

IL CARDINALE PIETRO PAVAN:
PROTAGONISTA DEL CONCILIO VATICANO II
E DELLA RINASCITA DEL PENSIERO SOCIALE CRISTIANO.
PROFEZIA E TESTIMONIANZA*

+ Mario Toso

Premessa: Pietro Pavan antesignano della nuova evangelizzazione del sociale

Il cardinale Pietro Pavan (1903-1994) è sicuramente tra i personaggi di maggior spicco del movimento sociale cattolico del secolo ventesimo, nonché un precursore della preparazione e dello sviluppo dell'*evangelizzazione del sociale*.¹ Fondatore, cofondatore, consigliere di vari movimenti (ACLI, Coltivatori Diretti, UCID), non esclusi quelli sindacali e cooperativistici ispirati a principi cristiani, assistente dei Laureati cattolici e dell'Istituto Cattolico di Azione Sociale o ICAS (1945-1950), consigliere di Alcide De Gasperi e di Giovanni XXIII, *peritus* al Concilio Vaticano II, fu dapprima segretario (1945-1953) e poi vicepresidente (1953-1965) del Comitato Permanente per le *Settimane Sociali* dei Cattolici d'Italia. In particolare, è stato eminente studioso e interprete acuto dell'Insegnamento Sociale dei pontefici, che spesso ha ispirato ed esplicitato.

Qui, presso l'Università Pontificia Lateranense, lo ricordiamo perché fu docente dal 1948 e poi Rettor magnifico (1969-1974), nominato da Paolo VI, nelle cui mani rassegnò le dimissioni in seguito ad un'amara discussione sul «caso Gennari», professore nella medesima Università.

Rievocandone la figura e l'insegnamento, ci fermiamo in particolare sul suo peculiare apporto al Concilio Vaticano II e alla rinascita del pensiero sociale cristiano.

*Conferenza tenuta presso l'Università Pontificia Lateranense il 13 marzo 2013, durante la Commemorazione del Cardinale Pietro Pavan.

¹ Per alcune note biografiche essenziali, si rinvia a R. GOLDIE, *L'unità della famiglia umana. Il pensiero sociale del cardinale Pietro Pavan*, Studium, Roma 2001, pp. 79-87. Una bibliografia degli scritti del card. Pavan si trova in F. BIFFI, *Il cantico dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 487-499. Franco Biffi, già rettore della Pontificia Università Lateranense e successore di Pavan sulla cattedra di Dottrina Sociale nella medesima Università, ha anche curato in quattro volumi di *Scritti*, presso l'editrice Città Nuova, Roma 1989-1992, la riedizione dei saggi più significativi. Fra gli scritti su Pavan segnaliamo: AA.VV., *Pietro Pavan tra tradizione e modernità*, Agrilavoro, Roma 1999; AA.VV., *Sussidiarietà. Pensiero sociale della Chiesa e riforma dello Stato*, Monti-ACLI, Saronno-Roma 2000; AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*, Studium, Roma 2004; L. F. KAMMBALU, *La democrazia personalista nel pensiero del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*, Introduzione di Mario Toso, Studium, Roma 2011; C. CIRIELLO, *Pietro Pavan. Le metamorfosi della dottrina sociale nel pontificato di Pio XII*, Il Mulino, Bologna 2012.

1. Pietro Pavan, «Padre della Chiesa»

La Chiesa, che *deve procedere in avanti e in profondità, nel mare aperto* della nuova evangelizzazione, secondo l'invito che Gesù rivolse all'apostolo Pietro, è chiamata ad elaborare la Dottrina sociale, quale mezzo *privilegiato ed essenziale* per diffondere i valori evangelici e seminare nei solchi della storia un *nuovo umanesimo* aperto alla Trascendenza. La Dottrina o Insegnamento o Magistero Sociale sono *elemento essenziale* della nuova evangelizzazione. Questa, quindi, implica una *nuova evangelizzazione del sociale*, di cui è protagonista la comunità ecclesiale nell'insieme delle sue componenti, sulla base della comune-unione con Cristo e tra di loro, condividendo la stessa missione: *servire* il mondo e il cosmo intero, per annunciare e testimoniare la *salvezza integrale* conquistataci a caro prezzo da Cristo.

Pietro Pavan ha prefigurato e preparato tutto questo. Non è stato solo un maestro e un testimone della Dottrina sociale della Chiesa (= DSC). Egli può essere definito, senza tema di esagerare, «Padre della Chiesa», a proposito della *nuova evangelizzazione del sociale* che, nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*,² appare un dato assodato, seppure ancora – dispiace riconoscerlo – poco compreso e vissuto dalle comunità cristiane. A tale evangelizzazione corrispondono una pastorale ed una catechesi *sociali*, una nuova formazione e una nuova educazione integrali, da parte della *intera* comunità ecclesiale. L'evangelizzazione del sociale non riguarda solo alcuni battezzati. È compito di ogni credente, di ogni componente della comunità ecclesiale. Essa è indispensabile affinché l'evangelizzazione sia completa, non dimidiata, non limitata al mondo spirituale, ma abbracci tutto l'uomo e l'intero creato.

Pietro Pavan, pertanto, può essere ritenuto «Padre della Chiesa», non solo perché ha contribuito alla stesura materiale delle bozze di diverse encicliche e documenti ufficiali – si pensi alla *Mater et magistra*,³ alla *Pacem in terris*,⁴ alla *Dignitatis humanae*⁵ e alla stessa *Gaudium et spes*,⁶ ma sembra che egli abbia collaborato anche alla *Populorum progressio*⁷ di Paolo VI e, in forma minore, alla *Laborem exercens*⁸ di Giovanni Paolo II –; non solo perché, come assistente ecclesiastico di importanti

² Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, capitoli II e VII (= *Compendio*).

³ GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra*, in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura di R. SPIAZZI, Massimo, Milano 1983, pp. 635-725 (= MM).

⁴ GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11.04.1963), in AAS 55 (1963) 254-304 (= PT).

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (07.12.1965), in AAS 58 (1966) 929-941 (= DH).

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (07.12.1965), in AAS 58 (1966) 1025-1115 (= GS).

⁷ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, in AAS 59 (1967) 257-299. Per il testo italiano e la numerazione seguiamo, per comodità, R. SPIAZZI (ed.), *I documenti sociali della Chiesa, II/ Da Pio IX a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1988 (= PP).

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* (14.09.1981), in AAS 73 (1981) 577-647 (= LE).

associazioni e istituzioni ecclesiali, ha promosso la *sperimentazione* e, quindi, il *rinnovamento* della DSC, ma soprattutto perché ne ha evidenziata e irrobustita la natura *teologica, ecclesiologica e pastorale* secondo la prospettiva di una Chiesa-*sacramento*, immersa nel mondo, ma non del mondo, costituita per portare, come si diceva poc'anzi, la *salvezza integrale di Cristo*, secondo la logica della *comunione* e della *missione*.

Proprio qui sta l'originalità dell'apporto di Pietro Pavan. Egli riteneva che la Chiesa dovesse porsi, nei confronti della comunità degli uomini, in maniera inedita, non tradizionale. La Chiesa da sempre ha prestato attenzione alla vita dell'uomo, facendosi carico di tutti i problemi dell'esistenza storica, ma spesso solo «dall'esterno», come dirimpettaia e da questa posizione è partita come missionaria. Per il Cardinale Pavan, occorre cambiare una tale prospettiva ed assumere un nuovo punto di vista.

Negli scritti della maturità, è particolarmente avvertita la prospettiva della Chiesa quale *sacramento*, che aiuta a superare definitivamente l'idea di una società che coincide con la Chiesa stessa e di una Chiesa gerarchica che ne occupa il vertice.⁹ Secondo tale visione, il mondo e l'umanità non sono entità estranee, necessariamente opposte al progetto di Dio. A motivo della creazione, prima, e dell'incarnazione e redenzione dopo, sono *inseriti* nel disegno della salvezza.

E così, la storia della salvezza non avanza *parallelamente* alla storia degli uomini senza toccarla, ma la inabita, come fermento. Nel 1987 il cardinale scrive un significativo saggio, intitolato appunto: *Chiesa fermento*.¹⁰ Egli ritiene che la concezione dualistica del rapporto Chiesa-mondo, tipica dell'epoca moderna, non abbia senso. La missione della Chiesa non va vista secondo una prospettiva centripeta, ecclesiocentrica, ma di immersione nel mondo, ove essa si inserisce per servirlo, salvandolo e liberandolo grazie a Cristo e al suo Spirito. Nei confronti del mondo e dell'umanità, la Chiesa è strumento del *Regno* mediante i *segni* della diaconia, della comunione, dell'annuncio, della condivisione e della testimonianza di Cristo, redentore e salvatore. Tra la Chiesa e il mondo c'è la reciprocità di un «dare» e di un «ricevere». La Chiesa convive *con* gli uomini, ragione per cui i problemi dell'umanità sono i suoi problemi. La partecipazione della Chiesa alla storia non è fondata su un'attività di mero indottrinamento, su una preoccupazione pastorale dall'esterno, ma su una convivenza e una piena solidarietà con ogni persona.¹¹

Proprio in base a una tale visione di Chiesa, *sacramento* di una salvezza integrale, l'evangelizzazione del sociale non può essere superflua o secondaria. E la DSC, espressione dell'evangelizzazione del sociale, non è affatto marginale e tantomeno un

⁹ Per una visione più completa dei rapporti fra Chiesa e mondo, si veda Y. CONGAR, *Église et monde dans la perspective de Vatican II*, in Y. CONGAR-M. PEUCHMAURD, *L'Église dans le monde de ce temps*, III, Cerf, Paris 1967, pp. 15-41; cf P. PAVAN, *Chiesa fermento*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1987, p. 8.

¹⁰ Cf W. KASPER, *Il mondo come luogo del Vangelo in Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1973, p. 159ss.

¹¹ Cf I. SANNA, *Pietro Pavan e gli anni del Concilio*, in AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*, Studium, Roma 2004, pp. 227-232.

optional rispetto alla missione della Chiesa. È imprescindibile per l'evangelizzazione, la catechesi, la liturgia, la testimonianza e l'animazione cristiana delle realtà temporali.

Pietro Pavan, in definitiva, è tra coloro che hanno contribuito ad allargare gli orizzonti *pastorali* ed *educativi* della Chiesa. La storia della salvezza non riguarda soltanto le anime, ma abbraccia tutta l'esistenza umana, considerata anche nella realtà della dimensione corporea e nella relazionalità sociale ed ambientale.

La Chiesa, si diceva poco sopra, esprime e concretizza questa sua *ministerialità* specialmente attraverso la sua Dottrina o Insegnamento sociale.¹² Il Magistero sociale – altro nome della DSC – è da considerarsi *espressione* dell'essere apostolico della Chiesa, come *mezzo* che *rivela, annuncia, indica presente* e *serve* l'azione di Dio nella storia, che ha il suo centro gravitazionale in Gesù Cristo, il nuovo Adamo, venuto per ricapitolare in sé tutte le cose (Ef 1, 3-14; Col 1, 15-20). La Pastorale sociale e la Dottrina sociale della Chiesa erompono dalla memoria dell'evento salvifico di Cristo, redentore universale. Derivano dall'*esperienza* di una comunione, ferma e perseverante, celebrata e testimoniata, *con* il pensiero e la volontà, *con* la vita stessa di Gesù, salvatore e liberatore, volto umano di Dio, espressione dell'«amore sino alla croce», che purifica ed allarga l'intelletto e il cuore dell'uomo, ed è fonte di libertà e di nuova cultura.

La *questione sociale*, si inserisce nell'ambito della Rivelazione. Non le è estranea o estrinseca. Oltre che luogo sociologico, è anzitutto *luogo teologico*, ove scorgere in atto il *farsi* della storia della salvezza, pur tra mille condizionamenti di egoismi e di strutture di peccato.

La DSC va, per conseguenza, delineata come *discernimento* e come *profezia*.¹³

In quanto *discernimento*, è considerata espressione di una Chiesa, che *nel* mondo scruta i *segni dei tempi* e li interpreta alla luce del Vangelo (cf GS n. 4), per individuare negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni degli uomini ciò che indica la presenza o il disegno di Dio (cf GS n. 11). Grazie all'impiego del *metodo dei segni dei tempi*, già in parte enunciato nella *Mater et Magistra* e riproposto più esplicitamente nella *Pacem in Terris*, la DSC è condotta a scoprire sia le corrispondenze e rassomiglianze fra ciò che è lo svolgimento della storia umana e il disegno di Dio su di essa, sia le discordanze. Mentre si attua come più sistematica interpretazione teologica della storia, pone chiaramente in evidenza l'unitarietà del piano di salvezza di Dio, creatore e salvatore. Inoltre, sollecita ad inserirsi nel dinamismo della storia della redenzione per partecipare all'opera di ricapitolazione di Cristo, che con lo Spirito è già all'opera in tutte le realtà umane, comprese quelle sociali.

¹² Non si dimentichi che l'espressione *dottrina* si trova una volta sola nel testo della *Gaudium et spes*. Chiaro indice di un cambiamento, oltre che nella concezione dei contenuti, anche del nome di ciò che veniva comunemente chiamato dottrina.

¹³ Cf M. TOSO, *Fecondità pastorale della dottrina sociale della Chiesa*, in «La Società» 1 (1991) 43-71, specie 44-50.

In quanto *profezia*, la DSC continua la profezia di Cristo, il quale ha percorso la *via* dell'uomo, ossia si è inserito nella storia vivendola in prima persona, l'ha assunta dall'interno per condurla al suo compimento. Secondo la *Gaudium et spes*, la DSC attua la sua profezia allorché invita a *purificare, consolidare, elevare* la socialità dell'uomo in Gesù Cristo. L'umano sociale viene *purificato* quando, dopo aver individuato *indici negativi* ed *indici positivi*, ovvero forme o tendenze di crescita involutive, si procede a togliere tutto ciò che è ambiguità o che, non essendo allo stato puro, occulta l'azione dello Spirito e impedisce l'affermazione piena del *volto nuovo* dell'umanità. Viene, invece, *consolidato* quando – emesso un giudizio su di esso alla luce della vocazione integrale dell'uomo, svelata da Gesù Cristo –, si procede a confermarlo e a svilupparlo secondo la sua ordinazione originaria. È *elevato* in Cristo, quando non solo lo si riconduce o lo si collega, tramite sempre un giudizio di valore, all'umano perfetto che il Figlio di Dio ha realizzato in se stesso, ma anche quando lo si vive e lo si costruisce come momento di partecipazione, personale o comunitaria, alla stessa umanità nuova del Salvatore, Signore della storia. È solo dalla comunione con l'Uomo Nuovo, Uomo-Dio, che può derivare all'umano sociale la restituzione alla sua dignità e integrità, alla sua più autentica autonomia, dopo la caduta del peccato di Adamo ed Eva (cf GS n. 21).

Il discernimento e la profezia della DSC vanno congiunti fra loro: il discernimento è per la profezia; la profezia è il naturale compiersi del discernimento.

Il *discernimento è per la profezia*: è per propiziare e condurre alla costruzione del corpo di una nuova o migliore umanità, che prefigura in qualche modo l'umanità del Nuovo Adamo, attraverso la storia dei tempi; per partecipare, più scientemente ed attivamente, alla ricapitolazione di tutte le cose in Cristo. L'esercizio del discernimento avviene, allora, per *denunciare* l'inumano, ossia i mali, le ingiustizie, e, soprattutto, per *annunciare* fattivamente le vie della liberazione e della promozione umana plenarie.

La *profezia è l'attuarsi e il perfezionarsi del discernimento*: è mostrare come quest'ultimo è destinato ad essere, più che giudizio sceveratore, anche *momento prassico*, mediante il quale si perviene a *fare* la verità dell'uomo, ad attuare e a confessare, con le opere, il *giudizio di Dio* sulla storia. La profezia è, in altre parole, liberare, accendere, crescere la vera vita sociale. È discernimento che non solo scopre il senso compiuto del sociale, ma prospetta *direttive di azione* per il futuro a cui Dio chiama la società. In particolare, per l'azione sociale, comprensiva dell'azione politica – che, nel contesto della nostra ricerca, concerne la costruzione dello Stato democratico e sociale –, delinea un orientamento etico essenziale che equivale, nel linguaggio della *Gaudium et spes*, a porre l'attività umana, in generale, e l'azione sociale e politica, in specie, a servizio dell'uomo per il suo sviluppo globale (cf GS n. 35). Per il credente, tale orientamento equivale a vivere l'attività umana e l'azione sociale e politica come le ha *perfezionate* Gesù Cristo, ossia come attività ed azione a servizio di Dio e dell'uomo, animate dal suo amore per il Padre e per il suo disegno sul mondo (cf GS n. 22 e n. 38).

2. *Pietro Pavan: grande protagonista della primavera conciliare*

Ciò che ha in particolar modo contraddistinto il contributo di Pietro Pavan al Concilio è stata la difesa del *diritto alla libertà religiosa*, basata su uno di quei principi che il cardinale ha vissuto e testimoniato: il primato e il rispetto della persona umana.

«Alla vigilia del Concilio il vertice gerarchico – ha scritto Ignazio Sanna, già professore e prorettore in questa Università e ora vescovo in Sardegna – appariva arroccato in un fortilizio, i cui quattro bastioni erano costituiti da posizioni dottrinali consolidate lungo i secoli e consacrate da notissimi pronunciamenti del Magistero, da Pio VI a Gregorio XVI, da Pio IX a Leone XIII, fino alle autorevoli prese di posizione di Pio XII, e che avevano dato luogo a delle nette e precise formulazioni come queste: solo la verità ha diritti; ognuno ha diritto ad essere preservato dall'errore; lo Stato è tenuto ad onorare il vero Dio con atti di culto pubblico; la vera religione è un attore più importante del bene comune».¹⁴

Pietro Pavan fu tra coloro che impressero una svolta decisa rispetto a tali formulazioni. Lavorando, assieme a John Courtney Murray S. I. e a mons. Carlo Colombo alla redazione della *Dignitatis Humanae*,¹⁵ contribuì a precisare innanzitutto la natura del diritto della persona alla libertà in materia religiosa. Spostò l'attenzione – senza contraddire il precedente magistero – dai *diritti della verità* ai *diritti della persona* o, più precisamente, dalla posizione che ribadisce la priorità della verità (con il rischio di non dare il dovuto risalto alla libertà) alla posizione che valorizza la persona e la sua libertà nella verità. Non è la verità ad avere dei diritti. Sono solo le *persone* ad avere diritti.

Con una simile affermazione, Pavan non intendeva mettere in discussione il rapporto tra l'uomo e la Verità. Tutt'altro. Egli, infatti, attribuisce il diritto alla libertà religiosa alla *persona*, proprio in quanto essere dotata della dignità umana, ossia in quanto essere *capax veri, boni et Dei*. La persona ha il diritto alla libertà religiosa, perché è stata creata come soggetto *capace* di *ricercare* il vero, il bene e Dio mediante libertà. Perché creata così, ha il dovere e il diritto di ricercare la verità senza esservi costretta, libera da coercizioni esterne, dall'essere impedita ad agire in conformità con la sua coscienza; libera di comporre *personalmente* il proprio rapporto con Dio.

Benché il testo della *Dignitatis humanae*, approvato definitivamente dal Concilio Vaticano II, avesse accolta la nuova prospettiva di fondazione del diritto alla libertà religiosa, non più radicandolo, come era avvenuto anche poco prima nella *Pacem in terris* su una coscienza retta (cf PT n. 6), bensì sulla *dignità* di ogni uomo, non cessarono all'interno della Chiesa le polemiche e le resistenze. Non furono pochi coloro che ritennero la nuova giustificazione del diritto, nonostante fosse incentrata

¹⁴ I. SANNA, *Pietro Pavan e gli anni del Concilio*, p. 229.

¹⁵ Cf J. GROOTAERS, *Paul VI et la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa e mondo al Concilio*, Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1991, p. 87.

sull'intrinseca capacità di ricercare il vero, il bene e Dio, come uno scivolamento verso l'indifferentismo religioso, verso una concezione laicista e neutrale dello Stato nei confronti della religione. Tali opposizioni non risparmiarono coloro che promossero quella primavera conciliare che consentì di riconoscere ad ogni uomo, sulla base della sua dignità, e non tanto dell'appartenenza ad una religione, il diritto alla libertà religiosa. Non ne fu escluso Pietro Pavan che era già contrastato per altre ragioni, e cioè per aver contribuito alla stesura della *Pacem in terris*, anche in quella parte in cui, senza parlare esplicitamente del marxismo o dei regimi comunisti, si esprimeva la possibilità di una convivenza con essi, essendo possibile distinguere tra false dottrine filosofiche e movimenti socio-politici (cf PT nn. 56-57) . Ma su questo si ritornerà più avanti.

Dal breve resoconto che Rosemary Goldie – docente nell'Istituto pastorale della Pontificia Università Lateranense, già sottosegretario del «Consilium de Laicis» – fa dell'intensa e convinta partecipazione di Mons. Pietro Pavan alla IV sessione del Concilio Vaticano II, in cui venne discusso ed approvato lo schema riemendato sulla *Libertà religiosa*, emerge in tutta la sua forza la valenza storica che egli attribuiva al riconoscimento del diritto alla libertà religiosa da parte della Chiesa. Senza tale riconoscimento, si sarebbe verificato un grave ritardo rispetto ai segni dei tempi, e la Chiesa avrebbe subito una clamorosa sconfitta culturale.¹⁶ Non avrebbe favorito l'impianto di un *ethos* aperto alla Trascendenza, finendo così per ostacolare e danneggiare la sua stessa missione evangelizzatrice.

La Chiesa, secondo Pavan, doveva poter far avanzare nella storia la sua proposta di unità e di universalità non mediante istituzioni decorativamente cristiane, ma riconoscendo e difendendo la libertà di tutti, secondo determinati principi. Mentre essa si fa paladina della libertà di tutti, difende la propria. Per far questo, la Chiesa non deve assolutamente rinunciare alla rivendicazione della verità. Il riconoscimento della libertà di coscienza di cui essa si fa promotrice è, infatti, congiunto all'affermazione della dignità delle persone, che è data dalla loro capacità di ricercare la verità, in quanto sono inclinati ad essa per creazione. La Chiesa, proponendo il diritto alla libertà religiosa, non intende proporre una libertà generica e vuota, indifferente rispetto alla verità, al bene e a Dio. Rimanda, invece ad una libertà avente un rapporto immediato e costitutivo con la ricerca della verità, del bene e di Dio. Conformemente alla dignità della persona, *la verità non può essere conosciuta che nella luce della verità*, mai mediante l'uso di mezzi coercitivi.

Ciò, a conti fatti, per Pietro Pavan equivaleva a difendere *la capacità degli uomini di pervenire alla verità*, contro lo scetticismo che minacciava di far sprofondare le culture e la comunicazione nell'indifferenza e nel nichilismo. Anni dopo, in lucida sintonia con queste prospettive, nella *Fides et ratio* Giovanni Paolo II affermerà che per la Chiesa, rispetto alla evangelizzazione e alla difesa della dignità dell'uomo, non

¹⁶ Cf R. GOLDIE, *L'unità della famiglia umana. Il pensiero sociale del cardinale Pietro Pavan*, Studium, Roma 2001, pp. 47-59.

vi è oggi urgenza maggiore di questa: «portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza».¹⁷

Il duplice pianto di Pietro Pavan – dapprima, quando gli organi direttivi del Concilio avevano ritenuto di non far votare lo schema sulla libertà religiosa; e poi, quando fu approvato in seguito all'intervento decisivo di Paolo VI – ci dice anzitutto quanto egli desiderasse vedere una Chiesa rinnovata, fiduciosa più nella forza del Vangelo e nella testimonianza dei credenti che in una protezione paternalistica e formale del potere civile, che considera la religione *instrumentum regni*. In secondo luogo, mostra la sua fedeltà all'esigenza di non ridurre il cristianesimo a nessuna delle sue concretizzazioni storiche. Il cristianesimo, in quanto religione sovranaturale, trascende ogni cultura particolare, ogni civiltà. È intrinsecamente universale.

3. Più che sociologo: uno dei maggiori pensatori politici del personalismo comunitario e relazionale

Pietro Pavan non può essere considerato un mero sociologo nel senso moderno della parola. Per far comprendere la tempra di pensatore personalista di Pietro Pavan e la sua attualità, ci limitiamo a tratteggiare alcune linee fondative del denso saggio *La democrazia e le sue ragioni*, pubblicato nel 1958 dall'Editrice Studium,¹⁸ che può essere considerato il vertice sia del pensiero politico del Cardinale sia di quello del suo tempo. Si è scelta una tale opera, anche perché essa è la miniera da cui Pietro Pavan ha attinto a piene mani per comporre la bozza della *Pacem in terris*, della quale celebriamo quest'anno il cinquantenario della promulgazione.

3.1. Pietro Pavan e Jacques Maritain

Per misurare la grandezza del pensiero di Pietro Pavan, torna utile un fugace raffronto con uno dei più grandi intellettuali cattolici del secolo scorso, e cioè il filosofo francese Jacques Maritain, che il pensatore trevigiano conosceva profondamente, sebbene se ne differenziasse in vari punti. Se Jacques Maritain può essere definito il filosofo cristiano della democrazia, ciò può essere anche detto di Pavan, senza nulla togliere al primo.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* n. 102, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

¹⁸ Del noto saggio pavaniano è stata curata una riedizione dalla stessa Editrice Studium, con un'ampia introduzione del prof. Mario Toso: P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 2003. A tale riedizione ci riferiamo per le citazioni in questo saggio.

Il filosofo francese, dalla tempra più spiccatamente speculativa, in *L'uomo e lo Stato* concentra la sua indagine sulle categorie di base (Nazione, corpo politico o società politica, Stato, popolo, sovranità, bene comune), nonché su questioni vitali per la democrazia, quali: la razionalizzazione morale dei *mezzi*; il fondamento etico-giuridico costituito dai diritti naturali; l'oggetto della «fede» temporale o secolare che la deve animare; i soggetti profetici ovvero le minoranze di *choc*.¹⁹ Pavan, invece, mediante un procedere meno parcellizzato, in *La democrazia e le sue ragioni* si ferma sugli elementi sostanziali, strutturali e metodologici della democrazia, sul rapporto intimo di questa con la natura dell'uomo considerata, nel suo dinamismo etico-spirituale, fondamento imprescindibile sia dell'autorità che del bene comune.

Entrambi prestano attenzione alla dimensione mondiale e alla convergenza della democrazia con il cristianesimo, opponendosi a concezioni relativistiche e laiciste della prima.

Proprio con riferimento a quest'ultimo aspetto, occorre sottolineare come la loro teorizzazione delle principali categorie della vita politica avviene in *contesto di fede*. Detto altrimenti, la loro filosofia politica presuppone l'influsso benefico della rivelazione e del cristianesimo che, sebbene non siano una filosofia, portano in sé contenuti che possono essere sviluppati e approfonditi razionalmente.

Questi due grandi pensatori sono così confermati in una visione non pessimistica dell'uomo, in un realismo ispirato da ottimismo, che segna indelebilmente la loro riflessione sullo Stato e sulla democrazia, considerati derivanti da forze sane che il peccato non può distruggere totalmente.²⁰

In una concezione luterana della natura umana decaduta e sostanzialmente corrotta, lo Stato è necessario non per conseguire un bene, che è il pieno sviluppo della vita umana, ma a causa del peccato. È necessario, cioè, *ratione peccati*, non *ratione boni perficiendi*. L'ordine naturale umano, fundamentalmente corrotto, precluderebbe l'esistenza di una legge morale naturale, e quindi verrebbe meno per lo Stato e per la maggioranza la regolazione da parte del diritto naturale.

Dal canto loro, Maritain e Pavan non ritengono che lo Stato sia una realtà artificiale, creata da una ragione arbitraria, come per i contrattualisti. Non è nemmeno un male minore (Rousseau) o addirittura un male in sé (Marx). Lo Stato, invece, è espressione dell'essere umano orientato dalla sua stessa natura al conseguimento del bene: «*Civitas est a natura inclinante et ratione perficiente*».²¹ Stato e democrazia – afferma lapidariamente Pavan – sono soprattutto realtà spirituali. Entrambi sono

¹⁹ Cf J. MARITAIN, *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it.: *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1981, 4ª ristampa.

²⁰ Come spiega il cardinale Joseph Ratzinger, si tratta di un realismo che è ispirato dalla fiducia che nell'uomo l'immagine di Dio non può mai essere totalmente distrutta dal peccato, perché la scintilla della luce divina continua a sussistere nella creatura umana. «Questa scintilla può far rivivere la *recta ratio*, la vera ragione dell'uomo e può far rivivere le esigenze della persona umana in uno sviluppo sia pure difficile, complicato, lento» (J. RATZINGER, *Il mio amico Pavan*, in AA.VV., *Sussidiarietà. Pensiero sociale della Chiesa e riforma dello Stato*, p. 18).

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Polit.*, VII, lect. 4.

frutto non di un'esistenza umana fallimentare o mediocre, bensì delle sue migliori potenzialità e capacità, di cui hanno bisogno per fiorire, al pari del Vangelo e della grazia di Cristo che guarisce la debolezza dell'uomo.

3.2. *La libertà né radicale né indifferente al vero e al bene è cardine della vita sociale e democratica, chiave risolutiva delle aporie della filosofia moderna*

Nell'antropologia pavaniana, che mostra alcune somiglianze anche con la visione di Gabriel Marcel,²² è particolarmente importante e decisivo proprio il concetto di *libertà*. Grazie ad esso, Pavan ritrova per la filosofia politica il punto di intersezione tra etica personale ed etica sociale che i moderni hanno reciso. L'uomo, teso verso la Verità, aperto al Bello, impegnato nel Bene, è finalizzato a vivere in comunione di verità e di amore con Dio nel Cristo. In forza di questo rapporto *essenziale ed esistenziale*, è dotato di una libertà che non è radicale o indifferente a tutto. La libertà non è prima della persona, del suo naturale orientamento alla verità e al bene.²³ Si radica su di questo, che, essendole previo, la dota di un dinamismo interno, aprendola al Vero e al Bene.

Il libero arbitrio, all'origine dell'azione umana e della genesi della società umana, è frutto di una connessione reciproca fra intelletto e volontà, i quali si determinano reciprocamente sotto rapporti differenti, dipendendo entrambi dall'essere o natura dell'uomo, che li inclina alla conoscenza della Verità divina e all'amore del Bene divino.

Ebbene, proprio un simile concetto di libertà non radicale né indifferente al vero e al bene, che differenzia la filosofia sociale pavaniana e dei vari tomisti da quella moderna, può, a nostro avviso, contribuire alla soluzione delle aporie implicite nelle teorie etiche neoliberali.

Per queste – siano esse neoutilitariste, neocontrattualiste, neokantiane o fondate sul discorso pubblico – la *libertà individuale* si muove ineluttabilmente all'insegna del relativismo morale e dell'utilitarismo. Alla base delle nuove teorie etiche liberali sta, infatti, la concezione della libertà di un soggetto portatore di interessi, ma svincolato da qualsiasi dato normativo previo. Non muovendo da una naturale inclinazione al vero e al bene, il soggetto decide circa il tipo di morale da adottare nella vita pubblica in modo radicale. Lo fa ricorrendo a beni largamente condivisi in una data società, di valore puramente sociologico e storico e perciò contingenti (relativismo storico); o rifacendosi ad una razionalità che punta a massimizzare gli interessi di ognuno e gli interessi medi (neoutilitarismo); o ancora, legandosi a principi di massima universalizzazione, accettabili da qualunque agente razionale (neocontrattualismo).

²² Cf G. MARCEL, *Homo viator*, Borla, Roma 1980.

²³ Cf P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, pp. 151-152.

All'interno dell'attuale etica liberale si crea dunque, come già rilevato, una dicotomia del soggetto morale. Si dà, da una parte, la concezione personale di bene dei singoli, in cui ciascuno persegue ciò che più gli aggrada optando per valori soggettivistici, utilitaristici, individualistici (concezione soggettivistica su cui non si può fondare un vivere sociale in termini di giustizia). Dall'altra, si ha la morale, che riguarderebbe solo la vita pubblica, che si pretende fondata non su personali concezioni del bene né tantomeno sulla base di premesse religiose, ma su regole morali razionali convenute, universalmente condivise.

Con simili premesse, la libertà politica viene praticamente consegnata al non senso, in quanto sarebbe al servizio di una libertà individuale priva di contenuti morali oggettivi. «Infatti – scrive Giuseppe Abbà –, lo scopo della morale pubblica dovrebbe essere, secondo le teorie liberali, quello di far possibile a ciascuno di perseguire la propria soggettiva concezione del bene e la correlativa forma di vita. Se questa però, come sostengono le teorie liberali, non è razionalmente sostenibile, non c'è ragione di perseguire la propria né di comportarsi secondo le richieste convenute della morale pubblica. Ma allora non c'è nemmeno ragione di richiedere che uno modifichi la propria concezione del bene in modo da renderla compatibile con la morale pubblica».²⁴

Qui diventa più evidente il problema cruciale del collegamento tra etica privata ed etica pubblica: come possono dei cittadini, che nella sfera privata sono inevitabilmente utilitari, egoisti e dunque immorali, divenire soggetti morali nella vita pubblica? Pubbliche virtù possono forse derivare da vizi privati?

Simile problema può trovare soluzione solo se si riconosce che si stabilisce una continuità di senso tra libertà individuale e politica, per il fatto che entrambe sono espressioni, differenti ma unite, di un'identica natura e tensione al bene. Tale continuità è, dunque, garantita dalla capacità della persona, più volte evidenziata da Pavan, di ricercare il vero e il bene sommi e, in particolare, di esprimere giudizi pratici. Loro tramite, l'uomo riconosce come vero il *telos* umano e lo persegue come un bene, che è tale in ragione della sua perfezione reale, indipendentemente da decisioni e da desideri particolari. Tali capacità accompagnano *sempre* l'agire dell'uomo e stanno alla base della sua *condotta morale*, che possiamo definire come l'individuazione e l'organizzazione di un piano di vita che viene orientato, anche nella specifica realizzazione di un ordine sociale adeguato, al conseguimento di un'esistenza pienamente umana, in armonia con le esigenze manifestate dalle inclinazioni naturali. Se l'uomo è guidato dalla considerazione della vita come un tutto, dall'assiduo impegno di dare un ordine ai fini e ai beni in linea col fine e col bene ultimi, la sfera privata non potrà essere scissa dalla sfera pubblica. L'etica individuale trova svolgimento nell'etica pubblica, sulla base di una radice comune: le inclinazioni al vero e al bene che sostanziano la ragion pratica.

²⁴ Cf G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, p. 262.

3.3. *La risemantizzazione della democrazia passa attraverso l'ermeneutica personalista dei concetti di società, Stato, autorità e bene comune*

La democrazia e le sue ragioni risulta essere, come in parte già detto, una vera e propria risemantizzazione o rifondazione dello Stato democratico. Ciò avviene mediante il ripensamento delle principali categorie politiche, alla luce del loro *fondamento, soggetto e fine* che sono le persone reali. E, più precisamente, nell'ottica della loro comune dignità, grazie alla quale esse sono protese al compimento in Dio. La comune dignità realizza per tutte le persone o cittadini una medesima natura antropologica ed etica, una stessa propensione alla vita buona: queste precedono e impongono la costituzione della società e dello Stato democratico. La stessa autorità e il bene comune derivano la loro esistenza e la loro essenza dall'insopprimibile dignità umana e dalle sue esigenze di bene.

3.4. *La società umana, realtà essenzialmente spirituale e comunionale*

In linea con il suo realismo, Pavan spiega origine, natura e fine della socialità umana in modo non aprioristico e deduttivo. Solo dopo un'*analisi onto-fenomenologica* abbastanza dettagliata dei bisogni del corpo e delle esigenze dello spirito, dell'impulso psicologico di comunione e di stima, della necessità di cooperare nell'ambito economico per la produzione di beni e di servizi, della parola tramite cui si comunica e si effonde vicendevolmente la propria vita spirituale, della testimonianza della storia, il filosofo trevigiano conclude affermando l'*intrinseca socialità dell'uomo* e la sua *relazionalità*: la persona giunge al suo compimento umano in Dio, vivendo in società, cooperando, ricevendo e donando se stessa, vivendo in comunione con le altre persone.²⁵

È su questi nuclei teorico-pratici che prende forma concreta il suo personalismo comunitario e relazionale, differenziandosi da posizioni culturali pervase da individualismo o collettivismo. Su queste basi antropologiche ed etiche viene spiegato il sorgere della società come ente *sui generis*, la cui essenza viene costruita nello spazio e nel tempo, grazie soprattutto ad un dono reciproco.

3.5. *Origine e natura della società, ovvero le ragioni del suo fondamento metaeconomico*

Il tomista Maritain cerca di illustrare le cause della società su un piano più squisitamente metafisico – egli parla di *individualità* e di *personalità*, andando alla

²⁵ P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, pp. 121-126.

ricerca delle *cause ultime* –, insistendo in particolare sulle perfezioni-capacità dello spirito umano, che lo rendono strutturalmente aperto alla vita sociale non solo in termini di indigenza, ma anche di generosità ontologica. Da parte sua, Pavan recensisce, fra quelle che possiamo chiamare *cause penultime*, la capacità di comunicare, la *parola*.²⁶ Sebbene possa sembrare secondario rispetto all'esegesi maritainiana, in realtà il riferimento pavaniano all'argomento aristotelico-tomista, che pone all'origine del vivere sociale l'universalità logica, per cui le persone comunicano tra loro sul bene e sul male, sul giusto e sull'ingiusto, consente di mostrare meglio l'attitudine del pensiero di Tommaso ad eventuali confronti con l'antropologia relazionale e con l'etica comunicativa contemporanee, quali ad esempio quelle di Karl-Otto Apel e di Jürgen Habermas.

Maggiori meriti acquisisce poi Pavan nei confronti della cultura contemporanea, se si pone mente in particolare alla tendenza abbastanza diffusa – si pensi qui a Robert Nozick,²⁷ scomparso qualche tempo fa – di equiparare la società umana e politica ad una società di tipo economico. Per Pavan, caratteristica prima della società umana, società in senso forte, è la spiritualità, la comunione tra i componenti. «La società umana – scrive – si attua in un complicatissimo e fitto intreccio di rapporti, in uno svariato ed ininterrotto succedersi di azioni e reazioni. Ma è soprattutto nel mondo del sapere, dell'arte, della morale, della politica e del diritto che gli uomini vivono tra loro in più profonda ed intensa comunione. Se dalla società vengono eliminati tutti i rapporti che attengono alla vita dello spirito, la società cessa di essere una convivenza umana e si risolve in un aggregato di corpi o una coesistenza di forze meccaniche brutalmente cozzanti le une contro le altre. Del resto è naturale che sia così. Giacché gli uomini sono soprattutto spirito; e uno spirito non può essere raggiunto, mosso ed impegnato che dai valori spirituali quali sono la Verità, la Bellezza, il Bene, la Giustizia, la Felicità.²⁸ La convivenza umana trova, peraltro, il suo vitale alimento più in un codice etico che in uno economico, e cioè nel culto della Verità, della Bellezza, del Bene, della Giustizia e, ultimamente – poiché questi valori trascendenti ed universali ne manifestano l'essenza – in Dio.

3.6. *L'apertura alla Trascendenza garanzia di una sana laicità*

Questa prospettiva sulla convivenza, intesa in termini comunionali, aperta alla Trascendenza, avente cioè il suo principio vivificatore in Dio, può apparire in contrasto non solo con l'accentuato pluralismo odierno, spesso impregnato da atteggiamenti agnostici e relativistici, ma anche con la stessa concezione liberale di democrazia radicantesi su una ragione propensa all'immanentismo. Per Pavan, invece, una vera democrazia è connessa con un sano pluralismo ideologico, che non è

²⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, I, 1.

²⁷ Cf soprattutto R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, tr. it.: *Anarchia, Stato ed utopia*, Le Monnier, Firenze 1981.

²⁸ Cf P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, p. 129.

da confondersi con un'attitudine scettica dello spirito: «La convivenza democratica mentre da una parte non domanda mai che si venga meno alla fedeltà alla propria visione di vita, d'altra parte esige che nel terreno della concretezza o in ordine ai contenuti storici del bene comune si sia disposti a trovare punti d'incontro che rendano possibile e feconda la collaborazione; punti d'incontro che vanno sempre attuati, com'è ovvio, nell'ambito delle norme supreme dell'agire umano e nel riconoscimento dei diritti fondamentali dell'uomo».²⁹ L'orientamento a Dio della persona non contrasta né l'autonomia dell'ordine democratico né pregiudica il legittimo pluralismo ivi implicato. L'apertura personale alla Trascendenza consente sia alla società civile che alla democrazia di non strutturarsi come assoluti, bensì come ambienti ove si devono realizzare condizioni adeguate per il conseguimento di un fine che le oltrepassa, in quanto fine ultraterreno ed eterno. Detto diversamente, l'apertura a Dio è criterio guida per la loro organizzazione e ordinazione alla crescita umana globale. Quando gli uomini non vedono nella Verità, Bellezza, Bontà, Giustizia altrettanti richiami di un Dio trascendente unico e personale, il mondo umano si scinde, l'*ethos* della società civile è privato di un centro unificatore, i popoli divengono estranei gli uni agli altri. È l'incomunicabilità e l'autoreferenzialità. Il tessuto sociale si frammenta, la democrazia perde la sua anima propulsiva.³⁰

In breve, affermare che Dio è principio vivificatore della convivenza umana non significa farsi propugnatori di convivenze all'insegna di assolutismi oppressivi o di totalitarismi intolleranti sul piano civile e politico. Significa, piuttosto, proporre per queste due aree un ordine che si fonda sulla subordinazione pratica della vita al fine superiore della conoscenza e dell'amore di Dio.

Entro questo quadro culturale si delinea la *sana laicità* dello Stato democratico e il corretto rapporto con la vita buona dei cittadini. Lo Stato democratico non deve proporre un ideale di vita buona o determinare le scelte fondamentali dei cittadini, sostituendosi ad essi. Suo compito è rendere loro possibile la vita virtuosa, consentendo la concreta accessibilità ai beni necessari, materiali e spirituali.

Uno Stato democratico ministeriale alle persone concrete non può essere radicalmente neutro, ossia indifferente nei confronti degli orizzonti generali del bene umano. Le istituzioni pubbliche devono agire tenendo presente tutto ciò che può far fiorire o mortificare la vita umana. Simile orizzonte ideale è tenuto vivo dalle varie famiglie spirituali – specie quelle religiose – che compongono la società civile, la quale innalza lo Stato come casa comune.

La tendenza odierna ad emarginare la religione privatizzandola, non riconoscendone la funzione pubblica – ciò che ha portato, nella *Carta dei diritti dell'Unione Europea*, a ignorare la soggettività giuridica delle Chiese – per Pavan non tutelerebbe e non

²⁹ *Ib.*, p. 176.

³⁰ Cf *ib.*, pp. 129-130.

promuoverebbe quei mondi vitali ove è coltivata l'apertura alla Trascendenza, fondamento di ogni ordine morale, compreso quello della società.³¹

3.7. Verità e democrazia

L'ordine morale nella vita sociale e politica non può essere creato per imposizione, come negli Stati totalitari e dittatoriali. È conquistato e diffuso mediante una ricerca libera e responsabile della verità aperta al Vero e al Bene sommi e non dall'uso della forza. «Rinvigorimenti effettivi e durevoli nella convivenza – osserva Pavan – si riscontrano solo quando gli uomini si aprono gli uni agli altri e riattivano la loro comunione nel mondo dello spirito».³² Detto diversamente, la qualità morale della convivenza civile e politica dipende dal grado di apertura, libera e retta, delle persone ai valori superiori, spirituali e religiosi.

Per quanto affermato non è difficile accorgersi che le prospettive di Pavan sul rapporto tra verità e democrazia sono sensibilmente diverse da quelle di Hans Kelsen – per il famoso giurista di origine austriaca la verità uccide la democrazia –, come anche da quelle di Bruce Ackerman che, qualche decennio più tardi, enfatizzerà l'importanza della neutralità del dialogo pubblico e delle regole procedurali, presupponendo che tutte le concezioni di vita si equivalgono.³³ Per Pavan, che anticipa in certo modo Giovanni Paolo II,³⁴ un diffuso scetticismo in campo metafisico-morale prelude a regimi assoluti assorbenti, facilmente degeneranti in totalitarismi intolleranti. Vera libertà e vera democrazia prosperano là ove la luce della verità si afferma gradualmente, dissipando le nebbie dell'errore.³⁵

4. Il conforto di un amico speciale: il cardinale Joseph Ratzinger

Come si è già accennato, al cardinale Pietro Pavan, pur essendo una persona mite e solare, non mancarono le occasioni di sofferenze ed incomprensioni, che gli costarono le inspiegabili opposizioni ed ostracismi. In una sua testimonianza, offerta in occasione del centenario della nascita del Cardinale Pavan, S. Ecc. Mons.

³¹ Per l'approfondimento di queste prospettive si rinvia al saggio M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002, ora rivisto ed ampliato, in M. TOSO, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2006, pp. 179-244.

³² P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, pp. 129.

³³ B. A. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980, tr. it.: *La giustizia sociale nello Stato liberale*, Il Mulino, Bologna 1984.

³⁴ «Oggi – afferma Giovanni Paolo II – si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 46, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1991).

³⁵ Cf P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, p. 185.

Loris Francesco Capovilla, già segretario del beato Giovanni XXIII, ebbe a dire che colui che fu grande collaboratore nel concepire e nello stendere la *Pacem in terris*, dopo la morte del Pontefice, sperimentò un lungo periodo di isolamento, da cui lo trasse Giovanni Paolo II nel 1985, ventidue anni dopo la promulgazione della grande enciclica, creandolo cardinale a 81 anni.³⁶ Sulla sua strada, però, il cardinale Pavan poté incontrare amici che mai lo dimenticarono e ne furono grandi estimatori. Tra di essi vi è da annoverare il cardinale Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI.

Il cardinale Ratzinger ebbe modo di scrivere che l'amicizia con Pavan maturò molto tardi, verso la fine della sua vita. Conoscendolo più da vicino, nell'incontrarlo presso le Figlie della Chiesa, e percependo in lui un'anima realmente francescana, poté trovare finalmente risposta ad un suo dubbio. Questo era suscitato dalle parole di Gesù che benedice il Padre perché ha nascosto ai sapienti e agli intelligenti (cf Mt 11,25) «queste cose» (il mistero Trinitario e il mistero dell'Incarnazione) per rivelarle ai piccoli e ai semplici. Le domande che si poneva Ratzinger erano: un intellettuale deve ritenersi, allora, un «escluso»? Siccome le cose della fede sono rivelate solo ai piccoli e ai semplici, non si deve far uso dell'intelligenza? «Conoscendo il Cardinale Pavan – scrive Joseph Ratzinger – non solo ho trovato ma ho visto la risposta. Lui era senza dubbio sapiente e intelligente ma con una sapienza che non aveva oscurato la semplicità del cuore. Al contrario, aveva creato la vera e profonda semplicità; quella che fa vedere. Così ho capito che esiste una sapienza che non solo non contrasta con la semplicità, ma che la vera sapienza fa semplici e fa tenere gli occhi aperti sui misteri di Dio».³⁷

Si fa qui riferimento al card. Ratzinger soprattutto perché, nel suo breve scritto appena citato, egli fa capire come la *Pacem in terris* e, per conseguenza, Pietro Pavan siano stati ingiustamente strumentalizzati, perché sostennero la possibilità di distinguere tra false dottrine filosofiche e movimenti socio-politici. «Tutti sappiamo che la *Pacem in terris* – scrive il cardinale Ratzinger – ha attirato l'attenzione soprattutto sul punto dove il Papa, senza parlare esplicitamente del marxismo o dei regimi comunisti, si esprimeva sulla possibilità di una convivenza. Per questo è stata strumentalizzata dalla politica, il che mi ha stimolato ad interessarmi in maniera particolare di questo testo per vedere cosa l'Enciclica dicesse veramente. Mentre la leggevo pensavo anche di intravedere, assieme alla figura di Papa Giovanni, quella del suo amico e ho scoperto che il punto fondamentale era la distinzione di due realtà. La prima era la ideologia dominante: inflessibile, invariabile e, come dice l'Enciclica, “ispirata da una filosofia falsa sull'origine, l'essenza e il destino del mondo e dell'uomo”. Si trattava di una constatazione molto precisa: un “no” ad una ideologia falsa, che non interpreta

³⁶ Cf Mons. L. F. CAPOVILLA, *Un ricordo ammirato del Cardinale Pavan*, in AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*, Studium, Roma 2004, p. 212.

³⁷ Card. J. RATZINGER, *Il mio amico Pavan*, in AA.VV., *Sussidiarietà. Pensiero sociale della Chiesa e riforma dello Stato*, pp. 21-22.

bene l'essenza dell'uomo, del mondo, del suo destino, la sua origine. Ma il Papa, e con lui il professore Pavan di quel tempo, distingueva da questa ideologia dominante un'altra realtà. Diceva in sostanza che nonostante la dominazione di questa ideologia falsa e inflessibile la realtà apre qualche volta, qua e là, anche altre strade. La realtà costringe a cercare altre vie, secondo una *recta ratio*, una sana ragione, che corrisponde alle esigenze profonde della persona. Si tratta di realtà che offrono la possibilità di certi contatti e rapporti che devono essere accettati e coltivati in quanto possono essere considerati porte che potrebbero aprire qualche possibilità di coesistenza. Sempre parlando *sicut insipiens*, tale visione a me sembrava molto importante e molto interessante; dotata di grande chiarezza a livello dottrinale, filosofico e del pensiero fondamentale sull'uomo e sul mondo ma con anche un realismo ispirato da ottimismo. Anzi, direi non semplicemente da ottimismo ma da una fiducia nelle forze sane e nella creatura uomo. La fiducia cioè che nell'uomo vive sempre la ragione e può superare tutti gli impedimenti e le barriere ideologiche. È la fiducia che nell'uomo l'immagine di Dio non può mai essere totalmente distrutta e la scintilla della luce divina vive nella creatura umana [...] Mi sembra che la realtà abbia finalmente confermato questa visione. [...] Abbiamo visto – prosegue il card. Ratzinger – che la realtà è più forte delle ideologie e che la *recta ratio*, la luce di Dio, è una realtà. Quando parliamo di realismo spesso pensiamo soltanto alle cose materiali: ai poteri militari, economici o ad altre cose di questo genere, mentre dimentichiamo che anche questa realtà invisibile, che sembra apparentemente impotente, è invece qualcosa di concreto. Nel crollo dei governi dell'Est hanno cooperato tanti fattori ma mi sembra che non si possa negare che proprio la scintilla della luce divina nell'uomo sia stata determinante in questo processo. È stata così confermata la visione di quella Enciclica. Per questo motivo non parlerei più di “ingenuo ottimismo”, come molti hanno fatto in quel momento nei confronti del Papa e forse anche del professor Pavan. Penso infatti che quella, più che ottimismo, fosse speranza. Speranza che a lunga scadenza Dio ha ragione...».³⁸

Pietro Pavan, dunque, secondo il card. Ratzinger, assieme a Giovanni XXIII, ha avuto ragione. La storia si è incaricata di smentire gli avversari. Ma, annota Mons. Loris Capovilla, ciò che ha reso grande Pietro Pavan non è tanto l'aver avuto ragione, quanto piuttosto l'essere vissuto fedele a Dio e alla sua Chiesa. In tutto ciò che gli capitò, la sua condotta è stata luminosa, per aver condiviso la sorte di Gesù, senza recriminazioni e lamenti. I credenti appartengono a una grande famiglia, i cui membri sono strutturalmente limitati e soggetti ai condizionamenti che bloccano e schiacciano. Pavan è da porre tra le grandi figure del XX secolo, che hanno vissuto un martirio incruento. Uomini e preti come Pavan vengono da

³⁸ Card. J. RATZINGER, *Il mio amico Pavan*, pp. 18-19.

lontano e conducono lontano, sulle strade della bontà e della scienza, della pazienza e della fiducia.³⁹

5. Conclusione: una nuova risurrezione storica del Corpo Mistico del Cristo e il protagonismo dei christifideles laici

A fronte dei momenti difficili della Chiesa odierna, è illuminante la visione che guidava Pietro Pavan nel suo non facile impegno culturale ed apostolico.

Egli era fermamente convinto che, in un contesto di forte secolarizzazione, che si riflette anche nella Chiesa sino ad intaccarne la vita e la sopravvivenza, è incominciata, inaspettata, attraverso la figura carismatica di Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, una nuova risurrezione storica del Corpo mistico del Cristo.

«Come nel Cristo storico e della Fede si susseguono i momenti che conducono alla Sua morte e alla Sua risurrezione, così anche nel Cristo mistico, che è la Chiesa, attraverso i secoli e i millenni si alternano i momenti che si potrebbero dire, in un certo senso, di morte e momenti di risurrezione. Cioè momenti in cui la Chiesa storicamente viene a trovarsi in situazioni di crisi e sembra quasi che scompaia; poi, non si sa come, riemerge, risorge e si verifica una nuova e spesso sorprendente risurrezione storica del Cristo Mistico».⁴⁰

Con il Concilio Vaticano II, si può dire che nella vita e nella storia della Chiesa si inizia un nuovo corso, che si ispira a criteri di fondo già intuiti e delineati dal beato Giovanni XXIII. Criteri che si possono ridurre a tre: a) il *criterio dei beni-valori posseduti in comune*: informando la svolgimento della sua missione al criterio che assume come punto di riferimento ciò che unisce gli uni con gli altri e non ciò che divide, la Chiesa instaura un nuovo rapporto di dialogo e di molteplici possibili collaborazioni in molti campi con gli Ebrei, l'Islam, i Protestanti, gli Anglicani, gli Ortodossi, con tutte le altre Religioni, con gli stessi atei. E instaura pure un nuovo rapporto con i Poteri pubblici delle comunità politiche; b) il *criterio dei «segni dei tempi»*, su cui già si è detto sopra, parlando in maniera più compiuta del *discernimento*; c) il *criterio pastorale*: ovvero l'approfondimento dottrinale dei contenuti della fede e la presentazione di essi da parte di *tutta* la Chiesa – gerarchia, religiosi e laici insieme – non imponendoli, non appiattendosi sulle mode, ma spiegando come essi rispondano alle aspirazioni e alle attese legittime degli esseri umani di oggi.⁴¹

La risurrezione storica del Corpo Mistico di Cristo, che ha la sua origine ultima nell'azione dello Spirito Santo, si avvale, come affermato, della collaborazione di

³⁹ Cf Mons. L. F. CAPOVILLA, *Un ricordo ammirato del Cardinale Pavan*, in AA.VV., *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan (1903-1994)*, pp. 215-216.

⁴⁰ P. PAVAN, *Chiesa fermento*, p. 100.

⁴¹ Cf *ib.*, pp.102-105.

tutte le componenti della comunità ecclesiale. Il desiderio di una Chiesa più evangelica, meno compromessa col potere, non deve, però, indurre a trascurarne la *dimensione secolare* e a rinunciare ad incarnare nelle istituzioni civili i valori umani e cristiani. Al riguardo, è fondamentale l'opera dei *christifideles laici*. Essi hanno il compito di ordinare il mondo a Cristo, mediante una «fermentazione» cristiana che, mentre avviene sulla base di un'azione autonoma, richiede, per sua stessa natura, un rapporto vitale con i Pastori della Chiesa, da cui i laici attingono l'alimento della grazia e la luce della fede. La Chiesa è una comunità che è comunione con Gesù Cristo. Chi non vive in quella comunione diviene un tralcio secco.

Il convincimento della rinascita della Chiesa è ben presente nello stesso Benedetto XVI, nel momento in cui sta per lasciare il ministero petrino. È Dio che guida e fa crescere la Chiesa, afferma il pontefice. La Parola di verità del Vangelo è la forza della Chiesa, è la sua vita. Il Vangelo purifica e rinnova, porta frutto, ovunque la comunità dei credenti lo ascolta e accoglie la grazia di Dio nella verità e nella carità. Paradigmatico è il tono di speranza, che guida il bilancio del suo pontificato e che, come in Pietro Pavan, vede il futuro soprattutto nelle mani del Signore e nello stare con Lui: «È stato un tratto di cammino della Chiesa che ha avuto momenti di gioia e di luce, ma anche momenti non facili; mi sono sentito come san Pietro con gli Apostoli nella barca sul lago di Galilea: il Signore ci ha donato tanti giorni di sole e di brezza leggera, giorni in cui la pesca è stata abbondante; vi sono stati anche momenti in cui le acque erano agitate ed il vento contrario, come in tutta la storia della Chiesa, e il Signore sembrava dormire. Ma ho sempre saputo che in quella barca c'è il Signore e ho sempre saputo che la barca della Chiesa non è mia, non è nostra, ma è sua. E il Signore non la lascia affondare; è Lui che la conduce, certamente anche attraverso gli uomini che ha scelto, perché così ha voluto. Questa è stata ed è una certezza, che nulla può offuscare».⁴²

⁴² BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, Piazza S. Pietro (mercoledì, 27 febbraio 2013).