹¹¹ *Ibid.*, 168-169.

¹¹² *Ibid.*, 14.

“La nostra libertà è veramente partecipazione all’azione e alla presenza creativa di Dio, se è anche partecipazione alla fedeltà di Dio verso ogni persona, verso la comunità e la società”¹¹³.

In questa direzione, la fede in Cristo, che lega tutti i membri, muove incessantemente ad essere partecipi responsabilmente verso il risanamento del mondo. Si tratta di vivere in consonanza con il mandato evangelico: “Voi siete la luce del mondo”¹¹⁴.

Un’impressione appare subito dalla lettura del terzo volume: la ricchezza dei temi che Häring cerca di analizzare. D’altra parte quando scriveva, egli lottava contro il cancro di laringe. Questi due dati lo influenzano: non aveva tempo per approfondire gli argomenti. Per esempio, quando egli parla della fecondazione in vitro, lascia il problema aperto. Egli scrive:

“La fecondazione in vitro, attuata con l’intenzione di impiantare la blastocisti nell’utero della madre, può essere valutata in base allo stesso principio con cui abbiamo giudicato benignamente l’inseminazione artificiale con sperma del marito e negativamente l’inseminazione con seme di un venditore di sperma. Tuttavia, specialmente per il fatto che siamo ancora in una fase iniziale della sperimentazione, qui si aggiungono altre ragioni che impongono una valutazione più cauta anche per il primo caso. Le probabilità che l’uovo fecondato sopravviva e si sviluppi normalmente sono ancora molto tenui. Per il momento io non me la sentirei di avallare i numerosi rischi cui viene esposto l’eventuale futuro bambino”¹¹⁵.

¹¹³ *Ibid.*, 211.

¹¹⁴ Cf. Sandro SPINSANTI, “Recensioni”, in *Medicina e morale...*, 477.

¹¹⁵ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. III, 49.

La portata teologico-pastorale del manuale

Liberi e fedeli in Cristo

Al termine del nostro studio, vorremo mettere in luce la caratteristica teologico-pastorale di Häring, soprattutto nel suo manuale LFC. Finora abbiamo visto la teologia pastorale alla luce del Vaticano II (cap. I), la partecipazione del p. Häring alla stesura della GS (cap. II) e il manuale LFC (cap. III).

Ora ci concentriamo nel rispondere alla nostra domanda principale, qual'è la teologia pastorale nel manuale LFC.

4.1 Compresione globale della teologia pastorale del LFC

La metodologia usata da Häring nel manuale LFC è circolare. Egli parte dai dati della vita concreta, si confronta con i dati teologici e poi li applica alla vita reale. Per quanto riguarda i riferimenti, egli usa le citazioni attinte da molte fonti: la Bibbia, i Padri, i documenti della Chiesa e i teologi di tutti i tempi. Questo dà l'impressione che il LFC sia una serie di citazioni di pensieri di illustri teologi che possono far scomparire la posizione personale dell'autore.

Ma quest'impressione è superficiale, perché si ferma solo all'apparenza. Se si esamina attentamente il manuale, si scopre la novità: il LFC è un'opera destinata alla vita concreta senza negare il suo utilizzo per gli

studenti di teologia. Per arrivare a questo Häring ha certamente raccolto tutto il materiale appreso durante la sua esperienza d'insegnamento e soprattutto dal suo contatto con il mondo intero, lo ha riletto alla luce della visione cristiana e lo ha presentato con un'ottima sintonia per la vita cristiana.

La finalità dell'opera, come espressa nella presentazione, è unicamente la salvezza delle anime. Häring dice:

“Ogni volta che penso o parlo della libertà, risuona nel mio cuore un'altra parola: “fedeltà a Cristo”, il Fedele, che è Libertà incarnata e nostro Liberatore. Molto frequentemente oggi troviamo chi desidera la libertà e la fedeltà facendole apparire come reciprocamente avverse. È invece mia ferma convinzione che la vera libertà e l'impegno per la liberazione di ogni uomo a ogni livello possono e devono procedere insieme con la fedeltà. Ciò è evidente per chi guardi all'una e all'altra nella luce di Cristo e le intenda nella loro dimensione creativa”¹.

Conseguenti alla finalità di salvezza, sono i concetti di libertà e di fedeltà che l'autore anticipa già nella prefazione e che rappresentano il contenuto centrale dell'opera. Prima di tutto la libertà è un dono di Dio in quanto l'opera di Cristo consiste nella liberazione totale dell'uomo. Ma quest'opera deve venire portata a compimento dall'uomo, in quanto essa significa una maggiore realizzazione dell'uomo per la costruzione dell'umanità².

La libertà è la capacità di autodeterminarsi nel rispondere a Dio e quell'apertura illimitata a tutto ciò che caratterizza in profondità l'uomo. L'uomo è libero perché è chiamato, sin dal principio, a vivere in una relazione d'amore. Dio crea l'uomo libero perché l'uomo possa rispondere al suo amore, donando se stesso liberamente per amore. Certo, l'uomo può chiudersi e

¹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 13.

² Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 219-223.

negarsi al dono di Dio, e cercare la propria realizzazione nell'autodeterminazione. Ma per Häring, l'uomo pronunzia così da sé la propria condanna a morte (Cf. Mc 8, 35). La libertà nasce dunque e si realizza all'interno dell'amore fra Dio e l'uomo. Essa, soprattutto la libertà *per*, indica la risposta dell'uomo di fronte a Dio, l'unico Redentore. La fede è un "sì" libero dell'uomo alla chiamata di Dio³. Questa è un'affermazione di fondo della visione pastorale: la missione salvifica di Cristo serve a liberare l'uomo affinché esso possa liberalmente realizzare il suo essere come risposta alla chiamata di Dio.

Per Häring una condizione indispensabile per la pastorale è l'amore che corrisponde al disegno di Dio. Il disegno divino è far partecipare l'uomo al dialogo salvifico, cioè d'inserirlo nel rapporto d'amore vissuto dal Dio Trinitario. La Chiesa è il segno e lo strumento, oltre che l'inizio, di questo progressivo inserimento dell'umanità nella vita trinitaria. Si tratta dunque di un rapporto: Dio ha creato l'uomo a Sua immagine e somiglianza (Gen 1, 26) e ha posto l'uomo nella dignità altissima come il Suo "tu" perché gli stia di fronte e ne sia il *partner* creato. Nella redenzione dell'uomo, è riconosciuta la propria origine dall'amore di Dio, e l'uomo deve liberamente corrispondere a Dio il suo amore.

L'amore è strettamente ancorato all'alleanza tra Dio e l'uomo in Cristo (Mt 22, 37-40): Dio ha donato il suo Figlio al mondo per fondare una nuova vita. Successivamente Häring, trattando dell'amore, parla del servizio, un primato dell'amore per prossimo⁴. Per la pratica pastorale egli traduce semplicemente quest'amore come il bene per ciascuno, cioè la partecipazione dell'amore di Cristo per il bene degli altri. In questo si esprime la semplicità e al contempo la profondità degli opuscoli di Häring sulla pastorale che viene a

³ *Ibid.*, 223-228.

⁴ *Ibid.*, 161-164.

trovarsi in sintonia con tutta la tradizione ecclesiale. Egli scrive ripetutamente nei tre volumi che la prassi pastorale deve essere una prassi d'amore.

Il punto più importante della pastoraltà di Häring è il Cristo. Per amare Dio e il prossimo è necessario unirsi a Cristo e seguirlo⁵. Cristo è l'unica speranza che lega il "TU" con il "noi" e l'"io" con il "tu"⁶. Tutta la teologia di Häring ruota intorno a questo punto cardinale: nessuno partecipa all'economia di salvezza se non attraverso Cristo.

La riflessione di Häring sui misteri della vita di Cristo – seguendo l'insegnamento di Sant'Alfonso⁷ – si è concentrata sui tre momenti importanti della vita di Cristo: l'incarnazione, la passione e l'eucaristia. Nell'incarnazione Dio ci ha rivelato la sua libertà infinita. L'incarnazione ci rivela, in quanto siamo capaci di percepirlo, chi è veramente Dio. La croce è la manifestazione dell'umiltà di Cristo verso il Padre. Nella croce si può

⁵ *Ibid.*, 19-37.

⁶ Cf. *Ibid.*, 319. La tendenza teologica contemporanea vuole mettere in luce la storia della salvezza come un dialogo tra Dio e l'uomo. John Henry Newman aveva iniziato un movimento di ritorno alle fonti della rivelazione e della tradizione cristiana che è poi continuato dai teologi Romano Guardini, Odo Kasel (nell'aria liturgica), Karl Adam, Jean Daniélou, Henri de Lubac, etc. (nell'aria teologica in generale). Essi vogliono approfondire le ricchezze dell'amore di Dio trinitario, mostrando proprio a partire da esse un'esperienza di vita e una logica di pensiero nuove connaturali profondamente alla rivelazione neotestamentaria di Dio. L'approfondimento arriva ad una conclusione: Dio dialoga con l'uomo nella storia e intende con lui una relazione d'amore fondata nella creazione che pone l'uomo nell'essere come il "tu" creato di Dio e compiuta in Cristo nella redenzione che pone il dialogo fra "io" e "tu" come dono-accogliimento reciproco. Cf. Piero CODA, "Dio nella riflessione teologica contemporanea", in AA.VV., *Il Dio di Gesù Cristo*, Città nuova, Roma, 1982, 237-241.

⁷ Sant'Alfonso Maria de Liguori ha contemplato gli avvenimenti di Cristo in tre momenti importanti: l'incarnazione, la passione e l'eucaristia. Nell'incarnazione Cristo assunse la natura umana per unirsi con tutti gli uomini. Per Sant'Alfonso la venuta di Cristo è uno scontro tra la giustizia e la misericordia sulla condizione dell'uomo peccatore e sul suo destino eterno di salvezza o di perdizione, in cui ciascuno accampa i suoi diritti, ma alla fine vince la misericordia. Sul Golgota Cristo ha dimostrato il suo amore al Padre e agli uomini. Solo Cristo dall'alto della croce è il vero giudice del mondo. L'eucaristia abolisce ed assume tutti i sacrifici antichi, poiché è l'unico perfetto, in quanto rinnova il sacrificio della croce. Cf. Giovanni VELOCCI, *Sant'Alfonso de Liguori. Un maestro di vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 22-57.

conoscere la libertà e la verità che ispirano l'amore, l'amore-che-si-dona⁸. L'eucaristia è l'alleanza nel sangue di Cristo, lodando Dio con una memoria riconoscente⁹. In essa, noi approfondiamo il nostro rapporto con Cristo e con la Chiesa che ci inserisce sempre più intimamente nella legge della grazia, della fede e dell'amore. Emerge chiaramente che la ragione principale degli avvenimenti del Cristo, mediante l'incarnazione, è quella di portare a compimento il piano di salvezza disegnato dal Padre per gli uomini sin dall'eternità: la remissione dei peccati e la riconciliazione con il Padre.

I tre momenti sopradetti portano alla contemplazione dell'amicizia tra Dio e l'uomo e tra gli uomini¹⁰. In essi, l'uomo è veramente rigenerato e il rapporto con il Padre è pienamente ristabilito. L'uomo può partecipare alla vita divina con – seguendo la riflessione giovannea – la fede in Cristo, Figlio di Dio (Gv 1, 12), la carità verso i fratelli (1Gv 3), il Battesimo che fa rinascere (Gv 3, 5), l'Eucaristia che dà la vita eterna (Gv 6, 53-58); – seguendo la riflessione paolina –, il perdono dei peccati (Rm 3, 23-24), l'adozione a figli di Dio (Rm 8, 15-16), l'effusione dell'amore di Dio per noi (Rm 5, 5). Tutto ciò comporta pastoralmente una trasformazione interiore che consiste in un rapporto di intimità con Cristo, che ci assimila ontologicamente a Sè e ci fa figli del Padre. È infatti una posizione pastorale che condiziona una interdipendenza nei riguardi di entrambi: Dio e l'uomo. Nella qualità della partecipazione al moto d'amore che corre fra Dio e l'uomo, l'azione umana diventa atto di collaborazione con Dio.

Sempre nel quadro alfonsiano, Häring accentua l'importanza della frequenza dei sacramenti¹¹, specialmente della confessione. Nell'economia della salvezza, la presenza di Cristo e la rivelazione della vita divina si

⁸ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 142-185.

⁹ *Ibid.*, 33.

¹⁰ Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 17.

¹¹ Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 564-569.

espandono nella Chiesa per mezzo dei sacramenti. La Chiesa, infatti, non è soltanto la dispensatrice dei sacramenti, ma attraverso la ministerialità dei sacramenti, essa la nutre e si realizza come Corpo di Cristo nel contatto vivo con lui. Questa visione vuole assumere i tre momenti del sacramento della salvezza: Cristo è sacramento del Padre, la Chiesa è sacramento di Cristo e i sette sacramenti sono atti d'incontro personale fra Cristo e l'uomo nella Chiesa. In essi, la Chiesa trova pure il dono della vita divina in abbondanza, con la quale i cristiani sono chiamati alla santità che è espressa nella vita quotidiana¹².

L'analisi sui sacramenti si concentra principalmente sul sacramento della riconciliazione (Cf. cap. VIII del volume I del LFC). Ci pare che Häring voglia seguire la tradizione manualistica: i manuali della teologia morale sono stati scritti per aiutare i confessori ad avere una buona visione del sacramento penitenziale. Egli segue anche la tradizione pastorale dei redentoristi chiamati ad essere buoni confessori. Basta ricordare Sant'Alfonso patrono dei confessori. Per Häring, il sacramento della riconciliazione è la manifestazione di Dio misericordioso e amoroso che perdona e riconcilia. In esso, Dio opera la remissione dei peccati, soprattutto fa sapere all'uomo di essere amato. L'uomo rinasce nella grazia e nella libertà creativa. Il piano pastorale, che egli vuole proporre, è che il sacramento penitenziale è un aiuto per iniziare una nuova vita¹³.

¹² Häring dice: "Quando giustamente celebriamo i sacramenti come segni privilegiati di speranza, ci rendiamo conto che possiamo davvero rispondere alle promesse di Dio con quella speranza che ci unisce tutti in solidarietà salvifica a gloria di Dio Liberatore e Redentore. Celebrando questi segni di unità e di amore, lo Spirito dell'adorazione ci fa comprendere sempre più che noi possiamo adorare Dio in spirito e verità solo se siamo sinceramente e attivamente impegnati per il bene di tutti i nostri fratelli e sorelle: cioè per la pace, per la giustizia e per la promozione dei diritti umani nel nostro piccolo mondo e nel mondo intero. Solo mediante la dinamica dell'adorazione la nostra morale può dirsi davvero fondata sulla nostra fede e sui doni divini della speranza e dell'amore". Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 566.

¹³ Häring scrive: "Colui che vive in continua lode e redimento di grazia a Cristo per avere egli preso su di sé il fardello delle epoche passate e dato valore di espiazione a tutta la

Nella sottolineatura del dono (da parte di Dio) e della partecipazione (da parte dell'uomo) Häring vuole evitare la tendenza del quietismo e del pelagianesimo¹⁴: la pastorale è in pericolo di falsare il rapporto esistente fra i due fattori che sono Dio e l'uomo. Nella trasmissione della salvezza, essi agiscono in un concorde sinergismo: accentuando unilateralmente il fattore divino, la pastorale finisce per cadere nel quietismo. Al contrario, con l'esagerazione del fattore umano essa pecca fortemente di pelagianesimo. Perciò, la pastorale deve costringere alla continua ricerca della dialettica tra le opposte posizioni per un ideale punto di equilibrio.

La visione cristologica della pastorale è segno di questo sano equilibrio tra studio teologico e realtà pastorale del contatto con il mondo intero che Häring aveva avuto durante venticinque anni. Egli si preoccupa di adattare il suo insegnamento a ogni categoria di persone (preti-laici, uomini-donne, anziani-giovani) con un regolamento di vita, punto importante sul quale torna costantemente, che è un tratto caratteristico del suo genio pastorale.

La teologia di Häring è una teologia della pratica, ma pratica che presuppone una teologia. Come abbiamo già accennato nel secondo capitolo di questo lavoro, egli rifiuta l'opposizione tra dottrina e pastorale perché la pastorale precede la riflessione, non precede i principi teologici che sono pure oggetti della riflessione. La dottrina è nutrita dall'esperienza pastorale e dalla riflessione teologica. Dunque essa non si oppone alla pastorale ma le è necessaria. Un'altra ragione – che è molto importante – è che sia la teologia (dottrina) sia la pastorale derivano dalla stessa fede. In questo punto egli vuole mettere la sua teologia nel quadro proposto da San Tomasso d'Aquino: la

sua vita e alla sua morte, lo seguirà sulla via della libertà per il futuro. Se ci sottomettiamo umilmente a questa legge di soddisfazione personale e comunitaria in Cristo, verrà impresso un significato nuovo al nostro passato peccaminoso (o piuttosto alle conseguenze che ancora permangono in noi), in quanto ci sforziamo di vivere pienamente il potere di espiazione donatoci in Cristo". Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 550.

¹⁴ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 153.

teologia intera è dottrina sacra perché è la scienza della fede. La fede è l'inizio della teologia e della pastorale¹⁵. Per Häring, praticamente la fede esalta la realtà a una riflessione sistematica sulla pastorale che sensibilizza “la coscienza di ciascuno e di tutti, [per] costruire comunità le cui strutture economiche, culturali, sociali e politiche radichino i valori di libertà e di fedeltà in tutta la vita del nostro tempo”¹⁶. In altre parole, la riflessione sistematica, illuminata dalla fede, deve pronunciare nella pastorale la vera verità (cioè il Cristo) e i misteri salvifici che nutrono la nostra vita. Per questo motivo possiamo considerare Häring come un teologo molto importante della nostra epoca sia per la teologia sia per pastorale.

4.2 Comprensione particolare della teologia pastorale del LFC

4.2.1 Pastorale: teologia dei pastori e dei laici

Il pastore principale è Cristo stesso. L'annuncio dei profeti (cfr. Is 40, 11; Ez 34, 23; 61, 1) è affermato da Cristo stesso: Io sono il buon pastore (Gv 10, 11). Cristo si presenta al mondo come pastore che conduce il gregge alla salvezza. Con l'appellativo di “Buon Pastore” egli vuole manifestare il suo attaccamento alle sue pecore: le conosce e le ama (Gv 10, 1-18).

Nella presentazione, Häring passa dalla persona del Buon Pastore alla sua opera per descriverne la missione salvifica sulla terra. La missione sta

¹⁵ Per esempio, Häring scrive: “Questa nuova visuale infonde coraggio e guida al ripensamento di numerose dottrine tradizionali insegnamenti prassi e a distinguere fra il deposito della fede e le ideologie i tabù e altri fattori oscuri. Ma ciò in ogni caso dev'essere fatto con il massimo impegno per la fedeltà al Signore e al popolo dell'alleanza e per la libertà quale segno della nostra fede nella redenzione”. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 15.

¹⁶ *Ibid.*, 14.

nell'essenza stessa di Cristo che spezza le catene del peccato, ridonando all'umanità la libertà. Häring vede l'opera redentrice di Cristo, culminata nella morte, in una cornice pastorale. La morte non è vista solo sotto l'aspetto del giudizio finale ma anche sotto quello dell'aver voluto migliorare l'umanità. Questa visione della figura e dell'opera di Cristo conduce alla riflessione pastorale in cui si può parlare della continuità costante che rende efficaci le opere compiute da Dio per la nostra salvezza mediante Cristo nella Chiesa e che sono assunte dalla prassi pastorale. Egli sostiene:

“Cristo è rivelato come il Verbo incarnato attraverso il quale il Padre manifesta tutto il suo amore e la sua sapienza. In lui Dio fa all'umanità, in libertà infinita, il dono più grande e gratuito. Gesù è la sua ultima Parola. La Parola in cui Dio dona se stesso”¹⁷.

Cristo è presente nella storia umana. Questa presenza ha sempre due caratteri, cioè divino e umano, una simbiosi fra la chiamata di Dio e la risposta dell'uomo¹⁸. Il fatto che Dio si rivela all'uomo non esclude la natura dell'uomo, anzi la postula e l'esige. Sotto questo aspetto, la fede ((cioè la risposta dell'uomo)) non è soltanto qualcosa di dovuto alla grazia divina, ma anche un atto pastorale perché è già una prassi in cui l'uomo conosce e prende posizione.

La concezione teologica, che possiamo ricavare circa la pastorale, è che al primo posto, e con valore decisivo, non ci può essere altro se non l'incontro dialogico da cui proviene la collaborazione fra Dio e l'uomo in un clima di grazia e di libertà. L'azione di Dio, che distribuisce la sua grazia, e quella dell'uomo, che prende posizione facendo uso della propria libertà assistita dalla sua grazia di Dio, giungono infatti sempre a un comune punto d'incontro. La pastorale è formata dall'unione della grazia di Dio con l'atto di fede

¹⁷ *Ibid.*, 79.

¹⁸ *Ibid.*, 19-41.

personale che ha la sua radice nell'umanità del credente¹⁹. La novità del contributo di Häring sta nel fatto che egli sostiene che la grazia Dio si è amorosamente rivelata in rapporto con l'uomo per invitarlo ad entrare nella vita divina. La grazia aiuta l'uomo ad essere responsabile, soprattutto nell'autodeterminazione nei confronti con gli altri. La fede è la risposta dell'uomo all'invito di Dio. Questa risposta è già una pastorale perché dentro dell'uomo c'è un dinamismo interiore che vuole corrispondere all'amore di Dio e che consiste fundamentalmente nell'esercizio concreto dell'amore per gli altri.

La pastorale è legata intimamente alla redenzione perché aiuta a svolgere immediatamente il processo salvifico, legato ad una tale situazione. Häring vuole mettere in luce la situazione dell'inizio e del centro della teologia pastorale. Per lui tutti i mutamenti si devono far salire fino al fine: il fatto che l'azione salvifica di Dio attraverso Cristo nella sua Chiesa deve arrivare all'uomo. Senza salvezza, la pastorale perde il carattere teologico perché appare solo come un insegnamento di dottrina a cui bisogna credere e seguire. Häring afferma:

“Il saper vedere il momento presente nella luce dei grandi momenti della storia della salvezza rende capaci di entrare in tale storia come co-creatori, liberati dall'individualismo che rende schiavi della pigrizia e del peccato collettivo. Possiamo afferrare il significato del momento presente ed entrare nella sua dinamica solo se viviamo, al livello di Cristo, l'alleanza del popolo, la solidarietà incarnata.

¹⁹ Häring scrive: “Per rispondere oggi al Signore della storia e ai più urgenti bisogni dell'umanità, dobbiamo creare opinioni pubbliche sane, sensibilizzare la coscienza di ciascuno e di tutti, costruire comunità le cui strutture economiche, culturali, sociali e politiche radichino i valori di libertà e di fedeltà in tutta la vita del nostro tempo. Così noi invitiamo a sviluppare un'intelligenza creativa dell'impegno per la libertà e la fedeltà”. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 14.

Solamente in comunione e in solidarietà salvifica noi siamo in grado di decifrare i segni dei tempi e rispondervi”²⁰.

Da Cristo derivano le figure, le funzioni e le attività dei pastori. La figura dei pastori è applicata ai vescovi, sacerdoti e diaconi in ragione della loro partecipazione all’ordinazione sacerdotale. La LG identifica i pastori come “il ministero gerarchico”. In senso pieno lo possiede il vescovo perché è solo lui “insignito della pienezza del sacramento dell’Ordine” e “Successore degli apostoli. Egli è responsabile della Chiesa locale” (LG 26). I presbiteri (sacerdoti) sono collaboratori del vescovo, i quali per via dell’ordinazione partecipano anch’essi del sacerdozio di Cristo e “costituiscono con il loro vescovo un unico presbiterio” (LG 28). Per altri compiti il vescovo è aiutato dai diaconi “non per il sacerdozio ma per il servizio” (LG 29).

Häring sottolinea che le grandi funzioni pastorali del ministero sono tre: l’insegnamento, la santificazione e il governo, polarizzate intorno all’Eucaristia ed alla missione²¹. Egli non parla più del “potere” e dell’azione del funzionario ecclesiastico ma si preoccupa di dare rilievo all’attività di Cristo che opera attraverso gli strumenti ecclesiastici.

Con il far risalire la pastorale all’atto salvifico, Häring vuole ricordare che lo stesso ministero deve riconoscere la rivelazione come un fatto che accompagna tutti i tempi. Egli, che cita la lettera di San Paolo ai Romani (15,16), fa risalire storicamente fin dall’inizio della rivelazione la pastorale. O almeno entrambe (la rivelazione e la pastorale) sono allacciate vicendevolmente a un punto: la salvezza degli uomini. A questo punto la pastorale può apparire come un semplice influsso di un ‘uomo’ (cioè, Cristo) su un altro e il sacerdote è solo il mediatore della salvezza²², poiché non è lui

²⁰ *Ibid.*, 251-252.

²¹ Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 554-558.

²² *Ibid.*, 443-561.

che lavora con Cristo ma è Cristo che lavora con lui e di lui serve solo come un messaggero. Häring afferma:

“Cristo ha inviato gli apostoli come testimoni: uomini che hanno vissuto con lui, sono giunti a conoscerlo e si sono lasciati guidare dallo Spirito Santo. La Chiesa fiorisce quando papi e vescovi sono autentici carismatici, pastori zelanti e araldi della buona novella. La loro autorità sulla coscienza di tutti gli uomini aperti e intelligenti cresce se essi sono eccellenti osservatori e ascoltatori, capaci di imparare dall'esempio dei santi e dalle voci dei profeti e degli uomini e donne che parlano con competenza dopo aver studiato e pregato”²³.

Il sacerdote che abbia la relazione intima con Cristo, è ed agisce nella Chiesa ed è al servizio della comunità. Questa comprensione proviene dall'attenzione alla sacramentalità della Chiesa. La Chiesa è sacramento di Cristo che manifesta se stessa come comunione intima con Dio e con l'uomo. È essa che fonda il sacerdote, attraverso il sacramento sacerdotale. Qui si vede come questo sacerdozio non solo appartiene direttamente all'ordine di Cristo, ma alla necessità della Chiesa. Häring vuol dire che soltanto la Chiesa può valorizzare il registro dei sacerdoti. Alla luce della LG 10 e 15 e della GS 43, egli, tenendo conto del carattere della Chiesa come popolo di Dio con una missione nel mondo, torna al concetto biblico del sacerdote: esso è il pastore che conduce il suo gregge (cfr. Gv 10, 1-18).

Häring è stato il primo teologo che ha avuto il coraggio d'indirizzare il manuale formale di teologia morale ai laici²⁴. Come sappiamo, durante il

²³ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 340.

²⁴ Il suo primo manuale è indirizzato ai preti ed ai laici. Era una cosa sorprendente in quel tempo. Come sappiamo bene nel passato, la concentrazione della teologia (anche la prassi pastorale) era in mano del clero. Il laicato svolgeva nella Chiesa un ruolo puramente passivo: era il gregge da pascere, da istruire e da santificare. Häring ha cercato di raddrizzare queste idee, affermando il ruolo dei laici nella Chiesa. Il sottotitolo del manuale mostra subito il suo progetto: *Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*. Purtroppo nella traduzione italiana, esso non appare. Tutto il titolo appare così: *Das Gesetz Christi*.

concilio Vaticano II, egli si è occupato anche della redazione del tema sui laici della LG²⁵. Le 13 citazioni del capitolo IV della LG (tema sul laicato) nel manuale LFC mostrano gli elementi chiave della struttura nella pastorale laicale.

I laici, come la gerarchia, sono di Cristo e agiscono nella Chiesa²⁶, perché tutti partecipano allo stesso ufficio di Cristo. Per questo motivo essi non possono essere considerati come “classe passiva”, come campo d’azione pastorale dei ministri poiché, per i doni ricevuti da Cristo, anche essi possono collaborare nella pastorale della Chiesa nel mondo. Parallelamente essi devono rendersi conto che per la loro appartenenza al popolo di Dio, la loro responsabilità viene completata in un senso ecclesistico²⁷.

La necessità della pastorale laicale non viene dalla mancanza del clero nel suo compito presente ma dalla responsabilità ricevuta dallo Spirito Santo. La sua considerazione teologica è che l’azione dello Spirito Santo raggiunge personalmente ciascuno cristiano. Pertanto non è solo legittimo ma necessario che ogni membro della Chiesa, conscio di essere “tempio dello Spirito”²⁸, conduca una vita nello Spirito che non si riduca alla mera esecuzione di stimoli ricevuti da altri. Nella Chiesa ciascuno deve portare il suo contributo insostituibile e in un certo senso indipendente. In questo senso, la pastorale rettamente intesa non è un atto estrinseco, ma è fedeltà alla realtà più profonda della propria persona: fedeltà all’unico Spirito che vive dentro ciascuno. Häring scrive:

Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien. In versione italiana appare solo: *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale.*

²⁵ Cf. Bernhard HÄRING, “La mia partecipazione...”, 171.

²⁶ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 553.

²⁷ *Ibid.*, 560.

²⁸ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 267.

“Se il clero accusa i laici di essere immaturi, rifiutando per questo motivo la *partnership*, i laici risponderanno al clero paternalista sullo stesso tono e con le stesse armi”²⁹.

La specificità dei laici è la secolarità che per Häring potrebbe diventare vantaggio nella pastorale. La secolarità deve essere intesa come una vocazione a stare nel mondo per promuovere tanto le energie della redenzione come quelle della creazione, tanto la comunità di Dio come quella degli uomini, affinché:

“Nella nuova creazione la libertà sia creativa e fedele è essenziale che noi la vediamo sempre come dono di grazia e che riconosciamo come solamente per mezzo del sangue del Redentore e per la potenza dello Spirito Santo siamo stati liberati in ordine a questa visione e al suo potere liberante”³⁰.

Il primo grado della pastorale dei laici è l’inserimento nel mondo secolare attraverso il loro compito personale³¹. È un compito importante della loro testimonianza come membri attivi responsabili del popolo di Dio e della comunità umana. Con questa riflessione Häring vuole rifiutare la Chiesa come una somma di persone. Per lui i fedeli, soprattutto i laici, non sono dei semplici ricipienti, ma persone vere e proprie della forma sociale della Chiesa. Partendo da quest’applicazione, i laici possono manifestarsi come impegnati e operanti della presenza della Chiesa.

La scoperta della dimensione sacerdotale del popolo di Dio, tramite il Battesimo e la Confermazione, mette in rilievo che i laici sono investiti d’una funzione sacra, cioè consacrare la loro vita ed essere mediatori tra Dio e

²⁹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 311.

³⁰ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 178.

³¹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 540-544.

l'uomo. Basta ricordare le formule paoline, citate da Häring, "essere in Cristo" e "essere con Cristo". Il laico è abilitato nella grazia di vivere in suo mutuo rapporto una esistenza che traduce nella storia la vita stessa di Dio. Tutto questo significa che esso non è solo definito dalla relazione con Dio Trinitario, ma anche con i suoi fratelli. Il laico, per essere persona battesimale e cresimale, deve vivere nella pericorese d'amore con i fratelli, in Cristo.

Ci pare che il contributo nuovo della riflessione di Häring sia: formare il lettore ad essere un cristiano responsabile. Alla luce del rapporto concreto che intercorre tra Dio e l'uomo, la responsabilità è presupposta come caratteristica fondamentale ed inseparabile dell'uomo nella vita quotidiana come risposta alla chiamata di Dio. Il rapporto con Dio perfeziona l'uomo nel centro della sua persona: l'uomo deve realizzarsi nella quotidianità e svilupparsi nella Chiesa e nel mondo che sono il luogo concreto della storia della salvezza. L'atto responsabile dell'uomo è perciò un atto necessariamente "situato" perché la Chiesa e il mondo in cui l'uomo è inserito situa il suo farsi nell'azione e il suo destino.

4.2.2 Pastorale: teologia dell'edificazione della Chiesa

Sin dall'apertura, il concilio Vaticano II poneva la questione importante sulla natura della Chiesa, polarizzata in due termini: la Chiesa nella sua attività interna (*ad intra*) e esterna (*ad extra*). La LG riflette in modo adeguato il profondo rinnovamento: la Chiesa è una comunità che diviene il popolo di Dio (LG 9). Essa è il soggetto della pastorale in quanto continua la funzione salvifica di Cristo che sfocia nell'edificazione³². Qui tocca il nucleo decisivo

³² Häring pensa che la Chiesa è anzitutto di Dio perché deve la sua origine a quel progetto di salvezza che Dio ha concepito sin dall'eternità e che ha realizzato nella pienezza dei tempi per opera di Gesù Cristo (Cf. LG 9). Nello stesso tempo la Chiesa è una realtà

della criteriologia e del processo pastorale: l'edificazione della Chiesa fra gli uomini.

Häring ha messo in atto la protezione più efficace con l'utilizzazione del concetto pastorale in riferimento alla Chiesa, al fine di determinare la sua specifica relazione con l'agire salvifico di Dio per il mondo (Cf. LG 1; 7; 9; 48; GS 42; 45). Il termine *koinonia* di San Paolo, ripreso da Häring, esprime l'edificazione della Chiesa con Cristo in e mediante il segno sacramentale. In Cristo può essere realizzata la comunione con Dio e Cristo rende possibile agli uomini la partecipazione alla divinità. Con questa enunciazione programmatica viene indicato che la Chiesa è l'evento del rendersi presente di Cristo e della salvezza definitiva per l'umanità.

Il motivo pastorale di Häring è semplice: l'influsso di Cristo sul singolo credente e sulla Chiesa proclamano e confermano che l'uomo non si realizza come cristiano e i cristiani non si realizzano come Chiesa se non sotto l'azione salvifica di Cristo. Radicandosi nel rapporto di grazia che Cristo riversa ininterrottamente nella Chiesa, la pastorale è segno della stessa salvezza, la cui causa principale è sempre Dio. Häring afferma:

“La Chiesa dovrebbe essere una comunità di uomini liberati e impegnati per la liberazione di tutti, in risposta all'aspirazione dell'intera creazione ad aver parte nella libertà dei figli di Dio. Essa dovrebbe essere un sacramento della storia della liberazione, dovrebbe celebrare nella liturgia e nella vita l'amore liberante di Dio, ricordando tutti gli eventi in cui essa ha veramente risposto alla propria vocazione e ricordando anche, nel pentimento e nell'umiltà, le numerose occasioni in cui ha mancato. Sua vocazione è di essere una comunità che sviluppa una visione profetica in ordine a tutte le

umana. E questo vale non soltanto per la dimensione ontologica profonda, dove l'elemento divino è dato dalla grazia di Cristo e l'elemento umano dai singoli membri della Chiesa, ma anche per la sua struttura. Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 193-197.

presenti opportunità di servire la causa della libertà, nella fedeltà al Signore della storia: una comunità che nel memoriale del Signore celebra la speranza della liberazione finale e che poi si dedica sempre più al proprio compito”³³.

Si può notare che in questa designazione la pastorale viene intenzionalmente posta come un’identità inseparabile della presenza della Chiesa. La sacramentalità della Chiesa si fonda sulla stessa natura umana. La Chiesa, come sacramento, deve promuovere la libertà. Però la libertà è qualcosa di più di una pura “libertà da”. Essa è anche e soprattutto “libertà per”, ossia libertà creativa, che è conseguenza immediata della nuova vita in Cristo. La sacramentalità della Chiesa è un appello che Cristo rivolge all’uomo per il quale il sacramento è posto come pegno: “siete la luce del mondo” (Mt 5,14). Se la Chiesa è sacramentalmente consapevole della realtà umana che indica e verifica le scelte concrete nella prassi pastorale, allora è proprio essa a rendere possibile la libertà. La Chiesa educa l’uomo alla libertà affinché esso possa liberarsi da ciò che non è vero e per attuare se stesso sempre meglio. “Perciò il primo compito della Chiesa non è quello di esigere la libertà per sé, bensì quello di essere un sacramento di libertà e liberazione. Essa è serva dell’uomo”³⁴. Questo significa che la pastorale diviene ecclesialmente un segno della presenza della Chiesa stessa nel mondo³⁵.

Questo modello di pensiero, ci pare, sia influenzato dalla comprensione di Häring sulla Chiesa promossa dalla LG. Come sappiamo, il concilio Vaticano II ha corretto in modo decisivo il disegno salvifico della Chiesa,

³³ *Ibid.*, 194.

³⁴ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 334.

³⁵ Cf. Yves CONGAR, “Proprietà essenziali della Chiesa”, in J. FEINER – M. LÖHRER (edd), *Mysterium Salutis*, Vol. VII, Queriniana, Brescia 1972, 577-605; Walter KASPER, “La Chiesa sacramento universale della salvezza”, in ID., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 247-265.

recuperando l'originario senso usato dalla Chiesa primitiva e dalla Chiesa dei Padri:

“I credenti in Cristo li ha voluti chiamare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza, e stabilita “negli ultimi tempi”, è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, infatti, come si legge nei Santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, “dal giusto Abele fino all'ultimo eletto”, saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale” (LG 2).

Questa comprensione mette in luce che la Chiesa nella sua pastorale non si limita ad essere come un semplice indicatore della salvezza senza alcuna relazione con Cristo. Però, d'altra parte, essa non può orientare la ricerca della salvezza degli uomini verso se stessa come se ne fosse il senso assoluto. Così, Häring definisce che la pastorale è l'equilibrio tra questi due estremi³⁶.

La Chiesa è segnata nel mondo dalla sua provvisorietà. Come istituzione di salvezza, non rimarrà per sempre; la sua mediazione serve durante il tempo del suo pellegrinaggio nel mondo. In questo risiede il senso pastorale della Chiesa come “sacramento della salvezza” (LG 1): rappresentare la dimensione terrena della mediazione della salvezza, l'essere gli uni con gli altri nel ricevere e trasmettere la salvezza donata in Cristo³⁷. Di

³⁶ Cf. Medard KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 73-82.

³⁷ Häring non si limita a parlare solo della presenza della Chiesa cattolica. Riconosciuta l'esistenza di tante concretizzazioni dell'unica Chiesa, non soltanto della Chiesa cattolica ma anche delle chiese separate, si pone un'urgenza di recuperare l'unità nella pastorale di tutte le chiese. Egli scrive: “Siccome ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente nell'accresciuta fedeltà alla sua vocazione... La Chiesa pellegrinante è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno, in modo che se alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica e anche nel modo di annunziare la dottrina – il quale non deve essere assolutamente confuso con lo stesso deposito della fede – siano state, secondo le circostanze,

conseguenza, la Chiesa, illuminata dallo Spirito e riconoscendo la sua umile condizione, confessa “di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e la fine dell’uomo nonché di tutta la storia umana” (GS 10).

L’accettazione di Häring si oppone all’immobilismo ecclesiale in tutte le sue forme: dottrinale, canonica e pastorale. Per lui l’indefettibilità della Chiesa non è assicurata dalla stabilità immutabile delle forme dottrinali o canoniche, ma dall’assistenza dello Spirito Santo che rende fedele alla sua vocazione nella revisione costante delle sue deficienze e nella sua incessante pastorale. Häring sostiene:

“In forza della grazia rinnovatrice dello Spirito la Chiesa rimane sempre e dovunque segno privilegiato della presenza di Cristo e chiamata alla solidarietà di salvezza.... La sublimità della vocazione della Chiesa, se paragonata con la realtà, costituisce l’invito più forte alla conversione radicale e al rinnovamento a tutti i livelli. Non è consentito alla Chiesa compiacersi della propria unità. Piuttosto essa dovrebbe domandarsi se agisce davvero in ogni situazione come segno effettivo dell’unità di tutti i cristiani e come Chiesa pellegrina che promuove la riconciliazione e l’unità del genere umano”³⁸.

Per Häring l’edificazione della Chiesa come *koinonia* dei credenti deve essere inseparabile dalla scoperta dell’amore del prossimo. Il Vaticano II richiama già l’attenzione dei cristiani sull’esigenza della carità e dell’amore fraterno: “A rivelare la presenza di Dio contribuisce, in fine, moltissimo la carità fraterna dei fedeli, che unanimi nello spirito lavorano insieme per la

osservate meno accuratamente, siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine. Questo rinnovamento ha quindi un’importanza ecumenica singolare. I vari modi poi attraverso i quali questa rinnovazione della vita della Chiesa è già in atto – come sono il movimento biblico e liturgico, la predicazione della parola di Dio e la catechesi, l’apostolato dei laici, le nuove forme di vita religiosa, la spiritualità del matrimonio, la dottrina e l’attività della Chiesa in campo sociale – si devono avere come grazie e auspici...”. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 505.

³⁸ *Ibid.*, 504-505.

fede del Vangelo e si mostrano quale segno di unità” (GS 21). L’apertura dell’uomo verso Dio è legata alle sue relazioni con il prossimo nella misura in cui l’amore verso il prossimo è un segno dell’amore verso Dio.

Seguendo Sant’Agostino, Häring afferma l’assoluta necessità dell’amore e la sua assoluta gratuità. L’amore infatti è necessario perché senza di esso l’uomo non può fare il bene³⁹. Legato amorosamente agli altri, l’uomo è chiamato ad essere un mediatore d’amore per gli altri. Egli inserisce in questo quadro la sua forma della vita cristiana:

“Il più delle volte il Dio dell’amore ci parla attraverso le persone che amano, perché esse, per la qualità della loro vita, sono davvero immagine e somiglianza di Dio, che è amore. Se noi ci apriamo a tutto ciò che è amore genuino e rispondiamo prontamente agli altri come persone che amano o che hanno bisogno di amore, rimaniamo sempre sulla strada della fede, anche se soltanto in forma di “analogia di fede”. Il Dio dell’amore ci chiama anche attraverso la sua creazione e attraverso il suo amore personale per ogni uomo. Ma il Dio vivente e amante ci chiama specialmente mediante coloro che condividono il suo amore”⁴⁰.

Nella visione amorosa, la Chiesa è essenzialmente comunità d’amore. Qui sta la novità promossa da Häring: la prassi d’amore è il criterio per accettare la sua conformità (o difformità) con Cristo che è venuto per costruire un regno d’amore. Seguendo san Paolo (Rm 5, 5), egli ^{afferma} crede che il vincolo

³⁹ Häring dice: “Ovunque Agostino considera l’amore di Dio, sempre unito all’amore del prossimo.... La sua affermazione più nota e più citata è probabilmente questa: “Ama e fa ciò che vuoi”. Ma deve esser letta nel suo contesto e nel suo significato originale. Non dice: “ama”, benzi “dilige”, che corrisponde a “abbi un amore puro e giusto”. La visione agostiniana dell’amore non coincide per nulla con quell’amore agnostico e senza struttura che hanno in mente Joseph Fletcher e altri sostenitori dell’etica della situazione estremista. Agostino ci dice di badare a chi amiamo e a come amiamo; ci dice che possiamo imparare l’amore da Gesù Cristo sotto la guida dello Spirito Santo”. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 58.

⁴⁰ *Ibid.*, 83-84.

interiore che unisce i membri del popolo di Dio ⁹ sia l'amore. La scelta di questo linguaggio non è casuale, bensì intenzionale: è dovuta alla profonda pastorale che per lui esiste già nella famiglia umana. Nella famiglia umana l'amore si fonda sul vincolo della comunione del sangue dei genitori. Mentre nel popolo di Dio si fonda sull'amore condivisibile: l'amore tra coloro che partecipano al corpo e al sangue di Cristo (Cf. GS 45).

Una delle identità della Chiesa di Häring è il pluralismo. La Chiesa coesiste con un mondo di pluralismo ideologico, politico e culturale. Già nel libro *Il Vaticano II nel segno dell'unità*, egli ha visto che il tema del pluralismo meritava di essere affrontato nel concilio. La stessa idea viene sottolineata nel suo libro *Il cristiano e il Mondo*. Il pluralismo è stato anche uno dei motivi perché il LFC è stato scritto. Egli ha visto che erano stati sperimentati diversi sistemi d'azione quanto alla gestione del bene comune come all'organizzazione sociale ed economica della gente. I volumi II e III del manuale LFC vogliono affrontare tale questione.

Häring vede che il pluralismo della società moderna non è propriamente vantaggioso per l'annuncio della fede e per l'edificazione della Chiesa. Il problema non sta nella pluralità di modi di credere di carattere individuale, ma piuttosto nel modo in cui questa pluralità si determina, con la conseguenza che decisive dimensioni della fede lentamente vanno perdute. Implica anche che la fede viene ricercata per così dire come ultimo sostegno, proprio quando si avverte la fragilità del progetto personale di vita. La persona potrebbe anche interpretare la fede in vari orientamenti.

Per Häring la Chiesa deve tener conto in modo speciale delle esigenze d'una pedagogia della fede come opzione personale, così che i fedeli vengano elevati ad uno stato di maturità cristiana cosciente e responsabile. Essi potranno conservare i loro comportamenti cristiani nel mondo, in mezzo ad un intenso contrasto di esperienza e di pareri causati da altre ideologie e dai diversi sistemi politici, sociali e economici. È perciò assolutamente

comprensibile che la fede, tanto con la sua interpretazione del mondo presentata come universalmente rilevante per la salvezza, possa trovare una risonanza nella pastorale della Chiesa. La visione di Häring mette in rilievo che di fronte alla pluralità è pastoralmente legittimo spingere il credente a diventare sempre più di se stesso, come ultimo punto di riferimento a partire da quale egli può conquistare la propria identità riguardo alla visione del mondo e alla vita concreta. Häring ribadisce:

“Il carattere pluralista della società moderna, il continuo incontro con altre culture e religioni, le doglie-di-parto del movimento ecumenico, come pure l’impatto dell’ateismo e del paganesimo moderni, costringono i cristiani di oggi, individui e gruppi, a discernere meglio, a diventare più critici verso se stessi e verso le ideologie correnti. Il futuro del cristianesimo porterà l’impronta non di coloro che sono cristiani soltanto per nascita, ma di coloro che hanno scelto liberamente la propria fede con coraggiosa onestà”⁴¹.

In altre parole egli vuole dire: sul piano pastorale, la Chiesa deve conservare un atteggiamento di dialogo per arricchire e potenziare la sua presenza nel mondo⁴². Però si deve capire bene che il dialogo non significa che la Chiesa aspira a costruire un mondo cristiano a fianco di quello costruito dagli uomini di diverse ideologie e rappresentanti di diversi valori, ma cerca sempre di inserirsi nel processo della costruzione del mondo perché essa è in relazione con il mondo e deve dare testimonianza della sua efficacia come Chiesa del mondo. L’efficacia della Chiesa è portatrice di una pastorale, di un servizio e di una comunione per la società umana.

⁴¹ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 15.

⁴² Cfr. Bernhard HÄRING, *Il cristiano e il mondo*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 19-21.

In questo contesto si comprende il significato nuovo promosso da Häring che assume il primato della responsabilità nella prassi pastorale. La responsabilità che è radicata sul rapporto con Dio e il prossimo è infatti l'autorealizzazione dell'uomo che si esprime nella comunione. È proprio della comunione con ed in Cristo, tendere a creare una comunità di responsabili. In essa si manifesta e si realizza la presenza di Cristo fino al suo ritorno. Questo implica perciò la responsabilità totale dell'uomo di fronte al mondo nel quale si va operando il mistero della salvezza.

4.2.3 Pastorale: teologia della restaurazione del mondo

Quando G. Garrone, K. Rahner e P. Semelroth avevano domandato, nella discussione della sottocommissione allargata il 10 settembre 1964, sul significato del mondo nel testo di Marzo 1963, Häring ha precisato: "Il mondo è l'umanità"⁴³. La GS 2, seguendo il contenuto nel testo di Marzo, sottolinea la visione del mondo, dicendo:

"Il mondo che esso ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del Maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento".

⁴³ GLORIEUX, *Historia schematis XVII seu XIII...*, 88.

In tutta la sua riflessione Häring considera sempre l'uomo nella relazione con Dio: l'uomo proviene da Dio ed è ordinato a vivere in Lui per ed in Cristo. L'invisibilità essenziale di Dio e il divieto delle immagini conoscono una significativa relativizzazione nell'affermazione biblica della creazione dell'uomo a immagine di Dio⁴⁴. In quanto immagine l'uomo rappresenta Dio in terra e come sua similitudine lo riflette. Secondo Häring la creazione dell'uomo è come un atto di investitura che si concretizza nel mandato di regnare sul mondo, ma egli ricorda in primo luogo la struttura di responsabilità dell'uomo di fronte a Dio.

“[L'uomo] diventa sempre più un'immagine e una somiglianza del suo Creatore se usa il linguaggio non solo nell'ordinare le cose e nel condividere questo compito con gli altri, ma specialmente se egli stesso è una parola “responsabile” nei confronti di Dio, cioè che gli risponde”⁴⁵.

Nel mistero dell'Incarnazione la creazione raggiunge la sua pienezza e il suo compimento⁴⁶. L'incarnazione è certamente la forma più alta di rivelazione del nascondimento più profondo di Dio. Il LFC ci orienta nella giusta direzione quando esso cita la lettera di San Paolo (Col 1, 16-17) per definire Gesù Cristo come pienezza dell'umanità nei confronti della divinità invisibile. Cristo non sopprime la differenza tra Dio e uomo, ma la custodisce, istituendo una relazione per una creativa e limpida comunione tra visibile e invisibile. In virtù della relazione la natura umana raggiunge in Cristo la sua massima realizzazione e la perfeziona. Nel singolare rapporto che Gesù ha con

⁴⁴ *Ibid.*, 131-132.

⁴⁵ *Ibid.*, 133-134.

⁴⁶ *Ibid.*, 131.

il Padre e nella sua dedizione per gli altri, l'uomo manifesta non solo in maniera definitiva chi è Dio ma anche chi è l'uomo⁴⁷.

Con il peccato l'uomo, purtroppo, ha compromesso questa sua possibilità e l'ha estraniata dalla sua determinazione. Egli non si presenta più dopo il peccato come un essere aperto e disponibile all'agire complessivo di Dio, e ancor meno conosce e comprende se stesso come tale possibilità. Häring crede che ciononostante l'uomo, anche dopo il peccato, rimane pur sempre nel raggio d'azione della libertà e grazia di Dio in quanto Padre gli ha mantenuto l'infinita fedeltà del suo amore e l'uomo può continuare ad esistere come possibilità di rendersi figura dell'autorivelazione e dell'autocomunicazione di Dio.

6. stor
m4

Cmokus

Sulla base di questi presupposti cerchiamo di tracciare in sintesi le coordinate fondamentali della visione antropologica di Häring. Per Häring la dottrina della creazione di Genesi (1, 26-28) è fondamentale perché esige, infatti, il riferimento a Dio come punto centrale dell'essere umano. Ciò significa che l'uomo, nel determinare il proprio essere, non può partire dal basso, dal rapporto con il mondo ma da Dio. Il riferimento a Dio, come centro dell'essere umano, costituisce per l'uomo il motivo non solo della specificazione del proprio essere, ma anche della sua dignità. E così l'essere dell'uomo è sempre aperto a Dio. Häring scrive:

“La creazione, e particolarmente la creazione delle persone umane, non è propriamente un'operazione di causalità; essa è un aver parte nella Parola e perciò un esprimere la libertà infinita dell'amore che è in Dio.... La creazione è la libera autodonazione di Dio mediante la quale egli vuole essere con noi, condividere con noi la sua stessa libertà affinché possiamo amare, comprendere e rispondere. È a motivo di questo evento fondamentale che le persone possono rivelare la

⁴⁷ *Ibid.*, 133-135.

propria intimità agli altri in una parola in cui partecipano il loro amore, il loro rispetto, la loro vicinanza e riverenza”⁴⁸.

La riflessione paolina (Col 1, 16-17) nel LFC mette in luce la distinzione tra le due realtà: la natura e la grazia. Ci permette di considerare la grazia come rivelazione e conoscenza della vita di Dio, come una realtà distinta da ciò che è natura dell'uomo. Essa è realmente partecipazione a un'altra vita, diversa da quella dell'uomo. È quindi proprio il concetto di grazia come partecipazione della vita divina a offrirci la reale possibilità di comprendere la distinzione dell'ordine della natura e della grazia. Häring vede che l'economia salvifica ci porta la piena conoscenza della grazia. È proprio la sovrabbondanza della grazia a far risaltare più nitidamente il mondo del peccato come l'altro esistente, su cui gratuitamente è riversata la grazia della salvezza mediante l'opera di Cristo Gesù.

La novità della riflessione di Häring sta nel capovolgimento di prospettiva riguardo alla teologia della grazia. In questa prospettiva, succede che l'uomo, partendo dal dono dello Spirito Santo, è spinto a cercare il principio direttivo nella missione dello Spirito e in definitiva, nella predestinazione del Cristo. La grazia dunque, in quanto dono di Dio, viene a essere prima un'azione di Dio più che una qualità dell'uomo. Nell'impostazione, Häring, ponendo il dato della grazia nell'orizzonte cristocentrico, cerca sempre di delineare una antropologia a partire dall'uomo Gesù Cristo. La dimensione cristologica arricchisce di contenuto l'affermazione di Genesi 1, 26-28: in Cristo giunge a compimento la promessa fatta all'uomo.

Con la prospettiva cristologica, Häring mette in evidenza la storicità dell'uomo, il quale è sempre creatura spirituale, messa all'esistenza

⁴⁸ *Ibid.*, 132.

liberamente dall'amore creativo di Dio. Tutto l'uomo è grazia dell'amore di Dio. Per lui, è un fatto che la condizione fondamentale di creazione permette di comprendere a fondo la gratuità assoluta della chiamata alla visione divina. Ciò che realmente fa essere divinizzante e assolutamente gratuita la grazia, è l'autodonazione personale di Dio in Cristo all'uomo. L'uomo scopre in sé che è essenzialmente orientato verso l'assoluto (Cf. GS 16)⁴⁹.

Häring crede che l'apertura all'assoluto spinge l'uomo a porsi la domanda sul significato ultimo della sua esistenza, della vita morale e delle sue aspirazioni. Questo interrogarsi lo porta a cercare "che cosa devo essere: quale persona devo divenire secondo il disegno di Dio?"⁵⁰, per cui la domanda su se stesso implica anche la domanda su Dio come fondamento ultimo e definitivo della sua ricerca. Häring sottolinea che l'amore, la fede e la speranza sono le basi della ricerca. Per Häring il peccato non distrugge mai *l'immagine Dei* dell'uomo (cioè la capacità di ricevere la grazia). Nel piano concreto la grazia è diretta all'uomo peccatore che Dio vuole salvare in Cristo. Il piano salvifico consiste nel restaurare la situazione di amicizia scomparsa con il peccato.

In prospettiva dell'uomo spirituale, Häring, usando la riflessione filosofica e teologica soprattutto di Tomasso d'Aquino, Kant, Maritain, Scheler, analizza il significato dell'uomo che ne emerge: la dignità, la libertà, la responsabilità e la socialità. Per Häring chi dice persona afferma il proprio io in quanto soggetto cosciente di valori vitali, spirituali e sociali. Affermando la centralità dell'io, si designa un soggetto capace di consapevolezza della propria unicità e interdipendenza di vivere che si radicano nella responsabilità degli atti, abitudini e rapporti con gli altri.

⁴⁹ *Ibid.*, 268.

⁵⁰ *Ibid.*, 110.

Con la psicologia moderna, Häring preferisce parlare di personalità piuttosto che di persone, offrendo teorie differenti sulla personalità. Sono ricorrenti le note che descrivono la personalità come una realtà complessa che è costituita da elementi organizzati (per esempio funzioni vegetative, sensitive, temperamentali, logiche), da una certa stabilità e unitarietà di essi (anima-corpo, singolo-sociale) che sono derivati dalla costituzione del singolo, dal suo ambiente e da una autonomia, giustificata dalle motivazioni proprie del bambino o dell'adulto. Così Häring passa dalla riflessione psicologica alla riflessione teologica.

La psicologia riconosce che l'uomo è un essere spirituale. Questa prospettiva apre la porta ai valori umani e spirituali che sono grandi patrimoni della cristianità. Concretamente attraverso la psicologia Häring ci offre un ritratto assolutamente dinamico dell'uomo: un essere spirituale, capace di superare i limiti dell'io per proiettarsi verso il prossimo, i valori, la vita e soprattutto per comunicare con Dio. Si capisce dunque il punto d'arrivo di Häring, sottolineando che l'uomo è un essere per gli altri rispecchiando l'uomo Gesù che è uomo per gli altri⁵¹. La sua ragione è che l'uomo, creato ad immagine di Dio, è chiamato a vivere incarnandosi nelle realtà terrestri, mediante le quali realizza il suo ritorno graduale a Dio. In questo dinamismo di comunione con Dio, vive anche la comunione con gli altri uomini: l'uomo, infatti, non può essere solo. Per vivere un'autentica esistenza personale deve trovarsi in una duplice relazione: con Dio e con il prossimo. Sotto l'influsso di Cristo l'uomo vive e agisce nel mondo per rispondere a Dio con piena libertà.

La comunione (Häring interpreta la parola comunione come *cum e munus* che significa con e dono: essere insieme con gli altri come autodonazione)⁵² ha il senso di diventare un essere solo con gli altri diverso da

⁵¹ *Ibid.*, 100.

⁵² *Ibid.*, 132.

sé stesso, ma paritario e complementario. La dinamica reciproca dell'amore raggiunge la sua capacità di coniugare le valenze: la diversità, la parità e complementarità. Essa infatti non tende ad assorbire il *partner* ma ad arricchirlo nel suo essere. Häring ribadisce:

“Quando, nella luce di Cristo che è libero dono d'amore fattoci dal Padre, ci riconosciamo e ci onoriamo come dono l'uno per l'altro e non come minaccia, siamo liberati dalla schiavitù dell'inimicizia e siamo liberi di essere l'uno con l'altro e l'uno per l'altro.... amare il prossimo come Cristo ama noi: ecco ciò che ci rende totalmente liberi gli uni per gli altri e per il Signore”⁵³.

In questa visione si riscontra un significato universale dell'uomo, riferito alla sua autorealizzazione in relazione con Cristo e con il genere umano. Si tratta d'una realizzazione salvifica che consideri la situazione concreta in cui si trova la persona che intende cooperare nell'instaurare il Regno di Dio. Häring crede che l'azione pastorale di un cristiano debba condurre al perfezionamento e al progresso dell'umanità in quanto è portatrice della salvezza per il mondo. Partendo da questa convinzione, egli rifiuta la distinzione tra il mondo “sacro” e “profano” perché esiste solo un unico mondo, cioè il mondo per la salvezza delle anime:

“Uno dei maggiori pericoli da evitare è la separazione radicale dell'ambito del sacro e da quello profano, ciò che porta a un profondo estraniamento e a ideologie ingannevoli. Coloro che credono nel Dio vivente, il Signore della storia, sperimentano Dio non solo come la voce dall'alto che chiama a un livello superiore, lontano dal mondo, ma anche e assai di più come un mistero trascendente che è presente nel mondo e nella vita stessa. Questo tipo di esperienza di Dio rende i

⁵³ *Ibid.*, 162-163.

discepoli di Cristo capaci di assumere responsabilità per il loro mondo e di avanzare verso il futuro”⁵⁴.

Per lui parlare del mondo è parlare della grazia di Cristo che sta penetrando in tutte le dimensioni umane e fa passare il mondo dalla sua autonomia antropocentrica alla comunione divino-umana. Con questa relazione tra Cristo e il mondo, come fondamento dell’essere e dell’esistenza del mondo, egli giustifica la conclusione di San Paolo (Ef 1, 5-10): tutte le cose si ricapitolano in Cristo⁵⁵. In questo senso si può dire che la presenza di un cristiano è segno sacramentale della presenza di Cristo nel mondo.

Il pensiero di Häring va collocato nel contesto pastorale della GS 45 la quale scorge una profonda connessione fra mondo (creazione) e Chiesa (redenzione): il mondo è destinato all’unificazione definitiva in Cristo⁵⁶. Häring torna al suo concetto basilare della cristologia paolina (Cf. Fl 2, 6-11) e giovannea (Gv 1, 1-14): la solidarietà di Cristo con il mondo. Egli pensa che la solidarietà di Cristo ha le sue radici nella Chiesa. Da questo concetto egli muove alla solidarietà tra il cristiano, il mondo (cioè, l’umanità) e la Chiesa: un cristiano e il mondo sono solidali con la Chiesa prima che la Chiesa si manifesti esplicitamente con la sua azione in favore dello spazio intramondano nel quale si edifica e si rende presente. In questo lavoro i cristiani non sono isolati dal resto dell’umanità, poiché ogni processo di umanizzazione attraverso lo sviluppo dei valori, che caratterizzano l’uomo come immagine di Cristo, rappresenta anche un processo di ‘restaurazione’ cristiana dell’uomo⁵⁷.

⁵⁴ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 127-128.

⁵⁵ *Ibid.*, 178-179.

⁵⁶ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 24-29.

⁵⁷ In questo contesto si capisce dunque quando Häring dice: “Alla luce della fede, scopriranno la presenza di Cristo nel mondo e nell’epoca in cui vivono, come l’hanno scoperta nel più profondo del loro essere. Il cristiano raggiunge questa distanza liberante dal mondo che lo circonda mediante una profonda solidarietà in Cristo coi fratelli guidati dallo Spirito Santo – la quale poi diventa solidarietà con tutta l’umanità – . Così, scoprendo Cristo

Il mondo di Häring emerge come un grande segno dei piani di Dio attraverso il quale un cristiano deve scoprire quali siano le istanze concrete alle quali deve rispondere. Di qui si capisce il suo suggerimento di stare attenti ai segni dei tempi⁵⁸. Appare chiaro dunque che il mondo, per la sua natura, non è solo considerato come valore “salvabile” (perché è oscurato dal peccato e dalle tenebre degli uomini), ma piuttosto come valore santo, la cui santità viene perfezionata secondo la misura di Cristo. Si comprende che quando si parla della restaurazione, si intende il perfezionamento, non la ricostruzione dell’umanità. In questa istanza, egli non è lontano dalla riflessione dei Padri conciliari:

“Benché Dio Salvatore e Dio Creatore siano lo stesso Dio, e così pure si identifichino il Signore della storia umana e il Signore della storia della salvezza, tuttavia in questo stesso ordine divino la giusta autonomia della creatura, specialmente dell’uomo, nonché tolta, vien piuttosto restituita nella sua dignità e in essa consolidata” (GS 41).

Qui si deve capire bene il progetto pastorale di Häring. La restaurazione del mondo non viene giustificata dall’espansione della Chiesa, né dalla cristianizzazione dell’uomo, ma dalla realtà del suo “essere nella Chiesa e nel mondo”⁵⁹. Egli vuole dire che la restaurazione e l’umanizzazione non esigono, per sé, la confessione di fede in Cristo, ma per mezzo della fede in Cristo e attraverso la Chiesa, l’uomo viene potenziato e illuminato nell’assolvimento di questo compito. Per esempio, Häring dice:

“Perché la fede possa generare la vita nuova è di primaria importanza riconoscere la priorità dell’accettazione e dell’esperienza esistenziale

nel proprio intimo, nel mondo e in ogni persona, i discepoli di Cristo divengono liberi per esprimersi creativamente nel mondo e per il mondo”. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 127.

⁵⁸ Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. II, 302-306.

⁵⁹ *Ibid.*, 292-331.

del Vangelo, della preghiera, dell'ascolto e della lode di Dio. Dovremmo evitare l'espressione "fede e opere", e parlare invece di una fede che è attiva nell'amore e nella giustizia. E quanto più essa è attiva nell'amore e nella giustizia, tanto più è adorante. Solo così essa diventa di fatto anche la massima forza umanizzatrice"⁶⁰.

Quest'argomento può essere posto in maniera inversa. Nata dall'umanità del Verbo, la Chiesa sussiste e si potenzia anche nel suo stato mondano. Essa ci si presenta non solo come "luogo della divinità" ma anche come "luogo dell'umanità" unita al Verbo. In questo modo, gli spazi della restaurazione del mondo – ecologico, culturale, economico, politico, scientifico, tecnico (cfr. Vol. III del LFC) – si trasformano in spazi vitali della Chiesa, centro dell'interesse al quale deve offrire la sua comunione (Cf. GS 37).

Quando si tratta della Chiesa nel mondo⁶¹, Häring spera che il mondo e la Chiesa facciano consistere il loro messaggio non solo nell'affermazione di un Dio che si è manifestato nella morte e nella resurrezione di Cristo come Dio dell'amore per gli uomini, ma anche nell'affermazione dell'uomo come "uomo per gli altri" a sequela di Cristo. Quest'affermazione è la dinamica dell'amore. La dinamica come prassi pastorale sta nel fatto che la Chiesa garantisce ai cristiani che il loro servizio caritativo al mondo è come applicazione della parola di Cristo: *Siete la luce del mondo* (Il sottotitolo del vol. III del LFC).

⁶⁰ *Ibid.*, 296-297.

⁶¹ Già nel suo libro *The Church on the Move* (titolo originale: *Zusage an die Welt*), libro che commenta la GS, Häring ha sviluppato quest'idea: il mondo e la Chiesa derivano e appartengono allo stesso Dio. Perciò essi devono dialogare per cercare sempre il volto di Dio. Cf. Bernhard HÄRING, *The Church on the Move*, Alba House, New York 1970, 18-24.

La realizzazione dell'esistenza umana, fondata da Cristo e a lui conformata mediante la Chiesa, assume la forma dell'amore fraterno come parte integrale della realtà dell'incontro con Dio e con il mondo⁶².

In questa prospettiva, tutti i cristiani, per Häring, sono 'pastori' perché esercitano l'amore. L'opera dei cristiani deve venire concepita come un servizio nell'atto salvifico che discende da Dio all'uomo ovvero come una mediazione della salvezza. L'opzione per i poveri per lui sarebbe un avvicinamento più radicale dei cristiani agli uomini.

"Come insisteva continuamente Giovanni XXIII, la Chiesa, inviata per essere Chiesa dei poveri, deve sapere che potrà proclamare la buona novella ai poveri e la libertà agli oppressi solo se vivrà in conformità al mistero pasquale e se, da convertita, darà testimonianza di fronte al mondo dell'esigenza di amore e di giustizia, quale è contenuta nel messaggio evangelico"⁶³.

L'avvicinamento agli uomini, soprattutto ai poveri, in quadro nel servizio caritativo, è essenziale per l'edificazione della Chiesa stessa. Il suo esercizio si deve inserire nella prassi pastorale.

Sta qui il contributo particolare di Häring. Si tratta di concepire la Chiesa come sacramento universale di salvezza nel mondo. La Chiesa è perciò responsabile per la crescita dell'umanità. Essa deve impegnarsi per il bene degli uomini, come lotta continua intesa a sconfiggere il male presente nel mondo, a debellare tutte le forme di ingiustizia che penalizzano i più poveri. Un cristiano, per il fatto che è parte della Chiesa che vive nel mondo, deve

⁶² Per esempio, egli sostiene: "Se noi ci apriamo a tutto ciò che è amore genuino e rispondiamo prontamente agli altri come persone che amano o che hanno bisogno di amore, rimaniamo sempre sulla strada della fede anche se soltanto in forma di analogia di fede... Il Dio vivente e amante ci chiama specialmente mediante coloro che condividono il suo amore. Cosicché tutta l'attività umana è essenzialmente risposta alla sua chiamata". Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 83-84.

⁶³ *Ibid.*, 309.

responsabilmente promuovere il bene comune come opzione fondamentale della sua vita⁶⁴.

Negli ultimi 25 anni (1954 – 1977), Häring ha acquistato una maggiore sensibilità per l'aspetto pastorale del cristianesimo alla luce delle realtà secolari. La restaurazione del mondo è una proiezione pastorale verso un futuro nuovo in Cristo.

4.3 Valutazione

Il fatto che Häring abbia insegnato all'Accademia Alfonsiana, la quale fu costruita non solo per lo sviluppo della teologia morale, ma anche pastorale⁶⁵, e in alcune università americane in cui aveva affrontato i temi pastorali piuttosto che morali⁶⁶, conferma che il suo pensiero accademico era caratterizzato dalla preoccupazione pastorale. Egli voleva formare i suoi allievi ad avere una buona visione teologica che serviva nella prassi pastorale. Parallelamente a questo fatto, il contatto con molti paesi in Asia, Africa e America Latina ha cambiato molto la sua mentalità nel vedere la realtà⁶⁷. Egli ha visto le ricchezze culturali e le molteplici denominazioni cristiane, che gli

⁶⁴ Cf. Bernhard HÄRING, *Teologia morale verso il terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1990, 43-46.

⁶⁵ Lo scopo dell'edificazione dell'Accademia Alfonsiana è: "...Scientifice explorare normas morales, quas Deus humanitati lege sua naturali ac revelata proponit, atque explorata pastoraliter contemporaneis communicare"; vedi, Jan VISSER, "Introductio", *Studia Moralia* 1(1963), 7.

⁶⁶ Cf. Viktor SCHURR, *Bernhard Häring. Il rinnovamento...*, 106.

⁶⁷ Lo stesso Häring afferma: "Dal tempo del concilio in poi ho impegnato una parte considerevole delle vacanze accademiche nel lavoro apostolico in Africa, in Asia, in America Latina e negli Stati Uniti d'America, prendendo così sempre maggior coscienza che i miei scritti erano ancora troppo europei. Ora, naturalmente, scrivo ancora come uomo di cultura europea e di esperienza nordamericana, ma in un rapporto di calda e raddoppiata amicizia con i popoli dell'intero terzo mondo". Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 11.

hanno dato impulsi nuovi per arricchire la riflessione teologico-pastorale. Per esempio, la riflessione dell'uomo in Cristo è nata da questa realtà vissuta in Africa: nella fedeltà in Cristo, l'uomo è libero di autodeterminarsi perché è responsabile della sua vita e della vita degli altri⁶⁸.

La stesura della GS, nella quale Häring era il segretario della sottocommissione, ha confermato il suo ruolo nella promozione della pastorale. Il testo finale della GS conferma l'importanza della pastorale come un'apertura della Chiesa nel dialogo con il mondo contemporaneo per la salvezza degli uomini. Il titolo della GS *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, sottolinea questa affermazione. L'attività conciliare di Häring durante la stesura della GS è lodata come "padre della GS"⁶⁹; è una conferma della sua visione teologico-pastorale.

L'attività postconciliare di Häring è apprezzata per il fatto che egli conosceva bene il significato pastorale, voluto dalla GS. Da qui, nascono i numerosi articoli e libri, che in gran parte trattano del ruolo della pastorale⁷⁰.

⁶⁸ Häring dice: "Il vangelo è una spada tagliente che svela l'intimo dell'uomo ma l'uomo che accoglie il Vangelo e si sottomette al suo giudizio viene trasformato in cooperatore di Dio, Padre di tutti, e in corrilatore dell'amore di Cristo che vuole unire tutti gli uomini". Cf. Bernhard HÄRING, *La teologia morale studiata come solidarietà di salvezza in Cristo tra tutti gli uomini*, Somario della sessione di teologia morale per i Saveriani (manuscripto), Bukavu (Zaire), 21-30 settembre 1973, 10.

⁶⁹ Bernhard HÄRING, "La mia partecipazione...", 172.

⁷⁰ Per esempio, Häring scrive: "Quanto andremo man mano esponendo contribuirà ad "aggiornare" la nostra vita, nello spirito e secondo il desiderio di Papa Giovanni. Tale aggiornamento comporta sempre due elementi inseparabile: da una parte un ritorno radicale allo spirito del vangelo, per poter andare incontro al mondo di oggi nell'atteggiamento giusto e portargli la salvezza; dall'altra l'attenta considerazione dei "segni dei tempi" chi siamo in grado di interpretare rettamente solo nella misura in cui guardiamo ed ascoltiamo Cristo, che ci annuncia il lieto messaggio del Regno dei cieli". Vedi, Bernhard HÄRING, *La morale del discorso della montagna*, Edizioni Paoline, Alba 1967, 8. Nel suo libro famoso *Il concilio comincia adesso*, egli dice: "Invece la volontà rinnovatrice del Vaticano II non ha alcun tono polemico, ma è perfettamente in sintonia con la benigna disposizione di Cristo, che ha suscitato una profonda aspirazione all'unità del mondo cristiano. Tutto in esso è espressione di un'unica grande convinzione, cioè che la via verso unità passa soltanto attraverso l'assoluta fedeltà a Cristo e alla verità da lui rivelataci", Id., *Il concilio comincia adesso*, Edizioni Paoline, Alba 1967, 51.

Parlando del dialogo, la Chiesa non può chiudere gli occhi di fronte ai fenomeni pastorali: la lotta contro una crescente indifferenza religiosa, contro la rassegnazione e l'amarezza che si insinua nei cristiani impegnati, contro le soluzioni di corto respiro, contro la povertà, contro il neocolonialismo, contro il comunismo, etc, che per Häring nel linguaggio paolino, sono le lotte della "speranza contro ogni speranza" (Rm 4, 18)⁷¹.

In questo contesto nasce il manuale LFC ed è interessante leggerlo, soprattutto dal punto di vista della teologia pastorale. Non dimentichiamo che il LFC è un manuale nato per la teologia morale e non per la teologia pastorale. Nel processo della nostra indagine, stiamo sempre più convinti che esso è ricco di spunti pastorali ed è per la pastorale. Per quanto riguarda il contenuto, i suoi concetti morali tradizionali (per esempio, la legge, la libertà, la fedeltà, la responsabilità, la coscienza, la conversione, la verità, etc) sono tessuti dalla sua esperienza pastorale. Non mancano i temi postconciliari (per esempio, il ruolo dei laici, le virtù escatologiche, etc) che senza dubbio rivelano l'influsso pastorale. Leggendo il LFC da questa prospettiva ci fa intuire che Häring abbia intuito l'importanza della vita cristiana permeata dalla e per la pastorale.

La nostra indagine ha compiuto il passo decisivo dal punto di vista della teologia: il LFC è un manuale che si può usare nella prassi pastorale perché ha cercato di provare e di verificare la pastorale e la realtà attuale della Chiesa in accordo con il suo fondamento storico, cioè anzitutto con l'evento

⁷¹ Cf. Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 173-175; l'idea simile venne già sviluppata nel suo libro *C'è ancora speranza*. Per esempio, egli scrive: "Lo straordinario progresso della scienza e della tecnologia moderna ha aperto nuove prospettive, che vanno oltre le possibilità tecniche o la verifica scientifica. Vi è una grande sensazione di un flusso nel progresso e nello sviluppo, una sensazione di speranza in tutto il modo di vivere di una generazione.... L'uomo si trova di fronte a nuovi problemi che sono il risultato delle sue precedenti speranze, meglio chiamate "illusione". L'umanità è logorata e scossa dalle sensazionali speranze di ieri ed oggi squazza nella nevrosi causata dall'ansia. In quale direzione riagirà l'uomo moderno, visto che le sue più nobili speranze sono destinate a morire"; vedi, Bernhard HÄRING, *C'è ancora speranza*, Edizioni Paoline, Milano 1971, 7-8.

decisivo di Cristo, testimoniato nella Sacra Scrittura e con le origini della Chiesa primitiva determinata da tale pastorale, e poi con la tradizione pastorale della Chiesa che a questa origini si richiama. A questo punto, nella lettura della LFC, non ci interessa tanto la dimostrazione puramente storica della continuità o discontinuità della pastorale, ma la fondazione della verità teologica nella prospettiva pastorale, perché il LFC rende necessaria oggi la presentazione adeguata del contenuto del Vangelo. La verità della salvezza deve arrivare qui ed ora, espressa in un linguaggio più concreto come il Vaticano II aveva già fatto nella GS quando aveva dichiarato che “la Chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli” (GS 58). Con l’uso di questo linguaggio, il LFC vuole ricavare le immagini di Cristo in modo più vivo, più immediato e più eloquente. Il fatto che il LFC parte da una visione della realtà concreta e poi alla luce della teologia, proponga una dottrina valida per le situazioni concrete, gli riconosce una metodologia “induttiva”, la metodologia legittima della riflessione teologico-pastorale⁷².

Il contributo più prezioso della teologia pastorale del LFC è che la pastorale è un aiuto per svolgere il dialogo salvifico tra Cristo e l’uomo nella Chiesa. Häring sostiene questa profonda innovazione della pastorale adducendo una ragione cristologica: il fatto che la storia della salvezza, l’iniziativa misericordiosa di Dio a favore dell’umanità, comincia con la creazione dell’uomo, si compie in Cristo e continua nella Chiesa, mette in rilievo che la prassi pastorale è la concretizzazione della propria fede in Cristo. Essa procede anzitutto da un atto di fede ma anche da un atto d’amore, perché non si può avere fede in Cristo senza amarlo profondamente. La pastorale non

⁷² Cf. Mario MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico...*, 131-132.

è una speculazione astratta ma servizio e amore verso una persona: Cristo. Perciò nell'esposizione del LFC, Häring non parte da Cristo quasi di un personaggio storico, ma da Cristo che vive in mezzo a noi. Si tratta sempre della salvezza integrale per la vita: liberazione dal peccato e riconciliazione con Dio.

Il suo concetto della salvezza è strettamente legato all'evento della libertà, intesa sia come libertà *da* sia come libertà *per*: l'uomo è liberato dai peccati e vive per la grazia che Cristo gli dona. Questa salvezza raggiunge il suo compimento nell'eternità.

La libertà indica l'identità chiara e l'originalità dell'uomo nella risposta alla chiamata di Dio. Già la vita quotidiana dell'uomo può essere vista come un crescente impegno quotidiano di liberazione (cioè autodeterminazione) come una risposta alla grazia di Dio⁷³, poiché la liberazione che l'uomo riceve da Cristo è radicata e partecipa alla stessa vita di Cristo. Unificando con il mistero di vita, morte e resurrezione di Cristo, l'uomo può percorrere un cammino di liberazione dietro a Lui, conformandosi a Lui (Cf. Rm 8, 29) e che Häring assume con il linguaggio alfonsiano: sequela di Cristo⁷⁴.

Per entrare nella salvezza occorre la fede, la quale a sua volta richiede la conversione: occorre rinnegare se stessi e sottomettersi alla volontà di Dio. L'uomo che si converte a Dio, non rimane più lo stesso. Egli viene realizzato secondo il progetto di Dio: l'uomo è progettato da Dio e tradotto in realtà della storia della salvezza.

Su questo punto è opportuno richiamare il pensiero di Karl Rahner che ha provato a collegare la salvezza e la fede, ricorrendo alla discussione sulla

⁷³ Cf. Raphael GALLACHER – Sean CANNON, *Sean O'Riordan. A theologian...*, 169-170.

⁷⁴ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 37.

“fede cristiana anonima”⁷⁵. Rahner sostiene che per la salvezza basta un minimo di fede e basta riconoscere che solo Dio può salvarci, anche se ignoriamo quanto Egli ha già fatto lungo il corso dei secoli per la nostra salvezza. Di qui, il pensiero di Rahner può prendere coscienza qualsiasi uomo anche al di fuori del mondo cristiano e della Chiesa. Häring è più pacifico; per lui la fede è un dono che Dio concede attraverso la Chiesa a ogni uomo nel momento in cui questi diviene consapevole della sua situazione disperata:

“Il cristiano è consapevole di essere stato chiamato fin dall’inizio da Dio e per Dio e di poter trovare la sua esistenza vera nel rispondere con tutto se stesso alla grazia di Dio. Nella luce della Parola incarnata che ci chiama tutti insieme noi vediamo la nostra intera esistenza come una parola detta e confermata da Dio, e ci rendiamo conto che la nostra vera “identità” la raggiungiamo facendo di tutta la nostra vita una risposta in Gesù Cristo”⁷⁶.

La sottolineatura di Häring spinge i cristiani ad attuare ed esprimere nella pastorale la salvezza, intesa da Cristo. Ci vuole dunque una fede esplicita cristiana per far sviluppare l’uomo secondo il disegno di Dio, un disegno che ha in Cristo il suo prototipo, e l’uomo cerca di imitarlo.

Nella pastorale, il fatto interiore della salvezza esige una mediazione che per Häring è la Chiesa. In questa visione viene espresso con estrema chiarezza il valore salvifico dell’umanità di Cristo assieme al carattere

⁷⁵ Rahner dice: “Sarebbe errato vedere nel pagano un uomo sinora non ancora mai sfiorato dalla grazia e dalla verità di Dio. Viceversa, se egli ha sperimentato la grazia di Dio, se in certe circostanze ha già accolto questa grazia nella sua incommensurabile facoltà ricettiva e nella sconfinata apertura sull’infinito della sua esistenza mortale, accettandola come l’inesauribile ultima entelechia della sua vita, allora per lui si è già verificata una autentica rivelazione, prima ancora che il verbo missionario gli sia pervenuto dal fuori; e ciò perché questa grazia ha già formato l’orizzonte aprioristico di ogni suo atto spirituale”. Karl RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 565-566.

⁷⁶ Bernhard HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo...*, Vol. I, 81.

mediatorio della sua Chiesa. Questa visione, che fu pensata da San Tommaso⁷⁷ in linea dei Padri in modo particolare Ireneo, e poi venne sviluppata dalla scuola di Tubinga⁷⁸, mette in luce la funzione salvifica della Chiesa nel cooperare in unione con Cristo al perdono dei peccati e alla distribuzione della grazia. Questo implica l'accento della salvezza sul fatto che essa costituisce un incontro costante fra Dio e l'uomo. Come fatto decisivo della salvezza è considerato, giustamente, l'incontro e il dialogo fra Dio e l'uomo e ad esso viene proposta ogni forma di mediazione (la liturgia, la comunione, il martirio e la diakonia). Parlando dal punto di vista pastorale, dobbiamo dire che l'aiuto della Chiesa all'uomo è al primo posto perché gli è indispensabile. Il fatto che l'uomo sia affidato alla guida della Chiesa ed alla vita che da lei promana, è sostenuto da un modo di pensare la pastorale il quale viene testimoniato e affermato fin dall'era apostolica.

Dobbiamo inoltre esplicitare alcuni punti del manuale LFC che hanno bisogno di un chiarimento. Sulla base della riflessione paolina (essere in e con Cristo), egli afferma la concreta comunanza di vita fra Cristo e l'uomo. Quest'affermazione, se senza certezza dell'argomento e senza porre attenzione ai limiti dell'analogia, potrebbe cadere nel pericolo di appoggiarsi troppo rigidamente alla concezione di un organismo, nel senso che come i tralci possiedono l'identica vita della vite, così anche noi possediamo l'identica vita di Cristo, che si possa passare i confini della pura analogia. L'identificazione della vita è quindi come esistenza fisica di uno nell'altro. Malgrado il nostro moralista ci assicuri del contrario, è ben difficile capire come si possa salvare la personalità dell'uomo e l'indipendenza nell'agire, quando se ne asserisce la loro unità. In ogni caso si sopravvaluterebbero le capacità della persona umana, qualora, per asserire l'intagibilità del carattere individuale, si

⁷⁷ Cf. *Summa Theologia* III, q. 8, a. 1.

⁷⁸ Cf. Franz X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale...*, 20-21.

dimenticasse che l'uomo è una creatura decaduta, e che quindi si può sempre dubitare della sua sensibilità verso le esigenze di Dio e della sua prontezza e capacità nel rispondergli. Ci pare che si deve necessariamente sostenere di più l'importanza della fede perché essa, intesa come pienezza d'un rapporto con Dio assolutamente personale, ha il valore di presupposto all'incorporazione in Cristo e di fondamento dell'esistenza cristiana (cioè la Chiesa). In questo caso, all'affermazione paolina dovrebbe essere aggiunto il principio unitivo di San Giovanni sulla fede e amore (cfr. Gv 15) che sono le forze mediante le quali gli uomini vengono a trovarsi uniti con Dio e fra di loro, perché la fede "che agisce nell'amore e trova in esso il proprio compimento è, per San Tommaso d'Aquino e la sua scuola, la prima e più potente realtà soprannaturale, nonché il primo e più stretto legame che unisce l'uomo, mediante Cristo a Dio"⁷⁹.

Dalla precedente esposizione risulta chiaramente che Häring sa rileggere, rivivere ed insegnare gli elementi pastorali della teologia morale con un accento nuovo e con un carisma personale. Egli vuole testimoniare in maniera chiara e significativa la centralità della pastorale nel cammino del discernimento morale. Per lui, senza pastorale sarebbe illusorio pensare di "poter discernere la volontà di Dio, ciò è buono, a lui gradito e perfetto" (Rm 12, 2). Proprio in questa direzione si vede che Häring è un esempio di un discepolo fedele alla matrice alfonsiana: la riflessione teologica morale nasce dalla prassi pastorale.

Il LFC ci offre una bella lettura teologica sia al livello morale sia pastorale. La fedeltà alla guida magisteriale, il riferimento alla testimonianza dei santi e dei teologi in tutti i tempi garantiscono che la morale di Häring è una morale "con lo scopo di sostenere una pastorale di salvezza dinanzi alle tentazioni di un rigorismo privo di misericordia"⁸⁰.

⁷⁹ Franz X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale...*, 39.

⁸⁰ Marciano VIDAL, *Bernhard Häring. Un rinnovatore...*, 134.

il suo popolo verso la pienezza e la maturità (Cf. GS 10)⁴. L'uomo può entrare a far parte del rapporto di figliolanza contemporaneamente al fatto che riceve la vita di Cristo in conformità all'opera salvifica di Dio.

La Chiesa è l'attualizzazione storica del disegno di Dio per la salvezza dell'umanità. Essa evidenzia in modo speciale la forma d'attività mediatrice fondata sull'economia della salvezza, in quanto, nell'atto pastorale tiene presente innanzitutto la realtà come mediazione d'incontro tra Dio in Cristo e l'uomo. La mediazione della Chiesa viene perciò concepita ed attuata corrispondentemente alla sua natura nella misura in cui si tiene conto del carattere della sublimità di Dio e della dignità e della libertà dell'uomo. Nella pastorale della Chiesa, non ci può essere altro, se non un'incontro dialogico e il moto amoroso, da cui proviene la collaborazione fra Dio e l'uomo in un clima di grazia e di libertà. In conformità a questo fatto, l'uomo, assistito dalla grazia, entra in un modo tutto speciale nell'opera storica della redenzione. Dal momento che il potere della grazia, che ne scaturisce, viene rivolta all'uomo, la prassi pastorale diventa un servizio per salvare l'umanità.

Per acquistare la forma scientifica teologica, la prassi pastorale si deve coniugare con la ragione scientifica e avvalersi del suo insostituibile servizio per cercare la verità più profonda degli eventi di Cristo. Praticamente, quando parliamo della riflessione teologica, che corrisponde a quella che la teologia scolastica chiamava *obiectum quod* e *obiectum quo*, intendiamo dire che la riflessione teologica ossia lo studio di Cristo ossia lo studio della fede di cui

⁴ Il Concilio dice: "Ecco, la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini in cui possano salvarsi. Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana. Inoltre la Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli. Così nella luce di Cristo, Immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutte le creature, il Concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo" (GS 10).

essa si avvale⁵. Però, la scoperta della presenza di Cristo deve influire in modo decisivo sulla vita dei fedeli ed intervenire nella loro crescita umana, nel senso "che essa fa riferimento, almeno indiretto, all'agire umano"⁶.

Nel secondo capitolo ho presentato il grande ruolo di Häring nella stesura della GS, soprattutto la sua promozione della "pastorale". Il suo interesse pastorale è iniziato poco prima del Vaticano II, periodo in cui la teologia pastorale si stava sviluppando. È chiaro che *La legge di Cristo*, il primo manuale, e le altre opere, sono stati scritti partendo dalla preoccupazione pastorale orientata alla vita concreta. Così le sue riflessioni sono sempre più concrete e vivaci. Un contributo prezioso di queste opere è la sottolineatura del ruolo dei laici che a quei tempi era una novità. Questo mostra certamente la sensibilità pastorale di Häring che sa leggere i segni dei tempi (partendo dalla realtà pastorale.)

Rimanendo fedele alla propria tradizione di ricerca, Häring mette sulla scia del concilio il suo ruolo pastorale: (esso deve) aiutare in modo decisivo la vita dei credenti e camminare insieme con loro. Nella fase preparatoria, come appare nella discussione del 12 settembre 1961, egli sottolinea che la Chiesa con i suoi dogmi non sarebbe una specie di schiava della tradizione⁷. La Chiesa deve rispondere alla questione dell'uomo. La difesa della tesi sulla misericordia di Dio, durante la discussione, mette in luce che (per Häring) la verità teologica si deve confrontare con la vita concreta. Questo implica che la teologia si deve interessare delle situazioni concrete della storia attuale degli uomini, non solo conservare il deposito della fede, ma deve realizzarsi nel presente negli uomini. È una difesa metodologicamente pastorale.

⁵ Cf. Battista MONDIN, *Gesù Cristo. Salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, 5-6.

⁶ Mario MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico...*, 8.

⁷ In questa discussione Häring propone che la Chiesa non poteva escludere la sovrana economia disposta da Dio per la salvezza dell'uomo. La promessa della salvezza doveva giungere agli uomini, anche per coloro che muoiono senza essere battezzati.

Nella fase conciliare, soprattutto nella stesura della GS, Häring, restando fedele alle sollecitazioni pastorali, continua a sviluppare la teologia pastorale. Come in precedenza, egli afferma che nella pastorale, la Chiesa deve abbandonare la mentalità *beati possidentes* del deposito della fede, per “rimettere in valore e in splendore la sostanza del pensiero e del vivere umano e cristiano di cui la Chiesa è depositaria e maestra nei secoli”⁸. Per lui, come appare dal testo di Zurigo,^(città) tre sono gli soggetti importanti (Cristo, la Chiesa e l'uomo) che dialogano nella pastoralità (per raggiungere il mondo d'oggi). L'inserimento del tema “i segni dei tempi” nel testo, chiarisce maggiormente l'idea della pastorale: la pastorale viene concepita come un ponte che viene gettato sull'abisso che separa l'uomo da Dio e rende possibile un nuovo genere di rapporti tra l'uomo e Dio. Come fatto decisivo della redenzione è qui considerato giustamente l'incontro e il dialogo fra Dio e l'uomo.

Indubbiamente, il Vaticano II rappresenta un nuovo passo avanti in questo processo di presa di coscienza della teologia pastorale. Poiché in Vaticano II, la Chiesa non vede se stessa primariamente in contrasto con la cultura moderna, ma in relazione dialogica, essa scopre in modo nuovo contenuti a lungo dimenticati o rimossi della propria Tradizione e in questo modo è in grado di determinare il suo proprio essere soggetto in modo più comprensivo. L'apertura positiva all'ambiente contemporaneo aiuta inoltre la Chiesa a superare la fissazione su se stessa ed a comprendersi come sacramento universale di salvezza [a servizio dell'essere soggetto] di tutti gli uomini⁹.

Häring nel rinnovare la teologia ha ricevuto il suo impulso contenutistico durante il concilio Vaticano II tramite quei movimenti di rinnovamento che erano già attivi prima del concilio come il movimento liturgico, ecumenico e biblico. Un impulso di forte impatto emotivo era rappresentato da quel ristagno

⁸ AS II, 171.

⁹ Cf. Giuseppe ALBERIGO, “La condizione cristiana dopo il Vaticano II”, in Giuseppe ALBERIGO e Jean-Pierre JOSSUA (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1985, 29-36.

di problemi del preconcilio (come appare durante la discussione nella fase preparatoria), che era percepito come crescente asincronia fra Chiesa e mondo. L'impulso più pastorale viene più chiaro durante la stesura della GS: la Chiesa deve ritornare alla sua base cristologica per una rinnovata autocomprensione che prende sul serio la comune dignità di tutti membri e l'apertura ai valori del mondo contemporaneo. Nasce così il LFC, che richiama l'attenzione sul fatto pastorale. nel quale

La visione pastorale che abbraccia tutta la sua teologia viene completata nel manuale LFC, come abbiamo visto nei capitoli III-IV. Dallo studio risulta chiara la rilevanza e l'importanza dell'azione del Verbo incarnato sia per una teologia (indirizzata agli studenti) sia per la vita quotidiana (per la prassi della vita). Cristo stesso e il suo evento nei riguardi della salvezza dell'umanità (Cf. GS 22), aprono la porta al riconoscimento del valore salvifico di vie e cammini di salvezza. Per Häring è chiaro che il Verbo di Dio di cui si sta trattando non è diverso da quello di Gesù Cristo. Il Verbo esiste nell'eternità del mistero divino, ma è anche presente e operativo nell'intera storia del mondo e dell'umanità, la quale infatti diventa storia della salvezza per quanto comprende la totalità della automanifestazione di Dio all'umanità attraverso il suo Verbo.

La cristologia dunque deve prendere la mossa "dal basso": Cristo rappresenta il modo più profondo e più immanente con cui Dio si è impegnato personalmente con l'umanità nella storia. Ne segue che l'evento di Gesù Cristo nella sua interezza, dall'incarnazione alla resurrezione, è un sigillo del patto decisivo che Dio istituisce con l'umanità che per Häring viene celebrato dalla sua Chiesa e dai suoi seguaci.

Häring considera la presenza attiva del Verbo nella nostra epoca come una "pedagogia" divina: Cristo ha seminato i suoi semi nell'intera storia umana e continua a tutt'oggi a seminarli. Nel piano pastorale, esiste dunque un'azione salvifica che fa sì che si possano scoprire i valori positivi del mondo nell'ordine della salvezza per l'umanità. La pastorale, se vuole seguire la sua natura come

compito di mediatrice, deve rendersi conto del rapporto che corre tra Dio e l'uomo nell'evento della salvezza.

La Chiesa è il luogo primario e fondamentale, nel quale la rivelazione è ricevuta e conservata in maniera indefettibile, non nel senso passivo (solo recipiente), ma attivo attraverso il suo approfondimento e la sua attuazione nella vita concreta. Come "sacramento universale di salvezza" (Cf. LG 49), la Chiesa è segno efficace nella storia umana della volontà salvifica di Dio nei confronti di tutti gli esseri umani.

All'interno di quest'autocomprensione della Chiesa, Häring forma la sua antropologia cristiana. Egli colloca anche al centro della sua riflessione teologica l'uomo, ponendolo in una situazione autonoma e cercando di intendere il fatto della redenzione. Il titolo del suo manuale: *Liberi e fedeli in Cristo*, indica un modo di pensare antropologico, il quale colloca l'uomo e la sua azione, ridimensionando la parte che spetta a Dio e alla continuazione della sua opera salvifica mediante Cristo nella Chiesa. Questo modello di pensiero è influenzato dall'esperienza pastorale e viene riflesso in modo speciale: coscienza, libertà, amore, fedeltà, responsabilità....che sono analizzati nel loro "puro" essere in sé.

La centralità dell'uomo nell'economia della salvezza mette in luce che chi accoglie la chiamata di Cristo a condividere la sua vita (cioè il totale orientamento verso Dio), prende parte alla Sua missione di rendere visibile l'amore di Dio in questo mondo e di mediarlo in modo salvifico per l'umanità decaduta dal peccato.

Le prospettive della teologia pastorale di Häring

Finora abbiamo visto il ^{contributo} contributo della teologia pastorale di Häring. Adesso ci si potrebbe chiedere: la riflessione teologico-pastorale trova posto nel

panorama della teologia pastorale? Precisamente qual è la prospettiva della teologia pastorale di Häring?

A queste domande è stata avanzata l'ipotesi che la teologia pastorale è una disciplina teologica autonoma che riflette il dialogo salvifico fra Dio in Cristo e l'uomo nella Chiesa. È un'interpretazione della fede vissuta nella Chiesa. Quest'ipotesi di Häring non è nuova ma importante.

Dal punto di vista della storia, la scuola di Tubinga aveva già avanzato l'ipotesi sull'oggetto e sul metodo della teologia pastorale¹⁰. Ma si trattava ancora di un'interpretazione prevalentemente intellettualistica della fede come fedeltà alla dottrina ed ai principi ecclesiastici perché l'interpretazione era costretta dalla ecclesiologia di quest'epoca, che aveva più il volto dei principi dell'insegnamento e dell'apprendimento della verità della fede.

La risposta di Häring rimane nella matrice della ricerca della scuola di Tubinga, ma è arricchita dalla vita vissuta, illuminata dall'ecclesiologia della LG e della GS. Häring ha un'intuizione sulla vita concreta come *locus theologicus* e riesce a tradurre il discorso teorico nella vita concreta. Si tratta della valorizzazione definitiva del principio della chiamata-risposta. Con ciò si viene ad affermare il rapporto tra Dio e l'uomo nell'evento della salvezza. In questo rapporto, la risposta dell'uomo in sé contiene già atto pastorale perché l'uomo prende posizione davanti a Dio: accettare Dio o rifiutarlo.

L'oggetto della riflessione teologica di Häring è, come abbiamo già visto, la storia della salvezza. Ma la comprensione comporta non solo il Cristo storico ma anche il Cristo totale che vive nella sua Chiesa, e che viene celebrato ogni

¹⁰ Il pensiero fondamentale della scuola di Tubinga è il concetto del rapporto fra Dio e l'uomo. Essa oppone l'intima presenza di Dio nel mondo. L'atto creativo limitato ai soli inizi diventa una *creatio continua* nella conservazione dell'umanità. Si tratta della concezione storica del cristianesimo come un grande disegno di Dio comprendente l'intera storia dell'umanità, ed è in definitiva il concetto della Chiesa come forma elaborata dallo Spirito Santo per rendere ininterrottamente presente l'azione salvifica di Dio. Cf. Franz X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale...*, 307-395.

giorno ^{alla} la sua realizzazione salvifica attraverso i segni culturali e caritativi dal suo popolo di fronte al mondo.

Il processo salvifico richiede la cooperazione di Dio e dell'uomo, che è nel linguaggio haeringiano la cooperazione di grazia e di libertà. L'ipotesi di Häring è un tentativo di superare la contrapposizione di tante ^{estremi} estremità, basandosi su un'ontologia cristologica e su un'antropologia cristiana. Sarebbe facile arrivare nell'azione pastorale a un nestorianesimo che riduce la natura divina di Cristo e della Chiesa o a un monofisismo che non tiene il giusto conto della natura umana di Cristo o dell'aspetto visibile della Chiesa. La posizione di Häring supera pure le estremità del quietismo (l'accentuazione del fattore divino che non tiene conto dell'aspetto umano) e del pelagianesimo (l'esagerazione del fattore umano) nella pastorale. L'equilibrio di Häring si ^{richiede} riferisce alla preoccupazione ^{alla} della vita quotidiana, intesa come si suole intendere nella formazione umana generale.

La proposta di Häring)riflette in modo adeguato il profondo rinnovamento della Chiesa, illuminato dalla sua esperienza durante il concilio. In sintesi, si può dire che la Chiesa è il sacramento della salvezza. La sua struttura e la sua azione sperimentabile sono il segno della realtà divina di cui è portatrice e che costituisce la più profonda ragione della sua esistenza: essere comunità di salvezza, vivificata dallo Spirito Santo (Cf. GS 24). Questo spiega la sensibilità pastorale di Häring nel desiderio di rinnovare realmente la funzionalità salvifica della Chiesa. Con questo approccio Häring contribuisce in modo adeguato al rinnovamento della Chiesa, tornando alle fonti: *biblica*: (strettamente neotestamentaria) riguardo al kerigma, ponendola nella giusta prospettiva della storia della salvezza e mettendone in rilievo il suo necessario cristocentrismo; *patristica*: consolidando la visione più coerente del ministero gerarchico e del laicato nel dinamismo comunitario del popolo di Dio; *tradizionale ecclesiastica*: la Chiesa consiste nel testimoniare l'azione salvifica di Dio e fa vedere che l'evento di Gesù Cristo è costitutivo per l'umanità;

contemporanea: la salvezza portata dalla Chiesa deve arrivare qui ed ora, con la conseguenza che la Chiesa non può concentrare troppo le sue preoccupazioni sulla dottrina da stabilire in mezzo agli uomini ma sulla realizzazione come fatto di grazia, di libertà, di responsabilità, e facendolo penetrare nella dinamica della comunità umana.

Oggi, come è notato da Giuseppe Trentin, “La Chiesa ha più il volto della prassi, della vita, della testimonianza, dell’impegno. Ciò rischia di portarla verso una deriva prevalentemente volontaristica della fede, vissuta e interpretata come scelta, decisione. La prassi rischia di essere ridotta a mera improvvisazione o programmazione più o meno efficientistica delle attività della Chiesa”¹¹. A questo problema meritano di essere accolte le proposte di Häring che sono sempre indirizzate ad aiutare la Chiesa come comunità, e il cristiano come singolo, a vivere coscientemente la vita quotidiana nel *kairós*, nel momento della salvezza. Positivamente si può dire che la soluzione proposta da Häring per risolvere le questioni umane consiste nel legare e nel mettere in rilievo tre soggetti importanti (Cristo, la Chiesa e l’uomo) nel piano pastorale: la salvezza deve raggiungere le persone a secondo delle loro condizioni concrete nella storia e nel mondo.

¹¹ Giuseppe TRENTIN, “Percorsi di teologia pastorale...”, 176.

Appendice

Ecclesia in mundo hujus temporis, FHär XIX 2160

SCHEMA XIII

DE ECCLESIA IN MUNDO HUIUS TEMPORIS

PROOEMIUM

1. (De solidaritate Populi Dei cum Populo hominum). Gaudium et luctus, spes et angor hominum hujus temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, sunt etiam gaudium et luctus, spes et angor membrorum Populi Dei, nihilque humanum invenitur, quod in corde Christi discipulorum non resonet. Populus Dei enim, Ecclesia scilicet, nihil aliud est quam populus hominum qui in Christo coadunantur et a Spiritu Sancto diriguntur in sua ad Terram promissam seu Regnum Patria peregrinatione. Quapropter ipse cum genere humano ejusque historia intime se sentit unitum et revera unitus est. Hodie ceterum, magis quam olim, omnes terrae incolae, cujuscumque stirpis, coloris, opinionis, socialis originis aut religionis, agnoscere debent omnium sortem tam in prosperis quam in adversis esse communem communeque iter omnibus instituendum versus finem mysterio plenum.

2. (Ad quosnam Concilium sermonem dirigit). Quapropter Concilium Vaticanum secundum, postquam mysterium Ecclesiae penitus investigare satagit, abhinc non tantum ad Ecclesiae filios omnesque Christi nomen invocantes, sed ad universos homines incunctanter sermonem dirigit. Cunctis exponere intendit, quomodo Populi Dei, Ecclesiae vi delict praesentiam ac navitatem in mundo hodierno concipiat.

(In sacris Litteris) vox "mundus" designat sive coelum et terram seu universitatem rerum a Deo creatarum, sive universam familiam humanam, cujus membra, licet sint peccatores, a Deo tamen personaliter diliguntur, pro quibus Christus seipsum tradidit et postea resurrexit (1) et qui omnes una eademque gaudent vocatione divina. Illum uno verbo dicimus mundum, [peccato vulneratum], quem sic dilexit Deus ut Filium suum Unigenitum daret (2), Christum nempe qui lux est mundi (3).

3. (De inserviando homini). Hodie genus humanum, de propriis inventis propriaque potestate mirans, saepe tamen anxias agit quaestiones de hodierna mundi evolutione, de loco et munere hominis in orbe universes, de sui individualis ac/collectivi/conaminis sensu, de ultimo rerum et humanitatis fine. Hoc ipso momento Concilium, fidem Populi Dei testificans, solidaritatem, observantiam ac dilectionem suam erga humanam familiam eloquentius demonstrare non valet, quam instituendo cum ea de variis illis problematibus colloquium, lumen afferendo ex Evangelio depromptum, atque humano generi salutes vires suppeditando, quas ipsa Ecclesia, Spiritu Sancto ducente, a Fundatore sue accepit. Hominis enim persona salvanda humanaque societas instauranda est. Homo igitur, at homo totus cum corpore et anima, corde et conscientia, mente et voluntate, in capite nostrae explanationis collocabitur.

Ideo cum Episcopi, in communione cum Summo Pontifice, altissimam vocationem hominis ante oculos ducunt, divinum quoddam semen in eo insertum proclamantes et generi humano sinceram cooperationem Ecclesiae offerentes ad

meliozem fraternitatem omnium instituendam, nulla ambitione terrestri inspirantur (4) sed unum tantum desiderant: nempe ducente Spiritu Sancto opus ipsius continuare Christi, qui in mundum venit ut testimonium perhibeat veritati, ut salvet et non perdat, ut ministret et non ut ei ministretur (5).

PARS I

DE HOMINIS CONDITIONE IN MUNDO HODIERNO

4. (De spe et angore). Ad tale propositum exsequendum, oportet cognoscere et intelligere mundum in quo vivimus, necnon expectationes et aspirationes et indolem saepe dramaticam quibus notatur. Hodie genus humanum in nova historiae suae epocha versatur, in qua profundae et celeres mutationes ad universum orbem progressive extenduntur et, ab ipso homine excitatae, in ipsum hominem recidunt, in ejus judicia et desideria, individualia ac collectiva, in ejus modum cogitandi et agendi tum erga res tum erga homines quibuscum vivit, ita ut plures de vera sociali et culturali transformatione loquantur.

Nunquam homo potestatem suam tam late extendit ac nostra aetate; eam tamen non semper ad suum servitium redigere valet. Proprii cordis intimiores recessus profundius penetrans, saepe de seipso magis incertus apparet. Leges vitae socialis pedetentim clarius detegens, de directione eis imprimenda anceps remanet.

Nunquam genus humanum tantis divitiis, facultatibus, potentiis oeconomicis abundavit, dum tamen quam dimidia pars incolarum orbis fame torquetur et innumeri totali litterarum ignorantia laborant. Nunquam mundus suam unitatem necnon singulorum complementariam indolem in ineluctabili solidaritate tam vivide persensit, et nunquam sicut hodie, viribus inter se pugnantibus, tam graviter in opposita distrahitur, dum novum bellum cuncta usque ad ima destruere minatur.

Plurimi exinde coaevi nostri, inter spem et angorem agitati, de praesenti rerum cursu interrogantes, inquietudine premuntur. Huic velut provocationi ex parte historiae homo respondere sibi debet.

5. (De profunde mutatis condicionibus). Hominis hodierni condicio magna ex parte colligata apparet cum totali rerum transmutationes, quae in mentem inducitur per pravalescentes scientias mathematicas, physicas et humanas, et in actione applicatur per artes technicas, ex scientiis exortas.

Mens scientifica ambitum culturalem modumque cogitandi hominum aliter ac antea finxit. Technicae artes faciem terrae transformaverunt et post spatium planetarium, nunc etiam tractus intersidereos subigere conantur.

Super tempera quoque homo dominium suum dilatat: versus praeterita, ope cognitionis historicae; versus futura verisimilium rationum computatione (calculo probabilitatum) et ope prospectivae artis in planificatione.

Hodierna expansio demographica partim ex praedicta technica perfectione consequitur. Unde genus humanum de incremento proprio praeviendo jam et ordinando magis magisque cogitat.

Insimul progredientes scientiae biologicae, psychologicae et sociales hominem ad altiore cognitionem sui perducunt, eumque capacem efficiunt ut, technice elaborando actionem super animos hominum, in vitam societatis directe influat.

Nova denique et aptiora communicationis socialis instrumenta ad modos cogitandi et sentiendi quam citissime at latissime diffundendos maxime conferunt. Quodcumque

magni accidit, statim ad totius mundi notitiam pervenit et concatenatas repercussiones suscitatur.

Unde ipsa historia tam rapido cursu acceleratur ut singuli vix ei gressum comitari valeant. Ambitus humanus unicus constituitur, non amplius inter varias velut historias divisus, at homo minus ac minus naturae fluxui se sentit obnoxium.

Ita genus humanum a conceptiones statica ordinis rerum ad conceptionem dynamicam atque evolutivam transit, unde enascitur ordo problematum inauditus. omnia igitur rursus examini ac analysi subiicienda sunt, atque in partes resolvenda substantialis et accidentales, postea rursus componendas, ut omissis ubi necesse fuerit accidentalibus, essentialis in novas redintegrentur syntheses, quae et ipsae per ignem experientiae transire debebunt (6).

6. (Mutationes in ordine sociali). Eoipso communitates locales traditionales, uti sunt familiae patriarchales, clani, tribus, pagi, varii coetus et consortionis socialis necessitudines radicaliter immutantur.

Typus sic dictus industrialis societatis paulatim praevallet, quasdam nationes ad oeconomicam opulentiam adducens, at conceptiones ac condiciones vitae socialis, a millenniis stabilitas, penitus commovens.

Usus ac stidium vitae urbanae ad similem praestantiam obtinendam protendit, non solum per urbium earumque incolarum augmentum, sed etiam per motum quo vita urbana ad ruricolos dilatatur.

Socialisatio indesinenter multiplicat et intensiores reddit necessitudines hominis cum similibus suis, quin necessario correspondentem personalisationem promoveat.

Hujusmodi evolutio clarius apparet in nationibus quae beneficiis progressus oeconmici at technici jam gaudent, sed populos quoque movet, adhuc progredientes, qui suos regiones officinis instruere at urbanos mores induere cupiunt.

7. (Mutationes psychologicae, morales et religiosas). Mutatio structurarum ad sentiendi formarum passim cogitata ubique recepta at mores ab antiquo inductos in contentionem ponit, maxima apud juvenes, qui inquietudine animi non semel ad rebellionem excitantur. Etenim instituta, leges atque modi cogitandi at sentiendi a majoribus tradita, non amplius statui rerum hodierno plene aptantur. Inde [gravis] perturbatio in modo at in ipsis normis agendi.

Plures mere passive se gerunt erga transformationem quam dominari non valent, immo quam ne intelligere quidem conantur, praesidium quaerendo in vitae commoda aut in cujuscumque generis effugia. Pauciores tamen certamini non renunciant at nostrae aetatis progessionem valida manu dirigere tentant.

Novae condiciones denique in ipsam vitam religionis vim exercent. Ex una parte acrior diiudicandi facultas credentes a superstitionibus adhuc vagantibus purificat, et majorem in dies personalem ab eis adhaesionem exigit, actibus etiam extrinsecus comprobata; ex altera, crebriores turbae a praxi religionis discedunt, et in a socordia vivere videntur, dum Dei negatio, secus ac transactis temporibus, non amplius eventus singularis est, sed interdum quaedam reipublicae eam ut suam doctrinam proponunt. Non solum in philosophorum cogitatibus exprimitur, sed latissime litteras, artes, ecientiarum humanarum ac historiae interpretationem inspirat ita ut populi perturbantur. Diversissimas induit formas quas ad invicem assimilare non licet.

8. (De disruptis aequilibriis in mundo hodierno). Tam rapida rerum progressio, inordinate peracta, ineluctabiles contradictiones infert et aequilibrium dirumpit.

Rumpitur saepe aequilibrium in intima persona inter intellectum practicum, adultum, tempori nostro accomodatum, at theoreticam cogitandi rationem, quae summam suarum neque dominari nequa ordinare valet, ut ad sufficientes syntheses perveniat. Rumpitur inter efficacitatem practicam et incertitudinem moralem. Rumpitur inter conditiones vitae pro multitudine at exigentias cogitationis personalis. Homo in visibilibus immersus et strepitu ac motu arreptus, ingentem conatum ad reflexionem et contemplationem praebere vix valet. Saepe a seipso fugit et in densissima turba, cum acerbior dolore, solitudinem suam persentit.

Discrepantiae oriuntur in familia, ex pondere condicionis demographicae, oeconomicae et socialis, sive ex conflictu inter subsequentes generationes, sive ex nova experientia necessitudinis inter virum ac feminam.

Discrepantiae inter stirpes ac varii generis societatis ordines.

Discrepantiae inter nationes opulentes, minus valentes, egentes.

Instituta internationalia, a populis ad pacem adspirantibus creata, ab egoismo colectivo vel ambitione proprias ideologias diffundendi in discrimen vocantur: unde mutuae diffidentiae et inimicitiae continuo aluntur.

Ex his omnibus saepe dramaticae exsurgunt conflictationes et aerumnae acerbissimae, quarum ipse homo simul est causa at victima.

9. (De aspiratione profundiore ac universali). Interea crescit persuasio genus humanum non tantum viribus naturae dominari imperiumque suum super res creatas roborare posse ac debere, sed insuper ei incumbere ut ordinem politicum, socialem et oeconomicum statuatur, qui in dies melius homini inserviat at singulis ac coetibus dignitatem suam affirmare et personalitatem propriam excolere sinat.

Hinc plurimi acerrime exigunt illa quibus per iniquitatem vel injustam distributionem orbatos se esse iudicant. Nationes recenter ad independenciam promotae de bonis culturae hodiernae participare at libere partibus suis in actione mundi fungi et cupiunt. Mulieres sibi vindicant, ubi eam nondum obtinuerunt, aequalitatem de jure et de facto cum viris. Opifices non solum victui necessaria comparare, sed laborando dotes suae personae excolere, immo in ordinanda vita oeconomica partes agere volunt. Populi fame egentes populos opulentiores interpallare non desinunt.

Sub omnibus istis exigentiis latet profundior at universalior aspiratio: personae nempe at coetus ad plenam vitam liberam, homini dignam anhelant, in suum bonum convertendo omnia illa quae hodiernus mundus eis tam abundanter praebere potest.

10. (Quibus de rebus humanum genus seipsum interrogat). Ideo mundus hodiernus simul potens ac debilis apparet, capax meliora at peiora agendi, in bivio positus inter fraternitatem et odium. Inter quae homo optare pro bono suo non poterit, nisi sese seipsum transgrediens. Subobscurum novit ab ipso homine pendere utrum vires, quas ipse suscitavit et quae eum cras opprimere aut ei servire possunt, recte dirigantur, nam pedetentim imperium omnium ad se arripit. At quo tendere debet? Quid ista mirabilis fortuna significat?

Sub variis formis easdem interrogationes ubique audimus, quae ad generis humani aeternas quaestiones redeunt: quid significationis in dolore, in malo, in morte, quae non obstante tanto progressu subsistunt? Quid post hanc vitam succedit? Quemnam sensum habent tum existentia tum conatus hominis? Ad quid haec omnia?

Quaestionibus istis homo pro sua dignitate responsum postulat, ad quod obtinendum aliquando etiam ad Ecclesiam oculos vertit. Quare Concilium, libertatem et autonomiam hominis observans, eum ad solutionem detegendam adjuvare libenter intendit.

PARS II

DE ECCLESIA ET CONDITIOE HOMINIS

PROOEMIUM

11. (Impulsionibus Spiritus respondendum). Populus Dei, in vita omnium hominum intime implicatus et perspicuus quantum hic status rerum in modum agendi membrorum suorum influat, in spe firmus remaneat. Apprime sciens Spiritum Domini replevisse orbem terrarum (7) et ubi vult spirare (8), eodem Spiritu ducente, in eventibus, postulationibus, aspirationibus, in quibus cum omnibus nostrae aetatis hominibus pertem habet, signa praesentiae Dei discernere. Ejusque vocem audire satagit. Cui voci incunctanter oboedire debet, etiam si continuam contentionem exigit at novas inquisitiones magnanimiter suscipiendas imponit.

Ad tantum munus oboeundum homo omnes vires suas colligere debet, intellectum et spiritum inventionis, omnes tum mentis tum cordis facultates, omnes denique scientiae disciplinas. A fide autem jure auxilium decretorium exspectat. Fides enim, nedum christianos in mundi navitatibus implicatos a studio singulorum problematum dispenset aut ab observantia erga proprias illorum leges eximat, eis e contra plenam animi applicationem imperat. Interea omnia novo lumine non fallaci illustrat et mentem versus solutiones dirigit, quae in altissimo fundamento, nempe in integra hominis vocatione relocantur.

Ideo Concilium imprimis suffundatos valores, quibus aetas nostra merito afficitur, sub hoc lumen reducere, eosque cum fonte suo divino conjungere intendit. Quid Ecclesia de homine cogitet explanabit (cap.I). Deinde super normas aliquas directivas insistet, quarum observantia in societate hodierna ei speciatim necessaria videtur (cap.II). Semper sub lumine fidei significationem ultimam humanae activitatis in universo mundo indicabit (cap.III). Exinde indoles apprime religiosa, et consequenter summe humana, missionis Ecclesiae in mundo hodierno, solidarietas Populi Dei at genere humani necnon mutuum servitium ad quod praestandum ambo invitantur, luculentius apparebunt (cap.IV).

CAPUT I

DE HUMANA PERSONAE VOCATIONE

12. (De homine ad imaginem Dei). Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, tota socialis vitae ordinatio ad hominem respicere debet, si intimiori ejus cordis desiderio respondere velit.

Quid vero sit homo?

Ut sacrae Litterae docent, homo ad imaginem Dei creatus, et qua talis super cunctas creaturas Dominus est constitutus (9). “Quid est homo, ita Psalmista, quod memores ejus? aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab

angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus ejus” (10).

Hoc autem dominium supremum homo exercere valet, quia intellectu et conscientia, corde et voluntate peditus est. Haud secus ac Deus, qui caritas est (11), diligere et sese libere et totaliter potest. Neque Deus creavit hominem solum. Inde a primordiis “masculum et feminam creavit eos” (12). Quae consociatio viri ac mulieris, ad stirpem humanam propagandam instaurata, primam formam communionis personarum etiam constituit.

Deus, sicut iterum in sacra Pagina legimus, “vidit cuncta quae fecerat, et erant valde bona” (13). Homini in peccatum lapso misericordiam amoris non denegavit. Cum Noë et filiis ejus et omni carne super terram foedus instituit (14), et solemniter declaravit se ab homine sanguinem omnis hominis requisitum: “ad imaginem quippe Dei factus est homo” (15).

Veritates illae, quae in omne tempus valent, conceptionem christianam hominis atque societatis solide fundant. Ad singulos homines nulla data exceptione respiciunt; plura quicquid consecraria inferunt, praesertim sequentia, quae nostra aetate particulariter respicienda veniunt.

13. (De dignitate corporis humani). Corporali sua conditione homo universas creaturas in se colligit et culmen vitae terrestres constituit. In eo mundi materialis et cuncta quae super faciem terrae vita moventur, fastigium suum attingunt, et ad liberam sui Creatoris laudem attollunt, in totius mundi symphonia, ore hominis proferenda.

Corpore suo homo non tantum cum hoc mundo conseritur super quem virtutis mentis communionem et colloquium instituit. Utpote a Deo creatum, et ipsum corpus in se bonum est, quod homo honorare et continuo magis in sua vocatione personali assumere debet. Homo totus, omnibus viribus suis, corporalibus et spiritualibus, ad laborandum non sine sudore, ad gaudendum, sperandum et amandum destinatur, nec homo esset si de carne et sanguine non participaret (17).

At homo ne servus sit concupiscentiarum cordis sui (18). Glorificet vero Deum in corpore suo (19). Corpus igitur spiritui inservire cogat: “melius est enim in vitam ingredi debilem vel claudum, quam duos manus vel duos pedes habentem mitti in ignem aeternum”(20).

Corpus nostrum, ut fides docet, non est simpliciter peritum: in die ultimo, spiritualiter transformatum, resuscitabitur, ut in Symbolo confitemur: “Credo. ... carnis resurrectionem”, et a Liturgia docemur: “Et in carne mea videbo Deum, Salvatorem meum” (21).

14. (De dignitate intellectus humani). Recte judicat homo intellectum suum, divinae mentis speculum, universa corporalia superare, neque ad sola phaenomena physica cognoscenda restringi. Intelligentiam suam per saecula impigre exercendo, ipse in scientiis et artibus technicis mirifice profecit. At sapientia ductus, etiam artem technicam ad inserviendum altioribus humanis facultatibus dirigat, quae in meditatione fundamentalium veritatum humanarum et in contemplatione mirabilium Dei exercentur. Ceterum, etsi hodierni technici progressus fraterno inter homines dialogo plurimum conferunt, non in hoc campo tamen perficitur dialogus ille, qui conditio et medium est vitae socialis, sed profundius in communione personarum et mutua reverentia erga plenam dignitatem personalem.

Non enim de solo pane vivit homo, sed de veritatis perceptione et verbi Dei acceptance. Plus quam saecula anteacta, aetas nostra supplemento animae indiget ad

sibi humanius assimilanda quaecumque nova detegit. Sors ejus futura periolitatur, si sapientiores homanius non suscitatur. Quocirca plures nationes oeconomice pauperes, sed sapientia traditionali ditiores, allis eximium emolumentum praestare possunt.

15. (De dignitate conscientiae). Homo pariter non fallitur quando seipsum non tantum ut particulam naturae aut anonymum elementum civitatis humanae considerat. Aliquid enim intimius in se habet, quo universitatem rerum et socialem organisationem excedit: ad haec profunda redit, quando convertitur ad cor (22), ubi Deus eum expectat qui corda scrutatur (23) et ubi ipse sub oculo Dei de propria sorte decernit. Ibi non illuditur fallace figmento quod tantum physicas et sociales condiciones reflecteret, sed e contra ipsam abyssalem realitatem attingit. Quod tam verum est ut nihil homini prodesset, si mundum universum lucraretur, sui ipsius vero detrimentum pateretur (24).

In imo conscientiae praesentiam alicujus detegit, cui non imperat sed a quo imperatur et cujus vox sonat: Fac hoc, et istud evita. Nam opus legis scriptum habet in corde suo et secundum hanc legem judicabitur (25). Sub hujus legis lumine, christiani cum omnibus hominibus conjuncti, solutionem inquirant tot problematum moralium, quae tam in vita individui quam societatis continuo exsurgunt. Quae solutio nullius individui aut coetus arbitrio relinqui potest, siquidem normis at exigentiis verae moralitatis confirmari debet.

16. (De praestantia libertatis). At libere omnino homo ad bonum se convertit, quia libertas est in eo praecellens divinae imaginis signum et valor cui coevi nostri ardentem afficiuntur. Non est mera et pigra indifferentia, sed realem suam significationem et nobilitatem non obtinet, nisi finem suum in Bono spontanea electione proseguendo et apta media efficaciter procurando et velut creando. Homo, personalitatem suam detegens, simul se affirmat sui juris et juris Dei. Dignitas humana ab eo requirit ut secundum liberam et consciam determinationem agat, personaliter ab intra motus et persuasus, libenter et non sub memo impulsu externae pressionis aut coactionis (26).

Deus autem ipse hominem voluit liberum, qui de actibus suis responderet. Libertatem ei auferre noluit, ut sola vi coactus contra Creatorem suum non insurgeret. Praecepta sua renitenti non violenter obtrudit, et serviliter prostratos nullius pretii aestimat (27). E contra cum Populo suo agens, eum semper a servitute redimit et velut itinere per desertum versus terram libertatis dirigit. Vita christiana similiter, a baptismo usque ad definitivam resurrectionem in Christo, non est nisi continua e servitute peccati ereptio, et quoties Spiritus ad ostium cordis nostri cordis pulsatur, ad libertatem filiorum Dei nos invitat.

17. (De sociali indole hominis). Homo, dum materia praestat, omni tamen homini similis est, atque sine relationibus cum aliis nec vivere nec suas dotes extendere potest; ita ut vita socialis non sit ei aliquid accidentale vel superadditum, sed pars necessarie consequens ejus naturam: commercio cum aliis, mutuis officiis, dialogo cum aliis crescit homo, quoad omnes suas dotes, et suae vocationi respondere potest.

In his rebus, novos omnino prospectus nobis praebet fides christiana, nostrae rationi impervios. Nam illa nos docet in Deo, qui Unus quidem est, tres esse Personas quarum unaquaeque ita ad alias vivat ut ea relatione constituatur. Ad imaginem igitur Dei, qui trinus est, cum sit persona humana creata, quomodo ejus signum in se non haberet? Enimvero, etsi homo sola creatura sit quam Deus propter seipsam voluerit (28), idem ex seipso ad alios refertur, ita ut, nisi se aliis dederit, se ipsum invenire non possit.

Uno mandato ceteroquin reliqua mandata comprehenduntur: diliges. Atque cum amor Dei non possit a Christiano ab amore proximi sejungi, a Paulo docemur: "...si quod

est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: diliges proximum tuum sicut teipsum. Plenitudo ergo legis est dilectio” (29).

Quod vero maximi momenti est hominibus magis in dies inter se dependentibus atque mundo in dies magis unificato.

18. (De morte devincenda). Recte denique judicat homo, quando omnia cadere et in nihilum ruere enixe negat. Semen aeternitatis, quod supra capacities materiae in se gerit, contra mortem insurgit, ultra quam ipse vitam non perituram attingere petit. Sane omnia technicae artis molimina, licet utilissima, in faciem mortis irrisiones videntur, nam prorogatio longaevitatis biologicae huic quaestioni non respondat. Dum coras morte omnis imaginatio deficit, Populus Dei affirmat hominem pro beato fines, ultra terrestres miseriae limites, a Deo in existentia positum esse. Revelatione Christi edoctus, firmiter credit Deum hominem vocasse, ut cum tota sua nature de vita divina incorruptibili particeps fiat. Non tantum ad communionem cum fratribus suis sed ultra, ad communionem cum ipso Deo invitatur homo. Uterque dialogus ei a prima sua existentia prostat: non enim existit nisi quia a Deo diligitur et non plene vivit nisi amorem illum libere agnoscat et Creatori suo se committat. Haec amoris relatio eum subsistentem facit, quod si non agnoscit, in extremam incidit calamitatem.

Fides igitur, cuicumque recogitanti homini cum solidis rationibus oblata, capax est respondendi anxiosae interrogationi hominis de sorte sua futura, imo de amoris commonione cum fratribus jam morte praereptis, quos dileximus et adhuc diligimus et qui veram vitam sunt adepti (30).

19. (Problema atheismi). Multi ex coaevis nostris intimam hominis cum Deo habitudinem pro dolor vix aut perverse percipiunt. Ad legitimam autonomiam adspirantes, eo deveniunt ut dependentiam a Deo personali difficulter intelligant. Quidam plus minusve conscie contra fidem in Deum fidem in hominem exaltant, magis affecti, ut videtur, ad affirmationem hominis quam ad Dei negationem. Alii qui in nullam partem declinare se dicunt, quibusdam altis humanis bonis characterem absolutum imprimunt, qui non nisi Deo jure agnoscitur. Alii sibi Deum sub aspectu idoli repraesentant, quod repudiantes non Deum Evangelii reiiciunt. Innumeri denique nullam sibi de Deo explicitam quaestionem ponunt vel eam negant, sibi ipsi tamen nemanent quaestio insoluta, donec agnitio Dei, per pertam fundamentalioris recogitationis intrans, responsum afferat. Credentes non semper incredulitatis aliorum totaliter innocentes evadunt. Adspirant interim plurimi ad clariorem reflexionem, ut sensum religiosum purificent, profundius excolant et efficacius in actum deducant; quod pro ipsis et aliis erit eximium beneficium.

Cemperimus tamen plures systematicae Dei negationi adhaerere, gravissimum quidem nostri temporis factum. Inter quos aliqui incessanter omnibus modis, nulla habita dignitatis humanae personae ratione, omnem religionem impugnant, quam ut obstaculum pro humano progressu considerant. Utinam aliquando hunc errorem agnoscant! Martyres fidei in faciem mundi praeclarum pro Deo vivente reddunt testimonium. Deus quidem solus corda scrutatur. Interea Ecclesia, fideliter tum Deo tum etiam homini addicta, desinere non potest quin perniciosas illas doctrinas, intentiones actionesque dolenter sed firmiter reprobet, quae Dei honorem laedunt, hominem a suprema sua dignitate deiiciunt et societatem in gravissimum inducunt periculum.

Ecclesia apprime novit se cum secretissimis humani cordis desideriis concondare quando vocationis humanae dignitatem vindicat sicque illis qui jam de altiore sorta sua desperabant, spem restituit. Nuntium ejus lucem, vitam et libertatem spargit, et nullum praeter illud cordi hominis satisfacere valet. “Fecisti nos ad Te”, Domine. “et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te” (13).

20. (De Christo, Homine perfecto). Revera mysterium hominis nonnisi contemplatione mysterii Verbi Incarnati plene clarescit. Adam enim, primus homo, erat “forma futuri”, nempe Christi Domini (32). Novissimus Adam Homo perfectus nobis simul hominem revelat et Deum Patrem ejusque amorem. “Qui videt Me, videt et Patrem” (33). Ipse pro nobis est Via, Veritas et Vita (34).

Nil mirum itaque veritatem de homine ex Christo profluere et ab Eo consecrari. Ex quo “Verbum caro factum est”, in omnibus nobis similis absque peccato, quis dignitatem hominis despiceret? Christus humanis manibus operam navavit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit (35), humane corde dilexit. Nam unione ad Verbum caro assumpta, non consumpta fuit (36). Corpore suo Christus passus est et resurrexit et carnem suam nobis praebens ad edendum sanguinemque ad bibendum vitam suam nobis communicat (37). Simul nos praemunit contra carnales cupiditates, illos beatificat quos mundi sapientia spernit et monendo nos docet nonnisi per angustam pertam in Regnum intrari: qui invenit animam suam perdet eam; qui vero eam perdit propter Christum, inveniet eam (38). Haec enim lex est, “ut dignitas conditionis humanae per immederantiam sauciata, medicinalis parcimoniae studio reformetur” (39).

Sicut neque Pater, ita Christus non secundum speciem judicat, sed corda scrutatur cujus secreta dignoscit. Nummi viduae oculorum Ejus aciem non fugerunt, neque angor Magdalenae neque exspectatio mulieris Samaritanae. Maxime computat ea quae de corde veniunt (40). At “si reprehendit nos cor nostrum, major est Deus corde nostro” (41) et Christus venit vocare non justos sed peccatores (42).

Nostram naturam assumens, se cum singulis nostrum velut identificavit. Unumquemque suo nomine appellat eique ut comitem viae se praebet. Hunc pro Eo plus quam omnes materiales divitiae aestimatur. Pro omnibus ipse mortuus est et resurrexit, nosque ad unum Corpus cum Eo efformandum vocavit; et, quia nemo vivere sine Ejus Spiritu potest, Spiritum suum nobis misit.

Solus enim Spiritus nos intus transformat ut sapientiam hominum superantes stultitiam crucis credentes intelligamus (43). Solus cor lapideum a nobis auferre et cor carneum in nobis creare potest, cor mite, humile et compatiens, ad modum Christi (44). Solus nobis Christum et amorem Patris revelat eamquam pacem nobis donat, quae numquam ab ulla arte humana elaborari potest.

In Christo, vero Deo et vero homine, per donum Spiritus, Deus et homo aeternum foedus inierunt, quod nulla vis creata disrumpere valebit. Jam his terris filii Dei vocamur et sumus (45). Morte sua Christus mortem destruxit, ut Populus Dei totus, gaudium Domini participans, de vita ipsius Dei vivat Eumque facie ad faciem aliquando videat (46).

CAPUT II

DE HOMINUM COMMUNITATE

21. (Quid intendit Concilium). Recentia documenta Magisterii plane exposuerunt, quae christiana notio humanae societatis sit (47). Haec igitur Sancta Synodus hoc tantum contenta erit ut aliquas magis primarias veritates memoret (nn.22—26). Deinde in aliquibus insistet ex illis veritatibus manantibus et majoris momenti in his diebus, quae pertinent ad reverentiam habendam erga humanam personam (nn. 27-30), ad fundamentalem aequalitatem inter homines (nn. 31-32), ad humanam libertatem et ejus condiciones in hodiernis societatibus (nn. 34-35). Ex his omnibus christianorum responsabilitates apparebunt in hoc hodierno mundo (n. 36).

Sectio 1

PRINCIPIA FUNDAMENTALIA

22. (Interdependentia humanae personae et humanae societatis). Homo a Deo socialis creatus eat; semper sub aspectu communi Regnum apparet; et Bonum Nuntium ad omnes gentes tendit.

Re vera, artissime inter se pendent et incrementum humanae personae et ipsae humanae societates. Ex una parte, at principium et subjectum et finis omnium institutionum socialium humana persona est atque esse debet. Ex altera parte, natura sua ad alios et societates ordinatur humana persona, sine quibus individuus homo neque vivere neque ad perfectionem mentis et cordis pervenire posset (48). Ab infantia inseritur homo in consequentibus saeculis, quae bonis et malis abundant; cum autem crescit, in omnibus quae agit, maxime, sive bene sive male, determinatur socialibus moribus et modis cogitandi. Cum autem moritur, aliquid in mundo mutatum reliquit, quod etiam verum est cum de salute agitur: sancti enim mundum salvant.

23. (De multiplicatione socialium vinculorum). Elementa igitur essentialis omnis vitae socialis sunt humanum commercium, dialogus, reciprocitas officiorum, omnium nisuum conspiratio, et hoc quidem in omnibus campis. In nostra aetate, propter multas historicas, scientificas technicasque condiciones, hae interferentiae et interdependentiae in dies multiplicantur; ex quo nascuntur multae variaeque institutiones publici privati juris: quod factum "socialisatio" vocatur. Etiam si talis evolutio aliqua pericula secum fert, multa tamen commoda affert; verbi gratia, propter hanc evolutionem melius juribus oeconomicis socialibusque satisfieri potest. Haec quidem evolutio ita ducenda est ut qualitates humanae personae facilius affirmantur et crescant, ut [jura] socialis justitiae servantur, ut humana societas congruenter reformetur et instituat (49).

24. (Jura et officia humanae personae affirmantur). Dum vincula inter homines majora fiunt et sensim ad omnem universum pertinent, nostra aetas magis conscia est in dies humanam dignitatem magni momenti esse, hominem rebus praestare, jura et officia hominum abalienabilia esse, universalia, inviolabilia. Omnia haec tanti discriminis sunt in humani generis itinere, ut necessarie magnas sociales mutationes inducant.

Dei Spiritus, qui cursum temporis ducit et renovat faciem terrae, ab hac evolutione non est alienus; neque alienum est evangelicum fermentum, quod in hominum cordibus exigentias posuit, quae coerceri non possunt et humanam dignitatem requirunt.

25. (Ordo socialis necessarie in dies evolvitur). Exinde patet normas vitae hominum in societatibus degentium alias esse et alterius naturae ac leges, quae elementa irrationabilia totius universi aut coetus animalium regunt. In primis est humana societas aliquid spirituale, morale, a fraterna reverentia et communione ortum, in quo omnes libere respondere possint integrae vocationi, propriae et communi, terrestri et aeternae vocationi (50).

Unde intelligitur ordinem cocialem necessaria in dies evolvere. Hic ordo veritate fundatur, in justitia efficitur, amore vivificandus est, in libertate semper novum semperque magis humanum aequilibrium invenit (51). Societates ipsae adducuntur ut semper perfectiores et mores et institutiones reddant, ut legitimis personarum exigentiis respondeant, rationem habentes circumstantiarum et possibilitatum vitae. Subjiciendus est ordo rerum ordini personarum, numquam ordini rerum ordo personarum.

Christus ipse asseruit sabbatum propter hominem factum esse et non hominem propter sabbatum (52).

26. (Quad bonum commune est universale). Hoc denique numquam oblivisci debemus: ut omne vivens corpus, hic mundus, dum crescit, magis ac magis diversus fit, et sensim necessariam solidaritatem inter sua membra invenit. Itaque veritates supra memoratae in tali mundo non tantum regunt sociale commercium in aliqua societate definita, sed etiam relationes variarum societatum cum societatibus. Ita fit ut et unicuique agendum sit rationem habendo summi boni coetuum atque societatum quarum membrum est, et omni coetui omnique societati agendum sit rationem habendo aliarum societatum et ipsius universalis humanae familiae. Nullum bonum commune datur particularis societatis, quod non debeat boni communis universalis rationem habere.

Sectio 2

PRACTICA ORIENTAMENTA

27. (De reverentia erga humanam personam). Semper et ubique sermo fit de dignitate humanae personae. Sed re vera et in praxi, quid hoc significat?

Qui hominem reveretur, rationem habet illius hominis existentiae, illum ut alium seipsum adspicit atque tractat. In evangelica narratione, dives Lazaro non malefecit epulabatur tantum quotidie splendide et nullam illius curam habebat; propter quod damnatus est (53).

Magis nunc quam in praeteritis saeculis, proximus noster factus est quivis. omnino homo: hic desertus senex quem omnes obliviscuntur, hic alienigena operarius qui despicitur, hic spurius puer qui injuste patitur propter peccatum quod ipse non commisit, hic esuriens homo cujus imago repente in nostro televisivo apparatu apparet et nostram conscientiam hominum divitum alloquitur. "Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis" (54).

E contra omnia quae vitae indoli sacrae adversantur, ut genocidia, abortus, euthanasia et ipsum voluntarium suicidium; omnia quae humanae personae integritatem violant, ut mutilationes, tormenta corporis aut mentis, systematici conatus ipsos animos coercendi; omnia quae humanam dignitatem offendunt et laedunt, ut hominum deportationes, prostitutio, mercaturam mulierum juvenumque facere, laborem ab hominibus ita exigere ut illi tractentur ut mera quaestuosa instrumenta et non ut liberae responsabilesque personae: omnia haec probra sunt et dedecora nostrae civilisationis, magis inquinant eos qui sic se gerunt quam eos qui haec mala patiuntur, honori Creatoris gravissime contradicunt.

28. (De reverentia erga adversarios homines). Reverentia erga humanam personam inter eos etiam servanda est qui aliter sentiant de rebus socialibus, politicis, philosophicis, religiosisque. In nostris societatibus, in quibus diversae immo quandoque adversae opiniones vigent, maxime necessaria est animi caritas, qua modos sentiendi eorum qui non eadem ac nos sentiunt intelligere conamur. Hujusmodi caritas nullo modo cuilibet indifferentiae erga veritatem indulgere debet, immo vero et amorem et inquisitionem veritatis exigit. Ceterum, Christus, prohibet ne cujusquam intimam culpabilitatem judicemus (55). Quae cum ita sint, "semper distinguere aequum est, quamvis de hominibus agatur, qui aut errore veritatis, aut impari rerum cognitione capti sint, vel ad sacra, vel ad optimam vitae actionem attinentium. Nam homo ad errorem lapsus jam non humanitate

instructus esse desinit, neque suam umquam personae dignitatem amittit, cujus nempe ratio est semper habenda” (56).

Hodiernae ideologiae adhuc minantur in mundo ignem, lacrimas sanguinemque effundere. Sine ulla mora, omnes homines de hoc uno consentiant, quod ad omnem humanam familiam pertinet: de reverentia nempe habenda et amore erga hominem.

29. (De amore inimicorum). Secundum doctrinam Christi, hic amor etiam ad omnes nostros inimicos sese extendit, quod proprium est ipsius novae legis: “Audistis quia dictum est: oculus pro oculo, et dentem pro dente. Ego autem dico vobis non resistere malo.. Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos; et orate propersequentibus et calumniantibus vos” (57). Dominus noster vult ut nos semper aliis ignoscamus (58). Sic agendo, Patrem nostrum, qui in caelis est, imitamur “qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos” (59).

30. (Nemo cogendus est ut fidem accipiat). Novit Dei Populus “neminem cogendum esse ut fidem accipiat” (60); gaudetque quod multi populi existiment jus religiosae libertatis, tam individualis quam socialis, elementum praecipuum esse summi boni communis. Veritas, quae est Christus, nulla coercitione imponitur: propter seipsam libere amatur.

31. (Fundamentalis aequalitas inter omnes homines). Fundamentalis aequalitas inter omnes homines magis ac magis ab omnibus agnoscitur; quod magnam laetitiam christianis affert, cum sciant omnes homines ad imaginem Dei esse creatos, ad eandem divinam vocationem esse vocates. Sed credentes et qui non credunt ex hoc ipso principio consequentias ad actum deducere tenentur.

Damnandus et sensim removendus est, quia et humani generis conscientiae contrarius est et Dei proposito, omnis discriminandi homines modus, aut politicus, aut socialis, aut culturalis, sive in sexu, sive in genere, sive in sociali condicione, sive in lingua, sive in tribu, sive in “casta”, sive in colore, sive in religione condatur.

Multi ad hoc sese impendunt ut res sic se habeant, sed multa adhuc facienda manent. Verbi gratia, aequalis dignitas et “complementarietas” viri et mulieris magis ac magis agnoscuntur, non tantum in vita familiae, sed etiam in vita civica at sociali. Attamen, in multis regionibus, aequalitas cum viris in quibusdam primariis juribus mulieribus adhuc negatur, verbi gratia in jure libere maritum eligendi, vitae statum amplectandi, et ad parem educationem at culturam accedendi.

Praeterea, num ubique eadem reverentia qua par est tractantur adulti viri et juniores, dives et pauper, potens homo et debilis, operarius et dominus? Sanctus autem Jacobus dixit nos peccatum operari et ordinem divinum evertere si, inter divitem et pauperem, personae acceptionem faciamus, illum honore praevenientes, hunc vero contemnentes vel parvi facientes (61). Ne obliviscamur denique Christus pauperes peculiari amore dilexisse.

32. (De sociali caritate). Sed opertet ulterius progredi. Aequalitatis spiritualis omnium hominum inter se doctrina ad quamdam aequalitatem in ipsis socialibus conditionibus paulatim ducere debet.

Hic non tacendum est hoc magnum esse scandalum, quod gravissimae manent inaequalitates sive oeconomicae, sive sociales, sive culturales in humana familia, eo ipso tempore quo potestas hominis major facta est majorque afficitur. Omnia nobis facienda sunt ut hae inaequalitates removeantur aut saltem minores fiant. Quod et justitia et aequitas et dignitas humana personae et ipsa mundi pax instanter exigunt.

Proximi amor hodie latius patet quam antea: non enim solam individuum, utique semper necessariam, caritatem significat, sed etiam illam quae efficit ut civilisationis bono inserviamus et ad institutiones reformandas curam impendamus. Eget quidem homo non solum pane, sed etiam suae dignitatis observantia, et libertate et amore. Hujus modi vero fames explenda est ope institutionum, tam oeconomicarum quam socialium, politicarum, nationalium, internationalium. Ubique in terris, defendenda ac protegenda est humana persona, in quacumque condicione illa persona sese inveniat et quaecumque pericula nobis sint obeunda.

Profecto, libertas christiana non eadem est ac liberatio a terrastribus servitutibus: quamquam intus liberatus, Onesimus servus permanebat. Sed eo ipso die quo servus noverat se coram Deo eadem dignitate gaudere quam dominus suus, servitudo jam radicitus damnata erat. Etenim oportet humanae institutiones spiritualibus respondeant realitatibus, quae omnium altissimae sunt, etiamsi plurimis saeculis opus est ut ad id perveniamus. Omnes qui humanam dignitatem propugnant, niti debent ut technicae artes hominis liberationi inserviant, ut adversus omnem speciem servitudinis decertent, ut spiritus libertatis effulgeat in tota vita sociali et apud omnes homines.

Qua de causa, magni momenti esset, si saltem jura a Foederatarum Nationum Coetu (ONU) omnibus hominibus agnita, in omni regimine politico servarentur (62).

33. (De libertate et solidaritate). Libertatem coetanei nostri magni aestimant. Sed hominem esse liberum asserere non sufficit. Quamvis enim in seipso germen autonomiae ferat, verum est eum magis liberum fieri quam nasci. Fitque liber, dum suae humanae vocationi respondet. quae praecise in hoc consistit ut ipse seipsum aliis dedat. Cum homo a vita socialis secluditur, tristis fit et languescit. Opus insuper est ut se utilem persentiat, ne, taedio vitae affectus, vitam sibi adimat. Non ut solitarius sit, sed solidaris, nascitur homo. Vae soli.

Propter omnia haec adjuncta, humana quasi pauperior viliorque fit, cum homo vitam degit facilem, solam, autonomam, in seipsa inclusam. At contra, major fit, cum homo necessarias coercitiones vitae socialis accipit, solidaritatesque varias assumens, ad commune hominum servitium curam impendit.

Humanum genus cum magis ac magis res dominat, hodie magis conscius est se multa antecessoribus debere, simulque futurum tempus magna ex parte a solidaritate inter homines pendere. Oportet ergo ut haec magis vera et universalis et, ut ita dicamus, magis adulta fiat. Bene de his rebus sentire non sufficit: necesse est ut omnes et una simul cum omnibus agant.

34. (Quod ultra individualisticam ethicam progrediendum sit). Cum multa cito et maxime mutantur, perplures sunt qui nullo modo ad has mutationes attendunt, vel illis obstupefactos et quasi torpentes se praebet; huic novo rerum statui neque mentes neque conscientiae accommodatae sunt. Dum spatia inter diversa terrarum loca jam nullius sint momenti, cum partim uniuscujusque coetus destinatio jam ab omnium destinatione pendeat, difficile adhuc et arduum est multis hominibus angustos limites vitae suae quotidianae transcendere. Sunt etiam qui largas generosasque opiniones profitentur, et tamen ita vivunt ut nullam curam habere videantur socialium sollicitudinum.

Magni hodie interest neminem individualistica ethica contentum esse, cum illa realitatem socialem nimis negligat, et multa etiam reprehendenda aut permittat aut justificet, cum de relationibus inter hominem individuum et societatem agitur. Exempli gratia, multis in nationibus, sunt qui, variis modis delisque justa vectigalia et alia quae societati debeantur effugere non verentur; sunt alii qui pro parvo reputent normas ad valetudinem tuendam aut ad vehicula per vias currentia moderanda statutas, non

animadvertentes se magno peniculo vitam aliorum sic exponere. In nostra humana societate, in qua magis ac magis alia ab aliis pendent, omnibus agnoscendum est sociales solidaritates longius latiusque extendi, et primas partes tenere; illas ab omnibus observari debere. Quo magis unitus mundus efficitur, eo magis officia muneraque hominum non tantum ad centos coetus pertinent, sed ad universum mundum.

35. (De responsabilitate et participatione). Opertet unusquisque intelligat, et se esse responsabilem aliorum hominum, et quae sint propriae responsabilitates quoad seipsum, coetus, societatesque; quad fieri debet per educationem, per majus incrementum humanae culturae, ad quam omnes accedere possint, adhibendo omnia instrumenta et hodierna media quibus ope scientiarum instructi sumus. In primis educatio juvenum, ex quacumque sint sociali origine, ita instituenda est ut ex illis viri mulieresque exsurgant qui acuti ingenii et magni animi sint, ut nostra tempora vehementer postulant.

Fovenda est etiam apud omnes major voluntas participandi communibus nisibus. Simili modo, valde fovenda est illa aspiratio, quae major in dies in multis nationibus fit, et quae multos impellit ut eis talem socialem politicamque organisationem dent, ut maxima pars civium participes rerum publicarum fiat; in his autem omnibus, ratio habenda est condicionum propriarum uniuscujusquo gentis et necessariae auctoritatis exercendae.

Si hanc viam non sequimur, maxima pars hominum existimabit se ab aliquibus viris privilegiatis duci, qui sine eorum assensu de eis disponunt. Tum quasi frustratos se sentient; propterea propensi erunt sive ad spem in aliqua desperata rebellionem ponendam, sive ad seipsos penitus tradendos mecanismis societatis animae carentis, ita ut ab illa societate tantum petant quae immediatas necessitates satient.

36. (Quod christiani fermentem sint mundi). Sed ut omnes cives propensi sint ad participandum vitae variorum coetuum, quibus corpus sociale constat, necesse est ut in illis coetibus valores inveniant, qui eos attrahant et ita disponant, ut parati sint ad serviendum aliis hominibus. Multi Jure arbitrantur futura in manibus eorum esse, qui posteris generationibus rationes dabunt et vivendi et sperandi.

Fides christianorum eos juvat, ut haec humana futura intelligant. Sciunt omnia membra, quae per universum et omnia saecula disperguntur, in Corpore Christi permanere in intima communione et in eadem historia participare, quae Populi Dei est historia. Cur christiani haec ingentia futura timerent? Cum ipsi cum omnibus hominibus vivant et spiritu Beatitudinum imbuantur, res penitus quotidianas — in quibus Deus suam voluntatem concrete manifestat — ope luminis Evangelii intelligunt; signa et incitamenta Spiritus discernent in seipsis et in intimis desideriis hodiernorum hominum; magno cum gaudio, mirabilia Dei praclamant, quae non tantum in Scriptura Sacra narrantur, sed etiam hodie eveniunt. Sacra Historia Populi Dei consummationem suam obtinebit non nisi in Domini adventu.

CAPUT III

HUMANA ACTIVITAS IN UNIVERSO MUNDO

37. (Quaestio ponitur). Praesens rerum evolutio, locus hominis in universo mundo — in quo partes dominatoris agit —, major in dies potestas hominis in seipsum et in sui similes, omnia haec multas quaestiones ponunt multis nostris coaetaneis, sive credant sive non credant: quoniam haec omnia nos dicant? quid reipsa significet humana activitas? quoniam

tendant omnes hi nismus, sive singulorum hominum sive societatum? ad quid haec omnia valeat?

Haec problemata apud omnes suam obscuritatem servabunt; atque, dum in fide peregrinamur videntes “per speculum et in aenigmate” (63), usque ad diem Iudicii res ita se habebunt. Deus enim, qui nobis illuminationes et omnes vires quibus indigemus dedit ut sancte vivere et suum Regnum — quod jam in terris incipit — una simul ingredi possimus, omnibus tamen nostris cognoscendi desideriis non jam respondit. At, cum hae quaestiones a salute nostra alienae non sint, credere debemus nos humili et fidenti meditatione Verbi divini, Spiritu Sancto adjuvante, posse aliquam horum mysteriorum intelligentiam impetrare.

Prima quaedam responsio, quae sat obvia est, jam continetur in doctrina memorata de homine ad imaginem Dei creato; quae distinctius consideranda est (nn.38-39). Dein postquam dixerimus quid christianis significet autonomia rerum terrestrium (n.40), ultro progrediemur et nitentur ut intelligamus quomodo humana activitas et Regnum Dei inter se connectantur (nn. 41—44); qua via necessario ducemur ad videndum mysterium universalis dominatus Christi (nn. 45-47).

38. (Quid respondeat Scriptura Sacra). Hoc credentibus certum est: etiam humana activitas seu omnis ingens summa conatum per saecula factorum, quibus contenditur sive res universas dominare, sive condiciones vitae socialis meliores reddere, si recte exercetur, sive singulatim, sive conjunctim manifeste Dei voluntati respondet. Haec activitas sensum certum habet, nullo modo absurda est, reapse bonum hominibus constituit: “Beati immaculati in via: qui ambulant in lege Domini.... In justificationibus tuis meditabor: non obliviscar sermones tuos... Omnia mandata tua veritas ...” (64).

Ad imaginem enim Dei creatus, mandatum accepit homo ut terram sibi subjiceret, cum eis omnibus quae continet (65), ut creaturis a Deo factis dominaretur (66), ut universum mundum in sanctitate et justitia regeret (67), et ut aequitas et caritas in societatibus gubernarent. Scimus etiam Deum velle “ut non sint vacua sapientiae suae opera” (68).

Quae doctrina, sine dubio, cum operis penitus quotidianis congruit. Nam haec mater familias quae amanter invigilat saluti corporis et mentis et animi liberorum suorum atque conatur ut valida humana personalitas in eis efformetur; hic opifex qui, opere suo, humanae societati utilis est et ad majorem inter homines justitiam efficiendam propugnat; hic vir scientiae peritus qui leges naturae discernere contendit; hic agricola, hic pistor, haec mulier tabularia, hic vir technicae artis peritus, uno verbo hi omnes viri et mulieres qui, dum vitae sustentationem sibi comparant, opera sua ita regunt ut sint civitati utiles, hi omnes jure existimare possunt se suo labore Creatoris opus peragere, commodis fratrum suorum inservire, Deo vocanti responsum dare, qui eos invitat ut libere Secum cooperentur propria collatione, ad consilium divinum in historia efficiendum (69).

Haec doctrina valet de mentis humanae operibus vel maxime miris, verbi gratia de illarum machinarum productione, quae hominum mandatis obsequuntur et immensa mundi spatia vincunt atque ipsas excogitationes nostrae mentis exsuperant.

39. (De fide christiana et humanis victoriis). Non agitur ergo, apud hominem christianum, ut ea quae ab hominibus facta sunt Dei potentiae opponantur, sicuti apud quosdam evenit (70), vel ut creatura rationalis quasi aemula Creatoris habeatur. Signum potius Dei magnitudinis videamus in victoriis humani generis et consequentiam quandam illius ineffabilis Dei consilii, qui voluit hominem ad imaginem suam creare. Qua talis, homo non solum mirabilia Dei contemplari debet — quod certe faciendum est —, sed ea opere suo

perficere tenetur, ut sic socius illius operis evadat. Sicut pater in liberis gloriatur, sic Deus filiorum suorum victoriis gaudet.

Unde apparet tantum abesse ut propter christianum nuntium homines deturbentur ab universo mundo excolendo vel impellantur ad condiciones sui similibus negligendas (ut quidam opinantur), quod contra ad haec operanda arcte obstringantur (71). Re enim vera, quo magis augetur potentia, hominum, quo plures fiunt eorum responsabilitates eo etiam major nobis apparet altitudo, actualitas, immensitas divinae doctrinae.

Unum tamen remanet omnino necessarium, quod per superbiam hominis et amorem sui ipsius semper in discrimine versatur: ut hae omnes activitates ad intentionem Creatoris spectent, et a Christo assumantur perficianturque; ut cum vero humani generis bono congruant; ut per eas possit homo, singularis et collectivus, secundum suam integram vocationem se evolvere. Semper ad Pauli verba redeundum est: "Omnia vestra sunt; vos autem Christi: Christus autem Dei" (72).

40. (De autonomia rerum terrestrium). Apud credentem ergo, omnia religiosum valorem assumunt, [in primis] humillima et quotidiana opera: "Quodcumque facitis, ait Paulus, in nomine Domini facite" (73).

At multi ex nostris coaetaneis vereri videntur, ne concreta vita et religio nimis arcte conjungantur. Periculum enim eis in hoc apparet ne res, homo, societates autonomiam suam servare non possint, neve impediatur libera veritatis conquisitio. Unde adducimur ut aliqua verba de "autonomia rerum terrestrium" proponamus.

Si his verbis intelligimus res creatas et ipsas societates propriis legibus propriaque consistentia gaudere, quas homo gradatim dignoscere et servare debet, harum rerum autonomiam exigere plane legitimum est quod homines nostrae aetatis vehementer appetunt; immo cum voluntate Creatoris congruit, qui leges físicas et sociales condidit atque hanc consistentiam voluit. Debent ergo homines hanc exigentiam vereri. Nam conquisitio methodica in omnibus scientiarum partibus, si more humano et secundum normas morales procedit, omni opportuna libertate frui debet. Qui enim, humili et constanti animo, abscondita rerum perspicere conatur, etsi id non experiatur, manu Dei quasi ducitur, qui omnia sustinet et facit ut sint id quod sunt. Ex altera parte, hae leges et haec inventa, si vera sunt, numquam fidei adversabuntur, cum Creator universorum idem sit ac Deus Sacrae Scripturae, cumque ille qui nos salvos fecit, ad suam divinam vitam nos vocando, idem sit ac ille qui omnia creavit.

Hic dolere nobis liceat quosdam animi habitus, qui a sana scientifica conquisitione alieni sunt, et in pristinis saeculis intra ipsam Ecclesiam fortasse videri sese manifestaverunt. Qui habitus, cum ex iis contentiones controversiaeque ortae essent, causa fuerunt cur complures animi scientiam et fides inter se opponerent, cum maximo utriusque damno. Hi autem errores pro temporibus facile intelliguntur; neque proprii catholicorum fuerunt, cum similia in aliis religionibus acciderint. Sed oportet omnia enixe faciamus ut, quantum humana infirmitas patitur, tales erroneae, ut verbi gratia Galilaei damnatio, numquam iterentur.

At si verbis "rerum temporalium autonomia" intelligitur res creatas et leges sociales a Deo non pendera, quasi posset ita illis uti quin ad Creatorem se referat, nullus credens est qui non sentiat quam falsae sint istae sententiae. Creatura enim sine Creatore omni significatione caret. Ceterum, omnes qui in Deum credunt, cujuscumque sint religionis, vocem Dei et jam ejus manifestationem in sermone creaturarum audiverunt; et cum Psalmista crediderunt caelos et terram Dei laudem cantare et gloriam ejus enarrare (74). Immo, per oblivionem Dei, creatura obscura fieri potest: "A Te vultum meum avertere, ut aliquis indicus vir sapiens scripsit, et litteras Tui nominis perperam ordinabam, quarum significationem nondum intelligebam".

Tacitus ergo et modo obscuro adest jam Deus in omnibus eis quae nos circumstantet e quibus omnis nostra quotidiana vita constat; sed Eum obliviscimur.

41. (De relatione humanae activitatis cum Regno Dei). Multi longius progredi vellent. Si umquam homo hoc ipsum assecuturus esset — quod mere hypothetice asseritur — ut mundum in suam plenam redigeret potestatem utque ipsum ita ordinaret ut omnia apte componerentur, maneret tamen quaestio de illis quae ulterius expectanda essent. Quae sit relationis natura certe vigens inter terrestres hominum activitates evolutionemque humanae historiae, ex una parte, et, ex altera parte, ultimum finem hujus historiae, quippe qui, pro eis, cum glorioso Christi reditu eveniet.

His in rebus, magna prudentia uti debemus; etenim in fide progredimur, nondum in lumine. Et quid erimus nondum videmus.

Quae sequuntur tamen observari possunt.

42. (Quod homo magis valeat propter id quod est quam propter id quod habet). Quia, secundum divinum ordinem, omnia homini, et hominem Christo ordinari debent, necesse est ut hominum activitates dijudicentur eas referendo ad ipsius hominis incrementum.

Re vera, homo, cum agit, non tantum res et societatem, sed et seipsum mutat: ipse enim multa discit, suis facultatibus incrementum dat, adducitur ut ultra seipsum et ex seipso progrediatur. Tale incrementum, cum recte requiritur, majoris est quam omnes externae divitiae: homo enim magis valet propter id quod est quam propter id quod habet. (75).

Sic talenta sua fructificare faciens. homo ut bonus servus Evangelii agit, qui ex hoc mercedem accipit (76). Omne opus bene factum, pulchritudinis cultus, operum Domini contemplatio, omnia quae hominem juvant ut optimas suas facultates augeat, omnia haec, per se, cum divina voluntate congruunt. Regnum quidem Dei thesaurus est, propter quem homo paratus esse debet ad omnia relinquenda ut id emat (77); et divina amicitia maximas abnegationes exigit (78). Attamen, gratia nullo modo naturam destruit, sed perficit, efferendo omnia quae bona sint nobis.

Ad hoc enim in Christo vocamur ut, ipsa mente humana, una cum aliis facultatibus, prout illas hic in terris ditare potuerimus, at purgatas collustratas ac penites transfiguratas a Spiritu Sancto, simul fruamur, modo quidem communitario, ipso gaudio Dei. Tunc ipse se totum nobis donabit et nos illum integra nostra substantia in aeternum laudabimus atque amabimus.

43. (Civitas terrestris et civitas caelestis). Cum ea omnia, quae homines ad majorem justitiam, latiore fraternitatem et firmiorem amicitiam in socialibus necessitudinibus, obtinendas operantur, arcte cum ipso Regno futuro coniungantur, christiana fides non dubitet quominus civitati terrestri exemplum coelestis civitatis proponat, “in qua... veritas regnat, lex est caritas, cujus spatium proprium est aeternitas” (79). Simili modo optima socialis corporis ordinatio iure cum mystico corpore comparata est (80).

Sine dubio, hos ergo valores dignitatis, reverentiae, fraternae caritatis, postquam eos in terris secundum Domini mandatum propagaverimus, posterius denuo inveniemus, mundatos quidem ab omni sorde, illuminatos, transfiguratos, cum Christus Patri reddet “Regnum aeternum et universale: regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum justitiae, amoris et pacis” (81). His in terris Regnum paratur, sed misterioso modo, Divino afflante Spiritu.

44. ("Caelum novum et terra nova"). Ulteriori gressu progrediendo, notamus ipsum Universum, modo quidem obscuro et mentes nostras omnino exsuperante, sortis hominis participem factum fuisse.

Propter hominem enim maledictus (82), vanitati subjectus (83), Servus Maligni effectus, in primo foedere Dei cum Noe suas partes habet universus mundus (84); contremiscit vero moriente Domino (85), exsultans illo resurgente: "Resurrexit in eo mundus resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra. Erit enim caelum et terra nova" (86). Quod per modum anticipationis dicitur. Etenim sicut iusti corpus, jam a Christo salvum factum, per mortem tamen transiturum est ut in gloria tamquam corpus spirituale resurgat, ita simili natione natura universa, corruptioni quoque obnoxia (87), et tamen effectum redemptionis experta, eandem quodammodo sortem expectat. Modo quidem cum natura sua congruo ipse mundus purgabitur et per ignem iudicii transibit antequam neconciliationis omnium rerum in Christo particeps fiat et aliquo modo glorificetur. Ultimo autem die, ut novimus, quando Christus omnia Patri suo reddet et Jerusalem nova de caelo descendet, tunc erunt "novi caeli et terra nova" (88). Exinde apparet, universum, sicut homo omniaque a Domino creata, ad vitam destinari, non verò ad mortem; et omnia tamen redemptione egere atque usque ad ultimum diem ingemiscere et parturire (89).

45. (De universali Dominatu Christi). Salva quidem hominis libertate, fides nos docet Spiritum Dei saeculorum decursum regere, et in bonum electorum omnia mysteriose cooperari (90) — etiam peccata, sicut ait sanctus Augustinus. Omnes ergo humanae activitates suum locum in divno redemptionis consilio obtinent. Nam idem Deus et omnia creavit et nos redemit, "qui benedixit nos in omni benedictione" in Filio suo dilecto.

Immo, Spiritus Dei, qui caritatis vinculum est et Patris Filii, omne genus humanum et, per illud, totum universum ad Christum attrahit. Et ideo omnia, quae supra memoravimus, ultimam suas significationem habent in persona Christi, qui verus est Deus et verus homo, Filius unicus Patris, Verbum quod omnia creavit, Salvator noster.

Dilectissimus Dominus ac Magister noster, qui unumquemque novit et proprio nomine vocat — iis non exceptis qui vocem ejus non agnoscunt —, qui venit ut omnes homines salvi fierent, qui dulcis est et humilis corde (91), idem est ac is qui, "Dei Sapientia", "attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter" (92). In illo, qui splendor paternae Glorae, Imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae est, creata sunt omnia in caelis et in terra, visibilia et invisibilia (93). "Omnia per ipsum et in ipso creata sunt" et "sine ipso factum est nihil" (94). "Ipse est ante omnes et omnia in ipso constant" (95). Ipse "portat omnia verbo virtutis suae" (96). Itaque, Ille qui homo factus est ut nos efficeret consortes divinae naturae (97), idem est ille cujus sunt saecula (98); atque Christus Redemptor noster idem est ac ille qui Dominus est universi, "unus Dominus, per quem omnia et nos per ipsum" (99).

46. (Regnavit a ligno Deus). Hic quidem universalis Christi dominatus, qui in primis ad omne genus humanum pertinet, nullatenus imperio principum hujus mundi similis est. Ampliori vero natione, Ecclesia, dum huic dominatui inservit, propriam suam dominationem non praedicat. Christus ipse omnem terrestri regni potestatem abnuat: non eripit mortalia, qui regna dat caelestia. Diabolo iniunxit, qui eum tentabat ut a via sua eum averteret: "Vade retro, Satana" (100). Discipulis respondit, qui petebant ut ignis descenderet de caelo ad illos consumendo qui eos non receperant: "Nescitis cujus spiritus estis" (101). Pietro, qui gladio utebatur ut eum defenderet, "Converte, ait, gladium tuum in locum suum; omnes enim qui acceperint gladium, gladio peribunt" (102). Ipse noluit a Patre petere ut angelorum legiones mitteret, qui eum salvum fecissent (103). Per solam Crucem regnare voluit.

Res semper sic se habebunt. Christus nullius hominis assensum cogit; per Spiritum autem suum, ad ostium cordis nostri stat, et responsum nostrum exspectat. In hoc elucet divinus regnandi modus, quod Deus servitium ac reverentiam naturae praestet quam “reliquit in manu consilii sui” (104), ut illa ex amore Ei se dedat. “Qui fecit te sine te, non te justificat sine te. Fecit nescientem, justificat volentem” (105).

47. (Alpha et Omega). Hoc est mysterium amoris Dei erga heminem, simulque integrae hominis vocationis. Dominus ipse finis est historiae humanae, “focus desiderionum historiae et civilisationis....centrum humanitatis, ille qui sensum dat humanis actibus, qui gaudium est et plenitudo desideriorum omnium cordium” (106). Ille est quem Pater constituit heredem universorum, in cujus manibus omnem potestatem posuit (107).

In ipso, clamat Paulus, electi sumus “ante mundi constitutionem” (108). In Ipso Pater nos in caritate praedestinavit in adoptionem filiorum (109). In ejus Spiritu, qui “omnia scrutatur, etiam profunda Dei” (110), aliquo modo significationem totius humanae historiae perspicere possumus, quae mysterio voluntatis ejus respondet nempe “instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt” (111).

“Ego sum Alpha et Omega, dicit Dominus Deus: qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens” (112).

CAPUT IV

DE MUNERE ECCLESIAE IN MUNDO HUIUS TEMPORIS

48. (Quid hoc caput intendat). Quaecumque a nobis dicta sunt de integra hominis vocatione, de communitate hominum, de significatione ultima activitatis humanae, diverso quidem titulo ad doctrinam Ecclesiae pertinent. Hoc tandem capite de ipsa Ecclesia quaeritur, quatenus et ipsa Corpus sociale existit in hoc mundo.

Postquam rationes exposuimus ob quas Ecclesia in hoc mundo praesens esse dicenda sit (n.49), et commemoravimus quibus arctis vinculis ordo Creationis et Redemptionis uniuntur (n.50), ad conclusiones pervenimus quae ex hac doctrina resultant (nn. 51—53). Munere dein delineato quod unicuique incumbit in populo Dei (n. 54), videbimus quomodo et ipsa Ecclesia mundo huius temporis iuvetur (n.55) necnon, quo spiritu animata ipsa respondere cupit eis quae hodie a sua missione postulantur (n.56—58).

49. (Rationes propter quas Ecclesia in hoc mundo praesens esse dicenda est). Ex philanthropia Patris nata, Ecclesia fundata est per Chriatum Dominum. Continuat in virtute Spiritus Sancti qui ex Patre Filioque procedit, Incarnationis et Redemptionis mysteria per saecula. Hic est unicus finis cui vivit: in actum deducere divinum propositum, ut homines vitam habeant et abundantius habeant; ut in Christo filii Dei qui erant dispersi, in unum congregarentur (113). Est veluti sacramentum unionis hominis cum Deo.

Vere scit Ecclesia solummodo Verbum Dei respondere desideriis profundissimis cordis humani, quod nutrimentis terrestribus numquam plene satiatur. Scit insuper, hominem utpote incessanter excitatum a Spiritu Dei nunquam indifferentem esse erga quaestionem religionis, quod non solum experientia saeculorum anteaetorum, sed multiplici testimonio nostrorum temporum comprobatur. Semper scire desiderabit homo, etsi confuse tantum, quid significet ipsa humana vita, quis sit sensus activitatis suae quis sensus mortis. Ille solus qui creavit hominem ad suam imaginem his quaestionibus respondere potest; quod per Revelationem fecit.

Credentibus revera Revelatio non apparet tamquam quaedam ideologia ad instar aliarum, sed tamquam Dei Sapientia hominem amplectans, ut manifestatio mysterii praesentis et futuri generis humani, scilicet integra veritas de homine. Allis verbis, pro homine summa res est Ipsum Verbum Dei, caro factum, Homo Christus Jesus.

Fundamenta igitur quibus Ecclesiae in mundo existentia innititur sunt et voluntas Patris, et missio quam ei credidit Christus, et libera hominum adhaesio.

50. (Ordo Redemptionis ordinem Creationis comprehendit). Ex eo quod missio Ecclesiae religiosa est, non concludere licet eam non esse extendere ad universitatem factorum et problematum quibus cursus historiae humanae constituitur. Deus enim, ut jam diximus, qui ultimis temporibus sese revelavit in Verbo Incarnato, idem est qui omnia creavit. Ipse etiam, Spiritu Suo, cursum dirigat saeculorum, corda purgat hominum quos viis sat diversis, et per hujus mundi vicissitudines ducit ad Salvatorem Christum; non raro quin ipsi hoc animadvertant. Deus enim vult omnes homines salvos fieri, et nullum aliud nomen est in quo salvi fieri possimus, nisi nomen Christi Jesu (114).

Arctissime igitur iunguntur historia hominis et historia salutis, et in praesenti oeconomia, ordo Redemptionis in se ordinem Creationis includit. Addendum quod sua Incarnatione Verbum Patris assumpsit totam naturam humanam, totum hominem, corpus et animam, totum opus Creationis, materia non excepta, ita ut quod vivit, modo sibi proprio, clamet ad Suum Redemptorem (115).

Ex hac doctrina duo consecraria summi momenti eruuntur.

51. (De missione universali Ecclesiae). Cum ordo Redemptionis ordinem Creationis comprehendat, Ecclesia suae missioni deesset, si, uti Prophetae fecerunt, non urgeret ea omnia quae ab integro ordine in quo vivimus postulantur. Officium suum negligeret, si non praestaret filiis suis et omnibus qui aures habent audiendi eam illuminationem qua indigent ut in omnibus vivant secundum Spiritum Christi.

Quod vero recte intelligendum est. Christus enim revera nullum mandatum, nullumque finem concedidit Ecclesiae suae qui pertinet ad ordinem politicum, oeconomicum, sociale. Finis quem ei assignavit stricte religiosus est (116). Unde sequitur rationem sub qua intervenit in rebus humanis unice eam esse, qua, hoc vel illo modo, illae res ordinantur ad Regnum Dei, quippe quod in via est, sed jam praesens est et crescit in hoc mundo. Aliis verbis, si Ecclesia in his quaestionibus intervenit, hoc non fit ad modum technicarum socialium vel particularium systematum; et hae interventiones formas induunt institutionibus et adjunctis historicis diversissimis accommodatas. Pariter, rerum hominum societatumque justam autonomiam illae interventiones attentare non debent. Haec autonomia, etenim, sensu jam exposito, ipsius Creatoris voluntati respondet.

Nemo falso intelligat quae Concilium declarare intendit: cum vera reverentia considerat quaecumque vera, bona, justa continentur in diversissimis institutionibus quas genus humanum condidit, et adhuc condit. Declaret etiam Ecclesiam, ad exemplum Christi, nullius generis appetere terrestrem dominationem; eam non esse alligatam, ex natura sua, alicui culturae particulari, alicui systemati regiminis politici, organisationis determinatae oeconomicae, vel socialis; eandemque desiderare vehementer, ut sese evolvere possit, omnibus inserviens, sub omnibus regiminum formis quae fundamentalia personae et familiae jura necnon exigentias boni communis agnoscunt, atque ut missionem suam libere implere possit concedant.

Nulla vero modo renuntiare potest Ecclesia universali missioni suae religiosae. Quod si faceret, Deo infidelis evaderet et consequenter ipsi homini: Gloria Dei vivens homo.

PERPUSTAKAAN
YOGYAKARTA

Credientibus revera Revelatio non apparet tamquam quaedam ideologia ad instar aliarum, sed tamquam Dei Sapientia hominem amplectans, ut manifestatio mysterii praesentis et futuri generis humani, scilicet integra veritas de homine. Allis verbis, pro homine summa res est Ipsum Verbum Dei, caro factum, Homo Christus Jesus.

Fundamenta igitur quibus Ecclesiae in mundo existentia innititur sunt et voluntas Patris, et missio quam ei credidit Christus, et libera hominum adhaesio.

50. (Ordo Redemptionis ordinem Creationis comprehendit). Ex eo quod missio Ecclesiae religiosa est, non concludere licet eam non esse extendere ad universitatem factorum et problematum quibus cursus historiae humanae constituitur. Deus enim, ut jam diximus, qui ultimis temporibus sese revelavit in Verbo Incarnato, idem est qui omnia creavit. Ipse etiam, Spiritu Suo, cursum dirigat saeculorum, corda purgat hominum quos viis sat diversis, et per huius mundi vicissitudines ducit ad Salvatorem Christum; non raro quin ipsi hoc animadvertant. Deus enim vult omnes homines salvos fieri, et nullum aliud nomen est in quo salvi fieri possimus, nisi nomen Christi Jesu (114).

Arctissime igitur iunguntur historia hominis et historia salutis, et in praesenti oeconomia, ordo Redemptionis in se ordinem Creationis includit. Addendum quod sua Incarnatione Verbum Patris assumpsit totam naturam humanam, totum hominem, corpus et animam, totum opus Creationis, materia non excepta, ita ut quod vivit, modo sibi proprio, clamet ad Suum Redemptorem (115).

Ex hac doctrina duo consectoria summi momenti eruuntur.

51. (De missione universali Ecclesiae). Cum ordo Redemptionis ordinem Creationis comprehendat, Ecclesia suae missioni deesset, si, uti Prophetiae fecerunt, non urgeret ea omnia quae ab integro ordine in quo vivimus postulantur. Officium suum negligeret, si non praestaret filiis suis et omnibus qui aures habent audiendi eam illuminationem qua indigent ut in omnibus vivant secundum Spiritum Christi.

Quod vero recte intelligendum est. Christus enim revera nullum mandatum, nullumque finem concredidit Ecclesiae suae qui pertinet ad ordinem politicum, oeconomicum, sociale. Finis quem ei assignavit stricte religiosus est (116). Unde sequitur rationem sub qua intervenit in rebus humanis unice eam esse, qua, hoc vel illo modo, illae res ordinantur ad Regnum Dei, quippe quod in via est, sed jam praesens est et crescit in hoc mundo. Aliis verbis, si Ecclesia in his quaestionibus intervenit, hoc non fit ad modum technicarum socialium vel particularium systematum; et hae interventiones formas induunt institutionibus et adjunctis historicis diversissimis accommodatas. Pariter, rerum hominum societatumque justam autonomiam illae interventiones attentare non debent. Haec autonomia, etenim, sensu jam exposito, ipsius Creatoris voluntati respondet.

Nemo falso intelligat quae Concilium declarare intendit: cum vera reverentia considerat quaecumque vera, bona, justa continentur in diversissimis institutionibus quas genus humanum condidit, et adhuc condit. Declaret etiam Ecclesiam, ad exemplum Christi, nullius generis appetere terrestrem dominationem; eam non esse alligatam, ex natura sua, alicui culturae particulari, alicui systemati regiminis politici, organisationis determinatae oeconomicae, vel socialis; eandemque desiderare vehementer, ut sese evolvere possit, omnibus inserviens, sub omnibus regiminum formis quae fundamentalia personae et familiae jura necnon exigentias boni communis agnoscunt, atque ut missionem suam libere implere possit concedant.

Nulla vero modo renunciare potest Ecclesia universali missioni suae religiosae. Quod si faceret, Deo infidelis evaderet et consequenter ipsi homini: Gloria Dei vivens homo.

52. (De unione inter fidem et vitam concretam). Alterum consecrarium non minoris momenti est quod omnes activitates humanae, etiam eae quae cotidianae apparent, a Christianis animari debent spiritu Christi et ordinari ad Regnum Dei.

Graviter igitur errarent qui scientes nos non habere hic manentem civitatem, sed peregrinare ad futuram (117) putarent ideo negligi posse officia sua terrestria, quin attendant, ipsa fide, vocatione qua unusquisque vocatur, ad eadem implenda magis teneri. Non vero minus errarent, qui, sensu opposito, opinarentur se totos rebus terrestribus posse immergere, ita agentes quasi extraneae essent omnino vitae suae religiosae, quam in solius cultus actibus et officiis quibusdam moralibus implendis consistere arbitrarentur. Divortium illud quod inter fidem professam et vitam cotidianam multorum saepius existit inter graviores nostri temporis errores recensendus est. Scandalum gignit non credentibus, quod tacere non possumus.

Christum Jesum secuti, qui filius fabri (118) erat, christiani gaudere possunt, omnes suas activitates terrestres in synthesim aliquam coalescere qua opera humanae professionis, scientificae, technicae cum altissimis valoribus religiosis componuntur.

53. (Dies acceptabilis Deo in quo consistat). Ex eadem ratione christiani semper memores esse debent, Ipsius Dei nomine Prophetas publice denuntiassse iniustitias et defendisse eos qui opprimebantur. Quod verbis non raro vehementissimis fecerunt, iniustitiam non tantum considerantes tamquam laesionem ordinis socialis et offensam pauperibus factam, sed legis divinae violationem et proinde sanctitati divinae insultationem. “Qui pauperem ad iram excitat, eum provocat qui eum fecit” (119). Dies proinde acceptabilis Deo, jejunium quod a populo suo exigit, consistit in hoc: “Infringere ceteras injustas, solvere vincula jugi, libertatem restituere oppressis; omnia jura infringere, dividere panem tuum cum esurientibus; habitationem dare eis qui ea carent; vestimenta ei quem nudum vides; neque faciem tuam avertere ab eo qui est tua propria caro” (120).

Quam doctrinam Dominus noster non solum non minuit sed perfecit. Proximus noster est omnis homo in necessitate constitutus (121). “Qui non diligit” — ita S. Joannes — “manet in morte” (122); “et qui dicit se diligere Deum quem non videt, proximum vero suum non diligens quem videt, mendax est” (123). Ulterius adhuc procedendum est et hoc certe mirum apparet: in die iudicii, unusquisque rationem reddet pro omnibus quae fecerit unicuique homini ac si factum esset ipso Christo: “Esurivi...sitivi...sine tecto fui...nudus fui...captivus fui...” (124). “Quid tam tuum quam tu? notat Augustinus. Sed quid tam non tuum quam tu, si alicujus est quod es” (125).

Ne igitur — specie tantum rerum attenta — inter se opponantur activitates professionali et sociales ex una parte, vita religiosa ex alia parte. Perfectissime potius divino consilio conforme est ut unusquisque sese perficiat et sanctificat ratione habitae vocationis suae propriae, ipsisque suis terrestribus activitatibus. Officia sua temporalia negligens, christianus officia negligeret erga ipsum Deum. Sortem eorum non curans qui socii sui itineris sunt, suam ipsius aeternam salutem periculo exponeret.

54. (De munere uniuscujusque in Populo Dei). Praesertim per laicorum fidelium opera, de quorum munere nunc actum est, Ecclesia, qui Dei Populus messianiacus est, active praesens est in mundo; laicorum scilicet qui sollemniter responsabilitatem suam in officiis terrestribus adimplendis assumentes ea peragunt intimo conjuncti cum Christo Ejusque Ecclesia. Certe toti Populo Dei, eodem pane nutrito eodemque Spiritu incumbit, ut coram mundo testimonium perhibeat mysterio mortis et resurrectionis Christi, variis tamen modis; in ipso enim corpore organice constituto Ecclesiae, non omnes eundem locum occupant neque omnes idem munus exercent.

1°) Ut cives in hoc mundo laici proprias suas responsabilitates assumere debent, veram competentiam acquirentes in suo campo, ratione habita legum propriarum iniuscujusque disciplinae, viribus unitis cum omnibus hominibus qui ad aedificandum mundum magis justum magisque fraternum adlaborant. Sed in his omnibus agant opertet, Evangelio inspirati.

Non raro plures eis se praebent solutiones quae aequae componi possunt cum fide et moribus christianis, quin, quid eligendum sit, ab Hierarchia ullo modo determinatum vel determinari possit. Prudentia christiana ducti tunc agant secundum dictamen conscientiae suae rite efformatae. Non raro ipsa fide inclinabuntur ad hanc vel illam solutionem, ratione habita adjunctorum omnium in quibus agunt. Alii vero christiani, non minus sincere procedentes, contrarium judicabunt. Semper inter se servant caritatem. Etsi hoc directe non intendant, modus agendi apud hos vel illos considerabitur respectu habito missionis quae eis, ut christianis, concredita est: ex quo oritur responsabilitas humana simul et christiana pro unoquoque. In praefatis vero casibus, ad auctoritatem Ecclesiae ipsam provocari non potest.

Laicorum vero munus in re latius adhuc axtenditur. In omnibus agere debent tamquam testes Christi, in medio mundi constituti. Inter se uniti, magisterio hierarchico dociles, irradiare faciant spiritum Evangelii in totam vitam socialem semper attendentes ad praesentiam Spiritus qui in vita etiam penituscotidiana sese manifestat. Ejus invitationes non solum percipere atqua eis respondere, sed etiam cum eis communicare student quibuscum commune est iter, ut socii eis fiant in actione. Vincula inter homines existientia colentes, in eisdem vivendi condicionibus cum eis partem habentes, eos aestimantes et diligentes, simil eos participare faciunt in amicitia Christi cui sese devoverunt. Spiritu dociles, eis actis non minus quam verbis annuntiant amorem infinitum Patris.

Quis unquam mensurare poterit quantum valeat hoc testimonium, vita expressum in ipsis occupationibus humillimis et penitus cotidianis?

2°) Pastoribus vero quibus onus Apostolis traditum moderandi Ecclesiam Dei imponitur, non solum munus incumbit, cum auctoritate annuntiandi nuntium Christi; sed hoc ita praestandi ut eodem nuntio imbui possit vita concreta fidelium, ratione habita situationum particularium, ambituum, culturae in quibus vivunt. Quod postulat arctam unionem constantemque dialogum inter fideles et pastores, in omnibus planis instituendum. Imprimis omnibus instrumentis quibus Christus ipse dotavit Suam Ecclesiam, sacramentis praesertim, cum gaudio omnibus communicant fortitudinem qua roborantur, ut vita expleant quod fide profitentur. Nihil profecto hominibus prodesset cognoscere legem Dei — cujus plenitudo est caritas — si virtutem non haberent eam adimplendi. Nunc autem sine Christo, sine dono Spiritus, homo nihil valet pro Regno Dei. “Sine me nihil potestis facere” (126). Deus quidem gratias suas dispensat viis maxime diversis et Spiritus agit fortiter etiam ultra limites Ecclesiae sociali sua institutione circumscriptae. Ipsa autem est veluti sacramentum Dei super terram, Corpus Christi, in quo homo secure et plene invenire patet Spiritum Dei, de quo alitur et vivit superabundanter.

Pastorum igitur non solum est ut cum fidelibus inquirent quid Spiritus Dei in decurrentibus eventibus vitae concretae hominum agendum suggerat. Eis insuper ipsam virtutem divinam dispensant: dona Spiritus Sancti. In hoc sensu augmentum Regni Dei prae aliis a sacerdotio ministeriali pendat.

55. (Quomodo Ecclesia a mundo juvetur). Hucusque clara in luce posita sunt quanta Ecclesia afferre possit omnibus hominibus nostri temporis. Ecclesia autem non ignorat quanta ipsa debeat historiae humanae necnon experientiae humanae cujuscumque generationis.

Per profectum scientiarum veritas rerum creatarum magis ac magis hominibus patet; per experientiam historiae ipsius hominis natura melius discernitur; per divitias in diversis humanis culturis reconditas innumerae viae manifestantur, quibus homines ad Veritatem perducuntur. Quae omnia admirationem erga Deum augent. Simili modo, Ecclesia ab humanarum scientiarum incremento plurimum adjuvari potest.

Nostris praesertim temporibus in quibus rapidissime res mutari solent et cogitandi modi valde variantur, Ecclesia peculiariter assistentia eorum indiget qui, viventes in mundo, diverses disciplinas callent, ejus mentalitates participant, sive credentes sint sive non. Quomodo Ecclesia enim omnibus proponere posset nuntium salutis, si non ita eum discit exprimere, ut vox ejus unumquemque attingat? Sub vigilantia vivi Magisterii, quod est donum eminens a Christo suae Ecclesiae datum utpote speciali Spiritus Sancti assistentia munitum, Populi Dei est, imprimis theologorum audire, intelligere, discernere varias linguas nostrorum temporum, de eis indicare in lumine Verbi Dei: ita ut, sine corruptione, Evangelium offerri possit omnibus, intelligi ab omnibus, ut omnes vivere possint divitiis inexhaustis Christi.

Aliud accedit notandum. Una ex parte, quo tempore homo aestimat — non immerito quidem — magnitudinem suae vocationis in hoc consistere ut universitatem rerum subiciat. liberae suae decisioni, ne in tail electione fallatur, peculiari modo indiget lumine Revelationis: “Nisi Dominus aedificaverit domum, invanum laboraverunt qui aedificant eam” (127). Sed alia ex parte homo magis magisque in dies suae autonomiae inhaeret. Ideoque id quod homo nostri temporis exspectat ab Ecclesia, quamvis confuse, non tam in hoc consistit, ut ei veritates humanas dispenset — quod fecit et adhuc facit, ut cultus civilis benefactrix eximia — sed ut ei aperiat mysterium ipsius hominis et Christi, et quidem testimonio verbi non minus quam vitae.

Ecclesia inter homines hujus temporis debet esse universalis amicitiae signum, schola sanctitatis, Ecclesia Beatitudinum: et in hoc etiam Ecclesia a mundo hujus temporis iuvatur.

56. (De temporum vicissitudinibus). Certo Populus Dei non ignorat se decurrente sua historia, quae jam cum Abrahae tempora incipit, non semper fidelem fuisse Spiritui Dei. Scit etiam quantum hodie ipse Nuntius quem affert distet a vita qua in actum deducitur. Quod quidem semper manebit. In hoc apparet conditio totius Populi ad terram promissam adhuc itinerantis. Respondet legi Incarnationis in humanitate peccatrice. Judex Ecclesiae Evangelium est, et solum Evangelium.

Utpote vitae hominum immixtam, in solidaritate cum eorum historia, mirum non est Ecclesiam apparuisse, omnibus quidem saeculis, etiam rugis maculatam. Ut in facie ejus magis appareat splendor gloriae Domini et Magistri sui, Concilium hoc coadunatum est.

Ut de his rebus aequum judicium feratur, semper contextus temporum eorumque mens considerata sunt. Sic, propter varia adjuncta, et etiam propter fidei christianae defensionem adversus quosdam modos cogitandi tunc Ecclesiae adversos, necnon interdum propter aliquorum clericorum erroneam interpretationem Ecclesia apparere potuit, etiam apud illos quos modo quasi privilegiato specialiter aestimaverit vel dilexerit, i.e. apud pauperes et afflictos, tamquam amica divitum potentiumque socia eorum qui alios opprimebant, protectrix eorum qui defendunt aliquem “statum quo”. His suspicionibus, deliberate propagatis etiam ab adversariis, qui scrupulos non habent, non parum debeter ut gravia adhuc detrimenta ei inficiantur; et sic ab ea alienentur corda multorum. Quae prejudicia dissipanda sunt.

57. (De communione fraterna in spiritu paupertatis aedificanda), Meminerint omnes christiani unicum suum exemplum quod sequantur oportet, Christum esse; in cordibus suis idem sentire satagant quod Ipsa sentivit qui, cum dives esset, propter nos pauper factus est, ut ex ejus paupertate nos divites faceret (128). Hic spiritus paupertatis, quem exprimere debent omnes Ecclesiae structurae, regalem demonstrat omnium christianorum viam: habitus fratrum suorum quasi induere, pati cum patientibus, flere cum flentibus, pauperes fieri cum pauperibus, uno verbo omnia omnibus fieri, ut omnes Christi praesentiam sentiant. Christiani qui in fratribus Christus agnoscunt, non possunt quiescere in copiis et opulentia, dum tot homines egestate et fame vexantur. Vitam simplicem ducendo, ipsis pignus erit libertatis filiorum Dei, firmamentum libertatis et pacis in hoc mundo.

Scit quidem Ecclesia quod tota virtus ejus in Spiritus Domini potentia consistit, quae saepissime, sese manifestat in testium debilitate atque in mediorum paupertate (129). Sine dubio, res terrenae et ea quae mundum exsuperant in hominum conditione tam arcte inter se junguntur ut ipsa Ecclesia temporalibus uti debet, quantum propria missio Id postulat. Sanam cooperationem cum potestatibus civilibus minime recusat, immo eam exoptat. Tamen, in privilegiis ab auctoritate civili oblatis spem non ponit; immo exercitio jurum quorundam legitime acquisitorum libenter renuntiabit, ubi primum constiterit eorum usu ob novas condiciones candorem testimonii vocari in dubium. Semper autem et ubique fas ei est postulare, ut vera cum libertate fidem praedicare et inter homines munus suum expedite exercere possit, omnia et sola media adhibens quae Evangelio et bono omnium, secundum temporum et condicionum diversitatem, respondeant.

Ecclesia ceterum docet potestates, scilicet spiritualem et temporalem, essa distinguendas, et christianos justis mandatis potestatum temporalium obligari (130), salvo sane officio Evangelium praedicandi, fidem praefitendi, legemque divinam in omnibus servandi.

Tandem Ecclesia non obliviscitur quousque sese extendat regnum peccati, quo coinquantur omnia opera humana, altissima quoque, et quod formis diversissimis sese manifestat. Superbia, egoismus, carnis concupiscentia etiam in mundo hujus temponis florent. Scit Ecclesia, ea mensura qua fidelis existit suae missioni praedicandi “importune, opportune” totum Nuntium Evangelium, persecutionem patiatur. “Sicut me persecuti sunt, ita etiam Vos persequentur. Discipulus non est supra Magistrum” (131).

58. (De spe Populi Dei). Pro sua parte Ecclesia ardentem desiderat, amicam esse omnibus, praesertim pauperibus et eorum etiam qui eam persequuntur. Gaudet cum videt quamodo germen divinum. Spiritu semper vivificatum, operatur in toto genere humano. Scit se esse templum Spiritus, Sponsam Christi, quae non obstantibus suis infirmitatibus, ex misericordissimo amore Sui Domini, mansit, manet, manebit fidelis Sui Sponso.

Solidaritate conjuncta cum mundo qui eam conspiciet et interpellat, aliquando immoderate, discernere invitationes Spiritus in multiplicibus his interrogationibus et eis generose respondere studet. Petit a Sui dilecto Domino et Magistro, ut virtutem et animum ei conservet, ut sese perfectius adaequet exigentiis concretis suae missionis in mundo hujus temporis. Ipsi sese committit.

Pars III

DE QUIBUSDAM PROBLEMATIBUS URGENTIORIBUS

59. (Prooemium). Concilium, postquam delineavit quid sit homo necnon ad quodnam munus, sive singulare sive commune, in terris adimplendum sit vocatus, omnium nunc

animos ad quasdam urgentiores hujus temporis necessitates convertit, quae maxime genus humanum afficiunt.

Inter multa quae sollicitudinem sacrorum Pastorum reclamant haec praesertim recolere juvat: nempe, matrimonium et familiam, culturam, vitam oeconomico-socialem ac politicam, solidaritatem familiae populorum et pacem; ut circa singula clarescant principia et orientationes e luce Christi manantia, quibus christifideles ducantur in tot intricatorum problematum solutione.

CAPUT I

DE DIGNITATE MATRIMONII ET FAMILIAE FOVENDA

60. (De matrimonio et familia in mundo hodierno). Salus personae et societatis humanae arcte cum fausta conditione communitatis familiaris connectitur. Ideo christiani de omnibus mediis quibus hodie genus humanum, in vita aestimanda et colenda, progreditur et conjuges atque parentes in praecellenti suo munere adjuvantur sincere gaudent, et meliora exinde beneficia pro matrimonio et familia expectant atque promovere student (A). Non ubique tamen hujus institutionis dignitas eadem claritate illucescit, siquidem in quibusdam regionibus polygamia aliisve fallacibus formis obscuratur, et non semel per tendentiam ad hedonismum et egoismum a sacra sua indole destituitur. Praeterea, cum nostra aetate tot ac tanta citius crescant et mutantur, necessitudines oeconomicae et sociales non leves pro vita familiari inducunt commotiones et incertitudines, quae in pluribus orbis partibus praerapido incremento demographice exacuuntur. Unde passim angor et crisis quaedam conscientiarum exoritur (B). Verumtamen matrimonialis familiarisque instituti vis ac robur ex eo apparent, quod variae et profundae immutationes societatis hodiernae illud evertere non potuerint, sed patius veram et fundamentalem ejus naturam multorum oculis manifestaverint (C).

Christifideles, praesens tempus redimentes (cfr. Eph 5,16; Col 4,5) atque aeterna a mutabilibus formis discernentes, bona familiae, tum propriae vitae testimonio, tum concordi actione cum omnibus hominibus bonae voluntatis, diligenter promoveant, sicque, interceptis difficultatibus, providebunt familiae necessitudinibus et commodis, quae novis temporibus conveniunt (D).

61. (De sacra matrimonii et familiae indole). Communitas conjugalitatis a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur (A). Ipse Deus, caritatis suae consilio, diversis bonis ac finibus conjugium ditavit (B); quae omnia pro generis humani continuatione, pro singulorum familiae membrorum felicitate terrena ac salute aeterna, pro stabilitate et pace, progressu et prosperitate totius humanae societatis maximi sunt momenti. Vir et uxor qui foedere dilectionis "jam non sunt duo sed una caro" (Mt 19,6), intima animarum, corporum atque operum unione mutuum sibi adjutorium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et semper plenius adipiscuntur. Quae intima conjunctio, ex ipsa conjugalitatis amris natura, plenam conjugum fidem exigit atque indissolubilem eorum unitatem urget. Amor illa conjugalitatis, generosus atque conscius, ipsumque matrimonii institutum, veluti apice, procreatione, quae proclis educatione completer, terminantur atque coronantur (C).

Christus Dominus hanc multiformem dilectionem, e divo caritatis fonte exortam et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutam, benigne et abundanter benedixit. Sicut enim Deus olim foedere dilectionis et fidelitatis populo suo occurrit (1), ita nunc Salvator hominum Ecclesiaeque Sponsus (2), in sacramento matrimonii fidelibus conjugibus obviam vanit (D). Manet porro cum eis, ut, quemadmodum Ipse dilexit

Ecclesiam et semetipsum pro ea tradidit (cf. Eph 5,25), ita et conjuges, mutua deditione, se invicem perpetuo diligere queant. Quapropter Christifideles ad sui status officia et dignitatem peculiari veluti consecrantur et roborantur sacramento (3); cujus virtute munus suum conjugale explentes, ad plenam humanae personae perfectionem mutuamque sanctificationem, ideoque ad communem Dei glorificationem magis magisque accedent. Unde per ipsos conjuges, filii, immo et omnes in familiae ambitu degentes, sanctitatis atque salutis viam facilius invenient (E).

Liberi (F), ut viva familiae membra, ad sanctificationem parentum suo modo conferunt. Gratae etiam mentis affectu, pietate atque fiducia beneficiis parentum respondebunt ipsisque in rebus adversis necnon in senectutis solitudine filiorum more assistant. Familia proinde christiana, cum ex matrimonio ut imagine et participatione foederis dilectionis Christi et Ecclesiae exoritur (cf. Eph 5,24—6,4), vivam Salvatoris in mundo praesentiam atque genuinam Ecclesiae naturam omnibus hominibus patefaciat, tum conjugum amore, generosa foecunditate, unitate atque fidelitate, tum omnium membrorum suorum amabili cooperatione.

Parentum jus procreandi prolem (G) eamque educandi, prae ceteris in religione, secundum propriae conscientiae praecepta, omnino in tuto ponatur. Civilis autem societas, quae tunc floret cum ipsa floret familia, sanctuarium familiae omni quo possit modo reveatur atque inviolatum servet, necnon prosperitati omni incrementum societatis domesticae faveat (H).

62. (De amore conjugali). Pluries verbo divino sponsi atque conjuges invitantur, ut casto amore sponsalia et indivisa dilectione coniugium nutriant atque foveant (4). Plures quoque nostrae aetatis homines amorem inter maritum et uxorem magni faciunt (A). Ille autem amor utpote actus eminenter humanus, cum in personam terminetur, omnes corporis animique motus peculiari dignitate ditare eosque tanquam elementi ac signa specialia conjugalis amicitiae nobilitare valet. Hunc amorem Dominus, supremo gratiae et caritatis dono, quo Christifideles filii Dei vocantur, benedicere et elevare dignatus est. Talis amor conjugalis, humana simul et divina consocians, conjuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenere affect et opere probatum conducit; omnia vitae conjugalis quotidiana officia et sacrificia pervadit (5); immo ipse generosa sua operositate emundatur et crescit (B). Longe igitur exsuperat meram corporis eroticam inclinationem, quae, egoistice exulta, citius et misere evanescit (C).

Haec dilectio proprio opere exprimitur et perficitur. Actus proinde, quibus conjuges intime inter se uniuntur, ex sese honesti sunt et modo vere humano exculi, donationem mutuam plenam significant et foveant. Amor ille fides ratus et in Christo sanctus est, atque, inter prospera et adversa, indissolubiliter fidelis. Quapropter christiani omnibus exemplo sint in abstinendo ab omni illicito opere, maxime isto quo coniugalis fides adulterii divortiique lue misere proditur (D). Cum vero ad officia vitae christianae constanter peragenda virtus insignis requiri possit, conjuges, gratia ad vitam sanctam roborati, firmitatem amoris, magnitudinem animi et spiritum sacrificii assiduo colent.

Ut autem genuinus amor conjugalis in mundo aestimatur atque sana circa eum opinio publica efformetur, christifideles honestate suae vitae, filiorum praesertim educatione, eminere debent atque in necessaria renovatione culturali, psychologicae et sociali partes suas agere. Curandum quoque est ut juvenes suo tempore apte de amoris dignitate, munere et opere, potissimum in sinu ipsius familiae, instruantur et, castitatis cultus instituti, convenienti aetate ab honestis sponsalibus ad legitimas nuptias transire valeant. Parentum aliorumve tutorum est iuniores prudenti consilio tueri, quin eos ulla injusta coactione, neque directa neque indirecta, ad matrimonium ineundum aut partem eligendam determinent. Varia opera, praesentim familiarum consociationes, juvenes

ipsosque coniuges, praecipue nuper iunctos, doctrina et actione confortant, quoque ad vitam etiam ecclesiam efformare satagent.

63. (De matrimonii foecunditate) (A). Talis est matrimonii et amoris conjugalis indoles ut ex semetipsis ad prolem procreandam simul et educandam ordinentur (B). Unde verus amoris conjugal cultus totaque vita familiaris ratio inde oriens coarctatur (C), ut coniuges forti animo dispositi sint ad cooperandum cum amore Creatoris atque Salvatoris qui per eos suam familiam in dies dilatat et ditat.

Matrimonium autem, licet in prolem ordinetur (D), non est merum procreationis instrumentum; sed natura foederis indissolubilis inter personas bonumque prole exigunt, ut mutuus etiam conjugum amor proficiat et maturescat (E). Si proles, saepius tam optata (F), deficiat, matrimonium valorem suum fundamentalem suamque indissolubilitatem non amittit, verum coniuges ad multiformem foecunditatem spirituales invitat. Aequalis quoque dignitas personalis cum mulieris tum viri, in mutua atque plena dilectione agnoscenda, unitatem matrimonii a Domino confirmatam luculentius patefacit (G).

Sciunt coniuges se (H), in familia condenda et ducenda, non arbitrario modo procedere posse, sed conscientia regi quae lege Dei recte informatur, necnon suum esse proles numerum secundum Dei dona verique amoris normam determinare. Qua in re iugis vigilantia et docilitate erga Deum vivum (I); communi consilio atque conatu (J) prudenti iudicium sibi efformabunt (K), intendentes salutem mentis ac corporis, dignoscentes tempora et status vitae conditiones tum paedagogicas tum oeconomicas (L), ac denique rationem observantes boni ipsius familiae, societatis temporalis (N) et Ecclesiae necessitudinum. Ita fideles divinum consilium implentes, Creatorem glorificant, seipsosque in Christo perficiunt, quando procreandi munere cum generosa humana et christiana responsabilitate (N) funguntur (6). Coniuges omnes qui tali modo muneri sibi a Deo commisso respondent (O), aestimationem omnium revera morentur. Quos inter peculiari modo memorandi sunt illi qui, divinae Providentiae confidentes, prudenti communi consilio, sancto amore magnoque animo prolem congruenter educandam etiam numerosiorem suscipiunt (6 bis). Qui omnes, affectu compari, mente consimili et mutua sanctitate adunati (7), suo quisque modo conferunt ad mundi ornatum et Ecclesiae augmentum (8).

64. (Deus dominus vitae). S. Synodus novit (A) coniuges saepe multis et gravibus praepediri difficultatibus oeconomicis, sociopsychologicis, civilibus aliisque (B) quibus perdurantibus amor conjugal, fidem firmans et personae perficiens, in sua integritate et harmonia difficulter excoli potest (C). Similiter agnoscit hunc cultum genuini amoris, quo cessante coniuges saepe sibi velut extranei fiunt, haud facile componi posse (D) cum exigentiis, quibus saltem ad tempus numerus proles augeri nequit. Ubi autem intima vita conjugalis abruptum, bonum fidei in discrimen vocari et bonum proles pessumdari potest: tunc enim educatio liberorum necnon fortis animus ad prolem ulteriorem suscipiendam periclitantur (E).

Plures his difficultatibus solutionem faciliorem temere afferre praesumunt, immo ab occisione non abhorrent (F). Deus autem, Dominus vitae, officium atque munus servandi vitam hominibus commisit necnon praecellens ministerium, quo ubertas vitae humanae colatur atque augeatur. Vita igitur in utero jam concepta materna cura tuenda est; abortus vero quo innocenti vita iniuste aufertur, necnon infanticidium nefanda sunt crimina.

Coniuges, vitae ministri Deique cooperatores, spiritu generoso informati, quo in adimplendo suo munere sacrificia non aspernantur, leges vitae conjugal pie custodient (G). Praelucente revelatione et dociles erga Magisterium, sedulo scrutabuntur Dei de vita

conjugali ordinanda voluntatem, quae per Ejusdem donorum naturam et harmoniam manifestatur (9). Ad quam voluntatem divinam magis detegendam et penitius perspiciendam, sensus christianus fidelium, recta omnium hominum conscientia necnon sapientia ac peritia eorum qui in sacris disciplinis et profanis de homine scientiis versati sunt, efficaciter conferunt (H). Facultas humana generandi, mirabiliter exsuperans ea quae in inferioribus vitae gradibus fiunt, necnon ipsi actus vitae conjugali proprii, secundum genuinam dignitatem humanam ordinati, magna observantia reverendi sunt (I). Ideoque conjuges, legi divinae inhaerentes, fortes in fide et gratia Christi suffulti, constanter omnia officia sua implenda ex aequo temperabunt. Insigni suo munere ita fungentur, ut in tota eorum vita caritas divina semper efflorescere plenamquo suam ubertatem attingere valeat.

Ita Dei vivi voluntate homines, ad Ejus imaginem facti, in genuino ordine personarum constituti sunt ut Christum, vitae principium (10), secuti, in sacrificiis et gaudiis vocationis suae, illius testes fiant mysterii amoris, quod Dominus, morte et resurrectione sua, mundo revelavit (J).

CAPUT II

DE CULTURAE PROGRESSU RITE PROMOVENDO

Sectio 1 : De culturae conditionibus in mundo hodierno

65. (Conditionum vitae diversitas). Ex diverso modo itendi rebus, laborem praestandi et sese exprimendi, religionem colendi moresque efformandi, statuendi leges et juridicas institutiones, augendi scientias et artes atque colendi pulchrum, diversae oriuntur communes vivendi condiciones et diversae formae componendi valores vitales. Ita ex traditis institutis efformatur patrimonium cuique humanae communitati proprium. Ita aetiam constituitur ambitus definitus et historicus, semper melior efficiendus, in quem homo cujuscumque gentis vel aetatis inseritur, et ex quo bona ad humanus civilemque cultum promovendum exhaurit.

66. (De novis vivendi formis). Nostra vero aetate, ad hujusmodi cultum perficiendum largiusqua spargendum novae patent viae. Quas paraverunt ingens augmentum scientiarum naturalium et humanarum, etiam socialium, incrementum technicarum artium, necnon progressus in excolendis et organizandis mediis quibus homines inter se communicant. Hinc mens hominis hodierni particulari nota signatur; vitae consuetudines et mores in dies uniformiores efficiuntur, dum novi modi sentiendi, agendi otiaque implendi apud latissimam collectivitatem divulgantur. Aucta simul commercia inter diversos societatis coetus variasque gentes universaliolem quamdam promovent culturam, quae thesauris diversarum culturalium ditescit.

67. (Homo, auctor culturae). In hac profunda transformatione, homines cujusvis coetus vel nationis magis in dies conscii fiunt se proprii humani cultus ac suae communitatis culturae artifices auctores esse. Quod pro illis adhuc majoris ponderis est. Ipsa enim humana dignitate, spirituali et sociali, vocantur ut ingenium suum in historica communitate hominum, suo consilio et libertate, non sine sudore perpoliant, exprimant atque communicent; simul autem ut mundum in quo vivunt investigent, sub suam potestatem redigant ac operibus suis humanius configurent, atque sese ipsos efforment atque evolvant.

68. (Difficultates hodiernae hujus muneris). Hodie possessio bonorum culturae pervior patet et latius disseminatur, dum simul relationes inter diversas culturas in dies multiplicantr.

Crescit quidem difficultas componendi culturam quae ex ingenti scientiarum artiumque technicarum progressionem exsurgit, cum illa quae studiis sic dictis humanioribus, secundum varias veterum traditiones, alitur. Quae tamen formae se invicem complere et foecundare debent ad integrum hominem aequo ordine colendum atque perficiendum.

Denique cum spiritu novae culturae technicae frequenter connectitur processus, qui plenior agnitionem induxit legitimae autonomiae ordinis temporalis. Sed idem processus quandoque spirituales divitias per antiquarum culturalum pessumdare minatur. Quinimmo ad humanismum mere terrestrem, ipsi religioni adversantem, facile conducit.

Quibus rite perspectis, nemo non videt omnes, et praecipue christifideles, in una familia humana fraterne unitos, ad nova munera strenue adimplenda hac in re vocari.

Sectio 2 : De quibusdam principiis ad culturam rite promovendam.

69. (De cultura sub lumine fidei). Christifideles, in unum Populum Dei congregati, ad civitatem coelestem peregrinantur et ea quae sursum sunt quaerunt ac sapiunt (cf. Col 3, 1-2). Quo tamen nequaquam minuitur momentum muneris eorum una cum omnibus hominibus ad laborandum ad aedificationem mundi humanius configurati. E contra, in fidei christianae mysteriis haud pauca incitamenta et adjumenta attingunt ad inunus illud impense adimplendum et praesertim ad plenum hujusmodi operis sensum detegendum, quo cultura in integra vocatione hominis suum eximium obtinet locum.

Cum enim homo opere manuum suarum vel ope technicae nationis et artis terram excolit, ut fructum afferat et dignum hominis habitaculum fiat, ipse consilium Dei, initio temporum hominibus patefactum (cf. Gen 1, 28), exsequitur et praeceptum implet creationis perficiendae, signa spiritus rebus imprimendo. Immo magnum Christi mandatum observat sese in servitium fratrum impendendi.

Insuper homo, utilitatis commodique sui cupiditatem superans et pulchro amore veri accensus, in varias scientiae, philosophiae atque artis disciplinas incumbit, ut seipsum ac mundum intimius cognoscat et magis in dies suave regnum veritatis ex tendat. Ita familia humana clarius illuminatur mirabili Sapientia, quae ab aeterno cum Deo erat, cuncta cum Eo componens, ludens in orbe terrarum, cum filius hominum sese esse delectans (cf. Prov 8, 30-31).

Sane hodiernus progressus scientiarum artiumque technicarum hominem coevum in tentationem inducere potest, ut illarum inventis nimis confidens, se sibi sufficere aestimet neve amplius altiora quaerat, sed in agnosticismo quiescat, vel hominem ipsum in idolum erigat. Hae tamen disciplinae, rite excultae, eum ad Deum aptius perducere possunt. Nam hominis ingenium ejusque operositas intellectum et bonitatem divinas participant et imitantur. Quo profundius homo secreta creaturae Dei propriique animi recessus explorat, eo clarius Deus, qui illa creavit et in Christo instauravit, in sua maiestate apparet.

70. (De multiplici connexione inter bonum nuntium Christi et culturam). Inter nuntium salutis et culturam multiplices nexus inveniuntur. Nam Deus per revelationem suam, inde a primordiis usque ad plenior suam manifestationem in Filio incarnato, populum suum allocutus est secundum culturam diversis aetatibus propriam.

Ecclesia pariter Christi, novus populus Dei, a verbo Dei natus, in bonis quibusdam culturae passim occurrentibus medium invenit nuntium sibi consignatum profundius investigandi et explicandi, in sua praedicatione ad omnes gentes diffundendi et in celebratione liturgica atque in vita multiformis communis fidelium melius exprimendi.

At simul, ad omnes populos cujusvis aetatis missa, Ecclesia nulli stirpi aut nationi, nulli particulari morum rationi, nulli antiquae aut novae consuetudini exclusive et indissolubiliter alligatur. Suae vivae traditioni constanter inhaerens, communione cum diversis culturis inire potest, unde tum ipsa tum varii generis cultura ditescit.

Bonum nuntium Christi hominis lapsi vitam et culturam continuo renovat et errores ac mala, ex semper minaci peccati seductione promanantia impugnat et renovat. Mores populorum indesinenter purificat et elevat. Animi ornamenta dotesque cujuscumque populi vel aetatis supernis divitiis velut ab intra foecundat, communit et complet atque in Christo restaurat (cf. Eph 1, 10). Sic Evangelium reapse in aedificationem praedicatur; varietates autem humanae naturae et historiae in ordinem christianum assumit quo magis idonea efficiantur instrumenta ad vitam ac veritatem spargendam.

71. (De diversis rationibus in cultura rite componendis). Nunquam obliviscendum est, culturam ad integram personae humanae perfectionem, ad bonum communis et totius humanae societatis esse referendam. Quare oportet artes sive fabriles sive liberales, disciplinasque omnes ita ad mentis animique cultum ordinari, ut promoveant facultatem admirandi, intus legendi et contemplandi; capacitatem efformandi iudicium personale et excolendi sensum religiosum, moralem ac sociale; aptitudinem ad sigillum humanum mundo adspectabili non sine labore imprimendum et ad vitam hominum consilio divino conformiorem reddendam. Hoc modo ingentes aetatis nostrae progressus, praesertim in scientiis artibusque technicis, nedum generum integrae personae et humanae familiae bonum, ut saepe dolentes comperimus, impendant, et potius eminenter favebunt.

Cultura denique, cum ex hominis indole spirituali et sociali immediato fluat, continuo indiget libertate ad se explicandam atque legitimam, secundum propria principia, sui juris agendi facultate. Jus ergo habet ad reverentiam et quadam gaudet inviolabilitate, servatis utique juribus personae et communis, sive particularis sive universalis, in ambitu boni communis. Ad publicam vero auctoritatem pertinet, non ipsam indolem culturae determinare, sed condiciones ad vitam culturalem promovendam fovere.

Sectio 3 : De quibusdam urgentioribus christianorum muneribus circa culturam

72. (Jus ad culturam omnibus agnoscatur et in rem deducatur). Cum nunc primum facultas praebeatur plurimos homines ab ignorantiae miseria liberandi, officium nostrae aetati maxime consentaneum est, praesertim pro christianis, strenue adlaborare ut jus omnium ad humanum civilemque cultum, personae dignitati congruum, sine discrimine stirpis, sexus, nationis vel socialis condicionis, ubique terrarum agnoscatur et ad rem deducatur. Ideo sufficiens bonorum culturae copia omnibus providenda est, praesertim culturae quam fundamentalem dicunt, ne plurimi litterarum ignorantia a cooperatione vere humana ad bonum commune impendantur.

Enixe insuper adlaborandum est ut omnes hujus juris conscii fiant necnon officii quod sibi incumbit sese excolendi. Quod in specie valet pro rusticis et opificibus, quibus

praebeantur tales condiciones operam suam praestandi, quae humanam eorum culturam non praepediant sed promoveant.

Haec ominia quoque postulant ut homo libere possit verum inquirere et morali ordine communique utilitate servatis, opinionem suam declarare ac vulgare, atque artem qualemcumque colere; ut denique ex veritate de publicis eventibus certior fiat.

73. (De educatione ad hominis integrum cultum). Germana educatio ad culturam in omni suo gradu institutionem in diversis disciplinis artibusque et multiplicem eruditionem ad unum reducere sataget. Qua synthesi persona humana ad rectam rerum aestimationem exsurget et ad congruum iudicium de rationibus vitae et eventibus ferendum, fundatum super universalem et veram hominum sapientiam.

Quasi mater et nutrix hujus educationis exstat imprimis familia, in qua liberi, amoris calore circumdati, rectum rerum ordinem facilius addiscunt, dum probatae formae culturae quasi inconscie in animum progredientis adolescentiae transfunduntur.

In eadem educatione ne negligantur commoda, quae ad humanae culturae progressum praebentur a nostri temporis condicionibus, cum imminuto passim laboris spatio, in dies augescant pro pluribus hominibus opportunitates O tia ad animum relaxandum et mentis ac corporis sanitatem roborandam rite insumantur, per liberas industrias et studia, ludicra quoque certamina, in dissitas regiones itinera, quibus ingenium hominis expolitur, sed et homines mutua cognitione locupletantur. Pariter christifideles sese impendant in manifestationes culturae collectivae, nostrae aetatis proprias, spiritu humano et christiano imbuendas.

74. (De humano civilique cultu cum christiana institutione rite componendo). Christifideles novam scientiam et doctrinam necnon novissimorum inventorum notitiam cum christianis moribus christianaque doctrinae institutione conjungant, ut religionis rerum cultus animique probitas apud ipsos pari gressu procedant cum scientiarum cognitione et cotidie progredientibus technicorum artibus, et ideo ipsi valeant res omnes integro christiano sensu diiudicare atque interpretari (2). Etsi finis religionis sit Dei glorificatio et hominis salus aeterna, tamen, religione neglecta, etiam cultura integri hominis dilabitur. E contra Ecclesia, proprium implendo munus, jam eo ipso ad humanum civilemque cultum impellit atque contribuit (3).

Fideles conjunctissime cum allis suae aetatis hominibus vivant, et perfecte eorum cogitandi atque sentiendi modos qui per culturam exprimuntur, percipere studeant. Scientiarum recentes acquisitiones novas quaestiones suscitant, qua ex parte theologorum novas investigationes postulant, ne in visione hodierna mundi Dei notitia potius abscondatur quam manifestetur, neve suspicio excitetur scientificas indagationes cum fidei professione componi non posse. Fideles qui peritia in variis culturae campis, Ecclesiam culturam magni facere comprobant, ad hominem elavandum eique lumen Christi patefaciendum. Scientiarum cultores, suae utilitatis immemores, non solum hominibus insigne commodum praestant, sed ipsam Ecclesiam in suo munere adimplendo admodum adjuvare possunt, ut praedicatio evangelica in intellectu hominum magis perspicua et in eorum condicionibus quasi indigena evadat.

Qui theologicis vel philosophicis disciplinis in Seminariis et Studiorum Universitatibus incumbunt, cum hominibus aliarum scientiarum studiosis, collatis viribus atque consiliis, adlaborare curent. Theologica vel philosophica inquisitio contactum cum proprio tempore ne negligat, ut cum cultura profana hujus aetatis rectius et efficacius jungatur, et homines in variis scientiis excultos ad pleniorum fidei scientiam juvare possit. Haec socia opera plurimum proderit institutioni sacrorum ministrorum, qui doctrinam Ecclesiae de homine et de mundo aptius coaevis nostris explanare poterunt, ita

ut verbum illud etiam libentius ab eis suscipiatur. Immo optandum ut plures continuo laici congruam in disciplinis sacris institutionem adipiscantur, et non pauci inter illos haec studia ex professo, scientifica inquisitione, colant et data opera altius producant.

Artes quoque ingenuae, quae inter nobilissimas ingenii humani exercitationes merito adnumerantur, a christifidelibus magni aestimentur. Vitam enim humanam, multiplicibus formis secundum tempora et nationes expressam, explicare et elevare valent. Exinde artium illarum cultores se ab Ecclesia in sua navitate agnitos sentient et faciliora commercia cum communitate christiana instituent, ad artem sacram usque in ipso sanctuario aptius promovendam. Ita vocem suam adiungent ad mirabilem concentum in gloriam Dei et Christi (4).

CAPUT III

DE VITA OECONOMICO-SOCIALI

75. (Aliqui aspectus vitae oeconomicae hodiernae). Crescens dominatio hominis super naturam, densiores intensioresque relationes atque necessitudines, crebrior interventus societatis imprimisque Status, hodie vitae oeconomicae non minus propria sunt quam aliarum vitae socialis provinciarum.

Non obstantibus progressibus socialibus passim obtentis, vita oeconomica hanc causam inquietudinis et angoris praebet: quamvis hodie incrementum vitae oeconomicae, rationaliter humaniterque directum atque coordinatum, differentias sociales mitigare possit, nimis saepe vertitur in earum exasperationem, vel etiam in regressum conditionis vitae eorum qui maxime debiles sunt et in despectum pauperum. Dum plurimi homines stricte necessariis caret, aliqui — etiam in regionibus oeconomice minue evolutis — opulentur vivunt. Luxus et miseria coexistunt. Aliqui divitias dissipant; alii autem corruptionem ut medium existentiae usurpant. Dum alii anni potestate decidendi fruuntur, alii possibilitate carent initiativae responsabilitatisque exercendae.

Eodem tempore magis in dies homines conscii fiunt illarum differentiarum inter diversas provincias (agriculturam, industriam, servitia), inter coetus sociales vel regiones ejusdem nationis, vel ampliori modo inter ipsas nationes. Qui exinde detrimenta patiuntur, suam miseriam acriter sentint atque graviter tantum vel etiam omnino non ferunt; excitantur enim tam de differentiis vigentibus quam de novis technicis et oeconomicis possibilitatibus de quibus non satis participant.

Sectio 1 : De progressionem oeconomica

76. (Lex fundamentalis). Vita oeconomica productionem sufficientem bonorum necessaria intendit; lex vero fundamentalis progressionis oeconomicae non est ut quam maximum lucrum vel dominatum prosequatur, vel quam plurima bona materialia producat, sed ut toti homini serviat, attento ordine ejus materialium et spiritualium necessitatum. Quod quidem valet pro omnibus hominibus ac coetibus, cujusve stirpis vel mundi regionis. Itaque, in adhibendis methodis regulisque oeconomicae rei propriis, prae omnibus fines humani, tum individuales tum sociales inter se intime connexi, prosequendi sunt: eo modo ut activitas oeconomica, quae suapte natura est humana, intra fines ordinis moralis perficiatur.

77. (Progressio oeconomica sub consilio hominis maneat eiisque integrum bonum intendat). Ut in actum deducantur potentiae cuique homini inhaerentes neque homo opprimatur, progressio oeconomica sub ipsius hominis dominio permanere debet. Fausta

autem hujus progressionis ordinatio requirit ut in omnibus gradibus quam plurimi homines atque, in gradu internationali, omnes nationes, ad partes actuosas in hac ordinationis munere admittantur ne paucis sive peritis, sive privilegiatis coetibus sive potentioribus nationibus relinquatur. Ad bonum commune secundum ipsius exigentias humanas promovendum, requiritur ut progressio oeconomica organice componatur ex opera spontanea singulorum, eorumque liberorum coetuum atque auctoritatum publicarum; non vero soli fluxui virium oeconomicarum nec soli arbitrio auctoritatum publicae relinquenda est. Quare errores vitandi sunt tam doctrinarum quae sub specie egoisticae libertatis reformationibus necessariis obstant, quam illarum quae libertatem juraque fundamentalia personarum atque libere consociatorum coetuum ipsi organisationi collectivae productionis postponunt.

78. (De ingentibus differentiis oeconomico-socialibus removendis vel minuendis). Ut respondeatur exigentiis justitiae et aequitatis secundum ipsam Dei voluntatem, strenue nitendum est ut, observatis juribus personarum atque indole propria cujusque populi, ingentes quae nunc exstant atque adhuc crescant differentiae oeconomicae discriminaque socialia quam citissime removeantur vel saltem minuantur.

Justitia cum aequitate item requirit ut mobilitas et evolutio, quae omnino necessariae sunt in progredientibus rebus oeconomicis, ita ordinentur ne vita hominum eorumque familiarum insegura fiat. Cum operarii ex aliis nationibus vel regionibus orti labore suo ad vitam oeconomicam promovendam alicujus populi conferant, non solum vitanda est quae vis discriminatio quoad eorum conditiones laboris vel remunerationis, sed insuper tota societas, imprimisque publicae potestates eos ut personas, non pure ut manum operi admovendam, utilem tantum ad productionem, recipere debent. Oportet ut etiam familiam apud se habere possint, ut ad sufficientes habitationes procurandas iuventur, atque ut eorum insertioni in vitam socialem populi recipientis faveatur. In rebus oeconomicis continuo mutatis et in novis formis industrialis societatis, peculiariter curandum est ut labor sufficiens et unicuique conveniens cum possibilitate adaequatae formationis technico-professionalis offeratur, et ut subsistentia atque integritas moralis in tuto collocentur eorum qui ob morbum vel aetatem gravioribus difficultatibus laborant sese evolutioni sociali et technicae adaptandi.

Sectio 2 : De principiis totam vitam oeconomico-socialem regentibus.

79. (De labore humano ejusque conditionibus et de otio). Procedit labor immediate ex persona humana, quae naturam suo quasi sigillo signat eamque suo fini submittit. Per laborem homo ordinarie propriam ac suorum vitam sustentat; per eum potest etiam ad perfectionem creationis divinae operam sociam dare. Laborande homo vires suas evolvit, cooperatur cum aliis hominibus eisque inservit, immo genuinam caritatem exercere potest. Denique credimus hominem per laborem sum Deo oblatum ipsi operi redemptorio Jesu Christi consociari, qui eminentem dignitatem labori contulit cum in Nazareth propriis manibus operaretur. Fluit exinde pro unoquoque homine officium laborandi; necnon agnoscendum est jus ad laborem, cui societas pro sua parte satisfacere debet secundum adjuncta in ea vigentia. Remuneratio laboris tanta esse debet ut homini possibilitatem praebeat ad suam suorumque vitam materiale, socialem culturalemque adaequate evolvendam.

80. (De participatione in inceptibus et organisatione oeconomica et de operistitio) In bonorum gignendorum inceptibus, proprietarii (sive singuli, sive coetus, sive collectivitates

vel ipse Status quando a bono communi requiritur) et pariter omnes qui, etsi non proprietarii, de rebus oeconomicis actu disponunt, numquam se gerere debent tamquam domini absoluti inceptuum. Inceptus enim, quantum fieri potest, debent in communitates personarum verti, hominum nempe qui liberi sint et sui compotes, ad imaginem Dei creati, atque vocati ut, modis apte ordinandis, participant in negotiis inceptuum eorumque gestione et fructibus, quinimmo in universitate progressionis oeconomicae. Quando autem de oeconomicis et socialibus conditionibus, quae in futuram vitam hominum laborantium atque eorum liberorum influunt, ab iis qui in gradibus superioribus constituti sunt decernitur, partem etiam habeant ipsi laborantes, imprimis per eorum libere electos delegatos, qui eorum necessitates, suggestiones atque visionem propriam sine repressionis periculo manifestare possint.

Jus hominum laborantium condendi associationes easque ingrediendi, quae eos vere repraesentare atque ad organisationem vitae oeconomicae adlaborare possint, intra jura fundamentalia personae humanae ponendum est. Per illam participationem ordinatam atque ab omnibus agnitam, in dies magis crescet in hominibus laborantibus sensus responsabilitatis, atque sese sentient, secundum capacitates aptitudinesque unicuique proprias, totius operis progressionis oeconomicae et socialis socios.

Quando autem conflictus oriuntur in relationibus opificum cum conductoribus operum praesertim ubi ipse Status opus conducit, fiant conatus ob pacificam solutionem, etiam per consilia ad hoc instituta. Ad quam solutionem multum conferet magis extensa et melius ordinata participatio omnium in toto inceptu. Etiam in hodiernis adjunctis operistitium potest esse medium necessarium ad jura defendenda vel ad promovendas aspirationes coetuum socialium qui in debiliore condicione inveniuntur. Inde operariis non deneganda est possibilitas ad hoc medium recurrenti. In quo casu ratio servanda est boni familiarum ipsorum opificum, juris aliorum et in genere boni communis. Quapropter, quando de servitiis essentialibus agitur, severiores imponi possunt condiciones. Ad viam aptam solutionis inveniendam, ne praetermittatur sincerus dialogus inter compartes.

81. (De destinatione bonorum ad utilitatem omnium hominum). Teram et omnes vires quas continet destinavit Deus ad utilitatem omnium hominum, quamquam formae determinatae proprietatis ex institutionibus populorum pendent secundum diversas atque mutabiles condiciones. Quaecumque sit forma proprietatis, homo res exteriores quoad usum carum non tanquam absolute proprias sed tamquam communes habere debet, ut non sibi tantum sed etiam aliis prodesse queant. Quare omnibus hominibus competit jus habendi partem bonorum sibi suisque familiis sufficientem. Ita Patres Doctoresque Ecclesiae decuerunt divites ad pauperes ex superfluis suis sublevandos obligari. Qui autem in extrema necessitate degent jus habent sibi ex divitiis aliorum necessaria procurare. Instanter commendat Ecclesia obligationem societatis eo modo aedificandae et ordinandae, ut omnia membra jura fundamentalia personae exercere queant et sive singuli, sive coetus, sive nationes ad ipsum bonum commune per seipsos conferant.

In societatibus oeconomice minus evolutis, non raro accidit ut destinationi communi bonorum saltem ex parte satis fiat per complexum communitariorum traditionum, quae unicuique membro bona magis necessaria praebeant: vitandum est ne contra illas formas communitarias traditionales imprudenter agatur, quamdiu in vigore maneant atque, ad adjuncta moderna adaptatae, hominibus utiles esse non desinant. Similiter in nationibus oeconomice magis evolutis, reticulum quoddam magis in dies complexum institutionum socialium ad cautionem ac securitatem spectantium, potest pro sua parte ad destinationem communem bonorum conferre. In omnibus illis institutionibus sive communitariis sive socialibus accomodandis, invigilandum est, ne cives, relate ad societatem, ad quemdam statum passivitatis, minoris vel omnino deficientis

responsabilitatis et ad repudiandum servitium inducantur; sed quam maxime ea quae ab ipsis per se praestari possint praestentur. Multum autem interest magis in dies evolvere servitia ad juvandas familias aliaque instituta socialia, imprimis quae ad culturam et educationem pertinent.

Pari modo oportet ut bonorum collocationes (investissements) conferant ad laborem productivum redditumque sufficientem praebendum tam operanti populationi hodiernae generationis quam futurae. Quicumque in dirigendis bonorum collocationibus aliquam responsabilitatem gerit, illos fines prae oculis habere debet atque conscius esse, suae gravis obligationis praevидendi atque aequilibrium servandi inter necessitates, quas consumptio hodierna imponit, et exigentiam collocandū bona ad futura paranda.

82. (De accessione ad proprium dominium fovenda et de latifundiis). Ut efficaciter et humaniter communi destinationi bonorum satis fiat, interest etiam ut faveatur accessioni omnium sive singulorum, sive communitatum, sive liberarum consociationum, ad quoddam in bona sufficientia dominium. Hae proprietatis privatae formae, quarum diversitas nostris diebus augetur, manent, una cum fundis socialibus, juribus et ministeriis a societate procuratis, fons securitatis non parvi pendendus. Etiam ambitum plane indispensabilem personalie et familiaris autonomiae unicuique confirmant et sunt quasi necessaria extensio libertatis humanae. Constituunt denique condicionem quamdam essentialem libertatis politicae. Quod non tantum de proprietatibus materialibus valet, sed etiam de immaterialibus bonis, e.g. capacitatibus professionalibus acquisitis, quae parem securitatem praestant et jus ad aequam compensationem important quando per socialem technicamque evolutionem earum beneficium amittitur. Legimitas proprietatum privatarum non obstat ei quae variis proprietatibus publicis inest; translatio tamen bonorum in publicam proprietatem ab auctoritate competenti solummodo iuxta extensionem et intra limites naturales boni communis fieri potest.

Ipsa proprietas privata manet autem communi obligationi bonorum subordinata, quod jus Status implicat ad abusus illius bono communi obstantes praecavendos, atque functionem socialem cuique proprietati intrinsecam secum fert. Qua quidem neglecta, proprietas privata occasio multarum tentationum cupiditatis et gravium perturbationum socialium evadit, ut sunt speculationes de pretiis mercium vel valoribus mobiliaribus, aut lucra de fundis terrae ex phaenomenis organisationis territorii et urbanisationis concitata. In pluribus regionibus oeconomice minus evolutis, fundi rurales magni et etiam maximi existunt, mediocriter exculti vel sine cultura manentes, dum major pars populi terris caret vel minime tantum extensione agri gaudet, dum ex altera parte incrementum productionis agricolae evidenter urgens apparet.

Non raro ii, qui a dominis horum magnorum fundorum ad laborem adhibentur, mercedem atque habitationes hominis indignas recipiunt, vel ab agentibus intermediariis exspoliuntur. Manent in insecurity et sub quadam personali dependentia, quae illis fere omnes spontaneitatem ac responsabilitatem, evolutionem, promotionem culturalem et participationem vitae socialis atque politicae prohibet. Igitur reformationes necessariae sunt, quae, pro diversis casibus, intendunt vel incrementum mercedis et emendationem condicionis laborantium atque securitatem laboris spontaneamque actionem, vel distributionem fundorum mediocriter excultorum in commodum hominum qui terram hanc fructuosam reddere valeant, servitiis ad hunc desideratum effectum necessariis suppeditatis. Si bonum commune expropriationem exigat, indemnitas ex aequitate aestimanda erit, non tantum juxta valorem venalem, sed etiam attendendo exigentiis rerum oeconomicarum totius communitatis necnon ejus possibilitatibus praesertim quoad tempus compensationis solvendae – attendendo etiam valorisationi quae ex opere communitatis

oriri potuerit atque contributo reali quod personali activitati proprietarii respondeat necnon ejus personalibus et familiaribus necessitatibus.

83. (Conclusio: De relatione inter activitatem socialem et Regnum Dei). Ducantur Christiani spiritu fraternae communionis ac communitalis, qui spiritus primis praesertim temporibus Ecclesiae praeclare splenduit. Persuasum habeant se, in suo ipso opere ad activas partes suscipiendas in evolutione oeconomica ac sociali sui temporis et ad fovendum progressum iustitiae in vita sociali, multum conferre posse ad prosperitatem humani generis necnon ad salutem mundi. Ad hoc magni interest quod, acquisitis peritis et experientia omnino necessariis, simul inter terrenam activitates manent fideles testes Christi, justam hierarchiam valorum servantes. Spiritus Beatitudinum, paupertatis, pacificentiae et misericordiae, eorum vitam inspiret non tantum personalem, sed et collectivam, ut a servitute erga bona materialia se expediant et desideria ac possibilitates suas ad commoda vitae limitare discant, quo facilius fratribus etiam longinquis subveniant. Qui Christum secutus, primum regnum Dei quaerit, inde firmiorem et puriorem amorem hauriet, quo proximum omnibus viribus adjuvabit, ad illam perfectionem personalem, quae etiam ex sana vita oeconomico-sociali exspectanda est.

CAPUT IV

DE VITA POLITICA

84. (De hodierna vita publica). Nostris temporibus etiam in structuris et institutionibus populorum profundae advertuntur transformationes. Gaudium afferunt generosi conatus multorum hominum ad abolendas injustas consuetudines vel leges quae exercitium publicae libertatis nimis coarctant.

Ex conscientia enim humanae dignitatis exoritur in diversis mundi regionibus laudabile studium instaurandi ordinem politico-juridicum in quo semper melius in tuto ponantur jura personae, ut sunt jus sesecoadunandi et consociandi, libere exprimendi proprias opiniones, et his similia, sine quibus cives, sive singuli, sive libere associati, nequeunt in vita et moderamine reipublicae active participare. Civibus enim non participantibus non praebetur vita communitalis quae sit plene humana.

Feliciter una cum progressu oeconomico, sociali et culturali, roboratur desiderium hominum assumendi majorem iniciativam et responsabilitatem in relationibus civium et consociationum inter se et cum publica auctoritate; augetur studium observantiae jurium minoritatum et, reverentia erga homines aliam religionem vel opinionem profitentes. Haec certe signa sunt progredientis conscientiae socialis hominum.

Eo magis propterea dolendum est de omni oppressione politica in aliquibus regionibus vigente, qua injuste etiam hodie coarctantur jura civium et aliquando vix numerari possunt victimae passionum et criminum politicorum.

Ad vitam politicam vere humanam nihil melius quam interiorem sensum justitiae et amoris fovere, et persuasiones fundamentales roborare de vera indole commutatis politicae et de fundamentis et limitibus publicae auctoritatis.

85. (De natura et fine societatis politicae). Homines, familiae et consociationes intermediae, societatem politicam secundum varias formas, indoli sui populi temporisque suo accomodatas, constituunt, quia conscii propriae insufficientiae, necessitatem amplioris communitalis percipiunt, in qua omnes quotidie proprias vires conferant ad bonum commune procurandum.

Nascitur ergo societas politica propter illud bonum commune in quo suam plenam justificationem et sensum obtinet.

Sed multi et diversi sunt homines qui in communitatem politicam conveniunt et legitime diversas decisiones capere possunt. Quapropter, ut non distrahatur respublica, unoquoque in suam diversitatem tendente, requiritur auctoritas quae possit omnes vires civium in bonum commune dirigere, non mechanice sed praesertim tanquam vis moralis, quae in libertate et responsabilitate hominis nititur.

Patet ergo in natura humana fundari societatem et auctoritatem politicam, et ideo ad ordinem a Deo praefinitum pertinere, sicut ait Apostolus "Non est potestas nisi a Deo".

Sequitur item exercitium auctoritatis politicae, sive in communitate qua tali, sive in organis quae respublicam repraesentant, semper actuandum esse intra fines ordinis moralis ad bonum commune procurandum; tunc autem cives ad oboedientiam praestandam ex conscientia obligantur (). Modi concreti quibus communitas politica organizationem et exercitium auctoritatis publicae determinat varii esse possunt secundum diversam indolem uniuscujusque populi et adjuncta historica; semper autem tendant ad efformandum hominem excultum, pacificum et erga omnes beneficum.

86. (De omnium in vita publica cooperatione). Plene congruit cum ipsa natura humana, ut formae inveniantur quae semper melius omnibus civibus, sine ulla discriminatione, possibilitatem concretam offerant active in libertate participandi tum ad moderamen reipublicae, tum ad determinationem ambitus et limitum diversorum organorum, tum ad electionem moderatorum ().

Ut responsabilis cooperatio civium in quotidiana vita reipublicae suum felicem effectum attingere possit, requiritur positivus ordo juris in quo omnium personarum, familiarum ac coetuum jura eorumque exercitium agnoscantur; serventur et promoveantur (); una cum officiis quae omnibus civibus incumbunt; inter quae meminisse oportet officium afferendi reipublicae materialia et personalia servitia quae ad bonum commune requiruntur. Caveant moderatores ne subordinatos coetus, familiares, sociales aut culturales impedian, neve eos sua legitima et constructiva activitate privent, quam potius libenter et ordinatim procurare satagent. Caveant cives ne nimia a republica inopportune postulantes exinde personarum familiarum necnon coetuum socialium responsabilitatem minuant.

Ubi auctoritas reipublicae ex adjunctis concretis obligatur pro tempore ad plures interventiones faciendas, inhumanum est quod in formas governii incidat totalitarias, quae nimis duram reddunt vitam civium.

Christifideles in communitate politica specialem ac propriam vocationem sentiant, qua tenentur exemplo esse in sensu responsabilitatis et in servitio pro bono communi excolendo, ita ut factis demonstrent quomodo conciliatur auctoritas cum libertate, iniciativa personalis cum solidaritate totius corporis socialis. Agnoscant legitimas opiniones diversas circa rem temporalem ordinandam, civesque qui eas, etiam consociati, honeste defendunt, revereantur. Populi et praesentim iuventutis educationem civicam et politicam maxime hodie necessariam, enixe curent. Qui peritiores sunt, artem politicam difficilem simul et nobilissimam, exercitare ne renuant, proprii commodi et venalis beneficii immemores. Cum summa morum integritate ac prudentia agant contra injuriam et oppressionem, absolutismum et rigorismum, sed cum veracitate, aequitate, immo et caritate ac fortitudine politica.

87. (Ecclesia et societas politica). Quae omnia facilius obtineri possut si recta habeatur ratio habitudinis inter rempublicam et Ecclesiam.

Ecclesia, nolens ullo modo confundi cum societate terrestri, est signum transcendentiae personae humanae. Homo non coarctatur ad ordinem temporalem, sed vivens in historia semper conservat vocationem aeternam. Ecclesia per ipsam suam praesentiam vindicat dignitatem spiritualem et supremam libertatem personae humanae.

Apostoli eorumque successores cum mittantur, ut hominibus annuntient Christum Salvatorem mundi, qui moriens et resurgens a mortuis mortem devicit, in hoc apostolatu exercendo, eadem innituntur potentia Dei, qui persaepe virtutem Evangelii in infirmitate testium demonstrat. Utantur ergo oportet, viis et mediis Evangelio propriis, quae in plurimis differunt a mediis licet honestis civitati terrenae propriis et omnino opponuntur astutiae et violentiae, quae toties hunc mundum perturbant.

Sine dubio, res terrenae et eae quae in hominum condicione mundum exsuperant, arcte inter se iunguntur, Ecclesia ipsa temporalibus utitur, quantum propria ejus missio id postulat: in privilegiis tamen ab auctoritate civili oblatis spem suam fundamentalem non reponit. Immo exercitio jurium quorundam legitime acquisitorum libenter renuntiabit, ubi primum consisterit eorum usu ob novas vitae condiciones candorem testimonii vocari in dubium. Certe sanam cooperationem cum civili potestate, sub formis temporis ac regioni adaptatis exoptat. Semper autem et ubique fas ei est postulare, ut vera cum libertate fidem praedicare et inter homines munus suum expedite exercere possit, omnia et sola media adhibens quae Evangelio et bono omnium secundum temporum et condicionum diversitatem respondeant.

CAPUT V

DE COMMUNITATE GENTIUM ET DE PACE

88. (Introductio). Universalis hominum inter se conjunctio ad obtinendum ordinem oeconomicum, socialem et politicum, qui diutius pacem parandi ac stabiliendi capax sit, nunquam tam necessaria visa est ac nostra aetate. Tum propter acerbos belli eventus, cum propter omnium in mutua cognitione profectum et ardens desiderium de bonis orbis terrarum participandi, organisationes plures constitutae sunt, quarum est consociare conatus populorum ad unitatem quamdam universalem efficiendam, non obstantibus gravibus conditionibus adversis, uti sunt terror novi belli generalis et conflictus ideologici.

Ecclesiae est invitare ad communem et magnanimam actionem, quae arctiorem voluntatum concordiam pariat hominesque universos ad plenam caritatis expansionem perducatur secundum fundamentale Christi praeceptum.

89. (De natura pacis). Pax tranquillitas ordinis recta dicitur, cum non ex mero aequilibrio virium nec ex despotica hegemonia, orieatur, sed condicio societatis humanae sit, in qua unicuique nationis, et infra nationem unicuique civi, suum in omni campo tribuatur, ita ut nemo id quod forsitan ab aliis iniuste esset detentum, per vim et arma arripere impellatur: ita pax erit opus justitiae seu fructus ordinis a Deo pro societate humana intenti.

A voluntate igitur hominum in bonum commune conspirantium pax dependet. Cum vero labilis sit humana voluntas, peccato sauciata et omnimodis concupiscentiis obnoxia, rectus ordo societatis simul constans exercitium dominationis sui ab unoquoque, et vigilantiam ab auctoritate legitima requirit. Bonum commune generis humani insuper, etsi fundamentaliter juxta eandem legem divinam semper est ordinandum, in decursu temporum incessanter mutationibus concretis subicitur: aliae enim condiciones sociales, alia requisita politici ordinis, aliae possibilitates utendi et fruendi opibus orbis, condiciones

societatis humanae aliter disponunt. Hoc sensu pax nunquam est quid factum, sed semper quid faciendum, faciendum autem voluntati individuae ad bonum commune concurrenti et sapienti gubernio, ad quod pertinet ordinem societatis cum iustitia et aequitate in plena solidaritate cum aliis societatibus moderari.

Iustitia autem inter homines vix obtinebitur, nisi exercitio mutuae fraternitatis inter homines nutriatur. Tunc enim homo ad reddendum unicuique suum inclinatur, quando proximum revera amat; propterea pax aequa ac iustitiae, immo magis, amicitiae fructus est.

Pax autem terrena quae ex dilectione proximi oritur figura et effectus est Christi pacis a Deo et Patris promanantis, ad quam plenius in dies instaurandam omnes christiani, immo omnes vocantur. Ipse enim Filius incarnatus, princeps pacis, per crucem suam omnes homines Deo reconciliavit ac, restituens omnium unitatem in uno populo et uno corpore, in propria sua occidit odium et resurrectione exaltatus Spiritum caritatis in corda hominum diffudit.

Omnes igitur christiani obligantur ut veritatem facientes in caritate illam pacem, quae Dei donum est, implorent, et suam operam conferant ad condiciones condendas, sine quibus vera pax consistere non potest. Inquantum enim homo peccator est, viget periculum belli et usque ad reditum Christi manebit; inquantum autem peccatum superat, pariter possibilis erit victoria super violentiam reportata.

Sectio 1 : De communitate internationali seu de pace construenda

90. (De communitate gentium et institutionibus internationalibus). Vigentibus hodie tam arctis nexibus mutuae dependentiae inter omnes incolas et omnes populos orbis terrarum, boni communis prosecutio et adeptio jam requirunt ut communitas gentium ordinem sibi constituat qui praesentibus suis muneribus respondeat, in illis numerosis regionibus speciatim quae hodie adhuc patiuntur egestatem intolerabilem. Talis promotio autem frustra expectaretur e solo progressu oeconomico et technico: tunc enim homo vere evolvitur, si mente et voluntate tendit ut vitam sub omni respectu vere humanam degat.

Ad hos fines assequendos institutiones communitatis internationalis necessitatibus diversis hominum pro sua parte providere debent, et quidem tam in campis vitae socialis, ut sunt educatio, nutritio, sanitas, labor, quam in nonnullis circumstantiis peculiaribus hic et illic exsurgentibus, ut sunt exigentiae hodiernae “incrementi” generalis nationum progredientium vel etiam situatio profugorum et conditio migrantium.

Institutiones internationales et regionales jam existentes certe de genere humano bene merentur. Magni interest eas perficere et roborare, ut aptae fiant ad cooperationem stabiliendam quae profundior et amplior paulatim evadat et sic paci instaurandae inter populos efficacius inserviat.

Verus ordo communitatis gentium tamen non a solis institutionibus pendet, utut necessitati praesenti conformibus, sed adhuc magis a iustitia plene observata et a mutua fraterna amicitia. Haec revera sunt radix et fons ethicae internationalis, quae non meram protectionem bonorum acquisitorum prosequatur, sed potius necessariam participationem omnium in bonis spiritualibus et materialibus a Conditor generi humano concredit. Ad talem amicitiam christianorum munus est adlaborare, cum ipsi esse debeant nuntii Evangelii amoris.

91. (De cooperatione internationali in campo oeconomico). Hodierna solidaritas humani generis etiam instaurationem cooperationis internationalis in campo oeconomico imponit. Etsi omnes fere populi independentiam politicam adepti sunt, longe abest quin ab omni forma indebitae dependentiae liberentur et omne periculum gravium difficultatum internarum evadant. Plurimi enim ex istis populis fami et miseriae subiciuntur, ita ut vita

eorum vix humana dici possit. Ad tam ingens malum obviandum remedia praestanda requirunt conspirationem virium quae ultra et supra fines nationales sese extendant.

Incrementum (développement) alicujus nationis, ut ipsa fruatur mediis modernis ad sese evolvendam et perficiendam, pendet a subpeditamentis humanis et pecuniaribus. Cives nationis ipsius per educationem et formationem professionalem ad diversa munera vitae oeconomicae et socialis obeunda praeparandi sunt. Ad hoc autem requiritur adsistentia peritorum alienigenarum, qui etiam in institutis publicis et privatis componendis et stabiliendis auxilium praestent, non quidem ut dominatores sed ut adjuutores et cooperatores. Auxilia materialia non sibi procurabunt nationes “progredientes”, quin fiat mutatio profunda regularum hodierni commercii mundialis. Auxilia insuper alia e nationibus progressis evenire debent sub forma donorum, praestitorum et collocationum pecuniarum (investissements): haec fiant cum generositate et sine cupiditate ex una parte, cum omnimoda honestate ex altera.

Ad verum ordinem oeconomicum universalem instaurandum abolenda erunt cursus ad exaggerata beneficia, ambitiones nationales, appetitus dominationis politicae, supputationes ordinis militaris et desiderium ideologias propagandi et imponendi. Simul obest harmonizationi oeconomicae mundiali diversitas, immo conflictus, diversorum systematum oeconomicorum.

92. (Normae opportunaee)

a) Gentes progredientes valde cordi habeant ut finis progressus expresse et firmiter tamquam plena perfectio humana suorum incolarum adsignetur. Meminerint progressum ante omnia ex labore et ingenio ipsarum gentium oriri et crescere, eo vel magis quod non in solis alienis opibus, sed praesertim in propriis plene actuandis necnon in cultura et traditione propria inniti debet. Qua in re illi excellant oportet, qui maiorem influxum in alios exercent.

b) Gentibus progressis officium gravissimum incumbit, ut omnes populos in obeundis muneribus supradictis adjuvent. Quapropter accomadationes spritiales et materiales ad hanc universalem cooperationem stabiliendam requisitas apud seipsas libenter perficiant.

c) Communitatis internationalis est incrementum coordinare et stimulare, ita tamen ut, opes ad hoc ordinatae quam maxime efficaciter et plena cum aequitate disponantur. Ad eam etiam pertinet, servato principio subsidiaritatis, rationes oeconomicas in toto mundo ita componere ut ad normam justitiae evolvantur. In his actionibus communitas internationalis in tuto positus valoribus spiritualibus et moralibus procedat.

93. (Munus christianorum). Christiani autem urgentum huic operi libenter et toto corde cooperari, eo amplius quod egestas majoris partem mundi tam premens sit, ut quasi voce alta Christus in pauperibus caritatem asseclarum suorum sollicitet. Ne scandalo sint hominibus, cum nationes quarum saepe major incolarum pars christianorum nomina censentur, magna fruuntur bonorum copia, cum aliae privantur rebus vitae necessariis ac fame et morbis omnigenaque torquentur miseria: spiritus paupertatis enim gloria et testimonium Ecclesiae Christi est.

Laudanda et stimulanda est caritas illorum christianorum, qui seipsos ad opus promotionis humanae sustinendum offerant. Sed omnis populi Dei est, episcopis verbo et exemplo praeaeuntibus, miserias hujus temporis pro posse sublevare et quidem, ut ab antiquo in Ecclesia mos est, etiam de substantia et non tantum de superfluo suo.

Spiritus caritatis nullo modo prohibet, verum omnino imperat ut actio caritativa lucide et ordinatim exerceatur. Quare necessarium est ut illi qui per seipsos nationibus destitutis inservire volunt, per instituta idonea apte formentur. Collectio et distributio auxiliorum materialium, quin nimis rigide et uniformiter regulentur, per opus bene coordinatum in dioecesi, natione et mundo fieri debet, et, si casus fert, in actione conjuncta cum fratribus christianis sejunctis.

94. (De cooperatione internationali guoad incrementum terrae incolarum). Deus qua bonitate est et sapientia, pariter rerum naturae inexhaustam fere inseruit producendi facultatem, pariter hominem tanta ingenii ditavit acie ut aptis instrumentis adhibitis, productas res ad suae vitae usum necessitatesque vertere possit. Quod numquam ita evidenter patuit sicut hodiernis temporibus, quibus progressus scientiarum et technicarum artium effecit et dominium hominis super opes terrae quasi inexhaustibiles in dies magis affirmetur et extendatur. Cum autem eodem tempore numeris incolarum saltem in nonnullis partibus orbis modo tam rapido crescit, prout numquam adhuc in historia generis humani evenit, urget necessitas ut omnes facultates subsistendi et condiciones hominum perficiendi plene explorentur caedemque toti communitati humanae per plenam et impensam cooperationem praesto sint.

Ardua condicio hodierna nationum in quibus crescens numerus civium, data paupertate, progressum oeconomicum et socialem in discrimen ponit, nonnisi cooperatione internationali ac maxime auxilio et opere nationum quae ingentibus opibus sunt praeditae solvi potest.

Considerata hac extrema gravitate situationis, reorganizatio activitatum oeconomicarum et structurarum socialium, sine mora aggredienda est.

Capacitas productiva terrae continet adhuc potentiam sat amplam ad nutriendum hominem. Nonnulli populi condiciones proprias vitae multo meliores reddere possent si debita instructione exculti a methodis antiquis ad artes technicarum novarum ad gignenda bona agricola cum debita applicatione et prudentia transirent. Necesse est autem ut simul structura possessionis terrarum secundum exigentias hodiernas populorum reformetur et variae formae cooperationis localis, regionalis ac internationalis secundum veram utilitatem rucolarum promoveantur.

95. (De politica populorum). Ex altera parte, cum a multis affirmetur incrementum incolarum orbis praesertim in regionibus pauperioribus, omnibus mediis et quovis interventu auctoritatis publicae radicaliter minuendum esse, declarat S. Synodus, secundum inalienabile jus hominis ad matrimonium et generationem prolis, decisionem circa numerum prolis gignendae ultimam et per se a recto iudicio morali parentum pendere ac nullo modo arbitrio potestatis publicae remitti posse. Cum autem tale iudicium conscientiam recta formatam supponat, magni momenti est omnibus aditum praebere ad recte et vere humanum sensum responsabilitatis in respectu Legis Divinae et consideratis circumstantiis humanis excolendum. Hoc vero passim condiciones educationis et societatis in melius redactas et in primis formationem religiosam vel saltem moralem plenam exigit.

Auctoritas publica cives suos de gravitate incrementi demographici illuminare potest, observando tamen libertatem decisionis conjugum. Legislatio et publica potestas ad hoc invigilent oportet, ut familiae cujusvis condicionis socialis illis subsidiis ditentur, quae ad vitae familiarem prorsus homine dignam et ad educationem prolis omnino congruam necessaria sunt. Ideo in quacumque activitate, quae vel ad habitacula construenda, vel ad instructionem impertiendam, vel ad culturam in populo fovendam ordinantur, ad hoc intendatur, ut familiae in mutatis condicionibus ad perfectiorem vitae eleventur et non ad solam fruitionem commodioris vitae degradentur.

Tandem S. Synodus omnes monet ut caveant a tendentiis illorum qui publice vel privatim solutiones promovent et quandoque imponunt, quae moralitatis nullam rationem habent et incremento incolarum orbis per omnimoda media finem imponere contendunt. De progressibus scientificis tamen quorum validitas bene probata est, et de quorum moralitate adest securitas, homines si res id postulat certiores fiant.

Sectio 2 : De pace firmanda seu de bello vitando

96. (De bello sic dicto “totali”). Horror belli cuius memoria teterrima generationi nostrae vivida remanet, horrorque multoties peior novi conflictus mundialis si oriretur nos impellunt ut, proprio officio et supplicibus vocibus undequaque ad nos pervenientibus obsecundantes, plena cum nostra auctoritate spirituali nos associemus viribus conspirantibus ad pacem stabiliendam. Gravia verba ad christianos et ad totum orbem vertendo, nolimus nos immiscere competentiae propriae auctoritatum terrenarum nec solutiones politicas seu technicas afferre, sed tantummodo officium nostrum evangelicum unitatis et reconciliationis exercere.

Omnis actio bellica quae indiscriminatim intendit destructionem urbium integrarum cum earum incolis, a fortiori destructionem quasi totalem regionum vel earum recursuum est de se et objective crimen contra ipsum hominem quod firmiter et decise damnandum est. Talis est actio bellica in qua omnino desunt respectus ad qualitatem personarum (bellantum vel non-bellantium, senum, puerorum, mulierum) ac bonorum ab actione bellica laesorum, aut etiam: proportionalitas rationabilis inter legitimas rationes belli et sequelas actionis violentae inceptae, aut ulla possibilitas sic dicti “controllii effectuum”.

Ad tales actiones bellicas perpetrandas jam non sola arma atomica requiruntur: sufficiunt etenim sic dicta “conventionalia”, sed gravitas effectuum ex usu armorum atomicorum omnino peior est. Quin hic de iudicando quocumque, vel de ponderandis subjectivis intentionibus sermonem, facere velimus, tamen affirmamus a talibus actio.



Bibliografia

1. Archivio*

- ANCEL, Alfred, *Projet d'un schéma sur l'Église en face des problèmes du monde d'aujourd'hui*, Lyon (?), 19/12/63, FHär XXII 2322.
- ID., *Lettera a Guano*, Lyon (?), 19/12/63, FHär XXII 2335.
- ID., *Lettera a Häring*, Lyon, 07/01/64, FHär XXII 2320.
- ID., *Lettera a Häring: dopo riunione plenaria della commissione mista*, Roma (?), 07/06/1964, FHär XXIII 2493.
- BLOMJOUS, J., *Osservations sur le schema XVII*, 19/12/63, FHär XXII 2328.
- ID., *Remarques générales sur le schéma XVII*, 19/12/63, FHär XXII 2329.
- ID., *Lettera a Häring*, London, 19/12/63, FHär XXII 2330.
- ID., *Le schéma XVII*, 00/01/64, FHär XXII 2367.
- CAMARA, Helder, *Lettera a Häring*, Rio de Janeiro, 30/12/63, FHär XXII 2324.
- CROWLEY, Patrick F., *Considerazioni sul capitolo 3 dell'annesso (allo schema 17) sul matrimonio e la famiglia*, Chicago, 3 aprile 1964, FHär XXII 2410.
- COMMISSIO THEOLOGICA DE DEPOSITO FIDEI, *Constitutio de deposito fidei pure custodiendo*, Città del Vaticano, 00/00/61, FHär VIII 1419.
- EAD., *Emendationes in Const. De deposito fidei custodiendo (continuatio), comm. Theol. 7/61: De deposito fidei*, Roma, 26/09/61, FHär VIII 1428.
- EAD., *Emendationes in cap. 10: De sorte infantium*, Roma, 27/09/61, FHär VIII 1427.
- EAD., *Emendationes in Const. De deposito fidei, propositae vel approbatae a subcomm – in cap. 4. De revelatione et fide*, Roma, 25/09/61, FHär VIII 1429.

* segue la numerazione dell'archivio generale dei Padri Redentoristi, in Roma.

- EAD., *Schemata constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus – series prima*, Città del Vaticano, 00/00/62, FHär X 1570.
- COMMISSIO THEOLOGICA DE ORDINE MORALI, *Animadversiones membrorum et consultorum*, 12/09/61, FHär X 1534.
- EAD., *Constitutio de ordine morali*, Città del Vaticano, 00/00/61, FHär X 1533.
- EAD., *Constitutio de ordine morali*, Città del Vaticano, 00/00/61, FHär X 1537.
- COMMISSIO THEOLOGICA CONCILIO OECUMENICO VATICANO II, *Constitutio: de ordine sociali / capita varia – C. T. 9/61:24; S/C De Ord. Soc.*, Città del Vaticano, 00/09/61, FHär XXIV 2580.
- EAD., *Constitutio de matrimonio et familia christiana; C. T., 20/61: 14 S/C De Matr. et Fam.*, Roma, 29/01/62, FHär XVII 1890.
- COMMISSIO THEOLOGICA DE ECCLESIA, *Schema constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis – Textus et correctiones admissae necnon expansio modorum – partis prima*, Città del Vaticano, 00/00/65, FHär XI 1598.
- COMMISSIONE GENERALE MISTA, *Schema constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis – Expansio modorum partis secundae*, Città del Vaticano, 00/00/65, FHär 1616.
- CONGAR, Y., *Biglietto a Häring: osservazioni sullo schema*, Strasbourg, 00/04/1964, FHär XXV 2765.
- ID., *Lettera a Häring e annotazione allo schema*, Strasbourg, 04/05/1964, FHär XXII 2407.
- ID., *Remarques du P. Congar sur le schéma XIII*, Strasbourg, 22/08/64, F-Här XVII 1874.
- DELHAYE, Ph., *Schema XIII/Submissione: De Signis Temporum/Adunatio Prima: FERIA Sexta*, Roma, 1 settembre 1964, FHär XXIII 2589.
- DÖPFNER, J., *Lettera a Häring*, München, 23/12/61, FHär XVIII 2007.
- ID., *Lettera a Häring*, München, 08/01/62, FHär XVIII 2009.

- EBNETER, A., *Lettera a Hengsbach sull'incontro di Zurigo*, Zürich, 17/01/64, FHär XXIII 2443.
- FRANIC, F., *Observationes in schema: De Ecclesia in mundo huius temporis*, Roma, 06/06/1964, FHär XXII 2409.
- GARRONE, G., *Proposition d'une introduction générale au schéma "De ecclesia in mundo huius temporis"*, 00/00/64, FHär XXV 2786.
- GARRONE, G., MCGRATH, M., HENGSBACH, F., *Relationes super schema constitutionis pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis*, Città del Vaticano, 00/00/1965, FHär XXII 2437.
- GLORIEUX, Achille, *Lettera a Häring sui contatti con Sigmond*, 10/12/63, FHär XXIII 2487.
- ID., *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 06/02/64, FHär XXII 2371.
- ID., *Historia Schematis XVII seu XIX*, FHär XIV 1733a-e.
- GLORIEUX, Achille – TROMP, Sebastian, *Relazione introduttiva ai lavori*, Città del Vaticano, 29/11/63, FHär XIX 2172.
- GOLDIE, Rosemary, *Quelques remarques au sujet du schéma*, 00/00/64, FHär XXV 2739.
- GUANO, E., *Schéma XIII/Compte rendu de la réunion plénière de la sous-commission centrale du Mardi 17 novembre 1964 et des réunions restreintes des 19 et 20 novembre 1964*, 20/11/64, FHär XX 2218.
- GUILLOU, Le, *Schéma XVII: Réflexions sur le projet du 21 janvier 1964*, 21/01/64, F-Här XXII 2363.
- HÄRING, Bernhard, *Contra naturalismum et laicismum*, 25/03/60, F FHär XVII 1929.
- ID., *Osservazioni "Aliquae adnotationes ad constitutionem De ordine morali"*, s.d., FHär XVII 1922a.
- ID., *Osservazioni "Utrum schema speciale contra naturalismum et laicismum sit faciendum"*, s.d., FHär XVII 1922b.

- ID., *Lettera al segretario della commissione teologica*, Gars am Inn, 16/08/61, FHär XVII 1922c.
- ID., *Schema "De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem prolis"*, 00/09/61, FHär XXIV 2570.
- ID., *Schema "De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem prolis"*, s.d., FHär XXIV 2575.
- ID., *Lettera a Döpfner*, Roma, 20/01/61, FHär XVIII 2010.
- ID., *Schema "De vera et religiosa responsabilitate coniugum quoad procreationem et educationem prolis"*, 00/09/61, FHär XXIV 2577.
- ID., *Osservazioni su "Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium"*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1421.
- ID., *Relazioni "De sorte infantium absque baptismo decedentium"*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1422.
- ID., *Osservazioni: "Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium"*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1423.
- ID., *Osservazioni: "Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium"*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1424.
- ID., *Osservazioni: "Caput X/De sorte infantium absque baptismo decedentium"*, Roma, 00/00/61, FHär VIII 1425.
- ID., *Lettera circolare*, Roma, 04/12/63, FHär XXIII 2478b.
- ID., *Lettera circolare per un giudizio sullo schema XVII*, Roma, 04/12/63, FHär XXIII 2504.
- ID., *Elenco di persona*, 05/12/63, FHär XXIII 2478.
- ID., *Relatio de actis a subcommissione centrali pro schema 17 (De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando)*, Roma, 06/12/1963, FHär XXIII 2441.
- ID., *Protocollo per l'incontro con Glorieux del 9.12.1963*, 09/12/63, FHär XXIII 2439.

- ID., *Relatio de Actis a Submissione Centrali pro Schemate 17*, Roma, 16/12/1963, FHär XXIII 2503.
- ID., *Caput III: De Laicis in Ecclesia: testo del capitolo con gli emendamenti accolti*, Roma, 20/12/1963, FHär XXV 2594.
- ID., *Appunti manoscritti*, 00/12/63, FHär XXIII 2478c.
- ID., *Appunti manoscritti di Häring durante le riunioni tenutesi tra il gennaio e il febbraio del 1964*, 00/01/64 (14 gennaio 1964; 21 gennaio 1964; 1 febbraio 1964; 3 febbraio 1964), FHär XIX 2147a-r.
- ID., *Relatio – Die 30 dec.*, Roma, 00/01/64, FHär XIX 2158.
- ID., *De historia, stilo, methodo et spiritualitate schematis XVII*, dopo la sessione di Zurigo, F-Här XVII 1859.
- ID., *Relatio 10-9-1964 alla sottocommissione centrale*, S.L. 10/09/1964, FHär XXIII 2475.
- ID., *Schema XIII/Relatio die 18/XI/1964: Habita et deinde amplificata*, FHär XX 2219.
- ID., *De laicis in Ecclesia*, Città del Vaticano, 00/00/64, FHär XXV 2602.
- ID., *De laicis in Ecclesia*, Città del Vaticano, 00/00/64, FHär XXV 2603.
- ID., *De sanctitate matrimonii et familiae*, s.d., F-Här XVIII 2047.
- ID., *Functio religiosa matrimonii et familiae*, s.d., F-Här XVIII 2047b.
- ID., *De matrimonio et familia*, s.d., F-Här XVIII 2049.
- ID., *De matrimonio et familia*, s.d., FHär XVIII 2051.
- HAUBTMANN, P., *Lettera a Häring*, Paris, 14/12/64, FHär XXIII 2457.
- ID., *Conspectus primae partis*, 01/02/65, FHär XVII 1852.
- ID., *Schema XIII/L 'Église dans le monde de ce temps*, Février 1965, FHär XX 2228.
- HENGSBACH, F., *Lettera a Häring, Essen*, 12/01/64, FHär XXII 2337.
- ID., *Animadversiones ad schéma propositum ab eccellentissimus D. Ancel*, 12/01/64, FHär XXII 2337.
- ID., *Lettera a Häring, Excellentissimis ac reverendissimis participantibus conventus Zurichensis*, Essen, 12/01/64, F-Här XXII 2337b.

HIEN, *Lettera a Ménager*, Paris, 16/12/63, FHär XXII 2349.

HIRSCHMANN, J. B., *Lettera a Häring*, Frankfurt, 18/12/63, FHär XXII 2350.

Questa lettera è legata anche con *Principia generalia de emendando schematae XVII*, Frankfurt, 18/12/63, FHär XXII 2350a.

HUA, M., *Projet du 6 janvier 1964: De activa praesentia Ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis*, 06/01/64, F-Här XXII 2323.

KLOSTERMANN, F., *Annotazioni allo schema XIII*, S.L., S.D., FHär XXV 2671.

LIO, E. / COMMISSIO MIXTA DE DOCTRINA FIDEI ET MORUM DE FIDELIUM APOSTOLATU, *Cap. III: De matrimonio et de familia (Textus propositus a R. P. Lio)*, Roma 09/05/63, FHär XVII 1905.

LEBRET, L.-J., *Note Demandée Par sa Sainteté Paul VI*, 25/09/63, F-Här XXII 2344.

ID., *Le monde attend l'Église*, Dakar, 23/02/64, FHär XXV 2746.

McGRATH, Marcos G., *Lettera a Häring*, Panama, 28/12/63, FHär XXII 2319.

MÉNAGER, J., *Notes sur le schéma XVII*, 02/12/63, FHär XIX 2158.

ID., *Notes sur le schéma XVII*, 02/12/63, FHär XIX 2158a.

ID., *Lettera a Häring*, Meaux, 12/12/63, FHär XXII 2347.

ID., *Projet de plan pour le schéma XVII*, 15/12/63, FHär XXII 2342.

ID., *Remarques sur la ligne générale à adopter pour le schéma 17*, Meaux, 15/12/63, FHär XXII 2346.

ID., *Lettera a Häring*, Meaux, 10/04/64, FHär XXV 2666.

MORREN, JEMOLO, SUGRANYES DE FRANCH, LARNAUD, BASSI, INGLESII, *Animadversiones quorundam virorum laicorum quorum opinionem quaesivit submissio circa schema 'De ecclesia in mundo huius temporis'*, 00/08/64, FHär XXII 2393.

OTTAVIANI e CENTO, *Minuta di lettera a Cicognani: Sull'attività della commissione mista*, S.L., 10 dicembre 1964, FHär XXIII 2458.

PHILIPS, G., *De Ecclesia in mundo huius temporis / notae et prepositiones*, 05/08/64, FHär XXII 2376.

- ID., *Schema XIII: De Ecclesia in mundo huius temporis/Emendationes complementariae*, 08/09/64, FHär XXV 2785.
- PHILIPS et ALII, *Textus emendatus G. Philips etc.*, 26/09/64, FHär XXII 2389.
- PONTIFICIA COMMISSIONE TEOLOGICA PRO CONCILIO VATICANO II, *Prot 4/60*, 00/09/62 (?), F-Här VII 1404.
- RIEDMATTEN, H. de, *Lettera a Häring con annotazione sullo schema*, Genève, 00/04/1964, FHär XXII 2412.
- RUSSO, F., *Lettera a Häring: annotazione sullo schema XIII*, Parigi, 06/10/1964, FHär XXII 2377.
- SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus, series prima*, 00/00/1962, FHär X 1570.
- SCHILLEBEECKX, F., *Annotazioni sullo schema XIII*, S.L., settembre-ottobre 1964, FHär XXII 2384.
- SEPER, F., *Osservazioni sullo schema XVII*, Roma, 06/03/1964, FHär XXV 2727.
- SOTTOCOMMISSIONE CENTRALE, *Directorium pro elaboratione instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo*, Zurich, 01-03/02/64, FHär XIII 1679.
- EAD., *Directorium pro elaboratione instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo*, Zurich, 01-03/02/64, FHär XVIII 1983.
- EAD., *Suggestiones pro elaboratione/instructionis Pastoralis Ecclesia in Mundo*, S.L., 15 febbraio 1964, FHär XXII 2425.
- SUENENS, L.-J., *Adumbratio schematis XVII: De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*, (Textus correctus), 22/09/63, FHär XXII 2421.
- TONIOLO, A. Ferrari, *Animadversiones quoad Schema XVII et nunc XIII*, S.L., 02/09/1964, FHär XXII 2389.
- TROMP, S. – OTTAVIANI, A., *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 28/07/60, FHär XVIII 2038.
- TROMP, S., *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 22/02/61, FHär XVIII 2028.
- ID., *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, 05/11/61, FHär XVIII 2030.

ID., *Lettera a Häring*, Città del Vaticano, FHär XVIII 2031.

ID., *Caput De matrimonio iunctis (red Ia)*, Roma, 09/05/63, FHär XVIII 2045.

VISSER, Lukas, *L'osservazione del "World Council of Churches"*, Zurich, 18 aprile 1963, FHär XXII 2340.

WESTENHAVER, E.M., *Memo to Father Häring*, Cleveland, 00/10/1964, FHär XXII 2380.

Brevis relatio de capite de matrimonio et familia, 00/04/65, FHär XVII 1870.

De dignitate matrimonii et familiae fovenda / Relatio generalis, Roma, 02/11/65, FHär XIX 2140.

De Dignitate matrimonii et familiae fovenda, s.d., FHär XX 2191.

Die Kirche in der Welt von heute, 00/03/64, FHär XIX 2170.

Dignitate matrimonii et familia fovenda, 00/02/65, FHär XX 1985 e 1986.

Ecclesia in mundo huius temporis, 05/05/64, F-Här XIX 2159.

Ecclesia in mundo huius temporis, 00/03/64, F-Här XIX 2160.

Ecclesia in mundo huius temporis, 00/03/64, FHär XIX 2163.

Elenchus eorum qui adfuerunt sessioni studii apud "Casa Divin Maestro" (a die 31 jan ad diem 6 feb. 1965), Roma (?), 31/01/65, FHär XIX 2157.

Elenchus schematum constitutionum, decretorum, propositionum et voti, Città del Vaticano, 00/00/64, FHär XII 1634.

Elenco delle camere assegnatae presso la casa Gesù Divin Maestro ai partecipanti alla sessione di Ariccia, 31/01/65 (31 gennaio – 6 febbraio 65), FHär XXIII 2449.

Normae circa operam a peritis praestandam, Typis Polyglottis Vaticanis, 28/12/1963, FHär VIII 1380.

Nota subcommissionis centralis, 15/05/64, FHär XVII 1860.

Principia generalia, Directorium pro elaboratione/ Instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo, 00/02/64, F-Här XIX 2164.

Principia generalia, Directorium pro elaboratione/ Instructionis: Pastoralis Ecclesiae in mundo, 00/02/64, F-Här XIX 2167.

Projet du 6 janvier 1964: De activa praesentia Ecclesiae ancillae Domini in hominibus bonae voluntatis, 06/01/64, FHär XXII 2323.

Relatio de mutationibus in schemate XVII. Introductis, 15/05/64, FHär XVII 1858.

Schéma XVII: Réflexions sur le projet du 21 janvier 1964, 21/01/64, F-Här XXII 2363.

Schema constitutionis dogmaticae / De castitate, matrimonio..., s.d., F-Här XVIII 2048.

Schema "Constitutio de ordine morali", Roma, 17/01/61, FHär XVII 1893.

Schema polacco, s.d., F-Här XVII 1873.

Sessio dierum 24-27 aprilis: Schema "De Ecclesiae praesentia...", 24-27/04/63, FHär XVII 1904.

Suggestiones pro elaboratione / Instructionis Pastoralis Ecclesiae in mundo, 15/02/64, FHär XXII 2425.

The Church in the modern world, Zurich, 00/03/64, FHär XIX 2156.

The Church in the modern world, Zurich, 00/03/64, FHär XIX 2171.

Textus relationis commissionis laboris, Roma (?), 00/04/65 (?), FHär XVII 1869.

2. Studi di Häring

2.1 Studi principali di Häring

HÄRING, Bernhard, *La legge di Cristo. Teologia morale per preti e laici*, Vol. I-III, Morcelliana, Brescia 1972.

ID., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*. Vol. I-III, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Torino), 1990.

2.2 Libri di Häring

- HÄRING, Bernhard, *Sociologia della famiglia*, Edizioni Paoline, Roma 1962.
- ID., *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Traduzione delle Benedittine di S. Magno, Morcelliana, Brescia 1968.
- ID., *Il Vaticano II nel segno dell'unità*, Versione di Luisa Maria Regato, Edizioni Paoline, Roma 1963.
- ID., *Introduzione alla sociologia religiosa e pastorale*, Versione di P. Giani, Edizioni Paoline, Roma 1965.
- ID., *Problemi attuali di teologia morale e pastorale*, Versione di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1965.
- ID., *Testimonianza cristiana in un mondo nuovo. Nuovissima teologia morale per laici*, Traduzione di Benedetto Ragni, C.Ss.R., Edizioni Paoline, Roma 1965.
- ID. *Il Concilio comincia adesso*, Edizioni Paoline, S.L., 1966.
- ID., *La predicazione della morale dopo il Concilio*, Edizioni Paoline, Roma 1966.
- ID., *Il matrimonio. Prospettive del Vaticano II*, Favero Editore, Vicenza 1966.
- ID., *La morale del discorso della montagna*, Edizioni Paoline, Alba 1967.
- ID., *Dinamismo della chiesa in un mondo nuovo. Riflessione sulla costituzione "La chiesa nel mondo contemporaneo"*, Traduzione di Francesco Spaduzzi, Cittadella Editrice, Assisi 1969.
- ID., *Il cristiano e il mondo*, = Punti scottanti di teologia 29, Edizioni Paoline, Roma 1969.
- ID., *Shalom: Pace. Il sacramento della riconciliazione*, Traduzioni delle Benedettine di S. Maria di Rosana, Edizioni Paoline, Roma 1969.
- ID., *La contestazione dei non violenti*, Traduzioni di Silvana Ranzoli e Guido Stella, Morcelliana, Brescia 1969.
- ID., *The Church on the Move*, Alba House, New York 1970.
- ID., *Vita cristiana nella luce dei sacramenti*, Favero Editore, Vicenza 1970.

- ID., *Teologia nella protesta. La speranza tra profezia e contestazione*, Traduzioni di F. Canobbio, C. di Zoppola e G. Stella, Morcelliana, Brescia 1972.
- ID., *Il peccato. In un'epoca di secolarizzazione*, Edizioni Paoline, Bari 1973.
- ID., *La morale è per la persona*, Edizioni Paoline, Roma 1973.
- ID., *Morale ed evangelizzazione del mondo di oggi*, Edizioni Paoline, Bari 1974.
- ID., *Chiamati alla santità. Teologia morale per laici*, Versione di Carlo Danna, Edizioni Paoline, Roma 1983.
- ID., *Teologia morale verso il terzo millennio*, Morcelliana, Brescia 1990.
- ID., *Pastorale dei divorziati. Una strada senza uscita?*, traduzione di Enzo Gatti, EDB, Bologna 1990.
- ID., *My Witness for the Church*, Introduction and Translation by Leonard Swidler, Paulist Press, New York/Mahwah 1992.
- ID., *Preti di oggi. Preti per domani. Quale prete per la chiesa e per il mondo?*, Traduzione di Carlo Danna, Editrice Queriniana, Brescia 1995.
- ID., *Free and Faithful. My Life in the Catholic Church. An Autobiography*, Liguori Publications, Missouri 1998.
- HÄRING, Bernhard - FRANSEN, Piet, *Pastoral Problems today*, Michel, Pretoria South Africa 1972.

2.3 Articoli di Häring

- HÄRING, Bernhard, "Sant'Alfonso: Una morale per i redenti", in Lorenzo Alvarez Verdes e Sabatino Majorano (a cura di), *Morale e Redenzione*, =Quaestiones Morales 1, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1983, 17-32.
- ID., "Was besagt die Synode 1985 über die Zukunft der Moraltheologie?", in *Studia Moralia* 24 (1986), 257-282.

- ID., "Vita in Cristo: il "si" riconoscente alla legge dello spirito", in *Studia Moralia* 25 (1987), 279-297.
- ID., "The Synod of Bishops on the Family: Pastoral Reflections", in *Studia Moralia* 19 (1991), 231-257.
- ID., "The Specific Character of the New Testament Moral Theology", in Bosco Puthur (ed), *Moral Theology today. Trends and Issues*, Pontifical Institute Publications, Alwaye (Kerala) 1991, 15-25.
- ID., "La mia partecipazione al concilio Vaticano II", in *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994), 161-181.
- ID., "Difesa non violenta: utopia o alternativa necessaria?" in AA.VV., *L'etica tra quotidiano e remoto. Studi di etica sociale in onore di Giuseppe Mattai*, =Studi e ricerche 35, EDB, Bologna 1984, 255-298.
- ID., "Santificazione e perfezione". in Francesco Compagnoni, Giannino Piana e Salvatore Privitera (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 1144-1152.

2.4 Studi su Häring

2.4.1 Libri e tesi su Häring

- BALOBAN, Stjepan, *Spirito e vita cristiana nella teologia morale di Bernhard Häring*, Dissertatio ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Roma 1988.
- FARRELL, D., *The Dogmatic Foundations of Bernhard Häring's Thought on Christian Morality as Sacramental way of Life*, Pars Dissertationis ad Doctoratum, Universitas Gregoriana, Romae 1988.
- MALUMA, Alfred, *Healing. A Mission to the Contemporary World and Contemporary Man: An Analysis of Bernhard Häring's Thought*, Pars

- Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1996.
- MIER, Vicente Gòmez, *La Refundacion de la Moral Catolica. El Cambio de Matriz disciplinas después del Concilio Vaticano II*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995.
- PIATEK, Marian Marek, *Valore morale dell'esistenza fisica dell'uomo secondo il pensiero di Bernhard Häring*, Pars Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1986.
- RÖMELT, Josef, - HIDBER, Bruno, (eds), *In Christus zum Leben befreit: für Bernhard Häring*, Herder, Freiburg 1992.
- SALVOLDI, Valentino (a cura), *Häring. Un'autobiografia a mo' di intervista*, Paoline, Milano 1997.
- ID., *Una fede si racconta. Colloqui con Padre Häring*, Edizione Messaggero, Padova 1989.
- ID., *Valentino Salvoldi intervista Bernhard Häring*, Cittadella Editrice, Assisi 1993.
- SALVOLDI, Valentino - HÄRING, Bernhard, *Tolleranza. Per un'etica di solidarietà e di pace*, Paoline, Milano 1995.
- SCHURR, Viktor, *Bernhard Häring. Il rinnovamento della teologia morale*, Traduzione di Umberto Margiotta e Marino Vallaro, Marietti, Torino 1971.
- SMITH, Robert J., *Conscience and Catholicism. The Nature and Function of Conscience in Contemporary Roman Catholic Moral Theology*, University Press of America, Maryland 1984.
- SMITH, Russel E., *The Theology of Sin and Its Distinctions in the United States from 1960 to 1985*, Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1987.
- SUJOKO, Albertus, M.S.C., *Personalist Method in Moral Theology. Critique and Further Development of the Thought of Louis Janssens and Bernhard Häring*, Excerpta ex dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1999.

- TIRIMANNA, Vimal, C.Ss.R., *The Right to Due Information. The Manipulation, Unjust Control and Withholding of Due Information by Governments and Other Corporate Bodies*, Pars Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1995.
- UDUMALA, Bala, *The Prohibition of the Use of Violence: A Study of the Call to Nonviolence according to Mahatma Gandhi, Bernhard Häring and John Howard Yoder*, Pars Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1994.
- UKKEN, Varghese, *The Theology of Health Care according to the Recent Official Catholic Teachings with Particular reference to the Care of the Aids Patients from the Theological Point of View*, Pars Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1994.
- VATTATHARA, Joseph V.C., *Speak Lord, Your Servant is Listening. Responsibility as the Foundation of the Moral Theology of Bernhard Häring*, Excerpta ex Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Morali Consequendum, Academia Alfonsiana, Romae 1989.
- VIDAL, Marciano, *Bernhard Häring. Un rinnovatore della morale cattolica*, =Trattati di etica teologica 10, Traduzione di Fabio Ruggiero, EDB, Bologna 1999.

2.4.2 Articoli e recensioni

- ABBÀ, G., "Recensiones: Bernhard Häring: Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. Vol. II-III.", in *Salesianum* 46 (1984)/1, 373-374.
- AMOR PAN, José Ramòn, "Bernhard Häring y la Bioética", in *Estudios Eclesiasticos* 74 (1999), 513-550.

- BURNS, Vincent M., S.J., "Book Reviews: Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Priests and Laity. Vol. 3", in *Theological Studies* 43 (1982), 167-169.
- CLARK, M., O.M.I., "The Major Scriptural Themes in the Moral Theology of Father Bernhard Häring", in *Studia Moralia* 30 (1992), 3-16; 277-287.
- COMPAGNONI, F., " B. Haering. Nel ricordo di un discepolo", in *Rivista di Teologia Morale* 119 (1998), 501-503.
- CULLINAN, Edmond, "New Books: Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Priests and Laity. Vol 3.", in *The Furrow* 33 (1982), 523-524.
- CURRAN Charles E., "Free and Faithful in Christ. A Critical Evaluation", in *Studia Moralia* 20 (1982), 145-176.
- DEL RIO, Fernando, "Actualidad Bibliografica: Libertad y fedelidad en Cristo. Teologia moral para sacerdotes y seglares. Vol I., in *Rivista Agustiniana* 22 (1981), 461-462.
- FASULLO, Nino, "Ricordo di Bernhard Häring", in *Segno* 24 (1998), 9-10.
- FERNÁNDEZ, Segundo, "Bibliografia: Libertad y fedelidad en Cristo. Teologia moral para sacerdotes y seglares. Vol II-III", in *Revista de Spiritualidad* 43 (1984), 157-158 e 370.
- GALLAGHER, Raphael, C.Ss.R., "Fundamental Moral Theology 1975-1979", in *Studia Moralia* 18 (1980), 147-192.
- JOHNSTONE, Brian V., C.Ss.R., "Abandoning the Just War Theory? The Development of B. Häring's Thought on Peace, 1954-1990", in *Studia Moralia* 33 (1995), 289-309.
- ID., "Bernhard Häring: An Appreciation", in *Studia Moralia* 36 (1998), 587-595.
- KENNEDY, Terence, C.Ss.R., "Bernhard Haring's Vision for Moral Theology", in *The Australasian Catholic Record* 67 (1990), 207-210.
- LORENZETTI, Luigi, "In ricordo di Bernhard Haering. Una vita per la morale cattolica", in *Rivista di Teologia Morale* 119 (1998), 341-344.

- MAJORANO, Sabatino, "Bernhard Häring. Libero e fedele", in *Il Regno* 14 (1998), 503-504.
- McDONOUGH, W., "New Terrain and a Stumbling Stone in Redemptorist Contributions to Gaudium et Spes: On Relating and Juxtaposing Truth's Formulation and its Experience", in *Studia Moralia* 35 (1997), 9-48.
- O'RIORDAN, Sean, C.Ss.R., "Bernard Häring's Theology of Nonviolence", in *Studia Moralia* 15 (1977), 679-695.
- QUARELLO, Eraldo, "Recensiones: Bernhard Häring: Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. Vol. I", in *Salesianum* 45 (1983), 459-460.
- ROS, Salvador, "Bibliografía: Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares. Vol I", in *Revista de Espiritualidad* 41 (1982), 269.
- ROSSI, G., "Rassegna Bibliografica: Bernhard Häring: Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. Vol. I", in *La Civiltà Cattolica* 131/1 (1980), 92-93.
- ID., "Rassegna Bibliografica: Bernhard Häring: Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. Vol. II", in *La Civiltà Cattolica* 132/3 (1981), 542-543.
- ID., "Rassegna Bibliografica: Bernhard Häring: Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici. Vol. III", in *La Civiltà Cattolica* 132/2 (1982), 196-198.
- ID., "Due nuovi manuali di Teologia Morale", in *Rassegna di Teologia* 21 (1980), 81-87.
- ID., "Riflessioni sul metodo in teologia morale", in *Rivista di Teologia Morale* 12 (1980), 353-376.
- ROTTER, H., S.J., "Rezensionen: Bernhard Häring: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Vol. I-III", in *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982), 199-202.
- SALVOLDI, Valentino, "Bernhard Häring: 85 anni. Un insegnamento che continua", in *Rivista di Teologia Morale* 117 (1998), 1-4.

ID., "Bernhard Häring: una teologia e una pastorale della pace e della tolleranza", in *Segno* 140 (1992), 61-66.

SPINSANTI, Sandro, "Recensione: Liberi e fedeli in Cristo", in *Medicina e Morale* 3 (1981), 476-478.

3. Altri Studi

3.1 Libri

AA.VV., *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Häring*, edizione italiana di Piergiorgio Beretta, Edizioni Paoline, Roma 1977.

AA.VV., *Dibattito sull'ateismo*. =Giornale di teologia 15, Queriniana, Brescia 1967.

AA.VV., *La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino - Leumann 1968.

AA.VV., *Magistero e morale*, =Studi e ricerche 7, EDB, Bologna 1970.

ALBERIGO, Giuseppe, "In cammino dalla cristianità verso la testimonianza di fede", in AA.VV., *A venti anni dal concilio. Prospettive teologiche e giuridiche. Atti del convegno di studi "il Concilio Vaticano II venti anni dopo" Catania 21-22 aprile e 5-6 maggio 1983*, Edizioni OFTeS, Palermo 1984, 33-73.

ALBERIGO, Giuseppe – JOSSUA, Jean-Pierre (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia 1985.

ANGELINI, Giuseppe, "I sentieri impervi della morale. Dalla Gaudium et Spes alla Veritatis Splendor", in Carlo Ghidelli (a cura di), *A Trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Edizioni Studium, Roma 1995, 347-380.

AROSIO, Guido, "Dignità del Matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione. Presentazione e commento", in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo*.

- Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II*, Borla Editore, Torino 1966, 187-210.
- ARNOLD, Franz Xaver, *Storia moderna della teologia pastorale. Il principio del divino-umano e il cammino storico della teologia pastorale*, Città Nuova, Roma 1970.
- BARRUFFO, A., "Laico", in Stefano De Fiores e Tullo Goffi (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 810-828.
- BASADONNA, Giorgio, *Alle sorgenti della morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998.
- BOGLIOLO, Luigi, "Promozione del progresso e della cultura. Presentazione e commento", in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II*, Borla Editore, Torino 1966, 211-231.
- BOURGEOIS, Daniel, *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001.
- BOSCHINI, Aurelio, "La comunità degli uomini", in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II*, Borla Editore, Torino 1966, 93-114.
- BOURKE, V.J., *Storia dell'etica. Esposizione generale della storia dell'etica dei primi pensatori greci ad oggi*, =Filosofia e problemi d'oggi 17, Armando Editrice, Roma 1972.
- BROWN, Raymond E., *The Gospel and Epistles of John. A Concise Commentary*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 1988.
- BRUNO, Moriconi (ed), *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001.
- CAMBARERI, Reginaldo, "I segni dei tempi nel dibattito conciliare sullo schema XIII", in AA.VV., *A venti anni dal concilio. Prospettive teologiche e giuridiche. Atti del convegno di studi "il Concilio Vaticano II venti anni dopo" Catania 21-22 aprile e 5-6 maggio 1983*, Edizioni OFTeS, Palermo 1984, 74-91.

- CAMPANINI, Giorgio, *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, =Concilio Vaticano II 16, Piemme, Casale Monferrato 1986.
- CAPONE, Domenico, *Teologia morale fondamentale*, Lezione, Accademia Alfonsiana, Roma, S.D.,
- ID., "La verità del popolo nella sua pietà e nella sua coscienza morale", in AA.VV., *Religione e morale popolare cristiana. Ricerca interdisciplinare. VIII congresso nazionale dei teologi moralisti* (Rocca di Papa, 16-19 aprile 1979), EDB, Bologna 1980, 209-221.
- ID., "Cristocentrismo in teologia morale", in Lorenzo Alvarez Verdes e Sabatino Majorano (a cura di), *Morale e Redenzione*, =Quaestiones Morales 1, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1983, 65-94.
- CAPORALE, Rock, S.I., *Vatican II: Last of the Councils*, Helicon Press, Baltimore 1964.
- CAPRILE, Giovanni, S.I., (a cura di), *Il Concilio Vaticano II: cronache del Concilio Vaticano II*, Vol. I-V, Edizione "La Civiltà Cattolica", Roma 1959s.
- CASTIGLIONE, Luigi, *Tutto il Concilio. Dalla fase preparatorio alla chiusura, i documenti, le discussioni, le sorprese e le votazioni*, Valentino Bompiani, Milano 1966.
- CECCARINI, "La verità come luogo di contrasto sociale", in AA.VV., *L'etica tra quotidiano e remoto. Studi di etica sociale in onore di Giuseppe Mattai*, =Studi e ricerche 35, EDB, Bologna 1984, 131-171.
- CENTRUM ORIENTATIONIS ET COORDINATIONIS PASTORALIS, *La pastorale oggi. Atti del I Congresso internazionale di teologia pastorale*. Friburgo (Svizzera) 10-12 ottobre 1961, Didascaleion, Milano.
- CHENU, Marie-Dominique, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al concilio 1962-1963*, traduzione di Roberta Ferrara e Monica Marzaduri, Società Editrice il Mulino, Bologna 1996.

- COLOMBO, Giuseppe, "L'evangelizzazione dalla Gaudium et Spes alla nuova evangelizzazione", in Carlo Ghidelli (a cura di), *A Trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Edizioni Studium, Roma 1995, 329-345.
- CONSOLI, Salvatore, "Riflessioni teologico-pastorali sulla religiosità popolare", in AA.VV., *Religione e morale popolare cristiana. Ricerca interdisciplinare. VIII congresso nazionale dei teologi moralisti* (Rocca di Papa, 16-19 aprile 1979), EDB, Bologna 1980, 403-417.
- COZZOLI, Mauro, "Essere è co-essere. La natura e la vocazione sociale della persona", in AA.VV., *L'etica tra quotidiano e remoto. Studi di etica sociale in onore di Giuseppe Mattai*, =Studi e ricerche 35, EDB, Bologna 1984, 69-94.
- CURRAN, Charles E., *Christian Morality*, Sheed and Ward, London 1969.
- DE LA TORRE, Julio, "L'emergere di un nuovo umanesimo e la Gaudium et Spes", in AA.VV., *L'etica tra quotidiano e remoto. Studi di etica sociale in onore di Giuseppe Mattai*, =Studi e ricerche 35, EDB, Bologna 1984, 25-50.
- DELHAYE, Philippe – GUERET, Michel – TOMBEUR, Paul, *Concilium Vaticanum II: concordance, index, listes de fréquence, tables comparative*, CETEDOC, Louvain 1974.
- ERMANNNO, Genre, *Nuovi itinerari di teologia pratica*, =Piccola biblioteca teologica 25, Claudiana, Torino 1991.
- FAGAN, Seàn, S.M., *Does Morality Change?*, Gill and Macmillan, Dublin 1997.
- FELICI, Pericle, *Il lungo cammino del concilio*, Editrice Ancora, Milano 1967.
- FERRARI-TONIOLO, Agostino, "Vita economico sociale. Presentazione e commento", in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II*, Borla Editore, Torino 1966, 233-265.
- FLORISTÁN, Casiano - USEROS, Usero Manuel, *Teologia dell'azione pastorale*, traduzione Luigi Rolfo, Edizioni Paoline, Roma 1970.
- FROSINI, Giordano, "La chiesa alla scoperta di se stessa", in Carlo Ghidelli (a cura di), *A Trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Edizioni Studium, Roma 1995, 19-38.

- FUCHS, Josef, *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder/Morcelliana, traduzione di Alberto Frioli e Mauro de Grazia, Roma/Brescia 1968.
- GAILLARDETZ, Richard R., *Teaching with Authority. A Theology of the Magisterium in the Church*, A Michael Glazier Book, Collegeville-Minnesota 1997.
- GALANTINO, Nunzio (ed), *Il Concilio venti anni dopo. III: il rapporto chiesa-mondo*, An. Veritas Editrice, Roma 1986.
- GALLAGHER, Raphael - CANNON, Sean (eds), *Sean O'Riordan. A Theologian of Development. Selected Essays*, =Quaestiones Morales. Accademia Alfonsiana 10, Editiones Academiae Alphonsianae - Roma, The Columba Press - Dublin 1998.
- GALLAGHER, Raphael, C.Ss.R. - McCONVERY, Brendan, C.Ss.R., (eds), *History and Conscience. Studies in Honour of Sean O'Riordan CSsR*, Gill and Macmillan, Dublin 1989.
- GAROFALO, Salvatore (direttore) – FEDERICI, Tommaso (redattore capo), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, UNEDI-Unione Editoriale, Roma 1969.
- GENNARI, G., "Segni dei tempi", in Stefano De Fiores e Tullo Goffi (a cura di), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 1400-1422.
- GOFFI, Tullo, "Problematica pastorale sull'ethos popolare cristiano", in AA.VV., *Religione e morale popolare cristiana. Ricerca interdisciplinare. VIII congresso nazionale dei teologi moralisti* (Rocca di Papa, 16-19 aprile 1979), EDB, Bologna 1980, 173-208.
- GREMILLION, Joseph (ed), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, University of Notre Dame Press, Indiana 1985.
- GROLLA, Valentino, *L'agire della Chiesa. Teologia pastorale*, Edizioni Messaggero, Padova 2000.

- GUASCO, Maurilio – Guerriero, Elio – TRANIELLO, Francesco (a cura di), *Storia della chiesa XXV/1: La chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, San Paolo, Cinisello (Milano) 1994.
- GULA, Richard M., S.S., *What Are They Saying about Moral Norms?*, Paulist Press, New York/Ramsey 1982.
- GÜNTHÖR, Anselm, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, Vol. I, Edizioni Paoline, Torino 1987.
- HAAS, John M. (ed), *Crisis of Conscience. Philosophers and Theologians Analyse our Growing Inability to Discern Right from Wrong*, Crossroad Herder Book, New York 1996.
- HORTELANO, Antonio, *Morale tascabile*, traduzione di Edi Liutti, Cittadella Editrice, Assisi 1993.
- KELLY, Kevin T., *New Directions in Moral Theology. The Challenge of Being Human*, Geoffrey Chapman, New York 1992.
- ID., *From a Parish Base. Essays in Moral and Pastoral Theology*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 1999.
- LANZA, Antonio - PALAZZINI, Pietro, *Principles of Moral Theology. Vol. I: General Moral Theology*, translated by W.J.Collins, M.M., St. Paul Editions, Boston 1961.
- LAMBERT, Bernard, O.P. (a cura di), *Concilio vivo. Bilancio del concilio. La nuova immagine della chiesa*, Editrice Ancora, Milano 1967.
- LANZA, Sergio, *Introduzione alla teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989.
- LATOURELLE, René, (a cura di), *Vaticano II. Bilancio & Prospettive. Venticinque anni dopo 1962/1987*, Vol. I-II, Cittadella Editrice, Assisi 1987.
- LAURET, Bernard – REFOULÉ, François (direzione di), *Iniziazione alla pratica della teologia. Vol. 4: morale*, Editrice Queriniana, Brescia 1986.
- LIPPERT, Peter, "Alcune riflessioni sul destino pastorale della morale", in Lorenzo Alvarez Verdes e Sabatino Majorano (a cura di), *Morale e Redenzione*,

- =Quaestiones Morales 1, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1983, 187-195.
- LOBATO, Abelardo, (a cura di), *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, =Philosophia 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1989.
- MAJORANO, Sabatino, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.
- MARINELLI, Francesco (a cura di), *La teologia Pastorale. Natura e compiti*, =Fede e Annuncio 20, EDB, Bologna 1990.
- MAY, William E., *An Introduction to Moral Theology*, Foreword by Cardinal James A. Hickey, Our Sunday Visitor Publishing Division, Indiana 1994.
- MIDALI, Mario, *Teologia Pastorale*, vol. I-II, LAS, Roma 2000.
- ID., "Segni dei tempi", in Mario Midali e Riccardo Tonelli, *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1992, 977-981.
- MONDIN, Battista, *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1980.
- ID., *Gesù Cristo Salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.
- ID., *La Chiesa sacramento d'amore. Trattato di ecclesiologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993.
- ID., *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.
- PAVLÍDOU, Eléni, *Laici e segni dei tempi. Il discernimento storico-salvifico dalla "Gaudium et Spes" alla "Christifideles laici"*, =Biblioteca di Ricerche Teologiche 3, Edizione Dehoniane, Roma 1994.
- PELLEGRINO, Michele, *I grandi temi della Gaudium et Spes*, Editrice Esperienze, Fossano (Cuneo) 1967.
- POTTMEYER, Hermann, "Il Concilio vent'anni dopo: retrospettive e prospettive", in AA.VV., *A venti anni dal concilio. Prospettive teologiche e giuridiche. Atti*

- del convegno di studi "il Concilio Vaticano II venti anni dopo" Catania 21-22 aprile e 5-6 maggio 1983*, Edizioni OFTeS, Palermo 1984, 15-32.
- PRANDI, Carlo, "Sulla religione Popolare: notazioni storico-antropologiche", in AA.VV., *Religione e morale popolare cristiana. Ricerca interdisciplinare. VIII congresso nazionale dei teologi moralisti* (Rocca di Papa, 16-19 aprile 1979), EDB, Bologna 1980, 133-139.
- RAHNER, Karl – KLOSTERMANN, Ferdinand – SCHILD, Hansjörg – GOFFI, Tullo (a cura di), *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979.
- RAHNER, Karl (diretti da), *La Chiesa per gli altri. Quando l'annuncio non è ideologia*, Traduzione di Elisabetta Odor, Edizioni Morcelliana, Brescia 1970.
- RIGA, Peter J., *The Church Made Relevant. A Commentary on the Pastoral Constitution of Vatican II*, Fides Publishers, Notre Dame - Indiana 1967.
- ROHLS, Jan, *Storia dell'etica*, Traduzione di Pietro Kobau, Società Editrice il Mulino, Bologna 1995.
- ROLANDO, Giovanni Maria, "Due temi di fondo dello schema XIII: la presenza del soprannaturale e di Cristo nella vita e nella storia umana", in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo. Costituzione pastorale del Concilio Vaticano II*, Borla Editore, Torino 1966, 167-183.
- RUSSO, R., *Cristo nel mondo. La cristologia nella Costituzione Pastorale Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II*, D'auria Editore, Napoli 1982.
- RYNNE, Xavier, *The Third Session. The Debates and Decrees of Vatican Council II. September 14 to November 21, 1964*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1965.
- SCHURR, Viktor, *Cura d'anime in un mondo nuovo. Lineamenti di una pastorale d'ambiente e del laicato*, traduzione di Salvatore Marsili e Monaco di Finalpia, Edizione Paoline, Alba 1960.
- SEGALLA, Giuseppe, *Giovanni. Versione – Introduzione – Note*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1986.

- SEVESO, Bruno (a cura di), *Enciclopedia di pastorale, Vol. I: Fondamenti*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992.
- ID., *Enciclopedia di pastorale, Vol. II: Annuncio*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1992.
- ID., *Enciclopedia di pastorale, Vol. III: Liturgia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998.
- ID., *Enciclopedia di pastorale, Vol. IV: Servizio comunità*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993.
- TANNER, Norman P., *I concili della chiesa. Per una storia d'occidente. Chiesa e Società*, traduzione Cristiana Doveri, Jaca Book, Milano 1999.
- VIDAL, Marciano, "Morale Cristiana e cultura", in Lorenzo Alvarez Verdes e Sabatino Majorano (a cura di), *Morale e Redenzione*, =Quaestiones Morales 1, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1933, 95-127.
- ID., "L'etica sociale cristiana tra autonomia e liberazione", in AA.VV., *L'etica tra quotidiano e remoto. Studi di etica sociale in onore di Giuseppe Mattai*, =Studi e ricerche 35, EDB, Bologna 1984, 51-68.
- ID., *L'etica cristiana*. Introduzione di Dalmazio Mongillo, Traduzione di Giuseppe Bonino, Borla, Roma 1992.
- VEREECKE, Louis, "la coscienza nel pensiero di S. Alfonso de Liguori", in Lorenzo Alvarez Verdes e Sabatino Majorano (a cura di), *Morale e Redenzione*, =Quaestiones Morales 1, Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1983, 169-183.
- VERGOTTINI, Marco, "La riflessione teologica sui laici. Dalla *Lumen Gentium* alla *Christifideles Laici*", in Carlo Ghidelli (a cura di), *A Trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Edizioni Studium, Roma 1995, 131-159.
- VORGRIMLER, Herbert, (a cura di), *Commentary on the Documents of Vatican II. Vol. V: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, Burns & Oates/Herder and Herder, London/New York 1969.

- WEBER, Helmut, *Teologia morale generale. L'appello di Dio, la risposta dell'uomo*, traduzione di Giovanni Salmeri, San Paolo, Balsamo (Milano) 1996.
- WILTGEN, Ralph M., S. V. D., *The Rhine Flows into the Tiber. The Unknown Council*, Hawthorn Books Inc., New York 1967.
- ZUCCARO, Cataldo, *Morale fondamentale. Itinerari*, = Trattati di Etica Teologica 4, EDB, Bologna 1993.
- ZULEHNER, Paul M., *Teologia pastorale. Vol. I-IV*, Edizione italiana di Bruno Seveso, Queriniana, Brescia 1992.

3.2 Articoli

- ABRAHAM, Peter, "La prima generazione della "katholische Tübinger Schule" tra rivoluzione e restaurazione", in *Concilium* (Italiano) 21 (1991), 489-526.
- ADLER, Gilbert, "Percorsi di teologia pastorale. La riflessione in area francofona", in *Studia Patavina* 43/3 (1996), 24-55.
- BOFF, Leonardo, "La visione incompleta del Vaticano II. Ekklesiarquia o popolo di Dio?", in *Concilium* (Italiano) 35 (1999), 457-467.
- CAPONE, Domenico, "Antropologia, coscienza e personalità", in *Studia Moralia* 4 (1966), 73-113.
- COLOMBO, Giuseppe, "L'ecclesialità della teologia", in *Teologia* 23 (1998), 133-149.
- CONGAR, Yves, "Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 2 (1981), 97-110.
- DELHAYE, P., "Les points forts de la théologie morale à Vatican II", in *Studia Moralia* 24 (1986), 5-40.

- GALLAGHER, R., C.Ss.R., "Change and Continuity in the Human Condition. The Implications of *GS* pars. 4-10 for moral theology", in *Studia Moralia* 35 (1997), 49-69.
- ID., "Law or Mercy? The Pastoral Nature of Moral Theology", in *The Furrow* 51/3 (2000), 139-147.
- ID., "The Alphonsian Tradition in the Light of *Consueverunt omni tempore*. The Theological Significance of an Ecclesial Event", in *Studia Moralia* 38 (2000), 297-319.
- GENRE, Ermanno, "Percorsi di teologia pastorale. La riflessione in area protestante", in *Studia Patavina* 44/1 (1997), 15-42.
- GUTTIERREZ, Gustavo, "I grandi mutamenti all'interno delle società e delle chiese di nuova cristianità dopo il Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 2 (1981), 23-36.
- HAIGHT, Roger, "La chiesa come 'locus' della teologia", in *Concilium* (Italiano) 30 (1994), 962-975.
- HUBERT, Windish, "Percorsi di teologia pastorale. La riflessione in area di lingua tedesca", in *Studia Patavina* 44/3 (1997), 17-45.
- JOHNSTONE, Brian V., C.Ss.R., "A Proposal for a Method in Moral Theology", in *Studia Moralia* 22 (1984), 189-212.
- ID., "Solidarity and Moral Conscience: Challenges for our Theological and Pastoral Work", in *Studia Moralia* 31 (1993), 65-85.
- KENNEDY, Terence, C.Ss.R., "Saint Alphonsus Liguori, Patron of Confessors: The Ministry of Reconciliation as the Heart of Moral Theology", in *The Australasian Catholic Record* 67 (1990), 3-17.
- KERKHOF, Jan, "Principali mutamenti nelle società cristiane istituite e nelle chiese dopo il Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 2 (1981), 5-22.
- LEGRAND, Hervé-Marie, "Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 2 (1981), 129-164.

- MAJORANO, Sabatino, C.Ss.R., "Il teologo moralista oggi", in *Studia Moralia* 33 (1995), 21-44.
- ID., "La teologia morale e il ministero sacerdotale nella visione alfonsiana", in *Studia Moralia* 34 (1996), 433-459.
- O'RIORDAN, Sean, C.Ss.R., "Il teologo moralista nell'Accademia Alfonsiana", in *Studia Moralia* 33 (1995), 45-56.
- PETRÀ, B., "Le sfide del teologo moralista, oggi", in *Studia Moralia* 33 (1995), 5-20.
- ID., "I "segni dei tempi": un'appropriazione indebita del magistero da parte della teologia?", in *Studia Moralia* 35 (1997), 145-170.
- POTTMEYER, Hermann, "Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 2 (1981), 71-95.
- REINHARDT, Rudolph, "Teologia romana nella germania del XIX secolo", in *Concilium* (Italiano) 12 (1991), 553-567.
- RUGGIERI, Giuseppe, "Per una ermeneutica del Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 35 (1999), 18-34.
- SALVANI, Gianpaolo, "A 30 anni dalla Gaudium et Spes", in *La Civiltà Cattolica* (1996)1, 373-380.
- TAGLE, Luis Antonio G., "La partecipazione extraeuropea al Vaticano II e l'interpretazione storica e teologica del concilio", in *Concilium* (Italiano) 13 (1992), 539-557.
- TRABUCCO, Giovanni, "Ermeneutica e teologia", in *Teologia* 20 (1995), 179-188.
- TURBANTI, Giovanni, "Il contributo dei paesi di lingua tedesca e dell'europa orientali al Concilio Vaticano II", in *Concilium* (Italiano) 16 (1995), 141-160.
- TRENTIN, Giuseppe, "Percorsi di teologia pastorale in Europa: un bilancio", in *Studia Patavina* 47 (2000)3, 167-177.
- VERGOTTINI, Marco, "Vaticano II: L'evento oltre il testo?", in *Teologia* 22 (1997), 81-96.

WINDISCH, Hubert, "Percorsi di teologia pastorale: la riflessione in area di lingua tedesca", in *Studia Patavina* 44 (1997)3, 17-45.

ZIZIOULAS, John, "Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso", in *Concilium* (Italiano) 2 (1981), 111-127.

