



2015 | LXXXI | 2

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Il Concilio Vaticano II a cinquant'anni

Questioni aperte e prospettive

a cura di Pierluigi Sguazzardo



Lateran University Press

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2015 / Prices 2015:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: BPPITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l'annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

ISBN ePUB 978-88-465-1059-4

ISBN PDF 978-88-465-1060-0

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2015 – ISBN 978-88-465-1039-6

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

A. Sabetta (Italia) e P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstracts analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPH - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

INTRODUZIONE

- NICOLA CIOLA, *Il Concilio Vaticano II. Una rilettura teologica in chiave prospettica a cinquant'anni dalla sua celebrazione* 221

RELAZIONI

- SANTIAGO DEL CURA ELENA, *El Vaticano II como evento, doctrina y estilo. Su significado y entrelazamiento* 229
- GIUSEPPE LORIZIO, *Rivelazione, Scrittura, Tradizione* 277
- GIOVANNI TANGORRA, *Una categoria conciliare dibattuta: il "Popolo di Dio"* 315
- SEVERINO DIANICH, *Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II* 339
- MICHAEL PAUL GALLAGHER, *The Church-World relationship in Gaudium et Spes: still relevant?* 369
- ANTONIO MASTANTUONO, *La "pastoralità" del Vaticano II. Limite o risorsa?* 383
- PIERGIORGIO GRASSI, *Libertà di coscienza (GS, 2) e libertà religiosa (DH)* 405
- MICHAEL FUSS, *Globalizzazione delle religioni e dialogo. L'attualità della Nostra aetate* 421
- LUBOMIR ŽAK, *Il cammino ecumenico aperto da Unitatis Redintegratio tra difficoltà e speranze: in dialogo con l'Ortodossia* 443
- RICCARDO BURIGANA, *In mezzo al guado? Il dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma* 471

TAVOLA ROTONDA - “CONCILIO VIRTUALE E CONCILIO REALE”

GIUSEPPE LORIZIO, <i>Concilio virtuale e Concilio reale. Introduzione alla tavola rotonda</i>	493
PHILIPPE CHENAUX, <i>Il punto di vista della storia</i>	495
NICOLA CIOLA, <i>Come la teologia ha raccontato il Concilio</i>	503
FABIO ZAVATTARO, <i>Il punto di vista mass-mediatico</i>	517
INDICE	531

INTRODUZIONE

IL CONCILIO VATICANO II

Una rilettura teologica in chiave prospettica a cinquant'anni dalla sua celebrazione

*Nicola Ciola**

Da dieci anni la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense ha proposto con cadenza biennale una serie di *Seminari di Studio per i Docenti e i Responsabili degli Istituti associati alla Facoltà di Teologia*. Il progetto pluriennale di ricerca e di studio ha toccato il tema *Insegnare teologia oggi*. L'iniziativa sembrava particolarmente pertinente per la preparazione e l'aggiornamento dei docenti degli Istituti associati a vario titolo alla nostra Facoltà (incorporati, aggregati, affiliati, collegati). Si è trattato di rivisitare, attraverso l'approfondimento delle diverse discipline teologiche, contenuti e metodo delle medesime. E così, ogni due anni, a partire dal 2004 fino al 2012, si sono celebrati ben cinque Seminari di Studio su *Insegnare Teologia oggi*, dove ogni volta si declinava il tema con le varie branche del sapere teologico, dalle scienze bibliche e storico-patristiche alla teologia fondamentale e dogmatica, dalle discipline dell'*ordo credendi* a quelle all'*ordo agendi*. Basta scorrere le annate della rivista *Lateranum* dal 2004 al 2012 per rendersi conto di un percorso significativo che era quello di aiutare la formazione e l'aggiornamento dei docenti delle nostre Istituzioni, ben consapevoli che è da lì che si può determinare una vera circolazione di idee e progetti per il futuro.

Esaurito il programma sull'*Insegnare Teologia oggi*, nel Convegno celebrato tra il 22 e 24 settembre 2014 abbiamo optato per una forma più di carattere tematico e ci siamo domandati quale potesse essere un argomento di interesse comune, pur nella estrema diversità storica e geografica delle chiese rappresentate dalle istituzioni accademiche associate alla PUL: dai paesi dell'Est europeo alle Americhe, dal Nord Europa all'Isola di Guam, da Roma a Gerusalemme.

È sembrato che un tale servizio alla comunione e alla circolazione del sapere teologico, potesse essere – questa volta – quello di una rivisitazione

* Professore ordinario di *Cristologia* e Decano, Facoltà di Teologia, PUL.

dell'evento e del significato teologico del Concilio Vaticano II. La domanda non certo impertinente è stata la seguente: è stato davvero recepito il Vaticano II nel suo insegnamento "reale"? E il nostro modo di fare teologia, lo ha assunto come effettiva bussola di orientamento? Quali prospettive lasciate aperte dal Vaticano II potranno essere raccolte per il nostro modo di fare teologia? Ed ecco allora il tema del Convegno del 2014: *Il Concilio Vaticano II a cinquant'anni. Questioni aperte e prospettive*.

Il sottotitolo, come spesso succede, chiarisce meglio l'oggetto e gli obiettivi che ci si prefiggono, anche per superare una possibile obiezione: non sono già stati fatti tanti bilanci del Vaticano II? E riguardo al recente dibattito sulle ermeneutiche del Vaticano II in gran parte a seguito dal famoso *Discorso alla Curia Romana* di Papa Benedetto XVI il 22 dicembre del 2005¹, c'è da aggiungere altro di ciò che non sia già stato trattato?

Lo scopo del nostro convegno è stato differente: si è voluto prescindere dalla discussione sulle ermeneutiche del Vaticano II, per concentrarci su alcune *questioni lasciate aperte e sulle prospettive* che ne possono eventualmente derivare per il futuro.

Ci siamo concentrati su alcune questioni soltanto, quindi non si potrà pretendere esaustività e completezza: il Concilio d'altra parte contiene profonde virtualità che poi si sono manifestate in modo del tutto imprevedibili sotto l'azione dello Spirito, ben al di là dell'investigazione umana, per quanto esauriente.

Traccio un brevissimo elenco, in modo succinto, di temi lasciati aperti dal Vaticano II che qui si sono affrontati:

- Sul versante del *De Revelatione* rimane tema fecondo e ancora aperto l'intreccio *Rivelazione, Scrittura, Tradizione*. Ne erano consapevoli gli stessi protagonisti dell'assise, sia Padri conciliari che esperti; evidentemente certe formule o certi nodi sono risultati di compromessi (certamente nobili e utili in quel frangente), ma che pur sempre nascondono tensioni interne non del tutto risolte. Riporto una testimonianza di Giuseppe Dossetti alquanto significativa al riguardo, si tratta del testo di una conferenza che però è rimasto inedito fino al 1999:

«Si è arrivati al concilio da parte di tutti con un'estrema povertà circa la teologia della Tradizione. Altrettanto è a tutti noto che il testo definitivo, rispetto a quello della commissione preparatoria, rappresentò un grande successo. In esso in

¹ BENEDETTO XVI, *Una giusta ermeneutica per leggere e recepire il Concilio come grande forza di rinnovamento della chiesa. Discorso alla Curia Romana* (22.12.2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I (2005), LEV, Città del Vaticano 2006, 1018-1032.

una certa misura non è stato compromesso irrimediabilmente nulla, ma si sono tuttavia adoperate delle espressioni che non volevano risolvere nel profondo il problema del rapporto fra Scrittura e Tradizione»².

- Sul versante del *De Ecclesia*, circa alcune questioni aperte che hanno bisogno di trovare un assestamento più solido, ci concentreremo su quelle del rapporto tra l'immagine determinante di Chiesa *popolo di Dio* e Chiesa *comunione* e su quello del *primato* e della *collegialità*. In una conferenza tenuta da Karl Rahner nel 1982, poco prima di morire, dal titolo *Impulsi dogmatici dimenticati del Concilio Vaticano II*, il teologo gesuita sosteneva che le due affermazioni circa il rapporto tra il primato magisteriale e giurisdizionale del papa e il pieno potere dell'episcopato universale,

«stanno ora l'una accanto all'altra su un piede di parità e con ugual valore. Ma la questione di come questi due soggetti della potestà suprema nella chiesa si comportino più precisamente tra di loro non ha ricevuto una risposta dal Vaticano II e costituisce uno stimolo e un imperativo per la futura teologia; anche se da un lato vediamo che essa è di grande importanza per la vita concreta della Chiesa, e dall'altro non possiamo affermare che i teologi, i canonisti e la gerarchia della Chiesa trovino particolarmente inquietante e difficile darle una risposta»³.

Fortunatamente questa riflessione di Rahner resta un po' pessimista, dal momento che circa l'effettivo modo di esercizio del primato papale s. Giovanni Paolo II si poneva domande profonde nell'Enciclica *Ut Unum sint* e oggi Papa Francesco nell'Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* parla di “conversione del papato” e si domanda, in concreto, in che modo organi, come per esempio il Sinodo dei Vescovi, possano esprimere fattivamente la collegialità dell'episcopato⁴.

- Sul versante del rapporto *chiesa-mondo*, ci si è voluti concentrare, in questa sede, sul tema della *pastoralità del Vaticano II* che non sembra assolutamente risolto, ma foriero di nuovi sviluppi, soprattutto se non si vuol pretendere dalla *Gaudium et Spes* ciò che essa non può dire e dare, come scriveva in un corposo saggio di ricostruzione storico-dottrinale il Card. Roberto Tucci:

² G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, F. MARGIOTTA BROGLIO (cur.), Il Mulino, Bologna 1999, 33.

³ K. RAHNER, *Impulsi dogmatici dimenticati del Concilio Vaticano II*, in Id., *Il concilio dimenticato. Bilancio e rilancio di un evento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 122-123.

⁴ Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale «Evangelii gaudium»* (24.11.2013), n. 32, EDB, Bologna 2013, 28.

«È un fatto positivo che la chiesa abbia ad ogni modo avuto [...] il coraggio di contentarsi delle cose imperfette, cioè di cominciare e di affidarsi al futuro con umile fiducia in Dio e nell'uomo sua immagine. In questo senso si può dire che la storia della Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo è appena cominciata»⁵.

- Un altro plesso di problematiche che vogliamo affrontare è l'intreccio tra i temi della “*libertà di coscienza e libertà religiosa*”, sullo sfondo di una problematica allora germinale, ma poi esplosa con prepotenza e che oggi più che essere denominata “*pluralismo religioso*”, si profila come dialogo nella differenza e diversità nella fede sull'unicità di Cristo, nel contesto della *globalizzazione delle religioni*. Resta penetrante il giudizio di Benedetto XVI nella sua viva testimonianza al Clero di Roma il 14 febbraio 2013, quando già aveva annunciato il suo ritiro dal ministero petrino:

«Il grande documento *Gaudium et Spes* ha analizzato molto bene il problema tra escatologia cristiana e progresso mondano [...]. Ma, diciamo inaspettatamente, è cresciuto, al di fuori di questo grande documento, un documento che rispondeva in modo più sintetico e più concreto alle sfide del tempo, e cioè la *Nostra Aetate*»⁶.

E riguardo alla connessione tra *Gaudium et Spes* e i temi delle libertà religiosa (*Dignitatis humanae*) e *Nostra Aetate*:

«sono una trilogia molto importante, la cui importanza si è mostrata solo nel corso dei decenni, e ancora stiamo lavorando per capire meglio questo insieme tra unicità della Rivelazione di Dio, unicità dell'unico Dio incarnato in Cristo, e la molteplicità delle religioni, con le quali cerchiamo la pace e anche il cuore aperto per la luce dello Spirito Santo, che illumina e guida a Cristo»⁷.

- Per ultimo, ma non certo per importanza, si è affrontato nel nostro convegno il tema del *cammino ecumenico tra speranze e difficoltà*. Al di là delle analisi e dei bilanci che rivelano situazioni ora di sviluppo, ora di stasi, si è cercato di individuare se sono stati acquisiti o meno punti di “non-ritorno”, quasi una piattaforma da cui ripartire, nella convinzione che l'ecumenismo

⁵ R. TUCCI, *Introduzione storico-dottrinale della Costituzione Pastorale «Gaudium et spes»*, in AA.VV., *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, LDC, Torino-Leumann 1966, 134.

⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Parroci e al clero di Roma*, in *L'Osservatore Romano*, 14 febbraio 2013, 7.

⁷ *Ivi*, 8.

resta una mentalità, uno stile, una spiritualità, precisamente come è stato per il beato papa Paolo VI⁸ che così ha descritto il Vaticano II nella sua ansia ecumenica, a un anno dalla chiusura dal Concilio:

«Possiamo ben dire che questo spirito ecumenico, che tende a dilatare il cuore della chiesa cattolica oltre i quadri della sua effettiva comunione gerarchica per dargli la dimensione universale del disegno di Dio e della carità di Cristo, questo spirito ha pervaso il Concilio: l'ecumenicità potenziale ha riempito e commosso l'ecumenicità concreta della chiesa riunita in Concilio!»⁹.

Fin qui il plesso di problemi che si è inteso affrontare nel convegno alla Lateranense. Tra le nove relazioni che qui vengono pubblicate vi è stata anche una tavola rotonda dal titolo *Concilio virtuale e concilio reale* che, riprendendo una intuizione del papa emerito Benedetto XVI nell'ultima parte della sua memorabile relazione-testimonianza al clero di Roma¹⁰, metteva in guardia da una rappresentazione poco aderente ai fatti dell'assemblea conciliare. I tre interventi di Fabio Zavattaro, di Philippe Chenaux e di chi scrive, hanno cercato di stabilire, con la maggiore obiettività possibile, come il Vaticano II è stato raccontato dai mass-media, dagli storici e dalla teologia.

L'auspicio è che la rivisitazione prospettica del Vaticano II, cui si è messo mano in questo fascicolo di *Lateranum*, diventi ancora un'occasione di crescita nel senso ecclesiale della parola. A tal scopo, prendo a prestito le parole con le quali Yves Congar intese commemorare Paolo VI per esaltare la grande opera di quel pontefice riguardo all'ecumenismo:

«Ciò che ci ha personalmente più colpito di Paolo VI è l'intensità della sua attenzione, della coscienza con cui si impegnava. È falso dire che era angosciato. Era abitato da un fuoco. Era della razza spirituale di una santa Caterina da Siena. O di quella degli uomini di ardore di cui si parla per il profeta Daniele. La Chiesa e la sua unità sono state l'amore e la passione della sua vita»¹¹.

⁸ In una confessione pubblica personale il beato papa Paolo VI, nell'udienza generale del 24 gennaio 1968 durante la *Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani*, così si esprimeva: «Il movimento ecumenico è stato per Noi uno stimolo molto forte e, speriamo, molto benefico alla carità, alla virtù regina di tutto il sistema morale cristiano, alla virtù che compendia la missione pastorale verso tutta la chiesa e verso tutta l'umanità, secondo il carisma e secondo il mandato, che Cristo a Pietro e quindi anche a Noi, che siamo indegni, ma autentici successori, ha affidato» (*Insegnamenti di Paolo VI*, VI [1968], 723).

⁹ *Insegnamenti di Paolo VI*, IV [1966], 702

¹⁰ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Parroci e al clero di Roma*, 8.

¹¹ Y. CONGAR, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Note introduttive di A. ABLONDI, Città Nuova, Roma 1986, 153.

L'auspicio è che questa sia la stessa passione che passa anche attraverso quella riflessione di fede, critica e umile che è la ricerca teologica espressa nei contributi del Convegno tenutosi in Laterano sui 50 anni del Vaticano II.

Nicola Ciola
decteologia@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

RELAZIONI

EL VATICANO II COMO EVENTO, DOCTRINA Y ESTILO

Su significado y entrelazamiento

*Santiago del Cura Elena**

La exposición que se me ha encomendado para este congreso gira en torno al Vaticano II como evento, doctrina y estilo, para poner de manifiesto su alcance y descubrir su entrelazamiento¹. Entiendo con ello que a mi exposición le corresponde un carácter más bien introductorio a las intervenciones sucesivas, ya que otras ponencias se ocuparán explícitamente de documentos concretos y de cuestiones más delimitadas y precisas de la asamblea conciliar. Al mismo tiempo, al referirse al concilio en su conjunto, la exposición conlleva una dificultad objetiva, dada la magnitud y diversidad de los textos conciliares. Son además muy abundantes y detallados los estudios sobre el Vaticano II que se han ido publicando². Por todo ello, reconocer desde el comienzo las limitaciones de la exposición y la modestia de sus pretensiones no es sino confesar una obviedad.

Ateniéndome en cualquier caso a lo indicado en la programación, me centraré en la exposición, valoración y entrelazamiento de los tres términos escogidos como claves interpretativas del concilio Vaticano II: *evento, doctrina, estilo*. Y, de acuerdo con este propósito, mi intervención se articulará en tres pasos sucesivos: 1) su ubicación en el momento en que nos hallamos hoy respecto al Vaticano II, e.d., la conmemoración de su 50 aniversario, 2) la presentación y el comentario de las tres claves interpretativas mencionadas: *evento, doctrina y estilo*, 3) el entrelazamiento existente entre ellas, para descubrir así hasta qué punto se hallan entretreídas y qué potencialidades encierran para la asimilación actual del Vaticano II como principio inspirador de la fe y de la vida cristiana.

* Profesor ordinario de *Teología Dogmática*, Facultad de Teología, Burgos (España).

¹ El presente texto es una versión amplia y reelaborada de la intervención oral tenida el día 22.09.2014, para cuya redacción se han tenido en cuenta algunos temas surgidos en el diálogo posterior y en los comentarios relacionados con otras intervenciones.

² Cf. infra nn. 4-5.

1. A los 50 años del Vaticano II: ¿qué tareas pendientes de realización?

Parafraseando el título de una reciente obra de G. Routhier³, podemos ver compendiado en esta pregunta el sentido de seguir ocupándonos del concilio Vaticano II hoy, a los cincuenta años de su celebración (2013-2015). Una efemérides que está originando numerosos estudios y conmemoraciones en los diversos ámbitos lingüísticos⁴, de modo análogo a lo acontecido ya con el XL aniversario y con otros anteriores. La bibliografía respectiva es enorme; baste remitir aquí a los instrumentos de ayuda disponibles⁵, a los proyectos de investigación⁶ y a las numerosas obras que van apareciendo⁷ y que con toda probabilidad se verán incrementadas.

Los cinco lustros transcurridos han dado lugar a distinguir diversas fases en la recepción e interpretación del Vaticano II, fases que no siempre son coincidentes del todo en las periodizaciones de estos cincuenta años ofrecidas por los distintos autores⁸. Más allá, no obstante, del mayor o menor acierto en la periodización del medio siglo transcurrido, el transfondo de nuestra exposición lo constituyen sobre todo los dos últimos decenios.

Los comentarios de las diversas constituciones, decretos y declaraciones del Vaticano II llevados a cabo en los primeros años postconciliares eran con

³ Cf. G. ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en oeuvre?*, Cerf, Paris 2014; parte de la obra era ya accesible en italiano, cf. ID., *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

⁴ Cf. entre otros, M.L. LAMB - M. LEVERINGS (edd.), *Vatican II. Renewal with Tradition*, Oxford University Press, Oxford - New York 2008; G. ROUTHIER - G. JOBIN (edd.), *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Cerf, Paris 2010; INSTITUTO SUPERIOR DE SALAMANCA - UPSA, *Recibir el Concilio 50 años después*, Verbo Divino, Estella 2012; V. VIDE - J.R. VILLAR (edd.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013; M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, EDB, Bologna 2013, así como sus diversos trabajos publicados sobre todo en la rev. *Cristianesimo nella storia*; PH. THULL (hrsg.), *Ermütigung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des 2. Vatikanischen Konzils*, WBG, Darmstadt 2013; D. ANSORGE (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Aschendorff, Münster 2013; CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik, Rezeption, Vision*, Herder, Freiburg 2014.

⁵ Cf. PH. J. ROY, *Bibliographie du concile Vatican II*, LEV, Città del Vaticano 2012, 365-433 (recepción del concilio).

⁶ Cf. p.e., el Centro Studi e Ricerche su Vaticano II de la PUL; PH. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, LUP, Città del Vaticano 2012; N. CIOLA, *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, LUP, Città del Vaticano 2013.

⁷ Cf. PH. CHENAUX, *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris 2012; CH. BAUER, *Optionen des Konzils? Umrisse einer konstellativen Hermeneutik des Zweiten Vatikanums*, en *ZKTh* 134 (2012) 141-162; F.S. VENUTO, *Il concilio Vaticano II. Storia e ricezione a cinquant'anni dall'apertura*, Effatà, Torino 2013; A. SCOLA, *Riforma della Chiesa e primato della fede. Per un'ermeneutica del concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 2013.

⁸ Cf. J. SCHMIEDL, *Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, en *ThRev* 108 (2012) 3-18; *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum*, en *Herder Korrespondenz. Spezial* 2 (2012).

frecuencia obras de autores que participaron directamente en el mismo concilio. Obras que contribuyeron enormemente al conocimiento, a la difusión y a la recepción de los textos conciliares. Obras que sería equivocado ignorar, más aún cuando la lectura directa de los textos del Vaticano II, su asimilación e integración en la vida eclesial y en el discurso creyente distan mucho, a mi modo de ver, de constituir una tarea acabada.

En la época más reciente no abundan los grandes comentarios detallados y analíticos de los textos conciliares o de la historia de sus redacciones sucesivas, aunque los aniversarios del concilio estén dando origen a numerosos estudios de diversa índole y amplitud. Pero en el conjunto de los trabajos predomina generalmente la perspectiva de su hermeneútica y recepción. Y, por lo que hace a los dos últimos decenios, se ha de mencionar en primer lugar la obra colectiva sobre la historia del concilio Vaticano II, dirigida por G. Alberigo y traducida a las principales lenguas⁹. Un lugar destacado se ha de reconocer igualmente a la obra dirigida por P. Hünermann y J. Hilberath¹⁰, que combina al mismo tiempo el comentario histórico-teológico y la valoración de los textos conciliares. Finalmente, sin minusvalorar otros trabajos de gran valor que han ido apareciendo, me parece obligado mencionar explícitamente la impresionante obra llevada a cabo por Ch. Theobald, todavía en proceso de culminación¹¹. Sobre ellas volveré más adelante.

La nuestra no es ya tanto la época de la puesta en marcha y de la aplicación de las decisiones conciliares, que fueron tareas fundamentales de los primeros lustros; lo cual no excluye que siga habiendo tareas pendientes de realización. Pero la nuestra es más bien una época marcada por la interpretación y la recepción de lo que significó el concilio para la vida de la iglesia y para la fe cristiana, de tal modo que siga siendo punto de referencia válido también ante los desafíos actuales. Y en esta situación hay dos momentos que me parecen de especial significado en la historia reciente de la hermeneútica y recepción del Vaticano II.

Uno es el Sínodo extraordinario de los obispos celebrado en 1985, a los veinte años del Vaticano II, en el que se establecen determinados principios para una interpretación adecuada del concilio¹². Otro tiene lugar veinte años

⁹ Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001 (nueva ed. a cura di A. MELLONI, 2012 - 2014).

¹⁰ Cf. P. HÜNERMANN - H.J. HILBERATH (hrsg.), *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 voll., Herder, Freiburg 2004-2005.

¹¹ Cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II, 1: Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009.

¹² Al respecto, cf. G. ROUTHIER, *L'Assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique*, en PH. BORDEYNE - L. VILLEMEN (edd.), *Vatican II et la théologie*, Cerf, Paris 2006, 61-78; Id., *Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione*,

después, e.d., a los cuarenta años del Vaticano II, y corresponde a la intervención de Benedicto XVI ante la curia romana en 2005, con su propuesta de una “hermeneútica de la reforma”¹³ como camino para superar la alternativa entre “continuidad” y “discontinuidad”¹⁴.

A partir de esta intervención de Benedicto XVI se inicia un período con características propias. Durante él se han intensificado las discusiones sobre el alcance y la herencia del Vaticano II, dando a veces la impresión de encontrarnos sumergidos en una verdadera batalla¹⁵ entre partidarios del concilio, hasta ahora mayoritarios en el ámbito católico, y escépticos o refractarios frente al mismo, cuyo discurso presenta articulaciones diversas dentro de un común denominador crítico¹⁶.

Tal vez sea cuestión de preguntarse también si no ha ido surgiendo como un cierto cansancio ante la reiteración de enfrentamientos y la prolongación de un “conflicto de interpretaciones”, que viene ciertamente desde el mismo concilio. Tales conflictos existen y no es cuestión de cerrar los ojos ante la persistencia de los mismos en distintas variaciones. Pero es necesario ir más allá de un estancamiento estéril en la confrontación de planteamientos alternativos o hermeneútics contrapuestas. Pues lo que está en juego es la herencia del concilio, su potencialidad inspiradora y dinamizadora de la vida eclesial y de la existencia creyente, su capacidad para seguir siendo una “brújula” de orientación en el siglo XXI¹⁷, como afirmaba Juan Pablo II¹⁸.

en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 465-499; Id., *L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat*, en *RSR* 100 (2012) 45-63.

¹³ Cf. BENEDICTO XVI, *Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia* (22.12.2005), en *AAS* 98/1 (2006) 46: «... está la “hermeneútica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado... Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma...»; cf. BENEDETTO XVI - K. KOCH, *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma*, LEV, Città del Vaticano 2013. También, cf. J.W. O'MALLEY, “*The Hermeneutic of Reform*”. *A Historical Analysis*, en *ThSt* 73 (2012) 517-546; CH. THEOBALD, *L'herméneutique de réforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?*, en *RSR* 100 (2012) 65-84.

¹⁴ Cf. J. R. VILLAR SALDAÑA, *Claves teológicas fundamentales para la recepción del magisterio del concilio Vaticano II*, en *RET* 72 (2012) 429-428; S. PIE-NINOT, *Ecclesia semper reformanda. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas*, en *RCatT* 37 (2012) 281-302; J.W. O'MALLEY, “*The Hermeneutic of Reform*”. *A Historical Analysis*, 517-546; S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo, Madrid 2012.

¹⁵ Así el título de la ed. inglesa de la obra de M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2012.

¹⁶ Cf. P. CANTONI, *Riforma nella continuità. Vaticano II e anticonciliarismo*, Sugarco, Milano 2011.

¹⁷ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Il Concilio Vaticano II, “bussola” per la Chiesa*, en *Teologia del Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 11-25.

¹⁸ Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*.

A este respecto, no hay duda de que el modo en que el Vaticano II sea comprendido, interpretado y valorado determinará la actitud de aceptación o de crítica del mismo; la cuestión hermenéutica va unida directamente a la recepción del concilio. Así lo confirma, p.e., el camino iniciado ya en el mismo concilio por el arzobispo M. Lefebvre y continuado después por la mayor parte de sus seguidores hasta nuestros días. Y los diversos esfuerzos realizados para superar el cisma y lograr la reconciliación no han conseguido hasta ahora el objetivo propuesto; así es, no obstante la decisión de Benedicto XVI (2007) de admitir dos formas, ordinaria (Misal Romano de 1970 posterior al Vaticano II) y extraordinaria (Misal Romano de 1962 anterior al Vaticano II), del rito romano de la celebración de la misa¹⁹ y no obstante el levantamiento de las excomuniones pronunciadas en su día²⁰.

Hay motivos para pensar que el verdadero núcleo de las divergencias no es tanto ni sólo la nostalgia de la liturgia preconiliar, cuanto el cuestionamiento de la ortodoxia y validez de la reforma litúrgica del Vaticano II; o mejor dicho, la ortodoxia y validez del concilio en cuanto tal y de algunas enseñanzas doctrinales en particular (p.e., colegialidad episcopal, libertad religiosa, ecumenismo, actitud ante otras religiones)²¹. En una palabra, la interpretación valorativa del concilio determina en este caso su crítica y repulsa por parte de un tradicionalismo rocoso. Pero al mismo tiempo obliga a que la reflexión teológica vuelva de nuevo sobre el alcance del concilio Vaticano II en la vida de la iglesia y en la historia de la fe.

De esta vida y de esta historia forman parte también las generaciones presentes y futuras, destinadas a ser las herederas del Vaticano II en un contexto profundamente modificado²². La generación que vivió el concilio, lo protagonizó, ayudó a su conocimiento y contribuyó poderosamente a su difusión en los años postconciliares prácticamente ha desaparecido o está en trance de hacerlo. Las generaciones más recientes se hallan emocionalmente distanciadas por razones

¹⁹ Cf. BENEDICTO XVI, *Litterae Apostolicae "Motu proprio" datae "Summorum Pontificum"*, en *AAS* 99 (2007) 777-781.

²⁰ Cf. M. AILLET, *Un évènement liturgique ou le sens d'un Motu proprio*, Artega, Perpignan 2007; A. GERHARDS (hrsg.), *Ein Ritus - zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Herder, Freiburg 2008; W. HAUNERLAND, *Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeier nach dem Motu proprio "Summorum Pontificum"*, en *LJ* 58 (2008) 179-203; M. KUNZLER, *Die "Tridentinische" Messe. Aufbruch oder Rückschritt?*, Schönningh, Paderborn 2008.

²¹ Al respecto, cf. J. LENNEN, *Der Tradition und der Erneuerung der Messfeier verpflichtet*, Echter, Würzburg 1988; B. KRANEMANN, *Die Theologie des Pascha-Mysteriums im Widerspruch. Bemerkungen zur traditionalistischen Kritik katholischer Liturgietheologie*, en P. HÜNERMANN (hrsg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder*, Herder, Freiburg 2009, 123-151.

²² Cf. G. ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en oeuvre?*, Cerf, Paris 2014.

de edad de un acontecimiento celebrado hace cincuenta años, que para ellos es historia pasada. A veces también lo están por razones de distanciamiento crítico con las generaciones anteriores, a quienes acusan en ocasiones de no haberles pertrechado suficientemente para vivir la fe con profundidad y con coherencia en una situación donde el pluralismo cosmovisivo, religioso y cultural es de una radicalidad mucho mayor que en la época del Vaticano II.

Cómo transmitir a estas nuevas generaciones el conocimiento del concilio y el alcance de este acontecimiento, cómo hacer valer en este caso las decisiones tomadas y las enseñanzas doctrinales propuestas, cómo discernir entre elementos conciliares que siguen siendo válidos y elementos sometidos inevitablemente a la usura del tiempo transcurrido, cómo descubrir en el conjunto del Vaticano II principios que ayuden a afrontar los retos de hoy, he aquí algunas de las tareas pendientes en perspectiva de presente y de futuro. Con otras palabras, se trata del valor del concilio para seguir siendo hoy día luz e inspiración a la hora de afrontar los desafíos, nuevos y menos nuevos, que la iglesia ha de encarar en su tarea de “nueva evangelización”.

Estamos así ante la necesidad de una reapropiación del concilio que tenga en cuenta las profundas modificaciones extraeclesiales e intraeclesiales acontecidas en estos 50 años. Los procesos de modernización, pluralización y globalización (cf. *GS* 4-10) se plantean hoy de una manera más acentuada, radicalizada y cualitativamente nueva. La situación de la iglesia católica está marcada desde hace años por una profunda crisis, cuya radicación última va más allá de las simples realidades institucionales. Los conflictos intraeclesiales entre representantes de una modernización mucho más decidida de la fe y de las estructuras eclesiales, por una parte, y los partidarios de un perfil más claramente identitario, contrastante y continuista con la tradición, por otra parte, ponen en peligro la unidad integradora de la iglesia y la efectividad de su misión evangelizadora.

En este contexto, la celebración del 50 aniversario del Vaticano II puede y debe representar un estímulo para una nueva recepción y recreación del mismo. No marcada ya por la contraposición de modelos alternativos, sino por la pretensión de hacer valer en el suelo occidental (ámbito limitado en el que se ubica mi reflexión) de una sociedad tardomoderna, pluralista y global la fe cristiana como mensaje de esperanza. En fin de cuentas, se trata de ver en qué medida las distintas propuestas hermeneúticas y los procesos de recepción del Vaticano II pueden representar una “memoria del futuro”²³, e.d., pueden ayudarnos realmente a afrontar un porvenir, que en gran parte está siendo ya presente.

²³ Cf. J.H. Töck (hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg 2013.

2. Evento, doctrina y estilo como claves interpretativas

Entre las distintas claves interpretativas propuestas para la comprensión del Vaticano II se escogen aquí las de “evento”, “doctrina” y “estilo”. Su relevancia tiene que ver no solo con la interpretación del concilio, sino también con su recepción, dada la circularidad recíproca entre ambas. Un concilio no recibido equivaldría a un concilio no celebrado y el hecho de su recepción está condicionado decisivamente por la manera en que se interprete el significado del acontecimiento conciliar, sus documentos y sus decisiones.

2.1. El concilio Vaticano II como “evento” o la prioridad de su “historización”

La interpretación del Vaticano II como “*evento*” va unida sobre todo al nombre de G. Alberigo y al equipo de historiadores de diversas nacionalidades, que han llevado a cabo una monumental historia del concilio²⁴, publicada pronto en varias lenguas y acogida con gran interés en los medios eclesiales y teológicos²⁵. Con ella se pretendía llenar una laguna y, sobre todo, “*historizar*” de modo nuevo el acontecimiento conciliar. Junto a G. Alberigo pueden citarse, entre otros, los nombres de A. Melloni, G. Ruggieri y J.A. Komonchak como autores que otorgan a la categoría “evento” una importancia prioritaria²⁶. Pero de la categoría evento hacen uso también quienes después articularán una propuesta propia más centrada en el *corpus* textual (cf. Hünermann²⁷) y quienes preferirán focalizar sus reflexiones en torno al estilo conciliar, caracterizándolo de diversas maneras (cf. O’Malley, Ch. Theobald²⁸). Recientemente G. Wassilowsky ha propuesto prolongar la categoría de evento en la historización del concilio, completándola con su dimensión “simbólica” y “performativa” en la perspectiva de una cultura de la “comunicación”²⁹.

²⁴ Cf. G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001 (nueva ed. a cura di A. MELLONI, 2012-2014).

²⁵ A la obra se dedicó el coloquio publicado en CH. THEOBALD (ed.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Médiasévens, Paris 2006; cf. también G. RUGGIERI, *L’officina bolognese et Vatican II*, en *RSR* 100 (2012) 11-25.

²⁶ Cf. el conjunto de trabajos reunidos en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L’evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997.

²⁷ Cf. P. HÜNERMANN, *Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik*, en Id. (hrsg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Schönigh, Paderborn 1998, 107-125; Id., *Il concilio Vaticano II come evento*, en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L’evento e le decisioni*, 63-92. Sobre la propuesta propia de Hünermann, cf. *infra*, 3.2.

²⁸ Sobre la propuesta de O’Malley y de Ch. Theobald, cf. *infra*, 3.1 y 3.3.

²⁹ Cf. G. WASSILOWSKY, *Das II. Vatikanum - Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur?*, en *IkaZ Communio* 34 (2005) 630-640; Id., *Kontinuum - Reform - (Symbol-*

Veamos, pues, las implicaciones que esta categoría de “evento” tiene en su aplicación al Vaticano II, así como las reacciones valorativas que su uso ha provocado.

2.1.1. Alcance de la categoría “evento” en la comprensión del Vaticano II

Antes de su uso en la hermenéutica del Vaticano II la categoría “evento” ya había sido empleada para interpretar otros acontecimientos históricos, especialmente por parte de historiadores franceses³⁰. En este ámbito había predominado durante algún tiempo la orientación de los estudios históricos hacia los elementos cuantitativos, seriales y estructurales como los únicos propios de una historia científica³¹, reteniendo el papel del evento como algo carente de verdadero significado, aislado y superficial, engrandecido por las impresiones subjetivas de los testigos y las ilusiones de los historiadores. Pero, precisamente en este ámbito cultural, se iba a producir el “retorno del evento”³² y su rehabilitación metodológica en los estudios históricos, queriendo designar con el término un hecho de importancia objetiva, que trae consigo un cambio decisivo y que produce un verdadero impacto en la opinión pública, sobre todo a través de su narración mediática³³.

El término evento resultaba así fácilmente transferible no sólo a los estudios de historia religiosa, sino especialmente al concilio Vaticano II³⁴, en cuanto acontecimiento de gran impacto en el ámbito público y de repercusiones enormes para un catolicismo mayoritariamente romanizado, repercusiones mucho mayores que los efectos de sus simples documentos o la puesta en práctica de los mismos. Era, en cualquier caso, un concepto necesitado de reflexión articulada para su aplicación al concilio, tarea que se llevará a cabo en un encuentro tenido

Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo, en F.X. BISCHOF (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 2012, 27-44; Id., *Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis*, en CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 180-200.

³⁰ Cf. E. FOUILLOUX, *La categoria di evento nella storiografia francese recente*, en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni*, 51-62.

³¹ Cf. F. BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1969, 41-83.

³² Cf. E. MORIN, *Le retour de l'événement*, introducción a la revista de sociología *Communications* que dedica su número de 1972 al tema *L'événement; L'événement. Actes du Colloque organisé à Aix-en-Provence 16-18 sept. 1983*, Université de Provence, Aix-en-Provence 1986, 182-202; P. BURKE, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-1989*, Stanford University, Stanford (CA) 1990.

³³ Cf. P. NORA, *Faire l'histoire*, I. *Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris 1974, 285-308.

³⁴ Cf. E. FOUILLOUX, *Histoire et événement: Vatican II*, en *Cristianesimo nella storia* 13 (1992) 515-538; C. SOETENS, *Le Concile comme événement. Une prise de conscience progressive*, en Id. (ed.), *Vatican II et la Belgique*, Quorum, Ottignies 1996, 83-113.

en Bolonia (1996), cuando la publicación de la historia del concilio dirigida por G. Alberigo se hallaba ya en su tercer volumen y crecía la convicción de que un conocimiento del Vaticano II limitado a sus documentos y a sus decisiones era reductivo y simplista³⁵. Diversas intervenciones tenidas en ese encuentro contribuyeron a configurar el alcance de la categoría “evento”.

Ilustrativa a este respecto resulta la intervención de Komonchak³⁶. Para él la categoría evento constituye la clave interpretativa tanto del concilio como de los documentos y de la experiencia conciliar, porque resalta muy bien la dimensión de discontinuidad y de ruptura respecto a lo anterior, en los mismos documentos (desde su proyecto primero hasta su redacción última) y en la experiencia de los participantes (más allá de su tendencia conservadora o progresista)³⁷. El verdadero alcance del evento, sin embargo, como categoría no reducible ni a los textos ni a la experiencia³⁸, no se percibe sólo en el testimonio de los participantes, sino que necesita la reconstrucción del historiador³⁹, quien lo ubica en una historia anterior (aunque sea difícil precisar el punto exacto del comienzo) y lo prolonga en la historia posterior (la de su recepción). De ahí que sea llegado el momento de una “historización” del concilio. Y el desarrollo posterior a la sesión conciliar última confirma que el Vaticano II no se concluye con ella y que las discusiones sobre el alcance del evento dependen mucho de lo que sucedió después del concilio y de lo que sigue sucediendo hoy⁴⁰.

³⁵ Cf. la publicación de los trabajos del encuentro en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni*. En la introducción se afirma lo siguiente: «Infatti, come pare ormai sfocata e riduttiva una conoscenza del concilio nelle sue sole decisioni, sembra altrettanto sterile e semplicista uno studio del Vaticano II nel quale l'intera esperienza conciliare venga letta come *machina* finalizzata e significata dalla approvazione dei documenti finali» (p. 8).

³⁶ Cf. J.A. KOMONCHAK, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento*, en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni*, 419-139, así como una versión ligeramente ampliada en Id., *Vatican II as an "Event"*, en D.G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II. Did Anything Happen?*, Continuum, New York - London 2007, 24-51.

³⁷ «In molte di queste storie redazionali la differenza tra i testi ufficialmente predisposti e i testi finali è grande abbastanza per poter parlare di *rottura* o di *discontinuità*» (J.A. KOMONCHAK, *Riflessioni*, 423); «... in entrambi i casi (cardinali Bea e Ottaviani) il primo periodo sarebbe stato vissuto come un *evento*, una rottura con la routine» (*ivi*, 426).

³⁸ En la versión inglesa de su contribución (2007), considerando que las perspectivas progresista, tradicionalista y reformista tienden a encerrarse en la relación entre textos conciliares y experiencia conciliar, precisa lo siguiente: «I will argue here, however, that the question of the meaning of Vatican II cannot be resolved simply on the basis of these two terms, “texts” and “experience” - or, if you prefer, “letter” and “spirit” - but requires critical attention to the third category - Vatican II as an “event” - which is not reducible to either of the other two terms» (J.A. KOMONCHAK, *Vatican II as an "Event"*, 31).

³⁹ «Tutto questo serve a dire che un giudizio che interpreti il Vaticano II come un evento, una rottura, una frattura, una discontinuità, non si può fondare solo sulle esperienze, sulle intenzioni, sulle ragioni, ecc. dei partecipanti al concilio. Si tratta di un giudizio storico, cioè del giudizio di uno storico» (*ivi*, 427).

⁴⁰ Lo ilustra citando las opiniones de J. Ratzinger (perspectiva más teológica, centrada en la fidelidad de la iglesia, a favor de la continuidad y en contra de una contraposición entre iglesia “pre”conciliar e

También el artículo de G. Ruggieri⁴¹ sostiene que el concilio no puede darse por concluido con su sesión última. Pero introduce la categoría de “tiempo del concilio” para esclarecer el nexo entre los diversos elementos presentes en la categoría de “evento” (desde su convocatoria hasta su recepción)⁴², manifestando un desacuerdo explícito con la interpretación que H. Jedin hizo del Vaticano II en línea de continuidad con la tradición precedente⁴³. Ruggieri la atribuye a la honda preocupación de Jedin por el decurso postconciliar (como si quisiera defender al Vaticano II de las rupturas acontecidas en este decurso) y a una interpretación reductiva del “aggiornamento” querido por Juan XXIII.

Especial relieve se ha de otorgar, en cualquier caso, a la relación conclusiva de G. Alberigo⁴⁴ sobre la interpretación del concilio Vaticano II como evento, que en sus elementos esenciales puede resumirse así: a) el concilio ni se expresa, ni se agota, ni se comprende adecuadamente limitándose solo a los textos y a las decisiones finales, aunque se tengan en cuenta las diversas fases de preparación y de redacción; b) hay un *plus* (*un di piú*) tanto cuantitativo (respecto a los documentos ya publicados de las fases antepreparatoria, preparatoria y a las actas de los cuatro períodos) como cualitativo (respecto a las formulaciones conciliares finales), que no se halla solidificado en los textos ni es aprehensible en el corpus de los documentos (sería el “*humus*” o “espíritu” conciliar) y que supera el simplicismo hermeneúico de leer los textos conciliares como formulaciones asépticas al margen del tiempo y del espacio⁴⁵; c) ilustrando este *plus* mediante referencias a lo que considera casos típicos (desde la no inclusión del mensaje a todos los hombres el 20.10.1962 en el cuerpo doctrinal del concilio, pasando por el destino de la colegialidad

iglesia “post”conciliar, cf. V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 33) y de E. Poulat (perspectiva más centrada en la relación iglesia-mundo, convencido de la persistencia postconciliar de un modelo intrasigente de catolicismo antimoderno y antiliberal, cf. E. POULAT, *Une Église ébranlée: changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean Paul II*, Casterman, Tournai-Paris 1980, 289-299); opiniones tan divergentes coincidirían en rechazar para el concilio la categoría de evento: «I giudizi sia di Ratzinger che di Poulat, per i quali il Vaticano II non è un *evento* nel senso di una *rottura*, dipendono molto dalle loro valutazione di ciò che è accaduto dopo e di ciò che sta accadendo oggi» (J.A. KOMONCHAK, *Riflessioni*, 433).

⁴¹ Cf. G. RUGGIERI, *Tempi dei dibattiti, tempo del concilio*, en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni*, 441-463.

⁴² «Il tempo del concilio è il divenire stesso dell'idea conciliare, quale fu concepita da papa Roncalli, condivisa e combattuta, ma anche recepita solo a metà o con difficoltà da altri» (*ivi*, 458).

⁴³ Cf. H. JEDIN, *Vatikanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte*, Springer, Wiesbaden 1968.

⁴⁴ Cf. G. ALBERIGO, *Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari*, en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni*, 501-522.

⁴⁵ «Superare l'identificazione del Vaticano II con le sue decisioni definitive, riconoscere che il concilio è stato più ricco e più articolato dei testi che ha approvato costituisce un progresso ermeneutico e storico» (*ivi*, 504).

episcopal, hasta la implicación de los observadores no católicos), retiene necesario atender también a ese “concilio largo” que se desarrollaba fuera del aula conciliar (en la que ni siquiera un tercio de los padres conciliares presentes llegó a tomar la palabra); d) así se podrá conocer mejor el evento en su globalidad (se dispone ya de fuentes y recursos auxiliares numerosos además de las actas conciliares), pues las decisiones finales no son sin más el ápice ni la manifestación plena del espíritu del concilio⁴⁶; e) aunque la opción por el evento tenga sus riesgos (fragmentariedad, subjetivismo), para Alberigo implica sin embargo fidelidad al desarrollo efectivo del dinamismo conciliar y libera de una “hipotética lógica doctrinal”⁴⁷, que en sí sola empobrecería la realidad del concilio como evento y se limitaría a seguir la génesis de los textos para establecer así su comprensión auténtica⁴⁸.

En sus trabajos posteriores Alberigo fue explicitando y completando su comprensión del concilio como evento⁴⁹. Así, al exponer los criterios hermenéuticos que guiaron la composición de la historia del concilio dirigida por él insiste en el evento como clave hermenéutica⁵⁰, junto a la importancia de la pastoralidad y el aggiornamento. A su vez, en un trabajo de 1999 sobre fidelidad y creatividad reitera el evento como canon hermenéutico⁵¹, reivindica la importancia del “sensus fidei” de la iglesia entera en la interpretación del concilio para favorecer una recepción activa y no meramente pasiva que combine continuidad y novedad⁵², y considera un “nominalismo conciliar” mantener formalmente las referencias al Vaticano II pero desprovistas de su fuerza innovadora al ahorrarlas necesariamente en el catolicismo postriden-

⁴⁶ «Se è vero che le decisioni sono l'atto *finale* del Vaticano II, non è altrettanto vero che ne siano l'*apice*, l'espressione più alta e sintetica, la manifestazione piena dello *spirito* del concilio» (ivi, 515).

⁴⁷ «La polarizzazione sul concilio come evento suggerisce la fedeltà prioritaria allo svolgimento effettivo della dinamica assembleare, che non può che essere l'oggetto primario e privilegiato della storia del concilio. Così si può evitare di restare prigionieri di una ipotetica logica dottrinale, che avrebbe guidato l'elaborazione di singoli problemi e documenti. Logica che ha ispirato l'ermeneutica dei primi decenni post-conciliari» (ivi, 516).

⁴⁸ En este sentido considera insuficiente, aunque imprescindible, la propuesta de estudiar la génesis de los textos conciliares hecha por W. KASPER, *Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, en Id., *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 304-306.

⁴⁹ Cf. los trabajos reunidos en su obra G. ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009.

⁵⁰ «... l'ermeneutica del Vaticano II dipende, principalmente e in misura elevata, dalla dimensione dell'evento del Concilio» (ivi, 37).

⁵¹ Cf. *ivi*, 53.

⁵² «Una ricezione guidata da un'ermeneutica che non riduca il messaggio conciliare solo a questa o quella formulazione approvata, ma che sia impegnata a riconoscere la portata globale dell'evento, che comprende insieme esperienze e decisioni, impulsi e speranze. Un evento composto tanto da novità e discontinuità, como ricerca di nuove espressioni della fede, quanto di continuità e fedeltà, rispetto alla grande Tradizione del passato» (ivi, 63).

tino; de ahí que apueste por una recepción “selettiva, creativa e acrescitiva” del concilio⁵³ y por una mayor fecundación recíproca entre las indicaciones doctrinales-eclesiológicas y el aggiornamento de las estructuras eclesiales.

Finalmente, en el trabajo conclusivo de la historia del concilio, donde habla de una “transición epocal” (2001), piensa que la unión de “pastoralidad” y “aggiornamento” ha llevado a superar la hegemonía de la “teología” y del “juridicismo”, de tal modo que la aportación doctrinal del concilio otorgando centralidad y soberanía a la Palabra de Dios ha llevado a redimensionar la concepción de verdad⁵⁴ y el reconocimiento de la “jerarquía de verdades”⁵⁵. En una palabra, el Vaticano II tiene un significado epocal que no le puede ser sustraído⁵⁶ y la sospecha de que reconocerle su importancia como evento implicaría una reducción del alcance de las decisiones y de los textos conciliares es algo superfluo y paradójico⁵⁷.

La comprensión del concilio como evento ha provocado debates y reacciones críticas (cf. más adelante), que ha obligado a precisar mejor su verdadero alcance. Y en esta línea de justificación y defensa se colocan los artículos reunidos por Melloni y Ruggieri en una obra de 2009⁵⁸. Ante el riesgo de

⁵³ «... è ormai urgente concepire e realizzare, con paziente fedeltà, una ricezione che sia “selettiva”, sulla base della decantazione - ormai possibile - di ciò che è vivo e di ciò che è morto del concilio, “creativa”, cioè differenziata a seconda delle diverse condizioni storiche in cui vivono le comunità, “acrescitiva”, nel senso di valorizzare e portare a compimento l’esperienza di ricerca di nuove frontiere della fede vissuta dal Vaticano II» (*ivi*, 65).

⁵⁴ «Ne deriva un drastico ridimensionamento dell’accezione concettuale e astratta di “verità”... L’egemonia dell’impostazione metafisica e il suo sviluppo tendenzialmente essenzialista hanno conferito un’importanza sempre maggiore alla “verità” come astrazione intellettuale... Il Vaticano II ha superato l’accezione monolitica e monodimensionale della verità cristiana, riconoscendo che essa ha come criterio di autenticità la persona di Gesù il Cristo, in tutto lo spessore del suo mistero, e non una propria interna coerenza concettuale. Dunque la fede e la Chiesa non appaiono più coestensive con la dottrina, la quale non ne costituisce neppure la dimensione più importante, se è vero che la Chiesa è comunione di pietre vive, corpo in continuo divenire. L’adesione alla dottrina, e soprattutto a una singola formulazione dottrinale, non può più essere il criterio ultimo per discernere l’appartenenza all’*Unam sanctam*» (*ivi*, 833-834).

⁵⁵ «Non meno discriminante è il riconoscimento di una “gerarchia delle verità”... nella direzione della ricerca di modi di espressione della fede meno condizionati dall’egemonia della cultura occidentale e aperti ai nuovi modi di sentire e di riflettere dell’umanità contemporanea» (*ivi*, 834).

⁵⁶ «Non si potrebbe immaginare “normalizzazione” politicamente più abile e più efficace del Concilio, e dell’impulso che esso ha dato alla Chiesa, che negarne il significato epocale. Sarebbe uno svuotamento che, evitando il rozzo rifiuto dei tradizionalisti, proporrebbe una sepoltura del Vaticano II nella normalità post-tridentina» (*ivi*, 848).

⁵⁷ «L’ermeneutica del Vaticano II non sarebbe soddisfacente se si limitasse all’analisi del testo delle decisioni, con l’eventuale aggiunta di qualche *excursus* sul lavoro redazionale. Infatti è la conoscenza dell’evento nella sua globalità che offre criteri ermeneutici soddisfacenti per cogliere pienamente il significato del Vaticano II e delle sue decisioni. Immaginare o temere che riconoscere l’importanza del Vaticano II come evento globale possa ridurre o mortificare la portata delle decisioni conciliari è paradossale» (*ivi*, 848).

⁵⁸ Cf. A. MELLONI - G. RUGGIERI (CURT.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009; también en la misma línea cf. G. RUGGIERI, *Ritrovare il concilio*, Einaudi, Torino 2012.

terminar ignorando lo que realmente aconteció (por la contraposición entre quienes rechazan los elementos innovadores y quienes retienen el Vaticano II como algo ya superado) se ha de reivindicar su condición de evento. Para Ruggieri⁵⁹ muchas palabras del debate en torno al concilio resultan demasiado genéricas y necesitan una precisión de su verdadero alcance (ruptura, continuidad, giro, novedad); de lo contrario permanecemos anclados en la hipocresía de los términos y en esquemas interpretativos demasiado esquemáticos (continuidad, discontinuidad, reforma, preconiliar, postconiliar, letra, espíritu, evento, textos), que impiden percibir el elemento de verdadera novedad que el Vaticano II trae consigo y se convierten en obstáculo para su recepción⁶⁰. Por su parte, Melloni ofrece una guía comentada, histórico-teológica⁶¹, de los diversos juicios sobre el Vaticano II, para rechazar lo que retiene por reduccionismos anticonciliares (la desconfianza tradicionalista frente a las decisiones del concilio, la tesis de que el Vaticano II ha quedado superado y es necesario un nuevo Vaticano III, el reduccionismo pastoral que hace del concilio un hecho menor), para reafirmar la necesidad de “historizar” el concilio (término característico de la escuela de Bolonia) y para presentarlo como una realidad dinámica, como una transición epocal, como el mañana de la iglesia en la comunión de iglesias⁶².

En una relación de continuidad y complementariedad de la interpretación del concilio como evento puede ubicarse también la propuesta de G. Wasilowsky⁶³, que retiene el Vaticano II como un “acontecimiento simbólico” (*Symbolereignis*). También para Wasilowsky la categoría de evento es iluminadora y fructífera, pues el concilio es más que sus textos y éstos han de ser interpretados ciertamente a la luz de la historia de su redacción, pero desde el concilio como evento, no a la inversa; se trata, pues, de una categoría que

⁵⁹ Cf. G. RUGGIERI, *Ricezione e interpretazioni del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito*, en A. MELLONI - G. RUGGIERI (CURT.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, 17-44.

⁶⁰ «La ricezione dell'evento conciliare implica allora soprattutto che la chiesa oggi non possa essere diversa non già e in primo luogo da quello che *ha detto* in concilio (giacché invece deve superare molte delle cose dette in concilio), ma da ciò che *è stato* in concilio. E per questo il passaggio dalla memoria del passato alla storia critica e da questa alla memoria attuale è un momento cruciale della sua ricezione» (*ivi*, 30).

⁶¹ A. MELLONI, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, en ID. - G. RUGGIERI (CURT.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, 107-145.

⁶² «È stata ed è una realtà dinamica, come accade ai grandi concili e ai concili che proprio per questo si qualificano come maggiori... Un dinamismo non finito, perché è il dinamismo stesso della cattolicità... Al tempo stesso, però, il concilio “è” una svolta, una transizione epocale... che ha mutato il nostro modo di guardare a quel tempo e al nostro, rendendo impossibile, impensabile, una chiesa senza Vaticano II. Non di meno esso “è” il domani della chiesa nella comunione delle chiese...» (*ivi*, 132).

⁶³ Cf. G. WASSIŁOWSKY, *Das II. Vatikanum - Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur?*, en *IkaZ Communio* 34 (2005) 630-640.

representa una ganancia para lograr una visión diferenciada del concilio y que supera la falsa alternativa de continuidad simple o discontinuidad total⁶⁴. Wassilowsky prolonga por su parte ulteriormente la comprensión del concilio como evento en el sentido de su dimensión “simbólica” y de su dimensión “performativa-comunicativa”.

Según él, no basta concentrarse en los textos (la historia de su redacción y su forma final)⁶⁵, sino que es necesario tener en cuenta también la “praxis” del concilio, la interacción entre participantes, asamblea conciliar y mundo exterior que lo observa. Lo cual lleva a cultivar la historia de la iglesia como “historia simbólica” (*Symbolgeschichte*), e.d., orientada en primera línea a las actuaciones con las que los actores religiosos son capaces de otorgar sentido, enarbolar pretensiones de validez y presentar la iglesia como una realidad compleja, que no puede fijarse definitivamente en un texto determinado⁶⁶. Los concilios aparecen entonces como “ámbitos de actuación performativa”⁶⁷, en los que la búsqueda colectiva de la verdad no se reduce a simple yuxtaposición de opiniones individuales, sino a una interacción de los argumentos. Aplicado al Vaticano II significa lo siguiente: la simple convocatoria de un concilio después del Vaticano I implicaba una cierta relativización complementaria de los dogmas previos sobre las prerrogativas papales; el rechazo inicial de los esquemas previamente preparados por la curia solo puede esclarecerse teológicamente si se entiende el Vaticano II como un “acontecimiento simbólico performativo”; un cierto iconoclasmo crítico del ceremonial acostumbrado que lleva a cabo Juan XXIII (caminar a pie al nivel de los padres conciliares) encierra igualmente un efecto simbólico, no menos que la confluencia de obispos de todo el mundo. En una palabra, los concilios en cuanto acontecimientos simbólicos, tal como fue el Vaticano II, no sólo impregnan

⁶⁴ Cf. *ibid.*

⁶⁵ El mismo G. WASSILOWSKY reconoce en *Kontinuum - Reform - (Symbol-)Ereignis?*, 36 haberse limitado a este proceder en su trabajo de tesis doctoral, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Tyrolia, Innsbruck 2001.

⁶⁶ «Kirchengeschichte als Symbolgeschichte wendet sich in erster Linie Handlungen zu, mit denen religiöse Akteure in Berufung auf das Ursymbol Jesus Christus in einer konkreten historischen Situation über sich hinausweisen, einen Sinn erzeugen oder einen Geltungsanspruch erheben wollen... Die Verfassung des Mysteriums Kirche als eine über sich hinausweisende, komplexe Wirklichkeit lässt sich eben nicht abschliessend in einem einzelnen Text fixieren... In einer solchen Perspektive ist Kirche nichts Überzeitliches-Statishes, keine ein für allemal definierte und von Amtsträgern gehortete objektive Entität, sondern etwas, das in der Regel höchst konfliktreich durch menschliche Praktiken immer wieder ausgehandelt und austariert, auf Dauer gestellt und wieder zerstört wird... ein Tun mehr als ein Sein» (Id., *Kontinuum - Reform - (Symbol-) Ereignis?*, 37).

⁶⁷ «In einer solchen Sicht erscheinen Konzilien als performative Handlungsräume, in denen die Kirche rituell-symbolischen Akten zur Aufführung gebracht und eben dadurch konstituiert wird, längst bevor es dann am Ende eines Konzils zur Verabschiedung einer schriftlichen Konstitution kommt» (*ivi*, 38).

los textos conciliares finales⁶⁸, sino que marcan también la recepción posterior del concilio.

2.1.2. Implicaciones de la categoría “evento” como clave hermeneútica

Una primera implicación es reconocer el hecho de que el resultado de un concilio no puede comprenderse sin tener en cuenta los acontecimientos previos a la celebración del mismo y los que acompañaron la elaboración de los textos hasta su articulación final. Es decir, al margen de la historia previa al concilio y de los distintos procesos históricos en medio de los cuales se celebra éste, sus documentos finales no resultarían adecuadamente interpretables⁶⁹.

Tenemos aquí un requisito difícilmente cuestionable y justamente reclamado. Ya durante el mismo concilio, J. Ratzinger había señalado que el verdadero sentido de las distintas afirmaciones conciliares sólo resulta accesible teniendo en cuenta el contexto histórico, las direcciones teológicas y las orientaciones eclesiales en las que surgen⁷⁰. Y, veinte años más tarde, Kasper insiste en que la solución de las dificultades que van surgiendo en la recepción postconciliar obligan a sopesar todo el proceso de la celebración conciliar y, por tanto, la historia de los textos conciliares⁷¹.

Pero la clave hermeneútica del concilio como “evento” va más allá de esta necesidad obvia de una interpretación de los textos históricamente fundada. Pues, siendo necesario seguir el surgimiento y la elaboración de los documentos hasta su forma final, habrá de ser, no obstante, el concilio no limitado solamente a los textos lo que constituya el objeto de estudio e investigación. Es decir, el concilio en cuanto acontecimiento propio (*evento*) y no solamente en la retrospectiva de los resultados finales a los que se llegó⁷².

⁶⁸ Sobre la relación entre constitución práctico-simbólica y discursiva escrita, e.d., entre lo que el concilio hace y lo que el concilio al final dice, cf. ID., *Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis*, 186ss., donde lo ilustra mediante una referencia al texto sobre la liturgia: «Dass das II. Vatikanum mit der Debatte über den Liturgietext beginnt, hat zweckrationale Gründe (keine andere vorbereitete offizielle Konzilsvorlage wies seine Qualität auf); trotzdem ist die Tatsache als solche auch von eminent symbolischer Bedeutung, weil damit gleichzeitig die Liturgie als Zentralthema des Konzils und als Grundvollzug des neuen Kirchenverständnisses angezeigt wurde» (p. 188).

⁶⁹ «È infatti vero che la ricostruzione storica di un evento deve essere distinta dalla comprensione del suo significato, ma è anche certo che questa comprensione non può che fondarsi sulla effettività storica dell'evento» (G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 34).

⁷⁰ Cf. J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils*, Bachem, Köln 1964, 25-26.

⁷¹ Cf. W. KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, en ID., *Theologie und Kirche*, Herder, Mainz 1986, 294-295.

⁷² «Non intendo... separare l'ermeneutica dell'evento conciliare (l'essere del Concilio) da quella delle sue decisioni (il fare del Concilio), che sono state l'oggetto stesso dell'impegno dell'assemblea. Ritengo

De esta manera, el interés investigativo, teológico y eclesial, se desplaza decisivamente del “*corpus*” de las constituciones, decretos y declaraciones conciliares hacia el acontecer conciliar mismo globalmente considerado entre 1962 (o incluso 1959) y 1965. El motivo está, según Alberigo, en la relación desproporcional existente entre lo que el concilio termina diciendo al final (*textos*) y lo que el concilio fue en cuanto acontecimiento (*evento*).

La realidad entera del concilio habría sido mucho más rica, diferenciada e incluso contradictoria que lo que pueda percibirse en el simple análisis de las distintas decisiones conciliares y en el conjunto del “*corpus*” de los documentos finales⁷³. Como ya se ha indicado, este “*plus*” del concilio como evento frente a su restricción a los textos últimos intenta esclarecerlo Alberigo recurriendo a la naturaleza específicamente “pastoral” del concilio⁷⁴ (Juan XXIII) y a la meta del “aggiornamento” como renovación omnienglobante de toda la vida de la iglesia⁷⁵.

Sólo en esta perspectiva podría comprenderse el “dinamismo” sin parangón puesto en marcha entonces por el Vaticano II y válido también para el momento presente. Es necesaria, pues, una “historización” del concilio, de la que forma parte no sólo su preparación y elaboración conciliar, sino también su recepción postconciliar⁷⁶. Una recepción, como ya se ha indicado, que sea

anzi che una consapevole ermeneutica del Concilio-evento sia una premessa indispensabile per una rigorosa acribia interpretativa del corpus dottrinale» (G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 37).

⁷³ «La formazione delle decisioni, seguita nello sviluppo dell’assemblea in tutte le sue componenti - per tortuoso e contraddittorio che tale sviluppo possa essere stato, consente di riguadagnare quel “di più” - non solo quantitativo, ma anche qualitativo: un vero e proprio valore aggiunto - che, pur non solidificandosi esplicitamente nel testo delle decisioni e pertanto risultando inafferrabile nell’analisi del loro *corpus*, fa parte dell’*humus* del concilio. Superare l’identificazione del Vaticano II con le sue decisioni definitive, riconoscere che il concilio è stato più ricco e più articolato dei testi che ha approvato, costituisce un progresso ermeneutico storiografico» (*ivi*, 53).

⁷⁴ «... la caratterizzazione “pastorale” è stata colta molto presto come caratteristica di un Concilio nuovo rispetto non solo al Concilio di un secolo prima, ma anche nei confronti della fisionomia “giudiziale” dei concili antichi o di quella delle assemblee medievali... il Vaticano II ha ripreso e fatta propria tale caratteristica pastorale sia nel rifiuto degli schemi preparatori che nella decisione di prescindere da condanne (anatem) e da formulazioni cogenti (canoni)» (*ivi*, 51).

⁷⁵ «Aggiornamento, piuttosto che riforma della Chiesa, voleva indicare disponibilità e attitudine alla ricerca, impegno globale per una rinnovata inculturazione della rivelazione... “Aggiornamento” non indicava una riforma istituzionale né una modificazione dottrinale, ma un’immersione totale nella tradizione, finalizzata a un ringiovanimento della vita cristiana e della Chiesa. Fedeltà alla Tradizione e rinnovamento profetico erano destinati a coniugarsi; la lettura dei “segni dei tempi” doveva entrare in sinergia reciproca con la testimonianza dell’annuncio evangelico» (*ivi*, 52). Al respecto, cf. M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Schöningh, Paderborn 2007; M. ECKHOLT - S. WENDEL (hrsg.), *Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt*, Grünewald, Ostfildern 2012.

⁷⁶ «Una ricezione guidata da un’ermeneutica che non riduca il messaggio conciliare solo a questa o quella formulazione approvata, ma che sia impegnata a riconoscere la portata globale dell’evento, che comprende insieme esperienze e decisioni, impulsi e speranze. Un evento composto tanto da novità e discontinuità, come

“selectiva” (basada en una decantación de la herencia del concilio que sigue viva y de los aspectos que están muertos), “creativa” (diferenciada en base a las diversas condiciones históricas de las comunidades de hoy) y “acrescitiva” (valorando e implementando la búsqueda de nuevas fronteras de la fe viva desde el Vaticano II)⁷⁷. De lo contrario, esta recepción lo sería solamente a medias, aunque se diera una aceptación formal de los documentos finales.

El planteamiento implica, en consecuencia, una inversión de orientación respecto al camino seguido en las primeras fases de la recepción postconciliar. Ya no se contempla tanto el acontecimiento del concilio desde la elaboración progresiva de los textos y su articulación final. Ahora pasa al primer lugar para el intérprete el acontecimiento global del concilio en cuanto “evento”, para comprender e interpretar desde aquí los diversos documentos finales.

2.1.3. Reacciones y valoración

La propuesta hermeneútica de Alberigo y su historia del Vaticano II han logrado una gran difusión y aceptación en amplios círculos⁷⁸, pero también han encontrado reservas críticas, especialmente por parte de A. Marchetto⁷⁹, que a su vez han sido objeto de respuesta por parte de otros autores⁸⁰. Dejando

ricerca di nuove espressioni della fede, quanto di continuità e fedeltà, rispetto alla grande Tradizione del passato. Una ricezione che non può avere che una pluralità di soggetti, come richiede un'eclesiologia di comunione: quella che ha dominato il Vaticano II» (G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 63).

⁷⁷ Cf. *ivi*, 65.

⁷⁸ Cf. entre otros, G. WASSILOWSKY, *Das II. Vatikanum - Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur?*, en *IkaZ Communio* 34 (2005) 630-640.

⁷⁹ Cf. A. MARCHETTO, *Il Concilio Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005; *Id.*, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per una sua corretta ermeneutica*, LEV, Città del Vaticano 2012, obras en las que hace recensiones críticas también de los trabajos de otros autores, pero dedicando especial atención a la historia del concilio dir. por Alberigo. Para un resumen de esta crítica y de la respuesta a la misma, cf. recientemente C. ANSELMO, *Il concilio Vaticano II. Nova et Vetera nella continuità della storia della Chiesa*, en J. EHRET - A. MARCHETTO (edd.), *Primato pontificio ed episcopato: dal primo millennio al Concilio ecumenico Vaticano II. Studi in onore dell'arcivescovo Agostino Marchetto*, LEV, Città del Vaticano 2013, 57-70. Para un recorrido por las distintas valoraciones del concilio, cf. A. MELLONI, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, 107-146.

⁸⁰ El mismo Alberigo considera la crítica de Marchetto como de “modesta perspicuità” y desprovista de adecuada experiencia científica; A. MELLONI, *Breve guida ai giudizi sul Vaticano II*, 143 n. 122 cita a Marchetto como ej. de atribución equivocada al proyecto de Bolonia de una intencionalidad que no se da, mientras que se muestra más bien crítico con Benedicto XVI atribuyéndole un distanciamiento respecto al Vaticano II (p. 132); por su parte G. WASSILOWSKY, *Das II. Vatikanum - Kontinuität oder Diskontinuität?*, reconoce una cierta justificación a la crítica de Marchetto (en la medida en que el proyecto de Bolonia tiende a ver el concilio como solo alejamiento de lo previo), pero le acusa de presentar un contramito reduccionista de la pura continuidad frente al mito reduccionista del cambio epocal, al insistir solo en la intención de los PP. conciliares y en el marco del Tridentino y del Vaticano I como referencia hermeneútica, y pone en duda

a un lado otras cuestiones, nos limitamos aquí a la categoría de “evento” como clave interpretativa.

No cabe duda de que los elementos integrantes de esta comprensión permiten comprender mejor la complejidad fáctica de los distintos procesos llevados a cabo. Por tanto, el paso de una investigación histórico-sistemática, centrada básicamente en los diversos momentos de las reelaboraciones textuales, a una interpretación del concilio como “evento” lleno de un dinamismo que seguiría incidiendo hoy día, supone en primer lugar una ganancia importante. La historia del Vaticano II como evento no termina con su clausura en 1965, sino que se prolonga en la recepción postconciliar⁸¹.

Ahora bien, la categoría de evento no debería utilizarse a su vez como un principio selectivo. E.d., si es algo más que una categoría formal, cargada ya de determinados contenidos preestablecidos, entonces predominará la tendencia a retener solamente aquellos elementos del texto final que correspondan a su previa determinación contenutística, imponiendo un único modelo de interpretación y de recepción. Por otra parte, hacer de la categoría evento un recurso para contraponer frontalmente la dimensión “carismática” frente a la dimensión “institucional” del Vaticano II, la “letra” de los textos frente al “espíritu” del concilio, terminaría alimentando la confrontación alternativa entre continuidad simple y discontinuidad total, desfigurando el juego simultáneo de ambas en la elaboración de los textos finales y la complejidad fáctica de los procesos en la búsqueda de la verdad.

Priorizar la categoría de evento como clave hermeneútica implica el riesgo de terminar relativizando la importancia de los textos conciliares finalmente aprobados, invocando para ello su carácter frecuente de “fórmulas de compromiso” entre tesis contrapuestas e incluso contradictorias. El mismo Alberigo intentó deshacer estos posibles malentendidos, haciendo compatible la importancia de las decisiones conciliares últimas con la comprensión del Vaticano II como acontecimiento⁸². No obstante, autores abiertos a su propuesta o simpati-

que la crítica de Marchetto afecte realmente a la obra de Alberigo, que realmente aporte algo nuevo o que contradiga algo históricamente.

⁸¹ En esta idea insiste J.A. KOMONCHAK, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento*, donde tiende a asociar la categoría de evento primordialmente con la idea de novedad, ruptura y discontinuidad.

⁸² «La frequente sottolineatura dell'importanza del Vaticano II come evento complessivo e non solo delle sue decisioni formali può avere suscitato il sospetto di un'intenzione riduttiva dei documenti che il concilio ha approvato. Sembra quasi superfluo dissipare tale sospetto. È infatti ovvio che il Vaticano II ha consegnato alla Chiesa i testi che ha approvato, con le differenti qualificazioni che la stessa assemblea ha loro dato. Tuttavia, proprio la ricostruzione dell'iter conciliare ha messo in evidenza l'importanza dell'esperienza conciliare per la corretta e piena valorizzazione delle stesse decisioni... Immaginare o temere che riconoscere l'importanza del Vaticano II come evento globale possa ridurre o mortificare la portata delle decisioni conciliari è paradossale» (G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 848).

zantes de la misma retienen insuficiente la acentuación prioritaria en la dimensión del concilio como evento: Legrand es partidario de retomar la importancia de los textos conciliares y de sus procesos de elaboración, especialmente en la perspectiva teológica de un eclesiólogo⁸³; Hünemann no cuestiona la importancia del evento, pero con su propuesta de tipo “constitucional”⁸⁴ desplaza nuevamente los acentos hacia la materialidad de los textos conciliares.

2.2. El concilio Vaticano II como “doctrina” o el alcance de un magisterio “prevalentemente pastoral”

La comprensión del Vaticano II como evento no niega ni ignora la dimensión doctrinal de los textos conciliares, pero se distancia de una interpretación de los mismos que estuviera guiada prevalentemente por una “hipotética lógica doctrinal”. Sea cual sea, no obstante, el lugar que se le otorgue, la pregunta por la “doctrina” no puede quedar marginada en la interpretación y recepción del Vaticano II. Más aún, el camino que va de la fase antepreparatoria y preparatoria del concilio hasta los debates en el aula conciliar está lleno de muchas cuestiones relacionadas con la enseñanza y con la doctrina que se propone. Y muchas discusiones tenidas durante los debates conciliares, así como disensos intraeclesiales o incluso enfrentamientos de los años posteriores que se prolongan hasta nuestros días, serían incomprensibles sin tener en cuenta el papel jugado en ellos por las enseñanzas conciliares o lo que se pensaba poder deducir o no deducir de las mismas.

La pregunta por el concilio como “doctrina” tiene, pues, plena legitimación, si bien aquí resulta más difícil identificar autores concretos partidarios de comprender el concilio como doctrina, cuyo pensamiento podría ser presentado como alternativa a los fautores de su comprensión como evento o como estilo. Cuestiones de tipo doctrinal forman parte de la amplísima literatura relacionada con el Vaticano II, que tiene que ver precisamente con las enseñanzas de los textos definitivamente aprobados⁸⁵; pero aquí no es posible intentar siquiera un elenco ni una escala de las “doctrinas” más importantes establecidas en el concilio⁸⁶, ni tampoco en la prioridad teo-

⁸³ Cf. H. LEGRAND, *Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique*, en CH. THEOBALD (ed.), *Vatican II sous le regard des historiens*, 25-82.

⁸⁴ Sobre la propuesta de P. Hünemann, cf. *infra*, 3.2.

⁸⁵ Cf. p.e., el repertorio bibliográfico de PH. J. ROY, *Bibliographie du concile Vatican II*, LEV, Città del Vaticano 2012.

⁸⁶ Cf. P. HÜNEMANN, *Die zentralen theologischen Aussagen des Konzils*, en D. ANSORGE (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 23-51.

lógica que se ha de reconocer a unas constituciones conciliares respecto a otras en la interpretación del Vaticano II⁸⁷. Por otro lado, no hay duda alguna de que el concilio ha querido ofrecer también enseñanzas doctrinales. No obstante, más que en algunas de ellas en concreto, nos centramos ahora en dos cuestiones más directamente relacionadas con la dimensión doctrinal del concilio en su conjunto: las implicaciones entre doctrina y pastoral, la dimensión vinculante y normativa de los textos aprobados y promulgados por el Vaticano II.

2.2.1. Un magisterio de “carácter pastoral”⁸⁸

Cuando Juan XXIII hace el anuncio del Vaticano II (1959) habla de un “un concilio pastorale” (1959) y en el discurso de apertura (1962) de «un magistero a carattere prevalentemente pastorale»⁸⁹. A partir de aquí, la dimensión pastoral se convertirá en una perspectiva formal de todos los documentos conciliares y encontrará su concreción más sobresaliente en la elaboración de una “constitución pastoral” (*GS*).

La expresión ya fue entonces objeto de intensas discusiones, pues daba la impresión de ofrecer algo así como un “hierro de madera”, al ir más allá de la distinción acostumbrada entre doctrina y disciplina (enseñanza y aplicación de la misma). De ahí la importancia de la nota inicial sobre el término “pastoral” incluida al comienzo de *GS*⁹⁰, así como el final del documento⁹¹, para la comprensión de lo que se entiende por “constitución pastoral”. Lo que en realidad se pretendía era superar el abismo entre doctrina y pastoral, presentando el núcleo permanentemente válido de la verdad evangélica en medio de las situaciones históricas respectivas; y, aunque las diferencias entre ambos sean manifiestas, no resulta convincente al respecto atribuir a Pablo VI un cambio de horizonte que implicaría redimensionar por com-

⁸⁷ Cf. recientemente C.D. WASHBURN, *The Theological Priority of Lumen Gentium and Dei Verbum for the Interpretation of the Second Vatican Council*, en *The Thomist* 78 (2014) 107-134, quien defiende la prioridad teológica de *LG* y *DV* frente a otras propuestas que priorizan por el contrario bien *SC* o bien *GS*.

⁸⁸ Para un tratamiento más amplio de esta temática, cf. la ponencia de A. MASTANTUONO, *La “pastoralità” del Vaticano II. Limite o risorsa?* en este mismo congreso.

⁸⁹ Así en la alocución de apertura del concilio *Gaudet Mater Ecclesia*. Sobre la diferencias entre el texto italiano y su traducción latina, cf. G. MELLONI, *Fede, Tradizione, Profezia*, Queriniana, Brescia 1984, 223-283.

⁹⁰ «Pastoralis enim dicitur Constitutio ex eo quod, principiis doctrinalibus innixa, habitudinem Ecclesiae ad mundum et ad homines hodiernos exprimere intendit. Ideo nec in priori parte pastoralis deest intentio, nec vero in secunda intentio doctrinalis», *GS* 1, nota 1.

⁹¹ Cf. *GS* 91-92.

pleto en un sentido más doctrinal la idea pastoral del concilio que tenía Juan XXIII⁹².

El carácter pastoral del concilio es, entre otros motivos más radicales (como la acusación de haber abrazado errores o incluso herejías), uno de las razones invocadas por los tradicionalistas (Lefebvre) para rechazar sus enseñanzas o rebajarlas a la condición de exhortaciones edificantes y parenéticas, sin el valor doctrinal de los concilios propiamente dogmáticos. Una valoración, por tanto, de segundo grado para el Vaticano II, adecuada a su condición de concilio “solamente pastoral” que, sin identificarse simplemente con las posturas tradicionalistas, aflora en las tomas de postura de otros autores⁹³ respecto a documentos como los relativos a la libertad religiosa (*DH*), el diálogo con otras religiones (*NA*), el ecumenismo (*UR*) o la condición de la iglesia en el mundo de hoy (*GS*).

Todo ello es razón suficiente para preguntarse de modo explícito sobre el alcance de un “concilio pastoral”⁹⁴. No en vano la articulación de una nueva relación entre lo “pastoral” y lo “doctrinal” es una de las tareas pendientes también hoy en la recepción del Vaticano II⁹⁵. En todo ello no se trata ni de renunciar a afirmaciones teológicas ni de otorgar relevancia primera únicamente a preguntas de carácter pastoral. Más bien se trata de ubicar en una perspectiva pastoral las cuestiones dogmáticas (también éticas y disciplinares). Es decir,

⁹² Cf. G. MARENGO, “*Gaudium et Spes*”: la pastoraltà alla prova, en PH. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio*, 249-293.

⁹³ Pueden citarse estos dos autores: R. DE MATTEI, *Il concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010; ID., *Apologia della tradizione. Poscritto a “Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2011; B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana, Frigento 2009; ID., *Quod et tradidi vobis. La tradizione, vita e giovinezza della Chiesa*, Casa Mariana, Frigento 2010; ID., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau, Torino 2011; ID., *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, Lindau, Torino 2012. Para una confrontación crítica con Gherardini, además de P. CANTONI, *Riforma nella continuità. Vaticano II e anticonciliarismo*, Sugarco, Milano 2011; cf. G. RICHI ALBERTI, *A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”. Nota sobre la propuesta de B. Gherardini*, en *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77.

⁹⁴ Cf. el reciente estudio de S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Cantagalli, Siena 2014; así como sus anteriores ID. - S. MANELLI (cur.), *Concilio Ecumenico Vaticano II: un Concilio pastorale*, Casa Mariana, Frigento 2011; ID., *Iuxta modum. Il Vaticano II riletto alla luce della Tradizione della Chiesa*, Cantagalli, Siena 2012.

⁹⁵ Cf. A. BERTULETTI, *Il “principio di pastoraltà” come principio interno del corpus conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche ed ecclesiológicas del concilio*, en ID. et alii, *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 89-107; J.H. TÜCK, *Ein “reines Pastoralkonzil”? Zur Verbindlichkeit des Vatikanum II*, en *IkaZ Communio* 41 (2012) 441-457; R. BUCHER, *Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en *Konzil im Konflikt - 50 Jahre Zweites Vatikanum*, HK Spezial 2 (2012) 9-13; M. SIEVERNICH, *Die ‘Pastoralität’ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en ID. - M. DELGADO (hrsg.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Herder, Freiburg 2013, 35-58; ID., *Kirche im Kontext. Der “pastorale” Grundzug des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en D. ANSORGE (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 1-22.

se hace ineludible ponerlas en relación con los hombres de hoy y con sus concretas situaciones históricas.

Un “magisterio de carácter prevalentemente pastoral” ha de estar abierto a las “alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias” (GS 1) de los hombres de hoy y ha de reflexionar críticamente sobre la ambivalencia del mundo moderno a la luz de la fe. Por ello, no tiene sentido oponer lo doctrinal y lo pastoral como ámbitos extraños el uno al otro. Se hallan estrechamente relacionados. Ni la pastoral puede entenderse como simple aplicación de datos previos, dogmáticos y normativos, aunque deberá tenerlos en cuenta; ni la doctrina puede ser deducida sencillamente de la pastoral, aunque de ésta puedan provenir impulsos para identificar los problemas y buscar nuevas soluciones.

No es extraño que el Vaticano II encontrara dificultades para otorgar a la “constitución pastoral” sobre la iglesia en el mundo de hoy (GS) el mismo rango que a la “constitución dogmática” sobre la iglesia (LG). Tenía que superar un dualismo convencional entre perspectiva dogmática y pastoral, que hacía de lo pastoral una aplicación de lo dogmático y de la teología pastoral una ciencia aplicada. La situación cambia con el concilio, donde lo pastoral se convierte en lugar de enseñanza y aprendizaje recíproco (cf. GS 40-44), en ámbito de ganancias para el conocimiento teológico. Por ello, Lehmann calificará de “pastoral” el lenguaje teológico dirigido a los hombres de hoy como algo no opuesto al lenguaje “dogmático”: con lo “pastoral” se trata de hacer válida en la situación presente la permanente actualidad del “dogma”; precisamente porque el dogma es verdadero, por ello tiene que ser presentado pastoralmente, puede y tiene que ser presentado en relación con el presente de una manera nueva, viva y efectiva⁹⁶. Por su parte, A. Scola hablaba hace unos años de la dimensión pastoral como “intrínseca a la naturaleza doctrinal del magisterio” y más recientemente del “reforzamiento” que la índole pastoral del concilio aporta a sus enseñanzas doctrinales⁹⁷.

⁹⁶ Cf. K. LEHMANN, *Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil*, en G. WASSILOWSKY (hrsg.), *Zweites Vatikanum - Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Herder, Freiburg 2004, 7-89.

⁹⁷ «Ogni opposizione tra dottrinale e pastorale è fuori luogo: quello pastorale è una dimensione intrinseca alla natura dottrinale del magistero» (A. SCOLA, “*Gaudium et spes*”. *Dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, en R. FISICHELLA [ed.], *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 108); «... mi preme sottolineare che l'indole pastorale del concilio, lungi dal deponenziare la portata del Vaticano II per la Chiesa e l'importanza del suo insegnamento dottrinale la rafforza. E lo fa proprio perché mostra come dalla considerazione della missione della Chiesa scaturisca la possibilità di una più adeguata comprensione della stessa rivelazione cristiana. Ecco perché l'indole pastorale del concilio ne esalta tutta la portata dottrinale» (A. SCOLA, *Riforma della Chiesa e primato della fede*, 32-33, en desacuerdo explícito con la oposición establecida por B. Gherardini entre lo “doctrinal” y lo “pastoral”).

La determinación de lo “pastoral” oscila de este modo entre su significado convencional (dualismo entre perspectivas dogmáticas y pastorales) y su significado contextual (atención a las concretas situaciones históricas). Hoy día se abre camino un tercer significado comunicativo, más directamente relacionado con el lenguaje y el estilo, que comentaremos más adelante. No obstante, el alcance de un concilio pastoral y de un magisterio pastoral siguen originando interrogantes y en ocasiones tomas de postura a favor de recuperar la diferenciación neta entre lo doctrinal y lo pastoral.

Así sucede, p.e., en una obra reciente de S.M. Lanzetta⁹⁸. Su tesis central podría resumirse de esta manera: a diferencia de un modo de entender el principio de “pastoralidad” como englobamiento y determinación de lo doctrinal por lo pastoral, retiene necesario volver de nuevo a la distinción clara y precisa entre ámbito dogmático y ámbito pastoral, para que la praxis dependa de la verdad y esté orientada por el dogma, lo cual hace necesario un magisterio definitorio, que diga a los fieles claramente lo que se ha de creer y vivir⁹⁹. Con el retorno a esta distinción neta el autor se aleja explícitamente de quienes retienen como una de las novedades mayores del concilio haber superado la distinción estricta y haber entretreído de modo nuevo y original lo pastoral y lo doctrinal; según el, no está en cuestión el *munus docendi* sino la forma de ejercerlo¹⁰⁰, que puede dar origen ciertamente a un magisterio más declarativo y pastoral, acorde con la situación presente, pero que no deberá abandonar por ello la forma de una enseñanza definitiva e infalible¹⁰¹. El alcance de un “concilio pastoral” reabre de este modo debates ya mantenidos en el aula conciliar durante la celebración misma del concilio, pero que se prolongan en el proceso de interpretación y recepción del concilio hasta nuestros días.

⁹⁸ Cf. S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Cantagalli, Siena 2014.

⁹⁹ «A nostro avviso la Chiesa può uscire dall'*impasse* dottrinale e dalla crisi di fede nella quale vive, solo nella misura in cui sarà di nuovo ben chiaro e distinto il campo dogmatico da quello pratico-pastorale, dove la prassi come l'ecumenismo dipende dalla verità, dalla dottrina. La prassi deve essere orientata dal dogma, ma questo non sarà possibile senza un magistero definitorio (non necessariamente o solo *ex cathedra*), in cui non si ammetta a presupposizione degli esperti, ma semplicemente dica ai fedeli ciò che è da credere e ciò che è da vivere» (*ivi*, 36-37).

¹⁰⁰ Recientemente, F. KOLFHAUS, *Pastorale Lehrverkündigung - Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils*, LIT, Berlin 2010, 213-219, sostiene que el Vaticano II habría utilizado para documentos como *UR*, *DH* y *NA* más un *munus praedicandi* que un *munus docendi*, al tratarse de una enseñanza orientada a la praxis y no ejercida como *munus determinandi*.

¹⁰¹ «Riteniamo perciò che se anche una forma di magistero più dichiarativo, cioè più pastorale, sia utile e necessaria per raggiungere il cuore dell'uomo, per interrogare le menti, e più consona con lo spirito moderno di richiesta di una maggiore autodeterminazione, non bisognerebbe però tralasciare la forma dogmatica propria che è l'insegnamento definitivo e infallibile» (S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un concilio pastorale*, 448).

2.2.2. Dimensión vinculante y normativa de las enseñanzas conciliares

Si se compara el Vaticano II con muchos concilios anteriores (desde Nicea I o Constantinopla I, pasando por el IV Letrán y Trento, hasta el Vaticano I), hay dos características que marcan su peculiaridad: a) la renuncia a proponer ninguna definición dogmática nueva, ni siquiera en aquellas tomas de postura doctrinales que suponen realmente un paso adelante respecto a concilios precedentes (p.e., la afirmación de la sacramentalidad del episcopado¹⁰²), b) el propósito mantenido ya desde el inicio de no condenar explícitamente a nadie, ni dentro de la iglesia (mediante anatemas y cánones disciplinares), ni tampoco fuera de la iglesia (p.e., en relación con el ateísmo¹⁰³).

Ahora bien, al llevar a cabo una tarea magisterial y seguir proponiendo también enseñanzas y doctrinas, como no podía ser de otro modo, se plantea con mayor urgencia y radicalidad la pregunta por el carácter vinculante y normativo de las mismas¹⁰⁴. El conjunto de los debates postconciliares a lo largo de estos 50 años lo ha puesto de manifiesto, sobre todo teniendo en cuenta la no recepción del concilio desde orillas contrapuestas. De un lado, las críticas radicales (acusaciones de neomodernismo, ruptura con la tradición de la iglesia, pérdida de la propia identidad confesante) y los rechazos explícitos de algunas enseñanzas del Vaticano II (especialmente en la eclesiología, el ecumenismo, la libertad religiosa y la relación con otras religiones) por parte de grupos tradicionalistas. Por otro lado, los partidarios de una modernización más amplia y radical del cristianismo y de la fe, que valoran el concilio como un intento a medias entre tradición y renovación y como un momento ya superado, en cuanto insuficiente adaptación al mundo y a la cultura contemporánea.

Al haber desaparecido del horizonte de muchos cristianos las distintas calificaciones de las respectivas doctrinas teológicas y, con ello, la diferen-

¹⁰² Cf. S. DEL CURA ELENA, *El ministerio ordenado. Renovación y profundización de su teología en la estela del Vaticano II*, en V. VIDE - J.R. VILLAR (edd.), *El concilio Vaticano II*, 239-300 (para sacramentalidad del episcopado, cf. pp. 275-280).

¹⁰³ En GS 21, donde se recoge la actitud del Vaticano II frente al ateísmo, se sustituyó el verbo “condemnare” por el de “reprobare”; al respecto, cf. S. DEL CURA ELENA, *Afirmación radical del hombre: Dios trinitario y ateísmo contemporáneo*, en *Estudios Trinitarios* 44 (2010) 159-237.

¹⁰⁴ Cf. J.H. TÜCK, *Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel*, en Id. (hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft*, 94-113; Id., *Postkonziliare Interpretationskonflikte. Nachtrag zur Debatte um die Verbindlichkeit des Konzils*, en *ivi*, 114-123; B. STUBENRAUCH, *Verbindlichkeit im Kontext persönlicher Freiheit (Vatikanum II). Zur Deutung und Bedeutung konziliarer Geltungsansprüche*, en Ch. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 19-36; M. WULENS, *Vie Verbindlichkeit des II. Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Betrachtung*, en *ivi*, 37-64.

ciación necesaria en la normatividad vinculante de su aceptación, nos encontramos ante una situación que ofrece hoy día varias carencias y que necesita de precisiones y de esclarecimientos ulteriores; en beneficio de la recepción del concilio y de la actitud de los creyentes ante sus enseñanzas. El Vaticano II ofrece muchos elementos de novedad, pero en cuanto concilio ecuménico merece que se reflexione sobre su lugar histórico y teológico en el conjunto de los demás concilios celebrados a lo largo de la historia¹⁰⁵. No se puede hacer del mismo un absoluto *unicum* en la vida de la iglesia, sino que ha de quedar integrado en el horizonte de toda la tradición eclesial. Y en esta perspectiva se podrá ubicar la pregunta por la normatividad no solamente de sus enseñanzas doctrinales, sino también de su estilo conciliar.

2.3. El concilio Vaticano II como “estilo”: principio interpretativo y fuente de interpretaciones

Junto a la comprensión del concilio como evento y como doctrina, sin pretender con ello hacer una propuesta hermeneútica totalmente desconectada de las anteriores, se ha buscado también esclarecer la singularidad del Vaticano II como “estilo”¹⁰⁶. Dadas las variaciones de las propuestas estilísticas, no resulta fácil precisar sus elementos más determinantes o comparados. No obstante, puede decirse que el “estilo” es una forma de expresarse, un modo de proceder, una manera de articular la reflexión teológico-pastoral, un propósito de mantenerse fiel al comportamiento de Jesús. Este “estilo” habría inspirado el concilio Vaticano II y autorizaría las interpretaciones del mismo y de la tradición cristiana, haciendo posible así sus actualizaciones para el momento presente y para el discernimiento necesario en los ámbitos pastorales, eclesiales y teológicos. En una palabra, podría decirse que lo verdaderamente normativo del Vaticano II sería el “estilo conciliar”. Importa, por ello, recoger a continuación algunas variaciones de esta clave hermeneútica, con un cierto riesgo de esquematización forzada en la descripción de las mismas¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. J. GROHE, *Das II. Vatikanische Konzil im Gesamt der ökumenischen Konzilien*, en J. EHRET - A. MARCHETTO (edd.), *Primato pontificio ed episcopato: dal primo millennio al Concilio ecumenico Vaticano II*, 483-498.

¹⁰⁶ Al respecto, cf. los trabajos reunidos en J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Cerf, Paris 2012.

¹⁰⁷ Para su exposición, me sirvo de F.G. BRAMBILLA, *L'interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, orientamenti, questioni* (trabajo en vías de publicación en el Istituto Paolo VI de Brescia).

2.3.1. Estilo persuasivo de elocuencia “epidíctica” (O’Malley)

El historiador J.W. O’Malley ha venido desarrollando en sus diversas publicaciones¹⁰⁸ desde los años 80 la idea de que la novedad del Vaticano II consiste ante todo en el acontecimiento lingüístico que representa. O’Malley ha sido el primero en estudiar el estilo del concilio en cuanto tal, llamando al principio la atención sobre el estilo patrístico perceptible en los documentos del Vaticano II. Éste habría hecho valer un “juego de lenguaje” o una “retórica única en sí misma”, que alcanza su culminación en *GS*; por ello se ha de prestar una atención especial al estilo y a las formas literarias en las que se ha expresado la enseñanza del concilio.

Lo cual implica que el contenido de un documento no puede separarse de su estilo, ya que éste es parte esencial del mensaje, a veces incluso la más importante; no es posible interpretar correctamente los contenidos sin tener en cuenta sus formas estilísticas. Si éstas se ignoran, podrá hallarse en cualquier sitio de los documentos conciliares unas líneas aisladas que parezcan sostener la postura teológica más insospechada. Ahora bien, los documentos ofrecen una coherencia de conjunto bastante notable, solamente perceptible teniendo en cuenta el estilo conciliar adoptado por el Vaticano II, que se fue unificando progresivamente en el decurso de los trabajos conciliares y culminó en *GS*.

Para O’Malley, el estilo conciliar es resultado de dos elementos esenciales: un género literario y un vocabulario apropiado. Por lo que se refiere al género literario, él lo identifica en la “elocuencia epidíctica” o arte invitatorio de persuasión, encaminado a suscitar la admiración, la identificación, la emulación, la actuación, la reconciliación. Un estilo que sustituye el de la “elocuencia judicial”, preocupado sobre todo por discernir entre verdad y error. Y en lo referente al vocabulario, destaca cinco características: el acento de las relaciones horizontales (cooperación, colaboración, colegialidad), insistencia en el servicio a expensas del control, orientación hacia el porvenir (desarrollo, progreso, evolución), vocabulario de inclusión en lugar de un vocabulario de exclusión, preponderancia de la participación activa sobre una adhesión pasiva.

Por otro lado, reflexionando sobre la presencia de la “conciencia histórica” en los textos conciliares, O’Malley distingue entre tres estilos, que

¹⁰⁸ Cf. J.W. O’MALLEY, *Developments, Reforms, and Two Great Reformations. Towards a Historical Assesment of Vatican II*, en *ThSt* 44 (1983) 373-406; Id., *Vatican II. Historical Perspectives on its Uniqueness and Interpretation*, en L. RICHARD - D. HARRINGTON - J.W. O’MALLEY (edd.), *Vatican II. The Unfinished Agenda. A Look to the Future*, Paulist Press, Mahwak - New York 1987, 22-32; Id., *Tradition and Transition. Historical Perspectives on Vatican II*, Glazier, Wilmington (DE) 1989; Id., *What happened at Vatican II?*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008; Id., *Vatican II: Did Anything Happen?*, en D.G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II. Did Anything Happen?*, Continuum, New York - London 2008, 52-91.

abordan la historia bajo la modalidad exclusiva de la continuidad (calificados como “substantialismo, providencialismo y ejemplarismo”), y un cuarto estilo, que reconoce una cierta discontinuidad (caracterizado por él como “primitivismo”, en la medida en que se apoya sobre la idea de una época ideal, p.e., el tiempo de Jesús o la iglesia primitiva, para contemplar el futuro como retorno a una edad primigenia idealizada).

Sin embargo, ninguno de estos estilos, presentes en textos conciliares, da cuenta de la radicalidad de la idea de reforma presente en otros textos. De ahí que sea necesario completar la cuarta regla interpretativa del Sínodo de 1985, teniendo en cuenta que en la continuidad fundamental con la gran tradición de la iglesia se da también una discontinuidad respecto a prácticas, enseñanzas y tradiciones anteriores¹⁰⁹.

En sintonía con la propuesta de O'Malley pueden retenerse otros dos trabajos incluidos en la obra *Vatican II: Did Anything Happen?* Uno es el artículo de S. Schloesser¹¹⁰, que prolonga del siguiente modo la visión de O'Malley. Él comparte la idea de que el concilio ha sido un verdadero evento, que implica una auténtica ruptura con una determinada mentalidad católica muy extendida y que en ello ha jugado un papel decisivo el estilo epidíctico propio del concilio. Pero considera que todavía falta algo que explicar, e.d.: una vez esclarecida la cuestión relativa al “qué” ha sucedido (evento) y asumida la importancia del “cómo” ha sucedido (la forma y el estilo expuestos por O'Malley) es necesario explicar “por qué” ha sucedido. A esta cuestión última dedica todo su trabajo, analizando sobre todo el contexto amplio de la primera mitad del s. XX para hacer comprensibles los motivos que hacían necesaria una ruptura histórica tan profunda.

El otro es el artículo de N.J. Ormerod¹¹¹, en el que, respondiendo a los autores anteriores, se pregunta no sólo “por qué” se ha producido con el Vaticano II un cambio tan innovador en la iglesia, sino también “qué tipo de cambio” se ha producido. Su perspectiva es en este caso eclesiológica, combinando de

¹⁰⁹ Así resume los elementos sobresalientes del estilo epidíctico del concilio J.W. O'MALLEY, *Vatican II: Did Anything Happen?*, 81: «I will summarize in a simple litany some of the elements in the change in style of the Church indicated by the council's vocabulary: from commands to invitations, from laws to ideals, from threats to persuasion, from coercion to conscience, from monologue to conversation, from ruling to serving, from withdrawn to integrated, from vertical and top-down to horizontal, from exclusion to inclusion, from hostility to friendships, from static to changing, from passive acceptance to active engagement, from prescriptive to principled, from defined to open-ended, from behavior-modification to conversion of heart, from the dictates of law to the dictates of conscience from external conformity to the joyful pursuit of holiness».

¹¹⁰ Cf. S. SCHLOESSER, *Against Forgetting: Memory, History, Vatican II*, en D.G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II. Did Anything Happen?*, 92-152.

¹¹¹ Cf. N.J. ORMEROD, *The Times They Are A-Changin. A Response to O'Malley and Schloesser*, *ivi*, 153-183.

modo integrativo reflexión teológica y elementos sociológicos e inspirándose para ello en los planteamientos de Komonchak. Se muestra más bien crítico con el recurso a la categoría de “comunidad” (según él, expresión de cierta ansiedad ante las tensiones reales y patrimonio de una mentalidad conservadora) y apuesta por volver a otorgar su importancia decisiva a la misión de la iglesia.

La propuesta de convertir la categoría de “estilo epidíctico” en clave interpretativa del concilio ha suscitado bastantes discusiones, relacionadas bien con la definición de género literario, bien con la aproximación retórica en cuanto tal a los textos conciliares, bien con el descuido relativo al “quién” y al “qué” del mensaje salvífico propuesto por el concilio a causa de haber enfatizado en exceso el “cómo” de su estilo¹¹². Puede preguntarse además si la propuesta de O’Malley da razón de los conflictos presentes en las fórmulas de compromiso y si basta definir el estilo como un entrecruzarse de “género” literario y “vocabulario” utilizado. Autores como Hünemann o Theobald, que veremos a continuación, retienen insuficientes los elementos indicados como caracterización del estilo conciliar y hacen a su vez una propuesta propia.

2.3.2. Estilo propio de un “texto constitucional de la fe” (P. Hünemann)

A lo largo de sus distintos trabajos relacionados con el Vaticano II, P. Hünemann ha ido configurando su propuesta de considerar el concilio como un “texto constitucional de la fe”¹¹³. Si inicialmente hizo suya la propuesta interpretativa que privilegia la categoría de evento, posteriormente ha otorgado mayor relieve a los textos promulgados y ha profundizado en el estilo de los mismos calificándolo de “constitucional”. Ello ha supuesto verse obligado a precisar su propuesta no solo ante las valoraciones más bien acogedoras y

¹¹² En su reciente trabajo, C.D. WASHBURN, *The Theological Priority of Lumen Gentium and Dei Verbum for the Interpretation of the Second Vatican Council*, 126 retiene la discusión de “estilo” hecha por O’Malley como «often inscrutable and philosophical and theological misleading», entre otros motivos por haber tenido en cuenta que «the point of the teaching of the Church’s magisterium is principally not about how a message is delivered but about the “who” and the “what” of that message» (n. 76).

¹¹³ Cf. P. HÜNEMANN, *Der Text. Werden - Gestalt - Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion*, en Id. - H.J. HILBERATH (hrsg.), *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5, 1-95; Id., *Der übersehene “Text”. Zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils*, en *Concilium* 41 (2005) 434-450; Id., *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, en *ThQ* 191 (2011) 126-147; Id., *Quo vadis? Au sujet de l’importance du concile Vatican II pour l’Église, l’oecumenisme et la société aujourd’hui*, en *RSR* 100 (2012) 27-44; Id., “... in mundo huius temporis...”. *Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils im kulturellen Transformationsprozess der Gegenwart. Das Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ein konstitutioneller Text des Glaubens*, en J.H. TÜCK (hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft*, 40-62; Id., *Die zentralen theologischen Aussagen des Konzils*, en D. ANSORGE (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 23-51.

simpatizantes¹¹⁴, sino también ante las discrepancias o críticas provenientes de quienes siguen insistiendo en la prioridad del evento y de quienes prefieren hablar de un estilo “pastoral”.

Hünemann es bien consciente de las analogías y diferencias entre las constituciones de los estados modernos y el corpus textual (*Textcorpus*) del Vaticano II. Mantiene, no obstante, su tesis sobre el concilio como un texto constitucional, con la peculiaridad de que se trata de un texto surgido en la reflexión creyente, teológica y eclesial. Esta característica distingue el corpus textual del Vaticano II no solo de otros textos constitucionales, sino que también le otorga una peculiaridad respecto a otros concilios anteriores en la historia de la iglesia. Éstos tenían, a diferencia del Vaticano II, un carácter más dogmático-doctrinal en sus formulaciones o más disciplinar en sus decretos; el conjunto del Vaticano II desborda estas delimitaciones y constituye un “texto constitucional” de la fe.

La hermenéutica propuesta por Hünemann se presenta además como algo lleno de implicaciones para la recepción del concilio. Pues a este texto constitucional de la fe se le ha de reconocer una fuerza vinculante para estimular un proceso de apropiación creativa y para ir rellenando los espacios vacíos (*Leerstellen*) que se hacen perceptibles en los documentos conciliares, espacios que pueden abarcar un amplio espectro, p.e., desde las estructuras sinodales en la iglesia hasta el funcionamiento de las congregaciones vaticanas.

El dinamismo derivante de todo ello se estructuraría en una dialéctica de despedida e irrupción, que se halla ya presente en los textos conciliares y que configura tanto el perfil de la fe cristiana al que se dice adiós como el de la que está irrumpiendo a través de indicios y de señales iniciales: despedida de la forma milenaria de un cristianismo vinculado al estado (cf. *DH*), del cisma hasta ahora insuperable entre oriente y occidente (cf. *OR*), de la separación plurisecular entre católicos y protestantes (cf. *UR*), de la ubicación de la fe y de la iglesia al margen de la modernidad (cf. *GS*).

Hünemann piensa que, al no haber desarrollado las consecuencias implicadas en el nuevo género literario de “texto constitucional” propio del Vaticano II, permanecemos anclados en el estilo teológico de “dogma” como forma fundamental de la enseñanza doctrinal obligatoria. Con lo que no se sabe muy bien qué habría sido aprobado y propuesto por Pablo VI y los padres conciliares, al no haber empleado el estilo dogmático de enseñanza; más aún, las dificultades

¹¹⁴ Cf. B.J. HILBERATH, *Das Zweite Vatikanische Konzil - eine verfassungsgebende Versammlung?*, en CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 140-156; C. SCHICKENDANTZ, *Das Zweite Vatikanum als ein qualitativer Sprung in der Kirchengeschichte. Einige Lehren aus einem Text von Peter Hünemann*, en G. BAUSENHART - M. ECKHOLT - L. HAUSER (hrsg.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünemann*, Herder, Freiburg 2014, 170-195.

planteadas al respecto por parte de Gherardini¹¹⁵, p.e., tendrían su razón de ser. Pero estas dificultades tampoco habrían recibido una respuesta satisfactoria en la hermenéutica de Benedicto XVI a favor de la reforma en la continuidad (2005), al no poder precisar la novedad de la reforma acontecida.

La propuesta de “texto constitucional” ha encontrado críticas y dificultades en diversos ámbitos, por lo que Hünemann ha debido protegerla de malentendidos y precisar ulteriormente los contornos de su tesis hermenéutica. Con su distanciamiento de la prioridad del evento y su reivindicación de los textos conciliares, suscitó en Alberigo la crítica de reducir todo el Vaticano II a cuestiones eclesiológicas. El mismo Benedicto XVI aseguró que los padres conciliares jamás pensaron en elaborar algo así como “una constitución (*Verfassung*) de la iglesia”. Y Theobald, autor de la crítica tal vez más a fondo de la propuesta hecha por Hünemann, insiste en que estamos ante una interpretación “jurídica” del concilio y ante una minusvaloración de la dimensión más propiamente “teológica” del mismo, consistente en la relación con el Dios que se autocomunica a sí mismo por medio del evangelio.

No obstante, Hünemann sigue manteniendo la validez de su propuesta, mientras responde a las críticas recibidas. Según él, los textos del Vaticano II ofrecen una novedad de estilo, que como mejor queda expresada es en su condición de textos constitucionales para la vida de la fe. En cuanto tales definen la configuración (*Gestalt*) de la misma, piden su traducción concreta en normas de conducta para las personas y para la iglesia entera, obligan a todos sus miembros, especialmente a quienes tienen mayores responsabilidades, y han de ser actualizados teniendo en cuenta la radicalidad de la crisis actual.

Que con los documentos del Vaticano II estemos ante un texto constitucional de la fe no significa que únicamente incluya cuestiones eclesiológicas, de tipo jurídico, al estilo de una “ley fundamental”. Más bien abre espacios para tratar no solo algunas cuestiones concretas (como hizo, p.e., Nicea), sino también las relaciones en el interior de la iglesia católica, que hacen posible un “consenso creyente”, así como las relaciones con otros cristianos, con otros creyentes y con los no creyentes. Dicho con las mismas palabras de Hünemann:

«Textos constitucionales de la fe son pensables y altamente significativos. No conducen a un estrechamiento ni jurídico ni eclesiológico, en la medida en que, desde el acontecimiento de la autorrevelación de Dios, tematizan las relaciones fundantes (transcendentales) de libertad, que vienen dadas en la fe y posibilitan el establecimiento de normas razonables y libres»¹¹⁶.

¹¹⁵ Cf. *supra*, n.93.

¹¹⁶ P. HÜNEMANN, “... *in mundo huius temporis*...”, 50 (traducción propia).

2.3.3. Estilo “pastoral” como modo evangélico de proceder (Ch. Theobald)

La obra de Ch. Theobald sobre el Vaticano II es el resultado de un ambicioso proyecto de investigación, puesto en marcha hace ya años y todavía en proceso de culminación. Su amplitud y complejidad resultan impresionantes y dificultan en parte el acercamiento comprensivo a la misma. En cualquier caso, nada impide considerarla, a mi modo de ver, como la propuesta hermenéutica mejor articulada para entender el Vaticano II como un “estilo pastoral”.

Ya en su contribución a la historia de los dogmas dirigida por Sesboué había adoptado Theobald la “pastoralidad” como característica de las enseñanzas conciliares, en la línea de Ruggieri y de la escuela de Bolonia (1996)¹¹⁷. De ésta considera como adquisición insoslayable el haber puesto en relación el “evento” conciliar con el “corpus” conciliar, alargando el campo de investigación más allá del plano lingüístico e introduciendo una verdadera pragmática histórica. Por su parte, Theobald ha ido desarrollando una profunda reflexión de tipo fenomenológico sobre el cristianismo como “estilo” y como modo de habitar el mundo¹¹⁸, de modo que para comprender la identidad cristiana no puede seguirse un camino reducido sólo a una aproximación doctrinal de la misma; lo que se halla en juego es un estilo de vida, una manera de estar en el mundo, un modo de habitarlo, he aquí la especificidad singular de la identidad cristiana. Y esta visión del cristianismo contiene los presupuestos para su hermenéutica del Vaticano como estilo pastoral, interpretación seguida a su modo también por Routhier en distintos trabajos¹¹⁹.

Theobald valora positivamente la propuesta de O’Malley, pero disiente de su consideración del concilio como un estilo lingüístico y retórico, pues en el Vaticano II no hay un estilo literario único, sino más bien una diversidad de estilos según los diversos documentos; además no tiene suficientemente en cuenta el hecho de que numerosas enseñanzas conciliares son “fórmulas de compromiso”. A su vez, la propuesta de Hünemann se halla según Theobald en la antítesis de O’Malley, pero también la retiene como insuficiente. No

¹¹⁷ Cf. CH. THEOBALD, *Le Concile et la “forme pastorale” de la doctrine*, en B. SESBOUÉ (ed.), *Histoire des dogmes*, IV, Desclée, Paris 1996, 471-510.

¹¹⁸ Cf. CH. THEOBALD, *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 voll., Cerf, Paris 2007. Sobre esta propuesta de Theobald, Cf. L. VILLEMEN, *La notion de “style” est-elle pertinente en ecclésiologie?*, en J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style*, 95-110.

¹¹⁹ Cf. G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, en *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 5-32; ID., *À l’origine de la pastorale à Vatican II*, en *Laval théologique et philosophique* 67 (2011) 443-459; ID., *Le magistère à Vatican II: une posture, une forme, un style*, en *Laval théologique et philosophique* 69 (2013) 471-482; ID., *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il à mettre en oeuvre?*, Cerf, Paris 2014.

sólo sería incapaz de explicar las fórmulas frecuentes de compromiso, sino que reduciría artificialmente el estilo conciliar a un género literario único de tipo constitucional, terminaría sucumbiendo a una perspectiva paneclesiológica (por considerar el concilio centrado fundamentalmente en la iglesia) y minimizaría la historicidad inevitable de los textos conciliares¹²⁰. Es así, diferenciándose de estas propuestas hermeneúticas y bajo los presupuestos provenientes de su obra sobre el cristianismo como estilo, como Theobald elaborará en diversos trabajos¹²¹ su propia propuesta hermeneútica del Vaticano II.

Theobald no pretende en rigor hacer una historia del concilio, aunque la perspectiva histórica sea omnipresente en su obra; él busca una aproximación propiamente teológica al Vaticano II, inscribiéndose como teólogo de modo crítico en el proceso teológico de la recepción conciliar¹²². E.d., su método y su actitud son a la vez de carácter histórico y teológico; histórico, por la atención prestada a la lenta gestación del corpus textual y a la historia de su recepción, teológico, por la articulación entre el versante propio de la teología fundamental y el de la eclesiología¹²³.

Si la propuesta “constitucionalista” de Hünemann es tributaria, según Theobald, de un cambio que ha vuelto a hacer de la *iglesia* el argumento principal del concilio (prolongando la modificación ya introducida por Pablo VI en 1963), su propuesta hermeneútica pretende recentrar el concilio en lo que considera como la intuición profética originaria de Juan XXIII: un magisterio de

¹²⁰ Cf. esta crítica hecha por Theobald en su obra CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, I. *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 440-445.

¹²¹ Cf. CH. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, I. *Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009; ID., *Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception*, en *Laval théologique et philosophique* 67 (2011) 421-441 (resumen y explicitación, hecha por él mismo, de su hipótesis de trabajo para el I vol. ya publicado como para el II aún no publicado); ID., *L'herméneutique de réforme implique-t-elle une réforme de l'herméneutique?*, en *RSR* 100 (2012) 65-84; ID., *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire. Élaboration d'une criteriologie et quelques exemples significatifs*, en J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style*, 265-301; ID., *Vatican II. Une vision d'avenir - une pédagogie de la foi - une manière de résoudre des questions particulières*, en *Theoforum* 44 (2013) 9-25; ID., *Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung*, en W. EISELE et alii (hrsg.), *Aneignung durch Transformation, Festschrift M. Theobald*, Herder, Freiburg 2013, 483-508; ID., *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, en CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 203-219.

¹²² «... l'axe historique est omniprésent dans notre propre parcours, sans que nous prétendions faire une histoire du Concile et de sa réception... Mais notre perspective principale est proprement *théologique*: c'est le positionnement de Vatican II dans la tradition prise en globalité oecuménique et le type de rapport que ce Concile engage avec celle-ci qu'il faut tenter de penser aujourd'hui. L'ouvrage est donc celui d'un *théologien* qui veut s'inscrire, de manière critique et constructive, dans le processus théologique de réception» (CH. THEOBALD, *Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception*, 422).

¹²³ «... une prise de position *historique* qui porte sur la trajectoire conciliaire, à savoir la lente gestation de son corpus *et* l'histoire de sa réception... une prise de position *théologique* parce que l'enjeu de cette trajectoire... est l'articulation entre le versant théologique ou herméneutique du Concile, abordé par la théologie fondamentale, et le versant ecclésiologique, traité par la discipline du même nom...» (*ivi*, 423).

carácter prevalentemente pastoral. He aquí la clave hermeneútica preferida por Theobald. Una retórica y una pragmática de “estilo pastoral” caracterizan según él el estilo conciliar. Y entre ambas hay una estrecha implicación que determina no solo la interpretación del Vaticano II, sino también su proceso de recepción.

Por lo que se refiere a la forma retórica (plano lingüístico) el Vaticano II propone, según Theobald, un lenguaje donde se da una fuerte ósmosis entre lenguaje bíblico y lenguaje conciliar, que no tiene su traducción en un género único para todos los documentos conciliares, sino que impregna los diversos géneros lingüísticos utilizados en el concilio¹²⁴: el género narrativo, que recupera el estilo de narración presente en los relatos bíblicos; el género parenético, de inspiración bíblica y con capacidad para integrar indicaciones eclesiológicas, morales y jurídicas; el género deliberativo-argumentativo, que incluye la búsqueda común de la verdad por parte de los padres conciliares e influye en la forma de tomar decisiones en las sesiones del concilio; el género doxológico, que conlleva apertura a la perspectiva teológica y escatológica del discurso creyente. La lengua conciliar, por tanto, guiada por el principio de “pastoralidad”, no impone un lenguaje único, sino que integra un tejido diversificado y complejo de distintos lenguajes.

Pero el estilo “pastoral” del concilio no se agota en el conjunto de sus documentos. Reenvía también a una referencia extratextual o pragmática, sin la que no podría comprenderse propiamente el *estilo* del concilio. Este momento pragmático incluye el proceso de aprendizaje que siguieron los padres conciliares y que estructuró el conjunto del *corpus* conciliar. Inspirados por la intuición profética de Juan XXIII llevaron a cabo una búsqueda común de la verdad y una formulación nueva de los textos, especialmene en las constituciones, que determinó su método de trabajo y su búsqueda permanente del lenguaje más apropiado.

La hipótesis de fondo del trabajo de Theobald es la consideración de *Dei Verbum* como la primera de todas las constituciones conciliares, argumentando a favor de la centralidad de la misma e intentando corregir a su modo el predominio del eje eclesiológico en la historia de la recepción del concilio. Lo cual adquiere un relieve particular al llevar a cabo una relectura teológica tanto de la trayectoria histórica del concilio como de su recepción¹²⁵. Así es como dicha recepción se plantea ahora en términos nuevos, dada la nueva situación histórica, en la que las cuestiones centrales no son ya de orden eclesiológico,

¹²⁴ Cf. *ivi*, 449ss.

¹²⁵ «... nous engageons la *relecture théologique* de la trajectoire historique du Concile *et* de sa réception. Un préalable d'abord portant sur ce “*et*” son enjeu herméneutique: il est impossible de séparer l'histoire de la réception de Vatican II et le Concile lui-même *en son identité problématique*» (*ivi*, 426).

sino que afectan a la identidad misma de la fe cristiana, su interpretación y su transmisión. Será necesario reactivar y repensar entonces el principio de pastoralidad, dada la percepción nueva del alcance del Vaticano II, para percibir el equilibrio global de la obra conciliar comprendida a la vez como evento y como corpus textual en el seno mismo de la historia larga del cristianismo¹²⁶. Este modo de “acceder a la fuente” implica entrar hoy día en las expectativas conciliares y relacionarse de modo nuevo con la tradición evangélica, considerando la pluralidad cultural no como una amenaza, sino como la promesa de una fecundidad imprevisible¹²⁷.

En resumen, podemos decir lo siguiente: para Theobald la constitución *Dei Verbum* es la primera de todas las constituciones (en ella se centra su primer volumen, mientras que el segundo lo estará en *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*); el principio de pastoralidad da unidad a los distintos textos conciliares, si bien la recepción de este principio no fue fácil ni en el concilio ni en el postconcilio; las nociones de “corpus” y de “estilo pastoral” son claves de su interpretación global del Vaticano II¹²⁸; el acercamiento “estilístico” al concilio Vaticano II nos impide reducir su obra a un conjunto de síntesis canónica, doctrinal, moral o litúrgica y nos conduce a una manera distinta de habitar el mundo hoy día¹²⁹.

3. Entrelazamiento de evento, doctrina y estilo

Ya a lo largo de la exposición previa se ha podido constatar cómo las tres claves interpretativas no son totalmente ajenas la una a la otra, sino que se

¹²⁶ «Ce questionnement théologique nous conduit vers une *perception nouvelle* des enjeux de Vatican II, à savoir la tentative d’appréhender l’équilibre global de l’oeuvre conciliaire, comprise à la fois comme événement et comme corpus textuel, au sein même de l’histoire longue du christianisme à partir du principe de “pastoralité”» (ivi, 427).

¹²⁷ «Cette manière d’“accéder à la source” implique une démarche réflexive d’inversion ou de conversion qui consiste à entrer aujourd’hui dans l’attente inscrite dans l’événement et le corpus conciliaires, attente qualifiée de “pentecostale”. Celle-ci porte indéniablement sur *une nouvelle manière de se rapporter collectivement à la tradition évangélique*, et qui considère la pluralité culturelle de l’humanité non pas comme une menace mais comme la promesse d’une imprévisible fécondité» (ivi, 428).

¹²⁸ «... les notions clés de mon approche globale de Vatican II, celle de “corpus” et celle de “style pastoral”, la fameuse “pastoralité” étant précisément le principe d’unification des deux versants théologique et historico-ecclesial du Concile et de sa réception» (ivi, 422).

¹²⁹ «... l’approche stylistique nous empêche de réduire l’oeuvre du concile Vatican II à une série de synthèses sur le plan canonique, doctrinal, moral et liturgique, et nous conduit à concevoir le corpus textuel comme ouverture prophétique ou messianique d’un “monde” ou comme initiation à une manière d’habiter le monde aujourd’hui *autrement*, voire d’entrer dans une véritable métamorphose spirituelle de celui-ci» (Id., *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 284).

hallan más bien entrelazadas. Se trata ahora de poner de manifiesto algunas cuestiones de mayor relieve en este entretrejimiento mutuo. Pues, aunque cada una de las claves acentúa una dimensión determinada, normalmente ninguna lo hace con carácter de alternativa excluyente, sino que deja espacios abiertos al entrecruzamiento. E.d., la diferencia está en la prioridad otorgada a una dimensión que se retiene como más fundamental, pero entre las tres claves se da un entretrejimiento de implicaciones, que conviene retener.

Así, la interpretación del concilio como evento no puede ignorar las enseñanzas conciliares recogidas en sus textos ni la novedad del estilo característico del proceder y del lenguaje conciliar. A su vez, la comprensión del Vaticano II desde la perspectiva doctrinal no puede dejar al margen el dinamismo propio del acontecer conciliar ni la forma nueva en la propuesta de enseñanzas y orientaciones. Finalmente, la hermenéutica del concilio como estilo tampoco puede minusvalorar la importancia del evento ni el contenido doctrinal de los documentos conciliares. Por ello, no tendría sentido establecer aquí falsas alternativas. La equivocación radicaría no en las diferencias de acentuación, legítimas y justificadas, sino en contraponerlas de modo alternativo y excluyente. Tales alternativas serían tan inadecuadas como otros dualismos de contraposición unilateral que a veces se han transformado en tópicos comunes¹³⁰.

3.1. Evento: algo nuevo sucedió en el Vaticano II, relacionado con la doctrina y con el estilo

La comprensión del concilio como evento acentúa justamente su carácter de acontecimiento y de novedad. Interpretar el Vaticano II como una simple continuidad de lo anterior, terminaría haciendo del concilio un no evento, una reiteración más, ligeramente modificada, de lo acontecido en concilios anteriores. De hecho no fue así. Algo realmente nuevo sucedió en el concilio. Lo confirman las intervenciones de muchos padres conciliares y la conciencia eclesial conciliar y postconciliar. Pero lo corrobora sobre todo el conocimiento cada vez más amplio y detallado de la historia del Vaticano II.

Es cierto que el dinamismo propio que condujo al concilio, presidió su celebración y determinó sus decisiones es en gran medida algo peculiar de aquel momento histórico, difícilmente transferible a contextos posteriores distintos, irrepetible en gran medida al cambiar los actores, los protagonistas, las cir-

¹³⁰ Cf. al respecto, las acertadas indicaciones de M. BÖHNKE, *Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en *Catholica* 65 (2011) 169-183.

cunstances y los desafíos. Pero esta obviedad no elimina por completo la vigencia actual del dinamismo conciliar, llamado a ser principio de inspiración en épocas posteriores que experimentan profundas modificaciones. Más aún, de la herencia conciliar para la iglesia de hoy día forma parte el dinamismo del evento conciliar también y precisamente en relación con la doctrina y con el estilo. Con lo cual surgen dos cuestiones de especial relevancia: la dialéctica continuidad y discontinuidad, la perspectiva predominantemente histórica o teológica de su tratamiento.

3.1.1. Continuidad y discontinuidad

La intervención de Benedicto XVI ante la curia romana en 2005 contribuyó a ir más allá de la contraposición alternativa entre continuidad y discontinuidad, proponiendo la hermenéutica de la reforma como camino de superación¹³¹. Comparándola con intervenciones anteriores del cardenal J. Ratzinger, p.e., en su entrevista a V. Messori, donde criticaba la escisión entre una iglesia pre-conciliar y otra post-conciliar y oponía hermenéutica de la continuidad a hermenéutica de la discontinuidad, tenemos aquí un elemento nuevo: “hermenéutica de la reforma”¹³². ¿Cuál es su verdadero alcance y cómo entender aquí la idea de reforma? De la propuesta se han ocupado numerosos autores¹³³. La idea de “reforma” sería aquella que permite cambios o modificaciones sin rupturas revolucionarias, la que puede entenderse como un desarrollo orgánico, en un sentido más bien evolutivo, la que incluye novedades en las formulaciones, en las actitudes, en las acomodaciones, en algunas enseñanzas, pero no en lo relativo a las cuestiones esenciales y fundamentales de la fe¹³⁴.

¹³¹ Cf. *supra*, n. 13-14.

¹³² Cf. J.H. TÜCK, *Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel*, en ID. (hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft*, 94-123.

¹³³ Por su especial incidencia en la reforma litúrgica, cf. K. KOCH, *La costituzione sulla sacra liturgia e la riforma liturgica postconciliare. Innovazione e continuità alla luce dell'ermeneutica della riforma*, en BENEDETTO XVI - K. KOCH, *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma*, 105-165; cf. también, J. BALDOVIN, *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2008; A. GERHARDS, *Erneuerung kirchlichen Lebens aus dem Gottesdienst. Beiträge zur Reform der Liturgie*, Kohlhammer, Stuttgart 2011. En lo relativo a la relación entre el concilio y el nuevo CIC, cf. T. SCHÜLLER, *Der CIC - die Krönung des Zweiten Vatikanums? Zur "Hermeneutik des Bruches" vs. "Hermeneutik der Kontinuität" (Papst Benedikt XVI.) am Beispiel der kirchlichen Verfassungsrechts*, en D. ANSORGE (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische*, 411-432. En referencia al Vaticano II en su conjunto, cf. J.A. KOMONCHAK, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II*, en A. MELLONI - G. RUGGIERI (curr.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, 69-84.

¹³⁴ Cf. al respecto, G. WASSILOWSKY, *Kontinuum - Reform - (Symbol-)Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo*, en F.X. BISCHOF (hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Kohlhammer, Stuttgart 2012, 27-44.

Benedicto XVI lleva razón al rechazar la interpretación del Vaticano II como un concilio totalmente inédito y como el inicio de una iglesia totalmente nueva, en ruptura y discontinuidad con todas las etapas anteriores. La cuestión es entonces cómo dar razón suficiente de la novedad histórica que supone el concilio y si algunas novedades innegables en materia de enseñanza pueden reducirse a ajustamientos meramente contextuales; más adelante retornaré sobre este punto, pues al respecto me parece que la perspectiva del “historiador” y la del “teólogo” en la pregunta sobre continuidad y discontinuidad son diversas.

Una insistencia unilateral en la continuidad equivaldría en último término a afirmar que en el concilio no sucedió gran cosa, salvo pequeños acontecimientos de tipo ornamental o cosmético; pero la mayor parte de lo que se ha ido presentando como novedad conciliar habría de considerarse en fin de cuentas como expresión de una profunda ruptura en la tradición de la iglesia. Por otra parte, una hermenéutica unilateral de la discontinuidad terminaría haciendo del Vaticano II una verdadera revolución, el inicio de algo totalmente nuevo, la superación definitiva de un lastre tradicional y multiseccular; en fin de cuentas, una escisión rupturista en la tradición multiseccular del cristianismo.

A la superación de esta falsa alternativa y a la integración necesaria de la dialéctica entre continuidad y discontinuidad puede ayudar la estrecha relación existente entre los dos términos claves asociados al Vaticano II: uno en italiano *aggiornamento*, otro en francés *ressourcement*. La “puesta al día” (mirando al mundo presente y futuro como interlocutor) se logrará también mediante el “retorno a las fuentes” (Sagrada Escritura, patristica, tradición litúrgica, grandes testigos de la fe). Inspirarse en las fuentes originarias y permanentes del cristianismo será una guía adecuada para responder a los desafíos del momento presente, tal como ya aconteció con la respuesta del cristianismo a otros desafíos en las diversas épocas de la historia.

3.1.2. Perspectiva histórica y/o teológica

Sobre esta dialéctica de continuidad y discontinuidad me parece oportuno hacer notar la diferencia existente entre una perspectiva más histórica o más teológica. Mi impresión es que cuando el historiador insiste en la ruptura del Vaticano II respecto a las épocas anteriores se refiere sobre todo a acontecimientos o mentalidades, que afectan sin duda a ciertas posturas religiosas y a determinadas afirmaciones teológicas (p.e. libertad religiosa, ecumenismo, actitud ante otras religiones), pero que no necesariamente implica un abandono del contenido fundamental y vinculante de la fe. Cuando tal ruptura se

entiende, sin embargo, en un sentido más estrictamente teológico, entonces afectaría también a los núcleos más esenciales, que definen la identidad creyente del cristianismo y cuyo abandono supondría recaer en interpretaciones erróneas ya superadas o asumir la propia autodisolución. Con otras palabras: aunque se trata de una hipótesis por verificar en cada caso respectivo, tengo la impresión de que los términos continuidad – discontinuidad, tradición – ruptura, no tienen siempre el mismo alcance en boca de historiadores y en boca de teólogos. Impresión que puede ilustrarse mediante algunos ejemplos.

Alberigo sostiene que la interpretación del concilio como “evento” libra de caer en una “hipotética lógica doctrinal”, que supuestamente habría guiado el tratamiento de las cuestiones y la elaboración de los documentos¹³⁵. Y contraponen esta lectura suya, de fundamentación “historiográfica”, a las lecturas de inspiración esencialmente “ideológica”, como serían la consideración del concilio como un error (tradicionalistas), como inversión completa del magisterio católico anterior y como transición hacia una época totalmente nueva en la historia de la iglesia (progresistas), como un concilio menor en comparación con otros concilios precedentes (a causa de su carácter pastoral y no doctrinal)¹³⁶.

Por su parte, Ruggieri distingue expresamente entre una aproximación “teológica” y una aproximación “histórica” al Vaticano II¹³⁷. Ejemplo de aproximación teológica sería Benedicto XVI con su propuesta de hermeneútica de la reforma y con su idea de renovación en la continuidad del único sujeto iglesia, que el Señor nos ha dado; concepción de la continuidad como un don de Dios, que difícilmente podrá ser rechazada por cualquier creyente. Ejemplo de aproximación histórica sería la valoración del Vaticano II como evento, con sus acentos en la especificidad de lo acaecido y en los elementos evidentes de discontinuidad respecto a épocas precedentes; a un historiador fiel a su perspectiva y a su método no le resultaría asumible la distinción propia del horizonte teológico entre el nivel de las formas contingentes (donde ubicar la aparente discontinuidad) y el nivel de los principios fundamentales (donde ubicar la real continuidad); el Vaticano II habría sido ante todo un evento y un modo de ser, un estilo, por ello la recepción del mismo como evento tendría que ver no tanto con lo que el concilio “ha dicho” (en parte quizás ya superado) cuanto con lo que el concilio “ha sido”¹³⁸.

¹³⁵ Cf. G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, 44.

¹³⁶ *Ivi*, 34.

¹³⁷ Cf. G. RUGGIERI, *Ricezione e interpretazioni del Vaticano II*, 24.

¹³⁸ *Ivi*, 28; 30.

Tal vez en estas discrepancias pueda percibirse la diferencia entre una interpretación “histórica” del concilio y una interpretación “teológica” del mismo¹³⁹, semejante de algún modo a la diferencia entre una lectura histórico-crítica de la Biblia y una lectura teológica de la Sagrada Escritura desde la perspectiva creyente. La integración de ambas podría ser una de las tareas pendientes.

3.2. Doctrina: un magisterio conciliar que es ya evento e implica un estilo nuevo de enseñanzas doctrinales

Que el Vaticano II haya querido proponer también enseñanzas doctrinales, al mismo tiempo que promovía una reforma en la iglesia y tomaba decisiones para su puesta en práctica, es una realidad evidente; ahí están el conjunto de todos sus documentos para corroborarlo. Pero esta tarea magisterial no es algo añadido o yuxtapuesto a lo que significa el concilio en cuanto evento; más bien puede decirse que muchas de sus enseñanzas doctrinales más características forman parte precisamente del concilio en cuanto evento, tal como se comprueba siguiendo el camino recorrido en algunos temas conciliares desde los esquemas antepreparatorios hasta los textos finales (p.e., colegialidad y sacramentalidad episcopal, ecumenismo, relación con el mundo, ateísmo, libertad religiosa, actitud ante otras religiones, entre otros muchos). Además, las enseñanzas doctrinales, incluso en su condición a veces de “fórmulas de compromiso”, se expresan frecuentemente de manera nueva, lo cual permite considerar el estilo conciliar también como parte integrante del concilio en cuanto evento. Y en este entretrejimiento destacan algunas cuestiones relacionadas con la doctrina, que merecen especial atención.

3.2.1. Peculiaridad del magisterio del Vaticano II respecto a concilios anteriores

Si se compara el tipo de enseñanza propuesto en el Vaticano II con lo habitual en concilios anteriores, llaman la atención dos hechos: a) el firme propósito de no condenar explícitamente a nadie, siguiendo de este modo el

¹³⁹ Al respecto, concluye así su art. G. RUGGERI, *L'officina bolognese et Vatican II*, 25: «En tout cas, de l'herméneutique conciliaire mise en oeuvre par l'Officina bolognese découle un défi lancé aux théologiens professionnels: celui de reconsidérer le sens même de la réflexion théologique au service de l'Évangile et de récupérer de cette manière la taxis originaire, la constellation où elle tourne comme une planète autour de son étoile».

camino indicado por Juan XXIII y por Pablo VI, limitándose p.e. en el caso del ateísmo a reprobar la doctrina¹⁴⁰, pero sin condenar por ello a las personas concretas que no se profesan creyentes; b) la renuncia a proponer nuevas enseñanzas con carácter de definición dogmática, tampoco en el caso de la sacramentalidad del episcopado, que en comparación con la doctrina de concilios precedentes representa un claro paso adelante desde el punto de vista doctrinal¹⁴¹. Por otro lado, en concilios anteriores (Trento, Vaticano I) se hizo necesario dirimir cuestiones doctrinales controvertidas, por eso estructuraron su enseñanza en un doble modo, proponiendo por un lado enunciados doctrinales donde se recoge el contenido propositivo que se quiere enseñar, precisando por otro lado en cánones disciplinares las consecuencias derivadas del rechazo de tales doctrinas. Este método quedó abandonado en el concilio Vaticano II.

Pero sería inadecuado, en cualquier caso, entender el Vaticano II como una ruptura doctrinal completa con lo afirmado por concilios anteriores como Trento o Vaticano I, sobre todo con aquellos núcleos de las afirmaciones de fe que son irreformables; en el mismo Juan XXIII hay motivaciones tridentinas antes y durante la celebración conciliar¹⁴². Lo cual impide hacer del Vaticano II un *unicum* absoluto en la historia de los concilios. La cuestión es si todos los aspectos nuevos que el Vaticano II ha traído p.e. en materias relativas al ecumenismo, a la libertad religiosa o a la relación con otras religiones pueden interpretarse como meras adaptaciones de enseñanzas anteriores o no comportan más bien innovaciones respecto a la tradición previa.

3.2.2. La distinción entre “forma” y “contenido”

En relación con la peculiaridad de las enseñanzas conciliares vale la pena recordar la distinción introducida por Juan XXIII en su discurso de apertura *Gaudet Mater Ecclesia*. Decía lo siguiente, según la versión italiana:

«Altra è la sostanza dell'antica dottrina del depositum fidei, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è questo che devesi - con pazienza se occorre - tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale».

¹⁴⁰ Cf. GS 21.

¹⁴¹ Sobre el tema, cf. S. DEL CURA ELENA, *La sacramentalidad del ministerio episcopal: sentido, implicaciones y recepción de la doctrina del Vaticano II (LG 21)*, en *Teología del sacerdocio* 24 (2001) 11-73.

¹⁴² Cf. J. WICKS, *Tridentinische Motivations of Pope John XXIII before and during Vatican II*, en *ThSt* 75 (2014) 847-862.

En la traducción latina del discurso publicada en *AAS* la distinción suena así:

«*Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda nostra doctrina continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*».

Comparando ambas versiones se percibe que la distinción italiana entre “*sostanza*” y “*rivestimento*” ha experimentado una acentuación “doctrinal” en la versión latina, al hablar del depósito de la fe como un conjunto de “*veritates*” (plural) del que pueden existir modalidades (*modus*) diversas de formulación¹⁴³.

Al margen del origen de estas modificaciones, se ha de reconocer que la distinción propuesta es útil para superar una concepción exclusivamente doctrinal de la revelación. Pero la neta separación entre “*sostanza*” y “*rivestimento*” no es tan fácil como pudiera imaginarse: es imposible proponer una substancia que no esté ya revestida de alguna formulación, los sucesivos revestimientos no pueden llevar consigo un vaciamiento de la substancia de la fe¹⁴⁴. De ahí la gran tarea del concilio y de la teología postconciliar en la búsqueda de reformulaciones de la revelación y de la fe, que tengan en cuenta los oyentes de hoy y sean fieles a los núcleos constituyentes e irrenunciables del depósito de la fe¹⁴⁵. Una tarea que constituye como el hilo conductor de las diversas propuestas que pueden englobarse en la comprensión del concilio como “estilo”. Y que lleva a un autor como L. VILLEMIN a constatar una consonancia entre Theobald y Benedicto XVI en la llamada común a expresar el contenido de la fe de manera pastoral: Theobald lo hará rechazando un esencialismo ahistórico y apostando por una aproximación histórica en términos de estilo al Vaticano II; Benedicto XVI en su intervención a la curia romana de 2005 mostrará que el solo recurso a la distinción entre fondo y forma no bastará por sí sola para pensar los criterios de renovación doctrinal, sino que

¹⁴³ Para una sinopsis crítica del discurso de apertura de Juan XXIII, cf. G. MELLONI, *Fede, Tradizione, Profetia*, 223-283.

¹⁴⁴ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Il Vaticano II, la modernità e la scelta pastorale*, en *Archivio Teologico Torinese* 20 (2014) 7-18, que describe así los desarrollos postconciliares: «L'oscillazione del pendolo è evidente: da una concezione dottrinalista a una concezione eventistica della rivelazione» (p.10).

¹⁴⁵ Cf. al respecto: PH. BORDEYNE - L. VILLEMIN (edd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris 2006; O. RUSH, *Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and its Documents*, en *ThSt* 73 (2012) 547-569; F.A. SULLIVAN, *Development in Teaching Authority since Vatican II*, *ivi*, 570-589; M.L. LAMB, *The Apostolic Tradition: Vatican II within the Living Magisterium*, en J. EHRET - A. MARCHETTO (edd.), *Primato pontificio ed episcopato: dal primo millennio al Concilio ecumenico Vaticano II*, 499-513; J. NEGEL, “... *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”, en *Id.*, *Welt als Gabe*, Aschendorff, Münster 2013, 331-352; R. MIGGELBRINK, *Notwendigkeit und Status öffentlicher Theologie*, en CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 85-98.

se necesitará más bien una teología apoyada en la concepción dinámica de la verdad y de la revelación¹⁴⁶.

3.3. *Estilo: el modo de proceder como parte del evento conciliar y forma de la doctrina*

El estilo del concilio (en las diversas variantes previamente comentadas) constituye un elemento integrante del evento conciliar, en cuanto expresión de una forma de proceder, de una manera de posicionarse y de un modo de reflexionar. Pero en cuanto tal ha impregnado igualmente la forma de presentar las enseñanzas doctrinales y ha servido para articular un modo de comunicación que con razón puede calificarse de pastoral, donde el testimonio y el diálogo adquieren un lugar preeminente. Al respecto hay dos cuestiones que merecen un breve comentario antes de concluir la exposición: la existencia de una “jerarquía de verdades” y la distinción entre “letra” y “espíritu” del concilio.

3.3.1. El alcance de una “*hierarchia veritatum*”

En el no. 11 del decreto *UR* sobre el ecumenismo, al hablar del modo en que el teólogo católico deberá exponer su fe en el contexto del diálogo ecuménico, se recuerda la existencia de un orden o “jerarquía de verdades” en razón de su nexo diverso con el fundamento de la fe cristiana¹⁴⁷. Ya en un primer momento se indicó por parte de algunos la importancia prometedora de este principio hermeneútico en el ámbito del ecumenismo¹⁴⁸; de hecho así ha sido, originando incluso trabajos conjuntos sobre este temática¹⁴⁹. Pero el principio en cuanto tal encuentra aplicación también en otros ámbitos de la teología dogmática o sistemática, de modo que bien puede considerarse como un elemento importante de la metodología teológica en la interpretación del Vaticano II y en el tratamiento doctrinal de muchas cuestiones teológicas¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Cf. L. VILLEMEN, *La notion de “style”*, 106-108.

¹⁴⁷ «In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu “hierarchiam” veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae» (*UR* 11).

¹⁴⁸ Como la expresión “más revolucionaria” en los esquemas del concilio llegó a considerarla O. CULLMANN, *Comments on the Decree on Ecumenism*, en *Ecumenical Review* 17 (1965) 93.

¹⁴⁹ Sobre estos trabajos, cf. el análisis hecho por C.E. CLIFFORD, *L’herméneutique d’un principe herméneutique. La hierarchie des vérités*, en G. ROUTHIER - G. JOBIN (edd.), *L’autorité et les autorités. L’herméneutique théologique de Vatican II*, 69-91.

¹⁵⁰ En este sentido lo valora, p.e., L. ŽÁK, *Il concilio Vaticano II e il rinnovamento epistemologico della teologia*, en *Centro Vaticano II. Studi e ricerche* 7 (2013) 175-203 (pp. 196-200).

La afirmación de una “jerarquía de verdades” encierra en cualquier caso una gran pluralidad significativa necesitada de esclarecimiento ulterior¹⁵¹, ya que se han de precisar los criterios en razón de los cuales se establece ese orden jerárquico en una perspectiva doctrinal¹⁵²: el orden de rango según un principio lógico (referido al contenido proposicional de las afirmaciones de fe y a la manera en que las distintas afirmaciones están relacionadas entre sí); el peso soteriológico de las distintas verdades (la necesidad salvífica de la fe no puede aplicarse en igual medida a todas ellas, pudiendo distinguir entre las que son irrenunciables y las que no son directamente decisorias); la relevancia subjetiva-existencial que, bien en la conciencia de los individuos o de los diversos grupos, alcanzan las diversas verdades de la fe (principio subjetivo de selección que es rechazado por la mayor parte de los autores católicos); la importancia constitutiva o esencial de las verdades de fe (aunque ser cristiano implica mucho más que la afirmación plena de un conjunto de afirmaciones de fe, es obvio que sin la asunción y la apropiación de determinadas verdades de fe difícilmente podrá hablarse en sentido pleno de ser cristiano).

Todos estos distintos rangos están relacionados entre sí y han de afrontar las dificultades comunes de quienes critican una valoración desmesurada de los enunciados veritativos de la fe y de los que otorgan un valor igual a todos estos enunciados. De ahí la necesidad de esclarecimiento ya mencionada. De ayuda puede servir la distinción introducida por Mons. Pangrazio ya en el aula conciliar¹⁵³ entre verdades que pertenecen al “orden del fin” (encarnación, trinidad, redención, gracia, vida eterna) y las que pertenecen al “orden de los medios de salvación” (estructura jerárquica de la iglesia, septenario de los sacramentos, ministerio de sucesión...), abogando por una subordinación de este segundo orden al primero.

En el texto de UR 11 quedó formulado de manera más precisa que no se trataba tanto de la diversidad de órdenes, cuanto del “nexo” existente entre las diversas verdades de fe y el “fundamento” que les sirve de base y que les otorga su ser verdad. En este sentido, todas las verdades de la fe están relacionadas entre sí las unas con las otras, pero todas ellas en su conjunto reenvían

¹⁵¹ Cf. entre otros, CH. MOREROD, *Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez S. Thomas*, en *Nova et Vetera* 71 (1996) 15-47; W. HENN, *The Hierarchy of Truths Twenty Years Later*, en *ThSt* 48 (1987) 439-471; W. THÖNISSEN, “*Hierarchia veritatum*”: eine systematische Erläuterung, en *Catholica* 54 (2000) 179-199; H. WITTE, *Vatikanum II Revisited. Kontext und Entstehung der Aussage über die “Hierarchie” der Wahrheiten*, en *Bidragten* 68 (2007) 445-477.

¹⁵² Cf. A. KREINER, “*Hierarchia veritatum*”. *Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz*, en *Catholica* 46 (1992) 1-30, de donde proceden las precisiones que siguen.

¹⁵³ Sobre esta intervención, cf. L. ŽÁK, *Il concilio Vaticano II e il rinnovamento epistemologico della teologia*, 197.

al mismo y único misterio de la revelación de Dios, que es el verdadero fundamento de la fe; desde esta luz y teniendo en cuenta la organicidad del conjunto se podrá discernir el lugar de cada una de ellas en la jerarquía de verdades. Se ha de reconocer, no obstante, que la interpretación del nexo de los distintos elementos doctrinales con el fundamento de la fe está lejos de haber hallado unanimidad y que a veces la preocupación por jerarquizar la autoridad de las instancias magisteriales es mayor que la profundización en la jerarquía de las verdades de fe. El alcance de la “jerarquía de verdades”, por tanto, permanece como una de las afirmaciones conciliares necesitada de desarrollos, profundizaciones y precisiones ulteriores.

3.3.2. Distinción y unidad entre “letra” y “espíritu” del concilio

La alternativa entre “letra” y “espíritu” y sobre todo la expresión “espíritu del concilio” pertenecen a los tópicos recurrentes, cuyo sentido se da por supuesto y se asume como última instancia, pero cuyo verdadero alcance está lejos de haberse precisado¹⁵⁴, tal vez porque el uso implica ya una cierta calificación (en cuanto aplicada a enseñanzas o decisiones que supuestamente están en correspondencia o en contradicción con el “espíritu del concilio”).

Aparte de algunas utilidades genéricas, el primer uso magisterial de la expresión se halla en Pablo VI. Cuando el 14.9.1965 abre la IV sesión conciliar, envía un saludo cordial a los obispos que no han podido participar en el concilio por estar perseguidos o sin libertad de movimientos y recuerda a toda la iglesia el deber de amar también a los enemigos y de orar por ellos; ambos gestos los considera como expresión de fidelidad “al espíritu del concilio”¹⁵⁵. Abriendo a su vez la sesión pública del 18.11.1965 en la que fue aprobada la constitución *Dei Verbum*, intenta esclarecer el sentido del “aggiornamento” haciendo una contraposición entre el “espíritu del mundo” (equiparable a entender el aggiornamento como relativización de todo lo que la iglesia mantiene respecto a dogmas, leyes, estructuras y tradiciones) y el “espíritu del concilio” (equivalente a poner en práctica de modo acertado lo enseñado por el concilio y lo establecido en sus decisiones y en sus normas)¹⁵⁶.

La expresión aparece utilizada en un sentido que conoce oscilaciones de significado también por parte de J. Ratzinger - Benedicto XVI. En una inter-

¹⁵⁴ Cf. R. VODERHOLZER, “Der Geist des Konzils”. *Überlegungen zur Konzilshermeneutik*, en *Trierer Theologische Zeitschrift* 123 (2014) 169-186, de donde proceden los datos aquí recogidos.

¹⁵⁵ En latín “viae ac rationi huius concilii”, en italiano “spirito di questo concilio” (*ivi*, 173).

¹⁵⁶ En latín “mens concilii”, en italiano “spirito del concilio” (*ivi*, 174).

vención de 1966, marcada por el entusiasmo conciliar, Ratzinger considera que más importante que los textos conciliares es el “ethos” que se halla detrás de ellos y da origen a un nuevo lenguaje eclesial; en la línea de Juan XXIII identifica el “espíritu del concilio” con el “espíritu de pentecostés” y se refiere a un pequeño grupo que equiparan el “espíritu de concilio” con un alejamiento de la tradición cristiana, decisión equivocada y peligrosa¹⁵⁷. Tonos más sobrios caracterizan un artículo escrito en 1972 a los diez años de la apertura del concilio, refiriéndose a quienes sueñan ya con un concilio Vaticano III y del Vaticano II quieren hacer valer no tanto los textos, cuanto el “espíritu”, idéntificándolo con una apertura al futuro en cuanto campo de inmensas posibilidades¹⁵⁸. En su entrevista con Messori de 1985, a los veinte años del concilio, afirma que el “espíritu del concilio” está incluido en la “letra” de los documentos conciliares, aplicando al respecto un principio hermeneútico semejante al usado en la interpretación de los textos bíblicos (donde se distingue entre letra y espíritu)¹⁵⁹. Finalmente, en el prólogo al tomo VII de sus obras completas, de 2012, Benedicto XVI usa la expresión en sentido positivo, al recordar agradecidamente al cardenal Frings como un padre conciliar que vivió ejemplarmente “el espíritu del concilio”¹⁶⁰.

El recurso al “espíritu del concilio”, por tanto, no puede considerarse como patrimonio exclusivo de quienes retienen ya superados los textos del Vaticano II. Es más bien el riesgo de su invocación unilateral lo que puede conducir a ignorar el carácter vinculante de los textos, a la superación del concilio invocando la fidelidad al mismo, a considerarlo como un simple concilio de transición, a hacer del Vaticano II el punto cero de un comienzo totalmente nuevo en la historia de la iglesia. Querer buscar o hacer valer un “espíritu del concilio” al margen de una lectura, análisis e interpretación cuidadosa de los textos conciliares es una empresa dedicada al fracaso. Más bien “letra” y “espíritu” han de ser comprendidas en su unidad. Una simple fidelidad a la materialidad textual sería insuficiente al encontrarnos ante la aporía de que a un texto determinado puede contraponerse otro de signo distinto. Una simple invocación del espíritu conciliar permanecería en la nebulosa si ignorase la historia del texto conciliar, los procesos de elaboración, la intención de los padres conciliares, la inserción de los elementos renovadores en la gran tradición de la iglesia y la materialidad de los documentos finalmente aprobados.

¹⁵⁷ Cf. su publicación actual en J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften (JRGS)*, 7/1, Herder, Freiburg 2012, 551-552.

¹⁵⁸ Cf. Id., *JRGS*, 7/2, 1065.

¹⁵⁹ Cf. Id., *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Neue Stadt, München 1985, 38.

¹⁶⁰ Cf. Id., *Vorwort*, en *JRGS*, 7/1, 8-9.

Conclusión

A lo largo de la exposición nos hemos ocupado de las categorías evento, doctrina y estilo como claves hermenéuticas del Vaticano II. Y es que su recepción a los 50 años nos confronta con la tarea de hacer realidad en modo adecuado su patrimonio, de manera que impregne la agenda de la iglesia para el siglo XXI en un contexto profundamente modificado¹⁶¹. Un contexto que puede ser caracterizado a la vez como “postreligioso” y “postsecular”¹⁶²; un contexto marcado tanto por una “crisis de iglesia” como por una “crisis de Dios”; ambas se hallan estrechamente relacionadas.

Las crisis originadas por cuestiones relativas a la iglesia en su realidad institucional están ahí y no pueden minimizarse. Y para responder a la actual “crisis de iglesia” las reformas improrrogables reclamadas desde diversas instancias son un camino¹⁶³. Con el cambio de pontificado parece haberse modificado también en parte la situación discursiva relativa a la hermenéutica conciliar y a la recepción del Vaticano II. Ahora la perspectiva evangelizadora orientada a las periferias de la existencia humana y de una sociedad globalizada invita a ir más allá de la concentración en cuestiones identitarias intraeclesiales; el lugar de la iglesia al lado de los pobres y de los marginados relativiza el protagonismo de los conflictos entre tendencias tradicionalistas y modernizantes.

Pero las crisis eclesiales tienen las raíces más hondas y solamente desde esta profundidad pueden esclarecerse. Es lo que quería resaltar ya hace años J.B. Metz al acuñar la expresión de crisis de Dios (“*Gotteskrise*”). Un diagnóstico compartido por tendencias teológicas de signo distinto, que obliga a preguntarse si algunos desarrollos intraeclesiales e intrateológicos en los años postconciliares no han podido contribuir a dicha crisis, al centrar los debates en las instituciones eclesiales y relegar a un segundo plano la cuestión de Dios.

Ahora bien, aunque pudiera tener fundamentos la afirmación de que el Vaticano II fue un concilio “eclesiocéntrico”, ya en los mismos textos conciliares se percibe un descentramiento de la iglesia de sí misma (la “luz de la

¹⁶¹ Cf. R.G. GAILLARDEZ, *Building on Vatican II. Setting the Agenda for the Church of the 21st Century*, en *Theoforum* 44 (2013) 67-90; R.A. SIEBENROCK, *Siehe, ich mache alles neu! - Hermeneutik der Wandlung. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren*, en CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 101-139.

¹⁶² Cf. S. DEL CURA ELENA, *Dios como “sujeto” de la teología: su relevancia en una cultura postcristiana y postsecular*, en *Burgense* 49 (2008) 455-499.

¹⁶³ Cf. S. DIANICH, *La Chiesa Cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014; J. WERBICK, *Identitätspolitik oder Diakonie. Wovon werden sich die Kirchen morgen bestimmen lassen?*, en CH. BÖTTIGHEIMER (hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil*, 220-237.

gentes” es Cristo no la iglesia, cf. *LG* 1). Y cada vez de un modo más claro en el período postconciliar ha ido creciendo la conciencia de que esta iglesia descentrada de sí misma (no autorreferencial) ha de estar centrada en los seres humanos, para los que ha de ser “sacramento” universal de salvación, y en el Dios revelado en Jesucristo, que es la fuente y el mediador único de dicha salvación.

El deseo es que la apropiación y realización adecuada de la herencia conciliar, en sus distintas propuestas hermeneúicas, contribuya a hacer de este Dios también una fuente de vida y de esperanza. En este sentido, la verdadera recepción del Vaticano II sigue siendo una tarea siempre pendiente.

Santiago del Cura Elena
santiagodelcura@teologiaburgos.org
Facultad de Teología del Norte de España
Calle E. Martínez del Campo, 10
09003 Burgos (España)

RIVELAZIONE, SCRITTURA, TRADIZIONE

Giuseppe Lorizio*

Una fra le problematiche lasciate aperte dall'ultimo Concilio ecumenico della Chiesa cattolica, che ovviamente non è stata creata dal Concilio, ma era presente nel dibattito teologico precedente e ha trovato prospettive nuove, ma non risolutive, nel dettato in particolare della *Dei Verbum*, è quella che concerne il rapporto fra i tre termini posti nel titolo del presente contributo, che intendo articolare in tre momenti. Nel primo disegnerò (ovviamente dal mio punto di vista) il quadro storico ed epistemologico in cui si iscrive la costituzione conciliare sulla Rivelazione, mentre nel secondo e nel terzo indicherò due prospettive interpretative, che caratterizzano il modello teologico-fondamentale di riferimento della docenza e della ricerca qui in PUL, ovvero l'orizzonte della sacramentalità della Parola e quello della metafisica agapico-erotica.

Vorrei tuttavia evocare all'inizio del percorso una prospettiva sul nostro approccio agli eventi e dottrine dei Concili ecumenici, indicata da John Henry Newman, il quale, riferendosi al Vaticano I, in coerenza con la sua teoria del concilio dice: «leggete la storia dei concili, questa attesta che sono momenti di grande prova, addirittura di violenza, di intrighi, di battaglie»¹ («*polemos*, il padre di tutte le cose, alcuni rivela come uomini altri come dei», dice Eraclito²), di liti e di compromessi. Se c'è un documento in cui, tra gli altri, il compromesso si fa evidente è proprio la *Dei Verbum*. Basta considerare il numero 6 che tratta delle verità rivelate, inserito perché altrimenti la corrente teologica della scuola romana non l'avrebbe accettata. Bisognava accontentare un po' tutti: anche se si ha la maggioranza, la minoranza ha cittadinanza.

* Professore ordinario di *Teologia fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, 46ss.

² «Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς δὲ ἄνθρωπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους» (Polemos [il contrasto, la guerra] è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni svela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi): ERACLITO, *Frammento* 53, in IPPOLITO DI ROMA, *Confutazione di tutte le eresie*, IX, 9,54.

Questi confronti e contrasti conciliari sono importanti, sono momenti di cui non bisogna scandalizzarsi: si discute. Come diceva il rabbino Neusner: «La discussione per noi ebrei ha lo stesso valore della liturgia»³, perché nella discussione si incontra la verità, il *logos* si fa *dia-logos*, se non discuti vuol dire che non hai nulla da dire, nulla da imparare. Solo allora tutto diventa importante; ecco perché Newman ritiene che un Concilio ha sempre effetti anche imprevisti.

Ci sono due scuole di pensiero a questo riguardo. Quella che si ispira a Newman direbbe: vi è una ricezione e degli effetti più ampi di quelli che non siano previsti o contenuti nei testi o nelle intenzioni di chi il Concilio l'ha vissuto, di chi il Concilio l'ha voluto, quindi, per esempio, del vescovo di Roma e dei vescovi. La scuola bolognese, con Alberto Melloni⁴, invece direbbe: la ricezione del Concilio, in particolare del Vaticano II, ma non solo, è sempre selettiva, ossia non tutto è stato recepito, il Concilio si recepisce a frammenti. La riforma liturgica, ad esempio, non ha certamente avuto la stessa ricezione di una riforma istituzionale, la *Lumen Gentium* rispetto alla *Sacrosantum Concilium* è meno realizzata, la collegialità meno attuata rispetto alla riforma liturgica. Siamo di fronte al problema di una apertura a qualcosa di inatteso. Il problema del Vaticano I era il grande tema dell'infallibilità, e Newman ci ha detto che deve essere completato, anche perché quel Concilio è stato interrotto, non compiuto; se non ci sarà un altro evento conciliare che ci aiuterà a capire l'infalibilità del romano pontefice nell'orizzonte dell'infalibilità della Chiesa (quindi il discorso ecclesiologico), questo dogma rimarrà sospeso e rimarrà problematico, anzi presterà il fianco ad un'interpretazione puramente politica del dogma stesso. L'affermazione dogmatica sull'infalibilità resterebbe una rivalse determinata dalla perdita del potere temporale, tesi ricorrente nella letteratura e nella storiografia sul Risorgimento. Newman avvertì nettamente la parzialità di quella formulazione dogmatica, perché in quel momento storico non era stata espressa alla luce di un'autentica ecclesiologia, di un autentico concetto di "tradizione".

Sul fatto che l'ultimo Concilio non abbia risolto il problema del rapporto fra Rivelazione, Scrittura e Tradizione, risultano concordare anche due teo-

³ Cf. J. NEUSNER, *Un rabbino parla con Gesù*, San Paolo, Milano 2007, 35: «Nella mia religione, la discussione rappresenta un aspetto della liturgia allo stesso titolo della preghiera; una discussione argomentata su problemi sostanziali, fondata sul rispetto per l'altro e resa possibile dall'accordo sulle premesse».

⁴ Cf. A. MELLONI (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, 2 voll., Peeter - Il Mulino, Leuven - Bologna 2012.

logi, per altri aspetti così distanti, come Walter Kasper e Joseph Ratzinger. Il primo, nel suo secondo volume *Teologia e Chiesa* propone una soluzione che potremmo sintetizzare con le sue stesse parole in questo modo: «la Tradizione intesa in senso teologico è la Scrittura che viene interpretata, sia storicamente che spiritualmente nella dottrina, nella vita e nella liturgia della chiesa»⁵. Il secondo ne ha parlato al clero di Roma nel discorso di congedo in questi termini: «Ancora più conflittuale era il problema della Rivelazione. Qui si trattava della relazione tra Scrittura e Tradizione, e qui erano interessati soprattutto gli esegeti per una maggiore libertà; essi si sentivano un po' - diciamo - in una situazione di inferiorità nei confronti dei protestanti, che facevano le grandi scoperte, mentre i cattolici si sentivano un po' "handicappati" dalla necessità di sottomettersi al Magistero. Qui, quindi, era in gioco una lotta anche molto concreta: quale libertà hanno gli esegeti? Come si legge bene la Scrittura? Che cosa vuol dire Tradizione? Era una battaglia pluridimensionale che adesso non posso mostrare, ma importante è che certamente la Scrittura è la Parola di Dio e la Chiesa sta sotto la Scrittura, obbedisce alla Parola di Dio, e non sta al di sopra della Scrittura. E tuttavia, la Scrittura è Scrittura soltanto perché c'è la Chiesa viva, il suo soggetto vivo; senza il soggetto vivo della Chiesa, la Scrittura è solo un libro e apre, si apre a diverse interpretazioni e non dà un'ultima chiarezza. Qui, la battaglia - come ho detto - era difficile, e fu decisivo un intervento di Papa Paolo VI. Questo intervento mostra tutta la delicatezza del padre, la sua responsabilità per l'andamento del Concilio, ma anche il suo grande rispetto per il Concilio. Era nata l'idea che la Scrittura è completa, vi si trova tutto; quindi non si ha bisogno della Tradizione, e perciò il Magistero non ha niente da dire. Allora, il Papa ha trasmesso al Concilio mi sembra 14 formule di una frase da inserire nel testo sulla Rivelazione e ci dava, dava ai Padri, la libertà di scegliere una delle 14 formule, ma disse: una deve essere scelta, per rendere completo il testo. Io mi ricordo, più o meno, della formula «*non omnis certitudo de veritatibus fidei potest sumi ex Sacra Scriptura*», cioè la certezza della Chiesa sulla fede non nasce soltanto da un libro isolato, ma ha bisogno del soggetto Chiesa illuminato, portato dallo Spirito Santo. Solo così poi la Scrittura parla ed ha tutta la sua autorevolezza. Questa frase che abbiamo scelto nella Commissione dottrinale, una delle 14 formule, è decisiva, direi, per mostrare l'indispensabilità, la necessità della Chiesa, e così capire che cosa vuol dire Tradizione, il Corpo vivo nel quale vive dagli inizi questa Parola e dal quale riceve la sua luce, nel quale è nata. Già il fatto del Canone è un fatto ecclesiale: che questi scritti siano la Scrittura risulta dall'il-

⁵ W. KASPER, *Teologia e Chiesa* 2, Queriniana, Brescia 2001, 79.

luminazione della Chiesa, che ha trovato in sé questo Canone della Scrittura; ha trovato, non creato, e sempre e solo in questa comunione della Chiesa viva si può anche realmente capire, leggere la Scrittura come Parola di Dio, come Parola che ci guida nella vita e nella morte»⁶.

1. Quadro storico-epistemologico

Un quadro storico-genetico sulla nostra problematica non può prescindere dai prodomi teologici della dottrina conciliare, non solo con riferimento al Novecento, ma anche per esempio a quella “filosofia neopatristica”, che costituisce uno dei filoni (purtroppo dimenticato fino al Vaticano II) del pensiero credente dell’Ottocento. Non possiamo infatti ignorare l’esistenza di analogie storiche facilmente rilevabili con il contesto nel quale si mossero nel XIX secolo maestri del pensiero credente quali John Henry Newman e Antonio Rosmini; e non solo loro, ma anche altri, soprattutto la grande scuola cattolica di Tubinga (in particolare Johann Adam Mölher, il suo rappresentante più significativo), ed anche Matthias Joseph Scheeben. Di fatto, nel suo volume sulla *Tradizione e le tradizioni*, Y. Congar⁷ quando presenta le grandi sintesi, propone quella di Newman e quella di Scheeben e non quella Rosmini, perché la ignora, ma non ignora Perrone, anche se per motivi diversi è altrettanto interessante il rapporto di Perrone con Rosmini. Perrone, dopo l’incontro con Newman, cambiò idea in ordine al tema del rapporto tra Scrittura e Tradizione, in particolare sul problema dei luoghi teologici. È un aspetto ed una tematica rilevante proprio per un’analogia storica.

Con riferimento al Novecento filosofico-teologico e una volta sgombrato il campo da un’ermeneutica di contrapposizione fra il dettato dei due concili del Vaticano, mi sembra tuttavia importante segnalare, attraverso il richiamo di un luogo paradigmatico del travaglio che la *Dei Verbum* ha vissuto, la scelta di campo che qui si è verificata, non tanto in rapporto a precedenti pronunciamenti magisteriali, quanto nel contesto del dibattito teologico del Novecento, ovviamente presente anche all’interno del Concilio. A questo riguardo il comunicato numero 8 dell’Ufficio Stampa dei primi giorni dell’ottobre 1964 giustificava il ritardo che l’iter della costituzione stava subendo con il rimando al “contrasto delle varie scuole teologiche” e dava così schematicamente conto di tali controversie:

⁶ BENEDETTO XVI, *Discorso ai parroci e al clero della diocesi di Roma* (14.02.2013), in *AAS* 105 (2013) 283-294.

⁷ Y. J. M. CONGAR, *La tradizione e le tradizioni: saggio teologico*, Paoline, Roma 1965.

«Una prima controversia gravita attorno al rapporto fra Sacra Scrittura e Tradizione [...]. C'è poi la questione dell'applicazione di metodi scientifici moderni all'esame dei documenti della rivelazione, della Sacra Scrittura in primo luogo, con i molti problemi dell'ispirazione e del valore di verità che ne risultano. Ma si tratta soprattutto d'una comprensione più piena e più profonda della Parola di Dio donata alla Chiesa e che proprio nel tempo nostro deve risuonare con un nuovo vigore nella sua intera purezza»⁸.

Ai fini del nostro tema può risultare interessante richiamare la mappa delle posizioni disegnata da C. Moeller nella relazione svolta per conto della sottocommissione *De Revelatione* il 23 marzo 1963. Le osservazioni rivolte al primo schema o *textus prior* mostrano due tendenze contrapposte, la prima delle quali pone l'accento sulla rivelazione come *locutio*, espressione di verità nonché di concetti e che i miracoli più che essere letti nel contesto rivelativo «*comproband suum testimonium*». L'altra tendenza chiede con determinazione che nella presentazione della Rivelazione si sottolinei come essa comporti non soltanto delle verità, ma delle realtà viventi. Mentre non mancavano ovviamente posizioni intermedie fra queste due tendenze, va rilevato come la prima di esse possa ricondursi ad un modello "neoscolastico" di intendere la Rivelazione e la sua valenza rivelativa, laddove la seconda viene dagli interpreti descritta come riferentesi piuttosto ad un modello "personalistico"⁹.

Ai fini di un ulteriore approfondimento della nostra tematica, con particolare attenzione all'istanza rivelativa mi sembra utile intravedere come sfondo della contrapposizione fra le suddette tendenze presenti al Concilio, la polemica sulla *quaestio de veritate*, instaurata da R. Garrigou-Lagrange con M. Blondel, negli anni '40, polemica sviluppatasi a distanza sia geografica che cronologica rispetto all'opera principale e all'articolo incriminato del filosofo francese. Mi sembra paradigmatico il riferimento a questo autore, in quanto non solo la sua filosofia è stata letta ed interpretata come ispiratrice della *Nouvelle Théologie* sia dai sostenitori che dai critici, ma il suo pensiero viene di nuovo a riproporsi in alcune recenti prospettive teologico-fondamentali, in quanto capace di offrire adeguata base speculativa al superamento dell'estrinsecismo proprio del modello neoscolastico. Del resto in una intervista p. Peter Henrici così si è espresso:

«È decisiva la tensione tra le diverse tendenze filosofiche e teologiche dei nostri tempi. C'è una tendenza neoscolastica che ha predominato, che è stata preferita.

⁸ Notiziario n. 49, in *La Civiltà Cattolica* 115/4 (1964) 1353.

⁹ Per tutta questa discussione cf. la tesi dottorale di G. MONTALDI, *In fide ipsa essentia Revelationis completur. Il tema della fede nell'evolversi del concilio Vaticano II: la genesi di DV 5-6 e i suoi riflessi su ulteriori ambiti conciliari*, PUG, Roma 2005, 352-354.

Ma è lontana da Blondel. Lui proviene dalla tradizione moderna, senza per questo essere anti-scolastico. A mio parere Blondel è il filosofo del Vaticano II, in particolare per la sua convinzione che ci sia vera e propria compenetrazione tra realtà terrestre e grazia divina. La modernità non è un avversario da combattere, ma un accesso al cristianesimo».

Non bisogna tuttavia ignorare il fatto che la

«voce di Blondel è sempre stata minoritaria. Nettamente minoritaria. Anche nei seminari e nelle università pontificie».

Il filosofo in un famoso articolo del 1906¹⁰, aveva osato prendere le distanze dalla formula della verità come *adaequatio rei et intellectus*, che la Scolastica erroneamente attribuiva a Isaac Israeli e che invece deriverebbe dalla *Metafisica* di Avicenna. Blondel in quella sede, dopo aver definito «astratta e chimerica» una tale definizione della verità, proponeva di sostituirla con una meno intellettualistica e più rispondente al vissuto: «*adaequatio realis mentis et vitae*». La critica della definizione veniva articolata attraverso l'indagine dei termini *res* ed *intellectus* che in essa compaiono. Gli strali del neotomismo intransigente, di cui Garrigou Lagrange in questa occasione si fa portavoce, mirano a screditare la proposta blondeliana, proprio in quanto essa ispirerebbe la *Nouvelle Théologie* ed i suoi esponenti, mettendo a rischio il carattere propriamente metafisico, ossia in questa visione immutabile ed eterna, della verità¹¹. La polemica per noi risulta istruttiva onde poterci rendere conto a distanza delle posizioni in campo, riecheggiate nella mappa disegnata da Moeller nella discussione intorno al I capitolo della *Dei Verbum*. In margine a questa polemica bisogna pur notare che all'interno del movimento tomista del Novecento, la preoccupazione di evitare una sorta di intellettualismo o di razionalismo teologico era ben presente ed erano state avanzate diverse proposte filosofico-teologiche di superamento di una tale prospettive attribuibile piuttosto al neotomismo intransigente che non all'autentico pensiero tommasiano: si pensi ai gesuiti P. Rousselot e B. Lonergan e ai domenicani A. Gardeil e M. D. Chenu. Bisogna infine notare come la ripresa della posizione di Blondel in ambito teologico-fondamentale, fatta propria da H. Bouillard, verrà, negli anni '60, ad interpretare correttamente questa filosofia, difenden-

¹⁰ Cf. M. BLONDEL, *Le point de départ de la recherche philosophique*, in *Annales de Philosophie chrétienne* 151-152 (1905-1906) 337-360; 225-249.

¹¹ Una recente ricostruzione della vicenda viene offerta da F. BERTOLDI, *Il dibattito sulla verità fra Blondel e Garrigou Lagrange*, in *Sapienza* 43 (1990) 293-310. Più che di un dibattito, come si evince anche da questa ricostruzione si tratta di una polemica vera e propria.

done audacemente sia l'ortodossia che il profondo realismo¹² ed elaborando una teologia fondamentale da essa profondamente ispirata¹³.

Il Concilio non adotta un modello teologico fra quelli indicati nella relazione di Moeller, né propone un proprio modello («lo schema non può pretendere di risolvere tutte le questioni»¹⁴) e tuttavia, optando per una prospettiva personologica e storico-salvifica, indica una importante direzione per l'elaborazione ulteriore della tematica della rivelazione e della sua credibilità, nonché per le annesse questioni relative alla valenza veritativa e ai *loci theologici*. Questa scelta inequivocabile e determinatamente perseguita fino all'ultima stesura della *Dei Verbum*, non viene tuttavia assunta in maniera esclusiva soprattutto nei confronti delle istanze autentiche di cui si facevano portavoce di volta in volta i rappresentanti della tendenza neoscolastica minoritaria. Ed è in questa prospettiva inclusiva che dobbiamo leggere ed interpretare il numero 6 della costituzione e soprattutto è questa inclusione, che ci induce ad elaborare ed esprimere un'interpretazione della stessa nell'orizzonte dell'inclusione della istanza veritativa in quella agapica, secondo il dettato di *Ef* 4,15 [«vivendo secondo la verità nella carità» - ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ]. La consapevolezza di assumere qui una posizione interpretativa, che confligge con quella di quanti sostengono che il paragrafo 6 sia una sorta di corpo estraneo rispetto al resto del capitolo I della *Dei Verbum*, derivante dalla necessità di offrire una sorta di «contentino» alla minoranza, non mi esime dal rilevare un ulteriore guadagno connesso all'assunzione di una prospettiva inclusiva: tale inclusivismo dell'istanza veritativa in quella agapica consente di evitare l'estrinsecismo proprio del modello neoscolastico, nelle sue espressioni più radicali, ma al tempo stesso, proprio grazie all'inclusione di cui sopra, di non incorrere in un altrettanto radicale intrinsecismo, che avrebbe comportato una concezione della Rivelazione piuttosto sotto forma di un monologo di Dio con se stesso, che di un dialogo con l'umanità¹⁵.

¹² Il gesuita era stato coinvolto nella polemica per il suo *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1944, dove difendeva la piena ortodossia di Blondel. Qui però ci riferiamo a H. BOUILLARD, *Blondel et le Cristianisme*, Seuil, Paris 1961.

¹³ Cf. H. BOUILLARD, *Logique de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Aubier, Paris 1964. Per l'influsso di Blondel sull'apologetica cf. G. COFFELE, *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*, Studium, Roma 2004. Per la recente ripresa del pensiero blondeliano in teologia fondamentale cf. M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'"Action" (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*. Prefazione di X. TILLETTE, Glossa, Milano, 1992; Id., *L'"Apologetica integrale" e la sua anticipazione ne "L'Action"*, in *La Scuola Cattolica* 121 (1993) 833-874; Id.-R. VIRGOULAY, *La philosophie de l'action et la théologie fondamentale*, in *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 385-420; Id., *Maurice Blondel*, Morcelliana, Brescia 1999.

¹⁴ *Notiziario* n. 49, in *La Civiltà Cattolica* 115/4 (1964) 1353.

¹⁵ Volendo esprimere questa sapiente equidistanza fra estrinsecismo ed intrinsecismo ed applicarla al rapporto tra fede e ragione, così come è stato impostato dalla *Fides et ratio* (accusata, sull'onda di mode

La scelta del Concilio di porre al centro la Rivelazione ci sembra oltremodo significativa e tale da conferire al percorso un reale e decisivo orientamento, capace di interpellare il pensiero filosofico della modernità compiuta e della postmodernità, che non di rado affronta con le proprie categorie e le proprie metodologie proprio questa tematica fondamentale della teologia cristiana. E tuttavia questa opzione, se risulta plausibile lo schema interpretativo or ora enunciato, include una posizione ben nota in campo cattolico in ordine al problema della verità, secondo cui questa si definisce - anche nella prospettiva blondeliana - per la sua capacità di *adaequatio*. L'orizzonte rivelativo lungi quindi dall'escludere quello adeguativo lo include e lo potenzia, sicché la verità come *revelatio* comprende ed esige la verità come *adaequatio* come sua condizione di possibilità e di capacità di attingere la realtà in sé stessa e non semplicemente il suo apparire fenomenico.

Questa prospettiva, che include la dimensione adeguativa del vero in quella rivelativa, non ci sembra affatto confliggere col pensiero tommasiano. Una lettura completa del *De veritate* mostra come la formula attribuita a Israele, ma accompagnata anche da una interessante richiamo anselmiano (che, come per Blondel, chiama in causa la *mens* piuttosto che l'*intellectus*) venga a situarsi in una posizione intermedia fra altre due definizioni della verità. La prima, ispirata da Agostino e Avicenna, chiama in causa l'essere: «*Verum est id quod est*», la seconda, attinta da Ilario e Agostino, mette in campo la rivelazione-manifestazione dell'essere: «*verum est manifestativum et declarativum esse*»¹⁶. Quanto poi al carattere dinamico della verità, il pensiero di Tommaso esprime con cristallina chiarezza il fatto che non si diano altre verità eterne se non la prima verità, ossia quella che riguarda Dio¹⁷. Ed è in questo orizzonte che va posto il tema delle verità rivelate che della eternità divina partecipano, ma si esprimono nel dinamismo proprio della storia. Altrettanta attenzione critica merita ovviamente la *quaestio* 16 della *I pars* della *Summa Theologiae*, dove le definizioni di verità messe in campo sono ben otto e le due sopra indicate vengono a definire per Tommaso la verità «*secundum quod est in intellectu*», il che acquista rilevanza non marginale alla luce della tesi sostenuta nell'articolo in questione, secondo la quale: «*veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus*». Ed in-

filosofico-teologiche che non tengono conto della grande tradizione ecclesiale, di riproporre il modello del *duplex ordo cognitionis*) abbiamo teorizzato nel nostro *Fede e ragione. Due ali verso il Vero*, Paoline, Milano 2003, l'alterità non alternativa fra i due ambiti, che comunque sono chiamati ad armonizzarsi. Nella riflessione del rapporto fede/ragione, infatti, non si può tralasciare il fatto che il passaggio dall'una all'altra non è affatto scontato e spontaneo e che l'armonia fra le due sfere non è affatto "prestabilita", ovviamente *quoad nos*.

¹⁶ *De veritate* I, 1c.

¹⁷ Cf. *ivi*, I, 5.

fine è certamente importante l'affermazione secondo cui la famosa formula dell'*adaequatio* «*potest* (notare l'ipotesicità dell'affermazione) *ad utrumque pertinere*» (ossia ai due versanti della verità, quello che la radica nell'intelligenza e quello che la annette alle cose stesse, sebbene il primo versante debba prevalere sul secondo). Come la critica anche recente ha mostrato, Tommaso non intende escludere la prospettiva patristica sulla verità (es. Ilario e Agostino), ma introdurre in essa l'istanza propriamente realistica che gli proviene dall'aristotelismo. E in particolare per la teologia risulterà particolarmente istruttiva la sua lezione circa il modo attraverso cui l'uomo può attingere il Vero:

«homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo, per ea quae ab alio accipit. Et sic quidem, quantum ad ea quae homo a Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud Sap. VII, invocavi, et venit in me spiritus sapientiae. Quantum vero ad ea quae accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium. Et sic requiritur meditatio»¹⁸.

Un ulteriore sviluppo richiederebbe la nozione della verità come relazione, che anche, se non proprio a partire dall'*adaequatio*, come tale si definisce e si mostra¹⁹.

Tematizzare l'istanza veritativa della rivelazione è uno dei compiti assegnati alla teologia fondamentale, come si evince dagli interventi di Giovanni Paolo II concernenti quest'area disciplinare del sapere teologico. A proposito delle questioni epistemologiche concernenti la teologia fondamentale va ricordato che in occasione del Congresso Internazionale di Teologia fondamentale, tenutosi presso l'Università Gregoriana nel 1995, il Pontefice aveva pronunciato un importante discorso ai cultori di questa disciplina convenuti a Roma, indicando nella «rivelazione di Dio all'umanità» il contenuto centrale della disciplina in questione e traendo da questa scelta di fondo le seguenti conseguenze:

«Puntando gli occhi sulla rivelazione, pertanto, voi avete la possibilità di mostrare non solo la chiamata universale, ma il valore universale della sua verità per ogni uomo in ogni tempo. Si coglie in questo modo la peculiarità della fede cristiana anche nei confronti delle altre religioni»²⁰.

¹⁸ S. Th. II/II, q. 180, a. 3, ad 4.

¹⁹ Cf. A. CONTAT, *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, LEV, Città del Vaticano 1996.

²⁰ R. FISICHELLA (cur.), *Teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 282.

Accanto a queste esigenze contenutistiche in quella occasione il Papa richiamava l'attenzione dei teologi fondamentali alla «pedagogia della fede» e alle ragioni di «credibilità della rivelazione».

A questo punto non dovrebbe essere difficile disegnare - magari con l'aiuto dei commentatori più autorevoli - il quadro epistemologico che la dottrina della *Dei Verbum* adotta e propone. Si tratta di un disegno schematico, molto lineare e facilmente individuabile: a) oggetto proprio (materiale) della Rivelazione sono i “divini misteri”, verità assolutamente inaccessibili alla ragione umana; la partecipazione ad essi rende gli uomini *consortes* della divina natura; b) nella Rivelazione vi sono anche verità connesse ai divini misteri, che la ragione umana potrebbe, se correttamente esercitata, attingere (i *prae-ambula fidei*). Si tratta di verità

«la cui completa conoscenza, stabile e sicura, sfugge al genere umano considerato nella sua concreta situazione esistenziale, avendo presenti le difficoltà che gli sbarrano il passo. Si spiega perciò, come Dio, Padre buono, abbia abbondato nella sua Rivelazione, oltrepassando il campo del puro mistero, per raggiungere il terreno meramente naturale. Si tratta di un nuovo gesto di benevolenza divina verso i suoi interlocutori. Si direbbe che Dio ecceda. Ma non è l'eccesso la misura del suo amore per noi? Ad ogni modo non sono certamente le leggi di stretta necessità che regolano le relazioni tra gli amici. E Dio, per mezzo della Rivelazione, volle precisamente questo: intrecciare vincoli di amicizia fra gli uomini. Si spiega quindi la gioia profonda che pervade l'ambiente di questa buona novella, che è il Vangelo del Cristo»²¹.

La teologia in genere e quella fondamentale in specie continuano a nutrirsi della dottrina conciliare sulla Rivelazione così come viene presentata nel I capitolo della *Dei Verbum*. Restano ovviamente anche dei problemi aperti, fra cui quelli connessi al rapporto fra dimensione cosmico-antropologica della Rivelazione e dimensione storico-escatologica della stessa, nel cui orizzonte vanno pensate ed articolate le questioni concernenti la creazione e quella delle verità connesse ai misteri. A questo proposito le diverse scuole teologiche hanno ed avranno ancora molto da approfondire e discutere, così come ampio spazio di discussione si apre intorno al *gestis verbisque*, cioè al rapporto parola/evento nella dinamica rivelativa, il cui orizzonte sacramentale risulta chiaramente indicato dalla costituzione conciliare. In questo orizzonte va posto e problematizzato il tema della storia come luogo teologico, la cui complessità non sfugge alla teologia fondamentale, che neppure

²¹ A. JAVIERRE, *La divina rivelazione*, in AA. Vv., *La costituzione sulla divina rivelazione*, LDC, Torino -Leumann 1967³, 203-204.

può facilmente eluderlo²². Mi sembra più condivisibile l'assunzione della storicità come dimensione portante e costitutiva di tutti i *loci theologici*, piuttosto che l'attribuirle il ruolo di *locus theologicus* tra gli altri. Tale assunzione mi sembra possa esprimersi nei termini equilibrati e certamente pertinenti di un interprete:

«Reagendo ad una visione alquanto essenzialistica della teologia, il Vaticano II ha trovato nel concetto di “storia” una delle categorie che meglio rispondevano ai suoi intenti [...]. Mentre lo schema preparatorio *De deposito fidei pure custodiendo* opponeva “rivelazione” a “storia”, la costituzione dogmatica *Dei Verbum* afferma che la rivelazione non solo non prescinde dalla storia, ma è portata avanti dalla storia stessa [...]. Oltre all'espressione *historia salutis* intesa in senso globale, il Concilio recupera tutta una terminologia di connotazione storica: *tempus, praeparatio, plenitudo, eschatologicus, oeconomia salutis, mysterium Christi* e così via. Colpisce soprattutto l'equivalenza fra *historia salutis, oeconomia salutis* e *mysterium Christi*. Essa si potrebbe così tradurre: il mistero di Cristo è coestensivo a tutta la storia della salvezza e operante in essa; conosce perciò delle tappe, una manifestazione progressiva e un compimento, ma nello stesso tempo trascende questa stessa storia, aprendola in ogni suo momento alla salvezza»²³.

Questa interpretazione a mio avviso non solo plausibile, ma adeguata al testo, penso possa aiutarci, se non a superare, almeno a ridimensionare una preoccupazione, espressa da H. Waldenfels²⁴, tendente a rilevare una sorta di relativizzazione e limitazione che il concetto di Rivelazione avrebbe subito nel corso dell'*iter* della *Dei Verbum*. In questa critica del teologo di Bonn la prospettiva della *Dei Verbum* viene, con interessante accostamento, a subire obiezioni analoghe a quelle rivolte, dallo stesso autore, alla prospettiva pannenberghiana²⁵. Si tratterebbe in sostanza di una sorta di “oscuramento” della

²² A proposito della coscienza storica nella filosofia e nella teologia del Novecento, cf. C. GRECO (ed.), *Pensiero e storicità. Saggi su Hegel, Marx, Gadamer e Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia 1985; ed E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria “storia”*, AVE, Roma 1985. Per ulteriori approfondimenti cf. A. DARLAP, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, I, 33-221 e G. RUGGIERI, *L'unità della storia. Per una teologia fondamentale del fatto cristiano*, in Id. (ed.), *Enciclopedia di Teologia fondamentale. Storia, progetto, autori, categorie*, I, Marietti, Genova 1987, 405-467.

²³ E. CATTANEO, *La categoria storia nel Vaticano II*, in Id. (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria “storia”*, 30-31.

²⁴ Cf. H. WALDENFELS, *Offenbarug und Offenbarungsüberlieferung. Theologische Anmerkungen zu Oberhammers Reflexion des Phänomens im Hinduismus*, in G. OBERHAMMER - Id., *Überlieferungsstruktur und Offenbarung. Aufriß einer Reflexion des Phänomens im Hinduismus mit theologischen Anmerkungen*, Gerold, Wien 1980, 37-55.

²⁵ Cf. W. PANNENBERG - R. RENDTORFF - T. RENDTORFF - U. WILCKENS, *Rivelazione come storia*, EDB, Bologna 1969 (sulla III ed. tedesca del 1965); W. PANNENBERG, *Rivelazione e «rivelazioni» nella testimonianza*

dimensione escatologica della rivelazione, di cui avremmo espressione nelle vicende connesse all'approvazione del numero 4 della Costituzione. Qui, cioè nel *textus adprobatus*, il campo semantico del termine *revelatio* risulterebbe ristretto, in confronto con le precedenti formulazioni, dove lo stesso termine e non quello di *manifestatio* viene adottato per indicare - con riferimento a *1Cor 1,7*, omesso successivamente - la fase escatologica della seconda venuta del Signore. Waldenfels giunge a parlare di manipolazione a questo proposito, laddove, come lui stesso è costretto ad ammettere si tratta semplicemente di evitare una possibile interpretazione equivoca dello stesso termine utilizzato nei due suddetti significati. Né credo si possa onestamente accusare il Concilio di una insufficiente attenzione all'escatologia e ciò anche in relazione alla nostra tematica e al capitolo che stiamo esaminando. Se questa preoccupazione può risultare dettata e radicalizzata a causa del contesto del dialogo interreligioso, nel quale il teologo di Bonn è stato particolarmente impegnato, non si può d'altra parte non condividere la sua interpretazione della credibilità della Rivelazione nella *Dei Verbum* a partire dalla categoria dell'"incontro" [*Begegnung*]. Da qui secondo Waldenfels - che segue B. Welte e K. Rahner - una impostazione dell'epistemologia teologica davvero innovativa soprattutto rispetto al modello neoscolastico sopra indicato²⁶.

Un ulteriore apprezzamento, non privo di una valutazione critica, è quello espresso da H. Verweyen, nel suo *Gottes letztes Wort*²⁷. Qui piuttosto che del destinatario della Rivelazione (antropologicamente descritto) si tratta della credibilità letta alla luce della dottrina dei "segni" che la *Dei Verbum* propone, dove «i *topoi* tradizionali "miracoli" e "profezie", non furono lasciati cadere, però furono tratti completamente fuori alla precedente prospettiva estrinsecista». Il riferimento cristocentrico impedisce tale cattura e consente un ripensamento adeguato dei *loci apogetici*: «Con la *Dei Verbum* viene a cadere qualsiasi legittimazione di un modo di effettuare la "prova dello spirito e della forza" mediante "miracoli e profezie", che prenda in considerazione questi ultimi in maniera disgiunta dal complesso della storia di Gesù e dalla luce che l'antica e la nuova alleanza gettano l'una sull'altra»²⁸. La critica, soltanto evo-

della storia, in W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia fondamentale. II. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 95-122. Al pensiero di Pannenberg è dedicato l'importante lavoro di G. ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg*, Glossa, Milano 2002.

²⁶ Cf. H. WALDENFELS, *La comprensione della Rivelazione nel XX secolo*, in M. SEYBOLD - ID. (et al.), *La Rivelazione*, G. RUGGERI (ed.), Augustinus, Palermo 1992, 405-558.

²⁷ Cf. H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 326-335.

²⁸ *Ivi*, 334.

cativamente accennata, ma che meriterebbe ulteriori approfondimenti, del teologo di Freiburg da un lato rileva come la questione lessinghiana e kierkegaardiana dell'orrendo fossato e della contemporaneità con l'evento non venga risolta nella costituzione conciliare, la quale, a nostro avviso, offre tuttavia un notevole punto prospettico da cui può muovere la riflessione teologico-fondamentale, proprio nell'assunzione della valenza storica e metastorica insieme degli eventi salvifici. Il superamento dell'estrinsecismo - che Verweyen riconosce al testo conciliare - risulterebbe quindi in un certo senso insufficiente, non essendo il Concilio - secondo questo autore - riuscito a «tradurre l'importante passo compiuto da Tommaso rispetto ad Agostino [...] circa la reale trasparenza di un evento sensibilmente percepibile e la sua capacità di mediare la presenza divina in una concezione non estrinsecista»²⁹. Se è vero che la ricerca intorno a questo problema dovrebbe essere piuttosto di pertinenza della riflessione teologica, che non di una dottrina conciliare, è anche a mio parere significativo impostare e tentare di mettere in luce la problematica nell'orizzonte di quella dimensione sacramentale della Rivelazione che troppo spesso la teologia fondamentale traslascia o semplicemente evoca.

Un'altra annotazione critica, che chiama in causa l'epistemologia teologica generale, e quindi anche la fondamentale, è quella avanzata dal teologo di Tubinga Max Seckler³⁰, il quale, da una disanima delle asserzioni pontificie sia di Pio XII che di Paolo VI, giunge a concludere che il permanere, soprattutto in quelle del Papa del postconcilio, del modello romano di teologia, secondo il quale il sapere teologico sembra potersi praticare solo su delega del Magistero, è da attribuirsi al fatto che la *Dei Verbum* non avrebbe a questo proposito corretto la posizione del Vaticano I, secondo la quale il *depositum fidei* sarebbe affidato in maniera esclusiva al Magistero ecclesiale. Tale esclusività mi sembra possa essere radicalmente contestata, se il nostro testo, in un punto che travalica la pertinenza del nostro tema, viene letto in maniera non pregiudizialmente antiromana, per esempio in quel mirabile passaggio, nel quale si afferma che:

«Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cf. *Lc* 2,19.51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così

²⁹ *Ivi*, 335.

³⁰ Per questa posizione critica ed una sua valutazione positiva cf. O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 303-305.

la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio” (DV 8).

Il riferimento al Magistero, non credo a caso, qui è posto per ultimo tra i fattori di sviluppo della comprensione del *depositum*.

Vorrei concludere questa breve e certo non esauriente carrellata critico-storiografica, col riferimento alla valutazione complessiva della *Dei Verbum* offerta dal teologo Ratzinger nell’articolo da lui compilato per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, giudizio definito “illuminante” anche dai suoi critici:

«Un pezzo decisivo di storia del concilio aveva così [con la promulgazione della costituzione sulla rivelazione] trovato un esito conciliante, il testo che in quella giornata venne solennemente proclamato dal papa reca naturalmente le tracce della sua sofferta storia ed è espressione di numerosi compromessi. Eppure il compromesso di fondo che lo sostiene è più che un compromesso, è una sintesi di grande rilievo: il testo collega la fedeltà alla tradizione ecclesiale con l’assenso alla scienza critica e dischiude in tal modo in una maniera nuova la strada per la fede nel mondo d’oggi. Esso non rinuncia a Trento ed al Vaticano I, però nemmeno mummifica ciò che avvenne allora, dato che è consapevole che la fedeltà nelle cose spirituali è realizzabile solo mediante una sempre nuova assimilazione. Guardando all’insieme del risultato raggiunto si può dunque senza riserve affermare che lo sforzo di quella disputa durata quattro anni, non era stato inutile»³¹.

2. La sacramentalità della Parola

A fronte e nel contesto di tale dibattito, una prima prospettiva adottata già in studi precedenti nella nostra “scuola lateranense”, può essere indicata, riprendendo un sintagma della *Verbum Domini*, con il riferimento alla “sacramentalità della Parola”. Un punto prospettico che ancora dobbiamo ulteriormente elaborare in rapporto non solo alla teologia fondamentale, ma a tutto l’universo teologia, comprendente l’esegesi.

Dei Verbum è innanzitutto la stessa Rivelazione di Dio all’uomo, che trova il suo compimento e la sua piena realizzazione in Cristo Signore, e la sacramentalità della Parola di Dio va colta soprattutto in questa fondamentale prospettiva. La Costituzione conciliare, in una interessante continuità fra il testo emendato e quello approvato (tralasciando soltanto il primo schema sulle

³¹ J. RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung*, in *LThK*, 13, 503s.

due fonti della Rivelazione d'impronta chiaramente neoscolastica) ci introduce, con una scelta semantica significativa, nell'orizzonte sacramentale della Rivelazione. Dopo averne sottolineato la gratuità (*placuit Deo*) e il carattere di auto manifestazione (*Seipsum revelare*), in continuità con *Dei Filius*, opera una scelta terminologica, sostituendo il termine *decreta*, presente nel Vaticano I con *sacramentum voluntatis suae* e richiamando la teologia paolina del *mysterion* contenuta nella lettera agli Efesini. Da una prospettiva statica, oggettivante e giuridicista passiamo così a una concezione dinamica e storico-salvifica della Rivelazione.

La sacramentalità della Parola rivelante e rivelata di Dio non toglie il mistero, né elude il nascondimento. Dio infatti non si offre all'uomo nella mera trasparenza del suo essere, che «si nasconde in se stesso mentre si svela nell'ente» (M. Heidegger). Si tratta del costitutivo principio kenotico della Rivelazione (il *sub contraria specie*), secondo cui si esprime e si articola il suo fondamento agapico. Anche relativamente a questa prospettiva la *Verbum Domini* rappresenta una sorta di novità nell'ambito della dottrina magisteriale romano-cattolica, in quanto in nessuno dei precedenti pronunciamenti sulla Rivelazione era stato messo così in evidenza l'aspetto del nascondimento di Dio, rilevabile in due fondamentali passaggi della Costituzione apostolica.

Il primo di essi riguarda il *Verbum crucis*, strettamente connesso al *Verbo abbreviato*:

«La missione di Gesù trova infine il suo compimento nel Mistero Pasquale: qui siamo posti di fronte alla “Parola della croce” (*1Cor* 1,18). Il Verbo ammutolisce, diviene silenzio mortale, poiché si è “detto” fino a tacere, non trattenendo nulla di ciò che ci doveva comunicare. Suggestivamente i Padri della Chiesa, contemplando questo mistero, mettono sulle labbra della Madre di Dio questa espressione: “È senza parola la Parola del Padre, che ha fatto ogni creatura che parla; senza vita sono gli occhi spenti di colui alla cui parola e al cui cenno si muove tutto ciò che ha vita” [MASSIMO IL CONFESSORE, *La vita di Maria*, n. 89, in G. GHARIB - E. M. TONIOLO - L. GAMBERO - G. DI NOIA (edd.), *Testi mariani del primo millennio*, 2. *Padri e altri autori bizantini*, Città Nuova, Roma 1989, 253]. Qui ci è davvero comunicato l'amore «più grande», quello che dà la vita per i propri amici (cf. *Gv* 15,13). In questo grande mistero Gesù si manifesta come la *Parola della Nuova ed Eterna Alleanza*: la libertà di Dio e la libertà dell'uomo si sono definitivamente incontrate nella sua carne crocifissa, in un patto indissolubile, valido per sempre. Gesù stesso nell'Ultima Cena, nell'istituzione dell'Eucaristia, aveva parlato di “Nuova ed Eterna Alleanza”, stipulata nel suo sangue versato (cf. *Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20), mostrandosi come il vero Agnello immolato, nel quale si compie la definitiva liberazione dalla schiavitù [cf. BENEDETTO XVI, *Esortazione apostolica postsinodale “Sacramentum caritatis”* (22 febbraio 2007), 9-10]» (*VD* 12).

La stessa risurrezione viene descritta in relazione all'evento del venerdì santo:

«Nel mistero luminosissimo della risurrezione questo silenzio della Parola si manifesta nel suo significato autentico e definitivo. Cristo, Parola di Dio incarnata, crocifissa e risorta, è Signore di tutte le cose; egli è il Vincitore, il *Pantocrator*, e tutte le cose sono così ricapitolate per sempre in Lui (cf. *Ef* 1,10). Cristo, dunque, è “la luce del mondo” (*Gv* 8,12), quella luce che “splende nelle tenebre” (*Gv* 1,5) e che le tenebre non hanno vinto (cf. *Gv* 1,5). Qui comprendiamo pienamente il significato del *Salmo 119*: “lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino” (v. 105); la Parola che risorge è questa luce definitiva sulla nostra strada. I cristiani fin dall'inizio hanno avuto coscienza che in Cristo la Parola di Dio è presente come Persona. La Parola di Dio è la vera luce di cui l'uomo ha bisogno. Sì, nella risurrezione il Figlio di Dio è sorto come Luce del mondo. Adesso, vivendo con Lui e per Lui, possiamo vivere nella luce» (*VD* 12).

Il secondo passaggio, già felicemente adombrato nel *Verbum crucis* è costituito dal riferimento al silenzio come grembo della Parola e aspetto imprescindibile della sua sacramentalità. Si tratta del silenzio di Dio, del suo nascondimento, della sua assenza, indice della radicale alterità del totalmente Altro rispetto al mondo e all'uomo, ma si tratta anche del silenzio dell'uomo come condizione necessaria per l'accoglienza del Verbo divino:

«Come mostra la croce di Cristo, Dio parla anche per mezzo del suo silenzio. Il silenzio di Dio, l'esperienza della lontananza dell'Onnipotente e Padre è tappa decisiva nel cammino terreno del Figlio di Dio, Parola incarnata. Appeso al legno della croce, ha lamentato il dolore causatogli da tale silenzio: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (*Mc* 15,34; *Mt* 27,46). Procedendo nell'obbedienza fino all'estremo alito di vita, nell'oscurità della morte, Gesù ha invocato il Padre. A Lui si è affidato nel momento del passaggio, attraverso la morte, alla vita eterna: “Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito” (*Lc* 23,46). Questa esperienza di Gesù è indicativa della situazione dell'uomo che, dopo aver ascoltato e riconosciuto la Parola di Dio, deve misurarsi anche con il suo silenzio. È un'esperienza vissuta da tanti santi e mistici, e che pure oggi entra nel cammino di molti credenti. Il silenzio di Dio prolunga le sue precedenti parole. In questi momenti oscuri Egli parla nel mistero del suo silenzio. Pertanto, nella dinamica della Rivelazione cristiana, il silenzio appare come un'espressione importante della Parola di Dio» (*VD* 21).

Infine, in continuità con la *Fides et ratio* (promulgata significativamente nel giorno in cui la Chiesa celebra l'Esaltazione della croce), riguadagniamo l'orizzonte sacramentale della Rivelazione nel riferimento eucaristico, presente in un formidabile luogo dell'Enciclica, dove si accostano audacemente le lezioni di Tommaso d'Aquino e di Blaise Pascal:

«Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, “tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi” [*Sequenza nella solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo*]. Gli fa eco il filosofo Pascal: “Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune” [*Pensées*, 789 (ed. L. Brunschvicg)]. La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore “rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione” (*GS* 22), che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio (cf. *DV* 2)» (*FeR* 13).

L'Esortazione rilegge e riesprime il dettato dell'Enciclica:

«Con il richiamo al carattere performativo della Parola di Dio nell'azione sacramentale e l'approfondimento della relazione tra Parola ed Eucaristia, siamo portati ad inoltrarci in un tema significativo, emerso durante l'Assemblea del Sinodo, riguardante la *sacramentalità della Parola* [cf. *Propositio*, 7]. È utile a questo proposito ricordare che il Papa Giovanni Paolo II aveva fatto riferimento “all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero” (*FeR* 13). Da qui comprendiamo che all'origine della sacramentalità della Parola di Dio sta propriamente il mistero dell'incarnazione: “il Verbo si fece carne” (*Gv* 1, 14), la realtà del mistero rivelato si offre a noi nella “carne” del Figlio. La Parola di Dio si rende percepibile alla fede attraverso il “segno” di parole e di gesti umani. La fede, dunque, riconosce il Verbo di Dio accogliendo i gesti e le parole con i quali Egli stesso si presenta a noi. L'orizzonte sacramentale della Rivelazione indica, pertanto, la modalità storico-salvifica con la quale il Verbo di Dio entra nel tempo e nello spazio, diventando interlocutore dell'uomo, chiamato ad accogliere nella fede il suo dono. La sacramentalità della Parola si lascia così comprendere in analogia alla presenza reale di Cristo sotto le specie del pane e del vino consacrati [cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1373-1374]. Accostandoci all'altare e prendendo parte al banchetto eucaristico noi comunichiamo realmente al corpo e al sangue di Cristo. La proclamazione della Parola di Dio nella celebrazione comporta il riconoscere che sia Cristo stesso ad essere presente e a rivolgersi a noi (cf. *SC* 7) per essere accolto. Sull'atteggiamento da avere sia nei confronti dell'Eucaristia, che della Parola di Dio, san Girolamo afferma: “Noi leggiamo le sante Scritture. Io penso che il Vangelo è il Corpo di Cristo; io penso che le sante Scritture sono il suo insegnamento. E quando egli dice: *Chi non mangerà la mia carne e berrà il mio sangue* (*Gv*

6,53), benché queste parole si possano intendere anche del Mistero [eucaristico], tuttavia il corpo di Cristo e il suo sangue è veramente la parola della Scrittura, è l'insegnamento di Dio. Quando ci rechiamo al Mistero [eucaristico], se ne cade una briciola, ci sentiamo perduti. E quando stiamo ascoltando la Parola di Dio, e ci viene versata nelle orecchie la Parola di Dio e la carne di Cristo e il suo sangue, e noi pensiamo ad altro, in quale grande pericolo non incappiamo?" [*In Psalmum* 147]. Cristo, realmente presente nelle specie del pane e del vino, è presente, in modo analogo, anche nella Parola proclamata nella liturgia. Approfondire il senso della sacramentalità della Parola di Dio, dunque, può favorire una comprensione maggiormente unitaria del mistero della Rivelazione in "eventi e parole intimamente connessi" (*DV* 2), giovando alla vita spirituale dei fedeli e all'azione pastorale della Chiesa» (*VD* 56).

La sacramentalità (efficacia) della Parola trova la sua espressione nella capacità di realizzare la presenza di Dio nella storia, dell'Eterno nel tempo, dell'Invisibile nel visibile e tale sacramentalità si fonda sul mistero dell'incarnazione del Verbo.

Ma si tratta anche della "contemporaneità" dell'evento salvifico, che l'Esortazione apostolica coglie in primo luogo come presenza (= *parousia*) nella Chiesa:

«Il rapporto tra Cristo, Parola del Padre, e la Chiesa non può essere compreso nei termini di un evento semplicemente passato, ma si tratta di una relazione vitale in cui ciascun fedele è chiamato ad entrare personalmente. Parliamo infatti della presenza della Parola di Dio a noi oggi: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo" (*Mt* 28,20). Come ha affermato il Papa Giovanni Paolo II: "La contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa. Per questo il Signore promise ai suoi discepoli lo Spirito Santo, che avrebbe loro «ricordato» e fatto comprendere i suoi comandamenti (cf. *Gv* 14,26) e sarebbe stato il principio sorgivo di una vita nuova nel mondo (cf. *Gv* 3,5-8; *Rm* 8,1-13)" [GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa* "Veritatis splendor" (6 agosto 1993), 25]» (*VD* 51).

Presenza che trova il suo culmine nell'Eucaristia:

«Il Vangelo di Luca ci dice che "si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero" (24,31) solo quando Gesù prese il pane, recitò la benedizione, lo spezzò e lo diede loro, mentre prima "i loro occhi erano impediti a riconoscerlo" (24,16). La presenza di Gesù, dapprima con le parole, poi con il gesto di spezzare il pane, ha reso possibile ai discepoli il riconoscerLo, ed essi possono risentire in modo nuovo quanto avevano già vissuto precedentemente con Lui: "Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?" (24,32). Da questi racconti emerge come la Scrittura stes-

sa orienti a cogliere il suo nesso indissolubile con l'Eucaristia. "Si deve quindi sempre tener presente che la parola di Dio, dalla Chiesa letta e annunciata nella liturgia, porta in qualche modo, come al suo stesso fine, al sacrificio dell'alleanza e al convito della *grazia*, cioè all'Eucaristia" [*Ordinamento delle letture della Messa*, 10]. Parola ed Eucaristia si appartengono così intimamente da non poter essere comprese l'una senza l'altra: la Parola di Dio si fa carne sacramentale nell'evento eucaristico. L'Eucaristia ci apre all'intelligenza della sacra Scrittura, così come la sacra Scrittura a sua volta illumina e spiega il Mistero eucaristico. In effetti, senza il riconoscimento della presenza reale del Signore nell'Eucaristia, l'intelligenza della Scrittura rimane incompiuta» (*VD* 54-55).

La Costituzione conciliare, mette in rilievo la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica* a tre livelli, che l'Esortazione riprende ed approfondisce, sempre nell'orizzonte dell'*analogia Verbi*:

a) In primo luogo l'efficacia "sacramentale" della Parola si svela nella creazione: «Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cf. *Gv* 1,3), offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé (cf. *Rm* 1,19-20)» (*DV* 3).

La dimensione cosmico-antropologica della Parola costituisce l'orizzonte proprio della *Fides et ratio*, in quanto, tramite il ricorso all'*analogia entis* rende possibile l'armonia tra fede e ragione e l'incontro tra le dimensioni filosofica e teologica del sapere e della razionalità, nella prospettiva sapienziale, che rappresenta - come abbiamo ampiamente mostrato altrove - il luogo originario nel cui grembo interpretare autenticamente il messaggio biblico relativo alla creazione. Con riferimento al I capitolo della *Lettera ai Romani*, l'Enciclica ci offre spunti notevoli di riflessione sul rapporto fra ragione creata e ragione ferita (dal peccato) e redenta da Cristo e ciò lo esprime in un passaggio particolarmente significativo per il nostro tema:

«Secondo l'Apostolo, nel progetto originario della creazione era prevista la capacità della ragione di oltrepassare agevolmente il dato sensibile per raggiungere l'origine stessa di tutto: il Creatore. A seguito della disobbedienza con la quale l'uomo scelse di porre se stesso in piena e assoluta autonomia rispetto a Colui che lo aveva creato, questa facilità di risalita a Dio creatore è venuta meno. Il Libro della Genesi descrive in maniera plastica questa condizione dell'uomo, quando narra che Dio lo pose nel giardino dell'Eden, al cui centro era situato "l'albero della conoscenza del bene e del male" (2,17). Il simbolo è chiaro: l'uomo non era in grado di discernere e decidere da sé ciò che era bene e ciò che era male, ma doveva richiamarsi a un principio superiore. La cecità dell'orgoglio illuse i nostri progenitori di essere sovrani e autonomi, e di poter prescindere dalla conoscenza derivante da Dio. Nella loro originaria disobbedienza essi coinvolsero

ogni uomo e ogni donna, procurando alla ragione ferite che da allora in poi ne avrebbero ostacolato il cammino verso la piena verità. Ormai la capacità umana di conoscere la verità era offuscata dall'avversione verso Colui che della verità è fonte e origine. È ancora l'Apostolo a rivelare quanto i pensieri degli uomini, a causa del peccato, fossero diventati "vani" e i ragionamenti distorti e orientati al falso (cf. *Rm* 1,21-22). Gli occhi della mente non erano ormai più capaci di vedere con chiarezza: progressivamente la ragione è rimasta prigioniera di se stessa. La venuta di Cristo è stata l'evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, liberandola dai ceppi in cui essa stessa s'era imprigionata" (*FeR* 22).

A questo proposito l'Esortazione parla di dimensione cosmica della Parola:

«Il creato nasce dal *Logos* e porta in modo indelebile la traccia della *Ragione creatrice che ordina e guida*. Di questa certezza gioiosa cantano i salmi: "Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera" (*Sal* 33,6); ed ancora: "egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto" (*Sal* 33,9). L'intera realtà esprime questo mistero: "I cieli narrano la gloria di Dio, l'opera delle sue mani annuncia il firmamento" (*Sal* 19,2). Per questo è la stessa sacra Scrittura che ci invita a conoscere il Creatore osservando il creato (cf. *Sap* 13,5; *Rm* 1,19-20). La tradizione del pensiero cristiano ha saputo approfondire questo elemento-chiave della sinfonia della Parola, quando, ad esempio, san Bonaventura, che insieme alla grande tradizione dei Padri greci vede tutte le possibilità della creazione nel *Logos* [cf. *In Hexaemeron*, XX,5, in *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 425-426; *Breviloquium*, I,8, in *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 216-217], afferma che "ogni creatura è parola di Dio, poiché proclama Dio" [*Itinerarium mentis in Deum*, II,12, in *Opera omnia*, V, Quaracchi 1891, 302-303; cf. *Commentarius in librum Ecclesiastes*, 1,11, *Quaestiones* II,3, in *Opera omnia*, VI, Quaracchi 1891, 16]» (*VD* 8).

E, all'inizio del successivo paragrafo:

«La realtà, dunque, nasce dalla Parola come *creatura Verbi* e tutto è chiamato a servire la Parola. La creazione è luogo in cui si sviluppa tutta la storia dell'amore tra Dio e la sua creatura; pertanto la salvezza dell'uomo è il movente di tutto. Contemplando il cosmo nella prospettiva della storia della salvezza siamo portati a scoprire la posizione unica e singolare occupata dall'uomo nella creazione» (*VD* 9).

Questo riferimento al *Logos*-parola e al *Logos*-ragione fonda teologicamente e dovremmo dire anche filosoficamente (metafisicamente) l'intelligibilità del reale e di conseguenza la possibilità, implicita in ogni forma di sapere, di attingere la realtà e coglierla come non meramente insensata. Sappiamo quanto sia presente nell'attuale impegno culturale della Chiesa cattolica e del suo Magistero il costante tentativo di affermare, ricuperandola, l'armonia

tra fede e scienza, con riferimento non solo alle scienze cosiddette “umane”, bensì anche a quelle cosiddette *hard*, come ad es. la matematica e la fisica e quanto cara sia stata a Benedetto XVI la prospettiva secondo cui il cosmo è intelligibile in quanto scritto in caratteri matematici:

«La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell’universo - che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico - suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda. Implica infatti che l’universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un’unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell’una e dell’altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Logos* creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all’irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell’intrinseca unità che le tiene insieme. È questo un compito che sta davanti a noi, un’avventura affascinante nella quale merita spendersi, per dare nuovo slancio alla cultura del nostro tempo e per restituire in essa alla fede cristiana piena cittadinanza» (*Discorso al Convegno della Chiesa Italiana a Verona*, 19 ottobre 2006).

La prospettiva del “realismo” viene esplicitamente assunta nella *Verbum Domini*:

«Chi conosce la divina Parola conosce pienamente anche il significato di ogni creatura. Se tutte le cose, infatti, “sussistono” in Colui che è “prima di tutte le cose” (cf. *Col* 1,17), allora chi costruisce la propria vita sulla sua Parola edifica veramente in modo solido e duraturo. La Parola di Dio ci spinge a cambiare il nostro concetto di realismo: realista è chi riconosce nel Verbo di Dio il fondamento di tutto [cf. Benedetto XVI, *Omelia durante l’Ora Terza all’inizio della I Congregazione Generale del Sinodo dei Vescovi* (6 ottobre 2008)]» (*VD* 10).

Che si tratti di un’efficacia sacramentale della Parola nella sua dimensione cosmica, lo si può cogliere dalla dottrina di Tommaso d’Aquino, che tuttavia segue una lunga tradizione, relativa ai “sacramenti naturali”, nei quali l’Aquinato intravede un nascosto riferimento a Cristo (*STh* I-II, q. 103, a. 1). In questo caso l’analogia relativa al termine “sacramento” va davvero intesa

nel senso del Lateranense IV, ovvero della *magis dissimilitudo*, anche perché l'Aquinates più che di sacramenti preferisce parlare di "cerimonie"³².

La sacramentalità cosmica della Parola così interpretata si scopre particolarmente feconda: a) nella prassi sacramentale, con il riferimento a quelli elementi naturali (e culturali: si pensi al pane e al vino e alla preghiera che accompagna l'offeritorio nella celebrazione eucaristica) che risultano costitutivi dei segni celebrati; b) in rapporto al tema del *Verbum mundo*, che presiede la terza sezione della *Verbum Domini*, sulla quale tuttavia non ci soffermeremo.

b) In secondo luogo la sacramentalità della Parola si esprime nella Rivelazione originaria (*Uroffenbarung*): «inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori» (*DV* 3). Se la motivazione ultima di questa primitiva Rivelazione si può riconoscere nel fatto che il fine soprannaturale dell'uomo non può essere conseguito col puro riferimento alla dimensione cosmico-antropologica della Parola (cf. *Dei Filius* = DS 3005), a questo livello va ulteriormente approfondita, alla stregua di pensatori quali Hamann, de Bonald, Rosmini ed Ebner, l'*analogia Verbi* in rapporto al linguaggio umano: «I Padri sinodali hanno parlato a questo proposito di un uso analogico del linguaggio umano in riferimento alla Parola di Dio» (*VD* 7). E l'approfondimento speculativo che i citati maestri possono consentire riguarda la possibilità di pensare l'origine divina del linguaggio, così espressa dal più recente sostenitore di questa teoria:

«La parola doveva ricevere la vita da Dio, poiché la vita non sarebbe di per sé in grado di trovare la strada per la parola, che nell'uomo ha creato e risveglia la vita dello spirito. Per capire questo ovviamente l'uomo ha bisogno di credere in Dio; e ciò significa in primo luogo: divenir cosciente nella fede del fondamento spirituale della propria esistenza e del proprio orientamento a un rapporto personale con tale fondamento. Dio è tale fondamento ed egli è anche il vero Tu del vero Io che è l'uomo»³³.

c) In terzo luogo la sacramentalità della Parola nella *praeparatio evangelica*, si coglie nell'Antica Alleanza:

«Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risollevò alla speranza della salvezza (cf. *Gn* 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la

³² Si veda a questo riguardo E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo sacramento primordiale*, in Id., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974⁷, 19-64, in particolare 21-22.

³³ F. EBNER, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 150.

vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cf. *Rm* 2,6-7). A suo tempo chiamò Abramo, per fare di lui un gran popolo (cf. *Gn* 12,2); dopo i patriarchi ammaestrò questo popolo per mezzo di Mosè e dei profeti, affinché lo riconoscesse come il solo Dio vivo e vero, Padre provvido e giusto giudice, e stesse in attesa del Salvatore promesso, preparando in tal modo lungo i secoli la via all'Evangelo» (*DV* 3).

A questo proposito ci limiteremo a ricordare l'insistenza, anche rispetto ad altre espressioni del recente Magistero ecclesiale, sull'unità dei due Testamenti, come unità intrinseca di tutta la Scrittura:

«Alla scuola della grande tradizione della Chiesa impariamo a cogliere nel passaggio dalla lettera allo spirito anche l'unità di tutta la Scrittura, poiché unica è la Parola di Dio che interpella la nostra vita chiamandola costantemente alla conversione. Rimangono per noi una guida sicura le espressioni di Ugo di San Vittore: "Tutta la divina Scrittura costituisce un unico libro e quest'unico libro è Cristo, parla di Cristo e trova in Cristo il suo compimento" [*De arca Noe*, 2, 8]. Certamente, la Bibbia, vista sotto l'aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui composizione si estende lungo più di un millennio e i cui singoli libri non sono facilmente riconoscibili come appartenenti ad un'unità interiore; esistono invece tensioni visibili tra di essi. Ciò vale già all'interno della Bibbia di Israele, che noi cristiani chiamiamo l'Antico Testamento. Vale tanto più quando noi, come cristiani, colleghiamo il Nuovo Testamento e i suoi scritti, quasi come chiave ermeneutica, con la Bibbia di Israele, interpretandola così come via verso Cristo. Nel Nuovo Testamento, generalmente non si usa il termine "la Scrittura" (cf. *Rm* 4,3; *1Pt* 2,6), ma "le Scritture" (cf. *Mt* 21,43; *Gv* 5,39; *Rm* 1,2; *2Pt* 3,16), che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l'unica Parola di Dio rivolta a noi [cf. BENEDETTO XVI, *Discorso agli uomini di cultura al «Collège des Bernardins» di Parigi* (12 settembre 2008)]. Con ciò appare chiaramente come sia la persona di Cristo a dare unità a tutte le "Scritture" in relazione all'unica "Parola". In tal modo si comprende quanto affermato nel numero 12 della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, indicando l'unità interna di tutta la Bibbia come criterio decisivo per una corretta ermeneutica della fede» (*VD* 39).

Una ulteriore accezione della Parola di Dio ci conduce a una modalità specifica della Rivelazione stessa nella sua sacramentalità originaria, attraverso la formula, adottata dalla *Dei Verbum* del *gestis verbisque*. Anche questa espressione è presente con soluzione di continuità a partire dal testo emendato:

«*Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas*

manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident» [«Questa economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto»] (DV 2).

Alcune considerazioni preliminari ci aiutano a cogliere meglio il senso della formula:

- a) il testo conciliare esclude l'alternativa *operibus ac verbis*, optando per *gestis*, ritenendo quest'ultima più appropriata ad esprimere la prospettiva della totalità dell'economia della Rivelazione (*tota oeconomia Revelationis*)³⁴, anche per evitare una ripetizione cacofonica, in quanto *opera* sono detti successivamente gli eventi;
- b) rinveniamo qui la precedenza del termine *gestis* su *verbis*, dell'aspetto di evento su quello verbale a causa dell'orizzonte storico-salvifico in cui la Costituzione intende situare la riflessione sulla Rivelazione;
- c) infine siamo di fronte, proprio in rapporto alla sacramentalità, ad una ri-espressione particolarmente suggestiva e significativa dell'ilemorfismo proprio dei sette segni, che la dottrina considerava e continua a considerare come strutturati secondo le dimensioni della materia e della forma, ma intese in senso più profondamente dinamico.

Bisogna ulteriormente riflettere sul fatto inequivocabile relativo alla trasversalità dell'espressione *gestis verbisque* nella *Dei Verbum*. A tal proposito vale la pena richiamare alcuni passaggi della Costituzione in cui ritorna sia esplicitamente che implicitamente questa sacramentalità della Parola³⁵.

Innanzitutto in prospettiva cristologica, il testo così si esprime:

«Gesù Cristo dunque, Verbo fatto carne, mandato come “uomo agli uomini”, “parla le parole di Dio” (Gv 3,34) e porta a compimento l'opera di salvezza affidatagli dal Padre (cf. Gv 5,36; 17,4). Perciò egli, vedendo il quale si vede anche il Padre (cf. Gv 14,9), col fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione che fa di sé con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione di tra i morti, e infine con l'invio

³⁴ Cf. F. GIL HELLIN, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993, 18-19.

³⁵ Si veda a tal proposito il saggio di S. LANZA, *Gestis verbisque. Fecondità di una formula*, in *Lateranum* 61 (1995) 315-344 [si tratta del volume N. CIOLA (ed.), *La “Dei Verbum” trent'anni dopo. Miscellanea in onore di P. Umberto Betti OFM*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1995, 49-78].

dello Spirito di verità, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna. L'economia cristiana dunque, in quanto è l'Alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcun'altra Rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf. *1Tm* 6,14 e *Tt* 2,13)» (DV 4).

Questa impostazione fonda la valenza teologica della ricerca sul Gesù storico volta all'analisi degli *ipsissima facta* e *ipsissima verba Christi*. Per quanto tale ricerca debba avvalersi del metodo della critica storica, essa va comunque correttamente inserita in un orizzonte squisitamente teologico, dove fede e storia si incontrano e si intrecciano, senza mai sovrapporsi o contrapporsi.

Tale prospettiva viene ripresa successivamente, ma implicitamente e col ricorso al Tridentino, in un passaggio in cui i termini opere e parole (predicazione, esempi, istituzioni) risultano invertiti:

«Perciò Cristo Signore, nel quale trova compimento tutta intera la Rivelazione di Dio altissimo, ordinò agli apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti come la fonte di ogni verità salutare e di ogni regola morale, comunicando così ad essi i doni divini. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini a loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza» (DV 7).

In secondo luogo, la prospettiva ecclesiologica, dove la formula viene di nuovo implicitamente rievocata, allorché si afferma: «così la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede» (DV 8).

Ancora troviamo opere e parole di Dio (n. 14), di Cristo (n. 17) e vita e dottrina, sempre di Cristo (n. 18).

A questo proposito e, tenendo conto di tale trasversalità, abbiamo letto ed interpretato l'evento fondatore nella chiave della sacramentalità della Parola, leggendo nei suoi segni costitutivi la stessa dinamica del *gestis verbisque*, sicché: a) la dimensione propriamente fattuale della risurrezione risulta dalla fatticità della tomba aperta e vuota; b) la dimensione verbale nelle apparizioni degli angeli che esprimono il senso di questo fatto («è risorto non è qui»); c) infine nelle apparizioni del Signore stesso, che possiamo leggere al tempo stesso come eventi e parole.

La sacramentalità della Parola nel senso della sua efficacia storico-salvifica si realizza solo se intimamente connessa all'evento-gesto. E a tal proposito bisogna aver presente che il termine *gestis* va interpretato secondo l'accezione latina: a) delle *res gestae*, ossia degli eventi che nella storia accadono; b) dei gesti liturgico-rituali che ne attuano la contemporaneità. L'*intrinsece connexis* esprime la radicale necessità di questo rapporto superando al tempo stesso una concezione meramente nominalista o convenzionalista e funzionalista del linguaggio. Come efficacemente diceva il poeta: «La cosa capita non redime la cosa sofferta. E la parola senza bacio lascia più sole le labbra» (C. Rebora).

Già Tommaso d'Aquino affermava che *dicere Dei est facere* (*Super II ad Cor.* 1,1.2, n.1)³⁶. Qui Tommaso commenta l'espressione paolina «Sia benedetto Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo» (*2Cor* 1,3): «*Nam dicere Dei, est facere. Ps. XXXII, 9: dixit et facta sunt. Unde benedicere Dei est bonum facere, et bonum infundere, et sic habet rationem causalitatis. Gen. I, 28, et XXII, v. 17: benedicens benedicam tibi, et cetera. Dicere autem nostrum non est causale, sed recognoscitivum seu expressivum. Unde benedicere nostrum idem est quod bonum recognoscere*». L'efficacia sacramentale della Parola, letta in questa luce, ci consente di accennare alla causalità propria della grazia, che A. Rosmini ha descritto nei termini della "causalità formale oggettiva", dove il formale può essere riferito alla dimensione della forma del sacramento ossia alla sua verbalità.

Tornando al testo della *Dei Verbum*, ci preme anche mostrare come il *gestis verbisque* si può leggere nella prospettiva della dinamica amativo-sponsale, che caratterizza e orienta la Rivelazione cristiana³⁷ perché così si fa l'amore: un amore fatto solo di gesti sarebbe brutale e puro soddisfacimento del desiderio-impulso erotico, un amore fatto solo di parole, indicherebbe una partecipazione puramente intellettuale alla vita dell'altro. Oltre che per l'amore sponsale, tale struttura sacramentale, vale ovviamente anche per l'amore nelle sue diverse espressioni, compresa quella che riguarda Dio e il prossimo.

Il nesso evento-parola, qui esplicitato e indicato come elemento costitutivo della Rivelazione stessa, in cui si intravede la problematica sottesa al termine ebraico *dabar* e la stessa logica neotestamentaria del λόγος σάρξ, è

³⁶ Cf. Z. ALSZEGHY, *Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen*, in *Gregorianum* 39 (1958) 685-705.

³⁷ Cf. a questo proposito H. MOTTOU, *Il gesto e la parola*, Qiqiaon, Magnano 2007.

decisamente complesso e per nulla facile districare. In primo luogo va notato che qui confluiscono due tendenze molto vive del pensiero filosofico del Novecento, che ha offerto contributi di notevole spessore intorno all'analisi del linguaggio umano, intorno al tema della storicità dell'essere e intorno al rapporto fra queste due dimensioni fondamentali non solo e in primo luogo antropologiche, ma propriamente ontologiche. Raccogliendo i risultati di tale riflessione e confrontandoli con la teologia della Rivelazione dobbiamo osservare come risulti decisamente fuorviante separare o contrapporre l'aspetto storico-eventuale della manifestazione di Dio dall'aspetto intelligibile-dicibile della stessa, giacché, in una prospettiva unificante e di intreccio reciproco, l'evento di fatto già parla e inversamente e reciprocamente la parola accade, per cui isolare queste due dimensioni portanti la manifestazione divina comporta un'analisi che non riesce a tener conto fino in fondo della complessità del rapporto. Ed è in questo orizzonte teoretico che vanno pensate e interpretate le diverse prospettive teologiche che il sapere della fede ha proposto in questo secolo ora facendo leva sulla dimensione verbale (es. K. Barth, R. Bultmann, il G. von Rad di certe interpretazioni ed altri) ora sulla dimensione storico-effettuale (es. W. Pannenberg e il circolo di Heidelberg, H. Schlette ed altri), ora tentando una visione complessiva ed integrale delle due dimensioni (es. O. Cullmann e il concetto di *Heilsgeschichte* = *historia salutis*, come verrà accolto ed espresso nel Vaticano II).

Sta di fatto che la comprensione più profonda della Rivelazione cristianamente intesa esige da un lato che la storia non venga considerata soltanto alla stregua di uno scenario o palcoscenico della Rivelazione o un repertorio di paradigmi più o meno edificanti, ma come luogo e struttura portante fondamentale della manifestazione di Dio in Cristo, dall'altro che l'intelligibilità espressa nella parola non venga interpretata soprattutto in senso intellettualistico e dottrinale come lasciava intendere l'espressione *locutio Dei attestans*, che i trattati neoscolastici avevano assunto per definire la Rivelazione, bensì come parola capace di interpellare e muovere e addirittura di trasformare la storia stessa. A tal proposito il teologo A. Dulles rileva una sorta di incredibile coincidenza fra le dottrine degli evangelici ortodossi e gli esponenti della neoscolastica, sia pur nella prospettiva dottrinale e proposizionale che caratterizza tale concezione della Rivelazione e ne esige il radicale superamento:

«Carl Henry [...] dice “La rivelazione di Dio è una comunicazione razionale trasmessa sotto forma di idee intelligibili e parole dotate di significato, vale a dire sotto forma concettuale verbale”. Clark Pinnock afferma: “La Rivelazione è racchiusa in testimonianze scritte ed essenzialmente di natura proposizionale”».

Ma più avanti una indicazione particolarmente interessante e che meriterebbe ulteriori approfondimenti:

«Così come gli evangelici protestanti, i neoscolastici operano una distinzione fra due generi di rivelazione: naturale e soprannaturale. “La rivelazione naturale - afferma Pesch - è data per mezzo dei fatti (*per facta*); quella soprannaturale per mezzo delle parole. Con i fatti si manifestano le cose, ma solo le persone si manifestano con le parole”. Quando utilizzano la parola “rivelazione” senza una qualifica, questi autori si riferiscono alla rivelazione soprannaturale»³⁸.

Non bisogna infine dimenticare che lo stesso testo della *Dei Verbum*, pur adottando la prospettiva storico-salvifica e dialogico-personale, non intende certo sottrarre l'istanza veritativa e sapienziale che già nella conclusione del n. 2 si intravede:

«La profonda verità, poi, che questa rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la rivelazione” [*Intima autem per hanc revelationem tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illucescit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit*] (DV 2).

Tale istanza risulterà a chiare lettere espressa nel n. 6, che contiene espliciti riferimenti alla *Dei Filius* (cf. DV 6).

Infine, alcune più brevi considerazioni, sull'accezione di Parola di Dio applicata alle Scritture sante. Richiamando alcune tesi già esposte nella fase recedente del nostro lavoro, in primo luogo mi preme riaffermare l'eccellenza della Rivelazione (Parola di Dio nella prima accezione) sulle Scritture dei due Testamenti. Fra l'agire e il parlare di Dio nel cosmo e nella storia da un lato e le Sacre Scritture dall'altro non si dà originariamente una relazione di totale equivalenza e corrispondenza, in quanto il termine Rivelazione sta a designare l'insieme degli eventi e delle parole attraverso cui Dio si manifesta, che vengono come a cristallizzarsi in quel luogo privilegiato che la fede chiama “parola di Dio” e che sono le sacre Scritture. Esse dunque non sono la Rivelazione, né si può ragionevolmente ritenere che contengano in tutta la sua ricchezza e nel suo svolgersi e fluire l'agire-parlare di Dio, bensì “attestano” - nella maniera più autorevole possibile, grazie al carisma dell'ispirazione - il realizzarsi di tale comunicazione e ce ne offrono testimonianza *nostrae salutis causa* (per la nostra salvezza), come si esprime il Vaticano II: «i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e

³⁸ A. DULLES, *Modelli della rivelazione*, Lateran University Press, Roma 2010, 104-109.

senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture» (DV 11).

Alla luce della *Verbum Domini* mi limito a tre considerazioni che propongo alla nostra riflessione e discussione.

a) In primo luogo si tratta della dimensione pneumatologica e quindi di riflesso trinitaria della Rivelazione stessa e della sacramentalità della Parola. Il dinamismo della cristallizzazione della Parola di Dio in uno scritto, anzi in un insieme di scritti (= τὰ βιβλία, che è insieme un plurale reale ed un plurale di eccellenza: “i libri” e “il libro” per antonomasia), viene teologicamente indicato col termine “ispirazione”³⁹, che peraltro nell’accezione tommasiana è sinonimo di Rivelazione (*inspiratio seu revelatio*). Il termine, che contiene un esplicito riferimento allo Spirito e dunque alla dimensione pneumatologica della Rivelazione, sta ad indicare un particolare intervento divino che spinge l’uomo a parlare (profezia), agire (storia), scrivere (scrittura) in favore della comunità. Tale intervento divino obbedisce anch’esso alla legge dell’incarnazione, per cui il testo ispirato è da considerarsi nella sua interezza parola dell’uomo e Parola di Dio, né è consentito attribuire soltanto all’autore umano o a quello divino parti di esso. Né l’autore umano si può considerare mero strumento nelle mani dell’Autore divino, in quanto questi ne rispetta profondamente la cultura, la mentalità, la libertà, il linguaggio. A fronte di una profonda crisi della teologia dell’ispirazione da più parti rilevata ed attribuita all’esasperazione della metodologia storico-critica, che rinchiude l’esegesi in una prospettiva esclusivista, la *Verbum Domini* rilancia i contenuti del cap. III della *Dei Verbum*. Sulla base del carisma dell’ispirazione, col riferimento esplicito allo Spirito Santo, siamo chiamati a cogliere la dimensione trinitaria della Parola di Dio. In tal senso le Scritture non solo attestano il Dio Unitrino, ma si configurano come evento trinitario: parola del Padre, incarnazione del Figlio, azione dello Spirito che le crea e le interpreta.

Un intero paragrafo dell’Esortazione è dedicato al rapporto Spirito Santo/Parola di Dio:

«Dopo esserci soffermati sulla Parola ultima e definitiva di Dio al mondo, è necessario richiamare ora la missione dello Spirito Santo in relazione alla divina Parola. Infatti, non v’è alcuna comprensione autentica della Rivelazione cristiana al di fuori dell’azione del Paraclito. Ciò dipende dal fatto che la comunicazione che Dio fa di se stesso implica sempre la relazione tra il Figlio e lo Spirito Santo, che Ireneo di Lione, infatti, chiama “le due mani del Padre” [*Adversus haereses*, IV,7,4]. Del resto, è la sacra Scrittura a indicarci la presenza dello Spirito Santo

³⁹ Nella manualistica teologica cattolica questo tema appartiene tradizionalmente ai quattro trattati che costituiscono l’insegnamento di “Introduzione alla Scrittura” (Ispirazione, Canone, Testo, Ermeneutica).

nella storia della salvezza ed in particolare nella vita di Gesù, il quale è concepito dalla Vergine Maria per opera dello Spirito Santo (cf. *Mt* 1,18; *Lc* 1,35); all'inizio della sua missione pubblica, sulle rive del Giordano, lo vede scendere su di sé in forma di colomba (cf. *Mt* 3,16); in questo stesso Spirito Gesù agisce, parla ed esulta (cf. *Lc* 10,21); ed è nello Spirito che egli offre se stesso (cf. *Eb* 9,14). Sul finire della sua missione, secondo il racconto dell'Evangelista Giovanni, è Gesù stesso a mettere in chiara relazione il dono della sua vita con l'invio dello Spirito ai suoi (cf. *Gv* 16,7). Gesù risorto, poi, portando nella sua carne i segni della passione, effonde lo Spirito (cf. *Gv* 20,22), rendendo i suoi partecipi della sua stessa missione (cf. *Gv* 20,21). Lo Spirito Santo insegnerà ai discepoli ogni cosa e ricorderà loro tutto ciò che Cristo ha detto (cf. *Gv* 14,26), poiché sarà Lui, lo Spirito di Verità (cf. *Gv* 15,26), a condurre i discepoli alla Verità tutta intera (cf. *Gv* 16,13). Infine, come si legge negli *Atti degli Apostoli*, lo Spirito discende sui Dodici radunati in preghiera con Maria nel giorno di Pentecoste (cf. 2,1-4), e li anima alla missione di annunciare a tutti i popoli la Buona Novella [cf. BENEDDETTO XVI, *Esortazione apostolica postsinodale* "Sacramentum caritatis" (22 febbraio 2007), 12]. La Parola di Dio, dunque, si esprime in parole umane grazie all'opera dello Spirito Santo. La missione del Figlio e quella dello Spirito Santo sono inseparabili e costituiscono un'unica economia della salvezza. Lo stesso Spirito che agisce nell'incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria, è il medesimo che guida Gesù lungo tutta la sua missione e che viene promesso ai discepoli. Lo stesso Spirito, che ha parlato per mezzo dei profeti, sostiene e ispira la Chiesa nel compito di annunciare la Parola di Dio e nella predicazione degli Apostoli; è questo Spirito, infine, che ispira gli autori delle sacre Scritture» (VD 15).

«Consapevoli di quest'orizzonte pneumatologico, i Padri sinodali hanno voluto richiamare l'importanza dell'azione dello Spirito Santo nella vita della Chiesa e nel cuore dei credenti in relazione alla sacra Scrittura: senza l'azione efficace dello "Spirito della Verità" (*Gv* 14,16) non è dato di comprendere le parole del Signore. Come ricorda ancora sant'Ireneo: "Quelli che non partecipano dello Spirito non attingono nel petto della loro madre (la Chiesa) il nutrimento della vita, essi non ricevono nulla dalla sorgente più pura che sgorga dal corpo di Cristo" [*Adversus haereses*, III,24,1]. Come la Parola di Dio viene a noi nel corpo di Cristo, nel corpo eucaristico e nel corpo delle Scritture mediante l'azione dello Spirito Santo, così essa può essere accolta e compresa veramente solo grazie al medesimo Spirito. I grandi scrittori della tradizione cristiana sono unanimi nel considerare il ruolo dello Spirito Santo nel rapporto che i credenti devono avere con le Scritture. San Giovanni Crisostomo afferma che la Scrittura "ha bisogno della rivelazione dello Spirito, affinché scoprendo il vero senso delle cose che vi si trovano racchiuse, ne ricaviamo un'abbondante profitto" [*Homiliae in Genesim*, XXII,1]. Anche san Girolamo è fermamente convinto che "non possiamo arrivare a comprendere la Scrittura senza l'aiuto dello Spirito Santo che l'ha ispirata" [*Epistula* 120,10]. San Gregorio Magno, poi, sottolinea suggestivamente l'opera del medesimo Spirito nella formazione e nell'interpretazione

della Bibbia: “Egli stesso ha creato le parole dei santi testamenti, egli stesso le dischiuse” [*Homiliae in Ezechielem*, I,VII,17]. Riccardo di san Vittore ricorda che occorrono “occhi di colomba”, illuminati ed istruiti dallo Spirito, per comprendere il testo sacro [*Oculi ergo devotae animae sunt columbarum quia sensus eius per Spiritum sanctum sunt illuminati et edocti, spiritualia sapientes... Nunc quidem aperitur animae talis sensus, ut intellegat Scripturas*] RICCARDO DI SAN VITTORE, *Explicatio in Cantica canticorum*, 15]. Vorrei sottolineare ancora quanto sia significativa la testimonianza che troviamo riguardo alla relazione tra lo Spirito Santo e la Scrittura nei testi liturgici, dove la Parola di Dio viene proclamata, ascoltata e spiegata ai fedeli. È il caso di antiche preghiere che in forma di epiclesi invocano lo Spirito prima della proclamazione delle letture: “Manda il tuo Santo Spirito Paraclito nelle nostre anime e facci comprendere le Scritture da lui ispirate; e concedi a me di interpretarle in maniera degna, perché i fedeli qui radunati ne traggano profitto”. Allo stesso modo, troviamo preghiere che, al termine dell’omelia, di nuovo invocano Dio per il dono dello Spirito sui fedeli: “Dio salvatore... t’imploriamo per questo popolo: manda su di esso lo Spirito Santo; il Signore Gesù venga a visitarlo, parli alle menti di tutti e disponga i cuori alla fede e conduca a te le nostre anime, Dio delle Misericordie” [*Sacramentarium Serapionis* II (XX): *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, ed. F.X. FUNK, II, Paderborn 1906, p. 161]. Da tutto ciò possiamo ben capire perché non si possa arrivare a comprendere il senso della Parola se non si accoglie l’azione del Paraclito nella Chiesa e nei cuori dei credenti» (VD 16).

In analogia alla epiclesi che precede e a quella che segue la consacrazione delle specie eucaristiche, abbiamo così una duplice epiclesi anche in rapporto alla proclamazione e alla predicazione della Parola.

b) In secondo luogo mi preme porgere alla nostra attenzione teologica il luogo dell’Esortazione in cui l’*analogia Verbi* viene declinata nel rapporto fra Eucaristia e Scrittura, come nel passaggio già sopra riportato (n. 56 di VD).

c) Infine, e con riferimento all’interpretazione della Bibbia nella Chiesa, mi sembra interessante il fatto che l’Esortazione inquadri il tema nel contesto del rapporto tra fede e ragione, richiamando a tal proposito l’Enciclica di Giovanni Paolo II e ponendosi in continuità col suo insegnamento:

«Credo possa costituire un contributo ad una più completa comprensione dell’esegesi e, dunque, del suo rapporto con l’intera teologia quanto scritto dal Papa Giovanni Paolo II nell’Enciclica *Fides et ratio* a questo riguardo. Infatti egli affermava che non è da sottovalutare “il pericolo insito nel voler derivare la verità della sacra Scrittura dall’applicazione di una sola metodologia, dimenticando la necessità di una esegesi più ampia che consenta di accedere, insieme con tutta la Chiesa, al senso pieno dei testi. Quanti si dedicano allo studio delle sacre Scritture devono sempre tener presente che le diverse metodologie ermeneutiche hanno anch’esse alla base una concezione filosofica: occorre vagliarla con discernimento prima di applicarla ai testi sacri” (FeR 55). Questa riflessio-

ne lungimirante ci permette di osservare come nell'approccio ermeneutico alla sacra Scrittura si giochi inevitabilmente il corretto rapporto tra fede e ragione. Infatti, l'ermeneutica secolarizzata della sacra Scrittura è posta in atto da una ragione che strutturalmente vuole precludersi la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane. Anche in questo caso, pertanto, è necessario invitare ad *allargare gli spazi della propria razionalità* [cf. BENEDETTO XVI, *Discorso al IV Convegno nazionale ecclesiale in Italia* (19 ottobre 2006)]. Per questo nell'utilizzazione dei metodi di analisi storica si dovrà evitare di assumere, là dove si presentano, criteri che pregiudizialmente si chiudono alla rivelazione di Dio nella vita degli uomini. L'unità dei due livelli del lavoro interpretativo della sacra Scrittura presuppone, in definitiva, un'*armonia tra la fede e la ragione*. Da una parte, occorre una fede che mantenendo un adeguato rapporto con la retta ragione non degeneri mai in fideismo, il quale nei confronti della Scrittura diverrebbe fautore di letture fondamentaliste. Dall'altra parte, è necessaria una ragione che indagando gli elementi storici presenti nella Bibbia si mostri aperta e non rifiuti aprioristicamente tutto ciò che eccede la propria misura. D'altronde, la religione del *Logos* incarnato non potrà che mostrarsi profondamente ragionevole all'uomo che sinceramente cerca la verità e il senso ultimo della propria vita e della storia» (VD 36).

La ricerca di un "paradigma" per la teologia dell'ispirazione può volgere la sua attenzione (e di fatto in alcuni casi ciò accade) all'analogia coll'ambito artistico in genere e letterario in specie, con una serie di possibili sviluppi, che qui non è dato articolare.

3. *L'orizzonte della metafisica agapico-erotica*

La prospettiva agapico-erotica, che abbiamo adottato come chiave interpretativa del rapporto fra i tre termini del nostro contributo intende mostrare come la costituzione conciliare contenga notevoli spunti coerenti con la metafisica della carità nella sua trattazione intorno alla divina rivelazione. Ciò risulta già particolarmente evidente nel proemio del testo ed in particolare nella citazione del *De catechizandis rudibus*: «affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami». Di questa prospettiva fondativa e fondante intediamo qui porre in rilievo da un lato l'articolazione trinitaria e dall'altro il nesso con la metafora sponsale, attraverso cui viene ad esprimersi il legame di Dio con l'umanità, che la rivelazione viene ad instaurare.

Una non superficiale e meramente scolastica lettura della costituzione conciliare sulla divina Rivelazione può aiutarci a cogliere come l'articolazione trinitaria venga esplicitamente indicata come costituiva della struttura

stessa della Rivelazione cristiana, rilevando altresì come il riferimento alla trinità delle persone non possa non pensarsi il meno inadeguatamente possibile se non in un orizzonte agapico. Quanto all'articolazione trinitaria, si può facilmente richiamare l'*incipit* del n. 2 di *DV*, dove appunto si indica la vita trinitaria come realtà divina alla quale l'uomo è chiamato a partecipare: «*Placuit Deo* [dimensione di gratuità, la rivelazione ossia è grazia, è Dio che compie il primo passo nel manifestarsi all'uomo] *in sua bonitate et sapientia* [capovolgendo i termini della *Dei Filius* il Vaticano II opera il passaggio da un orizzonte sapienziale a un orizzonte agapico, dove tuttavia l'istanza della sapienza non viene perduta, ma inclusa] *Seipsum revelare* [come nel Vaticano I, anche qui si mostra l'oggetto della rivelazione nell'essenza stessa di Dio, che non comunica un corpo di verità o di norme, ma appunto se stesso] *et notum facere sacramentum voluntatis suae* [il termine *sacramentum* sta qui come sinonimo di "mistero" come risulta evidente dal richiamo ad *Ef* 1,9 e sostituisce l'espressione "*aeterna voluntatis suae decreta*" della *Dei Filius* e quindi operando un ulteriore passaggio da una concezione giuridico-moralistica della rivelazione a una concezione biblico-teologica e storico-salvifica della stessa], *qui homines per Christum* [dimensione e concentrazione cristologica della rivelazione], *Verbum carnem factum* [la prospettiva antignostica del λόγος σάρξ] *in Spiritu Sancto* [dimensione pneumatologica della rivelazione] *accessum habent ad Patrem* [dimensione trinitaria della rivelazione] *et divinae naturae consortes efficiuntur* [superamento della categoria di alleanza intesa come patto di vassallaggio]».

Mi sembra fondamentale notare come l'articolazione trinitaria risulti innestata sull'orizzonte agapico, che si può significativamente cogliere nella trasposizione dei termini bontà e sapienza, atta a segnare la distanza, sia pur nella continuità con l'orizzonte sapienziale, privilegiato dalla *Dei Filius*. Ed è in questa fondamentale prospettiva che può svilupparsi il carattere dialogico della Rivelazione, per cui siamo portati ad affermare che la Parola di Dio non produce una sorta di monologo di Dio con se stesso, ma tende a stabilire una relazione "amicale", o forse, esplicitando ulteriormente il "consortes" del precedente passaggio, "sponsale" con l'umanità: «*Hac itaque revelatione Deus invisibilis ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscitiate*» [dimensione dialogico-personologica della rivelazione - «Con questa rivelazione infatti Dio invisibile (cf. *Col* 1,15; *ITm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cf. *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cf. *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»] (*DV* 2).

In tempi di crisi del linguaggio e della parola, una riflessione teologica sul senso stesso del sintagma *Dei verbum* e di questi fondamentali passaggi

del documento conciliare non può prescindere dal richiamo alla riflessione su questi temi che il pensiero filosofico del Novecento ha sviluppato. «Un segno noi siamo, che nulla indica. Senza dolore noi siamo e quasi abbiamo smarrito la lingua in terra straniera» (F. Hölderlin). I versi di *Mnemosyne*, opportunamente evocati e commentati da Martin Heidegger⁴⁰, ci riguardano e ci interpellano. L'estraneità della terra e la condizione di esilio che sembra sempre più caratterizzarci, con lo smarrimento che essa comporta, richiamano quell'"esilio della parola", che André Neher ha saputo profondamente riflettere e proporre al nostro tempo disorientato e frammentato⁴¹. Al di là e oltre le giornalistiche contrapposizioni fra continentali ed analitici, l'evento della parola chiede sempre di nuovo di essere accolto e pensato, perché si possa intravedere un qualche barlume nella notte del mondo.

Tornando al testo della *Dei Verbum*, mi preme mostrare come nella prospettiva della dinamica sponsale si può leggere il passaggio, nel quale siamo invitati a riflettere sulla prospettiva fondamentale sacramentale che caratterizza e orienta la rivelazione cristiana in un orizzonte economico-salvifico:

«Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia slautis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclamant et mysterium in eis contentum elucident» [«Questa economia della rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto»] (DV 2).

La dinamica amativa, descritta attraverso la metafora sponsale, viene ripresa in un mirabile passaggio della costituzione, dove la Scrittura e la Tradizione, vengono a costituirsi come lo "specchio" attraverso il quale la sposa, contempla il volto dello Sposo:

«Questa sacra Tradizione e la Scrittura sacra dell'uno e dell'altro Testamento sono dunque come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina in terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché giunga a vederlo faccia a faccia, com'egli è (cf IGv 3,2)» (DV 7).

⁴⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare? Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, SugarCo, Milano 1978, 43ss. Cf. inoltre Id. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979.

⁴¹ Cf. A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983.

E, più avanti, a proposito della Tradizione, essa viene interpretata, nella prospettiva della *viva vox Evangelii*, come il dialogo continuo fra Dio e l'umanità, lo Sposo e la sposa:

«Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cf. *Col* 3,16)» (DV 8).

In questa chiave metaforico-sponsale sarà possibile da un lato una lettura non estrinseca del monoteismo ebraico-cristiano e dell'esclusivismo ad esso soggiacente, e d'altra parte una interpretazione teologica ed antropologica insieme dell'unicità e universalità dell'evento rivelativo, assumendo l'analogia della unicità ed universalità dell'amore umano e delle sue espressioni.

L'innesto della prospettiva trinitaria nell'orizzonte agapico può condurci, a sviluppare in teologia fondamentale una preziosa indicazione contenuta nel documento della Commissione Teologica Internazionale del 1982, *Teologia, Cristologia, Antropologia*: «Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurre una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro di una tale "metafisica della carità" non si colloca più la sostanza in genere come nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione»⁴².

Concluderò dicendo che qui si tratta di pensare Dio secondo il suo nome proprio dato nel Nuovo Testamento nella parola che più di ogni altra esprime

⁴² Il testo in *EV*, VIII, 433. Lasciandomi ispirare, senza ripeterla pedissequamente, dalla grande lezione di Antonio Rosmini, ho cercato di indicare nell'intreccio fra "pensiero rivelativo" e "metafisica della carità" il nucleo speculativo del modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale soggiacente al manuale da me coordinato e diretto: *Teologia fondamentale*. I. *Epistemologia*, Città Nuova, Roma 2004; *Teologia fondamentale*. II. *Fondamenti*, ivi 2005; *Teologia fondamentale*. III. *Contesti*, ivi 2005; *Teologia fondamentale*. IV. *Antologia di testi*, ivi 2004. Per una ulteriore esplicitazione di queste indicazioni si vedano i miei recenti saggi: *Quale metafisica per, dalla, nella teologia? Una riflessione teologico-fondamentale a 40 anni dalla Dei Verbum*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia, Quale metafisica?*, Morcelliana, Brescia 2005, 189-227; «Pensiero rivelativo» e «metafisica agapica». *Una prospettiva di teologia fondamentale*, in *Rivista teologica di Lugano* 10 (2005) 161-182.

la sua natura e quindi di uscire da una visione della carità prettamente prassistica e velleitaria o addirittura sentimentale e banalmente affettiva, per attingere alla feconda identificazione dell'essere con l'*agápē*. Un passo in avanti ci aiuta a compierlo l'incontro con l'ultima sezione de *L'Action* di Blondel (definito da P. Henrici "filosofo del Concilio"):

«L'essere è amore; quindi se non si ama, non si conosce niente. E per questo la carità è l'organo della conoscenza perfetta. Essa depone in noi quello che è nell'altro. E rovesciando, per così dire, l'illusione dell'egoismo, ci inizia al segreto di qualsiasi egoismo diretto contro di noi. Nella misura in cui le cose esistono, agiscono e ci fanno patire. Accettare questa passione, recepirla attivamente, significa essere in noi quello che esse sono in loro. Dunque escludersi da sé, mediante l'abnegazione, significa generare in sé la vita universale [...]. Ciò che si impone necessariamente alla conoscenza non è altro che l'apparenza. E ciascuno conserva nel fondo l'intima verità del proprio essere singolare. In me c'è qualcosa che sfugge agli altri, e che mi innalza al di sopra di tutto l'ordine dei fenomeni. E anche negli altri, se sono come me, c'è qualcosa che mi sfugge, e che sussiste solo se mi è inaccessibile. Io non sono per loro come sono per me, ed essi non sono per me come sono per loro. L'egoismo è sconvolto dalla sola idea di tanti egoismi antagonisti. E, nonostante tutta la luce della nostra scienza, rimaniamo avvolti nella solitudine e nell'oscurità. Soltanto la carità, collocandosi nel cuore di tutti, vive al di sopra delle apparenze, si comunica fino all'intimità delle sostanze, e risolve completamente il problema della conoscenza dell'essere»⁴³.

Conclusione: la credibilità dell'amore

Se la nostra lettura della *Dei Verbum* è plausibile si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare, secondo una famosa espressione di Hans Urs von Balthasar. L'aggancio con le precedenti riflessioni è costituito dalla possibilità (che per me è una vera e propria necessità) di innestare la tematica della "credibilità" dell'amore nel quadro della prospettiva agapica. In questo senso vengono a coincidere la credibilità della Rivelazione con quella dell'amore⁴⁴. Questo approdo della nostra riflessione può felicemente incrociare un famoso frammento 582 di Pascal, col quale concludiamo: «Ci facciamo un idolo della

⁴³ M. BLONDEL, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, 553.

⁴⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1977; su questo tema balthasariano cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del Cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981. Alla "credibilità dell'amore" è stato intitolato il convegno celebrativo del centenario della nascita del teologo svizzero organizzato nell'ottobre 2005 presso la Pontificia Università Lateranense.

stessa verità; perché la verità senza la carità non è Dio, e la sua immagine è un idolo che non bisogna amare né adorare; e meno ancora bisogna amare o adorare il suo contrario che è la menzogna»⁴⁵.

Giuseppe Lorzio
lorizio@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁴⁵ B. PASCAL, *Pensieri, Opuscoli e Lettere*, A. BAUSOLA - R. TAPPELLA (edd.), Rusconi, Milano 1997, 661 (fr. 582 Brunschvicg = 597 Chevalier).

UNA CATEGORIA CONCILIARE DIBATTUTA: IL “POPOLO DI DIO”

Giovanni Tangorra*

Una teoria abbastanza condivisa è l'impossibilità di racchiudere la dottrina sulla Chiesa in una sola formula, ciò spiega i molteplici approcci e la difficoltà a comporre sintesi organiche soddisfacenti. La tradizione ci ha però consegnato un patrimonio consistente di immagini che consentono un autentico viaggio ecclesiologicalo. Alcune di esse hanno assunto un rilievo maggiore e sono scolpite nella memoria: popolo di Dio, corpo (sposa) di Cristo, tempio dello Spirito, società, sacramento, comunione¹. Il fatto che ciascuna abbia una sua storia, una sua configurazione, e, più ancora, che siano tutte presenti nel Vaticano II, suggerisce il criterio della non esclusione. Tuttavia la tentazione di assumere uno strumento unico è forte, di modo che «l'ecclesiologia concepita secondo un sano ed equilibrato proposito integratore rimane, oggi, più una necessità sentita che una necessità soddisfatta»².

Non è detto, comunque, che il lavoro debba sfociare in un'asettica neutralità, anche perché se non tutte si escludono, le varie nozioni non sono nemmeno sinonimi. Qui ci occuperemo del “popolo di Dio”, espressione ben conosciuta alla Scrittura, ai padri e alla liturgia, meno al tempo del Vaticano II, per cui la sua presenza, addirittura come titolo di un capitolo del suo *De Ecclesia*, desta una certa sorpresa. L'immagine dominante che emerge dagli stessi *vota* e dall'opinione pubblica di allora era il “corpo di Cristo”, impostasi con il magistero di Pio XII e già intervenuta a purificare le asperità della concezione societaria. La sorpresa è però solo relativa, perché vari autori avevano

* Professore ordinario di *Ecclesiologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Lo studio classico sulle possibilità di definire la Chiesa è Y. CONGAR, *Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, in Id., *Sainte Église, études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, 21-44 (le quattro nozioni esaminate sono: il popolo di Dio; il corpo mistico; la società; la comunione). Per molte questioni metodologiche si offre invece come riferimento: S. DIANICH, *Ecclesiologia, questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

² J.A. DOMINGUEZ, *Le interpretazioni postconciliari*, in P. RODRÍGUEZ (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen Gentium"*, Armando Editore, Roma 1995, 35.

cercato di riportare l'attenzione su un'idea destinata a diventare centrale, e che in fase di recezione si è trasformata in una questione disputata. Scopo del mio intervento è di ricostruire questa storia seguendo la direttrice del Vaticano II, e sintetizzandola in tre atti: ascesa, decadenza e risalita.

1. Gestazione di un'idea

La visione classica è racchiusa nella nozione di *societas*. Intervenuta come forma di reazione, quasi in coincidenza con la nascita del trattato, essa ha assicurato beni come la visibilità, l'autonomia e l'unità, ma ha anche impoverito importanti coordinate teologiche e prodotto il clericalismo. Il suo primato si inquina con l'ingresso del "corpo mistico", una definizione equilibrante, che ha reintrodotto le categorie misteriche e ristabilito i legami tra cristologia (pneumatologia) ed ecclesiologia. Il suo ingresso, però, non è stato indolore. Si cita a questo proposito la vicenda dell'espressione *corpus mysticum Christi*, con cui Giovanni Perrone apriva il *De Ecclesia* preparato per il Vaticano I. Un terzo dei vescovi la ritenne poco opportuna e astratta, con la conseguenza che il documento non vide la luce, anche per ragioni storiche e il prolungarsi del dibattito sul capitolo XI, dedicato al primato papale³. Il principio gerarchico concentrato nella sua massima autorità, e punto di forza della concezione societaria, fu ancora ritenuto un solido fondamento, per una Chiesa che stava intanto attraversando tempi difficili.

Dopo le aperture di Leone XIII (*Satis cognitum*), e studi sistematici che avevano ormai assimilato il metodo dogmatico⁴, la dottrina ricevette nuove attenzioni, fino a sfociare nella *Mystici corporis* (29 giugno 1943), che però l'affrontava in un contesto ermeneutico perturbato. Pio XII rispose alle contrapposizioni identificando "corpo mistico" e "Chiesa romana", dette però il giusto spazio a «un principio interno di ordine soprannaturale, cioè lo Spirito divino». Nel lessico dell'enciclica, l'aggettivo "mistico" serviva a distinguere il corpo ecclesiale dal corpo fisico e morale, ma il mistero cui faceva riferimento era reso visibile dalla componente societaria, che svolgeva nei suoi confronti una funzione strumentale. Il primato conferito dal pontefice è inequivocabile, fino a far scrivere che «nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino»,

³ Cf. R. AUBERT, *L'ecclésiologie du concile Vatican*, in *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Cerf, Paris 1960, 245-284; G. THILS, *L'ecclesiologia del concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi*, in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE DI MILANO, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 7-25.

⁴ Si ricorda soprattutto l'opera di E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, Museum Lessianum, Louvain 1933.

della Chiesa vista come “corpo mistico”. Questo riuscì a rinvigorire vari settori della vita ecclesiale, stimolò la dimensione comunitaria, diffondendo l’idea del Cristo che vive in tutte le sue membra, e aprì «vie sotterranee» all’ecumenismo, tuttavia non ebbe il consenso generale atteso⁵. L’attenzione degli ecclesiologi si era intanto già rivolta ad altre figure ecclesiali, tra le quali una di cui la *Mystici corporis* non faceva alcuna menzione: il “popolo di Dio”.

L’idea non aveva fino ad allora suscitato grande interesse, per l’uso antigerarchico che ne aveva fatto la Riforma e perché nel linguaggio degli ecclesiologi era abituale identificarla con il popolo di Israele. Angel Antón ritiene che l’idea stava «*lentamente abriéndose camino a partir de 1920*»⁶, tuttavia furono i due scritti del benedettino Anscar Vonier e del domenicano Dominikus Koster a introdurla nella pubblicistica contemporanea: il primo richiamandone l’aspetto storico-dinamico e il secondo imponendo la questione epistemologica⁷. In anni di fervore per il “corpo mistico”, le analisi di Koster ebbero un effetto raggelante, perché declassava l’immagine a uno stadio pre-scientifico, giudicando invece il “popolo di Dio” più inerente all’essenza e quindi più adatto a esprimere la vera natura della Chiesa. Quasi contemporaneamente giunse il sostegno dei biblisti, con la tesi di Lucien Cerfaux che il “popolo di Dio” era da considerarsi la nozione chiave dell’ecclesiologia paolina, mentre il “corpo di Cristo” aveva un semplice ruolo attributivo, per dire la trascendenza e l’unità delle varie Chiese in Cristo⁸. Tra i fattori dell’ascesa non sono da trascurare interventi esterni alla teologia pensata, come le nuove percezioni culturali, sensibili al personalismo e alle relazioni comunitarie, e le iniziative del movimento laicale. L’effetto fu travolgente, dando della *Mystici corporis* il presagio di una interruzione presto riassorbita. Alla soglia del Vaticano II, è Yves Congar a dare un’istantanea:

«In questo momento, in una maniera straordinaria, si è prodotta, nel mondo cattolico, una vera ed esaltante scoperta dell’idea di popolo di Dio [...]. Il tema si è imposto agli spiriti ed è entrato nel vocabolario. In pochi anni esso è divenuto una categoria di pensiero fondamentale del cattolicesimo. “Popolo di Dio” significa evidentemente una moltitudine di uomini sui quali Dio regna»⁹.

⁵ Cf. L. BOUYER, *Où en est la théologie du corps mystique?*, in *Revue de science religieuse* 22 (1948) 313-333 (la citazione è a p. 319).

⁶ A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, 2, Bac-Studio teológico de San Ildefonso, Madrid-Toledo 1987, 681.

⁷ Cf. A. VONIER, *The People of God*, Burns Oates & Washbourne, London 1937; M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1940.

⁸ Cf. L. CERFAUX, *La théologie de l’Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942.

⁹ Y. CONGAR, *Peut-on définir l’Église?*, 24. L’autore critica Koster e Cerfaux per aver privato il “corpo di Cristo” del suo reale valore ecclesiologico.

Giungiamo così alla *Lumen gentium*. Un'occhiata alla sua storia redazionale mostra una progressiva apertura¹⁰. La denominazione non era sconosciuta alla Commissione teologica preparatoria, tanto che lo schema-Tromp prevedeva di cominciare da essa, ritenendola *utpote minus complicata, facilius intelligibilis a populo*. La preferenza allo schema-Lattanzi non permise di accogliere il suggerimento, ma l'espressione non scomparve del tutto e restò in ordine sparso nel primo schema ufficiale. A suo favore agirono il valore pastorale, l'assunzione di un metodo storico-salvifico e la volontà di uscire dal monopolio del "corpo mistico", che intanto veniva sottoposto a una serie di osservazioni critiche: la dissonanza con l'interpretazione biblico-patristica; i limiti dell'identificazione sociologica con la Chiesa romana; l'effetto di ottenere un quadro ecclesiale poco attento alla storia, più "militante" che "pellegrinante"; la difficile applicazione ecumenica; il rischio del monofisismo che portava ad assimilare il Cristo e la Chiesa. La ricerca di un nuovo filo conduttore riaprì la strada al "popolo di Dio", scelta compiuta nella prima intersezione, con la preferenza assegnata allo schema-Philips.

Esso lo aveva però ancora al terzo posto, in coincidenza col tema dei laici, idea allora condivisa da molti autori. La vera novità fu la divisione di questo capitolo in due parti che, su suggerimento del cardinal Suenens, costituì la prima in un capitolo autonomo, successivamente spostato al secondo posto, subito dopo il "mistero" e prima del capitolo sulla "gerarchia". L'operazione è stata talmente risaltata da diventare una pietra miliare della recezione, Louis Bouyer la valuta *un tournant capital*¹¹. L'approfondimento implicherebbe un'analisi degli interventi dei vescovi, per saggiare le loro reali reazioni a decisioni che, in fondo, erano state prese dalla Commissione teologica¹². Uno

¹⁰ Le notizie maggiori sono state prese dalle due tesi dottorali: F. GEREMIA, *I primi due capitoli della "Lumen gentium": genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Marianum, Roma 1971; J. HYUN YOON, *La Chiesa è una sola "realitas complexa". Analisi storico-redazionale di "Lumen gentium" n. 8*, PUL, Roma 2013. Prezioso è il breve articolo di Y. CONGAR, *D'une "ecclesiologie en gestation" à "Lumen gentium"*, in *Le concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 123-136.

¹¹ Cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit*, Cerf, Paris 1970, 203. L'espressione più comune è "rivoluzione copernicana", l'adopera anche Congar, ricordando però i limiti di una sua strumentalizzazione ideologica. Il teologo domenicano valuta l'inversione dei capitoli come una delle iniziative più decisive del lavoro conciliare, spiegando che in gioco non era solo la dignità comune dei membri, ma la priorità a ciò che viene dall'essere cristiano, con le sue responsabilità di lode, servizio, testimonianza, di fronte a ciò che era organizzazione, anche se di origine divina, cf. Y. CONGAR, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Cerf, Paris 1966, 132-134; ID., *Le concile Vatican II: son Église, temple de Dieu et corps du Christ*, 109-112; ID., *Cette Église que j'aime*, Cerf, Paris 1968, 9-39.

¹² Se ne può trovare una raccolta in G. DEJAIFFE, *L'Église peuple de Dieu*, in *Nouvelle revue théologique* 103 (1981) 857-871. L'autore dà conto della funzione ecumenica, una delle ragioni principali della scelta, perché permetteva di allargare la rete dell'appartenenza alla Chiesa, che la figura del "corpo di Cristo" tendeva invece a restringere, per l'uso del termine "membro". Joseph Ratzinger lo ritiene un motivo trainante, giungendo a scrivere che «il concetto *popolo di Dio* è stato introdotto dal concilio soprattutto come ponte

spaccato sintetico è la *Relatio generalis* di monsignor Gabriel Garrone, che spiegò la collocazione con la volontà di «esporre ciò che concerne la Chiesa nella sua totalità (*Ecclesia in sua totalitate videtur*), vale a dire il popolo di Dio, nella quale ogni vocazione gode radicalmente della medesima dignità», e che così appariva «meglio l’inserimento della gerarchia nella comunità, come un servizio (*sic melius elucet idea servitii*)»¹³.

Una rapida scorsa al capitolo secondo (nn. 9-17) dà una mappa dei principali guadagni: 1) la genesi storico-salvifica, che fa ritrovare il legame con Israele; 2) l’intenzionalità comunitaria, che origina l’esistenza della Chiesa nella forma di un popolo, in quanto Dio ha voluto «santificare e salvare gli uomini non separatamente e senza alcun legame fra di loro» (n. 9); 3) l’estensione del *triplex munus* e della realtà dei carismi, derivandone che «lo Spirito Santo non si limita a santificare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri» (n. 12); 4) l’identità di popolo messianico-escatologico; 5) la cattolica unità di un popolo che vive nel concorso molteplice di Chiese particolari, persone e culture; 6) l’appartenenza, esterna e interna dei cattolici, e l’assunzione di un paradigma relazionale che estende il “popolo di Dio” all’intera famiglia umana; 7) la missionarietà, cui tutti sono chiamati a dare la loro parte, affinché «la pienezza del mondo intero sia trasformato in popolo di Dio, in corpo del Signore e in tempio dello Spirito Santo» (n. 17).

2. La ricollocazione del soggetto

I primi due capitoli della *Lumen gentium* hanno la forma di un dittico consequenziale, suggerendo un passaggio dall’essere al soggetto. Il primo illustra la natura della Chiesa, il suo *quid* nell’ordine della grazia e del disegno

ecumenico»: J. RATZINGER, *L’ecclesiologia del Vaticano II*, in Id., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1987², 21. Tra i vescovi non mancarono però le opinioni discordanti, come quella del cardinal Siri che giudicò il richiamo al “popolo di Dio” non necessario (*AS II-III*, 278).

¹³ G. GARRONE, *Relatio de populo Dei* (17.9.1964), in *AS III/1*, 500-501. Lo studio del “popolo di Dio” a partire dai documenti conciliari è oggetto di molti approfondimenti. Per citarne qualcuno: O. SEMMELROTH, *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 439-452; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della “Lumen gentium”*, Jaca Book, Milano 1982², 119-196; C. COLOMBO, *La Chiesa “nuovo popolo di Dio” nella costituzione “Lumen gentium”*, in *Teologia* 8 (1983) 137-143; EDITORIALE, *Dalla teologia del “corpo mistico” all’ecclesiologia del “popolo di Dio”*, in *Civiltà Cattolica* 136/I (1985) 209-221; M. SEMERARO, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica al concilio e vent’anni dopo*, in *Rivista di Scienze Religiose* 2 (1988) 29-57; J. THORNHILL, *Sign and Promise. A Theology of the Church for a Changing World*, Collins Liturgical Publications, London 1988; A. ÁLVAREZ-SUÁREZ, *Repensando la Iglesia como “pueblo de Dios”, desde la “Lumen gentium” del Vaticano II*, in *Teresianum* 61/2 (2010) 325-370; D. VITALI, *Il popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2013.

divino: è la comunione dall'alto, «il sigillo trinitario»¹⁴, da cui tutto ha origine e prende forma; il secondo risponde invece alla domanda del *quis*, «ossia chi è il soggetto sulle cui spalle viene messo il carico disegnato nel capitolo sul “mistero”»¹⁵. Trattandosi di un soggetto immerso nella storia, in modo da esserne condizionato e farla, non è fuori luogo l'avvertenza che si tratta di un “soggetto storico”. Il rischio di una dicotomia è scongiurato da questa precisazione della Commissione teologica internazionale: «Il popolo di Dio è simultaneamente mistero e soggetto storico; cosicché il mistero costituisce il soggetto storico e il soggetto storico rivela il mistero. Sarebbe dunque puro nominalismo scindere nella “Chiesa-popolo di Dio” l'aspetto di mistero e l'aspetto di soggetto storico»¹⁶. L'effetto è una Chiesa che vive tra gli uomini, una ecclesiologia che rimuove i due limiti dell'oggettivismo e dello spiritualismo, contro cui si era schierato Congar, ispiratore di un programma di riforma che partiva da questa constatazione:

«La teologia cattolica ha considerato poco le realtà cristiane vissute nel soggetto religioso. Essa ha considerato la Chiesa come un'istituzione esistente oggettivamente - ciò che essa è in modo sicuro - molto poco come assemblea dei fedeli e comunità vivente risultante dalla loro azione; o ancora l'ha considerata nella sua essenza immutabile, molto poco come esistente nel tempo»¹⁷.

1) Dando «priorità agli elementi comuni a tutte le categorie di persone nell'ambito dell'esistenza cristiana»¹⁸, il “popolo di Dio” porta a vedere la Chiesa fatta da tutti i suoi membri, favorendo l'ingresso dell'antropologia in ecclesiologia. La soluzione è un soggetto globale che si attua nella reciproca comunicazione dei doni e dei compiti, nella convinzione di non potersi sviluppare l'uno senza l'altro. Più che catalizzare l'elemento gerarchico, il “popolo di Dio” recupera la pienezza del popolo unito nel pleroma che è Cristo (*Col* 1,18-19). Il proposito conduce a considerare incompiuta una Chiesa a registro

¹⁴ O.F. PIAZZA, *Introduzione*, in *La Trinità e la Chiesa, In dialogo con Giacomo Canobbio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 6.

¹⁵ L. SARTORI, *La Chiesa popolo di Dio, un tema conciliare da riprendere e approfondire*, in *Vita e pensiero* 63 (1980) 31-32.

¹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti di ecclesiologia* (8.10.1985), in *EV* 9/1688. In questa precisazione si avverte l'influsso di Giuseppe Colombo (allora membro della Commissione) che, come si vedrà, è stato uno dei principali difensori della dottrina conciliare sul popolo di Dio. Nel suo studio principale sull'argomento scrive che «la nozione di “popolo di Dio” realizza in se stessa e la nozione di “mistero” e la nozione di “soggetto storico”»: G. COLOMBO, *Il “popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in *Teologia* 10 (1985) 160.

¹⁷ Y. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1968², 16.

¹⁸ A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, 1, Cittadella, Assisi 1987, 381.

unico, fatta di chierici, di laici o di religiosi¹⁹, perché l’insieme è più delle sue parti. Esso attinge alla cattolicità, di cui il n. 13 offre un affresco policromo, che niente e nessuno esclude. Su questo, il concilio ha il merito di riprendere una corrente antica che dal *Christus totus* di Agostino passa per la *congregatio fidelium* di Tommaso d’Aquino. Il citato cardinal Garrone spiega così il senso del capitolo secondo della *Lumen gentium*:

«Il popolo di Dio è tutta la Chiesa, e non soltanto i membri della gerarchia. Ognuno fa parte di questa Chiesa, per uno stesso titolo fondamentale. Vi è una sola vocazione comune, e un solo destino. Le conseguenze di questa scelta sono considerevoli. È evidente che la gerarchia, venendo solamente in seguito, non potrà assumere, in mezzo al popolo di Dio, che l’atteggiamento di un servizio: il servizio dell’autorità; il laicato stesso non verrà più presentato come unicamente dipendente dalla gerarchia, ma bensì come avente un posto proprio in mezzo al popolo di Dio, come avente un “sacerdozio” che egli dovrà pure mettere in azione per il bene comune. E così pure, a suo tempo, per la vita religiosa»²⁰.

Il fondamento di queste possibilità è lo stesso che dà accesso alla salvezza: il battesimo. Nella dottrina conciliare, questo sacramento riacquista tutta la sua valenza ecclesiologica, diventando «porta della Chiesa» (LG 14), che «incorpora a Cristo e costituisce popolo di Dio» (LG 31)²¹. Poiché il suo dono invisibile precede ogni distinzione, diventa principio visibile dell’uguaglianza nell’essere e nella missione, «principio costitutivo di tutta la dignità cristiana, della coscienza missionaria, come di quella delle responsabilità cristiane nel mondo»²². Abilitando al *triplex munus*, il battesimo impegna la comunità a essere «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato» (IPt 2,9), rendendola popolo sacerdotale, profetico e diaconale. È nota l’importanza del primo titolo, «chi entra a far parte della Chiesa con il sacramento del battesimo riceve per ciò stesso la sua consacrazione sacerdotale»²³. Esso comporta il culto della vita, il diritto-dovere di partecipare attivamente all’azione liturgica, e fonda la qualità di soggetto dell’assemblea liturgica, che all’eucaristia «offre la vittima senza macchia non soltanto con le mani del sacerdote, ma insieme con lui» (SC 48).

¹⁹ Cf. L. SARTORI, *Teologia del laicato in discussione*, in S. DIANICH (ed.), *Dossier sui laici*, Queriniana, Brescia 1987, 15-64.

²⁰ G.M. GARRONE, *Introduzione al capitolo secondo*, in Id. - C.J. DUMONT - Y. CONGAR, *La Chiesa, le Chiese orientali, l’ecumenismo*, Paoline, Roma 1966, 45.

²¹ Cf. K.J. BECKER, *L’insegnamento sul battesimo del Vaticano II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive*, 641-686; G. TANGORRA, *Il senso ecclesiale del battesimo*, in *Lateranum* 79/3 (2013) 739-766.

²² Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, EDB, Bologna 1973, 22.

²³ E.J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, 454.

Interpretazione fuorviante sarebbe però sostenere una tale rappresentazione per dequalificare o addirittura eliminare i vari aspetti legati alla dimensione istituzionale, ciò che introdurrebbe per altra via la tesi dell'identificazione tra Chiesa e Regno. Il problema del "fastidio" istituzionale non si risolve nella scelta tra istituzionalismo e anti-istituzionalismo, ma facendo rientrare l'istituzione nel suo dato teologico, che è di sostenere il cammino terrestre della Chiesa tra il Risorto e il Regno. Il "popolo di Dio" implica una struttura configurante che esso non si crea da solo, ma che riceve dal Cristo-istitutore e dallo Spirito co-istituente. Nella sua ecclesiologia il popolo vive di "fede, speranza e carità" (LG 8), ma, per farlo, comprende al suo interno «l'organizzazione e tutti i mezzi di salvezza istituiti» (LG 14). La soggettività dell'intero, inoltre, non impedisce l'esistenza di soggettività particolari, per cui il "soggetto globale" si presenta anche come un "soggetto differenziato", che ha «ministri a servizio dei loro fratelli» (LG 18). La consapevolezza che dovrebbe accompagnare il cammino, però, è che anche l'istituzione ecclesiale, come quelle umane, può burocratizzarsi.

2) Alla base di ogni concetto sociale c'è un certo modo di concepire i rapporti tra il singolo e la collettività, due realtà che nella cultura odierna, soprattutto occidentale, sono spesso antagoniste. Non fa eccezione l'idea di "popolo", provocando una riflessione sul tipo di antropologia posta in atto. Un postulato cristiano è la centralità della persona, tanto da far riconoscere che "il terreno proprio del personalismo è il cristianesimo"²⁴, seguendo la concezione di una verità non astratta ma confluita nella persona del Verbo, che si incarna e che nel suo insegnamento incontra una serie di volti. Tuttavia la persona intesa nella sua individualità non è un elemento esclusivo, «l'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicitare le sue doti» (GS 12). Più consona all'antropologia cristiana è perciò l'idea di due forze dialetticamente convergenti, di cui una riconosce la centralità del singolo e l'altra valorizza la vita comune. La persona riflette su di sé e tende ad aprirsi a dimensioni sempre più vaste. Sono quelle che Emmanuel Mounier ha chiamato interiorizzazione ed espansione, definendole «le due pulsazioni indissociabili della vita personale»²⁵.

Scegliendo di fare alleanza con un popolo, Dio conferma di non voler considerare l'uomo solitario, ma inserito in un universo relazionale. L'israelita, come la maggior parte degli orientali, era conscio di partecipare ai beni

²⁴ Cf. L. STEFANINI, *Personalismo*, in *Enciclopedia filosofica di Gallarate*, IV, Sansoni, Firenze 1967, 1511-1531.

²⁵ E. MOUNIER, *Cos'è il Personalismo*, Einaudi, Torino 1949, 65.

divini in quanto membro e a condizione di appartenere a quel popolo rinnovato dall'alleanza. L'individualità non era dispensata dai favori o dal peso delle proprie responsabilità, tuttavia intrecciava il suo destino con la collettività, sapendo di averne più benefici che danni, di potersi attuare nella misura in cui viveva unito agli altri. L'idea confluiva nella suggestiva concezione della personalità corporativa, passata nel Nuovo Testamento con le nozioni di nuovo Adamo e, sul piano ecclesiologico, di *Ekklesia*, che la contiene nella sua stessa semantica: l'azione salvifica di Dio libera dalla diaspora, abbatte i muri (*Ef* 2,13-22) e raduna il suo popolo (*Col* 1,19-23). La personalità corporativa dimostra che la profonda solidarietà tra individuo e gruppo può raggiungere alti livelli di identificazione. Per Jean de Fraine è una delle più originali nozioni di metafisica biblica:

«È un errore logico considerare incompatibile come un principio di contraddizione la simultaneità dialettica dell'uno e del molteplice [...]. L'individuo e il gruppo formano insieme una realtà unica, non è solo una rappresentanza, ma nell'ambito della personalità corporativa, si può dire con tutta oggettività che egli è il gruppo e che il gruppo è in lui»²⁶.

Estranei a una corretta concezione del popolo sono dunque i due opposti dell'individualismo e del collettivismo, il primo «considera l'uomo soltanto nello stato di relazione con se stesso, il collettivismo non vede affatto l'uomo, non vede che la società. Nell'uno il volto dell'uomo è deformato, nell'altro è mascherato»²⁷. Il popolo non crea l'individuo, ma fa di ogni individuo una persona, ed è lo strumento con cui la salvezza giunge al singolo; non è la massa, priva di autentica unità, e senza alcuna coscienza comune, salvo quello del totale anonimato. Nel disegno divino la *con-vocatio* confluisce in una *congregatio*, impedendo una visione privatistica della fede. Un compito è sviluppare una tale coscienza, dando un carattere essenzialmente ecclesiale ai beni della salvezza. Si colloca in tale contesto il concetto della Chiesa sviluppato attraverso il tema del "noi", che Joseph Ratzinger rende in questo modo: «La Chiesa non è da qualche parte, ma siamo noi stessi a costituirla. Certo, nessuno può dire *io sono la Chiesa*; ognuno può e deve dire: noi siamo la Chiesa. E questo *noi* non è, a sua volta, un gruppo che si isola, ma che si mantiene piuttosto all'interno della comunità intera di tutti i membri di Cristo, viventi e defunti»²⁸.

²⁶ J. DE FRAINE, *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de personnalité corporative dans la Bible*, Desclée de Brouwer, Tournai-Paris 1959, 220-221.

²⁷ M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, LDC, Torino 1983, 119.

²⁸ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in Id., *Chiesa, ecumenismo e politica*, 12.

3) L'altro riferimento posto in evidenza è la storicità. L'idea societaria produceva un naturale rafforzamento degli argini, quella del "corpo mistico" comportava il rischio dello spiritualismo. Un elemento integrante della definizione del popolo di Dio, e tra i motivi del suo successo in una cultura che ha ormai fatto della storia una modalità fondamentale dell'essere, è invece il carattere storico-escatologico. È uno "storico" da intendersi innanzitutto come crescita e sviluppo, che fa conoscere il provvisorio, le fatiche e gli ostacoli di un compimento atteso. Ciò colloca la Chiesa tra il già del "corpo di Cristo" e il non ancora del Regno, rendendolo "popolo pellegrinante". Il rilievo è già inserito nel capitolo secondo della *Lumen gentium*, che si unisce idealmente al settimo, dando della Chiesa l'immagine *inter tempora*. Non è un cammino neutro, perché l'identità di "popolo messianico" lo costituisce sacramento di una salvezza che realizza con la sua stessa presenza, diventando nella storia dei popoli un «germe sicurissimo (*firmissimum*) di unità, di speranza e di salvezza» (n. 9).

La considerazione fissa un rapporto più inclusivo col mondo. La Chiesa non trova se stessa uscendo dal mondo, bensì «si trova nel mondo e insieme con esso vive e agisce» (GS 40). Vivendo nel popolo e attraverso il popolo, essa porta dentro di sé i suoi problemi, soprattutto quelli dei membri più svantaggiati, ciò che spiega il successo di questa figura ecclesiologica nelle teologie sensibili alle realtà terrestri, alla cultura o all'opzione per i poveri. L'effetto è duplice, quello di una autocomprensione «*servante et pauvre*»²⁹, e quello di sentirsi popolo dei - per poveri. Povero esso stesso, in quanto pellegrinante, il "popolo di Dio" assume la missione «della riconciliazione universale, della pace e della solidarietà fra tutti i popoli. La sua missione storica contiene fra gli altri questo aspetto come suo elemento essenziale»³⁰. Se nessun popolo è un'isola, meno ancora lo è quello ecclesiale, la solidarietà l'impegna l'impegna a sentire la situazione dei popoli con la situazione dei popoli. Quest'aspetto ha trovato una sua lucida conferma nell'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, che dà un'immagine viva dell'immersione ecclesiale nei problemi della storia:

«Popoli impegnati [...] con tutta la loro energia, nello sforzo e nella lotta per superare tutto ciò che li condanna a restare ai margini della vita: carestie, malattie croniche, analfabetismo, pauperismo, ingiustizia nei rapporti internazionale e specialmente negli scambi commerciali, situazioni di neocolonialismo economico e culturale talvolta altrettanto crudele quanto l'antico colonialismo politico.

²⁹ Y. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, Cerf, Paris 1963.

³⁰ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, 251.

La Chiesa ha il dovere di annunciare la liberazione di milioni di esseri umani, essendo molti di essi figli suoi; il dovere di aiutare questa liberazione a nascere, di testimoniare per essa, di fare che sia totale. Tutto ciò non è estraneo all’«evangelizzazione» (n. 30).

3. Il tramonto di un’idea

Non è facile dire quanto e come queste idee siano entrate nel vissuto. Di certo hanno contribuito all’espansione dell’autocoscienza ecclesiale, colmato le disuguaglianze e modificato la percezione di fedeli e ministri, anche se sono cose da appurare. Il cammino pratico non va sottovalutato, sia perché costituisce il fine di quello teorico, sia perché le due cose non possono separarsi, in quanto «il popolo di Dio vive nelle comunità, e in esse in qualche modo appare in forma visibile» (AG 37). Lo studio postconciliare della denominazione pone comunque dinanzi a una stagione turbolenta che, dopo una prima fase di entusiasmo³¹, ha attraversato una serie di ripensamenti e correzioni di rotta, fino a sfociare in quella che è stata definita la sua eclissi. La conoscenza delle ragioni è fruttuosa, perché indica i confini e le eventuali correzioni. Mi limito a una rapida successione.

1) Una lacuna metodologica è stata la scarsa vena sistematica, per cui il “popolo di Dio” è stato più «tema di specifici commenti ai testi conciliari che chiave ermeneutica di una specifica ecclesiologia»³². Più strutturale, l’osservazione di Hervé Legrand sulla «quasi non-recezione della realtà teologica del popolo di Dio», a motivo del mancato riconoscimento degli *iura communione*³³. Essendosi preoccupato poco della traduzione giuridica dei suoi concetti, il Vaticano II non è riuscito a comunicare la loro potenzialità, con la conseguenza che il Codice del 1983, nonostante la recezione del titolo *De populo Dei*, lascia i laici in posizione passiva di fronte a vari aspetti della vita ecclesiale. Vi sono poi le carenze culturali derivanti dal panorama contrastante. Un conto, infatti, è parlare di “popolo” in un Occidente flagellato dall’individualismo e un altro in continenti dove la coscienza comunitaria è ancora molto

³¹ Lo testimonia il numero inaugurale della rivista *Concilium* che ospita come primo articolo, e quasi come “manifesto”, il saggio di Y. CONGAR, *La Chiesa come popolo di Dio*, in *Concilium* 1 (1965) 19-43.

³² G. MAZZILLO, *Popolo di Dio*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, 1090.

³³ H. LEGRAND, *La ricezione ecclesiologica della “Lumen gentium”*. *Riflessioni criteriologiche per un primo bilancio*, in *Synaxis* 3 (2011) 14; si veda anche la riflessione di M. SEMERARO, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica al concilio e vent’anni dopo*, 54-56.

forte. Ripensamenti, più che lacune, si sono infine osservati negli studi biblici, dove pare affermarsi un cambiamento di rotta rispetto alle convinzioni “forti” del periodo preconciliare³⁴.

2) Uno dei pregi della nozione è stato di far uscire i laici dalla condizione di minorità, non collocandoli più da qualche parte, ma facendo loro prendere coscienza di essere “Chiesa”. Nelle interpretazioni successive è però emersa un’ermeneutica livellante, che ha posto la struttura gerarchica all’esterno e non all’interno del “popolo di Dio”, com’era nelle intenzioni conciliari. Ciò ha fatto avvertire «tutta la difficoltà di riconoscere e inquadrare il popolo di Dio come soggetto di azione ecclesiale», e innescato un contrasto che non riusciva più a rendere conto l’idea «del popolo di Dio come soggetto unico, che non è dato dalla somma di due gruppi - laici e gerarchia, o gerarchia e laici - ma dalla Chiesa come *universitas fidelium*»³⁵. Si sono così potuti riprendere vecchie antitesi, tra amore e diritto, tra democrazia e potere, riproducendo per molti versi la medesima situazione che aveva causato l’oscuramento di questa categoria al tempo della riforma luterana. I conflitti sono inevitabili, ma il principio dovrebbe essere chiaro: il popolo di Dio comprende «tanto i laici, quanto i religiosi e i chierici» (LG 30).

3) Il limite maggiore è stata la scissione tra la storia e il mistero, che non sarebbe dovuta accadere ma che di fatto è accaduta, con la paradossale conseguenza di produrre lo stesso naturalismo ecclesiologico rimproverato alla nozione di *societas*. Per Joseph Ratzinger è un punto chiave: «La crisi della Chiesa, quale si rispecchia nella crisi del concetto di popolo di Dio, è “crisi di Dio”»³⁶. Ci si è fermati al termine *popolo* cancellando la forza del genitivo

³⁴ Come esempio: M. FERRARI - C. MILANI, *Il popolo di Dio*, XXXIII colloquio ebraico-cristiano, in *Vita monastica* 67 (2013), soprattutto G. Borgonovo (5-22) e M. Grilli (31-48). Un rovesciamento della posizione di Cerfaux si scorge in A. PITTA, *Eclesiologia paulina y el cuerpo de Cristo*, in L. SANCHEZ NAVARRO (ed.), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de San Pablo*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2009, 87-106.

³⁵ D. VITALI, *Il popolo di Dio*, 154-165 [le citazioni sono alle pp. 158,160]. Sul “vizio” di identificare il “popolo di Dio” coi laici si è pronunciato anche Congar: «Il existe aujourd’hui une certain façon de se réclamer de l’idée de peuple de Dieu, et donc de concevoir celle-ci, qui n’est pas entièrement correcte. Souvent, aujourd’hui, les fidèles revendiquent la liberté de décision ou prennent une initiative en disant: nous sommes le peuple de Dieu, comme si elle désignait une simple somme ou masse indifférenciée, non une communauté structurée», in Y. CONGAR, *Au milieu des orages: l’Église affronte aujourd’hui son avenir*, Cerf, Paris 1969, 86.

³⁶ J. RATZINGER, *L’ecclesiologia della costituzione “Lumen gentium”*, in Id., *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 135. L’accusa dell’ermeneutica sociologizzante è però respinta dai sostenitori della categoria, e proprio da quelli verso cui è maggiormente rivolta, cioè i teologi sudamericani. Joseph Comblin ritiene si tratti di un pretesto, perché proprio la sociologia teme di usare il concetto di “popolo”, considerandolo troppo biblico e teologico: J. COMBLIN, *Il popolo di Dio*, Servitium/Città aperta, S.

reggente, «il suo determinante *di Dio*, e cioè il programma dell'alleanza, della filiazione, dell'eredità, che non può essere colmato se non *in Christo*»³⁷. La fede non è una deduzione, ma un identificatore, perché il popolo non sorge da forze infrastoriche, bensì dalla convocazione del Padre che lo genera attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito Santo. È popolo *de Trinitate*, secondo la bella espressione di Cipriano ripresa da *LG 4*: «Così la Chiesa universale si presenta come “un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*)». L'unione tra i due elementi non può passare inosservata.

4) La vasta applicazione all'Antico e al Nuovo Testamento, e, secondo la prospettiva conciliare, a tutti gli uomini che camminano sulla via della giustizia, ha infine fatto avvertire un vuoto cristologico e pneumatologico. Che la Chiesa si realizza come soggetto storico per il riferimento a Cristo capo e allo Spirito animatore, poteva apparire “ovvio”, ma questi passaggi, quando non erano saltati, sono stati poco approfonditi. È così riapparsa all'orizzonte l'immagine identitaria del “corpo di Cristo”, che allo stato attuale sembra risucchiata nel vortice di una definitiva scomparsa³⁸. Lo fa ancora Ratzinger, uno dei critici più illustri del primato di “popolo di Dio” nel periodo postconciliare, giudicandolo per il basso profilo nel rendere lo specifico cristologico-eucaristico della Chiesa. La Chiesa è “popolo di Dio che esiste come corpo di Cristo in forza dell'eucaristia”: su questa sua formula ecclesiologica non sembra che il papa emerito si sia mai smentito, rifiutandosi energicamente di vedere il “corpo di Cristo” come una semplice metafora³⁹, mentre è un con-

Egidio di Fontanella di Sotto il Monte 2007, 14. Questa corposa monografia è l'ultima fatica del noto teologo recentemente scomparso. Egli vede nel “popolo di Dio” la maggior conquista del concilio, identificandolo col “popolo dei poveri”, ma la sua rilettura, prettamente antigierarchica (e antiromana), non è priva di condizionamenti che lasciano intravedere la tendenza a identificare “popolo di Dio” e laici.

³⁷ Y. CONGAR, *D'une "ecclesiologie en gestation" à "Lumen gentium"*, 125.

³⁸ È la tesi sviluppata con meticolosità da A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et "Lumen gentium"*, Lethielleux/Groupe DDB, Paris 2011. L'autrice denuncia un oscuramento dell'espressione molto più grande di quello che avrebbe colpito il “popolo di Dio”, e ciò nonostante il concilio l'abbia reinterpretata e non scartata, dedicandole un numero intero (*LG 7*). Fare del “corpo di Cristo” il “concetto regolatore” dell'ecclesiologia appare eccessivo, ma è singolare che da essere la bandiera del rinnovamento, la sua scelta sembra essersi trasformata in una soluzione “conservatrice”. A favore del suo valore (cristologico) si è schierata la Commissione teologica internazionale, giungendo a scrivere che «senza il ricorso al paragone del corpo di Cristo applicato alla comunità dei discepoli di Gesù, è assolutamente impossibile cogliere la realtà della Chiesa» (*EV 9/1683*).

³⁹ Come si è compreso, una questione disputata è il valore linguistico delle diverse raffigurazioni ecclesiali. Ha fatto discutere la posizione di Philips, vicina a quella di Koster, che classifica il “corpo di Cristo” come attributo, dicendo invece che «l'espressione “popolo di Dio” non si può applicare alla Chiesa come una similitudine, perché designa la sua stessa essenza» (*La Chiesa e il suo mistero*, 99). Per Angelo Scola la tesi è insostenibile, perché «sia l'immagine del corpo di Cristo che quella di popolo di Dio, non

cetto che, insieme all'altro concetto del "popolo di Dio", concorre a dire cos'è la Chiesa:

«Il fatto di essere popolo di Dio è cosa che (essa) ha in comune con il popolo dell'Antica Alleanza; ma il suo esserlo nel corpo di Cristo, questa è per così dire la sua differenza specifica [...]. Il nuovo popolo riceve dalla cena del Signore la sua realtà propria. La Chiesa è corpo di Cristo, poiché riceve nella cena il corpo del Signore e vive di questo centro»⁴⁰.

4. Il rimedio cercato

In questa situazione diventa comprensibile la scelta del Sinodo straordinario dei vescovi, convocato nel 1985 per il ventennale del concilio. Il suo

sono viste dal concilio come la definizione dell'essenza della Chiesa proprio in forza della natura di mistero che il concilio le attribuisce» (A. SCOLA, *L'essenza della Chiesa nella "Lumen gentium"*, in *Avvenimento e tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano 1987, 36). Marcello Semeraro difende il realismo del "corpo di Cristo", per cui «si deve dire che la Chiesa "è" il corpo di Cristo proprio allo stesso modo con cui si dice essere il popolo di Dio» (*Popolo di Dio*, in *Rivista di Scienze Religiose*, 41). Tuttavia, benché si debba concordare col fatto che il "corpo di Cristo" sia molto più che una metafora (non si può infatti dire che la Chiesa lo è allo stesso modo di come si afferma che è "gregge" o "vigna"), va sottolineato che il n. 7 della *Lumen gentium* introduce l'idea con circospezione, dicendo che la Chiesa è «*tamquam corpus suum*». Erio Castellucci assume la prospettiva di Giuseppe Colombo. Distinguendo tra "soggetto" e "predicato", ritiene che «l'unica categoria che può fare da soggetto in senso proprio - e può essere sostituita a quella di Chiesa - è proprio quella di "popolo di Dio"» (E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 391, cf. 385-401). Resta però che anche il termine "popolo", quando è applicato alla Chiesa, conserva uno spazio analogico, perché manca dei fattori esterni che fanno un popolo, come la razza e i confini. È il motivo per cui Rahner preferisce parlare di "senso traslato", ricordando l'impossibilità di poter trarre dal concetto di popolo tutto ciò che concerne la Chiesa (K. RAHNER, *Popolo di Dio*, in *Sacramentum mundi*, 6, Morcelliana, Brescia 1976, 394-398). Ratzinger, invece, lo converte in allegoria, scrivendo che «popolo di Dio è un asserto metaforico sulla Chiesa, desunto dal Vecchio Testamento. Ha un valore esclusivamente "allegorico" e la sua applicazione alla Chiesa dipende dalla possibilità di riportare alla Chiesa "allegoricamente" l'Antico Testamento» (J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978, XII-XIII). Sulla questione si veda anche G. MAZZILLO *Popolo di Dio: categoria teologica o metafora?*, in *Rassegna di teologia* 36 [1995] 553-587).

⁴⁰ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 107. Sulla stessa linea si potrebbero citare molti testi di Congar: «La notion de peuple de Dieu appelle celle de Corps du Christ pour avoir toute sa vérité ecclésiologique chrétienne [...]. Ce concept de Corps du Christ est pourtant nécessaire pour exprimer la condition du peuple de Dieu» (Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II*, 120). Interpretando san Paolo, l'autore aggiunge che «c'est au niveau même du concept essentiel qu'il employait pour parler de l'Église qu'il a introduit l'idée de corps du Christ. C'était nécessaire pour rendre compte de ce que le peuple de Dieu était devenu depuis l'incarnation, pâques et la pentecôte. Il était vraiment corps du Christ. Ainsi seulement il a son adéquate référence christologique» (Id., *Cette Église que j'aime*, 39). Leo Scheffczyk risolve il problema stabilendo un "equilibrio concettuale", «a partire dal quale il "popolo di Dio" diventa il portato del *genus*, del genere, mentre il "corpo di Cristo" quello della *species*, della specie o della differenza specifica» (L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Vita e pensiero, Milano 2007, 231). In ogni caso sarebbe improprio muoversi su un terreno concorrenziale, perché il "corpo di Cristo" integra dal punto di vista dell'essenza ciò che il "popolo di Dio" esprime su quello del soggetto storico.

duplice obiettivo, fare un bilancio della recezione ed esaminare la mancata soluzione della questione ecclesiologica, mostrava che le cose non erano andate come si sperava. La Chiesa dava chiari sintomi di malessere, che già avevano portato gli analisti a fare previsioni oscure sul suo futuro, soprattutto nei paesi di più lunga tradizione. Gli anni sessanta erano lontani e la memoria del Vaticano II sembrava essersi raffreddata. Il Sinodo ha quindi dichiarato innanzitutto la propria posizione, con un atto di fiducia che appare sincero: «Noi lo crediamo fermamente, e lo vediamo, che la Chiesa trova oggi nel concilio la luce e la forza che il Cristo ha promesso di dare ai suoi in ogni età della storia»⁴¹. Si ritiene necessario però un atto di verifica, concentrandolo su due aspetti: la recezione e l'ermeneutica, dichiarando comunque che «in nessun modo si può affermare che tutto quanto è avvenuto dopo il concilio è stato causato dal concilio»⁴².

I vescovi si sono occupati di ecclesiologia, confermando che proprio su di essa si stavano consumando le maggiori divisioni. Più che limitarsi a qualche correttivo, hanno voluto sanare il problema alla radice, avanzando una “nuova” categoria ermeneutica, quella della “comunione”. L'affermazione è assiomatica: «L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»⁴³. Il significato della parola è però appena abbozzato:

«Che cosa significa la complessa parola di “comunione”? Si tratta fondamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa. L'eucaristia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana (cf. *LG* 11). La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (*1Cor* 10,16)»⁴⁴.

I propositi sono invece molto chiari: 1) riprendere la dimensione misterico-trinitaria della Chiesa (e della sua missione); 2) porre in secondo piano i problemi strutturali che stavano dividendo la compagine ecclesiale; 3) costituire l'ordine dei problemi interni (collegialità, corresponsabilità, rapporto

⁴¹ SINODO DEI VESCOVI, *Rapporto finale “Exeunte coetu secundo”* (7 dicembre 1985), in *ESV* (= *Enchiridion del Sinodo dei vescovi*, EDB, Bologna 2005) 1/2709. Una cronistoria dell'avvenimento è in F.S. VENUTO, *La recezione del concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, Effatà, Torino 2011, 53-106. Più focalizzato sull'ecclesiologia di comunione: R. BATTAGLIA, *La Chiesa evento di comunione. La riflessione teologica contemporanea sull'ecclesiologia di comunione nella prospettiva aperta dal Sinodo del 1985*, Cantagalli, Siena 2013.

⁴² *ESV* 1/2720.

⁴³ *ESV* 1/2739.

⁴⁴ *Ibidem*.

Chiesa universale-Chiese particolari, ecumenismo) tramite una corretta relazione unità-diversità; 4) completare la teologia creazionista della *Gaudium et spes*, disegnando il rapporto Chiesa-mondo anche alla luce del mistero pasquale. Il “popolo di Dio” è citato una sola volta, in un elenco dei “diversi modi” con cui il concilio aveva descritto la Chiesa, e comunque con l’avviso che necessita dell’idea di comunione (cristologica) per essere compreso e impiegato⁴⁵.

Non è questo il luogo per un’analisi dell’ecclesiologia di comunione. Di certo essa non è estranea alla tradizione ecclesiale, basti pensare all’articolo simbolico della *communio sanctorum*, né al Vaticano II, che fa un uso massiccio del sostantivo, quasi sempre accompagnato, però, da aggettivi che ne orientano il senso. L’affermazione del Sinodo risulta perciò più una re-interpretazione che una constatazione. L’argomento era ancora acerbo e richiedeva uno sviluppo maggiore per poter diventare principio ordinatore o forse, più arditamente, i padri conciliari non l’hanno volutamente scelto come tale. La “comunione” si è comunque rivelata una scelta vincente, riuscendo a ispirare composizioni sistematiche, che, come si è visto, non era stata capace di fare “il popolo di Dio”⁴⁶. Essa rende meno nebuloso il mistero della Chiesa e specifica meglio la causalità trinitaria in ordine alla *communio fidelium*; indica con maggiore immediatezza la missione della Chiesa, che è di essere sacramento della riconciliazione (integrale) con Dio e tra gli uomini, e rimette in circolo la passione per l’unità, che non è certo un tema marginale.

Sarebbe illusorio, però, pensare che le cose siano state risolte: sia perché, come scrive Jean Rigal, l’ecclesiologia di comunione «*ne ressemble en rien à un bloc compact et uniforme*»⁴⁷, sia perché essa pure ha rivelato le sue fragilità, come attesta il documento correttivo della *Communio notio*⁴⁸. Nel di-

⁴⁵ «Il concilio ha descritto in diversi modi la Chiesa come popolo di Dio, corpo di Cristo, sposa di Cristo, tempio dello Spirito santo, famiglia di Dio. Queste descrizioni della Chiesa si completano a vicenda e devono essere comprese alla luce del mistero di Cristo o della Chiesa in Cristo» (*ESV* 1/2729).

⁴⁶ Ho sviluppato più ampiamente questi punti in G. TANGORRA, *Nodi di un’ecclesiologia postconciliare*, in *Lateranum* 79/1 (2013) 75-102. Visto il ruolo avuto nel Sinodo, in qualità di segretario speciale, risulta utile l’esposizione sintetica su quest’orientamento ecclesiologico fatta da W. KASPER, *Chiesa come “communio”*. *Riflessioni sulla ecclesiologia del Vaticano II*, in *Communio* 84-85 (1985) 61-79.

⁴⁷ J. RIGAL, *L’ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1997, 151.

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi cattolici su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28.05.1992): *EV* 13/1774-1807. Interessante notare come questo documento, che pure ha avuto una difficile recezione, cambi la prospettiva del bilancio rispetto al Sinodo. Mentre questo, infatti, rilevava i limiti della nozione di “popolo di Dio” in relazione a quella di “comunione”, esso rovescia la situazione, rimarcando «un’insufficiente comprensione della Chiesa in quanto *mistero di comunione*, specialmente per la mancanza di un’adeguata integrazione del concetto di *comunione* con quello di “popolo di Dio”» (*EV* 13/1774).

battito ecclesiologico si apriva piuttosto una terza fase dialettica: dopo quelle di società/corpo di Cristo e corpo di Cristo/popolo di Dio, ora il confronto era su popolo di Dio/comunione. Un autore che è entrato in questa disputa con autorità è stato Giuseppe Colombo, che ha registrato la progressiva disaffezione per il “popolo di Dio”, vedendolo soffocato e «come sommerso sotto la tematica più immediata di *communio*»⁴⁹. L'operazione è giudicata “incoerente” e “inadeguata”, fino a sostenere il ritorno a una situazione preconciare. I motivi fondamentali sono quattro: l'allontanamento dall'ecclesiologia conciliare; il rischio dell'intimismo ecclesiale; il restringimento del soggetto ecclesiale; la distonia culturale coi tempi. Più che una questione di “nomi”, si tratta di assumere la prospettiva cardine della scelta conciliare e cioè l'affermazione della Chiesa come “soggetto storico”:

«Importa sottolineare che c'è un'intenzionalità scoperta in questa “quasi-definizione” della Chiesa: se ne vuole affermare la sua caratteristica di “soggetto storico”, cioè di entità presente nella storia e che agisce nella storia, camminando con costante attualità nella storia [...]. La coerenza di questa visione della Chiesa con il contesto culturale è fuori discussione e costituisce un'ulteriore ragione di credibilità e raccomandazione per la nozione. In altri termini, “popolo di Dio”, nel quale rientrano tutte le realtà costitutive della Chiesa - papato, episcopato, semplici cristiani -, si pone come la manifestazione terrestre e quindi storica del mistero della Chiesa, alla quale dev'essere coerentemente riconosciuta un'essenza sovrastorica»⁵⁰.

Non si può negare la pertinenza delle osservazioni. La questione è di sapere se e come le due categorie, dopo le necessarie purificazioni, possono essere concertate. È un fatto che, a un primo sguardo, molte tematiche ecclesologiche riescono a confluire nell'una o nell'altra nozione senza ricevere alcuna falsificazione, ma degna di nota è la frequenza con cui il termine “comunione” ricorre nello stesso capitolo secondo della *Lumen gentium*, lasciando intuire una pista integrativa: il popolo di Dio vive di una comunione interiore (n. 9), la sua unità scaturisce dalla comunione eucaristica (n. 11), e si concre-

⁴⁹ G. COLOMBO, *Il “popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, 107. L'autorevolezza dell'autore ha suscitato un dibattito interno all'area italiana, provato dal volume dell'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e di ricezione conciliare*, a cura di M. VERGOTTINI, Glossa, Milano 2005. Esso ospita due interventi dal titolo speculare: il primo, di Giovanni Mazzillo, a sostegno del “popolo di Dio” (47-62); il secondo, di Gianfranco Calabrese, a favore della “comunione” (63-113). Di quest'ultimo autore anche uno studio completamente orientato a sostenere la tesi della centralità della “comunione” nel Vaticano II: G. CALABRESE, “*Quaestiones disputatae*”: *Chiesa come “popolo di Dio” o Chiesa come “comunione”?*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 695-717.

⁵⁰ G. COLOMBO, *Vaticano II e postconcilio, uno sguardo retrospettivo*, in *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 4.

tizza nella pluralità di una comunione fraterna e universale (n. 13). Ciò non elimina una certa vaghezza negli accostamenti, che porta alcune ecclesiologie a stabilire un contatto puramente nominalistico tra le due nozioni. La correzione proposta da Hermann Pottmeyer segue la via del soggetto: «La Chiesa in quanto popolo di Dio, è un soggetto soltanto nella forma di una *communio* di soggetti, appunto nella forma della *communio fidelium*. Senza la loro partecipazione, forse, sarebbe la gerarchia il soggetto, ma non la Chiesa che è il popolo di Dio»⁵¹. Ma resta inevasa la vera questione, quella che sta tanto a cuore a Colombo, e cioè la storia.

5. Un'autorevole ripresa

Nonostante i chiaroscuri, sarebbe inesatto sostenere che il secondo ventennio conciliare abbia completamente dimenticato la nostra nozione. Lo dimostrano la ricerca bibliografica e i periodici interventi a suo favore. C'è però un luogo in cui «il popolo di Dio» non sembra aver avuto appannamenti ed è quello delle giovani Chiese, che hanno pure dato prova di vitalità, rispetto a un cristianesimo europeo stanco e in difficoltà. L'autocompressione popolare vi trovava una reale corrispondenza socio-culturale, introducendo nella riflessione problemi storico-economici. Un rilievo speciale spetta all'America Latina, il che ci riporta al presente e cioè all'ecclesiologia di papa Francesco, con cui vorrei concludere questa considerazione. Un premessa contestuale è la teologia della liberazione, la più ammirata e discussa corrente teologica del postconcilio. Il suo vantaggio è di aver fatto capire che il discorso della fede si pone in modo diverso nei paesi dell'Occidente e in quelli in via di sviluppo, i primi preoccupati della secolarizzazione, gli altri dal comune denominatore della povertà⁵².

Tuttavia non si sono sempre evitati i rischi, come la regionalizzazione, che ha pregiudicato la riflessione ecclesiologica con parametri che, una volta

⁵¹ H.J. POTTMEYER, *Dal sinodo del 1985 al grande Giubileo dell'anno 2000*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 23. Praticamente sulla stessa frequenza si colloca Gilles Routhier, che avverte: «Non sarebbe rendere un buon servizio all'ecclesiologia di comunione cancellare la nozione di popolo di Dio. In altre parole, la Chiesa considerata nella sua totalità, la *communio*, è il popolo di Dio radunato, luogo della diversità, della espressione dei carismi e dell'azione dello Spirito Santo»: G. ROUTHIER, *Il concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e pensiero, Milano 2007, 111. Il documento conclusivo di Puebla integra i due concetti intitolando un paragrafo *La Iglesia vive en misterio de comunión como Pueblo de Dios* (n. 232), prospettiva sviluppata dallo studio di C. CALIMAN, *Igreja povo de Deus, sujeito da comunhão eclesial*, in *Horizonte* 9 (2011) 1047-1071.

⁵² Cf. J. SOBRINO, *Cristologia desde America Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Ediciones CRT, México 1977.

esportati, assumevano un diverso significato; e l'esclusivismo storico, disegnando anche un'ermeneutica di scontro tra le classi, del tipo proposto dallo schema della *Iglesia popular*⁵³. Il panorama è comunque più fluido di quanto lascia immaginare il riferimento continentale. Esso mostra l'esistenza di una “via argentina”, che si caratterizza per quattro elementi: il rifiuto dell'analisi marxista; una maggiore attenzione all'aspetto culturale; un metodo alieno alle teorizzazioni, e la ricerca di un equilibrio finalizzato al superamento dei conflitti. Juan Carlos Scannone, che è fonte di conoscenza per quest'argomento, rimarca anche la preferenza assegnata alla categoria del popolo di Dio rispetto alle altre, utilizzata per decifrare i segni dei tempi e non solo fine dell'azione ecclesiale ma anche mezzo. Una delle differenze fondamentali da lui rilevato è il passaggio epistemologico di una «comprensione del popolo riferita al popolo secolare, ma impiegata analogicamente per pensare teologicamente il popolo di Dio»⁵⁴.

L'argentino papa Francesco non ha un passato di teologo professionista ed è anche il primo papa post-conciliare a non aver partecipato al Vaticano II, benché lo avvicininò a esso i riferimenti e lo stile pastorale. Al momento attuale il suo pensiero affiora soprattutto dal documento programmatico *Evangelii gaudium* (=EG), che, esaminato dal punto di vista delle grandi categorie ecclesiologiche, fa scoprire presenze e assenze. C'è il “mistero”, «che affonda le sue radici nella Trinità, ma che ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale» (n. 111); e c'è la “comunione”, in ordine sparso e con aggettivi che la vedono “evangelizzatrice”, “missionaria”, “solidale”, “sacramentale”, “fraterna”. Tre volte s'incontra la Chiesa “sposa”, ma indirettamente, attraverso citazioni; una volta la Chiesa sacramento, questa pure

⁵³ Il progetto della *Iglesia popular*, che va oltre l'aggettivo (comune nella lingua spagnola e spesso equivocado nelle altre lingue), è stato oggetto di vivaci discussioni. Per un primo orientamento: R. JIMENEZ, *La Iglesia popular en América Latina*, Cedral, Bogotá 1987. L'interpretazione politica dell'espressione è stata criticata dalle due istruzioni della Congregazione per la Dottrina della fede sulla teologia della liberazione: *Libertatis nuntius*, del 6 agosto 1984 (EV 9/866-887) e *Libertatis conscientia*, del 22 marzo 1986 (EV 10/196-370), ma anche dal documento conclusivo di Puebla ai nn. 262-263, cf. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (accesso 22.09.2014).

⁵⁴ J.C. SCANNONE, *Perspectivas eclesiológicas de la “teología del pueblo” en la Argentina*, in F. CHICA-S. PANIZZOLO - H. WAGNER (edd.), “*Ecclesia tertii millennii adveniens*”: omaggio al padre A. Antón, professore di ecclesiologia alla Pontificia Università Gregoriana nel suo 70° compleanno, Piemme, Casale Monferrato 1997, 686-704 [la citazione è a p. 690]. Lo stesso autore esamina le convergenze in *Papa Francesco e la teologia del popolo*, in *Civiltà Cattolica* 165/1 (2014) 571-590. Carlos Galli ha redatto per conto del Celam uno studio su *La Iglesia como pueblo de Dios*, in CONSEJO EPISCOPAL LATINO AMERICANO, *Eclesiología: tendencias actuales*, Colecciones documentos Celam, Bogotá (Colombia) 1990, 91-152. Un saggio che aiuta a orientarsi nell'ecclesiologia della teologia della liberazione è: A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1983.

con una citazione (LG 1). Mancano le immagini del “tempio” e del “corpo di Cristo”, anche se non sono assenti i loro quadri teologici. Molto presente è l’immagine della Chiesa madre (nn. 46-49; 139-141; 284-288) e il papa si presenta come «pastore di una Chiesa senza frontiere che si sente madre di tutti» (n. 210)⁵⁵.

Poiché la fisionomia del documento è più missiologica che ecclesiologicala non si potevano pretendere ulteriori approfondimenti. Inoltre, fedele al suo metodo, il pontefice si sofferma poco sulle questioni dottrinali che occupano i manuali di ecclesiologia. Ciò non vuol dire che esse siano del tutto assenti, ma che non sono la chiave di approccio del documento. Più che l’essere della Chiesa, sotto analisi è il modo di essere Chiesa nell’azione evangelizzatrice. È lui a dirlo, dicendo di non aver avuto l’intenzione di offrire un trattato, bensì di mostrare l’incidenza pratica degli argomenti, «tutti essi infatti aiutano a delineare un determinato stile evangelizzatore che invito ad assumere *in ogni attività che si realizzi*» (n. 18). In ogni caso si scorge una colonna vertebrale che struttura l’intero documento. Non ci sono dubbi: la Chiesa secondo papa Francesco si racchiude nella categoria del popolo di Dio, in cammino verso Dio e verso la storia. Le sue prime parole sono state: vescovo e popolo, «prima che il Vescovo benedica il popolo io vi chiedo la preghiera del popolo chiedendo la benedizione per il suo Vescovo». Sarà poi lui stesso a confessarlo in modo più riflesso, nell’intervista concessa a padre Antonio Spadaro:

«L’immagine della Chiesa che mi piace è quella del santo popolo fedele di Dio. È la definizione che uso spesso, ed è poi quella della *Lumen gentium* al n. 12. L’appartenenza a un popolo ha un alto valore teologico: Dio nella storia della salvezza ha salvato un popolo. Non c’è identità piena senza appartenenza a un popolo. Nessuno si salva da solo, ma Dio ci attrae considerando la complessa trama di relazioni interpersonali che si creano nella comunità umana. Dio entra in questa dinamica popolare»⁵⁶.

La “dinamica popolare” disegnata dal pontefice si concretizza in tre aspetti: 1) l’importanza della religiosità popolare; 2) l’antielitarismo; 3) l’opzione preferenziale per i poveri.

⁵⁵ In un’omelia del 23 aprile 2013, il papa mostra ulteriormente questo suo attaccamento all’immagine materna della Chiesa, dicendo: «La Chiesa è Madre che ci dà la fede, Madre che ci dà l’identità. Ma l’identità cristiana non è una carta d’identità. L’identità cristiana è un’appartenenza alla Chiesa, perché tutti questi (i discepoli) appartenevano alla Chiesa, alla Chiesa Madre, perché trovare Gesù fuori della Chiesa non è possibile».

⁵⁶ A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, in *La Civiltà Cattolica* 164/III (2013) 459.

1) Il n. 12 della *Lumen gentium* interviene due volte nell’*Esortazione*: per parlare del *sensus fidelium* (EG 119) e dei carismi (EG 130-131). Sono doni che conferiscono al popolo la dignità di fonte teologica. Più che destinatario e bisognoso di essere istruito, è un popolo che sa e che ha un’anima, che contiene la fede e che è in grado di trasmetterla. La gerarchia svolge compiti di chiarificazione e di precisazione, ma è nel *popolo fedele* che germina e fiorisce la parola di Dio: «Quando vuoi sapere che *cosa* crede la Chiesa, rivolgiti al magistero; ma quando vuoi sapere *come* crede la Chiesa rivolgiti al popolo fedele»⁵⁷. Di qui l’importanza attribuita alle espressioni della religiosità popolare, che non hanno un valore sussidiario, perfino da ingabbiare con l’intellettualismo, ma «sono la manifestazione di una vita teologale animata dall’azione dello Spirito Santo che è stato riversato nei nostri cuori» (EG 125). Il popolo, più dei singoli, è il vero soggetto dell’evangelizzazione, e gli stessi evangelizzatori devono agire inserendosi in esso, vivendo “dentro” il popolo e non solo “per” il popolo, e condividendone l’espressione popolare. Per dire le modalità d’approccio, il papa fa ricorso a tutte le espressioni tattili: guardare, ascoltare, toccare, persino l’ormai celebre “odorare” di popolo.

2) Il problema culturale nasce quando papa Bergoglio detta le condizioni con cui si diventa “popolo”. Esse sono la “cultura dell’incontro” e il superamento di dottrine che dichiarano *la primacia de lo individual y de lo sectorial por encima de todo y todos*⁵⁸. Tra di esse l’elitarismo, che impedisce di riconoscere nel popolo il soggetto storico del processo ecclesiale. L’affermazione contiene un velato rimprovero a coloro che sognano la Chiesa perfetta, chiudendone gli spazi:

«È tempo di sapere come progettare, in una cultura che privilegia il dialogo come forma d’incontro, la ricerca di consenso e di accordi, senza però separarla dalla preoccupazione per una società giusta, capace di memoria e senza esclusioni. L’autore principale, il soggetto storico di questo processo, è la gente e la sua cultura, non una classe, una frazione, un gruppo, una *élite*. Non abbiamo bisogno di un progetto di pochi indirizzato a pochi, o di una minoranza illuminata o testimoniale che si appropri di un sentimento collettivo. Si tratta di un accordo per vivere insieme, di un patto sociale e culturale» (EG 239).

⁵⁷ J. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, Ediciones Diego de Torres, Buenos Aires 1982, 46.

⁵⁸ La citazione è tratta dalla conferenza di papa Francesco, allora Arcivescovo di Buenos Aires alla XIII Giornata Arcidiocesana di Pastorale sociale (16 ottobre 2010), *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, 3,6, in http://vaticaninsider.lastampa.it/fileadmin/user_upload/File_Versione_originale/Hacia_un_Bicentenario_en_Justicia_y_Solidaridad.pdf (accesso 22.09.2014).

Tra i vari contenuti della teologia del popolo di Dio fin qui emersi, l'aspetto antielitario merita il giusto rilievo. Severino Dianich considera il "popolo di Dio" «una categoria fondamentale e indispensabile per una corretta ecclesiologia»⁵⁹, e ne dà la ragione qualificandolo come la "forma fondamentale" della comunità cristiana, quella alla quale tutte le altre devono in qualche modo condursi, a motivo di un minimo comune denominatore che lo qualifica «manifestazione più evidente della Chiesa come pura grazia, come dono proveniente da Dio, nella quale basta il battesimo o fievoli segni di adesione al Vangelo per manifestare in una forma empirica il mistero dell'elezione e della Chiesa invisibile»⁶⁰.

L'antielitarismo di papa Francesco sfocia nella soggettualità delle periferie e nella proposta di una pastorale sacramentale che chiede ai pastori maggior tolleranza, facendosi "facilitatori" e non "controllori" della grazia, perché «la Chiesa non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa» (n. 47). A una pastorale avara, condizionata da una visione di Chiesa più ideale che reale, si chiede "conversione", contrapponendo un «luogo della misericordia e della speranza di Dio, dove ognuno possa sentirsi accolto, amato, perdonato, incoraggiato a vivere secondo la vita buona del Vangelo»⁶¹. Anche la morale deve farsi meno aristocratica. Bergoglio le applica il principio di gerarchia delle verità, prendendolo da San Tommaso, come da san Tommaso prende pure la dottrina sullo Spirito-legge interiore del cristiano, che dichiara il primato dell'amore, «la fede che si rende operosa per mezzo della carità» (*Gal* 5,6). La scelta antielitaria si trasforma in un principio programmatico, proponendo «una riforma della Chiesa e della sua predicazione che permetta realmente di giungere a tutti» (*EG* 43).

3) L'unica *élite* ammessa è quella dei poveri, degli ultimi, degli scarti sociali, terzo tema chiave del pensiero bergogliano, che lo accomuna a tutta la produzione del continente latinoamericano. Essi sono *el corazón del pueblo* e nel soggetto storico hanno un ruolo costitutivo. Diventare popolo di Dio significa perciò condividere la situazione dei feriti o dei crocifissi dalla storia. Allergico al populismo, il papa non accoglie la tesi esclusivista: i poveri hanno un posto privilegiato, ma non sono isolati perché la Chiesa è di tutti. Un fondamento cristologico, il Cristo che «si fece povero» (*2Cor* 8,9), eleva però

⁵⁹ S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, 248.

⁶⁰ *Ivi*, 247. Pur avendo cominciato con una originale ecclesiologia di comunione, questo autore ritrova nella fase matura della sua produzione tutta la potenza del "popolo di Dio", riservandogli un numero considerevole di pagine [201-255] in questo saggio che dà sostanziose riflessioni sulle diverse categorie ecclesiologicalhe.

⁶¹ FRANCESCO, *Udienza generale del mercoledì 12 giugno 2013*, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130612_udienza-generale.html (accesso 22.09.2014).

questa opzione a «categoria teologica prima che culturale, sociologica, politica o filosofica» (EG 198). La Chiesa è strumento di Dio per la loro liberazione integrale, nella linea segnata dall'*Evangelii nuntiandi*, fonte di ispirazione per aver unito evangelizzazione e promozione umana. Questo suppone che la Chiesa non sia neutrale nella difesa dei diritti dei poveri, che scelga per sé la condizione della povertà e che diventi il popolo dei/per i poveri:

«Desidero una Chiesa povera per i poveri. Essi hanno molto da insegnarci. Oltre a partecipare del *sensus fidei*, con le proprie sofferenze conoscono il Cristo sofferente. È necessario che tutti ci lasciamo evangelizzare da loro. La nuova evangelizzazione è un invito a riconoscere la forza salvifica delle loro esistenze e a porle al centro del cammino della Chiesa. Siamo chiamati a scoprire Cristo in loro, a prestare ad essi la nostra voce nelle loro cause, ma anche ad essere loro amici, ad ascoltarli, a comprenderli e ad accogliere la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro» (EG 198).

Conclusione

L'auspicio è che l'intento di ricostruire un dibattito abbia fatto scoprire o riscoprire alcune ricchezze della nozione di popolo di Dio. Se ne è riassunta la parabola ascendente, vedendo il modo e i motivi per cui si è imposta alla riflessione del capitolo secondo della *Lumen gentium*, e quella discendente, registrando le ragioni del suo declino. La nota sull'ecclesiologia di papa Francesco è servita a focalizzare una ripresa, che ragionevolmente contraddistingerà il futuro prossimo della vita ecclesiale, una ragione in più per l'opportunità di questa considerazione. L'analisi del negativo ha occupato un certo spazio, perché è quella che ha prodotto la *disputatio*, e per segnalare eventuali percorsi correttivi. È necessario saper distinguere tra uso e abuso, ma ciò vale per ogni categoria ecclesiologica, perché nessuna è trasparente al punto da poter essere utilizzata con totale innocenza, soprattutto quando la ricerca è contaminata da unilateralismi o da sbilanciamenti ideologici.

La tesi, come si sarà compreso, è favorevole alla centralità del “popolo di Dio”. Un'analisi più approfondita, anche dei presupposti biblici e storici, avrebbe potuto mostrarlo con maggiore accortezza. Mi limito perciò a rimandare il lettore interessato alla bibliografia, che ho pure cercato di curare nelle note testuali. L'accorgimento che ho avuto davanti è stato, però, anche quello di non farne una *clavis universalis*. Sono convinto che tutte le altre immagini ecclesiali abbiano molto da dire e da dare all'ecclesiologia. Per questo mi sono pure brevemente soffermato su “società”, “corpo di Cristo” e “comunione”. La natura complessa della Chiesa impone di operare attraverso una funzione di rac-

cordo e non sostitutiva delle diverse immagini che la tradizione (e il Vaticano II) ha adoperato per designarla. Una scelta monocromatica è destinata a essere penalizzante e in questo la “comunione” ha un vantaggio didattico, perché impone il principio metodologico della complementarità tra i molti nomi della Chiesa.

Il concetto di *societas* ha spesso fatto da contraltare, cosa inevitabile per capire il passaggio storico-ecclesiologico, ma spero di aver anche fatto comprendere quanto esso pure, nei suoi principali contenuti, mantenga valori che il concilio non ha sconfessato. Il “corpo di Cristo” ha rappresentato il secondo stadio, quello intermedio, col vantaggio di aver specificato non solo l’orizzonte cristologico ma pneumatologico, perché «noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo» (1Cor 12,13). Sul “popolo di Dio” ho invece evidenziato la questione del soggetto, sviluppandolo in tre punti: l’ingresso dell’antropologia, il rapporto persona-popolo, la solidarietà con la storia, accennando alla missione della Chiesa. Un’immagine, tra le altre, che qui non si potuta considerare è quella del “tempio dello Spirito”, che completa la triade richiamata più di una volta dai documenti conciliari, anche per un ossequio ecclesiologico alla Santa Trinità. Resta comunque il problema cruciale di come spiegare l’integrabilità e come giustificare eventuali preferenze, dibattito che Rahner giudica “ozioso”, ma che si ripropone.

Personalmente non penso che la scelta di una nozione piuttosto che un’altra possa risolvere tutti i problemi. Fare comunque a meno del “popolo di Dio” spingerebbe verso percorsi elitari, confessanti quanto si vuole, ma sempre elitari. Cosa questo significa per l’azione pastorale non è difficile comprenderlo. Essa dà a volte l’impressione di non essersi accorta del passaggio conciliare, e procede spesso in modo clericale, identificando i fedeli con la massa da amministrare. Si moltiplicano le aggregazioni, che rendono più autentiche le relazioni, ma come fortificare la soggettività del popolo, perché incida maggiormente sull’andamento della vita ecclesiale, e come programmare una pastorale popolare, resta un traguardo. Non si tratta di maggioranza o di minoranza, ma di percepire la coscienza di una responsabilità verso il tutto e non solo verso se stessi o il proprio gruppo. Anche l’insistenza sulla fede come scelta solitaria rischia di essere l’equivoco di cultura individualista. La rivoluzione che ci attende è quella di un popolo che si sveglia. Il paradigma della “Chiesa in uscita” ha qui qualcosa di profetico.

Giovanni Tangorra
tangorra@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

PRIMATO E COLLEGIALITÀ

L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II

*Severino Dianich**

1. Contesto politico e sviluppi del papato

Che la riflessione teologica non si svolga *in vitro*, nonostante gli alti livelli di astrazione che essa raggiunge nella sua attività speculativa, nessuno lo ignora. Ma pochi altri temi, propri della fede cattolica, hanno subito una così imponente pressione dall'esterno, oltre che dal contesto culturale anche dalla situazione politica, come è accaduto alla teologia del primato papale.

Se, nonostante la consapevolezza della chiesa romana di un proprio ministero universale, già lucida fin da Leone I e da Gregorio Magno, questo non fu recepito in Oriente, è perché, da quando i cristiani ottennero la libertà e le chiese cominciarono ad avere un ruolo pubblico, il loro protagonista principale sulla scena del mondo fu l'imperatore. Vedi il ruolo, assolutamente decisivo in tutta la serie dei concili ecumenici del primo millennio, svolto dagli imperatori, da Costantino in poi, in forza dell'autorità riconosciuta alla figura di questo "vescovo esterno" o "tredicesimo apostolo". Né questa gli veniva contestata dai papi di Roma, pur trattandosi di un potere, che poi verrà accanitamente difeso dal papato come suo proprio, quello di convocare e condurre al loro fine i concili ecumenici¹. Sarà in Occidente, con l'incoronazione di Carlo Magno e la istituzione di un impero legittimato dal potere papale, che il ruolo dell'imperatore dovrà cedere il primo posto a quello del papa, se pure in una serie infinita di conflitti che si prolungheranno, dopo la fine dell'istituzione imperiale, fino ai rapporti tra il papato e gli stati moderni². È ben nota l'epica

* Professore emerito di *Ecclesiologia*, Facoltà di Teologia dell'Italia Centrale, Firenze.

¹ Cf. W. DE VRIES, *Orient et Occident*, Cerf, Paris 1974; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della chiesa*, Il Mulino, Bologna 2011, 41-46.

² Quando Leone II coronò imperatore Carlo Magno, sussistendo un legittimo imperatore in Oriente, il papa fu accusato di aver ferito l'unità della chiesa: Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 75. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della chiesa*, 79s.

battaglia combattuta da Gregorio VII per la “*libertas ecclesiae*” rispetto al potere imperiale, per la rivendicazione al solo romano pontefice, sancita nel celebre *Dictatus papae*, di un’ autorità universale, del diritto di fregiarsi delle insegne imperiali e di deporre l’ imperatore e, infine, contro la tradizione dei precedenti concili, dell’ esclusivo diritto di legittimare la convocazione di un Concilio³. Coerente con questa esigenza di base fu lo sviluppo che contemporaneamente giunse a trasformare il collegio cardinalizio, da istituzione propria della chiesa romana, a organo di governo, assieme al papa, della chiesa universale. Se ne legittimerà il compito a partire dall’ Antico Testamento, con riferimento all’ ordine dei leviti, ma poi anche dal Nuovo, facendo dei cardinali i successori degli apostoli e soppiantando in tal modo il ruolo dei vescovi, dei patriarchi e dei metropolitani⁴. L’ evidente grave effetto di questi sviluppi sarà il progressivo obnubilamento di una qualsiasi teologia della chiesa locale.

Secondo Klaus Schatz⁵ la figura del papato, così come oggi la conosciamo, si sviluppa, non a caso, soprattutto dopo la rivoluzione francese, che viene a sconvolgere il millenario assetto dell’ ordine sociale in Europa. Era il tempo nel quale nella politica europea il papato aveva raggiunto il punto più basso del suo storico potere, ma in realtà nessun evento quanto la rivoluzione del 1789 avrebbe preparato il suo trionfo, che si celebrerà nel Concilio Vaticano I. Nella grande crisi dell’ episcopato francese, diviso fra coloro che avevano prestato giuramento alla Costituzione civile del clero del 1790 e coloro che erano rimasti “refrattari”, con l’ appoggio di Napoleone, che pure intendeva proseguire nel radicale riordinamento delle diocesi che vi era stato stabilito, poté assumersi l’ autorità di deporre tutti vescovi, creare un nuovo episcopato con una nuova suddivisione diocesana, ridisegnando così la carta geografica di tutta la chiesa di Francia. Solo un papa, nell’ esercizio massimo del suo potere sarebbe stato in grado di farlo, diventando così, paradossalmente - secondo Klaus Schatz - il papato stesso rivoluzionario. Effettivamente fu paradossale, ma è vero che, nella lunga stagione della restaurazione, il prestigio e il potere papale crebbe enormemente, risultando il papato, non i vescovi, l’ unica istituzione capace di resistere a quel lascito della rivoluzione, ereditato dal gallicanesimo e dal vecchio regalismo (classico supporto anche del conciliarismo), che fu lungo l’ Ottocento il giurisdizionalismo ampiamente prati-

³ Cf. *Gregorii VII registrum*, E. CASPAR (ed.), Weidmann, Berlin 1920-1923, in *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae, 4. Epistolae selectae*, 2, 202-208: “2. Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis ... 8. Quod solus possit uti imperialibus insigniis ... 12. Quod illi liceat imperatores deponere ... 16. Quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari”.

⁴ Cf. G. ALBERIGO, *Cardinalato e collegialità*, Vallecchi, Firenze 1969, 51-109.

⁵ Cf. K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996, 199-210.

cato nella politica ottocentesca. In quei frangenti la questione non era solo di natura politica, ma vi si giocava la stessa natura cattolica della chiesa, la quale correva il rischio di frantumarsi in tante chiese nazionali, dipendenti dai loro rispettivi governi. È ciò che era accaduto fin dall'inizio, per lo smantellamento dell'impianto giuridico della chiesa, nel protestantesimo ed è ciò che stava accadendo nella chiesa ortodossa, sull'onda dell'acquisizione dell'indipendenza delle nazioni nei confronti dell'impero asburgico e di quello ottomano, con la nascita delle chiese autocefale. Ed è ciò che il Concilio Vaticano I impedirà accadesse per la chiesa cattolica, dando forma di definizione dogmatica alla fede tradizionale nel primato papale e ponendo fine, in tal modo, alla lunga stagione della tentazione conciliarista. È significativa la proposta avanzata al Concilio Vaticano I, secondo la quale tutti i vescovi avrebbero dovuto venire consacrati dal papa, a Roma: «Appena essi escono dagli angusti confini del loro paese essi sperimentano realmente che cosa significa che la chiesa di Cristo è cattolica». Essi devono diventare consapevoli di essere «i principi di quella comunità che spezza tutti i confini spaziali e comprende tutta la terra» e quindi opporsi «con coraggio ai poteri terreni ... convinti che solo il Papa, che detiene sulla terra il posto di Cristo, per dignità episcopale è al di sopra dei vescovi»⁶.

Lungo tutto l'Ottocento l'autorità spirituale di un papa appariva al mondo amante della tradizione e dell'ordine la sola che potesse, non solo salvaguardare la chiesa dalla sottomissione ai governi, che andavano sempre più secolarizzandosi, ma anche garantire l'ordine sociale e la pubblica moralità. È interessante osservare che Pio IX, nella bolla di indizione del Concilio Vaticano I, non ponga sul tavolo il problema dottrinale del primato, convinto che «nei Romani Pontefici successori di Pietro, che sono collocati in questa romana Cattedra, la stessissima suprema potestà di Pietro, la giurisdizione e il primato di lui in tutta la chiesa persistono integri e potenti», ma piuttosto la deriva della società contemporanea rispetto all'assetto tradizionale della *societas christiana*. Salvare l'ordine della società civile sembra costituirvi la preoccupazione dominante:

«Ora è a tutti noto e manifesto da quale orribile tempesta sia presentemente sbattuta la chiesa e da quali e quanti mali la stessa società civile sia afflitta. Infatti, la chiesa Cattolica, la salutare dottrina, la veneranda potestà e l'autorità suprema di questa Apostolica Sede sono combattute e concolcate dai fierissimi nemici di Dio e degli uomini; [...] Quindi con sommo nostro dispiacere e di tutti i buoni, con danno delle anime che non si può mai deplorare abbastanza, dappertutto

⁶ MANSI 53, 401 C/D (citato da K. SCHATZ, *Il primato del papa*, 210).

vengono propagati l'empietà, la corruzione dei costumi, la sfrenata licenza, il veleno delle prave opinioni di ogni genere e di tutti i vizi e di tutte le scelleratezze, la violazione delle umane e delle divine leggi: sicché non solo la santissima nostra Religione, ma anche l'umana società è in modo miserando sconvolta e tribolata»⁷.

I Padri, quindi, per rispondere all'ansia del mondo cattolico e collocare la chiesa di fronte ai poteri forti del tempo, con tutto il suo soprannaturale potere, vollero dare la forma di definizione dogmatica all'antica fede del primato papale «*in quo totius ecclesiae vis ac soliditas consistit*». Nel 1856 Tocqueville aveva scritto che «il papa fu spinto dai fedeli a divenire il signore assoluto della chiesa più che essere stati i fedeli spinti dal papa a sottomettersi alla sua dominazione»⁸. Soprattutto dopo il 1848, che aveva reso la situazione ancor più drammatica, tutti i fili del problema, quello della difesa della chiesa, quello della fede nel primato papale e quello del potere temporale del papa, si erano saldati in unico intento: stringere tutti i cattolici, in uno spirito di fede e di obbedienza, intorno al papa. Fu in questo clima politico e in questa temperie spirituale che si sviluppò quel culto del papa, che ha portato a trasformare l'antica tradizione del pellegrinaggio *ad limina apostolorum*, destinato a venerarne i sepolcri, in un andare a Roma a vedere il papa.

2. Punti decisivi del Vaticano II

Visto il suo contesto storico e le esigenze che premevano sulla chiesa del suo tempo, non c'è da meravigliarsi che il Vaticano I abbia impostato il suo discorso totalmente su di un piano giuridico. La *Pastor aeternus* del Concilio vaticano I ricorda, in una breve introduzione, che il Signore volle la chiesa rimanesse sempre unita e che l'«*episcopatus ipse unus et indivisus esset*», quindi, poiché le «*portae inferi*» si stavano accanendo con odio contro il papato, si reputava necessario che il Concilio riproponesse ai fedeli la dottrina del primato papale, «*secundum antiquam atque constantem universalis ecclesiae fidem*». Immediatamente si passava a sottolineare che Cristo ha conferito a Pietro «*primatum iurisdictionis in universam Dei ecclesiam*». Riprendendo poi, nel capitolo terzo, la definizione del Concilio fiorentino, si ribadiva che il papa, in quanto successore di Pietro «*in eodem primatu*», riceve da Cristo

⁷ PIO IX, *Bolla di indizione del Concilio Vaticano I "Aeterni Patris"* (29.06.1868), in *EE* 2/795.

⁸ Citato in E. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, Garnier, Paris 1879, 314 (da K. SCHATZ, *Il primato del papa*, 206).

«*pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam... plenam potestatem*». Quindi si definiva la *potestas* papale come «*vere episcopalis*», ma della componente sacramentale del ministero episcopale non si faceva alcun cenno, dato che nella stessa teologia dell'episcopato questa non era considerata una componente determinante del ministero dei vescovi⁹. Anche la predicazione e il magistero, più che dal punto di vista della comunicazione della fede, sono considerati come una componente della *jurisdictionis potestas* e l'interpretazione del *principatus* papale non si dipana a partire, come fa il discorso di Gesù in *Mt* 16, dalla professione di fede pronunciata dall'apostolo. L'autorità dottrinale del papa si autofonda all'interno della consegna delle chiavi a Pietro: si citano, infatti, i testi sul primato di Matteo e di Giovanni e non *Lc* 22,31s.¹⁰.

È importante notare questi camminamenti caratteristici del discorso del Vaticano I, per misurare la portata delle differenze rispetto al Vaticano II, non nella dottrina, ovviamente, ma nel modo di impostarla, di esprimerla e di ricavarne le conseguenze, dove "il modo" non riguarda questioni di stile, ma prospettive di diverse possibili interpretazioni.

La *Constitutio dogmatica de Ecclesia "Lumen gentium"* del Vaticano II, infatti, procede su una via differente, partendo da un'ampia e articolata considerazione della natura e della vita della chiesa, che si estende per due lunghi capitoli, per poi aprire il discorso del capitolo terzo, attardandosi sulla missione che Gesù ha affidato agli apostoli, la quale consiste prima di tutto nell'annuncio del vangelo, che è per la chiesa «il principio di tutta la sua vita in ogni tempo». I loro successori, i vescovi, sono presentati come i pastori della chiesa nelle loro tre prerogative, indicate in un preciso ordine, «quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo della chiesa», secondo una sequenza che vede la giurisdizione all'ultimo posto. Al primo posto sta il compito «d'insegnare a tutte le genti e di predicare il Vangelo ad ogni creatura, affinché tutti gli uomini, per mezzo della fede, del battesimo e dell'osservanza dei comandamenti, ottengano la salvezza (cf. *Mt* 28,18-20; *Mc* 16,15-16; *At* 26,17ss.)». Non è quindi l'autorità magisteriale a fondarsi sul potere di giurisdizione ma, caso mai, quest'ultimo ne è un'applicazione e ne costituisce una conseguenza: i vescovi, infatti, sono definiti prima di tutto quali «dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere... e vegliano per tenere lontano dal loro

⁹ Cf. *Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi "Pastor aeternus"*, in G. ALBERIGO et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, 814.

¹⁰ *Lc* 22,31s.: "Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli".

gregge gli errori che lo minacciano (cf. *2Tm* 4,1-4)»¹¹. Il tema del papato viene collocato all'interno del ministero episcopale, considerato nella sua qualità sacramentale, non a partire dalla consegna a Pietro di un «*primatus iurisdictionis in universam Dei ecclesiam*», bensì dalla sottolineatura dell'unità fra i vescovi e il papa e della natura collegiale dell'episcopato, per cui un fedele «è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra»¹². Il discorso, infine, che tratterà in particolare il magistero infallibile del papa, scorrerà all'interno della presentazione del ministero dei vescovi e considerandolo, in perfetta coerenza con l'impostazione data al discorso, autofondato sul passo di *Lc* 22,31s. e non come un'applicazione al campo dottrinale del primato papale di giurisdizione. Il tema della giurisdizione, infatti, veniva evocato, non come fonte di alcunché nel ministero episcopale ma, senza usarne il termine, come condizione perché dalla grazia del sacramento l'esercizio del ministero possa fluire nella comunione, la quale sola lo rende legittimo¹³.

La evidente diversità nella presentazione della dottrina tradizionale del papato è una conseguenza del fatto che il Vaticano I, nel quadro di una *societas christiana*, vedeva il rapporto della chiesa con il mondo strettamente connotato dalla rivendicazione dell'autorità papale nei confronti della società, che si riteneva dovesse ovviamente riconoscerla come la sola capace di dettare le regole della morale, sia privata che pubblica, e come l'unico potere capace di salvare la società dal disordine, che, nella pubblica opinione del mondo cattolico, ne stava sconvolgendo la cultura e il costume. Appariva necessario, inoltre, avanzare in maniera assolutamente imperativa la dottrina dell'autorità suprema del papa sui vescovi, piuttosto che elaborare una dottrina dell'episcopato, poiché i vescovi, che si ritrovavano ad essere, in quanto cittadini, sudditi delle autorità statali, non potevano costituire un argine, in difesa della libertà e della cattolicità della chiesa, di fronte allo strapotere degli stati.

Il Vaticano II si muove in un contesto profondamente diverso. In una società ormai secolarizzata e sempre più pluralista ma, soprattutto nei paesi di antica tradizione cristiana, governata democraticamente e capace di rispettare l'autonomia delle chiese, per i Padri della seconda metà del Novecento, i quali fra l'altro non guardano più prevalentemente all'Europa, ma all'intero pianeta,

¹¹ *LG* 22; 24 e 25.

¹² *LG* 22.

¹³ Cf. *LG* 21: «La consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare; questi però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio».

il problema del rapporto della chiesa con il mondo non si prospetta nei termini di una autorità da recuperare a garanzia dell'ordine morale della società, ma in quelli dell'evangelizzazione da attuare in un mondo ormai dovunque abitato da non credenti, da uomini di altre religioni, da cristiani di altre chiese, da battezzati che hanno abbandonato la fede cristiana. Per certi aspetti, al fine di comprendere i documenti del Concilio, bisognerebbe partire dalla lettura dell'ultimo, neppure previsto dalle commissioni preparatorie, cioè dalla *Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo*. È all'interno di questo panorama che il Concilio, impegnato a promuovere la diffusione della fede, come missione affidata a tutti i credenti, colloca il ministero dei vescovi e del papa, sia come guide autorevoli della missione, sia come custodi dell'ortodossia dottrinale, necessaria per salvaguardare l'autenticità della fede da comunicare al mondo. Su questa base vengono affrontati i problemi della struttura gerarchica della chiesa, come strumento voluto dal Signore per la guida del popolo di Dio nell'adempimento della sua missione. Tutto nel Vaticano I tendeva a concentrarsi nella dottrina del primato papale, in un mondo che appariva alla deriva, perché si era scrollato di dosso il vero senso dell'autorità della chiesa. Tutto nel Vaticano II è proteso ad aprire la chiesa ad un rapporto nuovo con il mondo, al quale, dal momento che essa «è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹⁴, intende offrire a tutti la fede in Cristo e il suo servizio al bene comune e alla pace. Il grande protagonista dell'azione della chiesa nel primo caso è il papa, nel secondo il popolo di Dio con la guida dei vescovi e del papa.

Sullo sfondo dei due Concili ci sono, quindi, due quadri ecclesiologici diversi. Nel primo la chiesa appare sulla scena come un blocco unitario, «*ut castrorum acies ordinata*»¹⁵, armoniosamente amministrato nelle sue diverse articolazioni, ma fundamentalmente protagonista sul palcoscenico della storia come un unico soggetto, nella sua forma istituzionale di chiesa universale, una ed unica, la chiesa cattolica romana, governata dal papa, nel cui potere «*totius ecclesiae vis ac soliditas consistit*»¹⁶. Nel secondo il protagonismo di fondo è del popolo di Dio, che vive nelle più diverse regioni della terra, raccolto nelle diverse chiese locali, guidate dai vescovi, che esercitano il loro ministero in comunione con il vescovo di Roma, il papa. Un segnale di questo sguardo diverso sulla realtà ecclesiale appare già nel lessico: il termine chiesa in *Lumen*

¹⁴ LG 1.

¹⁵ Di questo *topos*, assai diffuso, derivato da Ct 6,3, vedi ad esempio una citazione nell'Enciclica *De praecipuis civium christianorum officiis "Sapientiae christianae"* di LEONE XIII del 1890.

¹⁶ *Pastor Aeternus*, Introduzione, in G. ALBERIGO et al., *Conciliorum oecumenicorum*, 812.

gentium ricorre al plurale ben 16 volte e per 10 volte si nominano le chiese o le comunità locali, anche in riferimento alle chiese non cattoliche, espressioni che non ricorrono mai nei documenti del Vaticano I.

Tre, quindi, saranno gli elementi di novità che caratterizzano la dottrina del Vaticano II sulla chiesa.

2.1. La definizione del carattere sacramentale dell'ordine episcopale

Quando *LG* 21 dichiara con particolare solennità («Il santo Concilio insegna...») «che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine», chiude una discussione plurisecolare¹⁷, che aveva impegnato senza successo i Padri del Concilio tridentino, i quali non erano pervenuti ad alcun consenso a proposito della sacramentalità dell'episcopato. La disparità di opinioni sull'argomento era tale che molti ritenevano, addirittura, che l'episcopato non fosse *de jure divino*, ma una semplice istituzione creata dal papato¹⁸. In seguito la riflessione restava molto condizionata dalla contrapposizione con la teologia protestante e, all'interno della vita ecclesiale, dal bisogno di valorizzare la sacralità della figura del prete e il suo ruolo sacerdotale. L'Ottocento vedrà, in realtà, l'insorgenza di una dilatazione dell'idea della sacramentalità, capace di investire di sé tutta l'idea della chiesa, da Möhler a Newman, da Scheeben a Rosmini, e la ricchezza di pensiero sviluppata dal movimento liturgico¹⁹, ma il Concilio Vaticano I ben poco se ne gioverà, essendo profondamente determinato da altri bisogni e diversi interessi e dalla sentita urgenza di dover sostenere l'autorità della chiesa di fronte alla “deriva” della società contemporanea. Bisognerà, quindi, attendere

¹⁷ La teologia dei sacramenti, dalla grande scolastica in poi, si era sviluppata a partire dall'idea della centralità dell'eucarestia. San Tommaso deplorava il fatto che nella teologia dell'ordine sacro «*ponuntur quaedam quae ordines non dicuntur; scilicet episcopatus et psalmistatus*». La ragione è che «*distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam; quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum*», per cui «*sunt tantum tres ordines sacri, scilicet sacerdos, et diaconus, qui habet actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconus, qui habet actum circa vasa consecrata*» (*IV Super Sent.*, d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2co.).

¹⁸ Cf. A. DUSINI, *Il decreto dogmatico sul sacramento dell'ordine sacro promulgato nella sessione XXIII del Concilio di Trento*, in *COMITATO TRIDENTINO PER LE CELEBRAZIONI DEL IV CENTENARIO DEL CONCILIO DI TRENTO, Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*, Trento 2-6 settembre 1963, Herder, Roma 1965, II, 577-613; S. DIANICH, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, in *La Scuola Cattolica* 99 (1971) 331-358.

¹⁹ Vedi una rapida rassegna degli sviluppi della teologia sacramentaria dopo il Concilio di Trento in C. SCORDATO, *Il settenario sacramentale. Excursus storico-teologico e dogmatico I/II*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, 185-252.

il Vaticano II, per avere una chiara definizione del carattere sacramentale del ministero episcopale. Questa sua presa di posizione, netta e decisa, costituisce un preciso avanzamento nello sviluppo della dottrina cattolica sul sacramento dell'ordine e il particolare ministero che ne deriva²⁰. Con il riconoscimento del carattere sacramentale dell'investitura di un vescovo, la chiesa definisce la fondazione trascendente dell'episcopato, sotto il cui ombrello andrà considerato il rapporto del vescovo, sia con la sua chiesa particolare sia con il papato, essendo il ministero del papa e quello del vescovo immersi dentro la medesima realtà sacramentale e fondati su un identico ed unico sacramento. Il sacramento, infatti, è di istituzione divina e ogni atto sacramentale è considerato, nella fede cattolica, *actio Christi*, per cui dopo il Vaticano II nessuno potrebbe ormai avanzare l'ipotesi che l'episcopato sia di istituzione papale. Questa è la ragione, che affonda nella più lontana tradizione, per cui la chiesa cattolica si è sempre sentita obbligata a riconoscere la validità dei sacramenti celebrati anche da preti e vescovi ordinati al di fuori della comunione con il papa²¹. Se il vescovo, infatti, dipende dal papa per l'impianto giuridico nel quale si svolge la sua missione, non ne dipende nella sostanza del suo essere creazione di un sacramento e abilitato sacramentalmente alla celebrazione dei sacramenti.

Ciò non toglie che, essendo il sacramento anche *actio ecclesiae*, la celebrazione dei sacramenti possa e debba essere canonicamente disciplinata: l'autorità della chiesa non ha il potere di rendere invalido il sacramento, ma si di definirne lecita o illecita la celebrazione, determinando le condizioni perché la vita sacramentale si svolga all'interno della comunione ecclesiale. Se la regola fondamentale nella chiesa cattolica è, quindi, che tutto debba svolgersi nella comunione, i vescovi dovranno attuare le potenzialità del loro sacramento «*in hierarchica comunione cum Collegii Capite et membris*» e, grazie alla comunione con il loro vescovo, i fedeli potranno esercitare la loro missione nella universale comunione della chiesa cattolica. Poiché la comunione si manifesta

²⁰ Cf. LG 21 «*Ad tanta munera explenda, apostoli speciali effusione supervenientis Spiritus sancti a Christo ditati sunt (cf. Act 1,8; 2,4; Io 20,22-23), et ipsi adiutoribus suis per impositionem manuum donum spirituale tradiderunt (cf. 1Tim 4,14; 2Tim 1,6-7), quod usque ad nos in episcopali consecratione transmissum est. Docet autem sancta synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur. Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua non nisi in hierarchica comunione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt*».

²¹ Agostino, nel contesto in cui battezzare era prerogativa dei ministri ordinati, scriveva: «*Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. Nulli enim sacramento iniuria facienda est... Quibus rebus ostenditur... nos recte facere qui Dei sacramenta improbare nec in ipso schismate audemus*» (*De Baptismo* 1,1-2; CSEL 51,146).

con particolare evidenza proprio nella celebrazione dei sacramenti, là dove la si sperimenta nella prossimità finanche corporale (non si dà celebrazione dei sacramenti a distanza), il Concilio ne vede compiersi la più alta esperienza nella riunione del popolo intorno al vescovo: «Ogni legittima celebrazione dell'eucaristia è diretta dal vescovo»²². Da questo i Padri deducono un asserto fondamentale di tutta la loro ecclesiologia, quando nella *Sacrosanctum concilium*, al numero 41, affermano che la «*praecipua manifestatio ecclesiae*»²³ si dà nella «vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo, principalmente nella chiesa cattedrale, [...] nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri».

Il recupero del carattere sacramentale del ministero episcopale ha, quindi, aperto all'ecclesiologia nuovi orizzonti, verso i quali muoversi al di là dello spazio semantico, nel quale il termine chiesa non poteva essere declinato al plurale²⁴, perché l'istituzione ecclesiastica sembrava impostata esclusivamente su base giurisdizionale, in una catena discendente di deleghe, onde operando in maniera massicciamente unitaria, con al suo vertice l'autorità papale, dalla quale sola la chiesa attingeva la sua unità. Dalla concezione sacramentale dell'episcopato, invece, si è aperta la strada verso un superamento di quella distinzione-separazione fra potere di ordine e potere di giurisdizione, che aveva impoverito per secoli la teologia dell'episcopato e del papato, riducendo il ministero episcopale ad un ruolo puramente amministrativo e giuridico²⁵. La nuova visione ha arricchito la stessa visione del ministero papale, anch'essa considerata come una pura funzione giuridica: «*Papa est nomen iurisdictionis*» era il *topos* costantemente ripetuto dai tempi di Agostino Trionfo in poi (sec. XIII)²⁶. Se la *potestas* episcopale e, quindi, anche la *suprema potestas* del papa, si fonda sul medesimo sacramento, il papa recupera la sua appartenenza al corpo episcopale, uscendo dal suo “splendido isolamento”. La elezione papale è un atto giuridico, non un ulteriore atto sacramentale, ma

²² LG 26.

²³ Citerò l'espressione sempre in latino per non perdere la forza del termine “*praecipua*”, come accade nella traduzione italiana e in altre versioni: “*praecipua*” non è semplicemente “una speciale manifestazione”: vedi il *Totius latinitatis lexicon* del FORCELLINI, s.v. *Praecipuus*: «*Unde apud iureconsultos quod inter multos in divisionem non venit sed ab uno aliquo extra sortem percipitur*».

²⁴ Nel Codice di Diritto Canonico del 1917 il termine chiesa non è mai usato al plurale, se non quando si legifera sulla costruzione e la proprietà degli edifici della chiesa.

²⁵ Cf. L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction*, Cerf, Paris 2003, 353-440, argomenta significativamente per l'abbandono delle due categorie, proponendo un ritorno alla più antica distinzione fra *potestas ordinis* ed *executio sacramenti*.

²⁶ Cf. A. TRIONFO, *Summa de potestate ecclesiastica*, Vincentius Accoltus, Romae 1582.

non è pensabile un papa che non sia già ordinato vescovo o che non venga immediatamente, dopo l'elezione, sacramentalmente ordinato²⁷.

2.2. Chiesa universale e chiese locali²⁸

Se ogni vescovo è vescovo per il sacramento ricevuto e, quindi, anche il papa ha nel sacramento la radice del suo ministero e se, poi, la comunità che celebra l'eucarestia intorno al vescovo è la «*praecipua manifestatio ecclesiae*», l'impostazione della relazione fra chiese particolari e chiesa universale dovrà avvenire tenendo conto della natura particolare della realtà sacramentale. La fondazione sacramentale del papato, dato che il sacramento è *actio Dei*, ne eleva il ministero ad una dimensione universale, ma nel contempo ne spiazza l'impostazione esclusivamente giurisdizionale.

La consapevolezza del sacramento, come *actio Dei*, permette al fedele, in qualunque chiesa locale partecipi all'eucarestia, di sentirsi a casa sua, indipendentemente dai rapporti giurisdizionali con la sua chiesa locale, perché l'eucarestia è *culmen et fons* di tutta la vita della chiesa. D'altra parte i soggetti che celebrano la liturgia, l'altare sul quale si compiono i santi misteri, parole, gesti e canti, a cui egli partecipa con fede, sono quelli di una chiesa particolare, localmente esistente e in quel momento celebrante la sua liturgia: se il fedele, "pellegrino" in quella chiesa, può riconoscersi membro della chiesa universale, è solo perché percepisce di essere in una di quelle comunità particolari «*in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit*». La chiesa universale, infatti, non è percepibile direttamente in se stessa, perché i sacramenti che ne fondano e alimentano la vita non possono essere attuati né percepiti che in una prossimità fisica e localmente determinata: l'*actio Christi* si compie nell'*actio ecclesiae*. È la natura prossemica dell'agire sacramentale che la rende impensabile al di là e indipendentemente da una comunità che si raduna in un luogo determinato. L'agire sacramentale ha un solo soggetto possibile, quello di una chiesa locale, per cui non esiste una celebrazione eucaristica che abbia per soggetto la chiesa universale, senza che una chiesa locale ne sia il soggetto empiricamente percepibile. La messa presieduta dal papa in Piazza San Pietro è la celebrazione eucaristica della chiesa romana, che offre

²⁷ Cf. CIC, can. 332, §1. Sul tema vedi S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 81-119.

²⁸ Si vedano alcuni percorsi storici della questione in S. DIANICH, *Chiesa locale e chiesa universale nello sviluppo storico dell'ecclesiologia*, in *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Atti del convegno dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della chiesa*, Grado 9-13 settembre 1991, ED, Roma 1995, 7-35.

la sua ospitalità, fra le braccia del colonnato del Bernini, ai fedeli convenuti in pellegrinaggio dalle più diverse chiese del mondo. La garanzia, poi, che la celebrazione a cui si partecipa è attuata e vissuta nella comunione universale della chiesa cattolica, viene dalla presenza o dal riconoscimento del vescovo, che la regola «secondo i precetti del Signore e le leggi della chiesa, dal suo particolare giudizio ulteriormente determinate per la propria diocesi»²⁹.

A questa basilare condizione di località dell'eucarestia, si ricongiunge la tradizione del primo millennio, per la quale era inconcepibile che uno venisse ordinato vescovo e ne potesse esercitare il ministero, se non in quanto destinato ad essere il pastore di una chiesa locale. Il legame con una comunità determinata era considerato essenziale e perenne, al punto che il can. 15 del Concilio di Nicea dichiarava inammissibile anche il trasferimento dei vescovi da una chiesa all'altra³⁰, perché un ministero ordinato per la chiesa universale era semplicemente inconcepibile³¹. La elezione e l'ordinazione del vescovo era pensata e attuata in vista di una chiesa locale, nella quale, celebrando l'eucarestia, egli avrebbe esercitato il culmine del suo ministero e, a partire da questa, data la sua comunione con gli altri vescovi e con il papa, avrebbe costruito, sacramentalmente prima che giuridicamente, l'unità di tutte le chiese locali del mondo³². La rete giurisdizionale, poi, necessaria per garantire sul piano empirico la comunione con gli altri vescovi e con il papa, potrà essere impostata in tanti modi diversi, come di fatto è accaduto lungo la storia, perché essa non costruisce la comunione, ma la garantisce e la difende. Suo caposaldo sarà il ministero del vescovo di Roma:

«Il romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli. I singoli vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro chiese particolari, formate ad immagine della chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la chiesa cattolica, una e unica»³³.

²⁹ LG 26.

³⁰ Cf. G. ALBERIGO et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 13.

³¹ Vedi il *Concilio di Calcedonia*, can. 6: *ivi*, 90. Ci ritornerà sopra ancora, con forme più blande, il *Concilio Niceno II*, can. 10 e 15: *ivi*, 146 e 150. Se ne conserva un residuo nell'istituto canonico della incardinazione che necessariamente accompagna ogni ordinazione. Cf. V. PERI, *chiese locali e cattolicità nel primo millennio della tradizione romana*, in H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA, *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca*, 2-7 aprile 1991, EDB, Bologna 1994, 321-348.

³² Cf. J. ZIZIULAS, *La primauté dans l'Église. Une approche orthodoxe*, in ID., *L'Église et ses institutions*, Cerf, Paris 2011, 217-223. Vedi anche A. MILTOS, *Le chiese locali e la chiesa universale. Una rilettura ortodossa del dibattito Ratzinger-Kasper*, in *Istina* 58 (2013) 23-39 (in traduzione italiana su *Il Regno* 17 (2013) 568-576).

³³ LG 23.

In tal modo il Concilio, riportando i problemi della giurisdizione e dell'esercizio dell'autorità alla loro origine, che si trova nel sacramento dell'ordinazione, come fonte di tutto il ministero dei pastori della chiesa, ha allargato enormemente tutto l'orizzonte della coscienza ecclesiale, prima costretto nella strettoia di una unitaria linea discendente, di carattere giurisdizionale, intorno alla quale si coagulava la figura unica ed unitaria della chiesa universale. Ne derivava nella coscienza diffusa dei fedeli una sorta di diluizione progressiva del senso dell'appartenenza ecclesiale, man mano che si scendeva dal senso dell'appartenenza alla chiesa universale a quello della partecipazione alla vita quotidiana delle comunità ecclesiali, dalla diocesi alla parrocchia, verso le quali il fedele poteva sentirsi ben poco responsabile. Ora sullo scenario mondiale della chiesa appaiono protagonisti di primo piano le chiese locali e il fedele è chiamato a considerare la sua appartenenza ecclesiale nella concretezza e immediatezza della vita quotidiana: nella comunione della sua chiesa con tutte le altre e con la chiesa di Roma, egli troverà costituita ed esaltata la stessa comunione cattolica della chiesa universale.

2.3. La collegialità episcopale

Lo strettissimo intreccio riscoperto, e ristabilito sulla fondazione del sacramento, fra le chiese locali e la chiesa universale non poteva non portare con sé una diversa concezione del rapporto dei vescovi tra di loro e la consapevolezza di quell'aspetto del loro ministero che, dalla cura e dalla guida pastorale di ciascuno nella sua chiesa, li conduce ad un esercizio collegiale dei loro compiti nei confronti della chiesa universale. A dire il vero, a proposito della dottrina della collegialità episcopale, secondo il giudizio di uno dei Padri, il vescovo Luigi Bettazzi, bisognerebbe affermare, vista la documentazione storica che egli adduceva nel suo intervento al Vaticano II, «*hanc doctrinam [...] novatricem non esse, sed Scripturam et traditionem primitivam ac sequentem fideliter repetere, ita ut novatores dici possent qui contraria affirmarent*»³⁴. Infatti, l'affermazione della natura collegiale del ministero episcopale non costituisce di per sé un passo in avanti nello sviluppo della dottrina, a differenza della definizione della natura sacramentale dell'ordinazione del vescovo, ma la rivalorizzazione, nel quadro generale dell'ecclesiologia, di un dato della tradizione mai obliato del tutto, anche se del tutto surclassato dall'ecclesiologia universalistica e dalla prassi del papato nell'esercizio del suo primato.

³⁴ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, pars II, cura et studio ARCHIVI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1972, 484-487.

Il Concilio avanza il tema ricordando che Gesù ha mandato gli apostoli a predicare il vangelo «dando loro la forma di collegio, cioè di un gruppo stabile, del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cf. *Gv* 21 15-17)»³⁵, affermando quindi che «similmente il romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro». Ne conclude che «l'ordine dei vescovi... è anch'esso insieme col suo capo il romano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la chiesa»³⁶. Se i singoli vescovi, quindi, sono preposti alle singole chiese locali, essi «rappresentano la propria chiesa, e tutti insieme col papa rappresentano la chiesa universale». Nei concili ecumenici questa rappresentanza delle chiese locali si compie all'interno di una rappresentazione della chiesa universale; però, anche al di là degli eventi conciliari, i vescovi

«in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la chiesa una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con atti di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della chiesa universale»³⁷.

Il problema che ha accompagnato e animato i dibattiti conciliari sull'argomento era, inevitabilmente, quello degli strumenti da creare per l'attuazione pratica della collegialità. Già nella fase ante-preparatoria del concilio erano stati presentati, prima dal suo presidente, e poi dalla stessa conferenza episcopale indonesiana, da un vescovo indiano e quindi, in maniera più argomentata, dal cardinale Bernard J. Alfrinck, dei *vota*, con la proposta di creare un qualche organismo di partecipazione dei vescovi al governo della chiesa universale, al di fuori del Concilio che, per natura sua, è un evento del tutto eccezionale³⁸. In Concilio l'idea, ogni volta che veniva avanzata, andava creando preoccupazioni e forti contrapposizioni nella minoranza, timorosa che essa costituisse un *vulnus* inferto al primato papale. La preoccupazione era condivisa anche da Paolo VI³⁹, che ne fu guidato influenzando il dibattito conciliare, lungo la elaborazione del Decreto sui vescovi *Christus Dominus*. Ne resterà, quindi, decisamente determinata la formulazione definitiva del testo di *CD* 5, nel quale si prevede che alcuni «vescovi scelti da diverse regioni del mondo, riuniti

³⁵ *LG* 19.

³⁶ *LG* 22.

³⁷ *LG* 23.

³⁸ Cf. A. INDELICATO, *Il sinodo dei vescovi : la collegialità sospesa, 1965-1985*, Il Mulino, Bologna 2008, 24s.

³⁹ Cf. PAOLO VI, *Discorso agli Em.mi Padri Cardinali, Ecc.mi Vescovi, Rev.mi Prelati e agli altri ufficiali della Curia Romana* (21.09.1963), in *AAS* 55 (1963) 793ss.

nel consiglio propriamente chiamato Sinodo dei vescovi» debbano offrire al papa «una più efficace collaborazione», ma semplicemente come «partecipi in gerarchica comunione della sollecitudine della chiesa universale», quindi non come rappresentanti del collegio episcopale, «soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la chiesa». Infatti, prima dell'ultima fase del dibattito, all'inizio dei lavori conciliari della IV sessione, il papa aveva anticipato *motu proprio*, con un documento che CD 5 puntualmente citerà, l'istituzione del Sinodo dei vescovi nella forma in cui, ancora oggi, lo conosciamo⁴⁰.

Restano, quindi, del Concilio Vaticano II la definizione del carattere sacramentale della consacrazione episcopale, l'affermazione della natura collegiale dell'episcopato, il riconoscimento che il collegio episcopale è il soggetto, *una cum et sub Petro*, della suprema e piena potestà su tutta la chiesa. Ma dato che, al momento, l'unica istanza in cui il collegio episcopale esercita la sua *suprema et plena potestas* sulla chiesa universale è il Concilio ecumenico, che di per sé è un evento assolutamente eccezionale, il Vaticano II lascia la chiesa ancora priva di un qualche istituto giuridico che permetta un vero e proprio esercizio, da parte dell'episcopato, della sua potestà collegiale nell'ordinaria vita ecclesiale. Di questo vuoto, che dopo il Concilio è particolarmente sentito, soffre oggi la vita delle chiese locali che non sono in grado di riposizionare costantemente la vita delle comunità e la loro missione in rapporto ai bisogni del contesto umano, sempre cangiante, in cui vivono, poiché né la singola chiesa né, tanto meno, un'istanza universale come è la Santa Sede sono in grado di farlo efficacemente.

3. Lo sviluppo regressivo degli anni seguenti

È opinione molto diffusa fra gli osservatori, che la dottrina della collegialità non è stata affatto attuata, né nell'ordinamento canonico né nella prassi effettiva della chiesa ed è opinione condivisa da papa Francesco, il quale nella *Evangelii gaudium*, al numero 32, afferma che l'auspicio di una concreta realizzazione della collegialità episcopale «non si è pienamente realizzato, perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete». È anche interessante che il papa pensi ad una collegialità che si possa attuare «in modo analogo alle antiche chiese patriarcali» e che le Conferenze episcopali possano avere riconosciute «attribuzioni concrete, inclu-

⁴⁰ Cf. PAOLO VI, *Motu proprio "Apostolica Sollicitudo"* (15.09.1965), in *AAS* 57 (1965) 775-780. Vedi A. INDELICATO, *Il sinodo dei vescovi*, 47-50.

dendo anche qualche autentica autorità dottrinale». Il riferimento alle chiese patriarcali richiama a una grande tradizione del passato, che fu comune a tutta la chiesa, sia in Oriente che in Occidente, e che ancora oggi persiste, non solo nella chiesa ortodossa ma nella stessa chiesa cattolica, così come la conserva e la regola, per le chiese di rito orientale, il *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum*. Scorre il dettato, che continua, se pure in forma più blanda, la grande tradizione della chiesa unita, permette di rilevare quanto se ne sia distaccato, invece, l'ordinamento occidentale, che gradualmente ha ridotto a ben poche cose la competenza dei metropolitani e ha sanzionato la fine del sistema patriarcale. Il Codice del 1983, infatti, chiarisce che «il titolo di Patriarca e di Primate, al di là di una prerogativa di onore, non comporta nella chiesa latina alcuna potestà di governo»⁴¹, mentre per il CCOE si dà una potestà del patriarca sui vescovi e sui fedeli che è «ordinaria et propria», fondata sul fatto che l'istituto patriarcale viene da un'antichissima tradizione riconosciuta fin dai primi concili ecumenici⁴².

Nei cinquant'anni seguiti al Concilio l'idea della collegialità episcopale è rimasta riservata all'ipotesi della riunione di un Concilio ecumenico e al dovere dei vescovi di «avere per tutta la chiesa una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con atti di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della chiesa universale»⁴³. Una radice della persistente assenza, nell'ordinamento occidentale, di quell'esercizio della collegialità intermedia, che caratterizza l'istituzione patriarcale con il suo sinodo, si trova, indubbiamente nel fatto che LG 21 e 22, impostando il discorso in una sequenza lineare di derivazione del collegio episcopale da quello dei Dodici, hanno di fatto favorito una concezione del corpo episcopale come una realtà a sé stante, piuttosto che come un insieme di pastori di chiese locali⁴⁴. Questa impostazione è stata anche determinata dal fatto dell'esistenza dei vescovi titolari, che non sono pastori di una chiesa locale. È così che si è potuto parlare dell'appartenenza al Collegio, senza dire alcunché sul ministero del vescovo nella sua chiesa particolare. Immediatamente gli si è reso coerente il Codice del 1983 che tratta “*De Romano Pontifice deque Collegio Episcoporum*” prima e indipendentemente dal “*De Ecclesiis particularibus deque earumdem coetibus*”. Nei sei canoni dedicati dal Codice al collegio episcopale, infatti, mai sono nominate le chiese particolari⁴⁵.

⁴¹ CIC, can. 438.

⁴² Cf. CCOE, can. 78, §1 e can. 55.

⁴³ LG 23.

⁴⁴ Cf. H. LEGRAND, *La collegialità dal Vaticano II in poi. Analisi ecumenica d'elaborazione dottrinale occidentale*, in R. LA DELFA (ed.), *Primato e collegialità*, Città Nuova, Roma 2008, 97s.

⁴⁵ Cf. CIC, cann. 330 - 341.

In questa cornice si inserisce una serie di documenti della Santa Sede, preoccupati di eliminare qualsiasi istanza intermedia fra la *potestas* del vescovo nella sua chiesa locale e quella del collegio episcopale e del papa sulla chiesa universale⁴⁶. *Communio notio* del 1992 ha tentato di offrire un supporto teologico a questa linea, con la sua tesi, che suscitò grandi dibattiti e molte contraddizioni, secondo la quale la chiesa universale rispetto alle chiese locali «non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola chiesa particolare»⁴⁷. Coerentemente, nel 1998, *Apostolos suos* verrà a legiferare sulle conferenze episcopali a partire dall'asserto, secondo il quale «la potestà del Collegio episcopale su tutta la chiesa non viene costituita dalla somma delle potestà dei singoli Vescovi sulle loro chiese particolari»⁴⁸. Giocando sull'espressione «somma delle potestà», il testo ne trasporta la povertà semantica sulla stessa idea della comunione, proseguendo col precisare ulteriormente che la potestà dei vescovi su tutta la chiesa non è «il risultato della loro comunione, ma, in quanto elemento essenziale della chiesa universale, è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla chiesa particolare». È utile osservare come in nota si convalidi l'asserto, proprio a partire dal puro dato di fatto dell'esistenza dei vescovi titolari. A questo proposito è anche utile osservare che il n. 8 dell'*Esortazione postsinodale "Pastores gregis"*, del 2003, si preoccuperà di legittimare (segno che il fatto non è ovvio) l'esistenza dei vescovi titolari, appoggiandosi a sua volta sulla tesi di *AS 12*, secondo la quale «proprio perché il Collegio episcopale è una realtà previa all'ufficio di capitalità sulla chiesa particolare, vi sono molti Vescovi che, pur esercitando compiti propriamente episcopali, non sono a capo di una chiesa particolare».

A partire da queste premesse, non stupisce che lo stesso esercizio della *potestas* del singolo vescovo venga ristretta dall'interdizione, per cui «i Vescovi non possono autonomamente, né singolarmente né riuniti in Conferenza, limitare la loro sacra potestà in favore della Conferenza Episcopale, e meno ancora di una sua parte, sia essa il consiglio permanente, o una commissione o lo stesso presidente». Una tale presa di posizione viene addirittura dal sospetto che una conferenza episcopale possa male operare «agendo da filtro o intralcio rispetto ai rapporti immediati dei singoli Vescovi con la Sede Apostolica»⁴⁹. C'è da pensare che i vescovi, per primi, coltivino questo timore, percependo la

⁴⁶ Cf. H. LEGRAND, *La collegialità dal Vaticano II in poi*, 108.

⁴⁷ CONGREGAZIONE PER DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione "Communio notio"* (18.05.1992), 9, in *EV* 13/936s.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Motu proprio sulla natura teologica e giuridica delle conferenze dei Vescovi "Apostolos suos"* (21.05.1998), 12 (d'ora in poi *AS*).

⁴⁹ *AS*, 20; 26.

conferenza come un organismo burocratico, puramente funzionale, privo di un reale radicamento nella coscienza ecclesiale: non possono, infatti, riconoscere in essa il grembo sacramentale, da cui è scaturita la loro elezione e nel quale si è celebrata la loro consacrazione sacramentale, quale è il patriarcato e il suo sinodo per i vescovi orientali. C'è effettivamente nelle conferenze episcopali nazionali una connaturale debolezza, che si manifesta nella irrilevanza statutaria del loro presidente, che non è il naturale primo celebrante dell'ordinazione dei loro vescovi e che, una volta eletto, dura in carica un breve periodo, senza possedere alcuna autorità sugli altri vescovi. La ragione di questo lato debole della conferenza episcopale sta nella sua inconsistenza sacramentale, per cui né l'elezione, né l'ordinazione del singolo vescovo, né alcunché della vita sacramentale delle singole chiese dipende in alcun modo dalla conferenza stessa. Basti pensare che nelle chiese orientali il sinodo elegge i vescovi, il patriarca li ordina e nella celebrazione eucaristica viene commemorato per nome, dopo il papa e prima del vescovo locale.

4. Questioni aperte

La linea perseguita dalla Santa Sede dopo il Concilio ha le sue spiegazioni nel timore che, nella situazione, non di rado turbolenta, del dibattito ecclesiologicalo seguito all'evento, potesse uscirne compromessa l'unità della chiesa garantita dall'autorità del papa. Può darsi che un motivo di preoccupazione sia stato anche quel certo persistere, negli attuali regimi dittatoriali, della medesima politica degli stati ottocenteschi, tendente a sottomettere le chiese locali: vedi i regimi comunisti dominanti fino al 1989 e quelli della Cina di oggi. Con tutto ciò, nessuno oggi vorrebbe disperdere la dottrina della collegialità dell'episcopato, un patrimonio della tradizione, che il Vaticano II ha inteso recuperare, soprattutto osservando alcune esigenze della sensibilità dell'uomo contemporaneo e quelle derivanti dalla enorme estensione odierna della chiesa sul pianeta. Però è necessario puntare l'attenzione su alcune antiche questioni, che non sono state risolte, e su alcune nuove che lo stesso dettato conciliare ha fatto sorgere.

4.1. La sacramentalità dell'episcopato

Le conseguenze teoriche del carattere sacramentale dell'episcopato, sancito dal Vaticano II, hanno dato consistenza teologica ad una problematica finora parzialmente inedita. La sacramentalità dell'episcopato, infatti, lo eleva

su di un piano superiore a quello della pura struttura giurisdizionale, che ne limiterebbe la missione nei confini di una sola chiesa, quella che il papa affida al singolo vescovo. In tal modo il sacramento fonda quella *suprema potestas* che i vescovi dovranno esercitare collegialmente, *cum et sub Petro*, sulla chiesa universale. Questo non basta, però, per dedurne che il ministero del vescovo nella sua chiesa locale non sia una componente essenziale del ministero episcopale e possa, quindi, essere ritenuto irrilevante ai fini dell'esercizio del ministero collegiale. Il sacramento dell'ordine non è destinato, infatti a costituire semplicemente il fedele in uno *status* particolare, ma lo abilita ad un ministero che, a partire dalla predicazione, raggiunge il suo culmine nella celebrazione eucaristica. Ora la celebrazione eucaristica, in quanto atto che si pone *hic et nunc*, non è raffigurabile come un atto della chiesa universale, se non nel caso in cui esista al mondo una sola chiesa locale, che, in questo caso, coinciderebbe con la chiesa universale. Ogni eucarestia è un atto della chiesa universale in quanto si attua nella chiesa locale e compie nella chiesa locale la stessa comunione che amalgama la chiesa universale. Comunque venga eletto un vescovo, è dal sacramento dell'ordinazione che derivano i suoi *tria munera* ed è il sacramento che lo destina, come al culmine del suo ministero, a celebrare l'eucarestia, evento che non si realizzerà se non in una chiesa locale, «nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio... al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e ministri». Questo dato di fondo non svanisce quando uno è eletto vescovo di Roma e quindi resta vero per il papa stesso. Secondo il dettato di SC 41, questo accade perché il vescovo è «il grande sacerdote del suo gregge: da lui deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo. Perciò tutti devono dare la più grande importanza alla vita liturgica della diocesi che si svolge intorno al vescovo, principalmente nella chiesa cattedrale».

Ne prende atto la normativa canonica, che non prevede alcuna lecita ordinazione diaconale e presbiterale se non con la contemporanea incardinazione in una chiesa locale, al punto da aver creato la *fictio juris* della destinazione ad una chiesa storica, non più esistente, per un vescovo che, eventualmente, venisse ordinato per altri compiti e non per guidare pastoralmente una chiesa locale. E si noti che essa viene applicata anche al vescovo ausiliare, che pur essendo al servizio di una chiesa locale, non ne potrà essere detto il pastore se non al modo dei preti, pastori solo in quanto collaboratori dell'unico vescovo. Ma la rappresentazione più vistosa di ciò che si sta dicendo è la condizione del pastore supremo della chiesa universale, il papa, il quale non è tale se non per la sua ordinazione e per la sua destinazione al servizio pastorale di una chiesa locale, quella di Roma. La tradizione del primo millennio era netta nel rifiuto della cosiddetta *ordinatio absoluta*, nella quale, cioè, l'ordinato non sarebbe

stato destinato a svolgere un concreto ministero in una chiesa concretamente determinata.

Per quanto sia difficile ipotizzare un ritorno alle norme del primo millennio, resta inevitabile che si apra sul piano teologico il problema dei vescovi titolari, soprattutto oggi che essi hanno raggiunto un tale numero da costituire, se vi si sommano i vescovi emeriti, la metà dell'intero collegio episcopale. Si profila, infatti, una figura dell'episcopato che, *cum et sub Petro*, esercita una *potestas* collegiale sulla chiesa universale in maniera dissociata dal ministero della celebrazione dei sacramenti nelle chiese locali, in comunità di fedeli concretamente determinate. Sembra rinnovarsi, in direzione rovesciata, l'antica divaricazione fra ordine e giurisdizione, di cui al Concilio di Trento dava una singolare testimonianza il vescovo di Nicastro, Giovanni Facchinetti, quando sosteneva che, volendo restaurare la gerarchia cattolica nelle Fiandre, il papa avrebbe potuto, restando affidato il ministero dei sacramenti a dei vescovi, consegnare i poteri giurisdizionali a dei laici⁵⁰. Allora la dissociazione fra giurisdizione e sacramento impoveriva del sacramento la chiesa locale. Riproducendola all'interno del collegio episcopale, si rischia di impoverire del sacramento il governo della chiesa universale, sulla quale i vescovi eserciterebbero collegialmente la *potestas jurisdictionis*, senza apportarvi la grazia dell'eucarestia celebrata nelle loro chiese particolari.

4.2. “*Universalem ecclesiam repraesentans*”

Data la problematica, ora indicata, del rischio di una rinnovata dissociazione fra esercizio della giurisdizione e celebrazione dei sacramenti, vista l'attuale configurazione di un collegio episcopale solo per metà rappresentativo delle chiese locali, credo che sarebbe opportuno affrontare sul piano teologico e su quello canonico il problema del Concilio come *universalem ecclesiam repraesentans*. La formula era divenuta sospetta nella teologia recente, perché a Costanza la si era usata per affermare che al Concilio «*quilibet cuiuscumque status vel dignitatis, etiam si papalis existat, oboedire tenetur...*» ai vescovi radunati in Concilio⁵¹. I dissidenti di Basilea la riproponevano di nuovo nel 1439 con la pretesa di godere essi della massima

⁵⁰ Cf. S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato* Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 63. Vedi *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, ed. SOCIETAS GOERRESIANA, IV/1, Herder, Friburgi Brisgoviae 1976, 180.

⁵¹ *Concilium Costaniense*, Sessio V (06.04.1415), in G. ALBERIGO et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 409.

autorità sulla chiesa: «*Veritas de potestate concilii generalis, universalem ecclesiam repraesentantis, supra papam... est veritas fidei catholicae*»⁵². Ma bisognerebbe non dimenticare che essa viene tranquillamente ripresa anche nella *legitima continuatio* di Basilea nella sede di Ferrara, quando il Concilio persiste nel definirsi «*universalem ecclesiam repraesentans*»⁵³. Del resto, lo stesso papa Martino V nelle sue *Interrogationes Wyclifitis et Husitis proponendae* del 1417, esigeva che ciascuno di loro rispondesse «*utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense, universalem ecclesiam repraesentet*»⁵⁴. Non era quindi la formula in discussione, ma la sua interpretazione piegata a sostenere la superiorità del Concilio sul papa. Infatti se a Trento, dove se ne discusse, non fu adottata, non è stato perché la si ritenesse eterodossa, bensì perché erano pochi i Padri a cui interessava che la si usasse (vedi la dichiarazione del presidente cardinal Del Monte alla conclusione del dibattito). Il cardinal Pacheco aveva sostenuto che il senso della *repraesentatio* della chiesa apparteneva alla tradizione antica a partire da *At 15,28* e Seripando, che ritenne inopportuno usarla, giudicava la formula comunque dogmaticamente corretta⁵⁵.

Nel preparare il Concilio Vaticano I, partendo dal versante della giurisdizione episcopale sulle chiese locali e, quindi, dal lato opposto rispetto a quello che con il Vaticano II è diventato rilevante, si era posta esplicitamente la questione della partecipazione al Concilio dei vescovi titolari, in quanto, «sprovvisi della potestà di giurisdizione su un gregge particolare, c'era da dubitare se fossero successori degli apostoli in senso pieno e quindi facessero parte della chiesa docente»⁵⁶. È anche molto importante osservare come già i Padri di allora abbiano sentito il bisogno, nel definire l'infallibilità del papa, di collocarla all'interno dell'infalibilità di cui gode la chiesa in generale, proclamando «*Romanum pontificem, [...] ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit*»⁵⁷. La formula esprime, infatti, una qualità strutturale della chiesa, cioè che *l'ecclesia universalis* professa la fede, assistita dallo Spirito Santo, non solo

⁵² Denz. 1309 Supplementum. Vedi Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, 327s.; H. HOFMANN, *Rappresentanza - Rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007, 298s.

⁵³ *Concilium Basileense-Ferrariense-Florentinum-Romanum*, Sessio II, in G. ALBERIGO, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 514.

⁵⁴ Denz. 1247. Cf. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, 320-328; H. HOFMANN, *Rappresentanza - Rappresentazione*, 298s.

⁵⁵ Cf. H.J. SIEBEN, *Vom apostelkonzil zum ersten Vatikanum*, Schönigh, Paderborn 1996, 446-448.

⁵⁶ U. BETTI, *La costituzione dommatica Pastor aeternus del Concilio Vaticano I*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1961, 10 nota 19. Si cita J. HAMER, *Note sur la collégialité épiscopale*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 44 (1960) 40-50.

nei pronunciamenti del magistero papale, ma in quella totalità dei fedeli, che i vescovi rappresentano nel Concilio ecumenico. La questione, quindi, di questa qualità del Concilio, cioè di essere un'assemblea «*universalem ecclesiam repraesentans*», non può essere emarginata, forzando l'idea che il corpo episcopale esprima la fede della chiesa solo grazie al sacramento, indipendentemente dal rapporto personale dei vescovi con il popolo delle loro chiese.

Credo che oggi, rispetto alla drammatica stagione del conciliarismo e del gallicanesimo, nella quale gli stati intendevano sottrarre i vescovi al potere del papa per sottometterli al proprio, dopo il Concilio fiorentino, quello di Trento, il Vaticano I e il II, la questione del carattere rappresentativo delle chiese locali nel corpo episcopale può essere ripresa senza preoccupanti ipoteche. Lo fa, infatti, *LG 23* che, considerando che le chiese particolari sono «formate ad immagine della chiesa universale» e che «è in esse e a partire da esse che esiste la chiesa cattolica una e unica», afferma che «i singoli vescovi rappresentano la propria chiesa, e tutti insieme col Papa rappresentano la chiesa universale». Nel Concilio ecumenico, quindi, si esterna pienamente il *sensus fidei* di tutto il popolo di Dio, che in tutta la sua vita esercita «l'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità». Ora, le manifestazioni del *sensus fidei* del popolo cristiano non sono indifferenziate, ma determinate dalla diversità dei carismi, i quali

«siccome sono soprattutto adatti alle necessità della chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Compito della chiesa è portare al mondo il regno di Dio» e «la chiesa, cioè il popolo di Dio, introducendo questo regno nulla sottrae al bene temporale di qualsiasi popolo, ma al contrario favorisce e accoglie tutte le ricchezze, le risorse e le forme di vita dei popoli in ciò che esse hanno di buono e accogliendole le purifica, le consolida ed eleva. [...] In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la chiesa, in modo che il tutto e le singole parti si accrescono per uno scambio mutuo universale e per uno sforzo comune verso la pienezza nell'unità»⁵⁷.

Il problema della *repraesentatio ecclesiae* nel Concilio ecumenico, oggi, non può essere travalicato, non solo per la questione che sorge dall'attuale composizione del corpo episcopale, ma anche perché solo elaborando un corretto e valido criterio, che permetta una selezione dei vescovi, che dovrebbero esservi convocati, e fondi la legittimità di un Concilio di rappresentanti delle chiese, invece che di tutti i vescovi sacramentalmente ordinati, la grande tradizione conciliare potrà continuare nella vita della chiesa. Man mano che il

⁵⁷ *LG 12 e 13.*

numero dei vescovi sta felicemente aumentando e, dato che già al termine del 2011 il collegio episcopale contava ben 5132 membri, non si possono ignorare i problemi che ne derivano in ordine alla possibilità concreta di radunare un Concilio ecumenico e di farlo funzionare efficacemente. Del resto, è del tutto ovvio per la coscienza cattolica desiderare e sperare che il vangelo si estenda a tutti i popoli, cresca il numero delle chiese locali, per cui un giorno i vescovi possano essere diecimila, centomila. Non si può fare a meno, quindi, di dover immaginare un Concilio di rappresentanti dell'intero corpo episcopale, i quali realmente siano in grado di rappresentare ciascuno molte chiese, perché esse vivono strettamente rapportate fra di loro e i loro vescovi esercitano collegialmente, nelle singole regioni, il loro ministero. L'immaginazione allora ricorre spontaneamente a quell'ordinamento proprio dell'antica tradizione, sussistente nell'ordinamento delle chiese cattoliche orientali, anche dopo la separazione della chiesa ortodossa, nelle quali per molti aspetti i vescovi esercitano il loro *munus regendi* collegialmente, nei loro sinodi, e sotto l'autorità del metropolita e del patriarca.

4.3. Per una collegialità intermedia

Le difficoltà della messa in opera di un reale e congruo esercizio della collegialità episcopale, sia nella vita ordinaria della chiesa, sia nella straordinaria convocazione dei concili ecumenici, potrebbe essere meglio affrontata e risolta se si superasse, sia l'idea, sia la normativa canonica occidentale, per cui la *suprema e piena potestà* del corpo episcopale può essere esercitata solo dall'intero collegio episcopale, *cum et sub Petro*, in ordine a tutta la chiesa, e non, in alcun modo, pur sempre in comunione con il papa, su un raggruppamento di diverse chiese locali, se non nella forma, priva di valenza giuridica, della *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

Infatti, oltre alla posizione del problema dell'esercizio della collegialità in un quadro generale, esso si pone oggi, nella situazione presente, anche in ordine alla concreta possibilità o impossibilità di convocare un Concilio ecumenico, come un'assemblea di confronto e di deliberazione, visto il grande numero dei membri che dovrebbero comporlo, se dovessero esservi convocati tutti i vescovi legittimamente ordinati e ancor viventi nella chiesa cattolica. Ma oltre al problema della quantità, si pone anche un problema di qualità dei vescovi che vi dovrebbero essere convocati, se si seguisse il puro criterio della loro legittima ordinazione sacramentale, dato che il Concilio ecumenico per natura sua deve essere *universalem ecclesiam repraesentans*, mentre fra i vescovi molti sono formalmente pastori di chiese non più esistenti. Ebbene,

queste difficoltà dipendono, in gran parte dal fatto che, nel diritto occidentale non esiste alcuna gerarchia interna al corpo episcopale, né vi risulta ammessa alcuna istanza di governo intermedia fra quella del papa e quella del singolo vescovo nella sua chiesa⁵⁸. È questo un ordinamento collegato all'avocazione a sé, da parte del papa, della nomina dei vescovi e coerente al fatto che ogni vescovo è nominato direttamente dal papa.

Per il *CCOE*, invece, la nomina dei vescovi spetta al sinodo patriarcale, il patriarca è eletto dai vescovi del patriarcato e questi limitano «la loro sacra potestà in favore» del patriarca, la cui potestà «sui Vescovi e su tutti gli altri fedeli cristiani della chiesa a cui presiede, è ordinaria e propria»⁵⁹. Non solo il patriarca esercita una *potestas ordinaria et propria* sulle sue chiese, ma anche il sinodo patriarcale ha il compito di «emanare leggi per l'intera chiesa patriarcale»⁶⁰. Le loro decisioni non hanno bisogno di essere sottoposte alla *recognitio* della Santa Sede, come avviene per le conferenze episcopali, salvo il caso della determinazione dei testi liturgici, che è «riservata nelle chiese patriarcali al Patriarca col consenso del Sinodo dei Vescovi della chiesa patriarcale; nelle chiese metropolitane *sui iuris* al Metropolita col consenso del Consiglio dei Gerarchi», ma che necessita anche di una «previa revisione della Sede Apostolica»⁶¹. Dovere analogo, ma diverso, è quello di richiedere la *communio ecclesiastica* del papa da parte del neo eletto patriarca, così come il dovere di richiedere la conferma della loro elezione da parte dei neo eletti arcivescovi maggiori e l'imposizione del pallio per i metropolitani⁶².

È che in Oriente tutta la impostazione dell'ordine patriarcale è meno condizionata da quella distinzione fra potere di ordine e di giurisdizione, che in Occidente, non di rado, ha prodotto una vera e propria divaricazione fra le due linee interpretative e operative del ministero pastorale. In Occidente la distinzione, infatti, ha permesso lunga vita all'idea che la giurisdizione potesse derivare tutta, sempre e solo dalla *potestas* papale, e non dall'ordinazione sacramentale del vescovo, come afferma *LG* 21, sostenendo che è l'ordinazione a conferire anche il *munus regendi*. La tradizionale distinzione sembra tendere a riprodurre anche oggi la divaricazione, in senso inverso, quando si attribuisce una *potestas* sulla chiesa universale, in forza della sola ordinazione sacramentale, a vescovi che non ne hanno alcuna su una loro chiesa locale. Il sistema patriarcale, invece, conserva alla base un sotterraneo, ma insolubile, intreccio

⁵⁸ Cf. *AS* 20.

⁵⁹ *CCOE*, cann. 63 e 78, §1. Vedi anche il can. 56.

⁶⁰ *CCOE*, can. 110, §1.

⁶¹ *CCOE*, can. 657 e in particolare il § 1.

⁶² Cf. *CCOE*, can. 76, §2; 153, §2; 156, §1.

fra diritto e sacramento, al punto che, per esempio, la giurisdizione del patriarca sulle sue chiese «è così personale che egli non può costituire un Vicario per l'intera chiesa patriarcale, oppure delegare la sua potestà a qualcuno per la totalità dei casi»⁶³. Questo infatti accade solo nell'ordine sacramentale, che non conosce deleghe, mentre non accade nell'ordine giurisdizionale, nel quale la *potestas* può essere delegata. Nell'ambito del patriarcato si celebrano in maniera compatta sia l'elezione che l'ordinazione del vescovo, per cui compete al patriarca, non solo dare al metropolita o al vescovo la provvisione canonica, ma anche ordinare personalmente i metropoliti e intronizzare il metropolita dopo l'ordinazione episcopale⁶⁴. La stessa cosa accade al livello inferiore per il metropolita che ordina e intronizza i vescovi della sua provincia⁶⁵. La comunione cattolica, che non si dà senza la comunione col papa, sarà assicurata attraverso le «lettere sinodali», con cui il sinodo informa il papa della elezione del patriarca e questi richiede personalmente le *litterae communionis*⁶⁶.

La grande tradizione canonica orientale, quindi, ha sempre conosciuto forme di collegialità intermedia, operanti fra il potere del singolo vescovo e quello del papa e dell'intero collegio episcopale, che permettono alla collegialità episcopale di non restare inattiva al di fuori della convocazione di un Concilio ecumenico o, al massimo, di poter operare solo nella forma pregiuridica del *collegialis affectus*. Se Angel Anton interpreta anche le conferenze episcopali, i sinodi, il lavoro della curia romana, la visita *ad limina* come vera collegialità, se pur parziale, alla fine però egli stesso si domanda perché, se lo *jus* divino del primato coesiste con quello del collegio episcopale, quello del singolo vescovo non potrebbe coesistere con quello di una collegialità intermedia⁶⁷. Ciò che, secondo Joseph Ratzinger, è avvenuto nella tradizione occidentale quando, con il distacco degli altri patriarcati, la figura della chiesa di Roma è venuta a coincidere con quella della chiesa universale, è stato l'appiattimento dell'esercizio del primato papale sulle forme della *potestas* che il patriarca esercita sulle chiese del suo patriarcato⁶⁸. Così, caduto il senso della pentarchia, si è potuto considerare il collegio cardinalizio, al posto del collegio dei vescovi, come l'or-

⁶³ CCOE, can. 78, §1.

⁶⁴ Cf. CCOE, can 86, §1.

⁶⁵ Cf. CCOE, can. 133, §1

⁶⁶ Cf. CCOE, can 63.

⁶⁷ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia : evolución histórica de las ideas ecclesiológicas*, vol. 2, Editorial católica, Madrid - Toledo 1986-1987, 279; 287.

⁶⁸ «L'immagine di centralismo papale, offerta dalla chiesa cattolica fino al Concilio, non scaturisce semplicemente dall'ufficio di Pietro, ma dal suo stretto amalgama, in continua crescita nel corso della storia, con il compito patriarcale, che è toccato al vescovo di Roma per l'intera cristianità latina. Diritto e liturgia unitari, la nomina dei vescovi ne sono la conseguenza» (J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio : questioni ecclesiologicalhe*, 155; vedi anche 140; 144; 148s.).

gano di governo, con il papa, della chiesa universale⁶⁹. Lo stesso Ratzinger, nei dibattiti fuori dell'aula, durante la seconda sessione del Concilio, sosteneva che il diritto di determinare la legislazione liturgica, l'elezione e la deposizione dei vescovi e di altri simili compiti di carattere disciplinare non fanno parte del primato, ma di quei compiti patriarcali che sono venuti a determinare anche quelli del primato papale. È il suo appiattirsi sulla forma patriarcale che avrebbe condotto ad una sua concezione eminentemente amministrativa: una «vera sciagura nella contesa tra Oriente e Occidente»⁷⁰. Il compito proprio del primato papale avrebbe, in realtà, un'estensione assai minore di quella che oggi gli è attribuita, cioè la custodia della unità della chiesa nell'insegnamento e nella *communio*⁷¹. Ne conseguirebbe la possibilità di sciogliere il patriarcato d'Occidente nella sua attuale estensione e di sostituirlo con diversi *patriarchale Räume*, cioè regioni ecclesiastiche dirette dalle conferenze episcopali, da individuare non solo con criteri amministrativi, ma con attenzione alla successione dei vescovi intorno ai quali si sono create tradizioni particolari⁷².

Yves Congar, osservando la stranezza della figura di un patriarcato d'Occidente, che include il Giappone (si va, percorrendo tutto il globo, da Roma all'Alaska all'Argentina al Sudafrica all'Australia e alle Isole Salomone) avanzava l'ipotesi di una forma di collegialità che vedesse, accanto a quella dei cinque patriarchi antichi, quella dei patriarchati di Mosca, Romania, Serbia, Bulgaria e, in futuro, di Cantorbery, Africa, America Latina, le Indie e altri ancora⁷³. Se Congar avanzava un dubbio sulla fattibilità di un quadro così innovativo, Wilhelm De Vries, descrivendo il processo spontaneo del formarsi dei patriarchati antichi, notava che questo, in realtà, fu il modo «in cui vennero garantite le giustificate caratteristiche delle singole regioni, il sano pluralismo nella chiesa»⁷⁴. Nel 1974 *Es kommt die dritte Kirche* di Walter Bühlmann, tradotto subito in inglese, in francese, in spagnolo e in italiano, ebbe grande risonanza, richiamando l'attenzione sui nuovi problemi della chiesa nel suo spostamento dal vecchio mondo dell'Oriente e dell'Occidente al terzo mondo dell'Asia e dell'Africa, che richiedevano un decentramento del governo della chiesa: «Come nel tempo antico la pentarchia, i cinque patriarchati (Roma, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Costantinopoli) formavano l'unica chiesa cattolica,

⁶⁹ Cf. *sopra*, 340 e nota 4.

⁷⁰ J. RATZINGER, *Primato, episcopato e successio apostolica*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Episcopato e primato*, Morcelliana, Brescia 1966, 45-69, in particolare 65.

⁷¹ Cf. TH. WEILER, *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Grünewald, Mainz 1997, 239.

⁷² Cf. *Ivi*, 240.

⁷³ Cf. Y. CONGAR, *Église et papauté : regards historiques*, Cerf, Paris 1994, 29s.

⁷⁴ W. DE VRIES, *Ortodossia e cattolicesimo*, Queriniana, Brescia 1983, 23-27.

così ora avremmo qualcosa di simile con i 5 (o 6) continenti, adattato ai rapporti ingigantiti del tempo moderno»⁷⁵. Bühlmann riteneva rilevanti, nel determinare la vita delle chiese locali, quelle unità culturali proprie dei continenti, ben di più e con meno connotazioni negative delle appartenenze nazionali. A conforto dell'idea di possibili forme di collegialità continentali, si potrebbero valorizzare le esperienze già consolidate delle conferenze generali dell'episcopato latino-americano, quelle della federazione delle conferenze episcopali dell'Asia e da altre analoghe. È interessante, inoltre ricordare che già lungo la preparazione del Concilio Vaticano I, ipotizzando una eventuale codificazione del diritto canonico, si erano avanzate tre ipotesi, quella di un codice unico, di due, o di più codici diversi, da impostare (si disse allora) sulla base dei diversi riti⁷⁶.

Ho citato a lungo il Codice delle chiese orientali, non perché penso possibile, né opportuno, trasferire tale e quale a tutta la chiesa il loro ordinamento e creare anche nel diritto occidentale forme di aggregazione di chiese locali identiche a quelle orientali del patriarcato e della metropoli, ma perché se ne ricava l'evidenza che il dettato di *Apostolos suos*, che esclude qualsiasi istanza intermedia fra l'autorità del vescovo nella sua chiesa locale e quella del papa e dell'intero collegio episcopale, non ha valenza dogmatica: c'è quindi, nella più perfetta ortodossia cattolica, la possibilità di creare sistemi di rapporti collegiali dei vescovi a base locale e di attivare un esercizio collegiale della *potestas* episcopale, intermedio fra quello del singolo vescovo sulla sua chiesa e quello del papa e dell'intero collegio episcopale sulla chiesa universale. Forme e ordinamenti, come i criteri per l'impostazione delle circoscrizioni, dovrebbero essere reinventati. Si dovrebbe però, in ogni modo, saldare i processi sacramentali dell'ordinazione dei vescovi, tradizionalmente affidata ai vescovi del territorio ed esplicitamente connessa con la chiesa cui è destinato il loro ministero, con i processi della loro elezione, creando un sistema giurisdizionale, nel quale sia assicurata la comunione con il papa, anche se il vescovo viene eletto, ordinato e dotato della sua giurisdizione non dal papa, ma dal collegio episcopale del suo territorio. La grande tradizione aveva costruito, a partire dal primo Concilio di Nicea, la rete della collegialità episcopale attraverso quel processo unitario dell'elezione e della ordinazione dei vescovi sul territorio, che si è spezzato in Occidente con la riserva della elezione dei vescovi, propiziata dalla concezione esclusivamente giuridica dell'episcopato e del papato, al papa stesso⁷⁷. Ora sembra proprio necessario superare i residui

⁷⁵ W. BÜHLMANN, *La terza chiesa alle porte*, Paoline, Alba 1975, 212.

⁷⁶ Cf. C. FANTAPPIÉ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della chiesa*, 256s.

⁷⁷ Cf. *Concilio Niceno I*, can. 4: «*Episcopum convenit maxime quidem ab omnibus qui sunt in provincia episcopis ordinari. Si autem hoc difficile fuerit, aut propter instantem necessitatem aut propter*

di questa plurisecolare divaricazione fra il potere di ordine e quello della giurisdizione, per cui il primo si muove, nella sua trascendenza, al di sopra di ogni rapporto giurisdizionale con la chiesa locale e il secondo discende a cascata dalla *potestas* papale sulla chiesa universale.

Da un sistema così compattato, nel quadro della comunione delle chiese di un territorio, deriverebbe la possibilità di un esercizio costante e non saltuario della collegialità episcopale, capace, per il suo radicamento nella cultura e nei problemi delle popolazioni viventi nelle diverse regioni del mondo, di cogliere e di esprimere il *sensus fidei* del popolo di Dio e contribuire efficacemente al ministero del papa e del collegio episcopale universale. Una tale forma di collegialità presupporrebbe naturalmente una scelta di vescovi ben radicati nella cultura e nella tradizione del posto, eletti e ordinati dall'episcopato locale e, normalmente, non disponibili a trasferimenti al di fuori del loro territorio. Sarebbe questa una attivazione della collegialità assai più importante di quella del Sinodo dei vescovi nel suo statuto attuale, ma anche in una sua eventuale nuova regolazione, che gli attribuisse una capacità deliberante analoga a quella dei concili ecumenici.

Infine, una articolazione di questo tipo dell'esercizio del ministero episcopale, permetterebbe di elaborare criteri di rappresentanza adeguati alla natura peculiare e alla vita vissuta del corpo episcopale, rendendo possibile convocare un Concilio ecumenico *universalem ecclesiam repraesentans*, anche se non vi dovessero prender parte tutti membri del collegio episcopale. Poiché i vescovi sono pastori delle loro chiese e, collegialmente, della chiesa universale, in forza del carisma del loro sacramento e grazie alla comunione fra di loro e con il papa, il criterio della rappresentanza non potrebbe essere pensato esclusivamente su base giuridica, al modo di una delega su mandato, sia generico che tematicamente determinato. La rappresentanza episcopale e conciliare ha bisogno di fondarsi su una rete sacramentale e comunionale. Solo una nuova ricomposizione dei corpi episcopali, compattati, nel loro autorigenerarsi, dall'elezione e dalla trasmissione sacramentale del carisma al loro interno e poi da una costante pratica pastorale collegiale, permetterebbe ad un Concilio di essere rappresentativo della chiesa universale, anche se non fosse composto da tutti i vescovi.

itineris longitudinem: modis omnibus tamen tribus in id ipsum convenientibus et absentibus episcopis pariter decernentibus et per scripta consentientibus tunc ordinatio celebretur. Firmitas autem eorum, quae geruntur per unamquamque provinciam, metropolitano tribuatur episcopo» (G. ALBERIGO et al., *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, 7). Si pensi all'enorme importanza ecumenica che avrebbe la restaurazione di questo principio e il suo recupero nella prassi per tutta la chiesa.

I vescovi diventati emeriti e i vescovi ausiliari risulterebbero perfettamente inseriti in questo quadro. In quanto ai vescovi titolari che non sono al servizio di alcuna chiesa locale, bisogna prendere atto che essi in Concilio rappresentano la chiesa romana e il papa, essendo inesistenti le chiese dei loro titoli. Ora, il primato papale svolge il suo essenziale ministero in Concilio, in modo che la sua autorità risulta determinante già e solo perché egli è il vescovo di Roma, successore di Pietro. Accompagnarne l'esercizio con altri supporti, paradossalmente, apparirebbe come un *vulnus* al primato più che una sua valorizzazione. Sarebbe utile, invece, che i vescovi titolari al servizio della Santa Sede, mandassero in Concilio dei rappresentanti ad esporre le istanze e le esperienze dei singoli settori nei quali prestano il loro servizio per il bene della chiesa universale.

Conclusione

Giovanni Paolo II, nella sua Enciclica sull'ecumenismo "*Ut unum sint*", confessava di sentirsi gravato della responsabilità di dover rispondere alla domanda, che gli veniva rivolta,

«di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova».

Egli invocava quindi la luce dello Spirito Santo

«affinché - così egli scriveva - possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri. Compito immane, che non possiamo rifiutare e che non posso portare a termine da solo. La comunione reale, sebbene imperfetta, che esiste tra tutti noi, non potrebbe indurre i responsabili ecclesiali e i loro teologi ad instaurare con me e su questo argomento un dialogo fraterno, paziente, nel quale potremmo ascoltarci al di là di sterili polemiche, avendo a mente soltanto la volontà di Cristo per la sua chiesa?»⁷⁸.

Papa Francesco nella *Evangelii gaudium* con molto realismo riconosce che a questo proposito non molto si è fatto:

«Siamo avanzati poco in questo senso».

⁷⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sull'impegno ecumenico "Ut unum sint"* (25.05.1995), 95s., in *EE* 14/1682s.

Egli, infatti, si sente responsabile di dover «pensare a una conversione del papato» e per questo ritiene di dover

«rimanere aperto ai suggerimenti orientati ad un esercizio del (suo) ministero che lo renda più fedele al significato che Gesù Cristo intese dargli e alle necessità attuali dell'evangelizzazione»⁷⁹.

Ambedue i papi domandano collaborazione e suggerimenti ai vescovi e ai teologi, per poter avviare l'impresa, che ha uno dei suoi snodi fondamentali nell'attivazione effettiva e costante della collegialità episcopale.

Le riflessioni qui offerte ai colleghi teologi, quanto mai incerte e fragili, sono un'ulteriore tentativo di avanzare qualche modesta risposta all'invito del papa. È evidente, però, che la riflessione teologica in questo campo è destinata alla sterilità se non riuscisse a coinvolgere i canonisti, perché nessuna messa in moto della collegialità episcopale e nessuna riforma del papato può essere realizzata senza importanti cambiamenti nel Codice di diritto canonico. L'auspicio è che i canonisti si impegnino maggiormente nello studio *de jure condendo* e che fra teologi e canonisti si possa instaurare un lavoro di ricerca interdisciplinare. La lunga e complessa storia delle istituzioni ecclesiastiche, con le loro innumerevoli varianti, verificatesi lungo i secoli, è fonte feconda di ispirazione, capace di suggerire le nuove dinamiche che, nell'attuale evoluzione dell'auto-coscienza ecclesiale, è necessario mettere in moto. La chiesa, illuminata dallo Spirito santo, è sempre stata capace di darsi nuove forme per correggere devianze e peccati, tanto più sarà capace di farlo oggi per rispondere meglio ai bisogni che derivano dalla felice sua odierna estensione nell'immensa varietà delle culture e delle esperienze vissute dal popolo di Dio.

Severino Dianich
s.dianich@alice.it
Facoltà Teologica dell'Italia Centrale
Via Cosimo il Vecchio, 26
50139 Firenze

⁷⁹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale "Evangelii gaudium"* (24.11.2013), 32.

THE CHURCH-WORLD RELATIONSHIP IN *GAUDIUM ET SPES*: STILL RELEVANT?

*Michael Paul Gallagher sj**

1. A new tone and anthropology

The aim of this paper is to discern to what extent the treatment of the church-world relationship in *Gaudium et Spes* remains fresh and valid fifty years later and to acknowledge ways in which it has become less relevant for today. Obviously we cannot comment on all the chapters of this longest document in conciliar history. Apart from giving some attention to the chapter on culture, I will remain largely within the first part of the text and therefore little will be said about such topics, present in this document, such as politics, economics, peace and even the theme of the family.

There is no need to revisit in detail the historic significance of this pastoral constitution. It is enough to mention some of its original characteristics. As is well known, a document of this kind was not planned before the Council began. Even though Pope John XXIII had clearly indicated that he wanted a different style of council, not primarily to face a doctrinal crisis but to reflect on new pastoral needs, the proposal for a treatment of the relations of the Church ad extra came only at the end of the first session, supported by such leading figures as Cardinal Suenens and Cardinal Montini. The text that eventually emerged three years later is the product of much debate and represents a different wavelength and style to any conciliar text in previous church history. Are these options of disposition and of method still pertinent today? Certainly yes. It is possible to criticize various sections of this long text as weak in themselves or less relevant fifty years later, but the Council's choice of an overall theological anthropology is surely a permanent achievement and gift to later generations. And here in the Council's creation of a new tone and a new anthropology we find the key expression of a different relationship

* Professore emerito di *Teologia Fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

between church and world, seeking to listen to the contemporary situation and to understand it before offering any judgements about it.

Let me mention at this stage a challenging thought from Gilles Routhier: the interpretation of Vatican II is not simply a matter of texts and the intentions of their authors. A third perspective should be mentioned, that of ourselves as receivers in our different moment of church history. Therefore our rereading of conciliar texts has to allow for today's horizon¹. Our context is radically different. Our frontiers are changed. Our receptivity is different from the first audience of half a century ago. Therefore we should not be surprised if some aspects of this text seems less actual than it did to its audience of fifty years ago. The more positive question is to identify what remains rich and relevant, and that will be my principal focus here.

Concerning the question of inactuality, let us admit that it is easy to become impatient with the text of *Gaudium et Spes* and to find reasons for critique or complaint: it is dangerously long and often diffuse; from section to section it can be uneven in quality; with the passage of time inevitably some parts come across as either dated or just predictable. And yet the fundamental intention of the Council was and is important for the Church, and the essential approach of this constitution remains prophetic fifty years later. I mean its theological methodology for reinterpreting the church's relationship to the contemporary world and in particular its option for an ascending Christian anthropology. As a symbol of this approach is the oft-commented fact that Christ, while mentioned frequently, enters more explicitly at the end of each of the first four chapters of the text, thus crowning and illuminating the text's account of the human situation today.

There are those who would have preferred a more descending Christology, or a more explicitly theological account of the human condition. But *Gaudium et Spes* embodied the Council's desire not only to speak about modern man but to modern man, and this less predictable approach remains permanently valid. On this point it is worth quoting a warning given by the then Archbishop Wojtyła in the 1964 debate on this text, when he advised the Council to avoid ecclesiastical language: otherwise the intended dialogue with the world would simply be soliloquy. («*Caveamus autem, ne schema nostrum soliloquium fiat!*»²). Indeed it has often been argued that the *modus loquendi* of *Gaudium et Spes* is a highly significant inheritance, often more important than specific comments on the relationship between church and world.

¹ Cf. G. ROUTHIER, *L'eredità del Vaticano II*, in *La Rivista del Clero Italiano* 103 (2012) 566-580.

² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. III, pars V, cura et studio ARCHIVI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1977, 299.

2. Papal recognitions

Indeed we can begin by recalling one of the great admirers and defenders of *Gaudium et Spes*, an interpreter with a special authority to act as our initial guide. I mean of course Saint John Paul II. It is well known that he was involved in the preparation of this text and also that he referred to it positively on numerous occasions as Pope. One could devote a whole presentation to his many commentaries. Instead let us mention just a few central and repeated insights of Pope John Paul as evidence of the actuality of this pastoral constitution. For instance in *Tertio millennio adveniens* (n. 36) he spoke of the continuing validity of *Gaudium et Spes* in its call for dialogue and discernment in the whole relationship between church and world. Fourteen years earlier at the beginning of his second encyclical, *Dives in misericordia*, having quoted *Gaudium et Spes* 22, the Pope went on to speak of perhaps «the most important... basic principle» of Vatican II, its establishing a «deep and organic» connection between «theocentrism and anthropocentrism». In his words, «the more the Church's mission is centered upon man - the more it is, so to speak, anthropocentric - the more it must be confirmed and actualized theocentrically, that is to say, be directed in Jesus Christ to the Father» (n. 1).

In fact Pope John Paul cited *Gaudium et Spes* 22 more than two hundred times, and this text has been praised by many others as the foundation stone of a rich theological anthropology. It is no secret that Joseph Ratzinger, through different decades, expressed some reservations about aspects of *Gaudium et Spes*, but on this point he too was full of admiration. He wrote: «A text which to some appears at first too humanist in tendency, thus culminates in adoration» and because of this the text does not fall into an «unacceptable form of anthropocentrism »; (notice almost exactly the same expression as used years later by John Paul II) ³. But Joseph Ratzinger went further still in his positive interpretation: «Here for the first time in an official document of the magisterium, a new type of completely Christocentric theology appears. On the basis of Christ this dares to present theology as anthropology and only becomes radically theological by including man in discourse about God by way of Christ... [*Gaudium et Spes*] here attains very lofty heights and point the way to theological reflection in our present situation»⁴. Many others have interpreted *Gaudium et Spes* as the *magna charta* for theological anthropology

³ J. RATZINGER, *Introductory article and Chapter I: The Dignity of the Human Person*, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, H. VORGRIMLER (ed.), Burns & Oates, London 1969, 115-163 (quotation 163).

⁴ *Ivi*, 159.

and have praised its foundation of anthropology in Christ as representing the prophetic character of this constitution⁵.

We can complete our introduction by citing a third Pope, Blessed Paul VI, in praise of *Gaudium et Spes*. It is enough to recall his closing speech for the Council and how eloquently he defended the humanism of its approach: «[The Council] has been deeply committed to the study of the modern world. Never before perhaps, so much as on this occasion, has the Church felt the need to know, to draw near to, to understand, to penetrate, serve and evangelize the society in which she lives; and to get to grips with it, almost to run after it, in its rapid and continuous change»⁶. He stressed the desire to heal the wounds of history by offering «a response to the distances and divisions we have witnessed over recent centuries, in the last century and in our own especially, between the Church and secular society»⁷. All this has obvious reference to *Gaudium et Spes*, and the reference is even more clear when the Pope speaks of secular humanism as a major challenge to the Council: «And what happened? Was there a clash, a battle, a condemnation? There could have been, but there was none. The old story of the Samaritan has been the model of the spirituality of the council. A feeling of boundless sympathy has permeated the whole of it... Its attitude was very much and deliberately optimistic. A wave of affection and admiration flowed from the council over the modern world of humanity»⁸.

This could hardly be stronger as a defence of the changed tone of the Church embodied in *Gaudium et Spes*: for Paul VI it represented a positive interpretation of history and of the autonomy of the human. As is well known, even during the Council debates doubts had been raised as to whether *Gaudium et Spes* was not naively optimistic, as if reacting too strongly against previous stances of negative judgement concerning modern culture. The constitution has even been accused of betraying Christian faith by accepting the perspective of secular humanism. However, a careful reading of the text will show that it was not innocent about evil or sin or resistance to the light of faith. For our postmodern complexity inevitably a different discernment of various specific fields, such as economic or social realities, is needed but core vision of *Gaudium et Spes* seems totally valid for today. And at the heart of this vision lies its permanently valid development of a different Christian anthropology.

⁵ Cf. M. OUELLET, *Attualità e Futuro del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 167.

⁶ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_en.html (seen 23.09.2014).

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

3. Theatre of human history

Much has been written about the background of this text and its birth as the unexpected child of the Council. Much study has been done of the various drafts of this constitution and of the rich debates concerning it during the Council. For our purposes here suffice it to say that its very novelty of style and focus remain part of its actuality even today. We can note that *Pacem in terris*, published in April 1963, had already given a stimulus to a non-scholastic method of discourse, less deductive and with more attention to human experience and the signs of the times. Since its publication coincided with the period when some initial work on *Gaudium et Spes* was beginning, it could not but influence the approach of this particular text⁹.

In the initial proposal of a special text concerning the modern world, Cardinal Suenens and Cardinal Montini were happy to use the expression “*ad extra*” as a way of indicating a document that would go beyond internal ecclesial themes. However, in fact the very title of *Gaudium et Spes* improves on this expression because the text is officially about the Church “in” the world. Thus the world is not perceived as *ad extra*, as in older images of separation and even suspicion between church and world. From the very first words the text creates a new perspective, seeing all of humanity as companions in a common adventure. Leaving behind a static view of history, the approach is to situate the Church within «the theatre of human history», an important and evocative phrase (found in the second paragraph). Bernard Lonergan once said that Vatican II can be summed up as welcoming the entry of history into theology¹⁰. If so, *Gaudium et Spes* shows the Church as situating itself not above history, as if assuming a primacy of the Church over the world, but as incarnating itself within the movement of history. Its whole tone implies a reinterpretation of historical contexts as the location of God’s action and as a *locus theologicus*. Or in the words of Cardinal Kasper, «the concern to enter into dialogue with the world in a new way gave rise to a conciliar text whose structure is unprecedented in the history of the councils»¹¹.

Before we examine some significant and specific themes of *Gaudium et Spes*, it is worth remembering that at the beginning of the text we find an important hermeneutical note, insisting that (if we paraphrase) theological anthropology and cultural phenomenology go totally together in this pastoral

⁹ Cf. PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, 87.

¹⁰ Quoted by F. CROWE in *Bernard Lonergan*, Geoffrey Chapman, London 1992, 98.

¹¹ W. KASPER, *The theological anthropology of Gaudium et Spes*, in *Communio* 23 (1996) 129-140 (quotation 129).

constitution. At a certain stage in the complicated preparation of this document, one proposal was to have an opening section outlining a Christian vision of humanity followed by various annexes concerning concrete social concerns of today. Instead the introductory note strongly underlines the unity of the two parts and rejects any separation between doctrinal and pastoral approaches. And of course we have to recall that this official note, by explicitly distinguishing between elements of “permanent” values and those more likely to prove “transitory”, recognized that some statements would inevitably become less valuable with the passage of time. And this note concludes that the themes of the second part of the constitution (including therefore family, culture, economics and politics) will need in the future to be re-interpreted in the light of changing circumstances. In other words *Gaudium et Spes* acknowledged its own future inactuality as inevitable concerning certain aspects of the text. Because of its option for evangelical discernment of a particular moment of history, and because all cultural contexts are destined to change, it foresaw that some of its own phenomenology of the sixties would become inadequate and in time would need *aggiornamento*.

In fact with regard to the contrast between actuality and inactuality, one of the best statements of the goals of *Gaudium et Spes* is found in its conclusion, in a passage not often commented upon. The hope of this whole constitution, we are told, has been to draw on the Christian vision in order to help everyone, believers and non-believers, to recognize their essential human dignity and brotherhood and hence to meet the urgent challenges of this moment in history. And this paragraph (n. 91) echoes the initial note in its emphasis that since the focus has been on «matters in a continual state of development», their treatment will require adaptation to different situations. Thus the explicit intention of the text was to unite what is permanent with what is changing, and to leave the door open for further developments.

4. Initial perspectives

As has already been suggested, the main contribution of *Gaudium et Spes* towards a changed relationship between church and world lies in its method of theological interpretation of the realities of human history, rather than in its treatment of specific issues. If so, it will help to give some attention to how this approach is established in the introduction and first chapter. Take for instance the opening ten paragraphs which offer an introduction to the whole constitution. They offer a rich synthesis of fundamental human concerns that remain urgent today, together with a striking balance between a Christological

perspective and a phenomenology of the modern world understandable for those without religious faith. The key question is not simply «what is man?» but «what does the Church think of man?» (n. 11). Christ is mentioned in each of the first three paragraphs, stressing simply that Christian believers want to have a conversation with all of humanity about the drama of human history, making the human person the centre or hinge this whole reflection. Here too the Council points to the larger horizon of a battle between God's love and the Evil One as a deeper perspective on the struggles of history (n. 2). After the third paragraph Christ is not mentioned again until the end of paragraph 10, which makes the significant claim that the Council wishes to illuminate the mystery of man by means of the light of Christ. In between paragraph 3 and paragraph 10, there is little in these introductory summaries of «signs of the times» (n. 4) that seems out of tune with today's different cultural situation. We find in fact a sensitive presentation of the tensions and contradictions of human life today, a description that cannot be accused of naïve optimism.

This «new stage of history» and of cultural transformation (n. 4) is seen as marked by serious difficulties, such as a paralysing uncertainty about meaning, where a majority of people remain «tormented by hunger and poverty», or by social and economic conflicts (n. 4). The text goes on to touch on the presence of new technology and of the mass media, as well as industrialisation and urbanisation, stressing their ambiguous impact on family life and on religious believing. Although the Council Fathers were not aware of our more complicated globalization or of the newer social media, these paragraphs would not require major change to include such post-modern issues. Other topics of contemporary urgency, such as the role of women or a concern for ecology, are in fact touched on at least briefly in section 9. A key emphasis of these introductory paragraphs is that the modern context can leave many people confused and without roots, victims of a superficial pragmatism that allows little room for spiritual life. Again, the continuing pastoral accuracy of this analysis is obvious for today's world of 50 years later.

In this light Chapter 1 is probably the richest chapter in the whole constitution and it would be hard to improve on its choice of key topics, as well as its ordering of these themes. It begins by evoking the human being as the image of God and the peak of creation, as called into relationship and yet marked by tragic fragility. Immediately a strong paragraph (n. 13) explores the disharmony of sin in human history and our moral impotence which calls for divine salvation. Thus our complex human condition finds light and understanding only through Revelation. The text then explores five fundamental human characteristics that can be recognized by believers and unbelievers alike: «interioritas» or a capacity for spiritual depth; wisdom in the sense of a capacity

to arrive at self-transcending or humanizing knowledge; moral conscience as an inner sanctuary of the guiding voice of God; authentic freedom as a journey away from deception and towards options of goodness; the shadow of mortality which is both a source of anxiety and a possible invitation to discover God's promise of fullness. Thinking of von Balthasar and other theologians of recent decades, one could suggest the addition of a sixth dimension: the human capacity for wonder and for imaginative exodus from self through the encounter with beauty in various forms.

The other three chapters of the first part are probably more open to critique concerning their actuality. They deal with the interdependence of human society as rooted in the common good, with human action in the world as responsible and autonomous, and with the Church's specific vision of herself within the world. In my view Chapters 2 and 3 tend to repeat generalities and lack the energy of Chapter I. Chapter 4 seems more significant for our purposes because it explores the role (or *munus*) of the Church within the world, with an emphasis on action within history rather than any superior separation of the Church from history. Here too religion is seen as having not just a spiritual but a humanizing mission. Thus a different relationship is proposed between church and world and in particular with the developments of secular culture. Even movements hostile to religion are recognized as offering a purifying help to faith. In the words of Yves Congar, commenting on this chapter, «humanity proves to be religious, just as religion proves to be human»¹². As a more recent commentator on this chapter has argued, in *Gaudium et Spes* the idea of world is never used in a generic sense but in the sense of today's concrete situation, which constitutes an unavoidable context for the mission of the Church¹³.

5. *The themes of atheism and culture*

It is time to look at some sections of *Gaudium et Spes* in more detail, asking about what remains actual today and what has become less real for our needs. For this purpose I will take one section from chapter one and one section from the second part of the Constitution. It would be possible to choose other topics, but the way in which *Gaudium et Spes* reflects on both atheism

¹² Y. CONGAR, *The Role of the Church in the Modern World*, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, 202-223 (quotation 207).

¹³ Cf. A. TONIOLO, *La mutua relatio tra chiesa e mondo in Gaudium et Spes*, in *Studia Patavina* 60 (2013) 535-548.

and culture seems particularly revealing of the difference between what remains valuable and valid and what is now less suitable for our needs. In both areas we will find that the overall approach was courageously new in 1965 and remains still pertinent for today. But in both sections some of the secondary details are either dated or in need of different perspectives in order to do justice to today's situation. Taking these two major themes, once again it becomes evident that the core vision remains rich and fruitful, whereas other aspects would have to be developed differently if the text were written today.

By the core vision on atheism I refer especially to the option to begin the discussion of this theme from the perspective of the revelation of God's love, and hence to introduce the reality of atheism, not as a philosophical or political position, but as a non-perception of the call of love. This option represents surely one of the triumphs of this whole document, especially since the tendency in the pre-conciliar texts was to reduce discussion of atheism to condemnation of philosophical errors or of communism as a system and to respond by restating proofs for the existence of God. The conciliar debates revealed a painful division between those who wanted to continue this line and those who advocated an honest listening to atheism as a pastoral and existential problem, offering also some self-critique concerning the failures of the Church to witness fully to the gospel. Against this background the opening passage of paragraph 19 is symbolic of a whole new wavelength of relating to the issue of atheism. We should recall that this topic was practically absent from the prepared texts of Schema 13 until its dramatic highlighting in Pope Paul VI's first encyclical *Ecclesiam suam*, published just a month before the third session began: this crucially important text described atheism as the most serious problem of the present time and at the same time advocated an approach of dialogue before all the great challenges of the world.

In this light the *incipit* of the council's three sections on atheism remains striking, as already stated, because this topic is first mentioned only after a rich introduction concerning the dignity of the human vocation to love. In the Latin text the word «amor» appears three times before the significant word «tamen» introduces the topic of unbelief. The most widely praised paragraph of *Gaudium et Spes* is surely number 22, and rightly so, but I would want to highlight this opening of number 19 as another moment of theological richness and novelty: its approach not only to atheism but to faith seems of permanent value, seeing faith in relational and responsorial terms, as a recognition of a call to communion of love with God.

This priority given to spiritual and existential forms of unbelief remains theologically and pastorally relevant even today but humanist forms of atheism are no longer typical. The very term atheism has often been replaced with the

term unbelief, indicating less intellectual and more diffuse forms of religious indifference, where the very question of God is absent in many people's lives. Especially in Europe a massive secularization of sensibility has taken place in the years since the Council, a secularization not simply concerning the presence or influence of the Church in society. It is a cultural crisis located in what Newman would call our religious imagination. In this sense the Belgian theologian Lieven Boeve stresses the depth of what he calls "detraditionalization", in other words an allergy against institutions, a loss of roots, of memory, of religious traditions of belonging, and hence new forms of religious indifference under the influence of the media and the "economization", of the lived culture¹⁴.

Thus in these significant paragraphs on atheism we have a typical example of continuing actuality on the level of general attitude but inactuality on the level of more specific analysis. What remains rich and of lasting importance is the overall approach, the option to see atheism in an existential perspective as the non-recognition of revealed love, the willingness to be self-critical about the role of believers, the basic desire for dialogue and for an honest exploration of causes and forms of atheism. All this gives us an excellent paradigm but one that needs continuing aggiornamento because, inevitably, the cultural context has changed radically and the forms of unbelief are different today, especially in the developed world.

Similarly on the question of culture, the chapter devoted to this topic gives most of its attention to a humanistic version of high culture, those creative frontiers of thought and creativity where perennial «spiritual aspirations» (n. 53) can be expressed, incarnated and developed. Of course this dialogue between faith and artistic or intellectual frontiers remains vital. Nevertheless the whole field of culture has shifted in these decades and the main culture shaping our social imaginary is no longer humanistic. In the light of contemporary cultural studies, these paragraphs can seem old-fashioned and rather innocent. Culture is often seen today as more implicit than explicit, as rooted in hidden assumptions that people live and that have immense power over their priorities and values. Recent studies of culture show it to be a far from neutral field, but rather a battle zone of conflicting meanings, values and images of life¹⁵.

Even though this text of *Gaudium et Spes* recognizes a new age of human history and briefly mentions both anthropological culture and «mass culture» (n. 54), its main focus is on culture as self-conscious creation. However in

¹⁴ Cf. L. BOEVE, *Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Post-Secular Europe*, in *Irish Theological Quarterly* 70 (2005) 99-122.

¹⁵ See M. P. GALLAGHER, *Lecture religiose della cultura*, in *La Civiltà Cattolica* 157/3 (2006) 242-250.

today's situation the main threat to faith comes from what Pope John Paul II came to call "lived culture" or the "dominant culture". Hence we are invited beyond a concentration on culture as simply a self-transcending humanism to recognize a need for faith to become more counter-cultural (without becoming merely negative). Indeed one might argue that the seeds of this more critical stance concerning life-style was prophetically present in Paul VI's *Evangelii nuntiandi*, written exactly ten years after *Gaudium et Spes*. On balance therefore this chapter on culture is valuable in its recognition of a different emerging moment of history, but it does not push this insight far enough and it fails to examine how cultural contexts condition our receptivity for faith. Nor was the text of 1965 able to envisage the impact of cultural pluralism or postmodern fluidity that has so characterised more recent decades.

6. Critiques and evaluation

If we are to recognize aspects of *Gaudium et Spes* that lack actuality today, we should also record that this text has been the target of some severe criticism over the years. It is easy to become impatient with what can seem a frustratingly large umbrella. Cardinal Angelo Scola has pointed to a certain fragmentary character as a weakness of this whole text, and he also questioned the wisdom of leaving Christological horizons until the end of each chapter¹⁶. Many commentators have criticized certain parts of *Gaudium et Spes*. It is well known that the then Joseph Ratzinger found paragraph 17 on human freedom to be lacking in philosophical or theological depth and in danger of seeming pelagian but his critique is always balanced by praise even with reference to this paragraph¹⁷.

Perhaps the most sustained attack on *Gaudium et Spes* came from the Australian theologian, Tracey Rowland, in her book *Culture and the Thomist Tradition* (2003). This Catholic theologian aligns herself with the school called "radical orthodoxy" and finds *Gaudium et Spes* lacking in intellectual foundations from the older Catholic tradition and therefore dangerously innocent about modern culture. Indeed she blames the influence of Maritain for being too "benevolent" to the liberal tradition of thinking¹⁸. It is often said that the

¹⁶ Cf. A. SCOLA, *Gaudium et Spes: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del Giubileo*, R. FISICHELLA (cur.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 85.

¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introductory article and Chapter I*, 137-138.

¹⁸ Cf. T. ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition: after Vatican II*, Routledge, London 2013, 26.

Council in general and *Gaudium et Spes* in particular symbolizes a reconciliation between the Church and modernity. And there is an obvious truth in this, as verifiable in many of the speeches during the Council. According to Rowland, however, *Gaudium et Spes* abandoned the wisdom of the Thomist tradition with excessive haste and never really clarified what is meant by modernity. She finds its acceptance of a new humanism to be excessively optimistic and would call for a much more dialectical stance concerning the inheritance of western Enlightenment. She criticizes the constitution for being doctrinally shallow, especially on questions of nature and grace. Ultimately she would accuse this constitution of not having developed a theological framework to approach the reality of culture today, and hence of opening the door to secularization within the Church. At times her severe judgement seems out of tune with the positive claims of Paul VI in his closing discourse and even with the high praise offered by Joseph Ratzinger, in spite of his serious reservations about some paragraphs.

Rowland's critique remains intelligent and worth listening to, even though it seems to misinterpret the intention of the Council, and tends to underestimate its originality in trying to compose a pastoral constitution. She is asking for another genre of document, more traditional and doctrinal. It was always going to be difficult to be faithful to the option for dialogue and at the same time to do justice to theological complexity. In spite of its many weaknesses, *Gaudium et Spes* represents a novel achievement in theological anthropology and in this spirit offers a discerning interpretation of the movement of history. And this can be said to remain of lasting actuality as a model to understand and express the vision of the Church within the inevitably changing world. In the different judgement of a British theologian, Vatican II «recovers a theological richness to engage the questions of modernity» and in doing so «the Council opens up possibilities for new humanism which is grounded in Christ, committed to rationality... while embracing the complexity of human historicity»¹⁹.

It would be wrong to isolate *Gaudium et Spes* from the other great texts of Vatican II. Their vision is interactive and the inheritance of the Council consists in the convergence of light that they offer. Concerning the Council in general, two of its keywords were *aggiornamento* and *ressourcement*: by grounding itself in more ancient roots it was able to confront modern questions with a new serenity. Its very identity as a pastoral Council, and not simply *Gaudium et Spes*, constituted a response to the new contexts, intellectual and cultural,

¹⁹ J. HANVEY, *Henri Bouillard: the Freedom of Faith*, in *Ressourcement*, G. FLYNN - P. MURRAY (edd.), Oxford University Press, Oxford 2012, 277.

created by modernity. After a long era of ecclesial closure, there was a whole new culture to be recognised, reflected on and related to in a different tone to that of previous councils. The challenge of this ecclesial rereading of modernity did not pose a strictly theological problem but a question of cultural mindset, of models and horizons, that challenged the Church profoundly. The historian John O'Malley has argued that the novelty of Vatican II lies in its option for a new ecclesiastical style of invitation rather than dialectic²⁰. A new attitude or disposition implied a conversion of horizons. It did not involve breaking with the past, but it entailed more than simple reform.

This was captured and expressed by Pope Paul VI in a significant discourse of January 1966 to diplomats accredited to the Holy See. Exactly one month after the end of the Council, the Holy Father spoke of Vatican II as giving «preference to the language of friendship» in contrast «with the attitude that marked certain pages of [the Church's] history», and hence he invited the ambassadors to understand the texts of the Council as «declarations of peace and friendship towards the modern world»²¹. Fifty years later there is no doubt that this language of friendship is still the dominant music of the church's relationship with the world. Many new questions and challenges have emerged but the fundamental options of *Gaudium et Spes* offer us a wise and lasting paradigm for interpreting and responding to our complex and wounded world.

Michael Paul Gallagher
gallagher@unigre.it
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma

²⁰ Cf. J. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge 2008, 305.

²¹ PAOLO VI, *Nel cono di luce del concilio: discorsi e documenti* (1965-1978), M. VERGOTTINI (ed.), Istituto Paolo VI, Brescia 2006, 24-25 (my translation).

LA “PASTORALITÀ” DEL VATICANO II. LIMITE O RISORSA?

*Antonio Mastantuono**

Nel tempo degli eredi

La celebrazione del cinquantenario del Vaticano II, segna, secondo G. Routhier¹, una tappa significativa nel processo di recezione del Concilio: «entriamo nel tempo degli eredi». La scomparsa (quasi completa) della generazione che ha fatto il Concilio ci pone nella situazione di coloro che ricevono un'eredità di cui poter disporre. E, come accade per ogni eredità, si può dilapidarla, rifiutarla, renderla oggetto di dispute e litigi, oppure accoglierla e farla fruttare. Il miglior modo per essere dei buoni eredi del Vaticano II e renderlo «bussola per il presente e per il futuro della Chiesa» consiste nell'imparare a «pensare con il Vaticano II»². Ciò richiede di non ridurlo a un insieme di enunciati da preservare e da ripetere, bensì di assumerlo come modo originale di riflessione e come atteggiamento fondamentale, «una maniera d'impadronirsi delle questioni di un'epoca e un metodo per pensare nella fede».

«Se al Vaticano II si guardasse solo come a un aggiornamento della presentazione della dottrina cattolica da sostituire a quella offerta dai manuali nel periodo preconciliare, saremmo degli eredi ben poveri. Se dovessimo considerare il Vaticano II - scrive Routhier - solo nella sua dimensione di corpus dottrinale da preservare, saremmo paragonabili a quel servitore che restituì nella sua integrità il talento che gli era stato affidato. Se, invece, senza trascurare il patrimonio dottrinale che il Concilio ci offre e senza mancare di conoscerlo e approfondirlo, lo si affronta a partire dalle questioni che hanno nutrito la riflessione dei Padri; se riflettiamo con loro e a modo loro sulle questioni che sono state all'origine del loro discorso; se il Concilio viene di nuovo colto come un insieme di intuizioni basilari e di idee creative di cui possiamo far tesoro oggi; se a nostra volta ritro-

* Professore incaricato di *Teologia pastorale*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Cf. G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012, VII-XIX.

² GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 57, in *EV* 20/117.

viamo quello stato d'invenzione in cui essi sono stati posti e che è alla fonte di ogni scienza, allora il Vaticano II può, cinquant'anni dopo...»³

parlare alle nostre comunità e segnare il loro cammino.

Secondo Routhier, tre movimenti creativi qualificano la recezione del lascito di un'eredità. Proponendo un'analogia con il problema dell'eredità del tomismo, il teologo canadese delinea il tema dell'eredità conciliare in tre mosse: a) riprendere il modo originale dei Padri conciliari (che gli studi storici ci hanno fatto conoscere) di porre i problemi con il metodo e le risorse che essi hanno messo in opera per prospettare una risposta alle sfide del loro tempo nella interazione tra soggetti, corpus testuale e nuovi lettori (*il Vaticano II come stile*); b) far emergere l'originalità del Vaticano II, le sue idee creative e le sue intuizioni basilari sia sul versante metodologico che contenutistico (*il principio di pastoraltà*); c) ritrovare lo stato d'invenzione che ha caratterizzato quella svolta epocale e che ha bisogno oggi, all'inizio del Terzo millennio, di una ripresa creativa e di una nuova pragmatica ecclesiale (*il futuro del Concilio*).

1. L'indole pastorale

Si è soliti far risalire la questione circa la qualifica "pastorale" attribuita al Vaticano II al discorso inaugurale del Concilio pronunciato da Giovanni XXIII, e la recezione di questa prospettiva, da parte dei padri conciliari, al momento del dibattito sullo schema *De fontibus revelationis* del novembre del 1962.

Senza nulla togliere all'importanza di questi due momenti, non bisogna dimenticare che il desiderio di un diverso modo di rapportarsi della Chiesa con il mondo era avvertito non solo da teologi ma anche da vari settori dell'episcopato⁴. Emergerà con forza nella discussione attorno agli schemi redatti dalla commissione preparatoria.

Una testimonianza particolarmente significativa è la *Supplica* che il card. Léger⁵ indirizza a Giovanni XXIII: la situazione storica - scriveva il cardinale

³ G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, XIII-XIV.

⁴ G. Routhier individua l'emergere del tema della "pastoralità", oltre che nella discussione sugli schemi preparatori, nella biografia di Y. Congar e di Angelo Roncalli. L'esperienza personale dei due - pur nella diversità delle situazioni esistenziali - li conduce ad una ricerca di un modo nuovo di porsi della Chiesa nei confronti dell'uomo contemporaneo e delle sue domande. Cf. G. ROUTHIER, *Cinquante ans après Vatican II. Que reste-t-il mettre en oeuvre?*, Cerf, Paris 2014, 107-128.

⁵ La *Supplica* è stata controfirmata da sei altri cardinali europei: Frings, Döpfner, König, Alfrink, Suenens e Liénart. Il testo è rinvenibile in G. ROUTHIER, *Mémoires de Vatican II*, Fides, Montréal 1997, 93-113. In italiano per una presentazione della *Supplica* cf. G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, in *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 5-32.

canadese - domanda una formulazione nuova della dottrina eterna, che sia proporzionata «al genio proprio di ogni generazione della storia e di ogni famiglia dei popoli», piuttosto che essere semplicemente ripetizione o attaccamento inutile a «...cose di un'altra epoca». Bisognava, come aveva fatto il Signore stesso, legare i modi di espressione "ai tempi e ai luoghi" in cui si vive.

La storia personale di Angelo Roncalli⁶ anche se non "spiega" la genesi della decisione di convocare il Concilio, ne permette alcune chiavi di lettura e di indagine.

La formazione avvenuta in un contesto in cui la caratteristica dominante della figura sacerdotale era la *cura animarum* e, soprattutto, l'esperienza episcopale a Venezia⁷; la formazione intellettuale, soprattutto nell'ambito degli studi di storia ecclesiastica, che, se da un lato conducono alla riscoperta delle fonti cristiane e a un forte legame con la tradizione, dall'altro lo spingono a saper distinguere ciò che è immutabile da ciò che è un semplice rivestimento dovuto al contesto storico (distinzione tra *sostanza* e *accidenti*); infine le esperienze di nunzio in Bulgaria e ad Istanbul a contatto con la tradizione ortodossa e islamica e a Parigi, ambiente ecclesiale e teologico in quegli anni particolarmente vivace, forniscono al Roncalli «la grammatica e la sintassi per articolare il discorso del Vaticano II che, nel suo momento genetico rimane in ultima analisi insondabile e indeducibile da elementi precedenti»⁸.

⁶ Tra le opere dedicate alla figura di Giovanni XXIII ricordiamo: A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo Concilio*, Einaudi, Torino 2009; G. ALBERIGO - A. MELLONI - G. BATTELLI - S. TRINCHESE, *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984.

⁷ Roncalli interpreta e vive il suo ministero episcopale richiamandosi all'immagine evangelica del buon pastore (cf. *Gv* 10), come mette in evidenza scrivendo il 17 maggio 1953, poco dopo l'ingresso solenne in diocesi, durante gli esercizi spirituali: «Ciò che mi prende è la gravità delle mie responsabilità di pastore: non sono più di me, ma delle anime dei miei fedeli». In una comunicazione in occasione del secondo anno del suo episcopato veneziano, il 23 febbraio del 1954, pensando alla diocesi e parlando del suo compito, scrive: «Qui si vive come in famiglia, con rispetto, con sincerità, con evangelica carità. Riprenderò dunque il mio passo. "Bonus Pastor animam suam dat pro ovibus suis: il buon Pastore dà l'anima sua per le sue pecorelle". Questo è tutto per me: il mio proposito, la mia vita» (A. G. RONCALLI, *Scritti e discorsi*, I, L. F. CAPOVILLA (cur.), Paoline, Roma 1959, 175). D'altra parte, proprio questo chiede a Gesù, buon Pastore, nel corso degli esercizi spirituali con l'episcopato triveneto nel maggio 1955: «Per altro il pastor deve essere soprattutto bonus, bonus. Diversamente senza essere lupus come il mercenarius, rischia, se dormitat, di divenire inutile e inefficace. O Gesù, bone pastor, che il tuo spirito mi investa tutto: cosicché la mia vita sia, in questi anni ultimi, sacrificio ed olocausto per le anime dei miei diletti veneziani» (Id., *Il giornale dell'anima: soliloqui, note e diari spirituali*, A. MELLONI (cur.), Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Bologna 2003, 292). Queste ultime parole aiutano a comprendere come il suo ripetuto meditare il capitolo decimo di Giovanni corrisponda alla riscoperta continua delle sorgenti più autentiche della sua vita di vescovo, che proprio nella dimensione pastorale trova il suo autentico modo d'essere. È questo, dunque, lo stile ispirato dalla figura di Gesù, da cui è consapevolmente caratterizzato il servizio veneziano. In seguito, nella prima e terza allocuzione al clero durante il sinodo del 1957, Roncalli svilupperà ulteriormente la riflessione sul pastore, interpretando il *pastor* come *pater*: la "pastoralità" diventa paternità e questa dice il farsi tutto a tutti per salvare ad ogni costo qualcuno (cf. Id., *Scritti e discorsi*, III, 318-320 e 349).

⁸ G. MARENGO, *Gaudium et Spes: la pastoraltà alla prova*, in Ph. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 255.

Fu frutto di una risposta di Giovanni XXIII alla sollecitazione dello Spirito per il bene della Chiesa e della sua missione la proposta di un Concilio ecumenico le cui finalità e caratteristiche, anche se non sempre tra loro omogenee (aggiornamento, unità dei cristiani e della famiglia umana, attenzione ai segni dei tempi, indole pastorale del magistero, scelta di esporre più chiaramente il valore dell'insegnamento piuttosto che di condannare...), possono essere sinteticamente enucleate nel termine "pastorale". Termine che viene riproposto dal Papa in diversi interventi fino ad arrivare alla celebre *Gaudet Mater Ecclesia* (=GME). La letteratura storico-teologica ha sufficientemente documentato non solo la lettera di questa considerazione, ma anche il suo significato⁹.

Limitandoci ad alcuni degli interventi più significativi di Giovanni XXIII al riguardo, possiamo iniziare citando le parole con cui la Costituzione apostolica *Humanae salutis* descrive la finalità del Concilio: «...mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno: mondo che si esalta delle sue conquiste nel campo tecnico e scientifico, ma che porta anche le conseguenze di un ordine temporale, che da taluni si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio»¹⁰.

È, infine, d'obbligo citare quella che è stata considerata l'emblema dell'indole pastorale del Concilio proposta da Giovanni XXIII, l'allocuzione GME¹¹:

«Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un Concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari del Tridentino e del Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che

⁹ Cf. G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, in G. ALBERIGO (cur.), *Papa Giovanni*, Laterza, Bari 1987, 211-243, in particolare 215-216; J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967, 109-113; G. COLOMBO, *La teologia della Gaudium et spes e l'esercizio del magistero ecclesiastico*, in ID., *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 265-303, qui 281-284; G. RUGGERI, *La lotta per la pastoraltà della dottrina: la recezione della "Gaudet Mater Ecclesia" nel primo periodo del Concilio Vaticano II*, in W. WEISS (hrsg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Eicher, Würzburg 1996, 118-137, in particolare 119-123.

¹⁰ GIOVANNI XXIII, *Humanae salutis*, in *EV* 1/3*.

¹¹ Cf. G. ALBERIGO - A. MELLONI, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)*, in G. ALBERIGO - A. MELLONI - G. BATTELLI - S. TRINCHESE, *Fede tradizione profezia*, 185-283. Osservazioni ridimensionanti in: G. MARTINA, *A proposito di studi recenti su Giovanni XXIII*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 39/2 (1985) 530-532. Inoltre cf. G. SALE, «Gaudet Mater Ecclesia». *L'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* 163/3 (2012) 351-362.

deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata. Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione; e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale»¹².

Si è evidenziato come il Papa, più che offrire un ordine del giorno per i lavori del Concilio - sono noti i commenti anche autorevoli di coloro che ritenevano imprescindibile un programma¹³ - consegnò una prospettiva o linea di lavoro. Per quanto riguarda il contenuto dell'allocuzione, «se la prima parte era destinata ai presupposti del Concilio: sperimentata fecondità dell'istituzione conciliare, centralità del Cristo nel rapporto tra Concilio e Chiesa e, infine, contesto storico del nuovo Concilio, [la] seconda parte concerneva più direttamente i contenuti del lavoro conciliare»¹⁴. Tra questi contenuti, particolare attenzione è stata dedicata alla caratterizzazione pastorale del magistero, per riproporre la fede cristiana in modo adeguato al cammino storico della Chiesa e, quindi, ai tempi in cui essa è chiamata a svolgere la sua missione.

«Escluso che i lavori si polarizzino sulla semplice riproposta della dottrina tradizionale o sulla proclamazione di nuovi dogmi, sono invece giudicati coerenti con le finalità del Concilio due altri compiti: lo sviluppo esistenziale del dogma cattolico e la composizione della esposizione della fede con le istanze autentiche della mentalità contemporanea. La duplice indicazione converge oggettivamente nel porre la situazione culturale dell'epoca come interlocutore irrinunciabile e pertinente nella considerazione della fede cristiana»¹⁵.

La prospettiva giovannea colse impreparati molti dei padri conciliari. Annota, a tale proposito, Ch. Theobald:

«...Giovanni XXIII aveva parlato sin dal suo discorso di apertura di un "magistero in stile pastorale". Ma che senso dare a questa espressione? Discussa per la prima volta nel 1962 durante i dibattiti sul *De fontibus* e sul *De Ecclesia*, la que-

¹² GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, in *EV* 1/54*-55*

¹³ Cf. L.-J. SUENENS, *Aux origines du Concile Vatican II*, in *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985) 3-21; *Lettera del Cardinale Giovanni Battista Montini al Cardinale Amleto Cicognani, Segretario di Stato (18 ottobre 1962)*, in *Istituto Paolo VI - Notiziario* n. 8 (1983) 11-14.

¹⁴ G. ALBERIGO, *Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione*, in G. ALBERIGO - A. MELLONI - G. BATTELLI - S. TRINCHESE, *Fede tradizione profezia*, 205.

¹⁵ B. SEVESO, *Vaticano II. L'indole pastorale*, in *Teologia* 37 (2012) 391.

stione resta aperta per tutto il Concilio e divide l'assemblea in minoranza e maggioranza. La prima si schiera a favore del legame tra il magistero e la tradizione recente, come quella che proviene da Trento e dal Vaticano I, che si fondano sulla distinzione tra disciplina e dottrina, comprendendo quest'ultima secondo la sua forma neoscolastica, ovvero come un insieme gerarchizzato di verità. [...]. La seconda posizione - ed è la maggioranza - insiste, [...], sulla trascendenza della parola di Dio in rapporto al magistero»¹⁶.

Ma, nonostante queste difficoltà, la prospettiva fu ripresa e riproposta da Paolo VI nel *Discorso di apertura del secondo periodo conciliare*, il 29 settembre 1963:

«Ma tu, [Giovanni XXIII n.d.r.] indicando così il più alto scopo del Concilio, gli hai anteposto un altro scopo più urgente e ora più salutare, lo scopo pastorale, affermando: “Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa...”, ma soprattutto che questa dottrina “sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo” [...]. Hai ravvisato nella coscienza del magistero ecclesiastico la persuasione dover essere la dottrina cristiana non soltanto verità da investigare con la ragione illuminata dalla fede, ma parola generatrice di vita e di azione, e non soltanto doversi limitare l'autorità della Chiesa a condannare gli errori che la offendono, ma doversi estendere a proclamare gli insegnamenti positivi e vitali, onde essa è feconda. Né solo teorico, né solo negativo, l'ufficio del magistero ecclesiastico deve in questo Concilio vieppiù manifestare la virtù vivificante del messaggio di Cristo, che disse: “Le parole che io vi ho detto sono spirito e vita” (Gv 6,64)»¹⁷.

2. Una nuova paradosis?

Giovanni XXIII, nella *GME*, dettava lo scopo specifico della convocazione conciliare, identificandolo con un «balzo in avanti» verso «una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze».

Questo balzo in avanti che, per usare l'espressione di Benedetto XVI, «porta in sé l'intera storia dottrinale della Chiesa», consisteva in un'opera di

¹⁶ CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*. 1. *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, 249

¹⁷ Cf. PAOLO VI, *Discorso in apertura del secondo periodo del Concilio*, in *EV* 1/139*. Su quest'allocuzione cf. G. COLOMBO, *I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodi conciliari*, in *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio. Colloquio Internazionale di studio*, Roma 22 - 24 settembre 1989, Istituto Paolo VI - Studium, Brescia - Roma 1991, 246-293; A. MELLONI, *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologicalo*, in G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, III. *Il Concilio adulto. settembre 1963 - settembre 1964*, Peeters - Il Mulino, Leuven - Bologna 1998, 52-56.

discernimento tra la sostanza viva del vangelo e il suo rivestimento, un discernimento che secondo papa Giovanni appartiene alla natura prevalentemente pastorale del magistero della Chiesa.

Cosa intendeva papa Giovanni con quest'affermazione? «Contrariamente a quanti pensavano che la pastoralità fosse un momento susseguente alla formulazione dottrinale, applicazione dei principi formulati per coerenza interna dottrinale, Giovanni XXIII intese la pastoralità come dimensione costitutiva della dottrina»¹⁸. Il carattere prevalentemente pastorale del magistero consisteva per lui nel compito di distinguere la sostanza viva del vangelo dai rivestimenti storici ogni volta mutevoli, onde rendere accessibile il vangelo agli uomini del proprio tempo. La concezione del Concilio come "nuova Pentecoste" non è possibile fuori da questo contesto. Nel dibattito, ultimamente incongruente, sul Concilio come rottura o come continuità, si dimentica che il Concilio fu la coscienza della rottura rappresentata dalla radicale novità di un'epoca che esigeva una "nuova" traduzione del vangelo. Per Giovanni XXIII la continuità della dottrina infatti faceva un tutt'uno con il rifacimento del rivestimento storico di essa. Solo se si tiene conto di questo fatto, appare importante, in Giovanni XXIII l'assenza programmatica di uno scopo determinato.

«Egli propone quindi un Concilio che rappresenti una ripresa non di questo o quel punto della tradizione cristiana, ma del suo complesso, per cogliere la sostanza perenne della dottrina cristiana e trasmetterla in una nuova formulazione. Ciò che egli chiede ai padri conciliari è un atto di *paradosis*, di dar vita cioè a un evento di tradizione, che presuppone una reinterpretazione volta a distinguere il contenuto del messaggio dal *medium* espressivo. Egli identifica inoltre questo atto di *paradosis* con la natura stessa del magistero, natura che ha un carattere "prevalentemente pastorale". Pastorale cessa di essere quindi l'indicativo di una pratica distinta dalla comprensione della dottrina stessa, per esprimere invece l'ermeneutica della dottrina in quanto discorso rivolto all'uomo nella storia»¹⁹.

Con una contrapposizione cara a Roncalli che amava dire che la Chiesa non è un museo ma un giardino da coltivare, la *GME* insisteva sul fatto che nei confronti della dottrina, l'atteggiamento della Chiesa non può essere di pura custodia, ma di promozione.

«Il lessico teologico tradizionale, che traeva origine dalla Lettere di Paolo a Timoteo, sottolineava l'esigenza della "custodia" del "deposito". Nella mentali-

¹⁸ G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino 2012, 26.

¹⁹ ID., *Il significato del Vaticano II per la vita della Chiesa*, in http://www.sangiuseppelavoratore-or.it/themes/parrocchia.oristano.sangiuseppelavoratore/uploads/mkNews/attachments/507_relazione_ruggieri.pdf (accesso 23.09.2014)

tà comune questo comportava una concezione statica. Giovanni XXIII invece intendeva anzitutto il “deposito della fede” non in maniera astratta, ma come nutrimento vivo della fede. Non a caso arrivava a sciogliere nel “messale” questa rigida dizione teologica “*Il Messale è il deposito della sacra dottrina (...), Antico e nuovo Testamento, dischiusa alla conoscenza delle anime, ad ammonimento quotidiano come in eco della voce stessa di Gesù: se vi piace aggiungere a risonanza e a cantico del cielo e della terra*”. Il deposito della fede o l’autentica dottrina è in altri termini la Bibbia ascoltata nella vita della Chiesa»²⁰.

Il motivo della insufficienza della semplice custodia della dottrina ritorna spesso: non si tratta di ribadire questo o quel punto dottrinale, ma «occorre un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta della fedeltà all’autentica dottrina». Proprio l’autenticità della dottrina richiedeva il balzo innanzi. Questo significava porre la pastorale, intesa come ermeneutica sempre nuova della dottrina ricevuta, non come momento di un adattamento successivo della dottrina già formulata, ma come momento costitutivo della dottrina stessa della Chiesa. Infatti occorre distinguere tra la sostanza della dottrina e la formulazione che la riveste. È del rivestimento che “un magistero a carattere prevalentemente pastorale” deve tener gran conto. La storia attuale con le sue esigenze diventa il luogo in cui deve essere infatti colto un “postulato” essenziale alla dottrina della Chiesa: la dottrina deve essere studiata ed esposta, dirà il testo latino della *GME*, «*ea ratione quam tempora postulant nostra*».

Intesa in questo modo, la pastoraltà rimanda necessariamente all’agire e alla natura stessa della Chiesa. In un convegno sulla recezione della *Gaudium et spes*²¹, il card Scola affermò: «in estrema sintesi: papa Roncalli, e sulla sua scia Paolo VI ed i Padri conciliari, hanno inteso sottolineare la natura salvifica della Chiesa proprio con l’evidenziarne il compito pastorale. La Chiesa offre testimonianza della verità che è Gesù Cristo per il fatto di concepirsi essenzialmente *propter homines*»²². Quindi col termine “pastorale” ci si riferisce alla missione storico-salvifica (sacramentale) della Chiesa. Questa prospettiva suppone una considerazione “pastorale” del *chi* della Chiesa, all’interno della quale rientra il tema - decisivo, ma circoscritto - della formulazione pastorale della dottrina. L’“indole pastorale” mostra che «la Chiesa appare come una

²⁰ ID., *Ritrovare il Concilio*, 59.

²¹ Cf. A. SCOLA, *Gaudium et Spes: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del Giubileo*, R. FISICHELLA (cur.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114. Ora ripreso in: A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l’ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 17-51. Inoltre cf. G. MARENCO, *Gaudium et spes: la pastoraltà alla prova*, 249-293.

²² A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, 40-41.

realtà essenzialmente eccentrica, definibile solo in base ad una duplice costitutiva relazione: a Cristo e alla sua missione, da una parte, e al mondo verso cui è continuamente ed essenzialmente inviata, dall'altra»²³.

La considerazione "pastorale" della Chiesa, l'identificazione del suo essere essenzialmente "eccentrica", cioè missionaria, conduce a riconoscere che «non c'è annuncio del Vangelo di Dio senza farsi carico del destinatario»²⁴. Questo farsi carico del destinatario rivela tutta la sua portata nel rinnovamento della teologia della rivelazione e della fede sulla scia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*²⁵. Infatti, «la rivelazione diventa realtà soltanto e sempre là dove c'è fede. [...] Di conseguenza appartiene, fino a un certo punto, alla rivelazione anche il soggetto ricevente, senza del quale essa non esiste»²⁶. Occorrerebbe, a proposito del destinatario della rivelazione, approfondire come la storia chieda sempre decisione, chieda libertà. Non c'è storia che possa prescindere dalla decisione del singolo uomo. Ogni censura fatta alla storia, è condannata a fallire, proprio perché è una sorta di attentato oggettivo contro la libertà.

Questa comprensione dell'indole pastorale del Concilio, infine, permette un risultato di primo ordine (anche per il rapporto con la modernità): «Cristianesimo e storia non sono più pensati come due fattori estrinseci e tra loro presupposti»²⁷. In forza della "pastoralità" è possibile precisare il rapporto tra cristianesimo e storia nella prospettiva della *logica sacramentale*²⁸.

A partire dall'indole pastorale del Concilio risulta plausibile una lettura unitaria delle quattro costituzioni conciliari, che trova nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* la sua espressione emblematica. Secondo tale lettura unitaria le costituzioni *Sacrosanctum Concilium* e *Lumen gentium* manifestano l'autocoscienza missionaria della Chiesa, cioè la risposta al celebre interrogativo *Ecclesia quid dicis de te ipsa?* Una risposta resa possibile dall'insegnamento su rivelazione e fede ad opera della costituzione dogmatica *Dei Verbum*²⁹. L'essenza pastorale della Chiesa implica che dica a sé e al mondo

²³ *Ivi*, 134.

²⁴ CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici del dibattito sulla storia del Vaticano II*, in A. MELLONI - G. RUGGERI, *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 45-68, qui 56.

²⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 87-118.

²⁶ J. RATZINGER, *Un tentativo circa il concetto di tradizione*, in K. RAHNER - J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1970, 37. Inoltre cf. *Id.*, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991, 141-142; A. BERTULETTI, *Giovanni XXIII e il Concilio*, in G. CARZANIGA, *Giovanni XIII e il Concilio Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 72-83.

²⁷ A. SCOLA, *Chi è la Chiesa?*, 49.

²⁸ Cf. *ivi*, 51.

²⁹ La centralità della costituzione dogmatica sulla rivelazione e il suo essere "porta d'accesso" a tutto l'insegnamento conciliare, fu già individuata da Marie-Joseph Le Guillou negli schemi proposti per evidenziare il legame organico di tutto il corpus dottrinale del Vaticano, cf. M.-J. LE GUILLOU, *Il Volto del*

chi essa sia e per farlo non può che partire dall'autocomunicazione della Trinità (rivelazione).

3. Ch. Theobald: dalla "intuizione pastorale" di Giovanni XXIII al principio di pastoraltà

La ripresa del principio di "pastoraltà" del Vaticano II è l'oggetto della riflessione del teologo Ch. Theobald per il quale costituisce il principio architettonico con cui interpretare il Vaticano II e recepirlo oggi. Il gesto ermeneutico di Theobald intende riportare il *focus* del Concilio alla sua intuizione profetica originaria, espressa nella famosa espressione del discorso inaugurale del Concilio fatto da papa Giovanni: «tutto misurando secondo le forme e proporzioni di un magistero a carattere soprattutto [prevalentemente] pastorale». L'intuizione profetica di Giovanni XXII diventa il "principio di pastoraltà" che origina anche lo stile stesso del Concilio. "Stile" e "principio" risultano quindi confluenti e coerenti tra loro come forma linguistica e scelta teoretica.

È necessario precisare

«che il passaggio dall'intuizione "roncalliana" al "principio di pastoraltà" rappresenta un'interpretazione teologica coerente del Concilio, che però in qualche modo ne maggiore la portata, perché legge sul duplice asse o vettore "fedeltà alla Parola di Dio e ascolto degli uomini" l'architrave portante del Vaticano II. Operazione certamente legittima, ma successiva al *corpus* integrale del Concilio, perché attrae nella prospettiva teologico-fondamentale l'altro polo, quello specificamente ecclesiologicalo, che ha avuto nel Concilio stesso, e nella sua ripresa di questi cinquant'anni, una forte accentuazione e il luogo maggiore del conflitto interpretativo. Sotto questo profilo, si tratta più che di un'ermeneutica *del Concilio*, del Concilio come *ermeneutica del presente (e del futuro)* della missione evangelizzatrice della Chiesa»³⁰.

Risorto. *Grandezza profetica, spirituale e dottrinale, pastorale e missionaria del Concilio Vaticano II*, Cantagalli, Siena 2012, 135-136. Sullo stesso argomento è d'uopo citare la proposta ermeneutica di Christoph Theobald. Oltre all'articolo già citato cf. CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, in particolare 16, 315-316, 509-510, 549-599; ID., "La Transmission de la Révélation divine". *A propos de la réception du chapitre II de "Dei Verbum"*, in PH. BORDEYNE - L. VILLEMEN (edd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI siècle*, Cerf, Paris 2006, 107-126.

³⁰ A. SCOLA, *L'interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, orientamenti, questioni*, in http://www.web.diocesi.chiesacattolica.it/ci_new/documenti_diocesi/132/2013-10/04-98/INTERPRETAZIONE_TEOLOGICA.pdf (accesso 23.09.2014). Sulla linea di Scola si pone anche A. BERTULETTI, *Il "principio di pastoraltà" come principio interno del corpus conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche ed ecclesiologicalhe del Concilio*, in AA.VV., *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 89-107.

È proprio a partire dallo "stile"³¹ del Concilio che egli cerca di valorizzare la forza teoretica del "principio di pastoralità". Il teologo gesuita prospetta, infatti, un'analogia tra linguaggio biblico e linguaggio del corpo testuale del Vaticano II. Il "principio di pastoralità" definisce sia *l'organizzazione interna dell'insieme testuale* lasciatici dal Concilio, in analogia con il linguaggio biblico e patristico, dove si distinguono una pluralità di generi letterari (piano linguistico), sia una *maniera di procedere da parte dei Padri conciliari* che consiste nel comprendere e interpretare il *corpus* conciliare come «espressione di ascolto della parola di Dio e di incontro effettivo dell'infinita varietà di coloro ai quali l'assemblea vuole indirizzarsi» (piano extratestuale e/o pragmatico). Sul *piano linguistico* Theobald fa notare che il Vaticano II si smarca consapevolmente dal linguaggio giuridico prevalente nei Concili precedenti (dottrina: *confessio e anatema*; disciplina: *regole canoniche*) che poteva funzionare nell'ambito di una società prevalentemente cristiana. Il Vaticano II propone un linguaggio con una «forte osmosi tra linguaggio biblico e linguaggio conciliare»³², che non si traduce in un genere unico, ma in una contaminazione di generi diversi: il *genere narrativo*, che ricupera il *cursus* del racconto biblico con le sue tipiche funzioni messe in luce dall'analisi narrativa; il *genere parentetico*, che è un insieme linguistico d'ispirazione biblica capace di intrecciare indicazioni ecclesiologiche, morali e giuridiche; il *genere deliberativo e argomentativo* che passa attraverso la comune ricerca della verità da parte dei Padri ed è messo in opera nella struttura decisionale del Concilio; infine, il *genere dossologico*, che apre alla prospettiva teologale ed escatologica del discorso di fede. Il risultato della lingua conciliare è quindi un tessuto complesso di linguaggi. A partire dalla descrizione del canadese, il *cursus* conciliare si potrebbe definire sinteticamente una lingua "sapienziale", attraversata dalla circolarità di dottrina e pratica e dalla tensione tra prospettiva incarnazionista ed escatologista. Lo stile del Concilio però, secondo Theobald, non si riduce al prodotto finito dei 16 documenti, ma la fattura complessa della tessitura testuale del Vaticano II rimanda a *un referente extratestuale o pragmatico*, che è propriamente lo "stile" del Concilio. Si tratta del "processo di apprendimento" con cui i Padri hanno recepito il "principio di pastoralità" e per mezzo del quale hanno dato struttura architettonica all'insieme del *corpus*

³¹ L'autore riconosce a J.W. O'Malley l'idea di aver individuato nel Concilio uno "stile epidittico" che sostituisce lo "stile giudiziario" presente negli altri Concili. A tal proposito cf. J.W. O'MALLEY, *Erasmus and Vatican II: interpreting the Council*, in *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Il Mulino, Bologna 1996, 195-211. Inoltre cf. G. ROUTHIER, *Il Vaticano II come stile*, in *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 5-32; CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, in J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Cerf, Paris 2012, 265-286.

³² CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 270.

conciliare. Questo momento *pragmatico* è il modo con cui i Padri, soprattutto nella prima e seconda sessione, apparentemente infruttuosa, si sono lasciati educare dall'intuizione profetica di papa Giovanni e l'hanno trasformata in una maniera comune di ricerca della verità e di nuova formulazione dei testi, soprattutto delle Costituzioni, in un crescendo di metodo di lavoro e di affinamento di linguaggio.

Il contenuto di merito del "principio di pastoralità" è ricavato, anzitutto, dall'analisi dei *Proemi* delle quattro Costituzioni, muovendo dal significato strategico di quello della *Dei Verbum*. Per la verità, Theobald registra che dal punto di vista storico il «primo grande scontro sull'interpretazione "pastorale" del Vangelo [avvenne] durante la discussione sulla rivelazione nel novembre 1962»³³. Il teologo accetta che storicamente «da quel momento la programmazione dei lavori conciliari e la lenta ricezione del principio di "pastoralità", introdotto da Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura *Gaudet Mater Ecclesia*, si separano»³⁴. Il post-Concilio si sarebbe spostato sulla corsia istituzionale, la sua ricezione ufficiale con la svolta del 1985 si è concentrata sugli stati di vita e sui ministeri, e si è accanita sulle questioni ecclesologiche. Theobald è cosciente che storicamente il Concilio è come un'ellisse a due fuochi: l'uno che si trova nella centratura ecclesologica, l'altro che riporta al primato della parola di Dio. Di qui il suo sforzo ermeneutico: «rintracciare il percorso di ricezione *intra-conciliare* del principio di "pastoralità", connesso fin dal primo periodo a quello di ecumenicità»³⁵. La sua ricostruzione segue la lenta ricezione del principio a partire dal *Proemio* che, secondo i relatori di *Dei Verbum*, è la chiave di volta di tutto il *corpus* conciliare, attraverso il II capitolo (la trasmissione della rivelazione «non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve», n. 10), fino al capitolo VI, quando articola il rapporto tra dimensione kerygmatica e riflessione dottrinale («lo studio della Scrittura è l'anima di tutta la teologia, n. 24) e quando mette il testo della Scrittura nelle mani di *tutti* (coniugando così strettamente pastoralità ed ecumenicità del principio). Come si può vedere, storicamente il "principio" (pastorale ed ecumenico) fatica a farsi strada già nella *Dei Verbum* e ancora più "indeciso" è il suo influsso sulle altre costituzioni, in particolare sulla *Gaudium et spes*, che di quel principio era in qualche modo l'illustrazione, se vale la formulazione semplice che Theobald ne dà: «non c'è annuncio del Vangelo di Dio senza farsi carico del destinatario» (livello kerygmatico del principio); e «la parola

³³ Id., *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in A. MELLONI - G. RUGGERI, *Chi ha paura del Vaticano II?*, 54.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, 56.

intesa dai successori degli apostoli non può mai essere proclamata senza un atto di interpretazione»³⁶ (livello dottrinale ed ermeneutico del principio). Abbiamo nella proposta del teologo canadese un'obiettivo tensione tra ricostruzione storica e interpretazione teologica del Concilio: la prima non consente di leggerlo in un'unica direzione, la seconda si può attribuire al Concilio nella forma di "intuizione", mentre deve essere ascritta alla successiva "ricezione" postconciliare nella forma di "statuto teologale dell'evento conciliare". La sua coscienza sarebbe emersa solo con il Giubileo, quando Giovanni Paolo II parla del Concilio come "bussola" per la Chiesa del terzo Millennio, mentre lo stesso Pontefice, nella *Tertio Millennio adveniente* (1994) aveva già intravisto il «tono nuovo sconosciuto fino allora». Così per taluni aspetti resta ancora da pensare e attuare come "eredità" del Vaticano II.

4. La posizione del Lanzetta

Contro il tentativo di fare della pastoraltà «un principio teologico archetipo per l'ermeneutica conciliare e per la stessa teologia» si pone l'opera di Serafino Lanzetta.

Il pericolo da lui ravvisato è quello di assorbire la teologia e la dottrina del Vaticano II nella storia, nel momento presente, e di dover fare di ogni possibile momento storico della Chiesa nel mondo quello propizio per una vera ermeneutica del Concilio Vaticano II. L'equivoco, che ha causato una crisi di fede, che è una crisi della Chiesa nella sua essenza divino-rivelata, ha la sua origine nella "pastoralità" del Concilio. Essa, continua il Lanzetta non è messa in dubbio, ma è maldestramente interpretata, sì da diventare il "cavallo di Troia" per un ingresso abusivo e talvolta privatistico nell'impianto della fede e della Tradizione della Chiesa. Si

«può uscire dall'*impasse* dottrinale e dalla crisi di fede nella quale vive [la Chiesa], solo nella misura in cui sarà di nuovo ben chiaro e distinto il campo dogmatico da quello pratico-pastorale, dove la prassi come l'ecumenismo dipende dalla verità, dalla dottrina. La prassi deve essere orientata dal dogma, ma questo non sarà possibile senza un magistero definitorio (non necessariamente o solo *ex cathedra*), in cui non si ammetta la presupposizione degli esperti, ma semplicemente dica ai fedeli ciò che è da credere e ciò che è da vivere»³⁷.

³⁶ *Ivi*, 56.

³⁷ S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un Concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, Cantagalli, Siena 2014, 36-37. Fermiamo la nostra attenzione su quest'opera come ultima espressione di una serie di riflessioni che appartengono ad un'area teologica che raccoglie un insieme di autori che, con diverse

Si tratta di domandarsi:

«Cosa veramente voleva dire il Vaticano II? Cosa ha rappresentato? Uno “spirito del Concilio”, molto spesso confuso con lo spirito del mondo, prese il sopravvento, e i testi magisteriali furono semplicemente tralasciati per fare spazio ad una “primavera” costruita a tavolino da alcuni esperti della pastorale. Si agitava la questione del Concilio come “un tutto” per la fede, come una nuova stagione per la Chiesa, come vie di un non ritorno, dal lato opposto lo si presentava come un incidente di percorso, un errore di valutazione. Per molti una partenza. Per altri un arresto»³⁸.

Scopo della sua ricerca è interrogare il Concilio

«volendo scoprire la sua *mens*, ciò che animava i Padri e ciò che asserirono, che poi determinò le scelte e le decisioni. Non è sempre chiaramente distinto il campo pastorale da quello dottrinale per il semplice fatto che non si dà né una definizione dell'uno, né dell'altro, ma spesso i due lemmi impiegati nella loro accezione tradizionale, servono ora a confermare la sana teologia, ora a lasciare ancora il dato dottrinale alla teologia, ora a provocare uno sviluppo che necessariamente coinvolge la fede e la sua dottrina»³⁹.

accentuazioni, sostengono la cosiddetta “ermeneutica della continuità”. È presente in questi autori una sorta di pregiudizio nei confronti della pastorale e della teologia pastorale: «...bisogna proprio pensare, [...] che i Padri conciliari non conoscessero l'ipoteca illuminista da loro stessi pagata con l'apertura del Concilio ad una pastorale la quale, fin dall'inizio, secondo la logica illuminista da cui dipendeva, aveva dato lo sgambetto a Dio per sostituirgli l'uomo e talvolta per identificare nell'uomo lo stesso Dio. Fu infatti la pastorale del XVIII sec. a mettersi dietro le spalle le motivazioni, le fonti, i contenuti ed il metodo della teologia dogmatica. E a spalancare le porte del fertilizio teologico al primato del naturale, del razionale, del temporale, del sociologico. Con ciò non dico affatto che la pastorale del Vaticano II sia la medesima pastorale del XVIII sec. Ma sarebbe o ingenuo o disinformato chi, per non affermarne l'identità, negasse ogni loro parentela. Anche nel Vaticano II la matrice della pastorale restava quella illuminista, sia pur diversamente espressa e motivata. A toglierla dalla sabbie mobili dell'illuminismo fu Paolo VI che, in apertura del secondo periodo conciliare, la trasferì in una sfera romantica, per farne “un ponte verso il mondo contemporaneo”, comunicando ad esso “la sua interiore vitalità [...] come fenomeno vivificante e strumento di salvezza del mondo stesso”. L'Araba fenice [la pastorale *n.d.r.*] diventava così un ponte, un coefficiente di vita, uno strumento di salvezza. Senza perdere, però, la sua parentela con la matrice illuminista, attraverso l'ispirazione neo-modernista dei suoi sostenitori. Non a caso da una teologia pastorale così intesa prese le mosse la secolarizzazione che ha poi trionfato nella presente fase postconciliare. E se dall'ignoranza dei suoi precedenti dipende l'indecisa nozione della pastoraltà, dalla sua originaria parentela con essi dipenderebbe l'assurdo della dogmaticità d'un Concilio che si autodefinisce semplicemente pastorale» (B. GHERARDINI, *Intervento al Convegno Concilio Ecumenico Vaticano II, un Concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* [dicembre 2010], in <http://ChiesaepostConcilio.blogspot.it/2011/01/convegno-di-roma-sul-vaticano-ii.html> [accesso 23.09.2014]. Inoltre cf. B. GHERARDINI, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2009. In merito cf. G. RICHI ALBERTI, *A propósito de “la hermenéutica de la continuidad”*. Nota sobre la propuesta de B. Gherardini, in *Scripta Theologica* 42 (2010), 59-77; cf. S. M. MANELLI - S.M. LANZETTA (edd.), *Concilio Ecumenico Vaticano II: un Concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2011).

³⁸ S.M. LANZETTA, *Il Vaticano II, un Concilio pastorale*, 25-26.

³⁹ *Ivi*, 32.

Se è vero che esiste nel *corpus* conciliare e, forse, negli stessi attori del Concilio, una incertezza circa il contenuto del termine "pastorale" - era ancora presente la concezione della pastorale come "applicazione" nella pratica di principi elaborati e codificati nella dogmatica - non si può dimenticare che:

«Essa [la verità rivelata] non deriva dunque da proposizioni nelle quali si sarebbe fissata fuori del tempo, e che noi manipoleremmo da buoni logici, in una sorta di metafisica sacra, sotto la tutela di un'autorità; ma procede da una storia che Dio guida, in avvenimenti di salvezza, nei quali egli si rivela... Dio parla oggi, nella comunità cristiana, a partire da questa "concentrazione cristologica" che lo Spirito, secondo la promessa di Gesù... distribuisce e svela in molteplicità di segni che annunciano le cose future, vale a dire il nuovo ordine di cose, nate dalla morte e dalla risurrezione del Cristo»⁴⁰.

5. La "pastoralità" come stile del Concilio

Il processo di "apprendimento" a cui fa riferimento Ch. Theobald permette di attribuire anche al momento "pragmatico" l'appellativo "pastorale". In altre parole si può affermare che la cifra "pastorale" non appartiene solo al "corpus" conciliare ma si è tradotta anche in forma, stile e metodo.

5.1. La "forma" del Concilio

Per quanto concerne la "forma" ricordiamo alcune delle sue dimensioni fondamentali: la dimensione liturgica, l'importanza dell'assemblea, il valore della recezione.

In primo luogo la forma conciliare implica una fondamentale dimensione liturgica. Il Concilio viene, infatti, celebrato in un quadro liturgico. Giovanni XXIII afferma tale prospettiva nel discorso di apertura: «I concili ecumenici, ogni qual volta si radunano, sono celebrazione solenne della unione di Cristo e della sua Chiesa, e perciò portano a universale irradiazione di verità, retta direzione di vita individuale, domestica e sociale; a irrobustimento di spirituali energie, in perenne elevazione verso i beni veraci ed eterni»⁴¹. La forma conciliare è dunque un modo particolarmente solenne con cui si manifesta l'unione

⁴⁰ M. D. CHENU, *Omelia* tenuta nel corso della celebrazione eucaristica, in AA.VV., *L'avvenire della Chiesa (Bruxelles 1970). Il libro del congresso*, Queriniana, Brescia, 1970, 65, cit. in S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la "scuola lateranense"*, in *La teologia pastorale oggi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, 54.

⁴¹ GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, in EV 1/32*.

della Chiesa intera con il proprio Signore. Come è stato significativamente affermato: «Un Concilio, se guardiamo le cose in profondità e nel lungo periodo della storia della Chiesa, è anzitutto una *repraesentatio*, un rendersi presente in un'assemblea della Chiesa tutta, un evento di formazione del consenso dei cristiani, della *pneumatikè symphonìa*, una celebrazione della *communio* che da esso promanano»⁴². In tal senso il Concilio nella sua modalità concreta di rappresentazione ecclesiale⁴³ - preghiera, ascolto, confronto, discernimento e decisione - è un evento di grazia⁴⁴.

L'intronizzazione del vangelo e la celebrazione eucaristica che avveniva ogni mattina non erano così soltanto premesse devote, ma il modo più proprio per sintonizzare i padri conciliari in vista del difficile compito di discernimento della voce dello Spirito. In questa prospettiva assume un valore rilevante la struttura assembleare del Concilio che mostra al vivo la dimensione conciliare fondamentale della Chiesa. Tale dimensione implica il fatto che la Chiesa è una comunione e la sua vita si muove in questo orizzonte. «L'assemblea conciliare e i due papi, Giovanni XXIII e Paolo VI – scrive Ch. Theobald – scoprono progressivamente che l'adozione di un modo evangelico o collegiale di procedere, conforme alla verità ricercata insieme, non può in nessun modo essere imposta attraverso un “regolamento”, ma si fonda su una conversione di tutti partecipanti...»⁴⁵.

I diari⁴⁶ a cui diversi protagonisti del Concilio hanno consegnato riflessioni, incontri, dibattiti, parlano un'esperienza spirituale di maturazione e gioia. Il Vaticano II non ha, dunque, solo trasmesso delle direttive e delle prospettive per il futuro alla Chiesa. Esso non è stato in primo luogo una sorta di macchina per produrre documenti e nuove regole. Il Concilio, come manifestazione specifica della Chiesa⁴⁷, ha prima di tutto trasmesso un modo e uno stile

⁴² G. RUGGIERI, *Ricezione e interpretazione del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito*, in A. MELLONI - G. RUGGIERI, *Chi ha paura del Vaticano II?*, 28

⁴³ Cf. M. FAGGIOLI - A. MELLONI (edd.), *Repraesentatio. Mapping a Keyword for Churches and Governance. Proceedings of the San Miniato International Workshop*, (October 13-16, 2004), Lit, Berlin 2006.

⁴⁴ Cf. G. RUGGIERI, *Cosa fu il Concilio (e cosa può diventare)*, in A. GRILLO - M. RONCONI (edd.), *Per leggere il Vaticano II*, Periodici San Paolo, Milano 2009, 13-27.

⁴⁵ CH. THEOBALD, *Il Concilio Vaticano II di fronte all'ignoto*, in *Aggiornamenti sociali* 63 (2012), 750.

⁴⁶ «Documenti spesso gustosi dal punto di vista letterario e fluidi nella narrazione, le memorie e in primo luogo i diari sono caratterizzati dalla presenza di un “io” narrante, dalla continuità relativa alla stesura, dall'andamento espositivo fedele al ritmo cronologico degli eventi. Essi hanno una grande rilevanza storico-critica, non solo e non tanto per il fatto che ritrasmettono fatti minori, episodi segreti, vicende private, battute confidenziali altrimenti perdute... Ciò che qualifica queste fonti in rapporto alla ricerca, e le rende indispensabili, è che esse consentono una analisi dal di dentro della dinamica assembleare che caratterizza il Concilio» (A. MELLONI, *Introduzione. I diari nella storia dei concili*, in M.-D. CHENU, *Diario del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1996, 9; cf. inoltre Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960/1966*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).

⁴⁷ Cf. Y. CONGAR, *Struttura o regime conciliare della Chiesa*, in *Concilium* 7 (1983) 15-26.

specifico di essere Chiesa. Non si tratta dunque solo di guardare a quello che la Chiesa ha detto al Concilio, ma a quello che la Chiesa è stata in Concilio⁴⁸. Secondo pertinenti analisi è su questo punto che, probabilmente, si hanno più difficoltà nella recezione del Concilio oggi⁴⁹. Non fanno difficoltà le singole affermazioni dei testi conciliari quanto il modo con cui il Concilio ha cercato di ascoltare la voce dello Spirito all'interno di un progressivo cambiamento di consapevolezze⁵⁰ e di un vivo processo di apprendimento in comune.

5.2. Lo "stile" del Concilio

Le modalità con cui è stato condotto il Concilio hanno, dunque, permesso di dare vita a quello che è stato definito uno stile conciliare, volendosi così sostenere, in senso generale, che il Concilio nella sua celebrazione e nei suoi testi ha dato forma a un certo modo per la Chiesa di stare e abitare nel mondo⁵¹. Anche qui non si tratta semplicemente di affermazioni o regole, ma si tratta di un modo complessivo di pensarsi, relazionarsi e comportarsi da parte della Chiesa: «...lo stile è, insieme, un metodo di lavoro, un atto comunicativo e una forma letteraria»⁵² che rispecchiano un determinato modo di tratteggiare la propria identità. In tale orizzonte - tra l'altro profondamente omogeneo con l'evangelo - è importante non solo il "cosa" viene detto, ma anche il "come".

Introdurre la nozione di stile - sostiene G. Routhier - non è proiettare «a posteriori un elemento estraneo ai dibattiti conciliari»⁵³ ma è cogliere un'esigenza che attraversa tutto l'iter dei lavori conciliari, a partire da alcune reazioni ai primi schemi prima dell'apertura stessa del Concilio.

Da alcuni anni J.W. O'Malley ha mostrato con notevole originalità come sia possibile cogliere lo stile del Concilio a partire dai testi stessi. Si tratta di una proposta interessante perché coglie il fatto che i testi del Concilio - scritti con un certo vocabolario e secondo un certo genere letterario - mostrano di avere una intenzione di fondo che rispecchia quello che è stato chiamato "lo spirito del Concilio"⁵⁴.

⁴⁸ Cf. G. RUGGIERI, *Ricezione e interpretazioni del Vaticano II*, 30

⁴⁹ Cf. C. ALBINI, *Processi sinodali e riforma della Chiesa a partire dal Vaticano II*, in <http://www.vivailconcilio.it/images/website/documenti/doc0000060.pdf> (accesso 23.09.2014).

⁵⁰ Cf. G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2012.

⁵¹ Cf. CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, 2 voll., EDB, Bologna 2010.

⁵² G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, 87.

⁵³ *Ivi*, 72.

⁵⁴ «I documenti del Vaticano II hanno un'unità organica assolutamente innovativa per le assemblee ecclesiastiche, così com'erano state fino a quel momento. [...] Questa unità organica fu immediatamente

Per questo autore la novità va colta non solo a livello di alcune dottrine entrate in Concilio, come ad esempio il cambiamento di atteggiamento verso l'ecumenismo, oppure la dismissione dell'idea della necessità di uno stato confessionale cristiano; il cambiamento va colto anche a livello del "come" le dottrine sono dette ed espresse. Il Vaticano II sarebbe, così, un evento stilistico: il genere letterario scelto non è occasionale o fortuito, ma rivela un modo di scrivere e di stare nel mondo. Si tratta - come del resto è normale - di leggere insieme il contenuto e la forma, sapendo che sono tra loro solidali.

Abbandonando il genere giudiziale legislativo - preso a prestito dalla tradizione giuridica romana - dei precedenti concili, che avevano nei canoni di condanna il loro punto più alto, il Vaticano II ha rinunciato alla condanna degli errori e ha ripreso dall'antichità classica un altro modello letterario. Scelta che, come dimostrano la già citata *Supplica* del Card. Léger o l'acceso dibattito conciliare tra i cardinali Ottaviani, Frings e De Smedt sulla valutazione e la bocciatura dello schema *De fontibus*⁵⁵, non è stata casuale o irriflessa, ma tenacemente voluta e cercata. Si è scelto di abbandonare lo stile classico conciliare per recuperare uno stile più vicino al linguaggio biblico e patristico. Un secondo elemento, oltre il genere letterario, si trova nel tipo di vocabolario utilizzato. Ad una attenta lettura mancano una serie di parole: quelle della condanna, dell'esclusione, dell'intimidazione. Sono presenti invece altre parole che marcano legami orizzontali significativi: quelle della "fraternità", del "popolo di Dio", della "cooperazione", della "collaborazione", "dell'amicizia", del "dialogo" e della "collegialità". Oppure parole a matrice universale quali "l'umana famiglia". Sono presenti molti termini che indicano la possibilità di mutazioni, cambiamenti come "progresso", "pellegrinaggio". Una novità del tutto significativa rispetto al linguaggio conciliare classico è rappresentata dalle parole con cui si ci si riferisce al fine della vita cristiana in termini spirituali quali "santità" o la presenza di termini che si riferiscono al mondo interiore come la "coscienza", il "sacramento interiore". Il cambiamento di stile, che il Vaticano II persegue nei suoi modi e nella produzione dei documenti, indica un cambiamento di prospettive che, a sua volta, segnala il recupero di vitali e rinnovanti elementi della tradizione. La dismissione del linguaggio

riconosciuta dagli studiosi del Vaticano II ed espressa più volte con un termine vago: "spirito del Concilio". "Spirito" indicava una visione generale che trascendeva tutti i dettagli dei documenti e di cui si doveva tener conto nell'interpretare il Concilio. L'indeterminatezza di quella parola, "spirito", si concretizza e diviene verificabile, solo qualora si faccia attenzione allo stile del Concilio stesso, all'unicità della sua forma letteraria e del suo linguaggio, e se ne traggano le conseguenze. Esaminando la "lettera" (forma e terminologia) è possibile giungere allo "spirito"» (J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 53-54).

⁵⁵ Cf. J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, 154-161.

della condanna o del disprezzo nei confronti del mondo e l'assunzione di un linguaggio più biblico ed evangelico indicano non solo un cambiamento di attitudine esterna, ma un profondo cambiamento interiore di sguardo e valutazione. Il Vaticano II è, pertanto, un evento linguistico in quanto

«la scelta di uno stile è la scelta di una identità, di una personalità - in questo caso, del tipo di istituzione che secondo il Concilio doveva essere la Chiesa. I padri scelsero di esaltare gli aspetti positivi del cattolicesimo e fondare su questa base l'identità della Chiesa, non di far sembrare buono il cattolicesimo facendo sembrare cattivo qualcun altro; dunque il cambiamento di stile promuoveva, in questo e in altri modi, un cambiamento di valori e di priorità. Il nuovo stile proposto nel Vaticano II implicava nuovi modelli di comportamento, e questi nuovi modelli, per esempio l'adozione del dialogo come modo di discorso preferito, non erano una tecnica o una strategia, ma l'espressione esterna di un sistema di valori interiore. [...] Il che cosa del discorso e il come sono inseparabili»⁵⁶.

5.3. Il metodo conciliare

Celebrando il Concilio, i padri conciliari utilizzano, oltre al metodo proprio del confronto conciliare e assembleare, un modo caratteristico nell'affrontare i problemi e le scelte necessarie. Metodo che possiamo descrivere sinteticamente in base a tre caratteristiche: una consapevolezza particolare della storia, il metodo dell'aggiornamento e la via del ritorno alle fonti.

«L'aspetto più innovativo dell'evento conciliare - scrive G. Ruggieri - fu l'attenzione alla storia. [...] Ogni Concilio viene convocato e celebrato per risolvere dei problemi sorti nella storia vissuta dai cristiani», ma nel Vaticano II ciò è avvenuto consapevolmente, per esso «la storia è luogo teologico»⁵⁷.

Giovanni XXIII nel discorso di apertura sottolinea che «nel presente momento storico, la Provvidenza ci sta conducendo ad un nuovo ordine di rapporti umani»⁵⁸ e Paolo VI nel discorso di apertura del secondo periodo parla a lungo dello «sguardo della Chiesa che dalla finestra del Concilio spalancata sul mondo»⁵⁹ guarda agli uomini contemporanei. Tali espressioni mostrano la consapevolezza di essere posti in un certo tempo della storia e fanno trasparire un aspetto di tutto l'operato del Concilio, che possiede un "senso" del tempo

⁵⁶ *Ivi*, 312-313.

⁵⁷ G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, 55.

⁵⁸ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio*, in *EV* 1/42*.

⁵⁹ PAOLO VI, *Discorso in apertura del secondo periodo del Concilio*, in *EV* 1/191*.

inedito e una coscienza storica particolarmente attenta ai cambiamenti⁶⁰. Il rapporto del Concilio con il momento storico non è, dunque, accidentale: si è coscienti che i tempi mutano, che non ogni periodo è identico ai precedenti, che il presente conosce esigenze diverse dal passato, che gli uomini cambiano, che i singoli eventi richiedono interpretazioni non superficiali, che la storia ha, quindi, un suo significato da decifrare⁶¹.

E questo non riguarda solo un dato, per così dire, esterno all'identità e alla missione della Chiesa. Sin dal proemio della *Lumen Gentium* si parla della Chiesa come mistero, in cui l'accezione - che origina dal Nuovo Testamento - indica il mistero come il disegno di Dio, non nella sua incomunicabilità trascendente, quanto nell'atto stesso del suo comunicarsi nella storia. La storia è, quindi, il luogo, l'*habitat* della Chiesa. La sua vita non si esaurisce, tuttavia, nella storia perché il popolo di Dio è un popolo pellegrinante che custodisce le promesse e i germi del regno di Dio⁶². Da questo punto di vista ricordiamo la dottrina dei segni dei tempi, dove si mette a tema il fatto che non solo la storia, per così dire, cammina, ma che in questo camminare sono, in qualche maniera, contenuti anche gli appelli di Dio e del suo regno⁶³.

Conclusione

L'acquisizione della «*struttura essenzialmente relazionale della "pastoralità"*»⁶⁴ così come emerge dalla *Dei Verbum* che rimanda alla relazione stessa tra Gesù e i suoi discepoli, è portatrice di positivi sviluppi per la vita della Chiesa; risponde alla esigenza di una «continua riforma che deriva dalla coerenza interna del *modus agendi* di Gesù e degli apostoli nel rapporto con i contemporanei, e, infine, *nel rispetto del radicamento contestuale dei destinatari del vangelo*, che può basarsi sul discernimento dei "segni messianici" da parte di Gesù e i suoi»⁶⁵. Così alla Chiesa è chiesto di lasciarsi sollecitare a prendere posizione di fronte alla storia e al suo presente, riconoscendo in questo la forma con la quale Dio la chiama ad essere fedele alla sua identità

⁶⁰ Cf. P. PRODI, *La storia umana come luogo teologico*, in *Regno/attualità* 20 (2008) 712-714.

⁶¹ Cf. G. ALBERIGO, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*, in *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 577-592.

⁶² Cf. LG 5.

⁶³ Cf. G. RUGGIERI, *La teologia dei "segni dei tempi" acquisizioni e compiti*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e storia: l'eredità del '900. Atti del XVII congresso dell'ATI* (Brescia 11-15 settembre 2000), San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 33-77.

⁶⁴ CH. THEOLBAD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, 687.

⁶⁵ *Ivi*, 687.

apostolica. Nello sporgersi nel variegato campo della storia lo Spirito assiste la Chiesa accompagnandola a prendere consapevolezza che questo rischio, questo suo agire storicamente, è patrimonio intrinseco della sua natura e della sua missione salvifica.

L'indole pastorale del Concilio, quindi, lungi dal depotenziare la portata del Vaticano II per la Chiesa e l'importanza del suo insegnamento dottrinale, le rafforza. E lo fa proprio perché mostra come dalla considerazione della missione della Chiesa scaturisca la possibilità di una più adeguata comprensione della stessa rivelazione cristiana. Ecco perché l'indole pastorale del Concilio ne esalta tutta la portata dottrinale: «Sarebbe assolutamente sbagliato contrapporre l'intenzione e il modo di esprimersi pastorale del Concilio al significato dottrinale, esplicitamente formulato e continuamente ribadito, dimenticando che i suoi testi contengono "un serio appello alla coscienza del cristiano cattolico" (J. Ratzinger)»⁶⁶.

I cinquant'anni che ci separano dal Concilio ci pongono da un lato nella condizione di accoglierne in maniera "creativa" (senza strumentalizzazioni) l'eredità, dall'altro di incarnarne lo stile.

Parlare di "memoria creativa" vuol dire porsi nella condizione di quegli eredi che sanno mettere a frutto ciò che hanno ricevuto con la consapevolezza che i frutti richiedono impegno, capacità di speranza, apertura al futuro. Una creatività intesa non come innovazione sconsiderata, ma come la capacità di rileggere con fedeltà la grande tradizione e cercare le vie con cui interpretare la missione della Chiesa in contesti storicamente, culturalmente, socialmente "altri". La fedeltà cristiana - e quindi il vero senso della tradizione - non è, infatti, immobilismo o fuga dai problemi della propria generazione, ma tentativo di fedeltà, nel proprio tempo e nel proprio luogo, al vangelo.

Il cammino di questi anni ha certamente fatto emergere alcuni tratti significativi del volto della Chiesa, ma le rughe, stentano ancora a cedere il passo ai segni della giovinezza. Ciò non deve scoraggiare: il passaggio da una secolare figura di Chiesa con un'impronta tridentina pensata per il periodo moderno ad una figura di Chiesa differente che vive nel cosiddetto periodo postmoderno richiede - come afferma G. Mannion⁶⁷ - processi di "de-" e di "ri-" tradizionalizzazione, la realizzazione, cioè, di nuovi paradigmi di assunzione e di declinazione della tradizione ecclesiale, che non possono non necessitare di tempi lunghi.

⁶⁶ Cf. W. KASPER, *La provocazione permanente del Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, in ID., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 304.

⁶⁷ Cf. G. MANNION, *Chiesa e postmoderno. Domande per l'ecclesiologia del nostro tempo*, EDB, Bologna 2009.

In quest'ottica, le Costituzioni conciliari, se, da un lato, indicano quanto ancora c'è di incompiuto e non realizzato nella vita della Chiesa, dall'altro costituiscono la "bussola"⁶⁸ che apre la via per affrontare i problemi nuovi che abbiamo dinanzi.

Antonio Mastantuono
mastantuono@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁶⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 57, in *EV* 20/117.

LIBERTÀ DI COSCIENZA (GS, 2) E LIBERTÀ RELIGIOSA (DH)

Piergiorgio Grassi*

Può sembrare un accostamento estrinseco sottolineare, in prima battuta, che la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* e la Dichiarazione *Dignitatis humanae* sono nate in virtù di inedite circostanze¹. Com'è noto, non erano state previste come documenti a sé stanti. La Dichiarazione venne alla luce dopo un aspro confronto consumatosi all'interno della Commissione centrale preparatoria: da una parte i sostenitori del testo elaborato dalla Commissione teologica presieduta dal cardinal Ottaviani che avrebbe dovuto costituire il capitolo IX dello schema preparatorio dedicato ai rapporti Chiesa-Stato e che riproponeva la perenne validità del diritto pubblico ecclesiastico; dall'altra coloro che avevano contribuito alla stesura del testo elaborato dal Segretariato per l'unità dei cristiani, retto dal cardinal Agostino Bea, dall'impianto decisamente più pastorale sotto il profilo dei contenuti e del linguaggio. Quest'ultimo documento approdò per la prima volta in assemblea plenaria, alla fine del secondo periodo del Concilio, nel novembre del 1963, come capitolo V dello Schema sull'ecumenismo, "veste ecumenica di garanzia" affidata alla Commissione per il coordinamento del Concilio, affinché l'intera materia rimanesse di competenza del Segretariato. Per uscire dall'*impasse* di un confronto che rischiava di divenire sempre più confuso e convulso, il baricentro dello schema fu spostato progressivamente dal terreno ecumenico a quello delle libertà civili, dei diritti intersoggettivi, per essere infine stralciato dal Decreto sull'ecumenismo e trasformato in una Dichiarazione a parte.

* Professore emerito di *Filosofia delle religioni*, Università degli Studi di Urbino.

¹ Per la ricostruzione della movimentata storia dei due documenti rinvio agli studi di G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003 e di S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della Dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2003. Tra gli studi che analizzano le vicende del Vaticano II cf. J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

Anche la *Gaudium et spes* fu concepita come documento a sé stante dopo il discorso assembleare del cardinal Suenens (2 dicembre 1962) che, su invito di Giovanni XXIII, aveva chiesto di organizzare gli elaborati del periodo preconciare ed i risultati del dibattito attorno ad un asse centrale in grado di orientare i successivi interventi: il tema della Chiesa di Cristo, luce del mondo, doveva essere affrontato a partire dalle dimensioni costitutive della Chiesa stessa, che si interrogava sulla sua natura e sulla sua relazione con il mondo e doveva dire di sé e della sua risposta alla condizione dell'uomo contemporaneo, alle questioni della giustizia sociale, dell'evangelizzazione dei poveri e della pace. Solo muovendosi in questa duplice direzione la Chiesa avrebbe potuto aprirsi un varco per esser ascoltata e farsi interlocutrice comprensibile nel mondo di oggi, in modo che Cristo Gesù diventasse "via, verità e vita" di chi lo avesse incontrato. L'intervento fu premessa del nuovo documento, la *Gaudium et spes*, ritenuto in grado di colmare i limiti del *De Ecclesia*, che era apparso datato e bisognoso di una rigorosa rivisitazione.

1. Il confronto con la modernità

Oltre alle difficoltà incontrate nell'elaborazione, accomuna i due testi anche la contrastata approvazione finale. La *Gaudium et spes* incontrò resistenze sia da parte dell'area del cosiddetto ceto internazionale dei vescovi sia tra coloro, periti e vescovi, che erano considerati novatori, come quelli che facevano parte dell'area di lingua tedesca. Personalità come Joseph Ratzinger, Karl Rahner e Joseph Frings (per fare qualche nome) si impegnarono a mostrare che le basi teologiche del documento erano fragili, il tono troppo ottimista e che era impresa prematura pretendere dal Concilio molto di più di una lettera o di un messaggio. Si faceva anche una questione sul metodo dell'argomentare, ritenuto troppo induttivo: prevaleva un punto di partenza connotato dal diritto naturale anziché da quello teologico, storico-salvifico e cristologico che rappresentava, tra l'altro, un modo di procedere più attuale ed ecumenico, perché ampiamente praticato nell'ambito della teologia evangelica.

Nell'acceso dibattito sulla *Dignitatis humanae* si manifestava una differenza di metodo tra chi prendeva le mosse dalla Scrittura, partendo dalla libertà cristiana generalmente definita per poi passare ad una sua particolare forma di applicazione, e chi riteneva doversi partire dalla storia della coscienza contemporanea in merito alla libertà religiosa come diritto non rinunciabile della persona, per concludere mostrando come questa indicazione fosse intrisa di senso evangelico. Faceva inoltre problema, per il ceto internazionale, l'accettazione incondizionata della libertà religiosa, che sembrava

contraddire il magistero costante dei papi dalla Rivoluzione francese in poi, magistero che si ritrovava consegnato, semplificato, nei manuali in uso negli atenei ecclesiastici ancora in epoca conciliare. Ernst Wolfgang Böckenförde, il costituzionalista e filosofo del diritto tedesco, più volte commentatore della *Dignitatis humanae*, sostiene la tesi, assai discussa, secondo cui la Dichiarazione si discosta dalla dottrina precedente in termini di principio, trovando un nuovo terreno per il rapporto tra verità rivelata e libertà religiosa, e porta in tal modo a compimento il cammino già intrapreso da Giovanni XXIII con l'enciclica *Pacem in terris* con la netta presa di posizione a favore del diritto di ognuno ad onorare Dio secondo il dettame della *retta* coscienza, e quindi a favore del diritto di culto privato e pubblico².

Le resistenze incontrate in aula (e non solo) dai due documenti avevano una loro radice nel fatto che la dichiarata volontà del Concilio di fare i conti con l'uomo della modernità si scontrava con i pre-giudizi (in senso gadameriano) in merito. Come accettare, ad esempio, i processi di libertà che si erano innescati, acquistando un carattere decisamente emancipativo nei confronti della tradizione? Come parlare della modernità in senso univoco, quando essa appariva, ad uno sguardo meno approssimativo, come un insieme di eventi e di movimenti difficilmente omologabili, non riducibili alle istanze dell'Illuminismo?

Era opinione largamente condivisa tra i Padri conciliari che al fondo di questa stagione ci fosse la pretesa di centralità da parte del soggetto-uomo: punto di partenza, mezzo e criterio del proprio *essere-nel-mondo*; consapevole di sé, in condizione di autodeterminarsi e di progettarsi; in grado di rivendicare una libertà che si concepiva pienamente autonoma. Libertà che si potrebbe descrivere con le parole di Charles Taylor, l'acuto indagatore de *L'Età Secolare*: «Viviamo in un mondo in cui gli uomini hanno il diritto di scegliere da sé il proprio modo di vita, di decidere in piena libertà di coscienza quali convinzioni abbracciare, di foggare le loro vite in mille diverse maniere, su cui i loro antenati non avevano alcun controllo. E in genere questi diritti sono difesi dai nostri sistemi giuridici»³. La libertà dei moderni è stata conquistata emancipandosi da antichi orizzonti morali, dal percepirsi come parte di un ordine immutabile, un ordine gerarchico del tutto, che trovava corrispondenza

² Cf. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà e democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007. Böckenförde sostiene la tesi secondo cui la concezione ecclesiastica della libertà religiosa negli anni Sessanta del secolo scorso ha raggiunto due obiettivi. Il cristianesimo si comprende come religione della libertà e non come religione della *polis*, in discontinuità con le posizioni precedenti, soprattutto con quelle del magistero dei papi. Per una interpretazione dei documenti del magistero collocati nel loro contesto storico cf. R. AUBERT, *La libertà religiosa dalla "Mirari vos" al "Sillabo"*, in *Concilium* 1/3 (1965) 131-147.

³ CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1999, 4.

nelle gerarchie sociali. Il che, se limitava l'uomo, era tuttavia in grado di dare senso alle opere e ai giorni.

Il "disincanto del mondo" (per dirla con Max Weber che aveva strappato l'espressione ad un verso di Hölderlin) ha comportato, infatti, la perdita di una visione di insieme, un concentrarsi sul sé, «il susseguirsi delle *me generations*» e l'affermarsi di una ragione strumentale che promette e attua liberazioni e nello stesso tempo penetra nelle coscienze al punto da determinare ogni cosa «in termini di costi e benefici»; che propizia una crescita economica e nello stesso tempo produce la distribuzione diseguale delle ricchezze e del reddito; che rende distratti di fronte alla salvaguardia del creato. L'enfasi, infine, sull'individuo e sulla ragione strumentale reca con sé il rischio della perdita della libertà stessa. «Una società in cui esseri umani si riducono alla condizione di individui "rinchiusi nei loro cuori" è una società in cui pochi vorranno partecipare attivamente all'autogoverno»⁴.

Una realtà dunque ambivalente, di chiaroscuri, cui dare risposte plausibili e aperte ad integrazioni per i significati conseguiti.

Grande era l'attesa al di fuori della navata di San Pietro per i contenuti dei due documenti. Soprattutto per il *De libertate*, messo in agenda su sollecitazione anche del Consiglio ecumenico delle Chiese, che progettava di pubblicare una dichiarazione sulla libertà religiosa, e, per questa ragione, affidato al Segretariato per l'unità dei cristiani, l'organismo creato da Giovanni XXIII, originariamente deputato al compito di aiutare i cristiani non cattolici a seguire lo svolgimento dell'assise ecumenica.

Già nel 1960 a Friburgo un gruppo di vescovi e di teologi aveva elaborato un testo di poche pagine, che toccava i nodi della tolleranza, della cooperazione dei cattolici con i non credenti, dei rapporti Chiesa - Stato. Consapevoli, gli estensori, della necessità di risemantizzare una certa terminologia, di introdurre categorie nuove, di legittimare teologicamente una nozione - quella della libertà religiosa -, già acquisita nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* delle Nazioni Unite e nella Costituzione della Germania democratica, la *Grundgesetz* del 1949, scritta dopo la sconfitta del Terzo Reich. Campeggiava in esse l'espressione "dignità della persona umana", considerata inviolabile e raccolta attorno alla centralità della coscienza, da rispettare sempre, anche quando fosse da ritenersi erronea.

Tra i vescovi dell'Europa a maggioranza cattolica prevaleva l'opinione (difesa dai presuli di Italia e Spagna) che fosse da privilegiare la religione dominante anche attraverso lo strumento dei concordati e che valesse per le altre

⁴ *Ivi*, 12: «Ciò fa emergere il pericolo di una forma di dispotismo nuovo, specificamente moderna, che Tocqueville chiama dispotismo morbido»

espressioni religiose il principio della tolleranza. Nell'area anglosassone, soprattutto tra i vescovi degli Stati Uniti, era prevalente l'opinione che si dovesse accettare una dottrina costituzionale e politica, ormai largamente condivisa dalla coscienza civile. La separazione tra Chiesa e Stato e il primo emendamento della Costituzione americana, contenente le cosiddette clausole del *ri-conoscimento* e del *libero esercizio della religione*, non erano contrarie alla tradizione cristiana e pertanto erano legittimabili dai cattolici come garanzia dei diritti della persona umana nella sua dimensione relazionale. La libertà religiosa, da nozione giuridica volta a regolare i rapporti tra le persone, era un fattore potente di coesione sociale e di concordia civile. La Chiesa, che da sempre aveva rivendicato per sé la libertà nella società civile e di fronte ai pubblici poteri, era in dovere di riaffermare questo diritto anche per le altre religioni.

2. Dignità della persona

Si può comprendere, dall'insieme di queste considerazioni preliminari, perché nella *Gaudium et spes* una parte consistente sia stata riservata a delineare i tratti della condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo e della sua vocazione e ad offrire elementi, perennemente orientatori, di un'antropologia cristiana. Una novità questa, com'è stato più volte osservato, sia perché la questione da tempo era stata delegata al discorso puramente filosofico, sia perché rappresenta un esempio di quel *ressourcement* che ha caratterizzato i lavori del Concilio: un ritorno alle origini, a quella preoccupazione per l'antropologia che aveva impegnato i Padri della Chiesa e i grandi scolastici: da Abelardo, a Bonaventura, al Tommaso della *Summa Theologiae*, piuttosto che dei *Commentari ad Aristotele*. I paragrafi della *Gaudium et spes* sono stati limati, integrati ed emendati sino all'ultimo, con il rischio incombente che il documento risultasse depotenziato quanto al suo valore autoritativo. Giravano infatti proposte di mutarne la qualificazione, trattandolo come se fosse una lettera enciclica o una lettera *tout court*, per superare le obiezioni che avrebbe incontrato nella veste di Costituzione pastorale.

Contro questo pericolo si levò, lo ricordiamo per inciso, la voce di Marie Dominique Chenu, che, in una conferenza pubblica di notevole impatto tra periti e i Padri conciliari, tenuta presso il Centro di documentazione olandese (il 22 settembre 1965), evidenziò la qualità teologica del documento, di cui gli stessi estensori sembravano non avere piena consapevolezza⁵ e sostenne che,

⁵ Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 643. Per intendere la struttura biblico - teologica della *Gaudium et spes* sono tuttora un valido riferimento i saggi S. LYONNET, *I fondamenti biblici della*

poiché il testo riguardava un aspetto essenziale, quello del rapportarsi della Chiesa con il mondo contemporaneo, per chiarire il quale era stato convocato il Concilio, un tale gesto avrebbe mancato lo scopo per cui il Concilio stesso era stato convocato. E pertanto il documento in questione non poteva non chiamarsi Costituzione pastorale: *costituzione* in quanto complesso di proposizioni sulla struttura della Chiesa, comunità gerarchica del popolo di Dio nel mondo; *pastorale* «perché la Parola di Dio di cui essa è testimone e garante, parla oggi, un giorno dopo l'altro, nella successione del tempo»⁶. Dimensione storica che sosteneva l'impostazione antropologica dello schema: una verità di fede sull'uomo in cui «grazia e natura erano storicamente compenstrate... non soltanto nelle sue forme psicologiche, ma anche secondo i ritmi della crescita sociale e storica»⁷.

Di qui l'analisi accurata del mondo contemporaneo, con le novità emerse soprattutto sul versante della scienza e della tecnica e dei conseguenti mutamenti di mentalità e cultura, e l'elaborazione di una antropologia cristiana liberata dagli idealismi che avevano caratterizzato la predicazione ecclesiale. Presupposto del tutto: la grazia che penetra nella realtà, da percepire in quegli eventi che sono stati chiamati “segni dei tempi”, luoghi teologici in senso proprio, in vista della testimonianza della Parola di Dio nelle vicende drammatiche degli uomini e nell'ascesa delle civiltà. In effetti, proprio nelle ultime redazioni della *Gaudium et Spes* la prospettiva indicata prende la forma di un metodo che viene enunciato con chiarezza: «Il popolo di Dio - si dice - mosso dalla fede, per cui crede che di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i segni veri della presenza o del segno di Dio. La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane» (*GS*,11). Un discernimento - come osserva Christoph Theobald - che poggia su alcuni principi base: «ciò di cui tratta nell'annuncio del Vangelo è già all'opera in coloro che, uomini e donne, lo accolgono»⁸; la fede interpreta la realtà e prende forma di fronte agli avvenimenti non previsti che lasciano trasparire «richieste talvolta di dimensioni gigantesche, come

costituzione; e di P. DELHAÏE, *La dignità della persona umana*, in G. BARAÛNA (cur.), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Vallecchi, Firenze 1966, rispettivamente alle pp.196-212 e 264-285.

⁶ G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, 643.

⁷ *Ivi*, 646. Su questa vicenda cf. J. KOMONCHAK, *La valutazione sulla "Gaudium et spes"*. Chenu, Dossetti, Ratzinger, in J. DORÉ - A. MELLONI (cur.), *I volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 115-153.

⁸ CH. THEOBALD, *Il Concilio Vaticano II di fronte all'ignoto*, in *Concilium* 48/3 (2012) 76.

l'attuale sfida ecologica, esigenze o necessità che per essere affrontate, richiedono delle energie considerevoli di "fede" e allo stesso tempo le liberano»⁹. Gli avvenimenti, infine, lasciano trasparire aspirazioni capaci di attivare «l'atteggiamento messianico dell'umanità, implicato nel "disegno di Dio", spesso sotto forme inaspettate»¹⁰.

Aver posto poi nel grande ingresso della *Gaudium et spes* la trattazione della dignità dell'uomo nella sua valenza teologica e pratica, stava ad indicare la volontà di venire incontro all'uomo della modernità che pone in primo piano un tema appartenente all'eredità occidentale, ma che assume una qualità nuova nella esaltazione della libertà come un qualcosa di incondizionato e assoluto. Il Concilio trovava un punto di convergenza nell'affermare che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice: «Credenti e non credenti sono quasi concordi nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo come a suo centro e a suo vertice» (GS, 12). Ma il Concilio - come è stato osservato - se riprende la visione moderna della dignità dell'uomo e dei suoi diritti, lo fa con un metodo che Walter Kasper ha chiamato «aggancio in contrasto»: «si parte dalla concezione moderna, da valutare però alla luce della propria tradizione»¹¹, in tal modo si colgono le istanze positive, «sfrondate dalle esasperazioni anticlericali del tempo. Ma si esce anche dalle secche degli immobilismi e dei traumi, per riproporre la tradizione ecclesiale più antica e più ampia, da sviluppare e approfondire in armonia con gli sviluppi dei tempi moderni»¹².

Il riferimento alla dignità dell'uomo offre anche una chiave ermeneutica per intendere l'intero documento. Non è casuale che esso rientri come *leit motiv* all'interno degli altri capitoli della Costituzione, a cominciare da quello, assai denso, che è stato intitolato *La comunità degli uomini*. L'ordine della società dipende in maniera determinante dal rispetto del principio fondamentale di ogni vita sociale: «principio, soggetto, fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommente bisogno di socialità» (GS, 25). Tutti i sistemi andranno vagliati alla luce della dignità e della libertà dell'uomo e ci si dovrà mostrare solidali con tutti, specie con chi è indifeso e non può contare sui poteri forti e gli interessi organizzati: i deboli, i piccoli, i malati, gli oppressi, i discriminati, gli anziani e i bambini non nati. A tutti andranno garantiti i diritti fondamentali che derivano dalla dignità della persona.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, 77.

¹¹ W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 2, Queriniana, Brescia 2001, 253.

¹² *Ibidem*.

La dignità dell'uomo nasce, in primo luogo, dall'essere stato creato a immagine di Dio secondo *Gen* 1,26-27, pertanto reso capace di conoscere e di amare il proprio Dio, da cui è stato creato nella polarità di uomo e donna e insieme costituito pastore di ciò che popola l'Universo. La gloria di Dio esige la gloria dell'uomo e la critica della creatura intacca quella del suo autore. Anche quando con il peccato l'opera divina è messa in discussione e sfregiata, non si può assumere una visione pessimistica sul presente e sul futuro giacché - per dirla con Paolo - «tutti gli uomini hanno peccato e sono tutti privi della gloria di Dio: tutti sono giustificati gratuitamente e per sua grazia, in virtù della redenzione compiuta nel Cristo Gesù» (*Rm* 3, 23-24). Senza la sua morte e la sua risurrezione non vi sarebbe stata risposta adeguata al carattere tragico dell'esistenza individuale e collettiva, non ci sarebbe stata liberazione «dall'immane potenza del negativo» (Hegel) e non ci sarebbe stata salvezza, offerta a tutti coloro che intendono unirsi al suo mistero pasquale. L'uomo è davvero molto grande in Cristo e può rispondere all'interrogativo del *Salmo* 8 («Che cosa è l'uomo che tu ti ricordi di lui? O il figlio dell'uomo che tu ti prenda cura di lui?»), proclamando che Dio è alfa e omega della condizione umana e di tutte le cose create, che in lui l'uomo trova esistenza, vita, vittoria sul peccato e sulla morte, amore di Dio e amore dei fratelli. In questo quadro sono indicati gli elementi costitutivi dell'antropologia cristiana: la «dignità dell'intelligenza e della sapienza», la «dignità della coscienza morale», l'«eccellenza della libertà». Da notare i termini *dignità* ed *eccellenza*, quasi a scandire ogni volta la grandezza dell'uomo; e da notare il discorso sulla coscienza, così rilevante nell'economia del discorso conciliare, posto dal punto di vista redazionale in posizione cruciale, tra l'intelligenza e la volontà, tra la capacità di cercare il vero e la capacità di volgersi al bene.

Il discorso sulla coscienza va oltre la semplice considerazione del suo ruolo funzionale, come organo di decisione, per radicarsi invece nella dignità della persona. Se è vero che si parla di una voce imperiosa che «chiama l'uomo sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male», una voce che quando occorre «chiaramente dice alle orecchie del cuore, fa questo e fuggi quest'altro», la trama delle argomentazioni mette in evidenza la coscienza identificata con la persona stessa nella pluralità delle sue relazioni. Viene negata ogni forma di riduzionismo: «La coscienza morale non è altra cosa dall'essere della persona, ne è anzi l'espressione più adeguata, poiché proprio nella coscienza subisce l'istanza obbligatoria della realizzazione di sé, attraverso le singole scelte concrete. In fondo ad ogni giudizio sulle azioni o situazioni, la coscienza cerca l'attuazione dell'essere della persona in quanto tale»¹³. Si può perciò analiz-

¹³ C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013, 230:

zare la coscienza come «costituzione essa è il centro più intimo e personale dell'uomo; come facoltà, per cui essa è abilitata a determinare il bene e il male e infine come atto del giudizio particolare su un'azione»¹⁴.

Si potrebbe anche dire che la coscienza è l'ambiente vitale in cui diviene possibile l'adesione alla legge morale nel suo vertice, l'amore di Dio e del prossimo. Per queste ragioni la coscienza rappresenta un'istanza autonoma e la libertà di coscienza costituisce un bene da salvaguardare sempre, come viene ricordato in altre parti della *Gaudium et spes* e della *Dignitatis humanae*. Per restare nell'ambito del primo documento, laddove si parla dell'aiuto che la Chiesa intende offrire agli individui, si dichiara solennemente che «il Vangelo annuncia e proclama la libertà dei figli di Dio e respinge ogni schiavitù che deriva in ultima analisi dal peccato, onora come sacra la dignità della coscienza e la sua libera decisione, non si stanca di ammonire a raddoppiare tutti i talenti umani a servizio di Dio e al bene degli uomini; tutti quanti, infine, raccomandando alla carità di tutti» (GS, 41). E ancora, quando si parla dell'aiuto che la Chiesa intende dare all'attività umana per mezzo dei cristiani, si dice che quando i cristiani agiscono quali cittadini del mondo (singolarmente o associati), dovranno rispettare «le leggi proprie di ciascuna disciplina», acquisire «una vera perizia in questi campi», «escogitare senza tregua nuove iniziative» e, ove occorra, realizzarle, aggiungendo che «spetta alla loro coscienza già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena» (GS, 43).

L'uomo, dunque, non può mai delegare ad altri la responsabilità del proprio agire. Il Concilio giunge ad affermare che va riconosciuto il diritto della coscienza invincibilmente erronea ad essere rispettata, quando il giudizio erroneo sia frutto di una coscienza vera, vale a dire una coscienza che si è impegnata a conoscere la verità, servendosi di tutti i mezzi di informazione a disposizione e si è convinta dell'azione che sta per intraprendere al punto da ritenere peccato agire in senso diverso, perché sarebbe agire contro coscienza. La coscienza non perde mai la sua dignità ricorda la *Gaudium et spes*, quasi a ribadire che essa non può essere ridotta alla sua sola funzione di organo decisionale, perché trova la sua radice profonda nella dignità della persona. Una questione che richiama la dottrina di Tommaso d'Aquino per il quale «l'errore invincibile esclude il peccato, anche se l'atto rimane oggettivamente disordinato e perciò sbagliato, a motivo del fatto che l'uomo è chiamato a conformare la sua volontà a quello che egli comprende essere la volontà divina»¹⁵.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

La decisione, radice della vita morale, non può fare a meno del confronto con la legge divina e con le indicazioni del magistero, ma la risposta, dalla quale dipende l'eticità, è sempre personale, viene data nella concretezza del contesto situazionale, tenendo conto della specificità della propria vocazione e delle esigenze del momento. Realtà non del tutto oggettivabili, per le quali non esistono e non possono esistere regole precise e predeterminate. Per dirla con Maritain, che è stato una delle fonti di ispirazione dei due documenti conciliari, ci sono momenti («notte buie piene di insidie») in cui bisogna fare affidamento sulla coscienza personale, destinata ad applicare i principi «che non sono assoluti, posti in un cielo platonico o in un repertorio di casi giuridici. Nessun codice scritto è allora di aiuto all'uomo... È alla coscienza personale di ciascuno, alla sua ragione, alla sua virtù morale che spetta portare in ogni caso particolare il giusto giudizio morale»¹⁶.

3. Libertà religiosa

Nella *Gaudium et spes* si afferma senza ambiguità che l'uomo può volgersi al bene solo nella libertà, dal momento, che è volontà di Dio che egli si protenda spontaneamente a cercare il suo creatore e possa giungere alla «piena e beata perfezione» nella conformità a Cristo; di conseguenza è la stessa dignità dell'uomo ad esigere che «egli agisca secondo scelte consapevoli e libere» (GS, 17).

Nella dichiarazione *Dignitatis humanae* vengono sciolti i nodi riguardanti significato e valori di una società liberal-democratica che si propone di garantire a tutti la libertà religiosa e la libertà di espressione del pensiero e si fa un ulteriore passo per instaurare un rapporto con la modernità, liberandosi dalla nostalgia dello Stato confessionale, dalla persuasione che spetti alla Chiesa il compito di legittimare o delegittimare la legislazione degli Stati. È invece sufficiente che il potere civile rispetti la libertà della Chiesa e delle altre confessioni religiose di esprimere un giudizio sugli eventi, a partire dalle proprie premesse teologiche.

Che si giungesse a questo esito non era per nulla scontato, viste le resistenze che il *De libertate* incontrò sino all'ultimo, anche dopo la definitiva approvazione in Congregazione generale il 19 novembre 1965. Sostenendo il nesso inscindibile tra la dignità dell'uomo, i diritti e le libertà (*in primis* quella religiosa) nei quali essa viene a concretarsi, il Concilio abbandonava la tradizio-

¹⁶ J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1963, 87.

nale impostazione dei diritti della verità e riconosceva il soggetto individuale come titolare del diritto alla libertà religiosa, anteriormente allo stesso impegno per giungere alla verità. La subordinazione di questo diritto alla permanenza nell'area delle verità etiche e religiose veniva rovesciata e la distinzione tra ordine del diritto e ordine del dovere morale veniva diversamente formulata.

Per uscire dalle ultime strettoie nel dare forma al documento fu importante il contributo del gesuita John Courtney Murray, perito al Concilio per conto dei vescovi americani, che propose di riconoscere la libertà religiosa come un diritto di natura precipuamente giuridico-politico, già contemplato dai moderni Stati costituzionali. «Contestualmente il riferimento alla dignità della persona si andava più nettamente configurando come il motivo fondamentale del documento. Assieme al rilievo decisamente nuovo che acquistavano da un lato la coscienza contemporanea, storica, della libertà religiosa come diritto irrinunciabile della persona e dall'altra la realtà del ruolo dei moderni governi costituzionali»¹⁷. Nasceva così la decisione di dividere le argomentazioni del documento in due parti: secondo ragione, la prima e secondo rivelazione, la seconda. Veniva poi introdotta, come correttivo, nel solenne *incipit*, l'affermazione secondo cui il diritto alla libertà religiosa lascia integra la dottrina cattolica sull'unica vera religione e sull'unica vera Chiesa di Cristo. Contestualmente si osservava che nell'insegnamento dei più recenti pontefici si era registrato uno sviluppo dottrinale, la cui ultima tappa tendeva a coincidere con quanto affermato dal testo conciliare (il riferimento più immediato era l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, pubblicata l'11 aprile 1963).

Il *De libertate* inizia, dunque, con la dichiarazione che soggetto della libertà religiosa è la persona umana e che il diritto a tale libertà è universale, in quanto inerisce a ciascuno ed è tale perché è fondato su elementi costitutivi della dignità personale. Tale diritto deve essere correttamente proclamato anche per le comunità dei credenti, qualunque sia il contenuto della loro fede, considerate come soggetti di diritti e di doveri, dotate di personalità giuridica, distinta da quella che compete agli aderenti. Osservava Pietro Pavan - uno degli estensori del documento e con Murray favorevole ad una sua prima parte in chiave giuridico-politica - che il contenuto e l'oggetto del diritto sono dati dall'immunità alla coercizione, coercizione ad agire sul piano religioso contro la propria coscienza o impedimento ad agire in conformità alle indicazioni della coscienza medesima; un diritto reclamato dalla dignità delle persone che nei diversi settori della vita sociale, particolarmente laddove i valori dello spirito sono coltivati, chiedono rapporti composti alla luce della ragione, vale a

¹⁷ S. SCATENA, *Un cambio di paradigma*, in S. SCATENA - M. RONCONI (curt.), *Libertà religiosa e diritti dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 48.

dire «attraverso il dialogo, il metodo della persuasione e con la partecipazione più larga possibile nell'attuare il bene comune, con impegno consapevole e responsabile»¹⁸. Alle obiezioni di chi lo reputava un diritto a contenuto negativo di dubbia incidenza sulla vita religiosa, Pavan controbatteva che la libertà religiosa si ritrova quale diritto negli ordinamenti giuridici di molte società, assecondando la tesi diffusa tra i giuristi che questo diritto presenti sempre un contenuto negativo.

Alla domanda pressante proveniente da ampi settori dell'opinione pubblica mondiale, il Concilio rispondeva dichiarandosi a favore di quel diritto, fissandone il contenuto nell'immunità dalla coercizione, con la precisazione che, pur essendo a contenuto negativo, esso si fonda su un presupposto di incommensurabile valore: il riconoscimento a ciascuna persona «di una zona riservata, entro la quale è chiamata per natura e tenuta per dovere ad agire di propria iniziativa e sulla propria responsabilità». Il diritto ha una sua ragione d'essere nella garanzia da parte delle autorità civili di una "zona franca", un ambito nel quale ciascuno «decide del suo futuro eterno», cioè definisce il senso e la direzione della vita nel tempo che gli è dato. E tuttavia non appartiene all'ordine dei diritti civili positivi, come chiedeva la minoranza dei Padri conciliari, diritti cioè statuiti per mere ragioni di bene comune e quindi passibili di essere cassati a fronte di mutamenti profondi del contesto socio-politico. Il diritto alla libertà religiosa è fondato su esigenze insite nella natura degli umani e pertanto compete a tutti e per sempre, da riconoscere e sancire come diritto civile nell'ordinamento giuridico della società¹⁹.

È stato più volte notato che in questo si manifesta la differenza rispetto alla *Pacem in terris*. L'enciclica giovannea affermava, infatti, il diritto alla libertà religiosa, a «onorare Dio secondo il dettame della *retta* coscienza. E quindi il diritto al culto di Dio privato e pubblico». L'uso del termine *retta coscienza*, non accompagnato dall'aggettivo *vera*, indicava uno spostamento del diritto medesimo «dal possesso obiettivo della verità all'omaggio soggettivo reso alla verità», lasciando però aperta la questione se, per il fatto di essere in buona fede (con *retta coscienza*) si avesse facoltà di contribuire alla diffusione dell'errore.

La *Dignitatis humanae* pone, invece, a fondamento del diritto la dignità della persona in senso esistenziale e non in senso morale. «Poiché - per dirla ancora con Pavan - la dignità inerisce ad ogni persona per il fatto che è un ente dotato di ragione e di volontà libera, il diritto emerge come diritto universale». Non potrebbe esibire questo carattere se esso avesse origine dall'operare onesto delle persone o dalla loro coscienza retta. Tale diritto esiste per ogni

¹⁸ P. PAVAN, *Dignitatis humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa*, Piemme, Milano 1986, 30.

¹⁹ Cf. *ivi*, 38.

persona e coesiste sempre con essa, anche quando non venga esercitato o sia violato dagli stessi soggetti cui è congiunto indissolubilmente: «La violazione del diritto non comporta la sua estinzione, fa emergere semmai l'esigenza che esso venga ripristinato»²⁰.

L'enciclica giovannea *Pacem in terris* ha inciso profondamente su un altro tema cruciale, affrontato dai due documenti che stiamo esaminando, laddove considera “segno dei tempi” lo Stato democratico moderno, che ha rinunciato a farsi portatore di un autonomo progetto etico e si è legittimato come custode della libertà di tutti (Stato di diritto); che si pone come custode delle regole nel confronto tra diversi, e talvolta contrastanti, ideali religiosi, culturali e politici, senza per questo manifestare indifferenza ai valori etici, spirituali e religiosi, mostrando semmai la volontà di promozione dei medesimi; uno Stato che manifesta insomma una *laicità positiva e non ostile*. L'enciclica indicava la necessità del superamento di quella posizione dottrinale secondo la quale lo Stato era tenuto a professare pubblicamente la fede cattolica e a riconoscere il diritto pieno alla libertà religiosa solo ai cattolici, mentre nei confronti degli aderenti alle altre religioni doveva praticare la tolleranza per motivi di bene comune. Posizione che trovò modo di esprimersi più volte in Concilio da parte del *Coetus internationalis Patrum* sulla base della motivazione che la libertà religiosa non può essere separata dalla verità una e indivisa; che si può parlare di libertà religiosa esclusivamente per la verità e non per l'errore. Solo perché nella storia peccato e credenze errate sono difficilmente estirpabili senza che si abbiano conseguenze socialmente negative, è ammessa una certa tolleranza verso le altre confessioni, cui non competono però gli stessi diritti della vera religione, come quello di propaganda e di azione giuridica. Di qui la difesa della dottrina e della prassi dei concordati nei paesi in cui veniva privilegiata la religione cattolica, rappresentando essa la maggioranza dei cittadini.

La seconda parte della Dichiarazione considera il diritto umano alla libertà religiosa sotto il profilo della rivelazione, insistendo sulla corrispondenza tra

²⁰ *Ivi*, 34. Giovanni XXIII aveva ben presente il problema, che era allora formulato in questi termini: se nell'ambito delle diverse confessioni sussista il diritto di diffondere una posizione dichiarata erronea dalla Chiesa cattolica. Riteneva però che fosse necessario un approfondimento e che l'assemblea conciliare fosse il luogo deputato a cercare una soluzione più adeguata in un libero confronto, auspicando che si abbandonasse la pretesa di ritenere non riformabili le diverse posizioni. La *Dignitatis Humanae* è stata dunque una risposta per certi aspetti conclusiva, raggiunta - nota Pavan - attraverso un lungo travaglio, «con punte di drammatica sofferenza in alcuni padri che erano del parere che la proclamazione del diritto contenesse implicitamente l'affermazione che tutte le religioni siano eguali e che pertanto il documento diventasse fonte di indifferentismo religioso, di relativismo anche per i cattolici» (P. PAVAN, *Dignitatis humanae. Dichiarazione sulla libertà religiosa*, 45). La testimonianza sull'atteggiamento di Giovanni XXIII è significativa, dal momento che Pavan è stato tra i redattori della *Pacem in terris*.

libertà religiosa in senso giuridico e sociale e libertà cristiana, nei vari sensi in cui la si può ritrovare nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa. La Dichiarazione conciliare riconosce che nella rivelazione non è esplicitamente affermato «il diritto all'immunità dalla coercizione esterna in materia religiosa», ma il comportamento di Cristo, degli Apostoli, dei Padri della Chiesa manifesta questo rispetto per la coscienza nei confronti della verità «che non si impone se non in virtù della stessa verità», la quale «si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore». E nella fede la verità è sempre in circolo con la libertà. La fede vista nell'atto più che nell'evento oggettivo, «infatti la fede - si dice - è per sua stessa natura un atto libero, giacché gli esseri umani... non possono aderire a Dio che ad essi si rivela, se il Padre non li trae... È quindi pienamente rispondente alla natura della fede che in materia religiosa si escluda ogni forma di coercizione da parte degli esseri umani» (DH,10).

In un articolo apparso sulla rivista «Concilium» nel lontano 1966, John Courtney Murray rispondeva ad alcune critiche al documento provenienti da parte non tanto dei Padri conciliari più tradizionalisti, quanto da coloro che avrebbero voluto un impianto più connotato sul piano teologico²¹. (Critiche che riemergono in occasione di incontri di studio, in vista di una ripresa ermeneutica della *Dignitatis humanae* nell'attuale areopago di cultura e di politica). Ricorrente era la valutazione secondo cui il documento avrebbe in qualche modo operato un «imprigionamento della parola di Dio» per l'uso strumentale che se ne era fatto, rinunciando sostanzialmente ad una fondazione biblica della libertà e impedendo così che la dichiarazione assumesse un respiro più ampio e non ci fosse una profonda cesura tra le due parti²². Murray notava che la dichiarazione non intendeva offrire una teologia «approfondita ed esauriente sulla libertà», pur consapevole che il punto di vista teologico sarebbe stato il più soddisfacente nella trattazione dei « problemi della legge

²¹ Cf. J.C. MURRAY, *La Dichiarazione sulla libertà religiosa*, in *Concilium* 2/3 (1966) 37-50.

²² Si veda, ad esempio, il volume di saggi a cura di S. CUCCHETTI, *Quale libertà religiosa?*, Ancora, Milano 2013. Il testo presenta comunque elementi di notevole interesse perché la ricerca, articolata sulla domanda «quale libertà religiosa oggi?», si allarga a considerare le radici storico-teologiche che sono alla base del principio. Preso poi atto del grande pluralismo socio-culturale e della prossimità (in virtù delle grandi migrazioni e dello sviluppo dei media) delle grandi tradizioni religiose del mondo, viene aperto il confronto con esse nella piena consapevolezza che attorno alla questione della libertà religiosa si gioca la possibilità di una coesistenza pacifica tra le differenze. Cf. anche il saggio di F.G. BRAMBILLA, *Diventare liberi*, in S. SCATENA - M. RONCONI (curr.), *Libertà religiosa e diritti dell'uomo*, 8-20. Nel testo è indicato un limite del documento conciliare nell'aver circoscritto la questione della libertà religiosa alla sua dimensione sociale e civile. Limite dovuto prevalentemente alla preoccupazione di cadere in qualche forma di relativismo e di indifferentismo, ma in tal modo non sarebbe stata sviluppata «tutta la forma esplosiva della singolare natura libera dell'atto delle fede cristiana... eredità del Concilio che resta ancora da pensare», a partire «dalla reciproca relazione di verità divina e coscienza libera, elemento specifico della fede cristiana» (ivi, 18). Si veda a questo proposito: W. KASPER, *La motivazione teologica dei diritti umani*, in Id., *Teologia e Chiesa*, 2, 244-264.

naturale nel contesto concreto del presente ordine esistenziale della grazia»²³. L'appuntamento era stato in parte mancato per una serie di ragioni minuziosamente elencate: per il genere letterario del documento, esplicitamente indirizzato ad interlocutori esterni su un oggetto di interesse vitale per i non credenti, oltre che per i credenti. C'era stata poi la richiesta assillante di conoscere la posizione della Chiesa riunita in Concilio sulla libertà religiosa «quale diritto civile e umano», dal momento che la dottrina diffusa nel secolo XIX e nella prima metà del XX, appariva «un po' ambigua in se stessa, priva di contatti con la realtà contemporanea, causa di confusione per i fedeli e di sospetto per larghi strati dell'opinione pubblica»²⁴.

Inoltre, la strutturazione teologica del tema avrebbe suscitato questioni tra gli specialisti sul problema «del rapporto esatto tra libertà cristiana e libertà religiosa e su quello dello sviluppo dottrinale verificatosi dall'enciclica *Mirari vos* alla dichiarazione *Dignitatis humanae*»²⁵. Quest'ultima lasciava in eredità ai teologi il compito di affrontare sistematicamente i temi e di giungere a posizioni condivise. La considerazione, infine, che la libertà cristiana (dono dello Spirito) «non è caratteristica esclusiva dei membri della Chiesa visibile, a meno che non si voglia confinare entro i suoi limiti l'azione dello Spirito» era di tale rilevanza ecumenica da richiedere una esposizione «accurata sotto ogni aspetto e quindi impossibile a farsi in un documento così breve». Il gesuita americano invitava, in definitiva, a storicizzare il testo e chiedeva ai teologi di integrare, approfondire e completare un documento che pure «ha dato qualcosa al mondo: il riconoscimento, la fondazione e lo sviluppo ecclesiastici di un principio che rende possibile la convivenza di uomini di confessioni diverse sotto un ordinamento accettabile per tutti»²⁶.

Un dono anche al mondo di oggi che vede seriamente conculcata la libertà religiosa in tutti i continenti e vede la Chiesa in prima linea e in controtendenza nel promuovere e nel difendere questo diritto, in nome della incommensurabile dignità della persona umana. La “storia degli effetti” della *Dignitatis humanae* è però ancora tutta da scrivere.

Piergiorgio Grassi
piergiorgio.grassi@uniurb.it
via Maria Borgese 9/9
47923 Rimini

²³ J.C. MURRAY, *La dichiarazione sulla libertà religiosa*, 39.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ COSÌ E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, 54.

GLOBALIZZAZIONE DELLE RELIGIONI E DIALOGO

L'attualità della *Nostra aetate*

*Michael Fuss**

A distanza di appena cinque mesi dalla canonizzazione di Giovanni XXIII e Giovanni Paolo II (27 aprile 2014), le figure dei due papi neo-santi offrono un eccellente quadro interpretativo della dichiarazione *Nostra aetate* a cinquant'anni dalla sua promulgazione.

La parola chiave di Giovanni XXIII sull'“aggiornamento”¹ della Chiesa nel Concilio Vaticano II si riflette nell'esordio della dichiarazione *Nostra aetate* che circoscrive l'attuale epoca storica, segnata dalla globalizzazione, come punto di partenza di una spiritualità interreligiosa. Il contesto teologico della breve dichiarazione indica una svolta antropologica nella lettura dei “segni dei tempi”. È la prima volta che la Chiesa riconosce positivamente l'anelito religioso dei popoli all'interno del mistero della grazia di Cristo.

A partire dalla sua enciclica inaugurale *Redemptor hominis* (RH), l'intero pontificato di Giovanni Paolo II è centrato attorno ad una nuova auto-coscienza della Chiesa in vista in una “mappa delle religioni” (RH, 10) di cui ha preso atto il Concilio. Tale risvolta nella coscienza della Chiesa si pone in linea con il titolo latino della *Nostra aetate* che invita ad un nuovo “atteggiamento” (*ecclesiae habitudo*) nei confronti delle religioni di cui il suo pontificato ha dato ampiamente testimonianza.

L'attualità della *Nostra aetate* è strettamente collegata con la contestualizzazione del suo titolo che nella versione originale è stato rigorosamente formulato «*De ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*»², tradotto approssimativamente nelle principali lingue con una ampia gamma di signi-

* Professore incaricato di *Teologia delle religioni*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Cf. GIOVANNI XXIII, *Omelia* del 13 novembre 1960, in *AAS* 52 (1960) 961: «L'opera del nuovo Concilio Ecumenico è veramente tutta intesa a ridare splendore sul volto della Chiesa di Gesù alle linee più semplici e più pure della sua natività: [...] Perciò il soffermarsi alquanto intorno a lei in uno studio amoroso a ricercarne le tracce della giovinezza più fervorosa, e a ricomporle così da rivelarne la forza conquistatrice sugli spiriti moderni...».

² Pubblicato in *AAS* 58 (1966) 740-744.

ficati, da «*la natura delle sue relazioni con*» (italiano), «*relationship with*» (inglese), «*Haltung*» (tedesco), «*relations avec*» (francese), «*en qué consiste su relacion con*» (spagnolo). A cinquant'anni dalla loro promulgazione è da notare che i testi conciliari spesso non vanno più interpretati strettamente secondo l'ermeneutica storica e filologica, basata sulla versione latina, ma anche in modo trasversale e comparativo, come suggeriscono le diverse sfumature linguistiche delle maggiori traduzioni autorizzate e pubblicate sulla web-site vaticana. Una ricerca di prospettive nuove non può non partire dalla fedeltà alla versione originale.

È precisamente la preferenza della parola *habitus* sul poco preciso «la natura delle sue [della Chiesa] relazioni con» che delimita le prospettive autentiche del testo. Non si tratta in primo luogo di una guida pratica o pastorale all'incontro con altri credenti, ma dell'espressione di una nuova spiritualità, di una nuova attitudine e mentalità nei confronti delle culture e tradizioni religiose. Pur indirizzando le altre religioni, il documento verte piuttosto sull'apertura degli stessi cristiani in un contesto globalizzato. *Habitus* evoca uno stile di vita nuovo di tutta la Chiesa, nutrita dall'alterità del vasto mondo delle religioni. Ne è testimonianza il fatto che le idee della *Nostra aetate* si trovano sparse in quasi tutti gli altri documenti conciliari³.

Seconda la terminologia della fenomenologia religiosa la Chiesa qui intende praticare la *epochè*⁴, una visione rispettosa e riconciliante sugli altri, che mantiene il dovuto distacco dalla propria identità di fede, pur considerandola allo stesso tempo, indispensabile per intuire con empatia ed oggettività la fede degli altri. Sotto questo aspetto il filo conduttore dell'intera dichiarazione è questa nuova *habitus* di una "spiritualità dell'incontro interreligioso" che attinge dall'"intento basilare"⁵ del Concilio ed è destinata a formare la prevalente consapevolezza della Chiesa nel futuro. Come tutte le forme classiche di spiritualità lungo il corso dei secoli, anche la spiritualità della *Nostra aetate* è insieme pienamente cristocentrica ed aperta al contesto culturale, oggi caratterizzato da un mondo globalizzato⁶.

Questo sguardo al futuro della dichiarazione deriva paradossalmente dalla retrospettiva dei suoi principali insegnamenti. Metodologicamente

³ Cf. G. O'COLLINS, *The Second Vatican Council on Other Religions*, Oxford University Press, Oxford 2013.

⁴ Cf. D. ALLEN, *Phenomenology of Religion*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 11, Macmillan, New York 1987, 281.

⁵ Cf. K. RAHNER, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in Id., *Schriften zur Theologie* 14, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1980, 287-302.

⁶ Con uno sguardo ancora più ampio G. O'COLLINS ha presentato *The Spirituality of the Second Vatican Council*, Paulist Press, New York - Mahwah 2014.

conviene leggere gli *a priori* del documento come pista per una interpretazione profetica a distanza dei primi cinquant'anni dalla sua promulgazione. Se finora hanno prevalso gli studi sulla sua genesi all'interno del dibattito conciliare - e specialmente sul rapporto con il popolo ebraico⁷ -, la sua ricezione oggi s'allarga al contributo positivo che il documento offre per un mondo multiculturale e religioso anche al di là delle tradizioni teistiche. Questo nuovo contesto ermeneutico fa scoprire le sue idee fondamentali in una nuova luce. Pur essendo il più breve documento conciliare, il suo contenuto ha senz'altro aperto una visione profetica le cui implicazioni si dilagano ancora per molto tempo⁸. Il documento è strutturato secondo tre capitoli sulle principali religioni che vengono affiancati da due capitoli sulla posizione generale della Chiesa nella progressiva scoperta dell'unità del genere umano, fondata a sua volta sull'unicità di Gesù Cristo. La sua specificità è quindi l'elaborazione di una spiritualità cristocentrica che fa cornice ai rapporti particolari con le varie religioni ed in specie con il giudaismo. Il testo non intende argomentare in modo dettagliato sulle affermazioni teologiche, ma propone, in uno stile visionario, piuttosto il *bonum*, ossia il "positivo" (1Tim 2,3: «kalòs») delle relazioni religiose.

1. Una spiritualità dell'incontro interreligioso

Con la spiritualità interreligiosa (*habitus*) si intende una vita di autentica testimonianza perché tutti gli uomini sono figlie e figli dello stesso Padre. Perciò la Chiesa si sente chiamata a promuovere «l'unità e la carità» (NA, 1). Ai cristiani spetta l'anticipazione, nonché la rappresentanza dello *shalom* universale⁹ che è Cristo Gesù (Ef 2,14-18). Di fronte alle visioni del mondo contrastanti, alle lacerazioni, discriminazioni e persecuzioni che non rispettano la dignità altrui, i cristiani sono chiamati a rendere visibile la loro speranza «se è possibile, per quanto da loro dipende». Tale mentalità nuova è caratterizzata

⁷ Cf. J. ÖSTERREICHER, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Kommentierende Einleitung*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare*, 2, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 405-495. Va annotato che non esiste un commento dettagliato.

⁸ Imponente è l'elenco dei principali incontri interreligiosi, compilato da E. I. CASSIDY, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, Paulist Press, New York - Mahwah 2005, 132-263; Vedi anche la ricca e precisa documentazione a cura di F. GIOIA, *Il dialogo interreligioso. L'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II (1963-2005)*, LEV, Città del Vaticano 2006.

⁹ Cf. NA, 5: «I cristiani che, mantenendo tra le genti una condotta impeccabile (1Pt 2,12), se è possibile, per quanto da loro dipende, stiano in pace con tutti gli uomini (Rm 12,18), affinché siano realmente figli del Padre che è nei cieli (Mt 5,45)».

dal “colloquio di salvezza”¹⁰ che circoscrive il nuovo modo di essere Chiesa nella dialettica tra il rispetto reciproco e l’intuizione della propria identità¹¹. Una formula breve si trova nella dichiarazione stessa:

«Con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, [i cristiani] riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi»¹².

Senza dubbio il nucleo sia storico che teologico del documento è il sostanzioso paragrafo sull’ebraismo (NA, 4)¹³. La sua complessa recezione ha mostrato il profondo processo di conversione delle menti ed ha ispirato ulteriori studi ed incontri. Per molti commentatori l’intera dichiarazione sembra concentrarsi sull’elucidazione del Mistero di Israele. Per motivi d’attualità, una simile importanza viene attribuita alle affermazioni sull’Islam (NA, 3). Purtroppo le seguenti considerazioni non possono toccare questi dialoghi particolari, neanche quelli con l’induismo o il buddhismo¹⁴. Nei confronti delle religioni extra-europee la Chiesa talvolta assomiglia ancora ad una piccola barca che fa fatica di salpare il vasto oceano delle religioni. Il cardinale Augustin Bea (1881-1968), protagonista dell’intero documento su mandato di Giovanni XXIII, ha precisato la chiave di lettura con la formula, «l’unità della famiglia umana nella libertà»¹⁵, tessendo in uno le molteplici dimensioni della Chiesa nel mondo: l’impegno per la dignità umana, per la libertà religiosa, per il dialogo religioso e culturale. Ci limitiamo ad alcune osservazioni sulle direttive generali, le quali però prendono corpo nei dialoghi concreti.

¹⁰ «*Colloquium salutis*», nell’enciclica *Ecclesiam Suam* di PAOLO VI (06.08.1964), 73-79 (d’ora in poi ES).

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa la permanente validità del mandato missionario “Redemptoris missio”* (07.12.1990), 29 (d’ora in poi RM): «Il rapporto della Chiesa con le altre religioni è dettato da un duplice rispetto: Rispetto per l’uomo nella sua ricerca di risposte alle domande più profonde della vita, e rispetto per l’azione dello Spirito nell’uomo».

¹² NA, 2; Cf. M. FUSS, ‘*Riconoscere, conservare, promuovere*’. *Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate*, in M. CROCIATA (cur.), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città nuova, Roma 2006, 71-108.

¹³ Il cardinale A. BEA, *Die Kirche und das jüdische Volk*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, 158, ha usato l’eloquente illustrazione del grande albero che si è sviluppato dal granello di senape (Mt 13,31) - il rapporto dei cristiani verso il popolo ebraico - e nei cui rami annidano molti uccelli - le religioni non cristiane.

¹⁴ Cf. M. FUSS, *40 Jahre Nostra aetate. Die katholische Kirche und der Buddhismus*, in J. SINKOVITS - U. WINKLER (hrsg.), *Weltkirche und Weltreligionen*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2007, 257-282.

¹⁵ S. SCHMIDT (hrsg.), *Augustin Bea-Preis. Einheit der Menschheit in Freiheit*, Internationale Stiftung Humanum, Lugano [s.a.], 22.

2. Dalla precisazione terminologica al filo conduttore del documento

2.1. «Nostra aetate»

Va osservata la sottile differenza di significato tra il titolo latino e le traduzioni piuttosto descrittive delle lingue moderne. Per esempio, la traduzione italiana «nel nostro tempo» suggerisce un senso cronologico del momento presente. Più precisa sarebbe comunque la traduzione di *Nostra aetate* con “nella nostra epoca” congiungendo l’attualità storica all’evento salvifico in Cristo¹⁶.

Ricollegando, con la preferenza di “*nostra epoca*”, l’intera storia della salvezza alla supremazia universale (“era”) di Cristo, il documento estende il suo sguardo oltre l’attualità temporale, aprendo una prospettiva in vista all’intera storia della salvezza in Cristo. Il criterio della svolta dei tempi è l’incarnazione del Verbo in sembianza umana, l’universale concreto¹⁷. In questo senso il testo non intende di formulare una dottrina attuale sulle religioni, ma di «collegarci attraverso il tempo con l’origine che perdura per sempre»¹⁸. La dottrina patristica sulla presenza della grazia salvifica ancora prima dell’incarnazione di Cristo, trova una sua attualizzazione nel contesto contemporaneo della globalizzazione. La *traditio* dei secoli si prospetta quindi in un nuovo contesto, dando una svolta nuova all’abitudine di sempre. Siccome l’intenzione degli autori tratta del *kairòs* del momento presente sotto il profilo della Signoria salvifica ed universale di Cristo, l’intero documento è da leggere in senso teologico e non fenomenologico.

Interpretando il particolare momento storico alla luce dell’evento salvifico, si evita, da un versante, una ricerca frenetica d’attualità del testo (“dopo cinquant’anni”), mentre, dall’altro versante, si connota un correttivo di quelle posizioni storiche del passato che non davano accoglienza positiva all’alterità delle religioni. Sotto un profilo teologico, le posizioni contrastanti (e generalmente restrittive) della Chiesa nel passato fanno parte dell’esplorazione graduale della volontà salvifica. Perciò la rivalutazione positiva delle religioni

¹⁶ Cf. l’inglese: «*In our time*»; tedesco: «*in unserer Zeit*»; però in francese: «*notre époque*»; spagnolo: «*nuestra época*».

¹⁷ Cf. *DV*, 13: la «condiscendenza della eterna Sapienza». Nell’impossibilità di trattare qui, per motivi di spazio, della cristologia patristica del *Logos* in relazione alla “parola abbreviata” in Gesù si rimanda a BENEDETTO XVI, *Esortazione apostolica post-sinodale “Verbum Domini”* (30.09.2010), 12: «Il Figlio stesso è la Parola, è il Logos: la Parola eterna si è fatta piccola - così piccola da entrare in una mangiatoia. [...] Adesso, la Parola non solo è udibile, non solo possiede una voce, ora la Parola ha un volto, che dunque possiamo vedere: Gesù di Nazareth».

¹⁸ R. PANIKKAR, *Die vielen Götter und der eine Herr*, Otto Wilhelm Barth-Verlag, Weilheim 1963, 7.

non è semplicemente risultato di un esame sociologico del pluralismo attuale; il deciso cambiamento del Concilio esprime una cesura nella prospettiva escatologica. A sua volta, l'Enciclica *Fides et ratio* (14.09.1998), 2, vede la Chiesa come «pellegrina per le strade del mondo», offrendo la «diaconia alla verità» a chi la cerca nella condizione umana, «pur nella consapevolezza che ogni verità raggiunta è sempre solo una tappa verso quella piena verità che si manifesterà nella rivelazione ultima di Dio» (cf. *1Cor* 13,12)¹⁹. Le parole iniziali «*Nostra aetate*» aprono quindi alla dialettica tra l'universalità salvifica di Gesù Cristo che «è lo stesso ieri e oggi e per sempre» (*Eb* 13,8), e l'attuale *kairòs* della globalizzazione religiosa.

2.2. «*Imprimis*» - «prima di tutto»

Il cambiamento radicale della nuova spiritualità si trova condensata in una sola parola: «*imprimis*» («prima di tutto»; *NA*, 1) a cui corrisponde il «per quanto da loro [dai cristiani] dipende» («*quod in eis est*»; *NA*, 5) nella conclusione del documento, nonché il «guardare con stima» («*cum aestimatione*»; *NA*, 3). Si noti il cambiamento epocale dal disprezzo e rigetto delle religioni alla considerazione favorevole, soprattutto, dei loro valori positivi. Quando si guarda alle singole dottrine che spesso suonano incomprensibili e non accettabili ai cristiani, la dichiarazione non parla di condanna o addirittura di contraffazione della verità, ma usa l'espressione più neutrale «quelle dottrine che quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone» («*in multis discrepent*»; *NA*, 2). Questa piccola parola rivoluzionaria capovolge una tradizione millenaria di malintesi e rigetto delle altre tradizioni collegandoli, nonostante le loro differenze, in un certo modo alla Chiesa²⁰. La svolta epocale nella considerazione dell'ebraismo (*NA*, 3) è già preparata da questa parola.

¹⁹ Cf. lo stretto parallelismo tra il pellegrinaggio dell'umanità e la ricerca di Cristo: *Messaggio del Santo Padre Francesco per il 50° anniversario di fondazione dell'organismo per il dialogo con le religioni*, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20140519_messaggio-50-dialogo-interreligioso.html (accesso 24.09.2014): «Come il Cristo sulla strada di Emmaus, la Chiesa desidera farsi vicina e compagna di strada di ogni uomo. Una tale disponibilità a camminare insieme è tanto più necessaria nel nostro tempo, segnato da profonde e mai prima conosciute interazioni tra popoli e culture diverse. In questo contesto, la Chiesa sarà sempre più impegnata a percorrere la strada del dialogo e ad intensificare la cooperazione, già fruttuosa, con tutti coloro che, appartenenti a differenti tradizioni religiose, condividono la volontà di costruire rapporti di amicizia e prendono parte alle numerose iniziative di dialogo».

²⁰ In un certo senso la parola *imprimis* va avvicinata alla formula del «*subsistit in*» (*LG*, 8) per quanto riguarda una nuova ecclesiologia; vedi più avanti.

Già nella prima *relatio* del 19 novembre 1963²¹, il Cardinale Amleto Cicognani aveva presentato l'allora quarto capitolo di un futuro *Decreto De Oecumenismo* con il titolo «*De Catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*». Come sottolineato dal relatore, il capitolo doveva trattare di un nuovo atteggiamento spirituale dei cristiani secondo tre punti principali: Nei confronti dei giudei va sviluppata una "missione spirituale" che, pur riconoscendo l'autonomia delle tradizioni giudaiche, sottolinea il mistero della comune storia di salvezza. Nei confronti delle società pluraliste emergenti (*civitates mixtae religionis*) si riconosce l'utilità di uffici d'informazione e di dialogo a livello diocesano per venire incontro al desiderio di una introduzione ai misteri cristiani. Infine, nei confronti di tutti gli uomini va riconosciuto il fatto che siamo fratelli nel Creatore ed in Cristo e perciò dobbiamo abbracciarci nel segno dell'unità.

3. Una nuova classificazione delle religioni

Karl Rahner, nell'articolo citato²², parla della forma nascente di una Chiesa («*Genotyp einer Weltkirche*») la quale, diventando Chiesa universale, si trova anche spiritualmente nella necessità di dover confrontarsi con tutto il mondo e con tutte le strutture mentali. Proponendo una nuova classificazione della storia della Chiesa che oltrepassa quella cronologica, Rahner distingue (1) il breve periodo del cristianesimo giudaico, (2) il periodo dell'ellenismo e della cultura europea e (3) «il periodo in cui la sfera vitale della Chiesa è in principio il mondo intero». Come s. Paolo aveva trapiantato con audacia e creatività il cristianesimo in una nuova cultura, così il Vaticano II ha iniziato il passaggio epocale dalla Chiesa occidentale ad una Chiesa globale. Nella nascita delle diverse forme di annuncio cristiano nell'ambito dei più variegati sistemi culturali si scorge il vero pluralismo, ossia l'autentica "cattolicità", «in cui in principio tutti gli uomini possono parlare e comunicare con tutti; [...] le forme d'annuncio plurali non sarebbero semplicemente elementi disparati; essi potranno criticarsi ed arricchirsi a vicenda, ma ognuna costituirebbe una individualità storica che in ultima analisi sarebbe incommensurabile con tutte le altre»²³. L'estensione

²¹ Cf. SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Relatio super schema Decreti De Oecumenismo (sub secreto)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, 8; a p. 12 la relazione esclude che lo schema sia un manuale teologico, né un trattato di diritto canonico o di storia; sarà invece un testo sobrio, irenico, pastorale e nuovo, finalizzato ad una nuova consapevolezza dei fedeli.

²² Cf. K. RAHNER, *Theologische Grundinterpretation*, 293-294.

²³ *Ivi*, 300; Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione "Fides et ratio"* (14.09.1988), I (d'ora in poi *FeR*).

territoriale della Chiesa non comporta solamente un incremento numerico, ma un autentico rinnovamento teologico di fronte alla sfida di equilibrare gli emergenti pluralismi a livello culturale, ecumenico ed interreligioso.

Tale approfondimento della cattolicità, maturata ad integrare i variegati processi dell'annuncio contestuale ("in-culturazione"), offre, prima di tutto, una nuova visione della storia delle religioni. Mentre i manuali classici generalmente inquadrano il fenomeno religioso dell'umanità in uno schema filosofico-evolutivo, partendo dalle "religioni primitive" e culminando con la "religione assoluta" che avrebbe superato tutte le altre tradizioni, oggi si deve invece constatare una contemporaneità di tutte le forme religiose. Il pluralismo *di fatto* delle visioni del mondo spirituali chiede una nuova auto-comprensione del cristianesimo anche nei confronti di un pluralismo *di principio*.

Sia l'interazione globale delle culture, sia il costante pullulare di nuovi fenomeni religiosi (sotto la sigla del *New Age* e perfino del settarismo) permettono di considerare l'esuberante mondo delle forme religiose piuttosto secondo il simbolo taoista del "*Taiji*" con le due mezzo-sfere interattive del *Tao*. Da un lato, il cristianesimo è presente ormai in tutte le culture del mondo, interagendo con tutte le concezioni religiose (dinamica dell'inculturazione *ad extra*), mentre, dall'altro lato, tutti i sistemi religiosi del mondo oggi prendono piede, almeno in forma virtuale, in qualsiasi comunità locale cristiana, spesso producendo forme sincretiche (amalgamento *ad intra*)²⁴. Questa *coincidentia oppositorum* (Nicolò Cusano) dell'esperienza religiosa non avviene solo in proporzione di una distanza culturale, ma davanti alla porta della propria casa. Vivere consapevolmente la sfida interreligiosa diventa per ogni cristiano parte della spiritualità rivoluzionaria a cui la *Nostra aetate* esorta. Per la prima volta il Magistero conciliare propone una spiritualità che non professi «la fede verso la non-credenza, ma una fede che si confronta con fede; non più verità verso la falsità, ma verità verso la verità»²⁵. In un tale confronto dialettico la salvezza

²⁴ Cf. *RS*, 11; *RM*, 37. K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie*, 5, Benziger, Zürich - Einsiedeln - Köln 1962, 137-138: «Non esiste più un Occidente in sé chiuso... [le religioni] ormai sono diventate un momento della propria condizione di vita, non soltanto in teoria, ma in modo concreto, e vengono, perciò, percepite come sfida all'assolutezza del cristianesimo».

²⁵ H. HEINZ, *After Sixty Years*, in M. A. SIGNER (ed.), *Humanity at the Limit*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2000, 95-106; R. OTTO, *Vishnu Narayana*, E. Diederichs, Jena 1917, 155, preannuncia in una visione drammatica già nel lontano 1917 una futura lotta sulla verità tra le religioni: «Si prepara una lotta gigantesca. Il suo grande periodo verrà forse soltanto quando l'umanità avrà raggiunto la tranquillità nelle questioni politiche e sociali [...]. Il momento più alto e più solenne della storia dell'umanità si avrà quando non più i sistemi politici, i gruppi commerciali e gli interessi sociali ma le religioni dell'umanità sorgeranno l'una contro l'altra, e quando, dopo i prodromi e le finte battaglie sulle croste e sugli involucri mitologici e dogmatici, per le casualità storiche e per le reciproche manchevolezze, subentrerà la lotta finale, la più elevata, in cui finalmente staranno di fronte spirito contro spirito, ideale contro ideale, esperienza contro esperienza ed ognuno dovrà dire senza reticenze quanto possiede di vero, di più profondo, o, comunque, se possiede

di Cristo rifugge in una nuova luce e la nuova autocoscienza della Chiesa non è più esclusiva, ma complementare.

4. Verso il riconoscimento dei valori altrui

4.1. L'economia dell'esperienza

I cardini della teologia delle religioni sono le questioni della rivelazione e della salvezza degli altri credenti²⁶. Senza entrare qui nella discussione delle due nozioni bisogna formulare come punto di partenza dell'auspicata spiritualità interreligiosa una terza economia dell'esperienza che congiunge le prime due²⁷. Mentre l'economia della rivelazione è orientata verso la piena manifestazione del Verbo in Cristo, l'economia della salvezza conduce l'umanità verso lo stato della pienezza dell'amore divino. L'economia dell'esperienza, invece, costituisce il luogo trasversale in cui gli uomini sono esposti a quel dialogo intimo tra le loro domande esistenziali e le risposte suscitate dalla grazia divina nei loro cuori²⁸.

La chiamata alla condivisione dell'esperienza religiosa è una prerogativa della catechesi odierna²⁹. Ogni attività missionaria ha bisogno della contemplazione prima ancora di diventare testimonianza³⁰. Il dialogo interreligioso è

qualcosa [...]. «Signore» è colui che può vincere sui signori e nessuna religione muoia prima che abbia potuto dire la sua più profonda e ultima parola».

²⁶ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni mondiali*, LEV, Città del Vaticano 1997.

²⁷ Cf. BENEDETTO XVI, *Incontro con i parroci e il clero di Roma* (14 febbraio 2013), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_it.html (accesso 24.09.2014): «C'è l'esperienza religiosa, con una certa luce umana della creazione, e quindi è necessario e possibile entrare in dialogo, e così aprirsi l'uno all'altro e aprire tutti alla pace di Dio, di tutti i suoi figli, di tutta la sua famiglia».

²⁸ Cf. J. B. LOTZ, *Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa*, in R. LATOURELLE (cur.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, 2, Cittadella, Assisi 1987, 1197: «Nelle religioni non-cristiane, che derivano dall'esperienza religiosa, è nascostamente all'opera la rivelazione. A sua volta, la rivelazione è radicata nell'uomo mediante l'esperienza religiosa».

²⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa "Dominus Iesus"* (06.08.2000), 14 (d'ora in poi *DI*): «La teologia oggi, meditando sulla presenza di altre esperienze religiose e sul loro significato nel piano salvifico di Dio, è invitata ad esplorare se e come anche figure ed elementi positivi di altre religioni rientrino nel piano divino di salvezza».

³⁰ Cf. *RM*, 91: «Il contatto con i rappresentanti delle tradizioni spirituali non cristiane, in particolare di quelle dell'Asia, mi ha dato conferma che il futuro della missione dipende in gran parte dalla contemplazione. Il missionario [...] è un testimone dell'esperienza di Dio... ». Ed anche *AG*, 18: «...le tradizioni di vita ascetica e contemplativa, i cui germi talvolta Dio ha immesso nelle antiche culture prima della predicazione del Vangelo, possono essere utilizzate per la vita religiosa cristiana».

sempre un incontro tra individui credenti, uno scambio di esperienze autentiche da cui nasce l'identità della propria fede. Le particolari visioni del mondo delle singole religioni non si lasciano indagare solo con dibattito filosofico, perché costituiscono una modalità esistenziale di realizzare la salvezza. Perciò è stato proposto di parlare di "salvezze"³¹ al plurale per esprimere sia la diversità che l'unicità dell'esperienza di ciascuno. Qui ha luogo la ben nota tesi di Johann B. Metz sulla crisi di Dio, cioè dell'esperienza del Dio vivente al di là delle sembianze preliminari e spesso superficiali. Tale esperienza segue una gradualità di approfondimento, ma non raggiunge mai una visione esplicita dell'"Assoluto", pur essendo convinto che qualsiasi concezione dell'"Assoluto" indica l'ultima ed unica "Realtà". L'autentica esperienza³² si colloca nell'intimità tra uomo e Dio, nel silenzio della «camera chiusa» (Mt 6,6)³³, dove l'esperienza stessa diventa dono ed accoglienza del Padre: «Presso i vari popoli si trova una certa sensibilità [...] e talvolta vi riconosce la Divinità suprema o il Padre. Questa sensibilità e questa conoscenza compenetrano la vita di un intimo senso religioso» (NA, 2).

4.2. La "famiglia della verità"

Chiunque riflette sulla propria esperienza religiosa, si trova nella posizione paradossale di voler condividere la salvezza con tutti gli altri sulla condizione che la propria esperienza sia quella universale. Nasce così una fitta rete di somiglianze e dissomiglianze le quali, se considerate dal punto di vista puramente comparativo-fenomenologico, non vanno oltre la tendenza al relativismo. Prendendo però di mira la pluralità delle religioni come un fatto in cui prende corpo la «sapienza di molti colori» (Ef 3,10), si scopre in modo inaspettato l'universalità della rivelazione e salvezza in Cristo che penetra e quindi unisce le varie pretese di verità. Non sono le religioni che salvano, ma l'opera misteriosa dello Spirito di Cristo in esse. La spiritualità interreligiosa,

³¹ Cf. S. M. HEIM, *Salvations. Truth and Difference in Religion*, Orbis, Maryknoll (NY) 1995; cf. anche il significato inclusivo del plurale «*consilia salutis*» (NA, 1).

³² Cf. DV, 8: «l'intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali».

³³ Un simile pensiero riporta la *Chandogya Upanishad*, 8,1-3: «Nel corpo che è la città del Brahman, c'è un piccolo fior di ninfea, una casa (*ossia il cuore*); dentro c'è un piccolo spazio vuoto. Ciò che in esso si trova, questo bisogna cercare, questo in verità bisogna cercar di conoscere.» - Se [i discepoli] obiettano: «Nella città del Brahman c'è un piccolo fior di ninfea, una casa, e dentro c'è un piccolo spazio vuoto: che cosa mai può trovarvisi che bisogna cercare, che in verità bisogna desiderar di conoscere?» - «Quanto grande è lo spazio esteriore, altrettale è lo spazio entro il cuore. In esso in verità sono compresi cielo e terra, fuoco e vento, sole e luna, il lampo e le stelle e ciò che quaggiù ognuno possiede e ciò che non possiede: tutto in esso è compreso.» (Cf. C. DELLA CASA (ed.), *Upanisad Vediche*, Tea, Torino 1988, 211).

promossa dalla *Nostra aetate*, riporta su un livello più interiore la visione universale della ben nota espressione di s. Paolo nella lettera a Timoteo:

«[Dio, nostro salvatore,] vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo è anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo che ha dato se stesso in riscatto per tutti. Questa testimonianza egli l'ha data nei tempi stabiliti» (*1Tim 2,5-6*).

Questo testo rivela, come in una formula breve, la dialettica tra una percezione soggettiva della verità e l'identità oggettiva tra questa verità e la persona storica di Gesù Cristo. Per cogliere la conoscenza della verità nella sua diversità ed al contempo l'unicità della sua mediazione in Cristo, si presta il termine della "famiglia della verità".

Come in una famiglia umana ogni membro esercita un proprio ruolo specifico (di mamma, sorella, nonno, ecc.), partendo ciascuno da una visione personale e soggettiva dell'"idea" di famiglia, così una famiglia delle religioni si costruisce nella diversità degli approcci all'idea comune di religione. Basato sul legame di sangue ed il vincolo del rispetto e servizio reciproco, ci si impegna, non nella uniformità dei ruoli sociali, ma in tutta la diversità, per la creazione di una armonia accogliente in mezzo alle incomprensioni, egoismi e attese esagerate di un mondo freddo e puramente funzionale. Sia le famiglie che le religioni costituiscono "alloggi di senso" che appagano le insicurezze esistenziali. Le religioni, in quanto visioni del mondo basate sia sul riconoscimento di una trascendenza sia sulla responsabilità sociale, si trovano attorno al tavolo familiare, pur mostrando spesso un comportamento autoreferenziale, ostile ed esclusivo nei confronti di altre religioni. L'armonia degli ideali spirituali, nonché la testimonianza comune dei valori etico-morali di fronte ad un mondo materialista sono elementi distintivi della "famiglia della verità"³⁴. A differenza dal concetto di "famiglia delle religioni", usato piuttosto nel senso sociologico, esprime la "famiglia della verità" la «sensibilità a quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta vi riconosce la Divinità suprema o il Padre» (*NA, 2*).

Diversamente dalla prospettiva verticale della "gerarchia delle verità" in contesto ecumenico (cf. *UR, 11*), nella "famiglia della verità" si tratta piuttosto di una dimensione orizzontale che si poggia su un patrimonio comune

³⁴ Questo termine concretizza ancora l'espressione di *FeR, 70*: «Da diversi luoghi e tradizioni tutti sono chiamati in Cristo a partecipare all'unità della famiglia dei figli di Dio [...]. Gesù abbatte i muri di divisione e realizza l'unificazione in modo originale e supremo mediante la partecipazione al suo mistero. Questa unità è talmente profonda che la Chiesa può dire con san Paolo: "Non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio" (*Ef 2,19*)».

di valori antropologici. A differenza dell'esame delle diverse posizioni teologiche su scala verticale nell'ambito ecumenico, si tratta della scoperta di una gradualità di legami esistenziali a cerchi concentrici. Mentre il dialogo ecumenico verte sulla convinzione che i misteri della fede sono connessi tra di loro e dispongono di una struttura organica attorno al centro della fede, le religioni convergono invece, in mancanza di un comune contenuto dottrinale-teologico, sulla realtà antropologica che viene esplorata e confermata attraverso incontri interreligiosi ed azioni di solidarietà vissute.

La qualifica della varietà delle religioni come "famiglia della verità" apre al più profondo mistero delle loro interazioni, collocando la loro identità soggettiva sull'orizzonte di una pretesa comunitaria. Il rapporto del "io" - "Tu" (Martin Buber) viene abbracciato ed ampliato dalla dialettica dell'"io" - "noi" in cui le singole religioni ritengono la loro indipendenza nella comunità con altre visioni religiose del mondo. Il carattere della verità religiosa non è esclusivo, ma relazionale. La visione del mondo di ciascuna religione si riflette nella propria pretesa di assolutezza, ma si pone ancora di più, ad un livello umano, come realtà ontologica a cui i seguaci accedono con la loro esperienza particolare. Ogni religione considera la propria verità con valore assoluto, ed è proprio sulla base di questa pretesa che si può riconoscere una simile pretesa universale negli altri. Tale paradosso sta alla radice della libertà religiosa ed è la condizione indispensabile di qualsiasi apertura dialogica. Il modello dei diversi cerchi concentrici, usato nei testi magisteriali per inquadrare la varietà delle religioni³⁵, apre alla visione della famiglia, senza cadere in un relativismo interreligioso.

Il vincolo che unisce la "famiglia della verità" è senza dubbio l'affermazione della *Nostra aetate* che «la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni» (NA, 2). Oltre all'ammirazione per il coraggio di questa novità che fin d'ora ha causato non poche obiezioni, bisogna valutare l'enorme forza visionaria che essa ispira.

A prima vista la novità della formula sta nel netto contrasto con l'espressione «*Extra ecclesiam nulla salus*» e la sua complessa interpretazione in vista ad un esclusivismo salvifico. In un dialogo interiore la Chiesa scopre in se stessa il luogo per accogliere le altre religioni, esprimendo questo rapporto contemporaneamente con due punti focali a forma di ellisse. Da un lato si afferma una ecclesiologia kenotica di apertura verso altre forme di verità e santità, mentre, in conseguenza di ciò, l'indole della Chiesa si allarga a relazionare i valori altrui al proprio mistero pur confermando sempre il proprio ruolo

³⁵ Cf. *LG*, 16; preceduto da *ES*, 111-112.

irrinunciabile. Da un cristomonismo ed ecclesiocentrismo statico si giunge ad una relazionalità profetica.

Il nucleo rivoluzionario della formula viene affiancato dall'affermazione, «essa [la Chiesa] considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che [...] non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NA, 2). L'accenno alla spiritualità giovannea (Gv 1,9) ricorda la Chiesa dell'universalità del mistero di Cristo in cui ogni concetto di "santità" e "verità", di "santificazione" («modi di agire»), "precetti morali" e di "insegnamenti" trovano accoglienza e discernimento critico. Il rapporto con le religioni richiede un ascolto maturo che percepisce perfino una verità non-concettuale, "vuota" ed aperta³⁶, ma allo stesso tempo scopre anche l'universalità di Cristo e la sua «pienezza [...] in cui Dio ha riconciliato con se tutte le cose» (2Cor 5,18-19). Una sola è la verità che irradia nei semi del Verbo sparsi nel mondo, quali parti dell'universalità di Cristo e dello Spirito.

Nell'Enciclica "*Dominum et vivificantem*" (18.05.1986) Giovanni Paolo II ha ulteriormente spiegato la perfetta gratuità della verità che viene suscitata dallo Spirito Santo: «In questo Spirito che è il dono eterno, Dio uno e trino si apre all'uomo, allo spirito umano. Il soffio nascosto dello Spirito divino fa sì che lo spirito umano si apra, a sua volta, davanti all'aprirsi salvifico e santificante di Dio»³⁷. La cascata delle "aperture", l'aprirsi di Dio e l'apertura dell'uomo, rivela un agire personale, reciproco ed incondizionato della verità che non può essere limitata da alcun preconconcetto³⁸. Sul livello ontologico ogni persona umana, cristiana o no, vive la propria identità nella dinamica del dono divino e l'obbedienza umana.

Riflettendo sulla relazionalità della verità religiosa, è utile guardare all'affermazione della LG, 8 sugli elementi ecclesiali genuini accanto ed in riferimento alla Chiesa. La Chiesa di Cristo «sussiste» («*subsistit in*»)³⁹ nella

³⁶ Cf. il *koan*, la risposta enigmatica di Bodhidharma (ca. 483-540) alla domanda dell'imperatore Wu Li Liang sulla natura del Sacro: «Ma allora, qual è il principio della sacra dottrina?». - Bodhidharma rispose: «Semplicemente il vuoto. - Nulla di sacro» cf. W. GUNDELT (cur.), *Bi-Yän-Lu*, 1, Hauser, München 1977, 37.

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sullo Spirito Santo nella vita della Chiesa e del mondo "Dominum et vivificantem"* (18.05.1986), 58. Cf. M. FUSS, *In the Infinite Ocean of God*, in *Lateranum* 78 (2012) 328.

³⁸ Cf. l'espressione "realtà della realtà" (*satyasya satyam*) degli Upanishad che esclude ogni tentativo umano di concepirlo: «Il nome del Brahman è realtà della realtà. I soffi vitali sono la realtà, esso è la realtà di essi» (*Bṛhadaranyaka Upanishad*, 2,3,6, in C. DELLA CASA [cur.], *Upanishad Vediche*, 33. Simile l'espressione buddhista "la percezione giusta" [*samma ditthi*], in NYANAPONIKA [ed.], *Buddhist Dictionary*, BPS, Kandy 1980, 61).

³⁹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa* (29.06.2007): «Terzo quesito: Perché viene adoperata l'espressione "sussiste nella" e

sua pienezza nella Chiesa cattolica mentre «al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità che [...] spingono verso l'unità cattolica». Per una analogia con il mistero dell'incarnazione, la Chiesa è costituita nella sua duplice realtà quale organismo visibile e comunità spirituale. Focalizzando l'attenzione sulla questione di verità, si potrà dire che la Chiesa ne è il garante in quanto le è affidata la pienezza del mistero divino in Gesù Cristo e da essa viene storicamente trasmesso. Al contempo bisogna riconoscere con la *Nostra aetate* le tradizioni religiose come vie in cui si trovano elementi di “santificazione” e di “verità” mediante il dono dello Spirito Santo in Cristo. La sussistenza della pienezza della verità nella rivelazione cristiana implica che ovunque si trovano elementi di verità, questi tendono e conducono verso quella pienezza del Verbo-Persona⁴⁰. Giustamente Gerald O'Collins osserva che la formula sulla sussistenza della verità nella Chiesa cattolica spiega, in analogia, la relazionalità della verità, centrata in forma piena su Gesù Cristo ed operata, in forma di partecipazione, dallo Spirito divino nelle altre tradizioni⁴¹.

4.3. L'unità del genere umano

Punto di partenza e filo conduttore della dichiarazione *Nostra aetate* è l'unità reale e spirituale dell'umanità. Il suo percorso teologico conduce dalla “famiglia dell'umanità” (*NA*, 1 e 5; Cf. *LG*, 1; *GS*, 1) alla “famiglia delle religioni” di cui la “famiglia della santità e verità” (*NA*, 2) rivela la dimensione più profonda. La ricca diversità delle religioni è paradossalmente subordinata all'unità del genere umano. Con una formulazione geniale il testo riesce

non semplicemente la forma verbale “è”? - Risposta: «L'uso di questa espressione, che indica la piena identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica, non cambia la dottrina sulla Chiesa; trova, tuttavia, la sua vera motivazione nel fatto che esprime più chiaramente come al di fuori della sua compagine si trovino “numerosi elementi di santificazione e di verità”, “che in quanto doni propri della Chiesa di Cristo spingono all'unità cattolica” (*LG*, 8)» cf. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_it.html (accesso 24.09.2014).

⁴⁰ Cf. *DH*, 1: «Questa unica vera religione crediamo che sussista nella Chiesa cattolica e apostolica [...]. E tutti gli esseri umani sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che concerne Dio e la sua Chiesa, e sono tenuti ad aderire alla verità man mano che la conoscono e a rimanere fedeli.» Riferendosi alla problematica ecclesiologica, la CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE in *DI*, nota 56, segue la stessa logica: «Il Concilio aveva invece scelto la parola “*sussistit*” proprio per chiarire che esiste una sola “sussistenza” della vera Chiesa, mentre fuori della sua compagine visibile esistono solo “*elementa Ecclesiae*”, che - essendo elementi della stessa Chiesa - tendono e conducono verso la Chiesa Cattolica».

⁴¹ Cf. G. O'COLLINS, *The Second Vatican Council on Other Religions*, 72: «Just as Roman Catholics should acknowledge that “many elements of sanctification and grace” exist and are at work among their “separated” Christian brothers and sisters, so too they should acknowledge the elements of truth and grace operating among the followers of other religions, who belong to the wider reality of God's kingdom».

a congiungere la creazione degli uomini a immagine di Dio e la tendenza all'unità globale nella società contemporanea (NA, 5). Dal patrimonio comune dell'umanità derivano sia l'universale disegno di salvezza sia gli elementi di vita comune. L'unità del genere umano, considerata in prospettiva protologica ed escatologica, si compierà nell'edificazione della "città santa".

L'analisi teologica dell'unità quale origine ed indole futura dell'umanità intera illustra ancora l'uso del termine *Nostra aetate* nel titolo. Le direttive della dichiarazione che sembrano una sorprendente novità dopo secoli di polemica e quindi hanno suscitato non poche malintesi, non intendono a rispondere solo alle necessità effimere del momento, del «nostro tempo». Sono in realtà anticipazioni del regno di Cristo la cui edificazione è già misteriosamente all'opera, integrando qualsiasi impegno per l'unità tra gli uomini. Cristo, il nuovo Adamo, ha inaugurato l'evento universale di salvezza sul quale tutti i tempi sono orientati. Dall'altro versante, promuovendo «l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli» (NA, 1), il testo considera una progressiva santificazione sia individuale che collettiva quale espressione della relazionalità della verità che dovrebbe animare tutti i rapporti interreligiosi. Non si tratta di una unità a livello politico-sociale, ma dell'unità basata sull'amore divino, sorgente della dignità e dei diritti umani: «"Chi non ama, non conosce Dio" (IGv 4,8)» (NA, 5). Ovviamente la salvezza è sempre un dono individuale, ma si realizza attraverso il contesto religioso a cui gli individui appartengono⁴².

Tutte le forme religiose sono manifestazioni della naturale condizione umana; si sforzano di rispondere agli ultimi quesiti dell'esistenza che «ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo» (NA, 1). Per la prima volta un documento conciliare riparte dal profondo anelito religioso e dall'inquietudine di fronte alla verità⁴³ per motivare l'unità del genere umano. Lo stato di caducità esistenziale, comune a tutti gli uomini, viene contestato dall'«ardente aspettativa della creazione», la quale, nelle parole della lettera ai Romani, è «protesa verso la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8,19-23). Sono le stesse domande fondamentali ad indicare il passaggio salvifico dall'"uomo vecchio" all'"uomo nuovo" (GS, 22):

«La natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la mor-

⁴² Senza arrivare ad un riconoscimento oggettivo delle religioni, la *Nostra aetate* esprime una polarità esistenziale tra "gli uomini" e le aggregazioni religiose come l'induismo, il buddhismo, ecc. Cf. RM, 28: «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni.»; *ivi*, 10.

⁴³ NA, 1 contempla la dinamica della "verità" sotto forma dei «reconditi enigmi della condizione umana». Cf. At 17,28 e DH, 1: «La verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore».

te, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo»⁴⁴.

Giustamente l'enciclica *Fides et ratio*, 1-2, condensa l'orizzonte religioso dell'umanità nel monito "conosci te stesso", scolpito sull'oracolo di Delfi, considerando il percorso delle varie religioni secondo la loro intenzione comune di illuminare il destino umano. Rispondendo in vari modi all'inquietudine del cuore umano, propongono delle «vie», cioè «dottrine, precetti di vita e riti sacri» (*NA*, 2). Con questa espressione estremamente audace⁴⁵ viene riconosciuta la natura delle religioni in relazione a Cristo, non solo in teoria ma secondo la loro prassi quotidiana. Le loro differenze, causate dalla cultura, mentalità e dalla diversità delle esperienze, diventano oggetto di dialogo e di reciproca conoscenza⁴⁶, pur essendo sempre oggetto della riconciliazione di tutte le cose in Cristo (*2Cor* 5,18-19).

Non è semplicemente lo schema di domanda/risposta che divide nettamente gli altri credenti dai cristiani, perché la grazia salvifica opera in qualsiasi momento dell'anelito umano. Da un lato, è Cristo che «svela l'uomo a se stesso»⁴⁷ attraverso la presenza del suo Spirito, unendo l'ordine della creazione «a sua immagine e somiglianza»⁴⁸ a quello della salvezza. La luce della rivelazione non solo rivela all'uomo il mistero ultimo del suo destino, ma suscita anche la possibilità di poter raggiungere una verità oggettiva con l'intelligenza della fede. L'unità del genere umano viene sostenuta dall'universalità della grazia. Con l'apertura al ricco patrimonio religioso dell'umanità il Concilio ha riscoperto il senso originario della cattolicità: «Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio che prefigura

⁴⁴ *NA*, 1; un simile elenco viene riportato anche in *GS*, 4; 10; 21; cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa "Veritatis splendor"* (06.08.1993), 30; *FeR*, 1.

⁴⁵ Si osserva lo stretto parallelismo delle due frasi che segna il passaggio dalla visione fenomenologica a quella teologica (*NA*, 2): «[le altre religioni], proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri». - «quei modi di agire e di vivere [le "vie"]», quei precetti e quelle dottrine [...] non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. [...] Cristo che è *via, verità e vita* (*Gv* 14,6)».

⁴⁶ Al problema della diversità tra gli uomini il Qur'an risponde con l'invito di conoscersi a vicenda: «O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conoscete a vicenda» (*Surah* 49,13 cf. http://www.corano.it/corano_testo/49.htm, accesso 24.09.2014).

⁴⁷ *GS*, 22. Cf. *RM*, 8: «il mistero di Cristo, nel quale crediamo che tutta l'umanità può trovare, in una pienezza insospettabile, tutto ciò che essa cerca a tentoni su Dio, sull'uomo e sul suo destino, sulla vita e sulla morte, sulla verità...»; *ivi*, 28: «[l'uomo] ... avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, della sua attività e della sua morte». Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere».

⁴⁸ *Gen* 1,26; cf. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1701-1715.

e promuove la pace universale; a questa unità in vario modo appartengono o sono ordinati [...] tutti gli uomini senza eccezione che la grazia di Dio chiama alla salvezza»⁴⁹.

5. Formazione al dialogo interculturale ed interreligioso

La formazione di una spiritualità interreligiosa richiede quindi una attenta educazione a tutti i livelli della Chiesa e società. Questa spiritualità non è compartimentale, particolarmente indirizzata agli operatori pastorali nel campo interreligioso, ma è destinata a diventare la nuova mentalità di tutta la Chiesa. La Congregazione per l'educazione cattolica ha recentemente pubblicato un ampio documento dal titolo: *Educare al dialogo interculturale nella scuola cattolica. Vivere insieme per una civiltà dell'amore*⁵⁰, che è stato presentato come una tappa di un percorso verso il 2015, anno nel quale saranno celebrati il cinquantesimo della dichiarazione *Gravissimum educationis* nonché il venticinquesimo della costituzione *Ex corde Ecclesiae*. Il testo respira ampiamente lo spirito della *Nostra aetate*, promulgato nello stesso giorno della *Gravissimum educationis*. Un attento esame di questi documenti apre una riflessione urgente d'aggiornamento su una più stabile collocazione delle scienze religiose e della teologia delle religioni all'interno dei vari *curricula*, dalle scuole elementari alle facoltà di teologia.

Già a suo tempo (1961) mons. Paolo Marella, nunzio apostolico in Giappone (1933-1948) e primo presidente del Segretariato per i non-Cristiani (1964-1973), in una conferenza intitolata *Il Concilio sulla via dei popoli non Cristiani*⁵¹ aveva ribadito la necessità per i seminaristi dello studio delle religioni e tradizioni popolari per poter scoprire i legami con Cristo. Propone una rivalutazione del termine "pagano" che non dovrebbe essere più sinonimo di ignorante, infedele o adoratore di idoli. "Infedeli" sarebbero piuttosto quei cristiani che non rispettano i valori della fede, pur appartenendo formalmente alla Chiesa. Rivolgendosi, sulla base della sua profonda conoscenza

⁴⁹ *LG*, 13; ed anche *LG*, 8; cf. la marcata espressione di J. OESTERREICHER, in *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, 452: «[I vescovi] hanno professato una visione totalmente, se non esclusivamente cattolica: Chiunque pronuncia una verità religiosa, ha ricevuto il suo pensiero e la sua parola dallo Spirito Santo. Dove viene insegnata e vissuta la misericordia, lì ondeggia la benevolenza di Dio. Chiunque oltrepassa l'egoismo, lo può fare solo perché la sua vittoria è già stata conquistata su Golgota. Dove c'è grazia, lì c'è la Chiesa».

⁵⁰ Pubblicato il 28 ottobre 2013; il testo completo in *Il Regno - Documenti* 59 (2014) 208-224.

⁵¹ Cf. P. MARELLA, *Il Concilio sulla via dei popoli non Cristiani*, Rizzoli, Milano 1964 (conferenza tenuta a Genova il 17 ottobre 1961).

del mondo asiatico, contro ogni linguaggio offensivo nei confronti dei seguaci delle religioni non-cristiane, egli ha anticipato le affermazioni di *LG*, 14 sui criteri della salvezza.

Portando la spiritualità interreligiosa (*Nostra aetate*) al colloquio con la missione della Chiesa nel mondo di oggi (*Gaudium et spes*), emerge una duplice risposta alle sfide della globalizzazione. Con la sua apertura verso gli altri credenti, il testo della *Nostra aetate* afferma paradossalmente l'identità del cristianesimo al suo interno. La dinamica della «Chiesa in uscita»⁵² ha bisogno di un faro che illumina l'identità cristiana nel rapporto con le religioni⁵³. Non sarebbe adeguato di rimandare la sua importanza nell'ombra delle altre costituzioni dogmatiche – come talvolta è avvenuto nel passato. La centralità delle sue posizioni si evidenzia dalla sua lunga presenza nascosta ma decisa nell'assise conciliare nonché dalla reciproca fecondazione tra i vari documenti conciliari. La dichiarazione ha distesa le sue radici profondamente nel messaggio conclusivo del Concilio ed in seguito la sua visione è stata approfondita in molti documenti del Magistero post-conciliare. L'urgenza di affrontare le questioni aperte sull'orizzonte di una cristologia autenticamente antropocentrica appare nella domanda, suggerita da Giovanni Paolo II, se le religioni non siano come tessere colorate di «un'icona appena abbozzata del futuro che lo Spirito di Dio ci prepara?»⁵⁴.

Leggendo la *Nostra aetate* sotto il profilo della spiritualità interreligiosa, si scorge il dinamismo della sua interpretazione. A partire dalle sue prime parole tematiche, la dichiarazione colloca qualsiasi momento storico particolare all'interno di un evento meta-storico «pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1,14).

⁵² PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro delle Pontificie opere missionarie*, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140509_pontificie-opere-missionarie.html (accesso 24/09/2014): «Evangelizzare, in questo tempo di grandi trasformazioni sociali richiede una Chiesa missionaria tutta in uscita, capace di operare un discernimento per confrontarsi con le diverse culture e visioni dell'uomo».

⁵³ Cf. Id., *Incontro con i vescovi dell'Asia*, Santuario di Haemi (Domenica, 17 agosto 2014), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/august/documents/papa-francesco_20140817_corea-vescovi-asia.html (accesso 24.09.2014): «Un chiaro senso dell'identità propria di ciascuno e una capacità di empatia sono pertanto il punto di partenza per ogni dialogo. Se vogliamo comunicare in maniera libera, aperta e fruttuosa con gli altri, dobbiamo avere ben chiaro ciò che siamo, ciò che Dio ha fatto per noi e ciò che Egli richiede da noi. E se la nostra comunicazione non vuole essere un monologo, dev'esserci apertura di mente e di cuore per accettare individui e culture. Senza paura: la paura è nemica di queste aperture. [...] Apertura? Di più: accoglienza!».

⁵⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica al termine del Grande Giubileo dell'anno Duemila "Novo millennio ineunte"* (6 gennaio 2001), 40: «Il cristianesimo del terzo millennio dovrà rispondere sempre meglio a questa esigenza di inculturazione. Restando pienamente se stesso, nella totale fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, esso porterà anche il volto delle tante culture e dei tanti popoli in cui è accolto e radicato. Della bellezza di questo volto pluriforme della Chiesa abbiamo particolarmente goduto nell'Anno giubilare. È forse solo un inizio, un'icona appena abbozzata del futuro che lo Spirito di Dio ci prepara».

Convinto che il «*nostro tempo*» - e qualsiasi tempo futuro - rimane sempre adombrato dal mistero del Verbo fattosi carne, il documento declina, con ampio respiro, la spiritualità interreligiosa secondo una lettura universale e transreligiosa del prologo di s. Giovanni (*Gv* 1, 1-18). A distanza di cinquant'anni dalla sua promulgazione i contesti culturali (*GS*, 54) si sono ovviamente accelerati, però la dinamica profetica della nuova spiritualità interreligiosa rende sempre «*nostra*» l'«*epoca*» (*aetas*) del Signore.

Michael Fuss
fuss@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Appendice

SETTE PRINCIPI DELLA SPIRITUALITÀ INTERRELIGIOSA SECONDO *NOSTRA AETATE*, 1-2; 5

1. *Focalizzare l'attenzione "in primo luogo" sull'eredità comune dell'umanità*

«Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non-cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa in primo luogo esamina qui tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino» (*NA*, 1).

2. *Promuovere lo studio delle Scienze religiose per una solida conoscenza del fatto religioso*

«Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità a quella forza arcana [...]. Questa sensibilità e questa conoscenza compenetrano la vita in un intimo senso religioso. Quanto alle religioni legate al progresso della cultura, esse si sforzano di rispondere alle stesse questioni con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato.

Così, nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino [...]. Nel buddismo, secondo le sue varie scuole [...]. Ugualmente anche le altre religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri» (*NA*, 2).

3. *Considerare gli elementi di verità e santità nelle religioni*

«La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini» (*NA*, 2).

4. *Annunciare il messaggio cristiano in un contesto interreligioso*

«Essa però annuncia ed è tenuta ad annunciare incessantemente Cristo, che è “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose (2Cor 5,18-19)» (NA, 2).

5. *Testimoniare (e [ri-] scoprire) l'identità cristiana con uno stile di vita dialogico*

«Con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, [i cristiani] riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA, 2).

6. *Riconoscere i diritti degli altri (libertà religiosa) in sintonia con la volontà di Cristo*

«Non possiamo invocare Dio come Padre di tutti gli uomini, se ci rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. L'atteggiamento dell'uomo verso Dio Padre e quello dell'uomo verso gli altri uomini suoi fratelli sono talmente connessi che la Scrittura dice: “Chi non ama, non conosce Dio” (1Gv 4,8). [...] La Chiesa eseca, come contraria alla volontà di Cristo, qualsiasi discriminazione tra gli uomini e persecuzione perpetrata per motivi di razza e di colore, di condizione sociale o di religione» (NA, 5).

7. *Impegnarsi nella società per la pace e solidarietà*

«Il sacro Concilio, seguendo le tracce dei santi apostoli Pietro e Paolo, ardentemente scongiura i cristiani che, “mantenendo tra le genti una condotta impeccabile” (1Pt 2,12), se è possibile, per quanto da loro dipende, stiano in pace con tutti gli uomini (Rm 12,18), affinché siano realmente figli del Padre che è nei cieli (Mt 5,45)» (NA, 5).

IL CAMMINO ECUMENICO APERTO DA *UNITATIS REDINTEGRATIO* TRA DIFFICOLTÀ E SPERANZE: IN DIALOGO CON L'ORTODOSSIA

Lubomir Žak*

1. Introduzione

Se vi è un documento del Vaticano II elaborato e votato in un momento e in un clima straordinariamente favorevoli dal punto di vista storico-ecclesiale, questo è il decreto sull'ecumenismo. Allo stesso tempo, se vi è un tema che, durante le discussioni degli schemi preparatori dell'*Unitatis redintegratio*, si è letteralmente materializzato davanti agli occhi dell'assemblea conciliare, manifestando importanza e attualità di prim'ordine, questo è il tema riguardante l'atteggiamento della Chiesa cattolico-romana nei confronti delle Chiese orientali non cattoliche.

Infatti, proprio nel periodo dell'ultima e decisiva fase di gestazione del decreto¹ - ossia a partire dalle riunioni di febbraio e marzo del 1964, durante le quali il Segretariato per l'unità dei cristiani, aiutato da alcuni membri delle Commissioni per la Chiesa orientale e per la Dottrina, conferisce al documento il suo aspetto quasi definitivo, fino alle ultime votazioni (nei giorni 10, 11 e 14 novembre) e all'ultimo scrutinio (20 novembre) - iniziano a comparire e a moltiplicarsi quei concreti gesti del "dialogo della carità" tra Paolo VI e Atenagora, patriarca di Costantinopoli, che suscitano stupore e gioia e che vengono colti dai padri conciliari come segni dell'approssimarsi di un'epoca nuova, quella della ritrovata fraternità tra cattolici e ortodossi.

* Professore ordinario di *Introduzione alla teologia e Storia della teologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ Per una sintetica presentazione delle fasi preparatorie del decreto rimando a B.J. HILBERATH, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus. A. Einleitung*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. HÜNERMANN - B.J. HILBERATH (curr.), 3, Herder, Freiburg im B. 2005, 73-103; E. FOUILLOUX, *Il decreto conciliare sull'Ecumenismo visto in una prospettiva storica*, in Ph. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 107-120.

La *prima parte* del terzo capitolo dell'*Unitatis redintegratio* (cf. nn. 14-18), in cui il Vaticano II si esprime a proposito delle Chiese orientali non cattoliche, è scritta, discussa e votata sotto l'influsso, anche emotivo, di questi inauditi eventi, molto promettenti - come fece capire lo stesso Paolo VI appena tornato dal pellegrinaggio in Terra Santa, dove si era incontrato con Atenagora² - per il futuro delle relazioni cattolico-ortodosse. Non sorprende, perciò, se il titolo della *prima parte* recita: *De ecclesiarum orientalium peculiari consideratione*, preannunciando - cosa che, invece, non succede nella seconda parte, dedicata alle Chiese e comunità ecclesiali della Riforma (cf. UR nn. 19-23: *De ecclesiis et communitatibus ecclesialibus in Occidente seiunctis*) - una trattazione elaborata in spirito di apprezzamento, vicinanza e apertura del tutto *speciali* nei confronti dell'Oriente non cattolico³.

Il susseguirsi, nel dopoconcilio, di concreti e, insieme, simbolici dimostrativi gesti del "dialogo della carità" tra Roma e Costantinopoli impronta fortemente anche i primi anni della ricezione - da parte della Chiesa cattolico-romana e della sua teologia - del decreto sull'ecumenismo, in particolare dei passaggi riguardanti le Chiese orientali non cattoliche. Ciò è inevitabile: la straordinaria rilevanza di eventi come la contemporanea abolizione (il 7 dicembre 1965, alla vigilia della chiusura del Vaticano II) delle scomuniche del 1054, lo scambio di visite tra Roma e Costantinopoli nel 1967, la restituzione all'Oriente di alcune importanti reliquie (tra cui quella di sant'Andrea), il gesto di umiltà di Paolo VI, che nel dicembre 1975 bacia i piedi al metropolita Melitone, rappresentante del patriarcato di Costantinopoli, e altri accadimenti ancora difficilmente possono lasciare indifferenti coloro che cercano di effettuare le prime interpretazioni teologiche e le iniziali applicazioni ecumeniche di quanto affermato nell'*Unitatis redintegratio*.

Con la presente relazione non intendo occuparmi dell'ontogenesi redazionale dei nn. 14-18 né della storia della ricezione di questa parte del decreto. Facendo mia la prospettiva indicata dal sottotitolo del Convegno, voglio piuttosto soffermarmi su quei *temi* ivi trattati - ma anche sugli *aspetti* riguardanti l'impostazione della trattazione, presente ai nn. 14-18, e le formulazioni ivi utilizzate - che nel dopoconcilio si sono manifestati come problematici e/o aperti, bisognosi di un rigoroso approfondimento teologico. Per individuare tali *temi* e *aspetti* ho valutato tutto quanto è stato detto ed è accaduto di più ri-

² Cf. PAOLO VI, *Al Sacro Collegio* (6 gennaio 1964), in *Insegnamenti di Paolo VI*, II/1964, Tip. Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1965, 62-63.

³ Per semplificare il linguaggio utilizzerò, in seguito, le espressioni "Ortodossia", "ortodossi" e "Chiese ortodosse", nonostante il decreto sull'ecumenismo, per ragioni che facilmente si possono intuire, preferisca parlare di "Oriente", "Chiese orientali", "Chiese d'Oriente" e "Cristiani d'Oriente".

levante nel contesto della ricezione del *De ecclesiarum orientalium peculiari consideratione*. Ma soprattutto ho voluto prendere in seria considerazione il fatto che la ricezione di questo breve testo palesa una straordinaria complessità che, lo si deve ricordare, determina sostanzialmente la sua sorte postconciliare e la sua “spendibilità” ecumenico-ecclesiale. Mi riferisco al fatto che i soggetti che ne determinano autorevolmente l’interpretazione e l’applicazione sono di diversa appartenenza confessionale e di distinta sensibilità ecumenica: sono in gioco, cioè, non solo il magistero pontificio e la teologia cattolica, ma anche i vescovi e i teologi ortodossi, preoccupati di custodire e di tramandare, senza cedimenti, il ricco patrimonio dottrinale e spirituale delle loro Chiese. Un patrimonio la cui specificità era poco, o persino per niente, nota alla maggior parte dei padri e dei periti conciliari⁴ e, ancora oggi, continua a riservare non poche sorprese agli ecumenisti della Chiesa cattolico-romana.

2. Tra luci e ombre

2.1. Una lettura particolarmente positiva dell’Ortodossia

Prima di tutto si deve ammettere che l’*Unitatis redintegratio* segna una svolta nel modo in cui la Chiesa cattolico-romana concepisce l’Ortodossia, superando di gran lunga le note aperture di Leone XIII nei confronti dell’Oriente cristiano⁵. Essa viene notata, sia durante il Concilio che oggi, dagli stessi ortodossi, per alcuni dei quali si tratta di una svolta decisamente radicale. Secondo il teologo ed ecumenista Nikos A. Nissiotis, essa sta nel risolutivo cambiamento di mentalità, nel modo nuovo di concepire l’unità della Chiesa, nel

⁴ Questa, tra l’altro, è l’opinione anche dell’ortodosso Nikos A. Nissiotis, presente nell’aula conciliare in veste di osservatore, il quale durante il Vaticano II affermò: «Si deve inoltre aggiungere che i membri del Segretariato per la promozione dell’unità dei cristiani non conoscono abbastanza bene la tradizione ortodossa (il che vale anche per la maggior parte dei padri conciliari). Vedono soltanto i problemi tipicamente occidentali e sono del parere che tra Roma e chiese orientali non vi sia alcuna rilevante differenza» (N. A. NISSIOTIS, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre oekumenische Bedeutung*, in *Kerygma und Dogma* 10 [1964] 165). La percezione di Nissiotis viene confermata dal sintetico resoconto (del 19 novembre 1963) dello svolgimento dei lavori del Vaticano II attorno allo schema *De Oecumenismo*, a firma di W. Becker. Riferendosi in particolare alla considerazione dei padri conciliari nei confronti delle Chiese ortodosse, questi scrisse: «Gli Orientali divergono dalla Chiesa cattolico-romana soltanto in *forma* e *modus*, dato che accolsero l’eredità apostolica nella diversità delle loro predisposizioni spirituali e nelle specifiche situazioni storiche» (W. BECKER, *Einführung in das schema “De Oecumenismo”*, in *Vaticanum secundum*, II. *Die zweite Konzilsperiode*, O. MÜLLER (cur.), St. Benno, Leipzig 1965, 537).

⁵ Cf. gli studi di R.F. ESPOSITO, *Leone XIII e l’Oriente cristiano. Studio storico-sistematico*, Paoline, Roma 1961; L. CAPPELLETTI - A. RECCHIA (edd.), *Leone XIII e il cammino ecumenico*, Nova Millenium Romae, Roma 2007, in particolare i contributi di H. VALL VILARDELL e di G.M. CROCE, 89-137.

riconoscere l'azione dello Spirito Santo e segni di santità anche fuori della Chiesa di Roma⁶. Per dirla con le recenti parole di Hilarion Alfeev, metropolita di Volokolamsk e presidente del Dipartimento per le relazioni ecclesiaristiche esterne del Patriarcato di Mosca, il Vaticano II è la vera e propria pietra miliare del cambiamento epocale, avvenuto dopo molti secoli, nelle relazioni tra ortodossi e cattolici, dato che finalmente viene ammesso, da parte della Chiesa cattolico-romana, «che le Chiese ortodosse sono salvifiche [sic!], che possiedono la successione apostolica e i veri sacramenti, e che ciò che a esse manca è soltanto la comunione con la sede di Roma»⁷.

⁶ Si vedano le sue valutazioni espresse durante il Vaticano II e pubblicate in *Rapport sur le second Concile du Vatican e Mouvement Oecuménique et Vatican II. Un point de vue orthodoxe*, in *Istina* (1965-1966), rispettivamente 247-248, 313-324; il suo riferimento sia positivo che critico allo schema *De Oecumenismo* viene esposto in N.A. NISSIOTIS, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht*, 158-160, 164-168. Un sintetico riassunto della presa di posizione di Nissiotis, assieme a quella di altri teologi ortodossi di spicco, nei confronti del Vaticano II si trova in Y. SPITERIS, *Le chiese ortodosse*, in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, R. FISICHELLA (cur.), San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 384-402 (il contributo contiene numerosi riferimenti bibliografici riguardanti la ricezione ortodossa del Vaticano II). Per un ulteriore approfondimento del tema della ricezione del Concilio da parte degli ortodossi russi, rimando agli Atti del Convegno di studi sul tema *Il Vaticano II visto dalla Russia* (Mosca, 29 marzo - 2 aprile 1995), pubblicati in G. ALBERIGO - A. ČUBAR'JAN (edd.), *Vtoroj Vatikanckij sobor: vzgljad iz Rossii*, Institut vseobščej istorii RAN, Moskva 1997; un breve riassunto delle relazioni del Convegno si trova in M. PIANO, *Il Vaticano II visto dalla Russia*, in *Cristianesimo nella storia* 17 (1996) 159-172. Si veda inoltre R. ČESNOKOV, *Il Vaticano II rivisitato dalla Russia*, in *La nuova Europa* 278 (1998) 15-21 e, soprattutto, O. VASILEVA, *Russkaja Pravoslavnaia Cerkov i II Vatikanckij Sobor* [La Chiesa ortodossa russa e il Concilio Vaticano II], Lepta, Moskva 2004. Questo ampio quadro bibliografico va completato con le seguenti monografie: metropolita DAMASKINOS [PAPANDREOU] (hrg.), *Stimmen der Orthodoxie zur Grundfragen des II. Vatikanums*, Herder, Wien 1969; M. BRUN, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, Universitätsverlag, Freiburg. i.Ue. 1988. Tra le riprese più recenti dello stesso tema cf. V. CHARLAMOV, *Vatican II on ecumenism and the Eastern Orthodox Church*, in *Journal of ecumenical studies* 38 (2001) 168-188; E. PILIPENKO, *Das Ökumenische am Zweiten Vatikanum. Eine orthodoxe Sicht*, in *Ökumenische Rundschau* 62 (2013) 503-512; M. BRUN, *Die Auswirkungen des 2. Vatikanischen Konzils für die orthodoxe Kirche*, in *Una Sancta* 69 (2014) 129-143.

⁷ METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Sejčas my vpišyvaem novye stranicy v istoriju vzaimootnošenij meždu pravoslavnyimi i katolikami* [Adesso scriviamo nuove pagine della storia delle reciproche relazioni tra ortodossi e cattolici], discorso (del 1 aprile 2014) reperibile sul sito ufficiale della "Chiesa Ortodossa russa - Dipartimento per le relazioni ecclesiastiche esterne": <https://mospat.ru/ru/2014/04/01/news100344/> (accesso 01.03.2015). C'è da ricordare, però, che in alcuni ambienti sotto l'influsso del Patriarcato di Mosca si trovano diffusi anche altri sguardi sul Vaticano II, decisamente meno positivi rispetto a quello di Alfeev. Mi riferisco, ad esempio, alla *Pravoslavnaia Enciklopedija* [Enciclopedia ortodossa], pubblicata a cura del Patriarcato, e, concretamente, alla voce di D.E. PUČKIN, voce *Vatikanckij II Sobor: "Duch Sobora" i ego vlijanie na katoličestvo* [Concilio Vaticano II: "Lo Spirito del Concilio" e il suo influsso sul cattolicesimo], in cui si critica il liberalismo dei padri e dei periti conciliari, orientato ad avvicinare la Chiesa cattolico-romana, ad ogni costo, al mondo moderno e alle pericolose tendenze del suo "spirito di progresso". Cf. la versione elettronica dell'enciclopedia reperibile su <http://www.pravenc.ru/text/149919.html> (accesso 01.03.2015). La stessa lettura del Vaticano II è proposta dal saggio di M. KOZLOV, *Čem dlja nas čenen opyt reform Katoličeskoj Cerkvi?* [Dove secondo noi sta il valore dell'esperienza delle riforme della Chiesa cattolica?], pubblicato sul sito ufficiale del Patriarcato di Mosca: <http://www.patriarchia.ru/db/print/638670.html> (accesso 01.03.2015).

Infatti, il decreto sull'ecumenismo offre una presentazione e una valutazione straordinariamente positive dell'originarsi e costituirsi - ma anche dei contenuti - della *tradizione* spirituale, liturgica, dottrinale e teologica delle Chiese ortodosse e del loro *ordine* giuridico, lasciando intendere che la diversità di tali tradizione e ordine è del tutto ammissibile, per niente in contrasto con l'unità della Chiesa (cf. UR 16). Riferendosi specificamente alle diversità dottrinali e teologiche, il decreto riconosce che la loro provenienza coincide con la legittima diversità dell'«enunciazione teologica delle dottrine», dovuta al fatto che «in Oriente e in Occidente furono usati metodi e cammini diversi per giungere alla conoscenza e alla confessione delle cose divine» (UR 17). Tale considerazione culmina con il riconoscimento della complementarità delle formulazioni dottrinali/teologiche cattolico-romane e ortodosse e addirittura con l'ammissione che, talvolta, queste seconde potrebbero essere in grado di cogliere e di esprimere in modo più adatto - rispetto alle formulazioni cattoliche - alcuni aspetti del mistero rivelato (cf. *ivi*).

Questo perché le tradizioni teologiche degli ortodossi «sono eccellentemente radicate nelle Sacre Scritture, sono coltivate ed espresse dalla vita liturgica, sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei Padri e dagli scrittori ascetici orientali, e tendono a una retta impostazione della vita, anzi alla piena contemplazione della verità cristiana» (*ivi*). Di conseguenza, l'*Unitatis redintegratio* sottolinea che tutto il patrimonio spirituale e teologico-dottrinale delle Chiese ortodosse «appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della Chiesa» (*ivi*), rinunciando a ricordare che l'Ortodossia rifiuta categoricamente - in quanto non consona alla tradizione degli apostoli e dei Padri - la dottrina cattolico-romana del purgatorio, dell'immacolata concezione di Maria, della transustanziazione, dell'infallibilità papale ecc.

Il decreto continua su questa strada anche quando si riferisce alla natura delle Chiese ortodosse. Cercando di descriverne l'indole ecclesiale, i padri conciliari sembrano volersi richiamare al n. 8 di *Lumen gentium* - ossia all'idea della sussistenza dell'unica Chiesa di Cristo «nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (LG 8) -, in quanto affermano che nelle Chiese ortodosse, con la celebrazione dell'Eucaristia, «è edificata e cresce» (UR 15) la Chiesa di Dio. Tale affermazione sembra ammettere che le Chiese ortodosse possiedano la stessa e identica natura che la *Lumen gentium* descrive come natura delle Chiese particolari cattoliche (cf. 23) - e, in generale, di ogni cattolica «comunità locale di fedeli» -, determinata dal fatto che in esse «è veramente presente» (26) la Chiesa di Cristo⁸.

⁸ Inoltre, con l'affermazione «*in his singulis Ecclesiis, Ecclesia Dei aedificatur et crescit*» (UR 15) sembra volersi ammettere che di tali Chiese vale quanto detto delle Chiese particolari (cattolico-romane) al

Il presupposto di una simile valorizzazione sta nel riconoscere che le Chiese ortodosse hanno la successione apostolica e i sacramenti dell'Ordine e dell'Eucaristia validi. Di conseguenza, il decreto sull'ecumenismo dichiara che le Chiese ortodosse «hanno veri sacramenti» (*UR* 15) e perciò sottolinea «che il conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico e spirituale degli Orientali è di somma importanza per la fedele custodia dell'integra tradizione cristiana per realizzare la riconciliazione dei cristiani d'Oriente e d'Occidente» (*ivi*).

Tutta la giustificazione dell'alta considerazione cattolico-romana della natura delle Chiese ortodosse e della loro dottrina e prassi sacramentale/liturgica sfocia nel riproporre, al n. 15 di *Unitatis redintegratio*, quanto già affermato ai nn. 26-29 del decreto *Orientalium Ecclesiarum*, dove si parla di una «maniera più mite di comunicazione in cose sacre con i fratelli delle Chiese Orientali separate» (29). Il decreto sull'ecumenismo aggiunge che tale prassi («*quaedam communicatio in sacris*») - specificata ai nn. 27 e 28 di *Orientalium Ecclesiarum* - «non solo è possibile, ma anche consigliabile».

La considerazione cattolico-romana delle Chiese ortodosse è talmente positiva e alta, che, di conseguenza, sembra logico constatare che le cose da fare per ristabilire e conservare l'unità della Chiesa siano in realtà poche. A parere dei padri conciliari è sufficiente non imporre agli ortodossi “altro peso” fuorché “le cose necessarie” (cf. *At* 15,28). Il decreto non dice esplicitamente a cosa si riferisca con “le cose necessarie”. Lo si capisce, però, dai suoi precedenti accenni, laddove afferma che le «Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno seguito per molti secoli la propria via [...] sotto la direzione della Sede Romana di comune consenso accettata» (*UR* 14).

n. 11 di *Christus Dominus*. È da notare che l'enciclica *Ut unum sint* (1995) di Giovanni Paolo II, muovendosi nella prospettiva degli “elementi di santificazione e di verità” presenti nelle Chiese non cattoliche, offre anch'essa un riconoscimento generoso dell'indole ecclesiale di queste ultime, ammettendo: «Nella misura in cui tali elementi si trovano nelle altre Comunità cristiane, l'unica Chiesa di Cristo ha in esse una presenza operante» (11, corsivo mio). La valutazione positiva dell'ecclesialità delle Chiese ortodosse da parte del Vaticano II è stata riconfermata dalla lettera *Communiois notio* (1992) della Congregazione per la Dottrina della Fede, dove si riconosce loro «il titolo di Chiese particolari» (17), pur trattandosi - a causa della mancanza della comunione con la Chiesa universale rappresentata dal successore di Pietro - di realtà ferite nel loro essere Chiese particolari. Il riferimento allo stato di ecclesialità ferita delle Chiese ortodosse non è stato ripreso dalla Dichiarazione *Dominus Iesus* (2000), a firma dello stesso dicastero, ma, anzi, con più enfasi vi si sottolinea che esse «sono vere Chiese particolari» (17). Una problematizzazione del significato delle affermazioni dell'*Unitatis redintegratio* e della *Communiois notio*, poggiata su un'interpretazione restrittiva (la quale sostiene che le Chiese ortodosse sono vere, ma non nel senso pieno del termine, in quanto realizzate solo in forma parziale), si trova sviluppata in A. GARUTI, «Chiese sorelle»: realtà e interrogativi, in *Antonianum* 4 (1996) 660-668.

2.2. Tra fedeltà al Concilio e realismo ecumenico

Va detto che il Magistero pontificio e la prassi ecumenica della Chiesa cattolico-romana si sono attenuti fedelmente a tale “speciale considerazione” dell’Ortodossia per tutto il postconcilio, fino ai nostri giorni. Ne sono conferma, ad esempio, i nn. 122-128 del *Direttorio per l’applicazione dei principi e delle norme sull’ecumenismo* (1993), a cura del Pontificio consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani, come anche quei documenti vaticani che riconoscono come legittime le differenze di alcune concrete formule teologiche, dottrinali e liturgiche utilizzate dalle Chiese ortodosse per descrivere e celebrare il mistero rivelato. Mi riferisco, in particolare, al documento *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo* (1996), del Pontificio consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani, in cui si ammette la legittimità dei due sguardi dottrinali sulla Trinità⁹, e, soprattutto, agli *Orientamenti per l’ammissione all’Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell’Oriente* (2001), voluto dal medesimo Pontificio consiglio, in accordo con la Congregazione per la dottrina della fede e la Congregazione per le Chiese orientali¹⁰, e considerato da alcuni studiosi il più importante documento magisteriale di tutto il postconcilio, in quanto riconosce come legittima l’antica anafora di “Addai e Mari” della liturgia eucaristica assira, nonostante non contenga la formula del racconto dell’istituzione dell’Eucaristia.

Autorevoli garanti della fedeltà della Chiesa cattolica alla positiva valutazione conciliare dell’Ortodossia sono prima di tutto i papi. A trent’anni dalla promulgazione dell’*Unitatis redintegratio*, Giovanni Paolo II¹¹ elenca,

⁹ Il documento fa capire che la dottrina antica (che ribadisce la fede nel Padre come “unica fonte e del Figlio e dello Spirito”), custodita dalle Chiese orientali, e quella cattolico-romana (che dal 1014 si trova nella versione liturgica latina del Credo niceno, secondo cui lo Spirito Santo procede “dal Padre e dal Figlio”) si trovano in una relazione di complementarità che, «se non viene inasprita, non scalfisce l’identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato (CCC 248)»; cf. *EV* 14/2966-2992.

¹⁰ Per una presentazione dell’originalità del documento rimando a R.F. TAFT, *Messa senza Consacrazione? Lo storico accordo sull’eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d’Oriente promulgato il 26 ottobre 2001*, reperibile sull’URL http://www.liturgia.it/addaicongress/studi/3Taft_it.pdf (accesso 01.03.2015).

¹¹ È d’obbligo ricordare che soprattutto il papa polacco ha proposto molte importanti riflessioni in cui si dà una lettura positiva ed ecumenicamente aperta dell’Ortodossia. Una parte di esse si trova raccolta in *L’unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*, G. ALZATI - P. LOCATI (curr.), La Casa di Matrona, Bergamo 1991. Di grande rilievo è certamente la lettera apostolica *Oriente lumen* (1995), in cui si dice: «crediamo che la venerabile e antica tradizione delle Chiese orientali [sia cattoliche che ortodosse - L.Ž.] sia parte integrante del patrimonio della Chiesa di Cristo, la prima necessità per i cattolici è di conoscerla per potersene nutrire e favorire, nel modo possibile a ciascuno, il processo dell’unità» (1). Per una dettagliata presentazione della lettera si veda G. BRUNI, *Servizio di comunione. L’ecumenismo di Giovanni Paolo II*, Qiqajon, Magnano 1997, 83-182.

nell'enciclica *Ut unum sint* (cf. 52-54), alcuni significativi eventi ecumenici cattolico-ortodossi promossi da lui e dai suoi predecessori, eventi che, in ogni caso, continuano a susseguirsi anche durante i pontificati di Benedetto XVI e di Francesco. I papi postconciliari esprimono la loro incondizionata accoglienza dello spirito di apertura nei confronti dell'Ortodossia tramite l'utilizzo del termine "chiese sorelle", citato al n. 14 di *Unitatis redintegratio*. Paolo VI è il primo a inserirlo in un documento pontificio, quando, nel breve apostolico *Anno ineunte*, parla della comunione tra Chiesa orientale e Chiesa occidentale come tra sorelle. Giovanni Paolo II utilizza il termine "chiese sorelle" con lo stesso significato, citandolo nelle encicliche *Slavorum apostoli* (cf. 27) e *Ut unum sint* (cf. 55-57) e in alcuni altri importanti testi del suo pontificato¹².

Il Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani e i teologi cattolici incaricati di partecipare ai lavori delle Commissioni miste cattolico-ortodosse seguono l'esempio dei papi, condividendo le loro interpretazioni dell'eredità ecumenica del Vaticano II, come confermano i membri cattolici sia della Consulta teologica ortodossa-cattolica nordamericana, istituita nel 1965, sia della Commissione mista della Metropolia greco-ortodossa in Germania e della Conferenza episcopale tedesca, attiva a partire dal 1981, sia della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa (nel suo insieme), operante a partire dal 1980, istituzioni tutte e tre impegnate nel "dialogo della verità" e assai feconde quanto alla produzione teologica.

Eppure, nonostante tali promettenti aperture, che hanno aiutato a promuovere e ad animare l'instaurarsi di significative relazioni fraterne con le Chiese ortodosse, si deve constatare che, a partire dai primi anni '90 del secolo scorso, il dialogo teologico cattolico-ortodosso entra in una fase di crisi. Quale ne è il motivo? La crescente e manifestata diffidenza delle Chiese ortodosse nei confronti della Chiesa cattolico-romana¹³, causata - a quanto affermato

¹² La storia dell'utilizzo del termine da parte dei due papi si trova ricostruita e commentata, con sottolineature critiche e sfavorevoli verso tale prassi, in A. GARUTI, «Chiese sorelle»: realtà e interrogativi, 638-647, 656-658 (con numerosi riferimenti bibliografici).

¹³ Bartolomeo, Patriarca di Costantinopoli, in una lettera (29 novembre 2003) a Giovanni Paolo II parla di «una diffidenza che viene continuamente aumentata presso le Chiese ortodosse, con il pericolo di ritornare al clima dell'aspra inimicizia che prevaleva anche solo pochi decenni fa» (tr. it.: *Lettera di Bartolomeo I*, in *Il Regno - documenti* 5 [2004] 129). Delle difficoltà nelle relazioni tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse si fa menzione anche nella Dichiarazione comune di Giovanni Paolo II e di Bartolomeo del 29 giugno 2004 (nn. 6-8). Si vedano inoltre le affermazioni critiche, sul conto della Chiesa di Roma, del Patriarca Alessio II, rilasciate nel 2002 e pubblicate nel libro-intervista di A. CARPIFAVE, *Conversazioni con Alessio II, Patriarca di Mosca e di tutte le Russie*, Mondadori, Milano 2003, 237-271. Una lettura teologica dell'origine e delle cause della crisi, con attenzione al contesto del dialogo con la Chiesa ortodossa russa, viene proposta in W. KASPER, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in *La Civiltà cattolica* 153/1 (2002) 531-541.

ufficialmente dalle più alte gerarchie ortodosse - dall'incremento dell'attività pastorale delle comunità greco-cattoliche nei territori canonici ortodossi, soprattutto in Ucraina, e, prima ancora, dalla positiva apertura di Roma nei confronti delle comunità greco-cattoliche in quanto tali, contrassegnata da progetti di un loro potenziamento e di una loro maggiore espansione nelle aree ortodosse, progetti giudicati, dagli ortodossi, inaccettabili e offensivi in quanto fondati su un'ideologia cattolico-romana chiamata "uniatismo" e su una strategia missionaria considerata "proselitismo"¹⁴.

Malgrado il verificarsi di nuove tensioni interecclesiali causate dall'attuale guerra civile in Ucraina, la situazione ecumenica odierna appare essere molto più serena. Non lo è, però, del tutto. Va detto, cioè, che dietro il vecchio problema e le vecchie accuse di uniatismo e di proselitismo, avanzate con veemenza dagli ortodossi negli anni '90 del secolo scorso, si nascondono in realtà *altre cause* ancora - più profonde e più determinanti - che continuano a farsi sentire anche oggi, influenzando sulla realizzazione di un dialogo sincero e fecondo tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse. Esse sono di natura teologica e, soprattutto, seppur non unicamente, *ecclesiologica*¹⁵. Si tratta di cause che iniziano a emergere con più chiarezza, e a essere citate dagli ortodossi, sì, a partire dai primi anni '90, ma che in realtà si intrecciano con quella stessa *speciale considerazione* delle Chiese ortodosse che, ormai da mezzo secolo, orienta la Chiesa cattolico-romana nel dialogo con l'Ortodossia a partire dal Vaticano II.

Con ciò non intendo dire che il decreto sull'ecumenismo contenga prese di posizione e valutazioni rivelatesi, nel dopoconcilio, sbagliate. Penso, piuttosto, che esso contenga punti di vista, concetti e formulazioni che la parte cattolica avrebbe dovuto recepire, sviluppare e utilizzare, nel dialogo ecumenico, con una maggiore consapevolezza della grande complessità teologico-ecclesiale dell'Ortodossia e con una maggiore conoscenza delle peculiarità della sua dottrina, della sua teologia e, in particolare, della sua ecclesiologia, prendendo inoltre sul serio la visione che le Chiese ortodosse hanno della Chiesa cattolica-romana.

¹⁴ Una dettagliata e documentata ricostruzione della storia della crisi del dialogo cattolico-ortodosso degli anni '90 - configuratasi fondamentalmente come crisi tra Mosca e Roma - si trova in A. CAZZAGO, *Giovanni Paolo II e Alessio II. Un incontro per sperare*, in *Communio* 190-191 (2003) 111-150, qui in particolare 134-146.

¹⁵ Per dirla con Kasper: «Se lasciamo da parte la polemica spesso molto emotiva, un più attento esame ci dice che importanti problemi ecclesiologici sono stati irrisolti da ambedue i *partner* della discussione» (W. KASPER, *Questioni aperte nell'ecclesiologia delle chiese sorelle*, in Id., *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 2006, 108).

3. *Le cause di natura ecclesiologica*

La crisi nelle relazioni cattolico-ortodosse ha fatto venire al pettine una serie di nodi di carattere ecclesiologico, alcuni dei quali riconducibili alla questione della corretta comprensione e del corretto utilizzo del termine “chiese sorelle”.

3.1. “Chiese sorelle” - un termine a senso unico

Come già ricordato, il termine si trova citato al n. 14 dell’*Unitatis redintegratio*, nel contesto della descrizione della specifica convivenza tra le Chiese orientali, contrassegnata dal reciproco riconoscersi come Chiese particolari o locali e, di conseguenza, «da quelle fraterne relazioni che, come tra sorelle, ci devono essere tra le Chiese locali». Dunque, il testo del decreto non dice affatto che le relazioni tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse debbano essere come tra le Chiese locali, che si considerano sorelle, ma solo che tra di esse dovrebbero esservi le relazioni vigenti prima della separazione (cf. UR 14). È il patriarca Atenagora, in una lettera del 12 aprile 1962 al card. A. Bea¹⁶, a utilizzare il termine nel contesto delle relazioni tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse, e, in seguito, è il breve *Anno ineunte* (25 luglio 1967) di Paolo VI a mettere tale interpretazione del termine in collegamento con il n. 14 di *Unitatis redintegratio*, affermando che «dopo un lungo periodo di divisione e di incomprendione reciproca, il Signore ci ha dato di riscoprirci come Chiese sorelle»¹⁷.

Tali utilizzo e interpretazione del termine si consolidano, nella Chiesa cattolico-romana, durante il pontificato di Giovanni Paolo II, influenzando sul dialogo teologico delle Commissioni cattolico-ortodosse, *in primis* della Commissione mista internazionale, che, nel documento di Balamand (1993) - quasi per scongiurare il propagarsi della crisi, ormai iniziata, tra le due Chiese -, dichiara che i cattolici e gli ortodossi «si riconsiderano nel loro rapporto con

¹⁶ Cf. *Tomos Agapis. Vatican-Phanar 1958-1970*, Impr. Polyglotte Vaticane, Rome-Istanbul 1971, 40s. È da ricordare, però, che gli inizi dell’utilizzo del termine nel contesto delle relazioni tra i Patriarchi orientali e i Papi risalgono a tempi molto remoti, contrassegnati dalla critica - da parte dei Patriarchi e dei teologi d’Oriente - della pretesa della Chiesa di Roma di considerare se stessa la “madre” di tutte le Chiese, incluse quelle orientali. Cf. Y. SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, PIOS, Roma 1979.

¹⁷ Il testo recita: «*Sed nunc, post diuturnas utrimque ortas dissensiones variasque voluntates, Dei beneficio fit ut nostrae Ecclesiae se iterum sorores agnoscant, nihil impendientibus difficultatibus superiore tempore inter nos ortis*» (in *Insegnamenti di Paolo VI*, V/1967, Tip. Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1968, 394).

il mistero della Chiesa e si riscoprono come Chiese sorelle» (12). Lo stesso Giovanni Paolo II, nell'*Ut unum sint*, prospetta l'idea delle "chiese sorelle" come trainante del dialogo ecumenico, ricordando che dopo il Vaticano II «si è stabilito l'uso di attribuire l'appellativo di "chiese sorelle" alle Chiese particolari o locali radunate attorno al loro Vescovo» (56).

La pietra di inciampo, in riferimento a questo sviluppo, è che, al di là di qualche sporadica eccezione, i patriarchi, i metropolitani, i vescovi e i teologi ortodossi sono estremamente cauti nell'utilizzo del termine "chiese sorelle" nel contesto delle relazioni con Roma. Mi spiego: se, da un lato, essi non hanno difficoltà a riconoscere la novità del Vaticano II, apprezzando che i padri conciliari abbiano voluto proclamare «il principio ecclesiologico delle Chiese sorelle» e che, grazie a ciò, si sia arrivati a «una grande apertura nelle relazioni tra le due Chiese»¹⁸, dall'altro si può notare che i ricorsi ortodossi al termine "chiese sorelle" con riferimento alla Chiesa di Roma sono soltanto occasionali e sono praticamente assenti nelle riflessioni teologiche ed ecumeniche dei professori delle istituzioni accademiche di teologia ortodossa¹⁹. Ma, soprattutto, tali ricorsi vengono sistematicamente evitati da numerose Chiese ortodosse, per nulla convinte della convenienza di seguire l'esempio di Ate-nagora e dei suoi successori a Costantinopoli. E questa tendenza non cambia; anzi, con l'andare del tempo, si consolida sempre di più²⁰.

Ma perché tale riluttanza nell'utilizzo del termine? Cosa la origina e alimenta? Le risposte sono certamente molteplici, tutte però convergenti nel superare i sospetti che la causa sia da cercare nelle spiegazioni circa il corretto uso del nostro termine, presenti al n. 11 della *Nota sull'espressione "chiese sorelle"* (2000) della Congregazione per la Dottrina della Fede²¹, pur trattandosi di spiegazioni non del tutto chiare dal punto di vista ecumenico e di sicuro non accettabili per l'ecclesiologia ortodossa: quelle cioè che, da una parte, ammettono che sia possibile «parlare di *Chiese sorelle*, in senso pro-

¹⁸ Citato in A. CARPIFAVE, *Conversazioni con Alessio II*, 243.

¹⁹ Essere a conoscenza di un tale spirito di resistenza costringe, ovviamente, a interrogarsi con molta cautela sulla serietà e sulla specificità dei casi in cui il termine viene utilizzato da parte degli ortodossi, ma anche delle Commissioni miste. Quanto, ad esempio, alla Commissione mista internazionale e al documento di Balamand, non si può non vedere uno dei suoi limiti proprio nel fatto di aver accolto pacificamente e previamente un presupposto chiaramente "ingenuo": «cioè che l'idea di *Chiese sorelle* sia compresa allo stesso modo da cattolici e ortodossi e che ambedue - cattolici e ortodossi - siano d'accordo nel pensarsi come Chiese già in qualche comunione e in cammino verso la "piena comunione" (nn. 13-14,20.21)» (B. PETRÀ, *Sul dialogo teologico ufficiale tra ortodossia e cattolicesimo*, in *Archivio teologico torinese* 11 [2005] 298).

²⁰ Cf. W. HRYNIEWICZ, *Vertrauen oder Misstrauen? Die Krise des Begriffs «Schwesterkirche»*, in *Ostkirchliche Studien* 52 (2003) 21-36; Y. SPITERIS, *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella cattolica come "Chiesa sorella"? Il punto di vista della tradizione teologica ed ecclesiale greca*, in *Studi ecumenici* 14 (1996) 43-82, qui 78.

²¹ Cf. *EV* 19/1025-1038.

prio, anche in riferimento a Chiese particolari cattoliche e non cattoliche», e che quindi «la Chiesa particolare di Roma può essere detta *sorella* di tutte le Chiese particolari», dall'altra, ribadiscono che «non si può dire propriamente che la Chiesa cattolica [guidata dal papa - L.Ž.] sia *sorella* di una Chiesa particolare o gruppo di Chiese» e invitano, perciò, a evitare come fonte di malintesi e di confusione teologica l'uso di formule come “*le nostre due Chiese*”, che insinuano - se applicate alla Chiesa cattolico-romana e all'insieme delle Chiese ortodosse (o di una Chiesa ortodossa) - «un plurale non soltanto a livello di Chiese particolari, ma anche a livello della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, confessata nel Credo, la cui esistenza reale appare così offuscata»²².

Quali sono allora i veri motivi della diffusa e condivisa difficoltà degli ortodossi ad utilizzare il termine in questione?

3.2. Il problema delle due differenti ecclesiologie

Il primo motivo sta nella non accettazione, da parte degli ortodossi, di quella ecclesiologia sulla quale si fonda e che guida la concezione cattolico-romana del termine “chiese sorelle” e il suo utilizzo. Mentre, cioè, la Chiesa di Roma «adopera l'espressione “Chiese sorelle” per qualificare i rapporti fraterni tra le Chiese particolari»²³, gli ortodossi l'adoperano rigorosamente nel contesto dell'ecclesiologia (struttura) patriarcale. La prima poggia su un'ecclesiologia che considera centrali la persona e il ministero del vescovo diocesano nella sua unità con il vescovo di Roma²⁴, mentre i secondi basano l'utilizzo dell'espressione su un'ecclesiologia più complessa, attenta a rispettare quei rapporti interecclesiali che portano a distinguere tra Chiese più antiche e Chiese più giovani e che, allo stesso tempo, inducono a riconoscere come fondamentale quel tipo di struttura che viene chiamato “patriarcato”, in cui l'esercizio del potere giurisdizionale viene organizzato secondo il principio di “paternità (anzianità) ecclesiale” e di territorio canonico.

Ricordo che durante il Vaticano II è stato l'abate benedettino Johannes Hoeck a voler richiamare l'attenzione dei padri conciliari sull'ecclesiologia patriarcale²⁵, sottolineando che proprio questo tipo di struttura caratterizza la

²² L'incoerenza argomentativa del documento è stata messa in luce in B. PETRÀ, *Sul dialogo teologico ufficiale*, 303.

²³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota sull'espressione “chiese sorelle”*, 6.

²⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Ut unum sint*, 56.

²⁵ Cf. il suo discorso del 19 ottobre 1964, in *Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/5, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975, 72-75. L'abate di Scheyern era convinto del fatto che il

vita della Chiesa non solo nei primi secoli, ma persino durante tutto il primo millennio. Una struttura che prevede che le Chiese, organizzate nei singoli patriarcati, si eleggano liberamente i loro patriarchi e vescovi e abbiano una loro autonomia in materia di liturgia, di diritto canonico e di regolamento disciplinare riguardante il clero e il popolo. Dello stesso parere è stato anche il patriarca antiocheno Maximos IV, il quale si è impegnato²⁶ nel mettere in luce questo tipo di concezione della Chiesa e della sua unità, considerandola non orientale, ma universale e originaria.

Gli ortodossi hanno difficoltà a chiamare la nostra una “Chiesa sorella”, essendo ben consapevoli del fatto che la Chiesa di Roma non intende riconoscersi parte della struttura patriarcale: né quanto al passato né quanto al futuro. Infatti, alcuni autorevoli pronunciamenti della Chiesa cattolico-romana riconoscono nella struttura patriarcale un tipo di struttura tipica dell’Oriente, che mai si è sviluppato in Occidente e che, quindi, mai ha coinvolto il vescovo di Roma²⁷. Eppure è stato lo stesso Bartolomeo a voler dimostrare che la presa di posizione cattolica non corrisponde alla verità storica. A parere del patriarca di Costantinopoli, è innegabile che «i vescovi di Roma fino allo scisma delle Chiese d’Oriente e d’Occidente avevano la coscienza di essere e agivano sempre come patriarchi d’Occidente, e proprio in questo spirito rispondevano agli inviti per la rappresentanza della Chiesa d’Occidente nei concili ecumenici»²⁸.

vero problema nelle relazioni tra Oriente e Occidente fosse soprattutto uno e che occorresse, nella Chiesa di Roma, esserne finalmente consapevoli. Egli disse: «*Patres venerabiles, cardo totius quaestionis sic dictae orientalis est structura patriarchalis Ecclesiae, quae nisi plene restaurata fuerit sub respectu oecumenico nihil fere actum erit*» (72). A conclusione del suo lungimirante discorso Hoeck affermò ancora una volta con persuasione: «*Unica fere quaestio, quae certe spectat ad totum Concilium, est quaestio de structura patriarchali totius Ecclesiae...*» (74). Una sintetica presentazione di questo interessante intervento conciliare e della discussione conciliare/postconciliare circa il tema dell’ecclesiologia patriarcale si trova in F.R. GAHBAUER, *Die Patriarchalstruktur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in A. RAUCH - P. IMHOF (hrsg.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, EOS, St. Ottilien 1991, 377-415.

²⁶ Il riferimento è al suo discorso del 15 ottobre 1964; cf. *Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/4, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974, 532-535.

²⁷ Cf. ad esempio *Nota sull’espressione “chiese sorelle”* della Congregazione per la Dottrina della Fede, dove al n. 3 si dice: «Nella letteratura ecclesiastica, l’espressione inizia a utilizzarsi in Oriente quando, a partire dal V secolo, si diffonde l’idea della *Pentarchia*, secondo la quale a capo della Chiesa si troverebbero i cinque Patriarchi e la Chiesa di Roma avrebbe il primo posto tra le *Chiese sorelle patriarchali*. Al riguardo, va però rilevato che nessun Romano Pontefice riconobbe questa equiparazione delle sedi né accettò che alla sede romana venisse riconosciuto soltanto un primato di onore. Inoltre, va notato che in Occidente non si sviluppò quella struttura patriarcale che è tipica dell’Oriente».

²⁸ *Lettera di Bartolomeo I*, 129. E continua ancora: «Ciò risulta dall’insieme delle lettere papali, specie del papa Gregorio I ai patriarchi d’Oriente, e dalle decisioni sia del sinodo filopapale (869-870) con il can. 21, sia del grande sinodo di Costantinopoli (879-880) con il can. 1, con i quali viene codificata la posizione ufficiale del vescovo di Roma, come *patriarca d’Occidente* e avente le *prerogative di onore (presbeia tes times)* tra i cinque patriarchi» (*ibidem*). Secondo il metropolita Hilarion è comunque da considerare il fatto che

È noto che gli ortodossi si rendono oggi conto dell'inadeguatezza del restringimento della struttura patriarcale all'antica "Pentarchia", riconoscendo che il numero dei patriarcati debba aumentare per corrispondere di più allo stato di diffusione attuale del cristianesimo. Essi, però, sanno altrettanto bene che la Chiesa cattolico-romana rifiuta di riconoscersi parte della struttura patriarcale per la questione non tanto del numero dei patriarcati, quanto del potere esclusivo del vescovo di Roma su tutte le Chiese (particolari). L'Ortodossia ne trae un'unica conclusione: rifiutare la struttura patriarcale significa opporsi a una relazione interecclesiale capace di salvaguardare la legittima autonomia delle singole Chiese (organizzate nel sistema patriarcale di esercizio del potere), imponendo alla cristianità un unico principio regolatore, quello della sottomissione giuridica di tutte le Chiese alla Chiesa di Roma.

Il punto che sembra sancire la massima distanza tra le due prese di posizione viene raggiunto quando, durante il pontificato di Benedetto XVI, dall'*Annuario pontificio* viene rimosso il titolo di "papa, patriarca dell'Occidente"²⁹. Secondo W. Kasper - il quale, in veste di presidente del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, è voluto intervenire su questo tema³⁰ - è da notare che J. Ratzinger, da professore di teologia, ha dimostrato consapevolezza dell'importanza della funzione del papa come patriarca d'Occidente, ma anche che «nel frattempo una diversa opinione è prevalsa all'interno della Congregazione per la dottrina della fede»³¹. Quella, cioè, che afferma che «la chiesa latina non ha mai visto se stessa come un patriarcato nel senso della

«l'idea della pentarchia è stata formulata in Oriente e che, perciò, non ha mai ricevuto il debito accoglimento in Occidente, dove dominava un unico centro ecclesiale» (METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Sejčas my vpyisyvaem*).

²⁹ Si veda la sintetica spiegazione della decisione del papa, offerta, soprattutto ai partner ecumenici, nel *Comunicato circa la soppressione del titolo "Patriarca d'Occidente" nell'Annuario pontificio* (2006), a firma del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani; cf. *EV* 23/1776-1778.

³⁰ Mi riferisco alle pagine scritte con l'intenzione di confutare la presa di posizione di A. Garuti, già membro della Congregazione per la Dottrina della fede e autore del saggio *Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico-dottrinale* (Ed. Francescane, Bologna 1990), secondo il quale l'Occidente non avrebbe mai condiviso la concezione orientale dei patriarcati e, in particolare, della pentarchia, vista l'eccezionalità giuridico-ecclesiologica del primato petrino. Cf. W. KASPER, *Questioni aperte nell'ecclesiologia delle chiese sorelle* (qui il paragrafo: *Il papa: patriarca dell'Occidente?*, 120-122). Va ricordato che Garuti ha riproposto la sua interpretazione del tema nel volume, con bibliografia aggiornata, *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità* (ESD, Bologna 2007), concepito come risposta alle recensioni critiche della precedente opera, confrontandosi in particolare con la tesi dottorale «*In unum conspirans varietas*»: *The Patriarchal Institution in the Catholic Church* di M. MAGEE (discussa nel 2006 all'Università Gregoriana).

³¹ W. KASPER, *Questioni aperte nell'ecclesiologia delle chiese sorelle*, 120. Il cardinale tedesco si riferisce a J. RATZINGER, voce *Primat*, in *LThK*, VIII (1963), 763; Id., *Primat und Episkopat*, in Id., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1969 (tr. it. *Primato e episcopato*, in *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1992, 133-160). C'è da aggiungere che Ratzinger ha toccato il tema della struttura patriarcale anche nella relazione tenuta il 20 novembre 1963 presso il Centro olandese *Foyer Unitas* di Roma; cf. *Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität*, in *Vaticanum secundum*, 143-150.

chiesa orientale, e [che] l'Occidente non ha mai condiviso la concezione orientale dei patriarcati o della pentarchia (cioè dei cinque patriarcati originari)»³².

In realtà - spiega Kasper -, questa opinione viene contrastata dallo stesso Vaticano II, in quanto il decreto sulle Chiese orientali indica i patriarcati «come un'istituzione di tutta la Chiesa e non solo della Chiesa orientale» (OE 7). Per questo la questione della struttura patriarcale andrebbe vista come una delle importanti questioni aperte, seppur timidamente, già dal Concilio. Si può e si deve certamente discutere se l'Occidente si vide o meno come un patriarcato nello stesso senso dell'Oriente. Nessuna risposta può tuttavia alterare la realtà storica che, spiega Kasper, indipendentemente «dalla pretesa primaziale di Roma, la Chiesa orientale e la Chiesa occidentale si considerano come entità relativamente autonome» che, nel medesimo tempo, «erano legate l'una all'altra da una relazione fraterna e sororale», al punto da considerarsi «obbligate a ristabilire una simile relazione fraterna, allorché essa era messa in pericolo o era temporaneamente interrotta»³³. Ritornare a questa stessa prassi significherebbe prima di tutto dover districare le funzioni che il papa ha assunto nel corso del tempo, distinguendo tra i suoi doveri essenziali, indispensabili del ministero petrino, e quelli che egli ha - o che gli sono stati attribuiti nel corso del tempo - come primo vescovo (patriarca o primate) della Chiesa latina³⁴.

Vista l'attuale difficoltà dei cattolici e degli ortodossi a giungere a una qualche convergenza nell'interpretare la storia dello strutturarsi delle relazioni interecclesiali tra l'Occidente e l'Oriente durante il primo millennio e, in particolare, nel comprendere la specificità del ruolo della Chiesa di Roma, non meraviglia che anche il dialogo cattolico-ortodosso sul tema del primato - di cui il frutto più recente è il documento di Ravenna (2007) della Commissione mista internazionale³⁵ - ha potuto fare soltanto pochi passi in avanti, arrestandosi a

³² W. KASPER, *Questioni aperte nell'ecclesiologia delle chiese sorelle*, 120.

³³ *Ivi*, 122.

³⁴ Cf. *ibidem*. Secondo Kasper, una tale distinzione potrebbe avere delle conseguenze anche «per la strutturazione della Chiesa cattolica romana e per la costruzione di autorità intermedie tra il singolo vescovo, la conferenza episcopale e Roma» (*ibidem*). E aggiunge: «Le questioni aperte che ci attendono dietro tale porta non riguardano solo il tema - erroneamente considerato obsoleto - della posizione di Roma come patriarcato dell'Occidente, bensì anche il tema strettamente connesso e ecclesiologicamente e ecumenicamente significativo della futura struttura e del futuro esercizio dello stesso ufficio petrino» (*ivi*, 126).

³⁵ Cf. *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*; il documento è reperibile sul sito del Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. Com'è noto, il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa si è espresso criticamente riguardo alla concezione, proposta dal documento, della sinodalità e del primato nella Chiesa universale, riaccendendo, con la sua interpretazione di tali realtà ecclesiali, il contrasto con il Patriarcato di Costantinopoli. Cf. *Posizione del Patriarcato di Mosca, in Il Regno - documenti 3* (2014) 121-125; *Risposta del Patriarcato Ecumenico* (a cura del metropolita ELPIDOPHOROS LAMBRINDIADIS), in *ibid.*, 125-128. Alla spiegazione *ad intra*

breve distanza dal punto di partenza. Non è questo, però, il punto tematico su cui intendo ora concentrarmi. Mi preme invece far notare che le conseguenze di quanto appena affermato a proposito della difficoltà della Chiesa di Roma a riconoscersi parte integrante di un'universale struttura patriarcale toccano un altro tema ancora, altrettanto cruciale per il dialogo cattolico-ortodosso: il ruolo, all'interno di quest'ultimo, delle Chiese orientali cattoliche.

3.3. Il problema dell'“uniatismo”

Il Vaticano II non solo ha dedicato alle Chiese orientali cattoliche un intero documento (*Orientalium Ecclesiarum*), ma ha voluto valorizzare la loro importanza anche per il dialogo ecumenico con le Chiese ortodosse, impostato secondo le indicazioni dell'*Unitatis redintegratio*. Infatti, al n. 24 del decreto *Orientalium Ecclesiarum* è scritto che alle «Chiese orientali aventi comunione con la Sede apostolica romana, compete lo specifico ufficio di promuovere l'unità di tutti i cristiani, specialmente orientali [...]».

La situazione odierna smentisce del tutto tale auspicio dei padri conciliari. La verità è che le Chiese ortodosse «non vedono affatto le Chiese cattoliche orientali in piena comunione con Roma come un ponte, ma le vedono piuttosto come un muro e una barriera, anzi come un abominio»³⁶. Esse sono talmente contrarie alle Chiese cattoliche orientali, che desiderano la loro completa abolizione da parte di Roma³⁷. Tale atteggiamento di rifiuto è stato manifestato recentemente anche dal metropolita Hilarion Alfeev, il quale ha detto:

delle ragioni ecclesiologicalhe della presa di distanza del Patriarcato russo dal documento di Ravenna è stata dedicata la lezione del metropolita Hilarion Alfeev, tenutasi il 20 maggio 2014 all'Accademia Teologica di Mosca. Egli tra l'altro disse: «La Chiesa di Roma e la Chiesa di Costantinopoli hanno una particolare responsabilità storica per la scissione che si è consumata nell'XI secolo e che influisce fino ad oggi sulla vita della cristianità mondiale. Dunque, i passi che il Papa di Roma e il Patriarca di Costantinopoli compiono per venir incontro l'uno all'altro (e di tali passi ne sono stati compiuti molti, a iniziare da quelli aventi come protagonisti il Papa Paolo VI e il Patriarca Atenagora) sono certamente significativi anche per il raggiungimento della pienezza dell'ortodossia. Ciò nonostante, i loro incontri noi li consideriamo incontri dei responsabili delle Chiese particolari - romana e costantinopolitana -, indipendentemente dal fatto che la Chiesa di Roma, visto il suo apparato amministrativo, venga considerata dai cattolici una Chiesa che non è particolare, ma che è presente in tutto il mondo» (METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Pervenstvo vo Vselenskoj Cerkvi. Pozicija Moskovskogo Patriarchata* [Il primato nella Chiesa universale. La posizione del Patriarcato di Mosca]; la lezione è reperibile sul sito ufficiale della “Chiesa Ortodossa russa - Dipartimento per le relazioni ecclesiastiche esterne”: <http://www.patriarchia.ru/db/print/3672907.html> [accesso 01.04.2015]).

³⁶ W. KASPER, *Questioni aperte nell'ecclesiologia delle chiese sorelle*, 128.

³⁷ Cf. B. PETRA, *Sul dialogo teologico ufficiale*, 289, 296. Si vedano, inoltre, le puntuali analisi della presa di posizione della Commissione mista internazionale (nel secondo decennio della sua esistenza: 1990-2000) sul problema delle Chiese orientali cattoliche, sancita in particolare dalla Dichiarazione di Balamand,

«Anche oggi l'operare degli uniati in Ucraina mostra che essi non sono amici dell'Ortodossia e che non sono in alcun caso l'anello di congiunzione tra l'Ortodossia orientale e il Cattolicesimo occidentale, come si è voluto sostenere in Occidente. [...] Gli uniati erano sin dall'inizio e rimangono tuttora profondamente ostili verso l'Ortodossia; essi non si mostrano come amici della Chiesa ortodossa e ogni volta che le condizioni politiche rendono possibile il rinnovamento dell'unione, ne approfittano per infliggere i più duri colpi possibili agli ortodossi. [...] Gli uniati si comportano da dichiarati nemici, i quali testimoniano che l'unione continua ad essere la pietra di scandalo delle relazioni ortodosso-cattoliche, apparendo fino ai nostri giorni una piaga sanguinante sul corpo della cristianità mondiale»³⁸.

Perché una reazione di contrasto così dura? Le ragioni che di solito vengono citate come prime riguardano la pericolosità, per gli ortodossi, delle attività missionarie e pastorali degli orientali cattolici sul territorio canonico delle Chiese ortodosse. Avendo, cioè, soprattutto in ambito liturgico, una “sembianza ortodossa”, le Chiese orientali unite a Roma vengono considerate una trappola per i credenti ortodossi e, ovviamente, per tutti coloro che sul territorio canonico di una rispettiva Chiesa ortodossa cercano di entrare in contatto con quest'ultima.

Tuttavia, le ragioni del contrasto sono ancora più profonde e, per essere concreti, di natura ecclesiologicala. Mi spiego; ciò che scandalizza il mondo ortodosso è che le Chiese orientali cattoliche facciano parte di una struttura che non è quella originaria, patriarcale (ossia la struttura delle “chiese sorelle”), ma quella romanocentrica, avente nella Chiesa di Roma, con un *ritus* e una *mens* unicamente latini, il punto obbligatorio di riferimento per ogni aspetto della vita ecclesiale. Per dirla con altre parole, la situazione delle odierne Chiese orientali cattoliche rappresenta per gli ortodossi un devastante esempio di cosa succede quando l'Oriente si lascia inglobare dalla cattolicità latina, dominata da un unico centro. Il pegno da pagare è l'immediata o, nel migliore dei casi, progressiva perdita della propria identità ecclesiale, al punto di diventare un vuoto simulacro di ciò che si era inizialmente in quanto Chiesa orientale.

Ma stanno davvero così le cose? L'*Unitatis redintegratio* non parla forse della volontà della Chiesa di Roma di rispettare la legittima autonomia delle Chiese orientali, la loro specifica fisionomia?

in cui si arriva a constatare che l'uniatismo sia un errore storico di fatto, un metodo sbagliato di unione da non ripetere mai più; cf. *ibid.*, 288-299. Secondo Petrà si tratta di una concezione non realistica del problema, perché «l'uniatismo non è mai stato e non è ancora oggi solo una questione pratica ma una questione teologica. L'unico radicale motivo per cui le Chiese uniate non sono ortodosse sta proprio nell'unione con Roma, cioè nel riconoscimento teologico del ruolo peculiare svolto dal vescovo di Roma» (*ibid.*, 297).

³⁸ METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Pervenstvo vo Vselenskoj Cerkvi*.

Purtroppo, a favore della critica degli ortodossi sta la lunga e dolorosa storia della latinizzazione degli orientali da parte della Chiesa cattolico-romana³⁹, per la quale Roma ha chiesto più volte scusa, ammettendo le proprie colpe. Ma a loro favore sta anche una mancanza di chiarezza e, in alcuni casi, persino una certa ambiguità, nei rapporti tra la Chiesa latina (di Roma) e le Chiese orientali cattoliche. Non che tali rapporti non siano regolati dal diritto canonico. Il problema è che essi prevedono un legame di sottomissione giuridica che, a nome di una presunta unità cattolica, intacca quell'autonomia che, vissuta nelle relazioni interecclesiali stabilite dalla struttura patriarcale, è costitutiva per ogni Chiesa d'Oriente. Dunque, Roma dice alle Chiese orientali: "siate quelle che eravate prima", ma di fatto su di esse «conserva la linea della precedente concezione latina della Chiesa e dice che le Chiese uniate orientali sono state affidate al governo pastorale (*pastorali gubernio*) del vescovo di Roma (*OE* 3), che ha il diritto di intervenire in casi particolari (*OE* 8)»⁴⁰.

Non è certo questo il momento per sviluppare una riflessione più approfondita sul rapporto della Chiesa latina con le Chiese orientali cattoliche. Si può solo constatare che esso è effettivamente complesso ed è al contempo contrassegnato da una certa asimmetria a sfavore di queste ultime⁴¹. Che questo

³⁹ Un noto e doloroso capitolo di tale storia fu il Sinodo di Diamper (1599), che provocò un grave stravolgimento dell'identità e dell'eredità dei cristiani di san Tommaso, causando la divisione di una delle antiche Chiese apostoliche in India in due parti distinte: una in seguito assunse il nome di Chiesa siromalabarese e l'altra adottò la denominazione di Chiesa ortodossa malabarese. Cf. *Dichiarazione sul Sinodo di Diamper* (1999) della Commissione mista internazionale di dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa siro-malancarese, in *EO* 7/2487-2493.

⁴⁰ W. KASPER, *Questioni aperte nell'ecclesiologia delle chiese sorelle*, 132. Il cardinale tedesco aggiunge: «Singoli autori [romano-cattolici - L.Ž.] arrivano fino a dire che l'autorità dei patriarchi delle chiese cattoliche orientali deriva dalla pienezza della potestà del papa» (*ibidem*).

⁴¹ Uno dei casi più recenti - segnalati e commentati dai media ortodossi di tutto il mondo - che ha messo in luce la complessità di tale rapporto è stato il rifiuto apposto dalla CEI alla richiesta del Mons. Lucian Mureșan, primo Arcivescovo maggiore della Chiesa greco-cattolica romana e Presidente della Conferenza episcopale romana (e dal 2012 cardinale), di consentire ai suoi sacerdoti uxorati di esercitare il ministero nelle comunità greco-cattoliche romene in Italia. La richiesta, inviata il 13 settembre 2010, è stata scritta nello stesso spirito di quanto, un mese più tardi, sarebbe stato formulato nella *propositio* n. 23 dell'*Elenchus finalis propositionum* del Sinodo per il Medio Oriente (10-24 ottobre 2010): «Il celibato ecclesiastico è stimato e apprezzato sempre e dovunque nella Chiesa Cattolica, in Oriente come in Occidente. Tuttavia, per assicurare un servizio pastorale in favore dei nostri fedeli, dovunque essi vadano, e per rispettare le tradizioni orientali, sarebbe auspicabile studiare la possibilità di avere preti sposati fuori dai territori patriarcali». Secondo alcuni ortodossi, il rifiuto della richiesta di Mons. Mureșan avrebbe messo in luce con chiarezza le vere intenzioni con cui la Chiesa di Roma interpreta le affermazioni dell'*Unitatis redintegratio* (nn. 16-17) circa la legittima diversità della tradizione orientale. Per completare il mosaico di questa vicenda è necessario aggiungere che la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ribadito, nella sessione ordinaria del 20 febbraio 2008, la vigenza della norma che vincola all'obbligo del celibato i sacerdoti delle Chiese orientali cattoliche che esercitano il ministero al di fuori dei territori canonici, ma anche che Benedetto XVI ha attribuito alla Congregazione per le Chiese Orientali la facoltà di concedere una dispensa da tale norma, previo benessere della Conferenza Episcopale interessata. Soprattutto, però, va rimarcato che di questa concreta situazione delle Chiese orientali

stato di cose andrebbe rivisto è stato ventilato già durante il Concilio dall'abate Hoeck, convinto che la sorte delle Chiese orientali cattoliche, il riconoscimento o meno del loro specifico stato giuridico-ecclesiale, vengano compresi dalle Chiese ortodosse come un test sul funzionamento di quell'ecclesiologia alla quale fa riferimento la Chiesa di Roma quando parla dell'unità con l'Ortodossia⁴². Un test i cui risultati finora non hanno persuaso gli ortodossi.

3.4. La questione della vera chiesa e dei veri sacramenti

Vi è, poi, un'altra vistosa divergenza tra le concezioni ecumeniche della Chiesa cattolico-romana e delle Chiese ortodosse, connessa con la differente idea dell'opportunità - anzi liceità - o meno della *communicatio in sacris*. Come ricordato, il decreto sull'ecumenismo, recepito alla lettera dal *Directorio ecumenico* del 1993 (cf. nn. 122-128), è di parere favorevole, spiegando che una certa comunicazione nelle cose sacre è consigliabile (cf. UR 15). Le Chiese ortodosse sono, invece, di un parere del tutto contrario, rifiutando sia l'idea che la prassi della *communicatio in sacris*⁴³. Che si tratti di un rifiuto categorico e imposto dalle stesse autorità ecclesiali si nota, ad esempio, nel documento *Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso le altre confessioni cristiane* (2000)⁴⁴, approvato dal Concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa, in cui si sottolinea che «una comunione autentica nei sacramenti non ha niente a che fare con la pratica della cosiddetta “intercomunione”» (2.12)⁴⁵.

cattoliche si è voluto occupare il recente documento *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali* della Congregazione per le Chiese Orientali, approvato dal papa Francesco e pubblicato il 14 giugno 2014 (cf. AAS 6 [2014] 496-499), in cui si evidenziano una crescente attenzione agli orientali cattolici e una maggiore disponibilità affinché l'ordinazione e l'attività pastorale dei sacerdoti uxorati delle Chiese cattoliche orientali possano svolgersi anche al di fuori dei loro territori tradizionali.

⁴² Egli affermò: «*Hodie harum Ecclesiarum unitarum status in Ecclesia catholica est exemplum et specimen (vulgo: Test) pro iis magnis Ecclesiis orientalibus, quae adhuc a nobis seiunguntur. Quaerunt enim istae Ecclesiae adhuc seiunctae, et quidem iure merito, quis earum status, ubi earum locus erit in Ecclesia, si tandem aliquando hora unionis venerit*» (*Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II*, III/5, 72).

⁴³ Ciò viene ribadito, ad esempio, nella Dichiarazione congiunta *L'eucaristia* (Worcester 1969) della Consulta ortodossa - cattolico-romana negli USA (cf. EO 2/2995), come anche nel documento *L'Eucaristia dell'unica Chiesa. Tradizione liturgica e comunione ecclesiale* (1989) della Commissione mista della Metropoli greco-ortodossa in Germania e della Conferenza episcopale tedesca (cf. *ivi*, in particolare n. 2112).

⁴⁴ Titolo originale: *Osnovnye principy otnošenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju*; il documento è reperibile sul sito del Patriarcato di Mosca: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html> (accesso 01.04.2015); la trad. italiana è apparsa in *Il Regno - documenti* 5 (2001) 188-196.

⁴⁵ *Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso le altre confessioni cristiane*, in *Il Regno - documenti* 5 (2001) 193.

Se guardata solo di sfuggita, la differente presa di posizione dei cattolici e degli ortodossi riguardo alla *communicatio in sacris* appare essere come il risultato di una differente maturazione - presso ognuna delle due confessioni - della sensibilità ecumenica, il che farebbe pensare che un giorno, magari non molto lontano, le Chiese ortodosse raggiungeranno la stessa apertura ecumenica della Chiesa cattolico-romana. Il problema è che la causa di tale differenza è molto più seria ed è anch'essa di natura ecclesiologica. Riguarda, cioè, la concezione ortodossa dei sacramenti cattolici e, di conseguenza, la concezione che gli ortodossi hanno dell'*ecclesialità* della Chiesa cattolico-romana.

Mentre la nostra Chiesa considera veri tutti i sacramenti delle Chiese ortodosse, lo stesso riconoscimento non viene concesso unanimemente e univocamente da parte di queste seconde. Nonostante il silenzio su tale tema in alcuni documenti ecumenici, ve ne sono altri, a firma delle Commissioni miste, in cui si è voluta citare questa situazione⁴⁶ e, soprattutto, su di essa non hanno voluto tacere numerosi vescovi ortodossi. Il metropolita Hilarion vi ha accennato nel 2010, dicendo:

«Prima di tutto occorre annotare che ufficialmente la Chiesa ortodossa non ha ammesso con nessun documento, decreto o dichiarazione che i sacramenti della Chiesa cattolica siano veri e salvifici. [...] Una corrente di tradizione afferma che nella Chiesa cattolica vi siano soltanto le forme vuote, ma che queste vengano riempite dalla grazia di Dio a posteriori, quando cioè un cattolico entra a far parte della Chiesa ortodossa. Questa corrente è molto diffusa. Vi è poi un'altra corrente di tradizione secondo cui la Chiesa ortodossa di fatto riconosce i sacramenti cattolici e ciò nonostante tra le due Chiese manca la *communicatio in sacris*. Questi due modi di vedere coesistono oggi nella Chiesa ortodossa, tuttavia né l'uno né l'altro è da considerarsi ufficiale, dato che manca una concezione universalmente condivisa da tutta l'Ortodossia dell'efficacia dei sacramenti della Chiesa cattolica»⁴⁷.

Questo stato di cose non può non influire, ovviamente, sulle relazioni cattolico-ortodosse. La verità è che esso è connesso intrinsecamente con un altro serio problema ecumenico: la considerazione ortodossa della vera o falsa *ecclesialità* della Chiesa cattolico-romana. Mentre, cioè, non vi è alcun dubbio circa la concezione positiva che la nostra Chiesa ha dell'*ecclesialità* delle

⁴⁶ Si vedano, ad esempio, le Dichiarazioni *Il principio della "oikonomia"* (Washington 1976) e *Battesimo ed "economia sacramentale"* (Crestwood 1999) della Consulta ortodossa - cattolico-romana negli USA (cf. EO 2, in particolare n. 3027; EO 8, in particolare nn. 3142-3160).

⁴⁷ METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Pravoslavno-katoličeskie otnošenija na sovremennom etape* [L'attuale tappa delle relazioni ortodosso-cattoliche], lezione tenuta il 1 novembre 2010 presso l'Accademia Teologica di Mosca; reperibile sul sito ufficiale della "Chiesa Ortodossa russa - Dipartimento per le relazioni ecclesiastiche esterne": <http://www.patriarchia.ru/db/print/1319482.html> (accesso 01.04.2015).

Chiese ortodosse, la concezione che queste ultime hanno della consistenza ecclesiale della Chiesa cattolico-romana non rispecchia affatto l'apertura dei cattolici, sia perché gli ortodossi non hanno articolato la loro posizione sullo *status* ecclesiale delle comunità non ortodosse in modo chiaro e ufficiale⁴⁸, sia perché, in una situazione di assenza di univocità, anche oggi continuano a farsi sentire le voci dei teologi ortodossi persuasi «che i non ortodossi non appartengono più alla Chiesa»⁴⁹, convinti, di conseguenza, di non poter parlare di efficacia salvifica della Chiesa cattolico-romana⁵⁰.

Ma perché mettere in rilievo queste spiacevoli divergenze? Per segnalare la situazione in cui si è svolto e si sta svolgendo il dialogo cattolico-ortodosso e, soprattutto, per interrogarsi sul “senso di realismo” ecumenico di alcune Commissioni miste - ma anche di alcuni ecumenisti cattolici -, che di fronte all'evidenza hanno preferito socchiudere gli occhi, pubblicando documenti contenenti frasi come: «entrambe le Chiese si riconoscono l'un l'altra come vere chiese di Cristo degne del diritto alla vita, al rispetto, all'assistenza»⁵¹. Su ciò si è espresso criticamente, tra gli altri, il metropolita Chrysostomos Konstantinidis, quando, riferendosi in particolare al documento *Fede, sacramenti e unità della Chiesa* (Monaco, 1982) della Commissione mista internazionale, ha rilevato che in tale testo «si fa ecclesiologia senza dare la definizione della Chiesa; si parla della sacramentologia, senza dare precisazione sui sacramenti, il che non giova certo al dialogo»⁵².

Il fatto è che quello di Monaco è uno di quei documenti ecumenici che recepiscono le indicazioni dell'*Unitatis redintegratio*, sottovalutando, però, la reale situazione delle Chiese, le particolarità delle loro dottrine e la complessità delle loro teologie. Cogliendo con precisione i lati problematici di una simile impostazione e conduzione del dialogo ecumenico, B. Petrà annota con la solita acutezza:

«Si poteva così cominciare a parlare della Chiesa senza dover dire quale fosse la vera Chiesa, oppure parlare dei sacramenti senza dover chiarire dove fossero i

⁴⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *Eglises soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in *Istina* 20 (1975) 44; J.H. ERICKSON, *Reception into the Orthodox Church*, in *The Ecumenical Review* 54 (2000) 72.

⁴⁹ S. MANNA, *Quale la ricezione effettiva seguita ai dialoghi della Commissione mista cattolico-ortodossa?*, in *Nicolaus* 20 (1993) 69.

⁵⁰ Cf. METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Sejčas my vpisyvaem novye stranicy*.

⁵¹ CONSULTA ORTODOSSA - CATTOLICO-ROMANA NEGLI USA, *Finalità, metodo e temi del dialogo* (1982), in *EO* 2/3084. Petrà mostra che un limite del genere riguarda anche il metodo di lavoro della Commissione mista internazionale per il dialogo tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa e ciò sin dall'inizio della sua esistenza, come si evince dal programmatico *Plan pour la mise en route du dialogue théologique* recepito alla prima sessione di Patmos-Rodi del 1980; cf. B. PETRÀ, *Sul dialogo teologico ufficiale*, 293s.

⁵² Citato in D. SALACHAS, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Centro Ecumenico San Nicola, Bari 1994, 62.

veri sacramenti e se si dessero sacramenti fuori della vera Chiesa. [...] Dunque, il dialogo partiva nella convinzione di poter lasciare da parte alcuni fondamentali problemi di verità fino a un futuro più favorevole, aiutato anche dal consenso crescente *in itinere*»⁵³.

Gli ultimi decenni del dialogo cattolico-ortodosso insegnano che per le relazioni tra le Chiese non vale, perlomeno non del tutto, il detto: *il tempo è la miglior medicina*, né ci si può fidare della saggezza dei classici: *tempora mutantur, et nos mutamur in illis*. Nonostante, cioè, i positivi cambiamenti del clima tra le Chiese, le reciproche frequentazioni dei rispettivi rappresentanti, i numerosi progetti di collaborazione tra le istituzioni teologiche e le esperienze di preghiera comune, la considerazione critica degli ortodossi nei confronti della Chiesa di Roma non si è affatto dileguata. Che la “cortesia ecumenica”, dimostrata dagli ortodossi in numerose occasioni, abbia dato e continui a dare un segnale contrario non deve ingannare né confondere. La verità è che le Chiese ortodosse sono convinte dell’esistenza di alcuni *nodi problematici* nel versante della Chiesa cattolico-romana e del fatto che solo un loro scioglimento possa assicurare il reale progresso del dialogo cattolico-ortodosso e il raggiungimento definitivo del suo obiettivo.

Quanto appena affermato viene, tra l’altro, confermato dal permanere di un’ulteriore divergenza tra la Chiesa di Roma e le Chiese ortodosse, non prevista dall’*Unitatis redintegratio* e, salvo poche eccezioni, notata e tematizzata come un vero e proprio problema solo da queste seconde. Si tratta dell’individuazione delle cause della divisione tra Oriente e Occidente.

4. Una differente concezione delle cause della divisione

Uno degli argomenti emersi durante la discussione, nell’aula conciliare, attorno allo schema *De Oecumenismo* riguardava l’individuazione dei motivi della divisione tra l’Oriente e l’Occidente, ossia, per essere più precisi, della separazione degli ortodossi *dalla* Chiesa cattolico-romana, e l’opportunità o meno che essi venissero menzionati nel testo.

Solo pochi sono stati del parere di Franjo Šeper⁵⁴, arcivescovo di Zagabria, insoddisfatto perché convinto che lo schema facesse silenzio su alcune cause

⁵³ B. PETRÀ, *Sul dialogo teologico ufficiale*, 294.

⁵⁴ Sulla partecipazione dell’arcivescovo ai lavori conciliari e sul suo contributo alla ricezione del Vaticano II si veda Ž. TANJIĆ, *Il Cardinale Franjo Šeper e il dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo*, in Ph. CHENAUX - E. MARIN - F. ŠANJEK (edd.), *La Chiesa croata e il Concilio Vaticano II*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 55-75.

della divisione degli orientali dalla Chiesa romana⁵⁵, quelle, cioè, che non avevano a che fare direttamente con la religione, ma che erano da identificare con lo spirito del male, il peccato, come anche con una serie di motivi puramente umani. Vi sono stati, invece, padri conciliari che suggerivano di rinunciare a ogni giudizio sui concreti fatti storici, preferendo solo qualche cenno generico alle cause della separazione⁵⁶, ed è proprio questa la linea interpretativa adottata al n. 14 di *Unitatis redintegratio*, dove si afferma che, oltre alle diversità di carattere e di condizioni di vita, e oltre ad alcune altre cause esterne, la rottura tra le Chiese si è consumata «anche per mancanza di mutua comprensione e carità»⁵⁷. Di conseguenza, nel dopoconcilio sembrava logico lasciarsi guidare, nel dialogo con l'Ortodossia, dallo spirito di apertura evidenziato dal detto: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (cf. UR 4)⁵⁸.

Ma mentre la parte cattolico-romana del dialogo si è sentita e si sente incoraggiata da tali indicazioni dell'*Unitatis redintegratio* a mantenere la visione del "bicchiere mezzo pieno", la parte ortodossa, soprattutto se impegnata nelle discussioni e riflessioni intraortodosse, ha cercato e continua a cercare di raffreddare l'ottimismo cattolico, sottolineando che i punti di divergenza tra la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse sono seri⁵⁹ e, soprattutto, che le cause della separazione sono molto gravi e, in realtà, ancora in atto. Una recente e autorevole dimostrazione di questo modo di vedere è il succitato documento *Principi basilari dell'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa verso le altre confessioni cristiane* del Concilio dei vescovi della Chiesa ortodossa russa.

Il testo prima di tutto ribadisce la convinzione degli ortodossi che, in primo luogo, ogni divisione e scissione consumatesi nella storia del cristianesimo, inclusa quella del 1054, sia da considerare una separazione «dalla comunione con la Chiesa ortodossa» (1.13), «vera Chiesa di Cristo» (1.1)⁶⁰, e

⁵⁵ Cf. *Concilii Vaticani II Synopsis: Decretum de ecumenismo Unitatis redintegratio*, F. GIL HELLIN (cur.), LEV, Città del Vaticano 2005, 579.

⁵⁶ Cf. E. STAKENMEIER, *Die Konzilsdiskussion über das Schema "De Oecumenismo". Eine Übersicht über Ergebnisse*, in *Vaticanum secundum*, 556.

⁵⁷ Altri riferimenti alle separazioni "dalla piena comunione della Chiesa cattolica", anch'essi molto generali e non specificati, si trovano ai nn. 3 e 13 del decreto sull'ecumenismo. Importante, in ogni caso, è la puntualizzazione che tali separazioni accadevano «talora non senza colpa di uomini di entrambe le parti» (3).

⁵⁸ Il detto si trova citato nell'enciclica *Ad Petri Cathedram* di Giovanni XXIII. Erroneamente veniva attribuito ad Agostino, mentre sembra che sia stato usato per la prima volta nell'opera *De republica ecclesiastica libri* di Marco Antonio de Dominis (1560-1624), arcivescovo di Spalato.

⁵⁹ Ciò ha voluto ricordare, ad esempio, il documento *Condividere e il ministero della riconciliazione. Dichiarazione sul dialogo cattolico-ortodosso e sul movimento ecumenico* (2000) della Consulta ortodossa - cattolico-romana nordamericana; cf. *EO* 8, in particolare n. 3169.

⁶⁰ E continua: «Questa [la Chiesa ortodossa - L.Ž.] è la Chiesa una, santa, cattolica (*sobornaja*) e apostolica, depositaria e dispensatrice dei santi sacramenti in tutto il mondo, "colonna e fondamento della verità" (1Tm 3,15)» (1.1) (*Il Regno - documenti* [2001] 188).

che, in secondo luogo, nonostante la rottura dell'unità, «rimane una certa comunione incompleta, che serve da segno della possibilità di un ritorno all'unità della Chiesa» (1.15), una comunione possibile, anche per i cattolici romani, solo in seno alla Chiesa ortodossa (cf. 2.3).

Chiarito ciò, il documento sembra entrare in un implicito confronto critico con quanto scritto ai nn. 13-14 di *Unitatis redintegratio*, in quanto classifica come «inaccettabile l'idea che tutte le divisioni siano fondamentalmente dei tragici malintesi» e «che le divergenze sembrano inconciliabili solo per una carenza dell'amore reciproco, per la riluttanza a capire che al di là della diversità e la difformità c'è una sufficiente unità e concordia “nella sostanza”» (2.8)⁶¹. La verità è che la separazione dalla Chiesa ortodossa è da comprendere come una limitazione della fede «a un ristretto ambito di verità necessarie» (2.10) e come una «divisione nell'esperienza della fede» (2.11), una fede la cui portatrice e testimone è appunto l'Ortodossia⁶² (cf. 3.1). Il che spiega perché, dal punto di vista degli ortodossi, per le altre confessioni il cammino della riunificazione passi obbligatoriamente «attraverso il risanamento e la trasformazione della consapevolezza dogmatica» (4.4). Un risanamento e una trasformazione che, nel caso della Chiesa cattolico-romana, riguardano specialmente la ricerca della soluzione al problema dei “nuovi dogmi”: la processione dello Spirito Santo, l'Immacolata Concezione, l'Assunzione di Maria e l'infallibilità papale.

Una cosa è sicura: è a causa della mancata purezza e integrità della fede - non più in piena conformità con la tradizione apostolica - che nasce e continua a persistere il problema, per gli ortodossi, della vera ecclesialità della Chiesa cattolico-romana e, di conseguenza, dell'efficacia salvifica dei suoi sacramenti. È difficile pensare che il dialogo cattolico-ortodosso possa raggiungere, in un prossimo futuro, risultati rilevanti senza che prima cambi, o almeno si attenui, il parere dell'Ortodossia sul *defectum fidei* della Chiesa di Roma; tanto più che la convinzione circa il *defectum fidei* dei cattolici è stata sostenuta e predicata, nel passato, persino da alcuni santi ortodossi, tra cui il vescovo san Teofane il Recluso (Feofan Zatvornik). Come spiega un autorevole manuale ortodosso di teologia ecumenica⁶³, Teofane, molto critico verso le confessioni cristiane

⁶¹ E ancora: «Le divisioni non possono essere attribuite alle passioni degli uomini, all'egoismo o ancor più a circostanze culturali, sociali o politiche» (2.8).

⁶² «La Chiesa ortodossa è la vera Chiesa, nella quale si conservano integralmente e senza corruzioni la santa tradizione e la pienezza della grazia salvifica di Dio. Essa ha custodito nell'integrità e nella purezza la santa eredità degli apostoli e dei santi padri. Essa è consapevole della conformità della propria dottrina, della struttura liturgica e della pratica religiosa all'annuncio degli apostoli e alla tradizione della Chiesa antica» (1.18). Cf. A. GARUTI, «Chiese sorelle»: realtà e interrogativi, 663.

⁶³ Cf. D.P. OGICKIJ - M. KOZLOV, *Pravoslavie e zapadnoe christianstvo. Učebnoe posobie dlja duchovnyh seminarij i duchovnyh učilišč* [L'Ortodossia e la cristianità occidentale. Manuale per l'insegnamento nei Seminari e nelle Scuole di teologia], 2a ed. rielaborata e ampliata, Izd. chrama sv. muč. Tatiany, Moskva 1999.

d'Occidente, era persuaso che lo Spirito Santo non agisse con pienezza presso i non ortodossi e, perciò, «tutti i sacramenti dei papisti (cioè cattolici) sono difettosi e tali sono anche molte loro celebrazioni»⁶⁴.

Identificandosi con il parere del santo, gli autori del manuale non ha re-more ad aggiungere: «Si tratta di parole dure, ma che offrono un giudizio corretto circa lo stato spirituale della non-ortodossia (*inoslavie*)»⁶⁵.

Conclusione: di fronte a una difficile sfida

Riflettere oggi sull'attualità dei nn. 14-18 di *Unitatis redintegratio* per il dialogo cattolico-ortodosso e sui principi di una loro corretta ricezione e applicazione dovrebbe condurre a prendere seriamente in considerazione quanto appena messo in luce, evitando il pericolo di un ecumenismo astorico e "a senso unico", animato dalla sensibilità teologica e dalla concezione ecclesiologicala di una sola parte. Ovviamente, le summenzionate questioni e problematiche, da conoscere e affrontare da parte dei pastori e degli ecumenisti della Chiesa cattolico-romana, andrebbero completate con altre ancora, determinanti anch'esse per la corretta interpretazione e la realistica e sapiente concretizzazione delle indicazioni dell'*Unitatis redintegratio* e, perciò, anche per il prosieguo del dialogo cattolico-ortodosso, riguardanti talune particolarità dell'Ortodossia. Mi preme di indicarne almeno due.

La prima consiste nell'assenza, nel mondo dell'Ortodossia, di una sola voce-guida - di un singolo o di un "gruppo dirigente" -, accettata da tutte le Chiese autocefale e autonome «come un'autorità suprema incontestabilmente riconosciuta»⁶⁶. Questo stato di cose fa sì che tra le Chiese ortodosse viga un "pluralismo amministrativo" e, soprattutto, che tra le principali caratteristiche dell'Ortodossia siano da annoverare le continue tensioni tra unità e divisione -

Sulla prima pagina del manuale si legge: «Opera raccomandata dal Consiglio scolastico presso il Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa quale strumento di insegnamento nei Seminari». L'opera è consultabile anche online sul sito dell'Accademia Teologica del Patriarcato di Mosca: <http://www.mpda.ru/data/181/645/1234/Pravoslav.i%20zap.hrist-vo.Katolichestvo.pdf> (accesso 01.04.2015).

⁶⁴ *Ivi*, 12.

⁶⁵ *Ivi*, 13. Affermando ciò, gli autori del manuale invitano gli ortodossi ad avere lo stesso sguardo di clemenza con cui san Silvano del Monte Athos ha guardato i cristiani non ortodossi: «Non giudicarli con superficialità, ma riuscire a intravedere quel seme di bontà e autenticità cristiana che, a volte, è stato salvaguardato persino presso le sette più radicali. Prendendo sul serio questi deboli - forse - bagliori di luce della verità di Cristo, cercare poi di dimostrare a loro che possiedono poco e che invece potrebbero diventare infinitamente più ricchi e più profondi se accogliessero ciò che insegna, crede e vive la Chiesa ortodossa» (*ivi*, 14).

⁶⁶ V.M. MAKRIDES, *Relazioni interortodosse nell'Europa contemporanea*, in *Archivio teologico torinese* 11 (2005), 356.

determinate, tra l'altro, dal carattere nazionale delle singole Chiese ortodosse⁶⁷ - con le relative conseguenze, tra cui la mancanza del consenso intraortodosso su vari problemi, anche di tipo teologico ed ecclesiologico-ecumenico. Uno di essi consiste nel trovare una convergenza sulla ridefinizione del concetto di eretico/scismatico e sui criteri da osservare per applicare o meno tale definizione ai non ortodossi e, in particolare, alla Chiesa di Roma.

Che il concetto di eresia/eretico e quello di scisma/scismatico siano determinanti per la conduzione ortodossa del dialogo ecumenico non necessita, certo, di una spiegazione⁶⁸, essendo uno degli elementi chiave della grammatica dell'ecumenismo ortodosso. Il problema è che l'unico riferimento universalmente condiviso, nel mondo dell'Ortodossia, come massima autorità riguardo alla concezione dell'eresia e dello scisma e all'atteggiamento da assumere verso gli eretici/scismatici sono i primi sette concili e i cosiddetti sacri canoni⁶⁹, contenenti giudizi che proibiscono severamente qualsiasi dialogo tra un credente ortodosso e un eretico/scismatico. Come interpretare questi antichi canoni nella situazione attuale delle Chiese? Le risposte degli ortodossi variano, proponendo soluzioni molto differenti. Solo un eventuale Concilio panortodosso potrebbe offrire una possibilità alle gerarchie e ai teologi delle Chiese ortodosse di arrivare a un consenso di massimo grado di autorevolezza. Si spera che ciò possa accadere nel 2016, in occasione del (a lungo atteso) Concilio panortodosso avente in agenda, tra gli argomenti di prim'ordine da trattare, «il tema della posizione della Chiesa ortodossa riguardo al proseguimento del dialogo con le altre confessioni cristiane, tra cui il cattolicesimo»⁷⁰.

⁶⁷ Secondo il teologo ortodosso Makrides, il «mondo ortodosso ha abbandonato il suo precedente carattere imperiale *supra-etnico*», trasformandosi «in modo irreversibile in un ampio conglomerato di diverse chiese nazionali, che questo termine piaccia o meno. Il meticoloso appoggio ai propri interessi nazionali immediati, in stretta collaborazione con lo Stato, è una caratteristica frequente di quasi tutte le Chiese ortodosse oggi» (*ivi*, 376).

⁶⁸ Cf. il recente riferimento a tali termini, e alla questione della loro applicazione o meno alla Chiesa cattolico-romana, in METROPOLITA HILARION [ALFEEV] DI VOLOKOLAMSK, *Pravoslavno-katoličeskie otnošenija*.

⁶⁹ Sulla realtà dei «sacri canoni» si veda B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, EDB, Bologna 1992, 67ss.

⁷⁰ *Intervista del metropolita Hilarion alla testata americana "National Catholic Register"*, reperibile in italiano sul sito ufficiale della «Chiesa Ortodossa russa - Dipartimento per le relazioni ecclesiastiche esterne»: <https://mospat.ru/it/2014/04/04/news100434/> (accesso 01.04.2015). Riferendosi all'evento in preparazione, il metropolita ha detto inoltre: «Il Concilio Pan-ortodosso è importante in quanto sarà il primo Concilio, dopo l'era dei Concili Ecumenici, in cui saranno rappresentate tutte le Chiese ortodosse riconosciute oggi come tali. Per più di dodici secoli, ci sono stati dei Concili a vari livelli, ad alcuni dei quali hanno partecipato anche rappresentanti di varie Chiese, ma questo sarà il primo autenticamente pan-ortodosso di questo periodo. Questo Concilio è il frutto di un lungo lavoro svolto dalle Chiese ortodosse locali per oltre 50 anni. Non direi si possa confrontarlo con il Concilio Vaticano II, perché l'ordine del giorno è completamente diverso» (*ibidem*). Di grande interesse anche le recenti informazioni fornite il 2 febbraio 2015 dal Patriarca Kirill

La seconda particolarità concerne la teologia, ossia, per essere più precisi, la concezione che gli ortodossi hanno della teologia propria e di quella delle altre confessioni. Com'è noto, dagli anni '30 del secolo scorso prevale nel mondo dell'Ortodossia una visione uniforme della teologia⁷¹, connessa sia con il rifiuto dell'idea della diversificazione tra dottrine obbligatoriamente vincolanti e non vincolanti della tradizione dottrinale della Chiesa sia con la difficoltà ad accettare il concetto di pluralità per le formulazioni dottrinali delle verità di fede. L'imporsi e il permanere, presso gli ortodossi, di un solo modello epistemico di teologia e la ricognizione, da parte loro, della massima perfezione epistemica nella teologia dei Padri greci porta a tendere verso un unico ideale di (vera) teologia, così come unica è e dovrà rimanere la "Tradizione" presente nella vita, nella dottrina e nella prassi della Chiesa. Tutto ciò spiega perché i teologi ortodossi contemporanei - alcuni dei quali, sostenendo che nella Chiesa vi può essere solo una "vera" teologia, sono tentati di identificare la teologia con la dottrina ecclesiale e persino con il dogma⁷² - difficilmente possano condividere, al pari di un teologo cattolico, le indicazioni epistemiche presenti ai nn. 11 (la gerarchia delle verità) e 17 (la legittima diversità delle formule teologico-dogmatiche) di *Unitatis redintegratio*, indicazioni⁷³ che, invece, sono ormai parte integrante del metodo cattolico di conduzione dei dialoghi ecumenici.

Ma mentre le teologie di entrambe le parti sono chiamate oggi ad approfondire la reciproca conoscenza e a mettersi in vicendevole ascolto, la Chiesa cattolico-romana e le Chiese ortodosse sono testimoni dei nuovi gesti di amicizia ecumenica recentemente compiuti durante la visita, il 29 novembre 2014, di papa Francesco al patriarca Bartolomeo. In quell'occasione il papa ha confermato l'ecclesialità della Chiesa d'Oriente, chiedendo di essere benedetto,

in *Doklad Patriarcha Moskovskogo e vseja Rusi Kirilla na Archierejskom Soveščanii* (Relazione di Kirill, Patriarca di Mosca e di tutta la Russia, al Consiglio dei vescovi), reperibile sul sito ufficiale del Patriarcato di Mosca: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3979067.html> [accesso 01.04.2015]).

⁷¹ Il momento decisivo dell'imporsi della "nuova teologia" - chiamata "neopatrística" - è stato il Primo Congresso panortodosso di teologia ad Atene nel 1936. Gli Atti del Congresso sono apparsi in H.S. ALIVISATOS (ed.), *Procès-Verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes* (29 nov. - 6 déc. 1936), Pyrsos Press, Athènes 1939.

⁷² Questa tendenza della teologia ortodossa non è stata, però, condivisa da Filarete (Vachromeev), metropolita di Minsk e di Sluck, esarca del Patriarcato di Mosca, già Presidente della Commissione teologica sinodale del medesimo Patriarcato. Si veda il suo *Ocenka sostojanija i perspektiv razvitija sovremennogo pravoslavnogo bogoslovija* [Valutazione dello stato e delle prospettive di sviluppo della teologia ortodossa attuale], in METROPOLITA FILARET DI MINSK E DI SLUCK, *Bogoslovie dobrososedstva* [Teologia dell'amichevole convivenza], Duch i Litera, Kiev 2002, 92-93.

⁷³ Un primo segnale di una comune riflessione su questo importante tema è stato dato dal già citato documento *Finalità, metodo e temi del dialogo* (1982) della Consulta ortodossa - cattolico-romana negli USA; cf. EO 2/3080-3097.

lui e la sua Chiesa, da Bartolomeo il quale, acconsentendo, ha compiuto un «atto impegnativo, che presuppone che il benedicente e il benedetto si trovino nella stessa identità ecclesiale»⁷⁴.

Come interpretare incontri e gesti come questi alla luce di quanto esposto nella presente relazione, senza perdere di vista, cioè, la *situazione reale* delle relazioni cattolico-ortodosse?

Voglio rispondere con le parole del sacerdote e teologo ortodosso Vladimir Zelinskij, che descrivono con precisione la particolarità della difficile sfida che gli ecumenisti cattolici e ortodossi sono chiamati a riconoscere e ad affrontare anche oggi, a 50 anni dalla celebrazione del Vaticano II. Egli scrive:

«Ma, come nel mito greco della Gorgone Medusa (chi la guarda, diventa di pietra), così ogni timido tentativo di dialogo si trasforma spesso nell'ossessione della purezza confessionale, sempre unita alla pesante ideologia di vecchie diffidenze, ferite, offese, rancori, ostilità. [...] Per questo motivo entro con cautela in quell'ondata d'ottimismo che si è sollevata dopo l'incontro di Istanbul. L'Occidente tende a pensare la storia con le immagini dei protagonisti sulla scena (politica, artistica, ecclesiale), lasciando in ombra il resto. [...] Come si può re-alizzare e trovare l'unità tra noi? Cosa si può fare affinché incontri come quello del papa e del patriarca non rimangano gesti commoventi, senza conseguenze? "Tu mi chiami ed io vengo, in qualsiasi posto, in ogni momento", - era il messaggio che il papa ha mandato al patriarca Kirill dopo il ritorno dalla Turchia. Per ora tutto ci porta a credere che la risposta sarà (se sarà) come sempre: "Sì, certo... ma quando sarà risolto il problema degli *uniati*... Quando le condizioni per un incontro così epocale saranno mature... Quando il mare sarà senza onde e venti...". Confesso che, conoscendo un po' il mondo ortodosso, non vedo una prospettiva chiara o una strada larga che possa portare al calice comune. Almeno in questa generazione. Conosco - anzi, la sento in me stesso - la gravità della storia, la sacralità della tradizione, la santa gelosia per la casa del Signore in cui noi, solo noi ci sentiamo a casa, lasciando tutti gli altri sulla soglia - nel cortile del Regno... Ma credo che, aldilà di questa gelosia, ci sia anche spazio per lo Spirito che va dove vuole»⁷⁵.

Lubomir Žak
zak@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁷⁴ V. ZELINSKIJ, *Quando le mura cominciano a tremare*, in *La nuova Europa* 6 (2014) 80.

⁷⁵ *Ivi*, 82-85.

IN MEZZO AL GUADO?

Il dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma¹

Riccardo Burigana*

«Alla luce del cammino di questi decenni, e dei tanti esempi di comunione fraterna tra luterani e cattolici di cui siamo testimoni, confortati dalla fiducia nella grazia che ci viene donata nel Signore Gesù Cristo, sono certo che sapremo portare avanti il nostro cammino di dialogo e di comunione, affrontando anche le questioni fondamentali, come anche nelle divergenze che sorgono in campo antropologico ed etico. Certo, le difficoltà non mancano e non mancheranno, richiederanno ancora pazienza, dialogo, comprensione reciproca, ma non ci spaventiamo! Sappiamo bene - come più volte ci ha ricordato Benedetto XVI - che

* Direttore, Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, Venezia.

¹ Per una presentazione complessiva dello stato del dialogo ecumenico tra Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma rimane di grande attualità, W. KASPER, *Harvesting the Fruits: Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, Continuum, London 2007; per una traduzione italiana di questo testo, *Raccogliere i frutti*, in *Il Regno - Documenti* 54 (2009) 585-664. Su un altro piano si colloca il più recente G. CERETI, *I dialoghi teologici fra la Chiesa Cattolica e le Chiese della Riforma*, in *Pensare la fede in comunione. I dialoghi teologici tra le Chiese*, A. PACINI (ed.), Paoline, Milano 2013, 63-105. I documenti dei dialoghi ecumenici tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e le Federazioni di Chiese evangeliche sono stati spesso pubblicati, in varie sedi con formati molto diversi tra di loro; si possono trovare, soprattutto i più recenti, anche nelle pagine web istituzionali dei soggetti che li hanno sottoscritti. In italiano è disponibile un'ampia raccolta dei documenti del dialogo ecumenico, *Enchiridion Oecumenicum* (d'ora in avanti *EnOec*), che è composta, per il momento, di dieci volumi; per i temi trattati di questo contributo si possono consultare i volumi 1 (*Dialoghi internazionali 1931-1984*, S.J. VOICU - G. CERETI (edd.), EDB, Bologna 1986), 3 (*Dialoghi internazionali 1985-1994*, G. CERETI - J.F. PUGLISI (edd.), EDB, Bologna 1995) e 7 (*Dialoghi internazionali 1995-2005*, G. CERETI - J.F. PUGLISI (edd.), EDB, Bologna 2006). Un costante aggiornamento bibliografico sullo stato dei dialoghi si può trovare nel *Bullettin Centro Pro Unione*, mentre le notizie sull'attività ecumenica, non solo dei dialoghi teologici, della Santa Sede si possono trovare nel semestrale *Information Service* del PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, pubblicato in inglese e francese. Un utile strumento di orientamento nell'universo del movimento ecumenico è N. LOSSKY - J. MIGUEZ BONINO - J. POBEE - T. STRANSKY - G. WAINWRIGHT (edd.), *Dictionary of the ecumenical movement*, World Council of Churches, Geneve 2002². Per la storia del movimento ecumenico, accanto alle ricostruzioni classiche, che mostrano il peso degli anni, si può vedere la sintesi, J. ERNESTI, *Breve storia dell'ecumenismo: dal cristianesimo diviso alle chiese in dialogo*, EDB, Bologna 2010; sempre per una conoscenza storica dell'ecumenismo del XX secolo vorrei segnalare anche alcuni studi «nazionali», E. WOLFF, *Caminhos do ecumenismo no Brasil. História, Teologia, Pastoral*, Paulus, São Paulo 2002; J.L. DIEZ MORENO, *Historia del ecumenismo en España*, San Pablo, Madrid 2008; N.A. DAVIES, *A History of Ecumenism in Wales (1956-1990)*, University of Wales Press, Cardiff 2008; *History of Estonian ecumenism*, R. ALTNURME (ed.), University of Tartu Press, Tallinn 2009 e R. BURIGANA, *Una straordinaria avventura. Storia del movimento ecumenico in Italia*, EDB, Bologna 2013.

l'unità non è primariamente frutto del nostro sforzo, ma dell'azione dello Spirito Santo al quale occorre aprire i nostri cuori con fiducia perché ci conduca sulle vie della riconciliazione e della comunione».

Mi piace iniziare questo mio contributo con le parole di papa Francesco, pronunciate il 21 ottobre 2013, in occasione dell'udienza alla delegazione della Federazione Luterana Mondiale e ai rappresentanti della Commissione per l'unità luterano-cattolica: in questo discorso papa Francesco affrontava il tema dell'unità della Chiesa a partire dall'esperienza del dialogo tra cattolici e luterani, tenendo ben presente come si deve collocare questo dialogo nella prospettiva della celebrazione del 500° anniversario della Riforma tanto che appariva «importante per tutti lo sforzo di confrontarsi in dialogo sulla realtà storica della Riforma, sulle sue conseguenze e sulle risposte che ad essa vennero date». In questo incontro papa Francesco ha parlato di dialogo teologico, di collaborazione fraterna nella pastorale, di ecumenismo spirituale, indicando, qui come altrove, in molti altri dei suoi interventi a favore dell'ulteriore promozione dell'unità visibile della Chiesa, gli elementi fondamentali del dialogo ecumenico; con queste parole papa Bergoglio si poneva in continuità con i suoi immediati successori, da Paolo VI, a Giovanni Paolo I, a Giovanni Paolo II a Benedetto XVI, che, pur con accenti e modi diversi, hanno fatto dell'unità della Chiesa uno dei compiti primari del magistero petrino, nella fedeltà ai documenti del Vaticano II, alimentando in questo modo la recezione stessa del concilio².

Proprio a partire dal Vaticano II il dialogo con le Chiese e comunità della Riforma ha assunto una molteplicità di forme, anche per la complessità del mondo che si richiama, in modo più o meno diretto, alla Riforma del XVI secolo, in un processo di continua riforma della riforma, con la comparsa di nuove realtà, talvolta in contrasto con le stesse comunità storiche; il dialogo della Chiesa Cattolica con questo mondo non ha avuto a che fare quindi solo con la sua articolazione territoriale e con la sua organizzazione, ma soprattutto con una dinamicità che, proprio negli ultimi decenni, ha assunto nuove dimensioni con un'ulteriore frammentazione e la nascita di tante comunità; alcune di queste nuove comunità si sono dimostrate seriamente interessate a aprire un dialogo con la Chiesa Cattolica soprattutto per la definizione di una missione condivisa per l'annuncio della Parola di Dio nel mondo mentre altre

² Il discorso di papa Francesco si può leggere nella pagina web della Santa Sede (cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131021_delegazione-luterana.html, accesso 24.09.2014). Per una prima presentazione degli interventi di papa Francesco per la promozione dell'unità della Chiesa, dal momento della sua elezione fino al pellegrinaggio in Terra Santa, R. BURIGANA, *Un cuore solo. Papa Francesco e l'unità della Chiesa*, Terra Santa, Milano 2014.

hanno fatto una bandiera della loro radicale e inconciliabile diversità rispetto a tutte le altre tradizioni cristiane che le hanno precedute, in primis la Chiesa Cattolica, con la quale quindi non era possibile avere nessun rapporto.

Per la sua articolazione, per la sua ricchezza, per la sua problematicità non è semplice proporre una sintesi complessiva del dialogo della Chiesa Cattolica con il mondo delle Chiese e comunità della Riforma, così come si è sviluppato dal Vaticano II e come viene vissuto ora alla luce dei passi compiuti sulla strada di una migliore reciproca comprensione e delle questioni ancora aperte, soprattutto in campo ecclesiologico e etico. In questa sede si è scelto di soffermarsi sulla dimensione del dialogo teologico universale, cioè sui risultati del dialogo che da anni opera per una riflessione teologica, sempre attenta alla vita quotidiana delle comunità cristiane, nella convinzione che la conoscenza del passato e del presente di questo dialogo ecumenico universale possa aiutare a illuminare le tante altre forme del dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e questo mondo: non si prenderanno in esame i dialoghi continentali, come quello in atto in Europa tra la Chiesa Cattolica e la Comunità delle Chiese protestanti in Europa³, quelli nazionali, come quello negli Stati Uniti⁴, solo per fare un esempio, e le tante esperienze che segnano un cammino condiviso nell'annuncio e nella testimonianza dell'Evangelo, pur riconoscendo che esse non solo appartengono al dialogo tra la Chiesa Cattolica e il mondo delle Chiese e comunità della Riforma, ma vi contribuiscono in modo significativo e, spesso, profetico. Per questo presenteremo, sempre in modo estremamente sintetico, il dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale (*Verso un anniversario ecumenico*), quello con la Comunione Anglicana (*Quale futuro?*), con il Consiglio Mondiale Metodista (*A piccoli passi*), con alcune realtà del mondo della Riforma (*Figli e nipoti della Riforma*) e con le comunità pentecostali (*Nuove e vecchie domande*).

³ Il dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Comunione delle Chiese Protestanti in Europa è iniziato nel febbraio 2013, arricchendo così il quadro del dialogo ecumenico in Europa che conta già molte esperienze alcune delle quali hanno prodotto dei significativi risultati, come nel caso del dialogo tra il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) e la Conferenza delle Chiese d'Europa (KEK); a questo dialogo si deve, tra l'altro, la *Charta Oecumenica* (2001), che rappresenta il tentativo di formare all'ecumenismo le comunità cristiane attraverso un messaggio biblico e una testimonianza quotidiana, *La Charta Oecumenica. Un testo, un processo, un sogno delle Chiese in Europa*, S. NUMICO - V. IONITA (edd.), LDC - Claudiana, Leumann (To) - Torino 2003.

⁴ Sullo stato del dialogo ecumenico negli Stati Uniti, A. KIREOPOULOS (ed.), *Ecumenical directions in the United States today. Churches on a theological journey*, Paulist Press, New York 2012. Per i passi ufficiali del dialogo ecumenico negli Stati Uniti tra la Chiesa cattolica e il mondo della Riforma dopo la conclusione del Concilio Vaticano II si può vedere G. BAUM, *Dialogo tra cattolici e protestanti sul tema: ministeri e riconoscimento dei ministeri. Il libero ministero negli Stati Uniti*, in *Concilium* 8/4 (1972) 214-219; per alcune considerazioni, C.J. PETER, *Dialogo tra luterani e cattolici negli Stati Uniti: il contributo della teologia all'unità cristiana in tutto il mondo*, in *Teologia* 11 (1986) 168-181.

*1. Verso un anniversario ecumenico. Il dialogo della Chiesa Cattolica con la Federazione Mondiale Luterana*⁵

I rapporti tra cattolici e luterani sono stati segnati da secoli di aspre polemiche che hanno approfondito le divisioni sorte nel XVI secolo; negli ultimi decenni, soprattutto dopo la celebrazione del Concilio Vaticano II, la Chiesa Cattolica e la Federazione Mondiale Luterana, che è nata nel 1947, hanno aperto una nuova stagione, caratterizzata anche da un regolare dialogo teologico, compiendo molti passi nella direzione di una sempre migliore comprensione delle reali ragioni che impedivano la piena comunione; in questo cammino cattolici e luterani hanno scoperto quanto avevano già in comune a partire dalla lettura e dalla centralità delle Sacre Scritture nella vita e nella riflessione delle proprie comunità. Proprio dopo la conclusione del Vaticano II la Chiesa Cattolica e la Federazione hanno iniziato una serie di colloqui preparatori, in un momento nel quale tante cose sembravano possibili, dopo decenni nei quali la sola possibilità di un incontro teologico alla luce del sole era considerata una speranza da pochi e un'utopia da molti. Dopo una prima fase (1967-1972) nella quale si sono venuti definendo i temi per un futuro lavoro in comune, si è aperta ufficialmente la stagione del dialogo teologico; nella definizione dell'agenda di questo dialogo hanno giocato una pluralità di fattori, tra i quali proprio la celebrazione del Vaticano II e il cammino del movimento ecumenico, dove erano confluite istanze teologiche di lunga durata, tanto che nella fase preparatoria del dialogo cattolico-luterano è emerso il tema del rapporto tra Scrittura e tradizione nella trasmissione della rivelazione, come uno dei punti da affrontare. Si trattava così di riflettere insieme dopo l'animato dibattito in aula conciliare su questo tema e la celebrazione della IV Assem-

⁵ Sul dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale si possono vedere i recenti, TH. DIETER, *Dalla Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione verso una visione comune della apostolicità della chiesa nel dialogo luterano/romano*, in *Studi Ecumenici* 31 (2013) 61-74; J. WICKS, *Lutheran-Roman Catholic World-Level Dialogue. Selected Remarks*, in *Celebrating a Century of Ecumenism. Exploring the Achievements of International Dialogue*, J.A. RADANO (ed.), World Council of Churches, Geneva 2012, 55-76 e W.G. RUSCH, *The History, Methodology, and Implications for Ecumenical Reception of the Apostolicity Study of the Lutheran-Roman Catholic International Dialogue*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 77-92. Alcune considerazioni sullo stato del dialogo all'inizio del 2014, M. TÜRK, *Per l'unità tra cattolici e riformati. Relazioni con la Federazione luterana mondiale e la Conferenza dell'Unione di Utrecht*, in *L'Osservatore Romano*, 24 gennaio 2014, 6; si tratta di uno degli articoli che, secondo tradizione, vengono pubblicati su *L'Osservatore Romano*, durante la Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani (18-25 gennaio): questi articoli scritti, spesso, da coloro che sono direttamente coinvolti nel dialogo ecumenico rappresentano un utile aggiornamento sullo stato del dialogo ecumenico della Chiesa Cattolica con le singole Federazioni di Chiese e Organizzazioni ecumeniche. Per alcuni dei documenti del dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Mondiale Luterana, in traduzione italiana, *EnOec* 1, 551-853; 3, 551-707; 7, 885-918.

blea di Fede e Costituzione a Montreal, nel giugno 1963, dove si era discusso, tra l'altro, proprio del rapporto tra tradizione, tradizioni e Sacre Scritture in prospettiva ecumenica.

La nascita di una Commissione congiunta, nel 1973, ha segnato un salto qualitativo nel dialogo teologico, aprendo una fase nella quale ci si è interrogati sulla natura della Chiesa e sulle sue articolazioni, dal ministero all'episcopato, all'eucaristia; tra le dichiarazioni comuni, redatte in questa fase, va ricordato il documento *Martin Luther - Witness to Jesus Christ* sulla figura di Lutero, in occasione del 500° anniversario della sua nascita, che ha rappresentato un passo particolarmente significativo sulla strada della riconciliazione delle memorie per una migliore comprensione delle ricchezze delle singole tradizioni cristiane. A questa fase, che si è conclusa nel 1984, ne è seguita una seconda nella quale è emersa la comune volontà di affrontare il tema della giustificazione in un contesto ecclesologico come passaggio qualificante del dialogo ecumenico tra cattolici e luterani; dal 1986 al 1995 si sono avuti una serie di incontri sulla dottrina sulla giustificazione, dai quali si è giunti alla conclusione che proprio su alcuni aspetti della dottrina sulla giustificazione si poteva intravedere, realmente, una convergenza che andava al di là delle polemiche, talvolta feroci, che per secoli avevano investito i documenti cattolici e luterani sul tema del rapporto tra fede e opere riguardo alla salvezza.

Proprio per vedere se e come questa convergenza poteva essere tradotta in un testo condiviso venne creata una Commissione incaricata della redazione di un documento sulla giustificazione a partire dai testi discussi in questa fase; la Commissione, che non ha avuto un percorso lineare, come emerge dai racconti dei testimoni diretti di questa delicata fase del dialogo cattolico-luterano, ha prodotto un documento, *Dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione*, che è stato solennemente sottoscritto il 31 ottobre 1999 a Augusta⁶. Questa *Dichiarazione* costituisce un passaggio fondamentale non solo per il dialogo tra cattolici e luterani, ma più in generale per il dialogo ecumenico per il contenuto del documento e per la sua metodologia; infatti il documento affronta uno dei temi centrali di quel processo che aveva determinato le lace-

⁶ Sulla *Dichiarazione comune sulla dottrina sulla giustificazione* segnalò l'ancora utilissimo, A. MAFFEIS (ed.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana, commento e dibattito teologico*, Queriniana, Brescia 2000. Per una valutazione teologica del valore della *Dichiarazione* per il dialogo ecumenico rimane fondamentale, A. BIRMELÉ, *La communion ecclésiale: progrès oecuméniques et enjeux méthodologiques*, Cerf, Paris 2000; per una presentazione sintetica, sempre di Birmelé, che della *Dichiarazione* è stato uno degli estensori, A. BIRMELÉ, *Uniti sulla giustificazione*, in *Il Regno - Documenti* 45 (2000) 127-136. Sulle vicende che hanno portato alla redazione e all'approvazione della *Dichiarazione*, J.A. RADANO, *Lutheran and Catholic reconciliation on justification. A chronology of the Holy See's contributions, 1961-1999, to a new relationship between Lutherans and Catholics and to steps leading to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2009.

razioni nel cristianesimo occidentale a partire dal XVI secolo. La *Dichiarazione* parla di questo tema, in una prospettiva nuova, rispettosa delle diverse tradizioni, nella consapevolezza che il cammino ecumenico era chiamato a svilupparsi ulteriormente proprio a partire dal confronto su ciò che aveva diviso e su ciò che si riteneva avesse diviso. La *Dichiarazione* è quindi importante non solo per il contenuto ma anche per la metodologia ecumenica che viene riaffermata, cioè quella del consenso differenziato, con la quale si indica una strada per il dialogo teologico nella quale ogni documento costituiva una tappa di un cammino per giungere alla piena e visibile comunione: ci si affidava alla ricerca teologica per presentare le questioni e proporre soluzioni e si confidava nella Trinità per sciogliere i nodi.

A oltre un decennio dalla sua firma la *Dichiarazione* rappresenta anche un interessante esempio sulla ricezione e sulla non-ricezione dei documenti ecumenici nella vita quotidiana della Chiesa; infatti le ultime fasi della sua redazione e l'avvicinarsi della sua firma furono accompagnate da polemiche, anche vivaci, sulle conseguenze che la *Dichiarazione* poteva avere, tanto che non mancarono le voci di coloro che prospettavano la possibilità di non riconoscerla, poiché veniva a toccare un punto tanto qualificante per la dottrina delle singole comunità cristiane e rischiava di provocare nuovi scismi e false unioni. Si ebbe, per certi versi, una recezione prima ancora della firma della *Dichiarazione*, una recezione che ha avuto una durata breve e è stata circoscritta; a questa prima fase della recezione ne è seguita una seconda nella quale carente è stata la promozione di una capillare e profonda conoscenza di questo documento e delle sue conseguenze nella riflessione teologica e nella testimonianza quotidiana tanto che la *Dichiarazione* sembra, talvolta, essere diventata un oggetto da museo piuttosto che una fonte del dialogo ecumenico da leggere, da rileggere e da vivere. In questo contesto di non-recezione della *Dichiarazione*, le stesse celebrazioni, per altro in forma sommersa, per il decimo anniversario della firma, hanno mostrato quanto ancora deve essere fatto per comprendere appieno la ricchezza della *Dichiarazione* che è una tappa di un cammino; negli ultimi anni qualcosa si è mosso⁷, soprattutto nella prospettiva di un ripensamento delle vicende del dibattito teologico del XVI secolo in vista di una celebrazione ecumenica del 500° anniversario della nascita

⁷ Per una recente rilettura nella prospettiva di un ulteriore sviluppo del dialogo ecumenico, V. MSHANGA *The future of ecumenism: a critical re-evaluation of the Joint Declaration on Justification and its contribution to the ecumenical process*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2012 e *The Biblical Foundations of the Doctrine of Justification. An Ecumenical Follow-up to the Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, Paulist Press, New York 2012, dove sono raccolte le riflessioni di biblisti e teologi della luterani, cattolici, metodisti e riformati, che testimoniano l'importanza della *Dichiarazione* per l'intero movimento ecumenico e non solo per il dialogo tra cattolici e luterani.

della Riforma, sulla quale torneremo tra poco. Nell'orizzonte della recezione della *Dichiarazione* una felice eccezione è costituita alla decisione del Consiglio Mondiale Metodista di sottoscrivere la *Dichiarazione*, assumendola come propria, così da rafforzare i rapporti ecumenici con la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale; su questo aspetto ci soffermeremo quanto prenderemo in esame il dialogo cattolico-metodista.

Mentre si concludeva il processo redazionale della *Dichiarazione* prendeva le mosse una nuova fase del dialogo cattolico-luterano, dedicata al confronto sull'apostolicità della Chiesa, che in quel momento, alla metà degli anni '90, sembrava un tema in grado di aiutare un ripensamento della struttura della Chiesa in prospettiva ecumenica, secondo quanto era stato chiesto dallo stesso Giovanni Paolo II⁸. La Commissione luterano-cattolica sull'unità è giunta alla redazione di un documento sulla apostolicità della Chiesa nel quale si descrivono gli elementi di apostolicità presenti nella Chiesa alla luce della loro configurazione nel corso dei secoli, la dimensione della successione apostolica e la sua interpretazione nelle diverse tradizioni cristiane e il carattere universale del ministero. Anche questo documento non ha avuto una straordinaria recezione per due motivi; da una parte le questioni etiche sono sembrate essere più urgenti di una riflessione sull'ecclesiologia, soprattutto nella Chiesa luterana, e di conseguenza anche nella definizione di un'agenda ecumenica e dall'altra si è aperta una nuova fase, carica di speranze, per la preparazione di una celebrazione condivisa del 500° anniversario della nascita della Riforma (2017). Proprio in vista di questo anniversario la Commissione ha redatto un nuovo documento, *Dal conflitto alla comunione: una comune commemorazione luterano-cattolica della Riforma nel 2017*⁹, che indica la strada per un

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica sull'impegno ecumenico "Ut unum sint"* (25.05.1995), in *EE* 8/1662-1807. L'enciclica suscitò un ampio dibattito, nel quale non mancarono le voci di coloro che non ne condividevano il contenuto non cogliendo il fatto che Giovanni Paolo II aveva voluto, proprio con l'enciclica, come con molti altri gesti del suo pontificato, promuovere la dimensione ecumenica della Chiesa Cattolica in uno spirito di recezione del Concilio Vaticano II. Tra i molti commenti coevi all'enciclica vorrei segnalare uno, scritto da un vescovo italiano, particolarmente impegnato nel dialogo ecumenico in Italia e nel mondo, A. ABLONDI, *Ut unum sint*, in *Vita e Pensiero* 78 (1995) 562-581; per un commento «ecumenico» a più voci, C.E. BRAATEN - R. W. JENSON (edd.), *Church Unity and the Papal Office. An Ecumenical Dialogue on John Paul II's Encyclical Ut unum sint*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001. Anche di recente, soprattutto dopo la pubblicazione del *Documento di Ravenna* da parte della Commissione mista cattolica-ortodossa si è tornati a riflettere sull'enciclica, A. DE VILLE, *Orthodoxy and the Roman papacy: Ut Unum Sint and the prospects of East-West unity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2011.

⁹ Cf. *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Commom Commemoration of the Reformation in 2017*, Bonifatius, Leipzig 2013; per una traduzione italiana *Dal conflitto alla comunione. La commemorazione comune luterana-cattolica della Riforma nel 2017*, in *Il Regno - Documenti* 58 (2013) 353-384; papa Francesco ha fatto riferimento a questo documento in occasione dell'udienza concessa alla Commissione cattolico-luterana e a una delegazione della Federazione Luterana Mondiale, il 21 ottobre 2013 (cf. *sopra*, nota 2).

ulteriore sviluppo dei rapporti tra cattolici e luterani per la comprensione del significato della Riforma e della sua recezione per la vita della Chiesa. Si tratta di una strada, che, se percorsa, può condurre cattolici e luterani a una comunione sempre più visibile per una missione ancora più efficace; su questa strada però pesano le diverse visioni che cattolici e luterani hanno su alcune questioni etiche, alcune delle quali, come la benedizione di coppie formate da due uomini o da due donne, attraversano le chiese, con forme molto diverse, tanto che in alcuni casi, come quello della Comunione anglicana, hanno determinato tensioni e fratture con delle inevitabile conseguenze anche per quanto riguardava il cammino ecumenico che la Comunione Anglicana aveva costruito con la Chiesa Cattolica.

2. *Quale futuro? Il dialogo della Chiesa Cattolica con la Comunione Anglicana*¹⁰

Anche il dialogo della Chiesa Cattolica con la Comunione anglicana è uno dei frutti della stagione del concilio Vaticano II, anche se va notato che vi erano stati incontri, talvolta anche ufficiali, già alla fine del XIX secolo e poi nei primi decenni del XX secolo, con il chiaro intento di trovare delle forme di dialogo che, per alcuni, potevano condurre a una qualche forma di unione, che mettesse fine alla conflittualità di secoli. Erano stati dei tentativi che, se pur circoscritti e senza immediate conseguenze, avevano rafforzato l'idea, soprattutto in ambienti cattolici, che gli anglicani potessero svolgere una funzione di ponte tra la Chiesa cattolica e il mondo della Riforma, favorendo l'apertura di una nuova stagione di dialogo. Con la celebrazione Vaticano II si aprirono nuovi scenari: dopo una prima fase di consultazioni preliminari (1967-1968), che è bene ricordare che, qui come in altri casi, erano il risultato non solo dei passi di Giovanni XXIII e dei lavori del Vaticano II ma anche degli incontri

¹⁰ Per una valutazione del dialogo tra la Chiesa Cattolica e la Comunione Anglicana, D. GEERNAERT, *Anglican-Roman Catholic International Dialogue (from 1970)*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 122-141 e *Anglicans and the Roman Catholic Church: reflections on recent developments*, S.E. CAVANAUGH (ed.), Ignatius Press, San Francisco (CA) 2011; sulla più recente attività dell'ARCIC si può anche vedere, P. GAMBERINI, *Il dialogo teologico tra Chiesa Cattolica e Comunione Anglicana: l'Arcic*, in *Pensare la fede in comunione*, 129-157, mentre per i primi passi di questo dialogo, W. PURDY, *The search for Unity. Relations between the Anglican and Roman Catholic Churches from 1950s to the 1970s*, Chapman, London 1996. Sulle difficoltà ecumeniche della Comunione Anglicana, alla luce della crisi che sta vivendo al suo interno, P.-B. SMIT, *Tradition in dialogue: the understanding of tradition in the international bilateral dialogues of the Anglican Communion*, VU University Press, Amsterdam 2012. Per alcune brevi ma interessanti considerazioni sullo stato del dialogo, A. CURRER, *Coincidenze e priorità in comune. Le relazioni con la Comunione anglicana e il Consiglio metodista mondiale*, in *L'Osservatore Romano*, 23 gennaio 2014, 6. Per la traduzione italiana dei numerosi documenti del dialogo tra Chiesa Cattolica e Comunione Anglicana, *EnOec* 1/3-159; 3/3-162 e 7/3-194.

personali di papa Paolo VI con i leader delle altre Chiese e comunità ecclesiali, incontri che spesso si concludevano con una *Dichiarazione comune*¹¹, venne creata la Commissione Internazionale Anglicana-Cattolico Romana (ARCIC). La Commissione, sulla quale non mancano gli studi e le testimonianze, ha affrontato in una prima fase (1970-1981) il tema della natura della Chiesa, suscitando un ampio dibattito per il contenuto, lo stile e le prospettive del lavoro della Commissione, tanto che la Comunione Anglicana e la Chiesa Cattolica hanno dato una risposta ufficiale ai documenti presentati dalla stessa Commissione.

In una seconda fase (1983-2004) la Commissione ha approfondito la figura di Maria, a partire dalle fonti bibliche, con l'evidente tentativo di recuperare un patrimonio spirituale comune, spesso sepolto da polemiche e pregiudizi; in questo lavoro di recupero è stato messo in evidenza come nei secoli le comunità si erano interrogate su questa figura, offrendo risposte diverse. I risultati di questa seconda fase hanno favorito un ripensamento, per altro già in atto, nel mondo anglicano sul rapporto tra Scrittura e tradizione e la creazione di nuove piste di riflessione nel movimento ecumenico su Maria, aprendo prospettive di dialogo con il mondo ortodosso. I documenti della Commissione, *Eucharistic Doctrine* (1971), *Ministry and Ordination* (1973), *Salvation and the Church* (1986), *Church as Communion* (1990), *Life in Christ, Morals, Communion and the Church* (1993), i tre sull'autorità della Chiesa (1976, 1981, 1998) e *Marian Issues and Final Document; Mary: Grace and Hope in Christ* (2004), hanno contribuito, per lungo tempo, al rafforzamento dei rapporti tra Roma e Canterbury, dal momento che era evidente nella redazione e nella lettura di questi documenti quanto cattolici e anglicani avevano già in comune e come le differenze potessero essere lette in una forma nuova rispetto al passato, delinea-

¹¹ Sull'opera di Paolo VI per la promozione dell'unità della Chiesa e di una sempre più attiva partecipazione della Chiesa Cattolica al dialogo ecumenico, A. MAFFEIS, *Paolo VI e l'ecumenismo*, in *Oltre la divisione. L'intuizione ecumenica e il dialogo interreligioso*, A. PACINI (ed.), Paoline, Milano 2011, 107-135 e R. BURIGANA, «Il desiderio dell'auspicata unione». *Note storico-teologiche sull'ecumenismo in Paolo VI*, in *Colloquia Mediterranea* 1/2 (2011) 11-28. Sull'ecumenismo di Paolo VI si possono vedere anche gli *Atti* di un convegno internazionale (Brescia, 25-27 settembre 1998), promosso dall'Istituto Paolo VI nell'ambito dell'approfondimento della conoscenza di papa Montini, *Paolo VI e l'ecumenismo*, Istituto Paolo VI, Brescia 2001. In occasione del cinquantesimo anniversario dell'incontro di Paolo VI con il patriarca ecumenico di Costantinopoli Atenagora, a Gerusalemme nel gennaio 1964, sono usciti vari contributi che hanno ulteriormente arricchito la riflessione su questo tema, J. CHRYSAVGIS (ed.), *Dialogue of Love. Breaking the Silence of Centuries*, Fordham University Press, New York 2014; V. MARTANO, *L'abbraccio di Gerusalemme. Cinquant'anni fa lo storico incontro tra Paolo VI e Atenagoras*, Paoline, Milano 2014; P. LANGA AGUILAR, *Peregrinación de Pablo VI a Tierra Santa*, in *Pastoral Ecueménica* 31 (2014) 56-85 e R. BURIGANA - R. BURIGANA, *I Papi in Terra Santa. I viaggi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI in Terra Santa*, Fondazione Giovanni Paolo II, Firenze 2013. Infine mi è grato segnalare che è in corso una ricerca di dottorato presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Antonianum da parte di don Franco Dal Nin, presbitero dell'arcidiocesi di Udine, sulle parole e i gesti ecumenici di Paolo VI.

ando un'unità nella diversità. Accanto all'ARCIC va ricordato anche il lavoro della Commissione cattolico-anglicana sulla teologia del matrimonio e sulla sua applicazione ai matrimoni misti, un tema, quello dei matrimoni misti, sul quale il Vaticano II si era a lungo interrogato senza giungere a una soluzione definitiva, anche perché Paolo VI aveva avvocato a sé la questione. Dal 1968 al 1975 la Commissione ha affrontato questo tema, spinoso nella memoria dei rapporti tra cristiani e interessante per il presente e il futuro del dialogo ecumenico, soprattutto per quanto riguarda la riflessione sul rapporto tra la celebrazione di un matrimonio tra coniugi di tradizioni cristiane diverse e la vita della Chiesa domestica, nella quale queste tradizioni devono manifestare la centralità di Cristo nella testimonianza quotidiana della fede, senza perdere le proprie peculiarità, tanto più nell'educazione dei figli.

In questo percorso di intensa e partecipata collaborazione ecumenica, al di là dell'enfasi con la quale è stato spesso accompagnato il lavoro della ARCIC, come se esso dipendesse l'unità tra Roma e Canterbury, non sono mancate difficoltà e tensioni, soprattutto a seguito di alcune decisioni delle singole Chiese, come quando alcune Chiese anglicane hanno deciso di ammettere al sacerdozio le donne. Queste decisioni hanno provocato irrigidimenti in coloro che erano più timorosi nei confronti di questo dialogo e hanno posto la questione, per molti versi ancora irrisolta, della valutazione delle conseguenze ecumeniche delle decisioni assunte da una singola Chiesa su questioni sulle quali è in corso un dibattito ecumenico.

Il dialogo cattolico-anglicano, nonostante i tentativi in atto da alcuni anni per un suo ulteriore approfondimento, come dimostra anche la creazione di una Commissione internazionale per la missione e l'unità, gli incontri tra papa Francesco e l'arcivescovo di Canterbury Justin Welby¹², l'ultima sessione dell'ARCIC, vive una stagione di impasse, soprattutto per il dibattito in corso all'interno della Comunione anglicana su alcune questioni etiche, come l'ordinazione di vescovi dichiaratamente omosessuali, che ha provocato una situazione che mette a rischio l'esistenza stessa della Comunione anglicana come si è venuta formando nel corso dei secoli. In realtà le questioni etiche sottendono un tema ben più ampio, che tocca trasversalmente le Chiese e sul quale sarebbe importante aprire proprio una riflessione ecumenica, cioè la natura e le forme della comunione ecclesiale, dal momento che si dovrebbe riflettere, anche facendo ricorso a modelli neotestamentari e della storia del

¹² Papa Francesco e l'arcivescovo Justin Welby si sono incontrati due volte, il 14 giugno 2013 e 16 giugno 2014; inoltre il 18 marzo, pochi giorni dopo la sua elezione, papa Francesco aveva inviato un messaggio a Welby per l'inizio del suo ministero quale arcivescovo di Canterbury. I discorsi di papa Francesco in occasione degli incontri e il suo messaggio si possono leggere nella pagina web della Santa Sede.

cristianesimo, a quali le regole devono essere seguite nel momento in cui la Chiesa deve prendere una decisione sulla quale manca un consenso unanime.

Per una migliore comprensione delle difficoltà attuali nel dialogo cattolico-anglicano va fatto riferimento, anche se in modo estremamente sintetico, alla *Anglicanorum coetibus*¹³; si tratta di una costituzione apostolica, firmata da papa Benedetto XVI, il 4 novembre 2009, con la quale si voleva indicare una soluzione canonica ai gruppi di tradizione anglicana, che erano fuoriusciti, ormai, da anni dalla Comunione anglicana per contrasti su alcuni aspetti dottrinali e etici. L'idea era di creare degli ordinariati personali per questi fedeli in modo da preservare le tradizioni liturgiche e spirituali anglicane all'interno della Chiesa Cattolica. Nel corso degli anni sono stati istituiti tre ordinariati (Cattedra di San Pietro per i fedeli degli Stati Uniti d'America, Nostra Signora di Walsingham per i fedeli di Inghilterra e Galles, Nostra Signora della Croce del Sud per i fedeli dell'Australia) nei quali sono confluiti anche fedeli di tradizione anglicana che si trovano in disaccordo con le più recenti decisioni in campo etico delle Chiese anglicane, soprattutto negli Stati Uniti, in Canada e in Inghilterra. La costituzione pensata per sanare una "ferita" vecchia e diventata la soluzione per nuove "fratture". Anche in considerazione di questa nuova situazione papa Francesco ha modificato la *Anglicanorum coetibus*, il 31 maggio 2013, consentendo agli ordinariati un'opera di catechesi e di evangelizzazione anche nei confronti di coloro che non provengono dalla tradizione anglicana, in modo da aprire nuove prospettive alla vita e al ruolo di questi ordinariati nella Chiesa Cattolica.

3. *A piccoli passi. Il dialogo della Chiesa Cattolica con il Consiglio Mondiale Metodista*¹⁴

I metodisti sono diffusi in tutto il mondo con una vocazione alla missione che ne ha caratterizzato la vita per decenni, creando opportunità di dialogo ma

¹³ Per una valutazione della *Anglicanorum coetibus*, cf. G. RUGGIERI (ed.), *La Costituzione Anglicanorum coetibus e l'ecumenismo*, EDB, Bologna 2012; questo volume riproduce un numero monografico della rivista *Cristianesimo nella storia* del 2011.

¹⁴ Per una presentazione del dialogo tra cattolici e metodisti, G. WAINWRIGHT, *Methodist-Roman Catholic International Dialogue: Mutual Reassessment in a New Context*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 93-104; L. F. FUCHS, *Church as Koinonia in the Methodist-Roman Catholic International Dialogue*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 105-121. Di particolare interesse per la puntuale ricostruzione e l'approfondita analisi di un passaggio fondamentale nel dialogo teologico tra cattolici e metodisti, P. COCCO, *Successione apostolica e comunione ecclesiale. Cattolici e metodisti in dialogo*, Cittadella, Assisi 2013. Per i principali documenti del dialogo tra la Chiesa Cattolica e il Consiglio Mondiale Metodista, *EnOec* 1/903-1021; 3/711-773 e 7/1051-1193.

anche vivaci polemiche con la Chiesa Cattolica. A partire dal Vaticano II la Chiesa Cattolica e il Consiglio Mondiale Metodista hanno iniziato un dialogo teologico che ha tenuto dieci sessioni di lavoro, l'ultima delle quali è ancora in pieno svolgimento al momento della redazione di questo contributo.

In queste sessioni sono stati affrontati una pluralità di temi: dalla natura della famiglia cristiana all'identificazione delle forme per una comune testimonianza nella società contemporanea, al rapporto tra eucaristia, ministero e spiritualità, dal ruolo dello Spirito Santo nella riflessione teologica e nella vita quotidiana, alla natura e alla strutture della Chiesa, dalla tradizione apostolica all'insegnamento, all'autorità nella Chiesa, solo per fare alcuni esempi. Una caratteristica del dialogo cattolico-metodista è stato il procedere a "piccoli passi", nell'approfondimento teologico-pastorale, con un costante riferimento a quanto veniva discusso nel dialogo ecumenico universale; i documenti redatti in questi anni sono quindi particolarmente utili non solo per valutare quanto sia andato avanti il processo tra cattolici e metodisti nella definizione degli elementi di comunione e delle questioni ancora aperte, ma anche per comprendere come il dialogo ecumenico sia il risultato di una pluralità di voci che interagiscano al di là delle dichiarazioni ufficiali.

In questo cammino di "piccoli passi" il passaggio sicuramente più significativo è stata l'adesione del Consiglio Mondiale Metodista alla *Dichiarazione comune sulla giustificazione*, sottoscritta da cattolici e luterani nel 1999; questa adesione, avvenuta nel luglio 2006, è stata particolarmente importante per il contenuto e per la metodologia del documento che i metodisti hanno fatto propria¹⁵.

Nella decima sessione del dialogo cattolico-metodista, in pieno svolgimento, si sta affrontando il tema della chiamata universale alla santità, che costituisce un aspetto profondamente significativo nel processo di ripensamento delle origini del cristianesimo nella comunità metodiste, con delle immediate conseguenze anche nella definizione di nuove prospettive dell'azione missionaria. Proprio per questo in questa sessione di lavoro si stanno prendendo in esame le posizioni della Chiesa Cattolica e della Chiesa Metodista sull'antropologia, sulla grazia, sull'escatologia e sui santi in modo da proseguire così il cammino di "piccoli passi", contraddistinto anche da un approccio cordiale e amichevole, che è cresciuto nel corso degli anni, favorendo occasioni di collaborazione pastorale, al di là dei documenti sottoscritti.

¹⁵ Il Consiglio Metodista Mondiale ha sottoscritto la *Dichiarazione comune sulla giustificazione* durante l'Assemblea mondiale di Seoul, il 23 luglio 2006; proprio per sottolineare l'importanza ecumenica di questo gesto, al momento dell'approvazione del documento, era presente anche il card. Walter Kasper, allora presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei cristiani.

4. Figli e nipoti della Riforma. Il dialogo della Chiesa Cattolica con Battisti, Discepoli di Cristo e Mennoniti

La recezione del Vaticano II, con un sempre maggiore impegno della Chiesa Cattolica nella ricerca di nuove strade per la promozione dell'unità visibile della Chiesa, è stato determinante nell'apertura di una serie di dialoghi ecumenici internazionali con una pluralità di comunità che si richiamo direttamente o indirettamente alla Riforma del XVI; di questi dialoghi ne prenderemo in esame, in modo sintetico, solo alcuni, quelli con i battisti, con i discepoli di Cristo e con i mennoniti, che, a mio avviso, sono particolarmente rilevanti per i temi trattati e per l'incidenza nel movimento ecumenico, così come lo sono quelli con la Comunione Mondiale delle Chiese Riformate e con l'Alleanza Evangelica Mondiale, che ci limitiamo, in questa sede, solo a evocare¹⁶.

Con l'Alleanza Mondiale Battista, che raccoglie un'ampia parte delle comunità battiste nel mondo, organizzate in forme molto diverse al loro interno, la Chiesa Cattolica ha iniziato un dialogo ecumenico nel 1984, con la formazione di una commissione che ha tenuto una serie di incontri che hanno condotto alla redazione di un primo documento, nel 1988; questo documento *Summons to Witness to Christ in Today's World* presentava i principi fondamentali della testimonianza di Cristo nel mondo contemporaneo nel tentativo di individuare aspetti condivisi nelle tradizioni cattoliche e battiste su un aspetto ritenuto qualificante della propria missione¹⁷. Per quanto questo documento potesse sembrare generico in alcuni aspetti e in altri sufficientemente indefinito, esso rappresenta il primo risultato di un dialogo tra cattolici e battisti, che era stato impensabile per secoli e che aveva avuto molte difficoltà, per tanti motivi, anche nella sua fase di avvio, non solo per la struttura dell'Alleanza Mondiale Battista. Le difficoltà di un dialogo ecumenico cattolico-battista non erano certo scomparse con la redazione di questo documento, mentre a livello nazionale e, soprattutto locale, si è as-

¹⁶ Per quanto riguarda i dialoghi della Chiesa Cattolica con la Comunione Mondiale delle Chiese Riformate, che è giunto alla sua quarta fase, rinvio a J.A. RADANO, *Perspectives on Christ, the Church and Christian Social Witness*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 141-162; mentre per il dialogo Alleanza Evangelica Mondiale, si può vedere J. GROS, *Evangelical-Roman Catholic International Dialogue: Opening new Frontiers*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 218-235.

¹⁷ Per una presentazione delle vicende del dialogo tra la Chiesa Cattolica e l'Alleanza Mondiale Battista, S.K. WOOD, *Two Phases of Baptist-Roman Catholic International Theological Conversations*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 264-282. Per i documenti di questo dialogo, dal 1984, in traduzione italiana, si può vedere *EncOec*, 3/243-271. Per alcune recenti considerazioni, G. FAIRBANKS, *Così s'impara a guardare con gli occhi dell'altro. I rapporti del Consiglio ecumenico delle Chiese e l'Alleanza battista mondiale*, in *L'Osservatore Romano*, 25 gennaio 2014, 6.

sistito alla nascita di tante esperienze ecumeniche che hanno coinvolto cattolici e battisti. Il dialogo internazionale stentava a decollare: infatti, pur tra le dichiarazioni pubbliche e private dell'importanza di trovare il modo per proseguire questo dialogo, si è dovuto aspettare il 2006 per l'inizio ufficiale di una seconda serie di incontri nei quali si è discusso del ruolo della Parola di Dio nella vita della Chiesa, analizzando la natura della Scrittura, della tradizione e della *koinonia*, così come viene presentato nella Chiesa Cattolica e nelle comunità battiste. La scelta di questa agenda di lavoro nasceva dalla comune volontà di offrire un ulteriore contributo alla riflessione ecumenica alla luce dei commenti che erano stati fatti al primo documento del dialogo cattolico-battista, che aveva suscitato reazioni e pareri, talvolta contrastanti, anche perché segnava l'apertura di una nuova stagione dei rapporti tra cattolici e battisti. Questa seconda fase del dialogo tra la Chiesa Cattolica e l'Alleanza Mondiale Battista ha portato alla redazione di un nuovo documento, *The Word of God in the Life of the Church*, sul quale ci sono già state reazioni, a vario livello, dal momento che il dialogo tra cattolici e battisti vive una stagione di grande vivacità.

Risalgono invece alla fine degli anni '70 i primi passi del dialogo tra la Chiesa Cattolica e i Discepoli di Cristo¹⁸, una realtà numericamente circoscritta, sorta all'inizio del XIX secolo, particolarmente attiva nel mondo anglosassone e nelle realtà più disagiate del pianeta in nome di una vocazione caritativa e missionaria molto forte. Il primo tema preso in esame dal dialogo tra la Chiesa Cattolica e il Discepoli di Cristo è stato il rapporto tra l'apostolica e la cattolicità nella Chiesa; questo tema ha portato alla redazione di un documento *Apostolicity and Catholicity in the Visible Unity of the Church* nel 1982.

In un secondo momento si è discusso della *koinonia* come la forma privilegiata per esprimere la natura della Chiesa, proseguendo la riflessione ecclesiologica che, già in quel momento, appariva centrale nel confronto teologico; si è così giunti alla redazione di un nuovo documento ecumenico *The Church as Communion in Christ* pubblicato nel 1993. È seguita una terza fase, che si è aperta nel 1993 per concludersi nel 2002, durante la quale la Commissione si

¹⁸ Per una sintetica presentazione del lungo e articolato dialogo tra la Chiesa Cattolica e i Discepoli di Cristo, dialogo che ha dato origine a documenti e iniziative, spesso non così note come dovrebbero, G.M. O'HARA, *Disciples of Christ-Roman Catholic International Commission for Dialogue: Sharing the Fruits*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 236-248. Mi piace qui ricordare un articolo di uno dei più acuti e geniali teologi del dialogo ecumenico a proposito di una "pagina" del dialogo tra la Chiesa Cattolica e i Discepoli di Cristo, J.M. TILLIARD, *The Theological Significance of the Disciples of Christ-Roman Catholic International Dialogue for the Ecclesiology of Ecumenical Movement*, in *Mid-Stream* 31/4 (1993) 14-26. Per la traduzione italiana dei documenti di questo dialogo, *EnOec* 1/529-547; 3/449-470 e 7/921-1048.

è interrogata sul rapporto tra la Chiesa e il singolo individuo nel ricevere e nel vivere la fede in Cristo. Nella fase successiva, che ha avuto inizio nel 2004, la Commissione si è interrogata sull'eucaristia come momento della presenza di Cristo nella Chiesa, cercando di far convivere sensibilità teologiche molto diverse, talvolta conflittuali, che hanno reso necessario un ulteriore sviluppo; per questo nella quinta fase di questo dialogo, iniziata nel gennaio 2014, la Commissione sta affrontando il tema di come i cristiani siano formati e trasformati dall'eucaristia, proseguendo così il cammino di approfondimento ecumenico su un aspetto sul quale evidenti sono le differenze tra la Chiesa Cattolica e le comunità della Riforma.

Infine solo alla fine degli anni '90 ha preso le mosse un dialogo con la Conferenza Mondiale Mennonita, che è nata nel 1925¹⁹. Le conversazioni teologiche hanno approfondito il tema della purificazione delle memorie, a partire da letture che è stata data dell'esperienza delle comunità "anabat-tiste" e del magistero della Chiesa Cattolica a partire dal XVI secolo. Si è trattato di un dialogo che, una volta approfondite una serie di questioni, ha aperto la strada a un confronto con il quale provare a definire un possibile campo di azione ecumenica; cattolici e mennoniti hanno così scoperto di poter collaborare nella costruzione della pace in nome di una comune tradizione evangelica, come si legge nel documento finale *Called Together to Be Peacemakers* del 2003.

Da questo dialogo, così come dai passi compiuti dai luterani per una riconciliazione della memoria con le comunità mennonite e da luterani e cattolici per una lettura ecumenica delle vicende del XVI secolo, è nata l'idea di una Commissione cattolico-luterana-mennonita che ha iniziato i propri lavori nel 2013 per affrontare il tema del battesimo sul quale si pensava si potessero misurare le differenze che risalgono al XVI secolo, tanto più quando si riflette sul rapporto tra battesimo, peccato e comunità dei credenti. Si tratta di un dialogo a tre che è stato programmato almeno fino al 2016, con una serie di incontri annuali²⁰. La questione del reciproco riconoscimento del battesimo introduce l'ultimo punto della nostra relazione, cioè il dialogo tra la Chiesa Cattolica e le comunità pentecostali, nel quale vengono poste "nuove e vecchie domande".

¹⁹ Per una presentazione del dialogo cattolico-mennonita dal 1998, H. HARDER, *Catholics and Mennonites in Search of "the Spirit of Unity in the Bond of Peace"*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 283-303. Per i documenti di questo "giovane" dialogo, sempre in traduzione italiana, *EnOec* 7/921-1048.

²⁰ La Commissione tripartita Cattolici, Luterani, Mennoniti ha iniziato i suoi lavori, a Roma (9-13 dicembre 2012), affrontando il tema *Battesimo e incorporazione nel Corpo di Cristo, la Chiesa*; a questo incontro ne è seguito un secondo, a Strasburgo (26-31 gennaio 2014), mentre un terzo è stato programmato per il 2015, in Olanda.

5. Nuove e vecchie domande. Il dialogo della Chiesa Cattolica con le comunità pentecostali²¹

La recente visita di papa Francesco al pastore pentecostale Giovanni Traettino²² ha aperto nuove prospettive al dialogo tra la Chiesa Cattolica e le comunità pentecostali, nonostante il carattere “privato” dell’incontro, che pure ha visto la partecipazione di decine di persone e la pubblicazione dei discorsi tenuti da papa Francesco e dal pastore Traettino; le reazioni che ci sono state, in Italia come all’estero, a questo incontro, che non era il primo di papa Francesco con pastori pentecostali, dopo che da arcivescovo di Buenos Aires aveva avuto rapporti fraterni con le comunità pentecostali, sono il segno di come il dialogo tra la Chiesa Cattolica e il mondo pentecostale sia considerato, pur con letture diverse e confliggenti, un passaggio fondamentale nel percorso per il superamento dello scandalo della divisione tra i cristiani e nella definizione di percorsi comuni per la missione della Chiesa.

L’incontro di Caserta va quindi letto all’interno di un cammino di dialogo tra cattolici e pentecostali, che non è semplice da definire e da circoscrivere per la natura stessa del mondo pentecostale, che è costituito da un universo di comunità, solo raramente coordinate tra di loro, talvolta con grado di conflittualità interna molto forte, in crescita numerica, dotate di grande dinamicità, distribuite in modo non uniforme nel mondo. Alcune comunità pentecostali hanno creato dei rapporti fraterni con comunità carismatiche della Chiesa Cattolica e della tradizione della Riforma, dando origine a percorsi condivisi, al di là delle differenze confessionali. Pur con tutte queste variabili, il dialogo tra la Chiesa Cattolica e delle comunità pentecostali è andato avanti per decenni, dopo che c’erano stati degli incontri preparatori negli anni 1971-1972; per questo si può dire che dal 1972 ci sono state sei sessioni di dialogo, l’ultima

²¹ Per presentazione del dialogo tra la Chiesa Cattolica e alcune comunità pentecostali a livello universale, C.M. ROBECK, *The Achievements of the Pentecostal-Catholic International Dialogue*, in *Celebrating a Century of Ecumenism*, 163-194 e R. DEL COLLE, *Pentecostal-Catholic International Dialogue: A Catholic Perspective*, in *Celebrating a Century of Ecumenism* pp. 195-217. Per una puntuale ricostruzione di una fase di questo dialogo, V.-M. KÄRKKÄINEN *Ad ultimum terrae. Evangelization, proselytism and common witness in the Roman Catholic Pentecostal dialogue (1990-1997)*, Peter Lang, Frankfurt am M. 1999. Alcune considerazioni introduttive alla posizione delle comunità pentecostali riguardo al dialogo ecumenico, C. NAPOLITANO, *I pentecostali e l’ecumenismo*, in *Odos* 1 (2011) 127-139 e V.J. BERKENBROCK, *Pentecostalismo e dialogo ecumenico*, in *Studi Ecumenici* 32 (2014) 135-151. Per la traduzione italiana dei documenti del dialogo cattolico-pentecostali, *EnOec* 1/1075-1089; 3/901-957 e 7/1237-1286.

²² L’incontro si è tenuto il 28 luglio 2014 presso i locali - ancora in costruzione - della Chiesa pentecostale della Riconciliazione nei pressi di Caserta. Il discorso di papa Francesco e il saluto del pastore Giovanni Traettino si possono leggere sulla pagina web della Santa Sede, nella sezione della Sala Stampa (cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html, accesso 24.09.2014).

delle quali è tuttora in corso. In queste sessioni sono stati affrontati una serie di temi a partire dalla presentazione delle diverse tradizioni nella loro identità confessionale per arrivare a una prima valutazione dello stato del dialogo con delle indicazioni per un sviluppo futuro, in un documento *Prayer and Praise. Evaluation of the Dialogue. Suggestions for the Future* del 1976. Negli anni seguenti la Commissione ha discusso della natura del ministero in rapporto alla Scrittura e alla tradizione, della *koinonia*, dell'evangelizzazione, del proselitismo e della comune testimonianza, dell'iniziazione cristiana in relazione al battesimo nello Spirito, con una serie di testi che documentano la complessità, la ricchezza e la difficoltà di questo dialogo. Il dialogo in corso riguarda i carismi nella Chiesa, il loro significato spirituale, il discernimento e le implicazioni pastorali; viene così affrontata una dimensione centrale nella vita delle comunità cristiane, sulle quali forti sono le differenze, a partire dalla stessa lettura del Nuovo Testamento. Per quanto si possa affermare che l'interlocutore pentecostale rappresenti solo una parte dell'universo delle comunità pentecostali e che quindi i risultati raggiunti debbano essere letti con molta attenzione, il dialogo in atto mostra quanto la Sacra Scrittura rappresenti una fonte centrale, irrinunciabile e condivisa nel cammino per la costruzione dell'unità visibile della Chiesa, tanto più se si riflette su quali e quanti sono i dialoghi a livello locale, accompagnati e, talvolta, preceduti da opere che mostrano la volontà di cattolici e pentecostali a vivere insieme la missione dell'annuncio evangelico.

Conclusioni

A poche settimane dalla celebrazione del cinquantesimo anniversario della promulgazione del decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II²³ il dia-

²³ Il decreto *Unitatis redintegratio* venne promulgato il 21 novembre 1964, insieme alla costituzione *Lumen gentium* sulla Chiesa e al decreto *Orientalium Ecclesiarum* sulle Chiese orientali al termine della III Sessione del Concilio Vaticano II. Dalla sua promulgazione il decreto *Unitatis redintegratio* è stato oggetto di numerosi studi, da ricostruzioni storiche a commenti teologici; in questa vasta bibliografia vorrei segnalare solo tre commentari della stagione della prima recezione del Vaticano II, A.M. JAVIERRE, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico. Presentazione del «Decretum de Oecumenismo»*, LDC, Torino 1965; B. LEEMING, *The Vatican Council and christian unity. A commentary on the Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council, together with a translation of the text*, Darton-Longman & Todd, London 1966; M. VILLAIN, *Vatican II et le dialogue œcuménique*, Casterman, Tournai 1966. Per qualche commento, con finalità, dimensioni e prospettive molto diverse, degli ultimi anni, B.J. HILBERATH, *Unitatis Redintegratio*, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 3, P. HÜNERMANN - B.J. HILBERATH (hrsg.), Herder, Freiburg im Br. 2005, 69-225; A. MAFFEIS, "Quaedam communio etsi non perfecta (UR 3). Presupposti ecclesiologicali dell'ecumenismo del Vaticano II", in *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia*, M. VERGOTTINI (cur.), Glossa, Milano 2012, 53-94; E. WOLFF, *Unitatis redintegratio, Dignitatis*

logo ecumenico della Chiesa Cattolica con le Chiese e comunità ecclesiali del mondo della Riforma appare quanto mai articolato, con una storia, più o meno di qualche decennio alle spalle, che ha interrotto secoli di silenzi e di accuse. Il dialogo di questi decenni ha prodotto una migliore conoscenza reciproca e un confronto teologico che ha toccato molti temi, oltre che una piccola “montagna” di documenti, la cui recezione appare, in gran parte, ancora da realizzarsi.

Tra i temi discussi in questa pluralità di dialoghi, che sono ancora in corso, segno di una vivacità che non è venuta meno nonostante le difficoltà che attraversano alcune comunità cristiane, un posto privilegiato spetta alla riflessione ecclesiologicala che ha consentito, nel corso degli anni, di superare pregiudizi e precomprensioni reciproche, individuando quanto già unisce i cristiani nella riflessione sulla natura e nella missione della Chiesa. In questo percorso nella scoperta di cosa già unisce, fondamentale è stato il ricorso alle Sacre Scritture che sono diventate una fonte privilegiata nell’alimentare il dialogo ecumenico, attraverso una lettura comune, che ha arricchito la spiritualità ecumenica. Si è trattato di un passaggio, al quale ha contribuito, in modo determinante, il Concilio Vaticano II, in particolare grazie alla promulgazione della costituzione *Dei Verbum*²⁴ dopo che, per secoli, la Bibbia e la sua interpretazione hanno rappresentato un campo di battaglia per i cristiani, che sembravano solo interessati a rivendicare la propria identità come un castello nel quale chiudersi, lasciando una porta aperta, piccola, piccola, per fare entrare coloro che, riconoscendo i propri errori, decidevano di tornare alla “vera” Chiesa.

humanae, Nostra aetate. Textos comentários, Paulinas, São Paulo, 2012; E. FOUILLOUX *Il decreto conciliare sull’Ecumenismo visto in una prospettiva storica*, in *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, PH. CHENAUX - N. BAUQUET (edd.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 107-120 e L. ŽAK, *Rileggere l’Unitatis Redintegratio a 50 anni dall’apertura del Vaticano*, in *Rileggere il concilio*, 121-151. Nel 2012 è stato ri-edito, G. CERETI, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani nell’insegnamento del Concilio Vaticano II*, Gabrielli, Verona 2012, pubblicato per la prima volta nel 1985. Infine un volume su alcuni passaggi della storia redazionale del decreto, M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo e ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bologna 1996; l’apertura dell’archivio del Concilio Vaticano II e le nuove ricerche su alcuni protagonisti della stagione ecumenica del Vaticano II, come quelle dello studioso fiammingo Karim Schelkens su Johannes Willebrands, potranno aprire a una nuova e sicuramente meno ideologicamente parziale comprensione della redazione del decreto. Infine segnalo una sinossi di *Unitatis redintegratio*, con numerosi interventi dei padri conciliari, F.G. HELLIN (ed.), *Decretum De Oecumenismo. Unitatis redintegratio*, LEV, Città del Vaticano 2005.

²⁴ Nella vasta bibliografia su questo aspetto rimando a due contributi che offrono, proprio perché da due prospettive diverse, una storica e l’altra teologica, una molteplicità di elementi per comprendere quanto importante è stata la redazione e la promulgazione della *Dei Verbum* per il Vaticano II, per la Chiesa Cattolica e per il dialogo ecumenico, R. BURIGANA, *Una pietra miliare nel cammino ecclesiale. Ancora sulla storia della costituzione Dei Verbum sulla rivelazione*, in *Rileggere il Concilio*, 153-176 e CH. THEOBALD, *La costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II. Un grande testo - un grande compromesso*, in *Rileggere il Concilio*, 177-192.

La lettura comune della Bibbia, così come le tante traduzioni interconfessionali²⁵, nate proprio dopo il Vaticano II, sono la fonte e il frutto del dialogo ecumenico, soprattutto tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e le comunità della Riforma: esse hanno favorito anche un altro aspetto fondamentale di questa stagione, cioè la purificazione della memoria²⁶. Si tratta di un tema sul quale il contributo della Chiesa Cattolica è stato determinante soprattutto per opera di Giovanni Paolo II, che ne ha fatto una colonna della celebrazione del Grande Giubileo. In prospettiva ecumenica la purificazione della memoria, come prima tappa di una riconciliazione tra uomini e donne, ha aperto nuove strade per il superamento di divisioni e di contrapposizioni che nascevano da una lettura parziale, apologetica e ideologica delle vicende storiche che avevano portato alla divisione tra cristiani. Da qui nasce l'esigenza di una storia ecumenica delle Chiese, cioè una ricostruzione che si propone di presentare le vicende storiche, prestando particolare attenzione alle interpretazioni che ne sono state date.

In questo quadro, così articolato, si potrebbe osservare che la “montagna” di documenti, che rimandano a tanti altri testi preparatori, di questa stagione del dialogo ecumenico, attende di essere conosciuta: proprio la carenza della ricezione di questi documenti pone molte questioni sull'opportunità, sulla natura, sulle finalità del dialogo ecumenico. In questo dibattito si collocano le critiche al dialogo ecumenico da parte di coloro che, all'interno della Chiesa Cattolica, continuano a pensarlo come qualcosa di marginale, per certi versi pericoloso, inutile, mentre la promozione del dialogo ecumenico nasce da una scelta irre-

²⁵ Le traduzioni interconfessionali della Sacra Scrittura, soprattutto dopo la celebrazione del concilio Vaticano II, hanno contribuito in modo significativo alla crescita del dialogo ecumenico, in particolare tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma, dalle quali sono nate le Società Bibliche a partire dall'inizio del XIX secolo; nella bibliografia sulle Società Bibliche, peraltro non molto vasta, segnalo, D. MASELLI - C. GHIDELLI, *La Società biblica britannica e Forestiera. 200 anni di storia in Italia*, Società Biblica in Italia, Roma 2004; T. BERTOLA, *Don Carlo Buzzetti sdb (1943-2011), le traduzioni interconfessionali della Bibbia e il dialogo ecumenico*, in *Colloquia Mediterranea* 1 (2011) 97-112; T. CAVACO, *Biblia, cultura, sociedade no Portugal contemporâneo: o contributo discreto e persistente da Sociedade Biblica*, in *Didaskalia* 44 (2014) 159-189.

²⁶ Il tema della riconciliazione delle memorie costituisce una sfida trasversale per i cristiani, chiamati a vivere una sempre più piena comunione, proprio alla luce della conoscenza dei passi compiuti in questi decenni, dopo anni e anni di silenzi e di intolleranza; su questo tema è in corso una vasta riflessione, che ha prodotto iniziative e pubblicazioni, di vario genere, in tanti luoghi. In questa vasta bibliografia rimando solo a alcune pagine particolarmente suggestive, pubblicate anni fa, ma sempre di grande attualità, su *Studi Ecumenici*, la rivista dell'Istituto di Studi Ecumenici, dove questo tema costituisce materia di ricerca storico-teologica e fonte di dialogo nella quotidianità, A. MAFFEIS, *Le divisioni in occidente nel periodo della riforma: quale riconciliazione delle memorie?*, in *Studi Ecumenici* 15 (1997) 493-508 e G. CERETI, *Il perdono e la riconciliazione delle memorie*, in *Studi Ecumenici* 23 (2005) 475-488. Per una lettura ecumenica di questo tema si possono vedere gli atti di un incontro, tenutosi nel maggio 2005 a Atene, promosso dal Consiglio ecumenico delle Chiese, *Come Holy Spirit, heal and reconcile! Called in Christ to be reconciling and healing communities*, J. MATTHEY (ed.), WCC Publications, Geneve 2008.

versibile della Chiesa Cattolica nella fedeltà alla Parola di Dio, resa evidente dalla celebrazione, dai documenti del Vaticano II e dallo recezione²⁷.

Alla luce di quanto è stato fatto, di quanto è in corso e di quanto è già in programma nel dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma, si potrebbe dire che ci troviamo “in mezzo al guado”, tenendo conto anche delle difficoltà di alcuni interlocutori della Chiesa Cattolica alle prese con laceranti discussioni su questioni etiche e ecclesologiche, che rischiano di creare nuove divisioni e nuove fratture. In questo momento storico essere “in mezzo al guado” non significa però ripensare a dove eravamo o guardare preoccupati quanto manca per arrivare all'altra riva, ma ringraziare il Signore per essere in un luogo e in un tempo privilegiato per costruire nuovi ponti con i quali proseguire il cammino per scoprire i doni dell'unità della Chiesa.

Riccardo Burigana
 direttore@centroecumenismo.it
 Istituto di Studi Ecumenici
 Castello 2786 - 30122 Venezia

²⁷ In questa prospettiva un posto privilegiato spetta al decreto *Unitatis redintegratio* sui principi cattolici del dialogo ecumenico per l'impatto che ha determinato nel movimento ecumenico. Infatti è evidente il ruolo avuto dalla redazione e dalla promulgazione di *Unitatis redintegratio* nel dialogo ecumenico nel suo complesso, al di là della ridefinizione delle modalità di partecipazione della Chiesa Cattolica al movimento ecumenico, e della recezione di questo documento del Vaticano II. Da questo punto di vista sono stati fatti degli interessanti tentativi per comprendere il ruolo del decreto in occasione dell'anniversario della sua promulgazione; per i 10 anni: *Unitatis redintegratio 1964-1974. The impact of the decree on ecumenism*, G. BEKÉS - V. VAJTA (edd.), Anselmiana, Roma 1977; per i 20 anni, *Unitatis redintegratio. Il decreto conciliare sull'ecumenismo alla luce di 20 anni di esperienza (1964-1984)*, Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino, Verona 1984; per i 25 anni TH.D. HORGAN (ed.), *Walking together. Roman Catholics and Ecumenism Twenty-five years after Vatican II*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990; per i 40 anni: «*Unitatis redintegratio*»: *40 Jahre Ökumenismusdekret. Erbe und Auftrag*, W. THÖNISSEN (ed.), Lembeck, Paderborn 2005; D. VALENTINI (ed.), *In cammino verso l'unità dei cristiani*, LAS, Roma 2005 e *Rechercher l'unité des chrétiens*, W. KASPER (ed.), Nouvelle Cité, Montrouge 2006. Un'interessante testimonianza sul valore del decreto per la promozione del dialogo ecumenico è E. I. CASSIDY, *Ecumenism and Interreligious Dialogue*, Paulist Press, Mahwah (NY), 2005.

CONCILIO VIRTUALE E CONCILIO REALE

TAVOLA ROTONDA

CONCILIO VIRTUALE E CONCILIO REALE

Introduzione alla tavola rotonda

*Giuseppe Lorizio**

L'incontro con il Concilio Ecumenico Vaticano II risulta, oggi in particolare, ricco di fascino e al tempo stesso problematico, a causa del diffondersi di letture di stampo ideologico, tendenti ad operare una sorta di riduzionismo dell'evento e del dettato conciliare a posizioni ecclesiali e teologiche preconette e strumentali. Il problema di fondo, che, in sede interpretativa e didattica (ai diversi livelli fino a quello accademico), ci si trova di fronte riguarda la necessità di affrontare l'argomento raccontando un evento o presentando una dottrina. Si tratta - come spesso accade - di un falso dilemma. Il Concilio è stato senz'altro un evento ecclesiale e socio-culturale di immensa portata, che si è cristallizzato e ci viene consegnato in un insieme di scritti dottrinali (che peraltro si pongono su diversi piani di autorevolezza), i quali chiedono di essere letti e interpretati correttamente e nella maniera più esauriente possibile sia da parte dei credenti cattolici, che da quella di altri eventuali destinatari dei testi stessi. Senza il riferimento all'evento conciliare gli elementi di dottrina che il Vaticano II ci offre sarebbero privi del loro *humus* e del loro contesto e rischierebbero di presentare una serie di teorie avulse e peraltro fra loro difficilmente componibili in un quadro concettuale coerente. Senza la componente dottrinale il Concilio rischia di essere storicisticamente interpretato e depauperato del messaggio che pure ha inteso rivolgere ai fedeli cattolici e a tutti gli uomini di buona volontà. Sembra quindi compito di chi lo accosta avere costantemente presente questa bipolarità fra *evento* e *dottrina* e su questi binari proporre ai giovani, che non hanno vissuto la stagione conciliare, e quindi possono apprenderla solo attraverso lo studio delle testimonianze e dei documenti, questo fondamentale momento della storia del Novecento. Un ulteriore elemento da considerare è il *clima* che si è creato nella chiesa e in particolare a Roma durante i lavori del Vaticano II e che possiamo rappresentarci attraverso due parole: primavera e discussione.

* Professore ordinario di *Teologia fondamentale*, Facoltà di Teologia, PUL.

La tavola rotonda che abbiamo pensato all'interno della nostra riflessione sul Vaticano II intende affidare a tre esperti rispettivamente il compito di presentare l'evento conciliare e il suo contesto (lo storico Ph. Chenaux), indicare degli elementi dottrinali decisivi (il teologo N. Ciola) e infine offrirci un'idea del clima, in relazione all'aspetto comunicativo mediatico (il vaticanista F. Zavattaro).

IL PUNTO DI VISTA DELLA STORIA

*Philippe Chenaux**

La distinzione tra “concilio virtuale” e “concilio reale” non mi sembra operativa dal punto di vista della storia. Non si può, infatti, separare lo svolgimento (“reale”) del Concilio dalla o (più esattamente) dalle rappresentazioni (“virtuali”) che ne sono state date dai mezzi di comunicazione. Tutto questo fa parte della storia del Concilio. Gli storici preferiscono utilizzare altri concetti per caratterizzare quello che viene chiamato “concilio largo” (G. Alberigo)¹, oppure ancora “le péri-concile” (Y. Chiron)². La vera domanda riguarda, dunque, non tanto i rapporti tra “concilio virtuale” e “concilio reale”, quanto piuttosto quelli intercorsi tra questo “concilio largo” e quello che potremmo definire “concilio stretto”. In quale misura il primo ha influenzato o condizionato il secondo? Porre questa domanda invita ad interrogarsi di nuovo sui rapporti tra il Vaticano II e il mondo della comunicazione: il Vaticano II non fu, infatti, una specie di conclave dottrinale, così come sognato da alcuni³. La questione dell’informazione si è posta dall’inizio del concilio, e può essere considerata una delle tematiche ancora aperte della storiografica conciliare, nonostante la pubblicazione di alcuni importanti studi recenti al riguardo⁴. Basandomi proprio su questi studi, vorrei soffermarmi su tre questioni strettamente connesse: la Chiesa e i mass media, l’informazione durante il Vaticano II con particolare attenzione al ruolo di Paolo VI, l’opinione pubblica.

* Professore ordinario di *Storia della Chiesa*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ G. ALBERIGO, *Luci e ombre, nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari*, in *Id.*, *Transizione epocale, in Storia del concilio Vaticano II*, 5. *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del concilio (1965)*, Il Mulino, Bologna 2001, 712.

² Y. CHIRON, *Paul VI et le péri-concile*, in J.-P. DELVILLE - M. JACOV, *La papauté contemporaine (XIX-XXème siècle). Hommage au chanoine Roger Aubert*, Peeters, Cité du Vatican-Louvain-la-Neuve 2009, 585-603.

³ PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, 60.

⁴ Cf. D. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione. Una rinnovata storia tra Vangelo e società*, Paoline, Roma 2012; F. RUOZZI, *Il Concilio in diretta. Il Vaticano II e la televisione tra informazione e partecipazione*, Il Mulino, Bologna 2012.

1. La Chiesa e i mass media

La Chiesa non ha aspettato la convocazione del concilio Vaticano II da parte di Giovanni XXIII per interessarsi ai mass media. Con l'invenzione del libro a stampa, alla fine del XV sec., essa si è trovata, per così dire, costretta a prendere posizione sulla questione. Se per lunghi secoli sembra prevalere un atteggiamento di chiusura (l'introduzione dell'*Indice* dei libri proibiti ne è un esempio), all'indomani della Rivoluzione francese si impone progressivamente la necessità di una presenza più attiva nel campo della stampa. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento il papato prende coscienza della necessità di promuovere una stampa cattolica per difendere i propri diritti e interessi. L'intransigenza nei confronti della modernità, di cui il *Sillabo* di Pio IX (1864) è espressione emblematica, riguarda i fini di essa, non i nuovi mezzi di comunicazione moderna. Non a caso la nascita dei grandi titoli che conosciamo oggi risale proprio a questo periodo: basti pensare alla rivista *La Civiltà Cattolica* (1850) oppure all'*Osservatore Romano* (1861). Per lo sviluppo della stampa cattolica, il pontificato di Leone XIII (1878-1903) ha rappresentato un momento di svolta. Non si ribadirà mai abbastanza l'importanza decisiva del pontificato leoniano per la promozione di una cultura cattolica moderna. Un'altra tappa importante sarà l'apertura della Radio vaticana, inaugurata da papa Pio XI nel 1931. L'uso che ne fece il suo successore durante la Seconda guerra mondiale è ben noto. Non mancheranno nemmeno, negli insegnamenti pacelliani, le aperture, seppur prudenti, nei confronti dei nuovi mezzi di comunicazione quali il cinema e la televisione. Fu però solo alla fine degli anni Cinquanta, proprio in coincidenza con l'annuncio e la preparazione dell'evento conciliare, che il nuovo medium televisivo sarebbe entrato nelle case italiane, contribuendo non poco ad accelerare il processo di modernizzazione della società: «la televisione ha agito da moltiplicatore in un processo di trasformazione già di per sé dirompente» (G. Martina)⁵. L'evento conciliare coincide, infatti, con l'esplosione dei media di massa. Il concilio Vaticano II sarà un grande evento televisivo, anzi forse il primo grande evento televisivo della storia. Come afferma Federico Ruozzi, «non solo il concilio ha marcato la storia della televisione, ma quest'ultima è entrata nella storia del concilio: come fonte per la sua ricostruzione, e perfino come fattore del suo svolgimento»⁶. Visto in questa prospettiva, il decreto conciliare sui mezzi di comunicazione

⁵ G. MARTINA, *Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella, Assisi 1987, 35.

⁶ F. RUOZZI, *Il Concilio in diretta*, 17-18.

sociale *Inter Mirifica* (1963) appare come il punto di arrivo di una lunga storia. Come osserva giustamente Dario Viganò, il concilio non «ha introdotto nell'agenda della Chiesa il tema della comunicazione»⁷. La visione ottimistica del progresso tecnico, che pervade l'insieme del testo e che è tipica dell'inizio degli anni Sessanta, ci sembra oggi un po' datata. Il decreto fu sì un punto di arrivo, ma anche di partenza. Come la costituzione sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium*, adottata lo stesso giorno, esso era solo una "legge-quadro" che si limitava a enunciare dei principi e delle norme generali. Il programma delineato dall'*Inter Mirifica* sarà attuato con coraggio all'indomani del concilio da Paolo VI e soprattutto da Giovanni Paolo II.

2. La questione dell'informazione

Passato l'effetto di sorpresa iniziale, il concilio Vaticano II era divenuto, col lavoro delle commissioni preparatorie, un evento essenzialmente "romano". Nonostante gli sforzi dei vescovi per tenere desta l'attenzione dei fedeli, l'interesse del gran pubblico per l'evento che si stava preparando «si era andato smorzando» (R. Aubert)⁸. Le iniziative per informare l'opinione pubblica non mancarono, nonostante questa relativa indifferenza. «La televisione procedette con alcune interviste, mentre Radio Vaticana poté contare, dal 1959 al 1961, su ben 6.500 trasmissioni nelle quali il Concilio fece da protagonista»⁹. Nell'aprile 1962 fu finalmente inaugurato un Ufficio stampa presso la Commissione centrale, posto sotto la responsabilità di un prelado italiano, mons. Fausto Vallainc¹⁰. I padri stessi, e soprattutto i periti, avevano tentato di rispondere a questa richiesta di informazioni tenendo conferenze stampa o distribuendo testi ai giornalisti. «Questo stato di cose di fatto incoraggia la diffusione di indiscrezioni, e mette in una posizione difficile l'Ufficio stampa del Concilio, accusato di una rigidità eccessiva». (J. Grootaers)¹¹. Durante la prima sessione nac-

⁷ D. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione*, 138.

⁸ R. AUBERT, *La preparazione*, in *Storia della Chiesa*, XXV/1. *La Chiesa del Concilio Vaticano II (1958-1978)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 155.

⁹ D. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione*, 94.

¹⁰ «Homme délicat qui semble étonné de se trouver à la tête du bureau de presse. Il se sent coupable d'un péché qu'il n'a pas commis: celui d'être un informateur qui n'informe pas» (F. PAOLI, *Antoine Wenger (1919-2009). Une passion russe et quelques jalons œcuméniques*, 1. *Le journaliste, La Croix, le Concile*, Maison généralice, Rome 2013, 59).

¹¹ «Cet état de fait encourage la diffusion d'indiscrétions et met le Bureau de presse du concile dans une position die en le faisant accuser d'une rigidité excessive» (J. GROOTAERS, *L'information religieuse à Vatican II*, in *Id.*, *Actes et acteurs à Vatican II*, Peeters, Leuven 1998, 178).

quero così vari «centri nazionali di informazione e di documentazione» per iniziativa dei vari episcopati: si pensi, ad esempio, al Centro olandese DO-C (*Documentatie Centrum Concilie*), oppure al Centro d'informazione dell'Episcopato canadese, senza parlare di altri (tedesco, spagnolo, francofono), nati durante la prima sessione del Concilio. Il loro funzionamento, il tipo di cooperazione stabilito (o meno) tra di loro, le relazioni con la stampa internazionale e i grandi cronisti del concilio sono argomenti che dovrebbero essere maggiormente approfonditi. Un ulteriore approccio potrebbe riguardare la gestione dell'informazione in momenti di crisi o di grave tensione (la famosa "settimana nera" di novembre 1964), analisi che consentirebbe, tra l'altro, di evidenziare meglio come sia stata "fabbricata" una certa percezione delle vicende conciliari non sempre corrispondente alla realtà dei fatti; una percezione che, di fatto, ha significativamente inciso sull'andamento dei lavori conciliari.

Vorrei soffermarmi sul ruolo di Paolo VI prendendo le mosse da alcuni documenti inediti conservati nell'Archivio del Concilio. Papa Montini era molto sensibile all'importanza dell'informazione. Suo padre, Giorgio Montini, era stato per lunghi anni direttore del quotidiano cattolico *Il Cittadino di Brescia* alla fine dell'Ottocento. Nel giugno 1963, all'indomani della sua elezione, il papa avrebbe reso omaggio a questo padre giornalista che concepiva «la stampa come una splendida e coraggiosa missione al servizio della verità, della democrazia, del progresso: del bene pubblico, in una parola»¹². Attraverso l'esempio di questo padre, venerato come un modello, il papa intendeva riferirsi ad una forma di giornalismo esigente e rispettosa della verità. Il bisogno di informare, in altre parole, aveva dei limiti: quelli imposti dal bene e dall'interesse superiore della Chiesa, di cui egli aveva la responsabilità come pastore. Quando, nel luglio del 1963, il segretario del Concilio, Mons. Pericle Felici, gli trasmise il progetto di creare un Comitato stampa, il pontefice si dimostrò piuttosto riservato. Non tanto riguardo alla necessità di una migliore gestione dell'informazione da parte degli organi direttivi del Concilio, quanto piuttosto riguardo alla natura e all'estensione di quest'ultima. Paolo VI non voleva derogare alla regola del segreto (*sub secreto*). Nel settembre del 1963 il cardinale Segretario di Stato Cicognani si fece interprete della volontà papale: «il S. Padre desidera che il segreto sul contenuto degli schemi sia conservato; mentre sull'andamento delle discussioni in Aula raccomanda la discrezione»¹³. La volontà di Paolo VI di mantenere il segreto sulle deliberazioni del Con-

¹² AAS 55 (1963), 675.

¹³ Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Conc. Vat. II*, b. 494, vol. II.

cilio trovò conferma in una lettera di Felici al cardinale Bea, datata 18 novembre 1963. Il presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani si era lamentato per la diffusione sulla stampa dello schema sull'ecumenismo (in particolare il capitolo IV sul popolo ebreo), chiamando in causa i cosiddetti *assignatores locorum*, cioè gli addetti del Segreteria generale incaricati di distribuire gli schemi ai padri¹⁴.

«Questa Segreteria Generale, in ossequio alle auguste direttive del Santo Padre, pone assiduo impegno per la tutela del segreto degli atti e documenti conciliari. Ha dovuto però constatare più volte come non pari diligenza è sempre stata adoperata da parte di alcuni Padri e, specialmente, di alcuni periti. Costoro, con scritti e conferenze, non poche volte hanno divulgato notizie che erano sotto segreto, e nella stampa hanno perfino divulgato notizie che erano sotto segreto, e nella sala stampa hanno perfino mostrato ai giornalisti i testi concernenti gli argomenti degli schemi. È accaduto anche che il contenuto di alcuni capitoli degli schemi è stato portato a conoscenza della pubblica opinione con comunicati o note di agenzia prima ancora che nell'aula conciliare ne fosse stato distribuito il testo stampato»¹⁵.

Paolo VI farà proprie queste critiche nei confronti dei periti. Alla fine della seconda sessione, egli darà delle direttive nello scopo di limitare la loro attività *extra aulam*: «Non devono organizzare tendenze e correnti, non dare interviste e fare critiche al Concilio, non sostenere pubblicamente idee personali, ecc.», si legge in una nota autografa del papa datata 29 dicembre 1963¹⁶. Paolo VI era ben consapevole dei necessari limiti da porre alla diffusione dell'informazione, e sembra che ne diventò sempre più consapevole con il passare delle sessioni. «Bisogna disporre le cose in modo che non vadano alla stampa, possibilmente, e non siano distribuiti ai Padri Schemi che si prevedono suscettibili di trasformazioni radicali», si legge in un suo appunto autografo. Dopo la terza sessione del Concilio Paolo VI cercò di limitare al massimo “le pericolose pressioni” dell'opinione pubblica, senza tuttavia sempre rendersi conto che talvolta aveva anch'egli ceduto a tali pressioni durante il Concilio. A Paolo VI si deve l'istituzione, nel 1966, della Sala Stampa vaticana.

¹⁴ Cf. *Lettera del Card. Bea a Mons. Felici*, 16 novembre 1963, in ASV, *Conc. Vat. II*, b. 488.

¹⁵ *Lettera di Mons. Felici al Card. Bea*, 18 novembre 1963, in ASV, *Conc. Vat. II*, b. 488.

¹⁶ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 315.

3. Il ruolo dell'opinione pubblica

Secondo il vescovo francese Mons. Marcel Lefebvre, «l'opinione pubblica» era stata la vera regina del Vaticano II: «Jamais on n'avait pu mesurer comme à cette occasion la terrible puissance des moyens de communication sociale et en particulier de la presse et de la radio au service des inspireurs de l'opinion publique» (Mons. M. Lefebvre, *Itinéraires*, Juillet-Août 1965). Alla vigilia dell'apertura del concilio, il card. Bea confidava al p. Wenger: «La presse a un grand rôle à jouer», per aiutare il Santo Padre a realizzare le sue idee sul Concilio¹⁷. Come valutare questo ruolo dal punto di vista e con gli strumenti della ricerca storica? Il Vaticano II non è stato certamente il conclave dottrinale sognato da alcuni padri della minoranza, anzi, esso fu piuttosto un evento mediatico che coinvolse la stampa del mondo intero. L'informazione religiosa nacque infatti negli anni del Concilio: tutti i grandi titoli della stampa internazionale ebbero ciascuno il proprio corrispondente a Roma, chiamato a seguire con attenzione i lavori conciliari e a pubblicare ogni giorno un articolo. Alcuni di questi giornalisti laici esercitarono una certa influenza sull'assemblea conciliare, come Raniero La Valle, il direttore del quotidiano bolognese *L'Avvenire d'Italia*, o come Henri Fesquet, il corrispondente del quotidiano francese *Le Monde*. Il rapporto dell'assemblea conciliare con la grande stampa fu ambiguo: da una parte i padri conciliari, leggendo il giornale, non nascondevano una certa irritazione nel constatare come venivano riportate le questioni e i dibattiti; ma, dall'altra, molti di loro cercarono di utilizzare la stampa per far pressione sull'assemblea conciliare. Nel suo diario conciliare, p. Congar scriveva che il rettore del Collegio belga di Roma, mons. Albert Prignon, gli avrebbe suggerito di prendere contatto con il corrispondente del giornale *Le Monde*, appunto Henri Fesquet, a proposito dello schema XIII ritenuto in pericolo: «Bisognerebbe», aggiunge, «interessare Fesquet, perché il papa legge *Le Monde* tutti i giorni. (L'idea sarebbe quella di sostituire lo schema XIII con un'enciclica!!!!)», (8 ottobre 1964)¹⁸. L'obiettivo era di fare pressione su Paolo VI attraverso la stampa per difendere lo schema XIII, ritenuto minacciato. Quale ruolo ebbe l'opinione pubblica sull'andamento dei lavori conciliari? In quale misura i Padri conciliari si fecero “portavoce” di questa opinione pubblica “fabbricata” (o “ispirata”) dai mass media? Non è facile rispondere a una domanda del genere. Come misurare, infatti, l'impatto di un articolo o di una trasmissione audiovisiva sulla riflessione dei padri e dello stesso pontefice? Lo storico

¹⁷ F. PAOLI, *Antoine Wenger (1919-2009)*, 65.

¹⁸ Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 154.

non dispone di strumenti di misura adeguati, e tuttavia non deve per questo rinunciare a porsi questo tipo di domande, sapendo bene, peraltro, che spesso i risultati ottenuti sulla base dello studio della stampa non sono all'altezza delle attese e dell'impegno del ricercatore.

Philippe Chenaux
chenaux@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

COME LA TEOLOGIA HA RACCONTATO IL CONCILIO

*Nicola Ciola**

Procederò in modo piuttosto sintetico per trattare un tema, quello di come la teologia ha raccontato il Vaticano II, che necessiterebbe di uno spazio ben più esteso e di un'impostazione più articolata.

Cercherò di avanzare gradualmente mostrando alcune *fasi di sviluppo* che, a mio parere, si sono susseguite, anche se non sempre in senso cronologico.

1. La *prima fase di sviluppo* in senso logico (ma non sempre cronologico) può essere rappresentata dal modo con il quale alcuni teologi (per lo più coloro che furono "periti" al Concilio Vaticano II) o anche i Padri conciliari hanno raccontato l'evento nel quale sono stati direttamente coinvolti. Questo "genere letterario" in un certo senso è abbastanza recente, perché i documenti al riguardo sono stati pubblicati in gran parte verso la fine della vita dei protagonisti o anche postumi. Così ad esempio i *diari* di teologi che hanno contribuito al dibattito conciliare, sono stati pubblicati a partire dagli anni '90 del secolo passato. Il diario di Marie Dominique Chenu nel 1994¹, di Umberto Betti nel 1995², il diario-riflessione di G. Dossetti nel 1999³, di Yves Congar nel 2002⁴, quello di Gerard Philips nel 2006⁵; quello di Henri De Lubac nel

* Professore ordinario di *Cristologia* e Decano, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ In tr. it. M.-D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-1963*, Il Mulino, Bologna 1996.

² Cf. U. BETTI, *Pagine di Diario*, in *La 'Dei Verbum' trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre U. Betti*, N. CIOLA (cur.), Lateranense - Piemme, Roma - Casale Monferrato 1995. Pubblicato in seguito come volume autonomo e con l'aggiunta dell'epistolario tra padre U. Betti e il Card. E. Florit: U. BETTI, *Diario del Concilio (11 Ottobre 1962 - Natale 1978)*, EDB, Bologna 2003.

³ Cf. G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, F. MARGIOTTA BROGLIO (cur.), Il Mulino, Bologna 1999.

⁴ Cf. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, 2 voll., Cerf, Paris 2002 (tr. it. *Diario del Concilio 1960-1966*, 2 voll., San Paolo, Cinisello Balsamo 2005).

⁵ Cf. G. PHILIPS, *Carnets conciliaires de Mgr. Gérard Philips secrétaire de la Commission Doctrinale*. Texte néerlandais avec traduction française et commentaire par K. SCHELKENS. Avec une *Introduction* par L. DECLERCK, Maurits Sabbibliotheek Faculteit Godgeleerdheid - Uitgeverij Peeters, Leuven 2006.

2007⁶, quello di E. Schillebeeckx (relativo alle prime due sessioni) addirittura nel 2011⁷.

A questo materiale (cioè ai diari) si deve aggiungere quello delle *memorie*, degli *epistolari* dei Padri conciliari soprattutto - ma non solo - di coloro che svolsero un ruolo significativo in Concilio⁸. Evidentemente qui ci troviamo di fronte ad un materiale documentario cospicuo da esplorare; tutto questo insieme di documenti ha un'importanza enorme per farci comprendere il "Concilio reale" dal punto di vista storico, ma anche per convincerci, se ce ne fosse bisogno, come il "vissuto ecclesiale" sia stato l'anima del rinnovamento della teologia auspicato dal Vaticano II. Non va poi dimenticato quanto su questo nostro tema stia apportando un valido contributo anche lo studio sui due papi del Concilio, s. Giovanni XXII e il beato Paolo VI⁹. Questo filone, di fatto, fa avanzare la ricerca, non solo sul versante della storiografia conciliare, ma anche sulla teologia ad esso soggiacente e sulle conseguenze che poi si sono attualizzate nella fase post-conciliare. Talvolta rileggendo i discorsi di Giovanni XXII e di Paolo VI dopo cinquant'anni, si ha la sensazione che in quei testi era già pre-contenuto non solo il magistero conciliare, ma anche tanti futuri sviluppi della teologia post-conciliare.

Complessivamente, di questo modo di raccontare il Concilio attraverso i protagonisti (teologi o Padri conciliari), ciò che risalta maggiormente è la consapevolezza, acquisita sul campo, che il Vaticano II si è posto come una *svolta epocale* per la vita della Chiesa, dove si stava imponendo un indubitabile *cambio di paradigma* per il pensare teologico. Questo dato è palpabile quasi ad ogni pagina dei diari, dei memoriali, degli epistolari che ho più sopra menzionato (e sono solo alcuni). In altre parole quanto stava avvenendo era davvero qualcosa di inedito e salutare, l'occasione per allargare gli orizzonti e imbarcarsi per vie nuove, anche se la navigazione inizialmente era a vista e necessitava di saggi e coraggiosi traghettatori, così come poi è stato. Così

⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Carnets du Concile*, 2 voll., Cerf, Paris 2007 (tr. it. *Quaderni del Concilio*, 2 voll., Intr. e note di L. FIGOUREUX, *Avvertenza* di F.X. DUMORTIER e J. DE LAROSIÈRE, *Prefazione* di J. PRÉVOTAT, ed. it. a cura di E. GUERRIERO, Jaca Book, Milano 2009).

⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *The Council. Notes of E. Schillebeeckx 1962-1963*, K. SCHELKENS (cur.), Peeters, Leuven 2011.

⁸ Cf. come orientamento iniziale: J. GROOTAERS, *I protagonisti del Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; J. DORÉ - A. MELLONI (edd.), *Volte di fine concilio. Studi sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000; G. TURBANTI (ed.), *Il Concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2002.

⁹ Cf. PH. CHENAUX (ed.), *Giovanni XXII e Paolo VI. I due papi del Concilio*, LUP, Città del Vaticano 2013. Incalcolabile in proposito l'attività dell'Istituto Paolo VI di Brescia con le sue iniziative, in particolare con i Colloqui internazionali di studio e le sue conseguenti preziose pubblicazioni. Sui rapporti tra A.G. Roncalli e G.B. Montini è fondamentale L. CAPOVILLA (ed.), *Giovanni e Paolo. Saggio di corrispondenza 1925-1962*, Istituto Paolo VI, Brescia 1982.

si esprimeva l'allora p. Umberto Betti, collaboratore del Card. Ermenegildo Florit e "perito conciliare" nel suo *Diario*, a proposito del rapporto tra Tradizione e Scrittura:

«...è estremamente difficile abbandonare la convinzione che la Tradizione trasmette qualche verità rivelata che in nessun modo sia attestata dalla Scrittura. Non era facile neppure per me. Ma il Concilio è anche una scuola, che vale più di ogni altra finora frequentata o tenuta. Pensare di non aver più niente da imparare sarebbe come congelare la propria intelligenza, metterla in pensione per invecchiamento precoce»¹⁰.

Ma anche per alcuni Padri conciliari, magari con forte sensibilità per gli studi teologici, si trattava di una "conversione" vera e propria avvenuta grazie ad una onestà intellettuale che si sposava con una profonda libertà di spirito e solida, personale, spiritualità. Ne è un esempio la vicenda del Card. Ermenegildo Florit, biblista, arcivescovo di Firenze, relatore al Concilio del testo sulla *Dei Verbum*. Il racconto - sempre del p. Umberto Betti, suo teologo personale, oltre che perito ufficiale al Concilio -, ha del paradossale e merita di essere considerato. Siamo alla mattina del 30 settembre 1965 quando il Card. Florit deve riferire in Aula sui primi due capitoli di quella che sarà la *Dei Verbum*:

«Finalmente la Relazione di Mons. Florit sui primi 2 Capitoli del *De Divina Revelatione*, che per lui costituiva quasi un problema di coscienza. La mattina presto alle 7,30 mi aveva chiamato nella sua residenza di Via Orsini, per chiedermi, apprensivo, se andava bene questa o quella espressione. Ha tardato anche l'ingresso in Aula conciliare; arrivati nei pressi di santa Marta ha fatto proseguire la macchina verso i Giardini Vaticani, e lì seduti si respirano ancora dubbi invece di aria buona. E quando si entra in Aula mi saluta come se partisse per un viaggio senza ritorno. Arrivato il momento, legge la Relazione con una voce che sembrava gli fosse imprestata. Subito dopo iniziano gli interventi dei Padri sui primi due capitoli del *De divina Revelatione* e continueranno i due giorni successivi. Si delinea un largo consenso, pur tra voci decisamente dissonanti»¹¹.

Qui padre Betti racconta che, quella mattina prima di entrare in Aula, il Card. Florit era ben conscio di dire non certo il contrario, ma molto diversamente, da ciò che aveva insegnato per trent'anni all'Ateneo Lateranense!¹².

¹⁰ U. BETTI, *Diario del Concilio (11 Ottobre 1962 – Natale 1978)*, 30.

¹¹ *Ivi*, 55.

¹² Testimonianza riportata in N. CIOLA, *Il sodalizio Card. Ermenegildo Florit - Padre Umberto Betti riguardo alla redazione della Costituzione 'Dei Verbum' sulla Divina Rivelazione*, in *Id.*, *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, LUP, Città del Vaticano 2013, 231.

Per restare sempre in tema di racconti dei protagonisti, vorrei qui fare un richiamo ad una testimonianza d'eccezione, quella di Papa Benedetto XVI, nel suo ultimo incontro con il Clero romano, il 14 febbraio 2013 quando ormai aveva già annunciato la rinuncia al ministero petrino e si apprestava a ritirarsi a Castelgandolfo. Anche qui, nel racconto che egli ci ha offerto sul Concilio, vissuto da vicino, emerge la coscienza di trovarsi di fronte ad un rinnovamento profondo che ha prodotto un cambio epocale per la teologia. Le argomentazioni addotte dal Pontefice emerito convincono su tutti i nodi teologici cruciali, a partire dal capofila, quello primigenio del modo di concepire la Rivelazione di Dio in Cristo, fino alla grande novità - secondo lui - delle Dichiarazioni su "La libertà religiosa" (*Dignitatis Humanae*) e su "Le religioni non cristiane" (*Nostrae Aetate*), agganciate e conseguenti - nella ricostruzione del Papa emerito - al modo di intendere il rapporto tra Chiesa e mondo contemporaneo. Questa la sua lucida analisi:

«Questi due documenti, libertà religiosa e *Nostra Aetate*, connessi con *Gaudium et Spes* sono una trilogia molto importante, la cui importanza si è mostrata solo nel corso dei decenni, e ancora stiamo lavorando per capire meglio questo insieme tra unicità della Rivelazione di Dio, unicità dell'unico Dio incarnato in Cristo, e la molteplicità delle religioni, con le quali cerchiamo la pace e anche il cuore aperto per la luce dello Spirito Santo, che illumina e guida a Cristo»¹³.

Chi, in un recente passato, ha voluto trascinare l'ermeneutica ratzingeriana verso una deriva riduzionista dell'evento del Vaticano II, ritengo sia stato clamorosamente smentito. Su questi punti si è trattato davvero di "Concilio reale" e non "virtuale"!

Dunque, se si vuole tracciare un breve bilancio di questa prima fase di "racconto del Concilio" da parte della teologia o meglio dei teologi, c'è da dire che questa prima fase del coinvolgimento ha messo in evidenza come per la grande Chiesa, e per la teologia, si è trattato non solo di una svolta epocale, ma anche di un conseguente cambio di paradigma che, da lì a poco, si sarebbe verificato sul piano metodologico. Chi fu protagonista di quell'evento si accorse subito che le cose sarebbero cambiate per la riflessione teologica.

2. E siamo così ad una *seconda fase di sviluppo* del racconto del Concilio da parte della teologia, quella che, a mio parere, riguarda l'epoca post-conciliare in senso stretto, cioè il periodo che va tra gli anni '60 fino ai primissimi anni '90 del secolo XX. Qui si possono distinguere due livelli: uno è quello

¹³ BENEDETTO XVI, *Discorso ai Parroci e al clero di Roma*, in *L'Osservatore Romano*, 14 febbraio 2013, 8.

della ricezione del linguaggio conciliare e della sua messa in circolo nel rinnovato modo di fare teologia e il secondo è come la teologia, dopo il Vaticano II, ha indagato i contenuti del magistero conciliare e li ha resi categorie portanti nel suo nuovo assetto architettonico.

Riguardo al primo aspetto va detto che avvenne - per così dire - una vera e propria “inculturazione dall’interno” nel linguaggio teologico. In genere per inculturazione si intende un processo dal Vangelo verso le culture, qui invece i linguaggi tipici del Vaticano II diventano motivo per dare sensi nuovi dentro il linguaggio teologico e i suoi contenuti. Faccio qualche esempio per capire meglio. Alcune espressioni della lingua del Vaticano II sono diventate, successivamente, quasi un simbolo di molte cose in teologia. Partiamo da una lettura “logica” delle quattro costituzioni cominciando dalla *Dei Verbum*. Le espressioni *Dei Verbum religiose audiens* (DV 1), oppure *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (DV 2) sono diventate, negli anni, l’emblema di un modo rinnovato di intendere la Divina Rivelazione. Non più soltanto un insieme di verità da crederci intellettualmente, ma l’esperienza di un Dio che in Cristo intesse un dialogo da persona a persona dove sono coinvolte tutte le facoltà della creatura. Questo è un esempio classico di come un linguaggio conciliare, magari assunto dalla tradizione antica, sia veicolatore di significati e contenuti nuovi in teologia. La stessa cosa potrebbe dirsi di altri linguaggi emblematici della *Sacrosanctum Concilium* come *Fons et culmen* (SC 10). L’espressione diventata stereotipa è subito venuta a ri-disegnare in teologia una prospettiva teologica formidabile, tanto da determinare un cambio di paradigma nell’impostare in modo nuovo una concezione della liturgia come “azione di Chiesa”, come centro della vita pastorale e spirituale. La stessa cosa può dirsi della *Lumen gentium*, se prendiamo ad esempio l’espressione *Plebs adunata* (LG 4). Basterebbe solo questo linguaggio per far vedere come, un’espressione di ascendenza già patristica, venga a ri-significare, nel nuovo contesto, un modo del tutto speciale di intendere la Chiesa, dove alla base vi è il raduno di tutti i battezzati che vengono a costituire il popolo santo di Dio. E solo dopo questo dato vengono a distinguersi i ministeri e le missioni nella Chiesa. Dunque l’espressione *plebs adunata* è venuta a costituire un “capitolo strategico” non solo per la LG, ma per tutta la teologia conciliare e post-conciliare¹⁴. La primazialità della categoria di “popolo di Dio” è la conseguenza del pensare la Chiesa in dimensione storico-escatologica dove Cristo è la luce che la illumina e la Chiesa è come la luna che brilla di luce riflessa rispetto al sole che è Cristo.

¹⁴ Cf. F.G. BRAMBILLA, *Il Concilio Vaticano II. “Bussola” per la chiesa*, in *Teologia dal Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, a cura della SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 21-22.

E che dire del linguaggio della *Gaudium et Spes* n. 22 laddove si afferma: «*In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo)*» e «*...in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat (Cristo rivela...anche pienamente l'uomo all'uomo)*»? Qui si trova la chiave di volta non solo di ogni ermeneutica del rapporto tra Chiesa e mondo ma anche, più in particolare, il modo più corretto di intendere la correlazione tra antropologia e cristologia, che va al di là del contesto in cui è stata concepita la *GS*, vale a dire quello riguardante (allora) la “svolta antropologica” con le sue ricadute in teologia. Su questo n. 22 di *GS* ritornerò più in dettaglio nella terza fase di sviluppo, quando si tratterà di come la teologia nell'ultimo ventennio sta raccontando se stessa, nel solco del Vaticano II. Per il momento basta ribadire, come primo provvisorio bilancio, che l'impatto del Vaticano II sul linguaggio teologico ha generato una nuova ri-significazione non solo del linguaggio, ma anche dei contenuti teologici. Vi sono in proposito significativi saggi che lo dimostrano esaustivamente¹⁵.

Passo rapidamente al secondo livello, più sopra enunciato, cioè pongo l'attenzione non solo su come la teologia ha raccontato il Vaticano II interagendo con il linguaggio usato nei documenti conciliari, ma anche sul modo con il quale la teologia post-conciliare ha espresso, su quella base, i contenuti del magistero conciliare rendendoli categorie portanti nel suo nuovo assetto architettonico. Dal linguaggio conciliare dunque, ai contenuti della teologia post-conciliare!

Qui c'è da dire subito che l'asse *linguaggio conciliare/contenuti rinnovati* ha provocato una nuova organizzazione dal punto di vista metodologico e quindi strutturale. La teologia post-conciliare soprattutto negli anni '60 - '70 rassomigliava molto ad un cantiere aperto, dove non sempre era agevole trovare dei criteri chiari di discernimento. Accanto ad apprezzabili proposte creative si era assistito anche a sbandamenti dovuti ad un mancato raccordo tra elementi diversi che avrebbero dovuto concorrere ad una più equilibrata sintesi, per esempio tra esegesi e dogmatica, tra dato storico-salvifico e metafisica, tra linguaggio patristico e linguaggio argomentativo, per citare soltanto alcuni nodi cruciali.

È tipico di quel periodo il disagio provato da chi, educato con il metodo neo-scolastico ma aperto al nuovo che avanzava, trovava difficoltà a collocarsi come teologo sistematico, dal momento che sembrava esservi spazio soltanto

¹⁵ Come per es. E. BRANCOZZI, *L'impatto del concilio sulla lingua teologica. Neologismi e ri-significazioni*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Concilio Vaticano II. Il «balzo innanzi» della teologia*, M. VERGOTTINI (cur.), Glossa, Milano 2012, 147-180.

per una teologia che fosse alla fin fine soltanto una teologia biblica! Tutto questo era dovuto anche ad un modo poco illuminato di intendere *Optatam totius* 16, senza una visione di insieme che invece la ispirava dall'interno. Marcello Bordoni, qualche anno fa, ha descritto molto bene questa contingenza, parlando di «difficoltà di coesione sistematica», «progressivo malessere nell'ambito della ricerca metodologica nell'immediato post-concilio e anche negli anni successivi»¹⁶.

Al di là tuttavia dei problemi di raccordo tra i diversi dati che, se non ben correlati, mortificano sul nascere ora l'uno ora l'altro aspetto di una corretta ricerca teologica, va detto che la teologia post-conciliare raccontando il concilio ha raccontato quel cambio di paradigma che l'ha contrassegnata stabilmente: dunque narrando il concilio ha meglio identificato se stessa. È di questo periodo la riorganizzazione, dal punto di vista metodologico e contenutistico, delle diverse trattazioni teologiche. Le nuove concezioni espresse con la *Dei Verbum* riguardo alla Divina Rivelazione hanno provocato, a cascata, conseguenze benefiche per rifondare la teologia fondamentale, la cristologia, la stessa teologia trinitaria. Anche prima del concilio si parlava di cristocentrismo, ma ora, in modo più diretto l'insistenza sul realismo dell'Incarnato (*GS*) conduceva a parlare di Dio-Trinità a partire dalla storia di Gesù di Nazaret e non solo come una deduzione dall'alto. Se si pensa poi alla nascita dell'antropologia teologica, come un frutto significativo del Vaticano II, ci si rende conto dell'enorme strada compiuta, considerando che l'uomo (nell'assetto teologico precedente) non era di fatto ascritto nei *loci theologici*, così come venivano intesi da Melchior Cano. L'antropologia teologica è forse l'esempio più appariscente, ma non certo l'unico, della ri-organizzazione della sistematica teologica. Un altro filone è rappresentato dall'asse ecclesiologia e sacramentaria, dove *Lumen gentium* e *Sacrosanctum Concilium* restano imprescindibili, ma anche dove, già nella teologia post-conciliare, si assiste ad una fruttificazione che va al di là del dettato conciliare e si estende a problematiche che stavano via via avanzando. Si pensi per esempio, per l'ecclesiologia, ai temi ecumenici della effettiva comunione fra le chiese, dell'esercizio del primato papale, della salvezza degli "altri", per evocare quelli più noti.

Infine, ma non certo per importanza, va detto che, sempre in questa seconda fase di sviluppo, si è verificato un interesse enorme per alcune *dimen-*

¹⁶ M. BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio: il travaglio di un teologo*, in Id., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, G. ANCONA (cur.), LEV, Città del Vaticano 2010, 19-20. La radice di tutto questo risiedeva in una cattiva comprensione della correlazione Scrittura-Tradizione, laddove si interpretava il principio egemonico della Scrittura ignorando il compito del teologo nella sua *intelligentia fidei*, come quello di colui che sa interpretare la *Traditio fidei* in tutta la molteplicità dei luoghi della Tradizione vivente.

sioni trasversali del discorso teologico che interessano un po' tutte le trattazioni, alludo all'escatologia e alla pneumatologia. Qui la fruttificazione delle intuizioni conciliari è stata davvero una benedizione; essa si è manifestata come un'evoluzione che è andata ben al di là della lettera dei testi, per esprimersi in modo creativo anche al di là di essi.

Papa Giovanni XXIII nel suo memorabile discorso inaugurale del concilio parlava di «balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze in corrispondenza dell'autentica dottrina studiata ed esposta secondo le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno»¹⁷. Il «balzo in avanti» non si è verificato soltanto in senso «pastorale» per quanto riguarda la vita della Chiesa, ma ha coinvolto da vicino la teologia post-conciliare in senso lato, la quale è stata come pungolata da quell'*istanza pastorale*, quasi una sfida aperta dove si poteva giocare il significato stesso e il successo della medesima. Dunque la «pastoralità della teologia» è stato il guadagno indiscusso della teologia post-conciliare, onorando così l'insegnamento di Papa Giovanni XXIII e fondendo insieme tre parole d'ordine giovannee: *aggiornamento*, *magistero pastorale*, *ritorno alle fonti* (*ressourcement*). La teologia post-conciliare ha fuso insieme queste tre istanze mostrandone decisamente l'imprescindibile interdipendenza: non esiste au-

¹⁷ GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesiae*, in EV 1/26*-69*. Esistono su questo discorso di Papa Giovanni XXIII alcune questioni che devono essere tenute presenti a livello di critica testuale; esse riguardano la traduzione latina ufficiale del testo scritto di pugno dello stesso pontefice, laddove il pontefice affermava: «Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi - con pazienza se occorre - tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale»... la traduzione latina del testo italiano di Papa Giovanni apparsa anche su *Acta Apostolicae Sedis*, riportava: «...*depositum fidei seu veritates, quae veneranda nostra doctrina continentur; alius modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia*». Questa arbitraria (!) traduzione latina del testo di Papa Giovanni è alla base del testo ufficiale contenuto nell'*Enchiridion Vaticanum*. Esso recita così: «Altro è infatti il deposito della fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina; altro è il modo con il quale esse sono annunciate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione».(EV 1/55*). Evidentemente la traduzione latina non rispettava la vera intenzione di papa Giovanni XXIII. Lo ha ben spiegato F.G. BRAMBILLA, *Il Concilio Vaticano II. "Bussola" per la chiesa*, 14 che si rifà agli studi sinottici di A. Melloni sulle redazioni dell'Allocuzione di Papa Roncalli (cf. *ivi*, 13 nota 1 che riporta le citazioni dei manoscritti di Papa Giovanni in proposito). Giustamente annota Brambilla che: «La diversità - come si può vedere - non è di poco conto per spiegare il senso dell'"indole pastorale" del concilio. Il pontefice distingueva, nell'antica dottrina del *depositum fidei*, la "sostanza" dal "rivestimento", identificando il programma di "aggiornamento" in un magistero a carattere prevalentemente pastorale. Mentre la correzione dell'invisibile mano latina riportava la questione a una concezione "dottrinalista" della rivelazione, parlando del *depositum fidei* come di un insieme di *veritates* (si noti il plurale!), di cui possono esistere modalità diverse di formulazione. Papa Giovanni richiamava la coppia "sostanza-rivestimento" probabilmente secondo il senso comune, mentre la correzione latina riproponeva la distinzione tra verità dottrinale e formulazione linguistica. Se al papa si fosse chiesto in che cosa consistesse la sostanza del messaggio cristiano, certo avrebbe risposto, con il linguaggio di quel tempo, l'incarnazione del Verbo, la persona stessa di Gesù Cristo». Ma su tutta la questione del "giallo" della traduzione latina e delle conseguenze, cf. le pp. 13-15 del saggio appena citato.

tentico *aggiornamento* se non agganciandosi alle *sorgenti* soprattutto della tradizione¹⁸, e d'altra parte quest'ultima è viva solo quando sa rispondere alle istanze del contesto contemporaneo del quale la teologia e la Chiesa sanno mettersi in sincero ascolto.

3. E siamo così ad una *terza fase di sviluppo* di come la teologia ha raccontato o racconta il concilio, essa va oltre l'epoca post-conciliare in senso stretto di cui abbiamo appena finito di parlare. A partire dagli anni '90 del secolo XX fino ad oggi, la teologia sistematica ha trovato una sua identificazione che certamente è debitrice verso il "balzo innanzi" del Vaticano II. Essa nello stesso tempo, però, procede in proprio. Il Vaticano II è come sotteso, rimane un punto di riferimento, ma l'organizzazione dei temi e le risoluzioni contenutistiche sono diverse rispetto a quell'evento ecclesiale che tanto ha influito sul rinnovamento della teologia. In particolare vi sono continuità e diversità con la fase precedente (quella strettamente post-conciliare). Gli elementi di continuità sono soprattutto il metodo teologico (sulla scorta di *Optatam totius*, 16), ancora ritenuto valido, e quelli di diversità sono dovuti ai nuovi interlocutori e perciò alle nuove problematiche di fronte alle quali si trova la teologia odierna. Evidentemente sono avvenuti diversi cambi di paradigma rispetto al magistero conciliare e alla teologia post-conciliare, e questo non solo per problematiche evidenti come quelle Chiesa-mondo (valutazione della post-modernità, ri-apertura della "questione antropologica", ecc...), ma anche al dibattito teologico più intra-ecclesiale (unicità salvifica di Cristo, pluralismo religioso, tema dell'incarnazione, esercizio del primato e collegialità, libertà religiosa...). In questa terza fase di sviluppo la teologia contemporanea può essere chiamata teologia di "ispirazione conciliare volta al futuro", che però si sta sviluppando su propri e nuovi paradigmi. Essa ha un respiro più universale, si misura con contesti diversi multi-culturali e multi-religiosi emersi di recente. Ci domandiamo: più che raccontare il Vaticano II, come la teologia

¹⁸ Circa il legame tra *ritorno alle fonti* e l'*aggiornamento* della chiesa (e della teologia) ha scritto belle pagine D. GIANOTTI, Ressourcement. *Una teologia delle fonti*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Concilio Vaticano II. Il «balzo innanzi» della teologia*, 1951, 35-46. Ma è tutto il saggio che va attentamente compulsato. L'Autore sostiene riguardo al nostro tema che: «Il gioco reciproco del ritorno alle fonti con l'aggiornamento e anzi del *ressourcement* precisamente *in vista* dell'aggiornamento, e di questo sullo sfondo di quello, nel complesso ha evitato al Vaticano II derive improponibili. Lo stesso "aggiornamento", del resto, va inteso in profondità, superando facili esemplificazioni e adeguamenti di superficie: è precisamente dall'ascolto radicale delle "fonti" che può derivare un'apertura ugualmente radicale alla complessità dei processi di cambiamento nei quali la Chiesa vive la sua missione. Ciò che, in definitiva, ha permesso ai padri conciliari di tenere insieme il senso profondo della tradizione in tutta la sua ampiezza con l'apertura cordiale all'oggi della Chiesa, è stata la profonda mentalità storica che ha caratterizzato il Concilio del XX secolo e lo ha contraddistinto rispetto ai concili precedenti» (*ivi*, 40).

contemporanea si rapporta al Vaticano II? Se, e quale influenza ha su di essa il Vaticano II?

Non potendo, per ragioni di tempo e di spazio consentitomi, affrontare problematiche tanto diverse e vaste, come quelle appena sopra enunciate, mi limiterò solo a fare un esempio di come la teologia contemporanea si ispiri e si rapporti al Vaticano II, quello a me più vicino in questo momento, che traggo dalla cristologia.

Essa certamente si colloca oggi in un contesto epocale diverso dalle problematiche tenute presenti dai testi conciliari e forse neppure previsti da quel magistero.

- Ciò che lega la teologia contemporanea al Vaticano II è sostanzialmente questo: il rinnovamento del metodo teologico che con il Concilio fu elaborato; esso rimane attuale anche oggi, pur nella differente declinazione rispetto ai paradigmi mutati. Ciò che sono cambiate o datate sono molte delle problematiche presenti al tempo del dibattito conciliare e post-conciliare.

- Rispetto ai contenuti più significativi del Vaticano II si registrano motivi ispiratori per quanto è accaduto dopo, che ne fanno vedere la perenne attualità dell'insegnamento. Un esempio tra i tanti è quello di *GS 22* che nel dibattito cristologico di questi ultimi tempi non ha perso niente del suo smalto, ma rimane, per lo meno a livello metodologico e contenutistico insieme, un richiamo di sconcertante attualità.

Cerco di spiegarmi meglio. Oggi è completamente superata la problematica di quale debba essere il punto di inserzione tra dato antropologico e cristologico. Allora si discuteva sulla "mediazione dal basso" come la più idonea per illustrare il mistero di Cristo. Il guadagno è stato indubbio e non va certamente disperso. Ne risultò una spinta benefica a considerare la cristologia come la ricostruzione della storia effettiva di Gesù di Nazaret e, più in generale, la sua più profonda umanità ne veniva indubbiamente esaltata. Oggi il paradigma è cambiato rispetto alle pre-comprensioni della *GS*. L'umanità di Gesù è un dato ormai assodato: una verità scontata che non disturba e non inquieta nessuno. «L'affermazione della piena umanità di Cristo è oggi come sfondare una porta aperta»¹⁹. Anzi l'umanità di Gesù è vista piuttosto in modo autonomistico, si mettono in evidenza in Lui l'eccellenza dei suoi tratti umani fino a rendere superflua o a negare la sua divinità. L'itinerario che deve essere percorso, è diverso. La sfida odierna è quella di affermare la vera e profonda umanità di Gesù, specificando che tipo di uomo è Gesù di Nazaret e attraverso quali vie si può scoprire la sua misteriosa identità. Dunque Gesù è "vero uomo", perché

¹⁹ R. CANTALAMESSA, *Gesù Cristo "vero uomo". Il dogma dell'umanità di Cristo ieri e oggi*, in ID. - R. PENNA - G. SEGALLA, *Gesù di Nazaret tra storia e fede*, G. GIORGIO (cur.), EDB, Bologna 2008, 61.

l'“Uomo nuovo e definitivo”, l'“Uomo perfetto” al quale guardiamo per crescere anche noi in umanità. Egli non è Uomo sul metro della nostra umanità, ma è “umano” nel senso che è Lui stesso a dirci in che cosa essa consiste. E questo è possibile perché la sua profonda ed unica umanità, nella quale si trovano sentimenti, amicizia, totale oblatività, santità, è l'umanità che ha assunto il Figlio di Dio.

Oggi parliamo di *questione radicale* della cristologia contemporanea: questa sta nel *riconoscere che Gesù è il Figlio di Dio*, qui si giuoca tutto il discorso cristologico. Ma questo non avviene attraverso un processo astratto, bensì nel delineare l'itinerario che dalla sua squisita umanità conduce gradualmente a vederlo per quel che Egli realmente era, cioè *Figlio di Dio!* (Mc 15,39).

Oggi la cristologia contemporanea ripropone come discriminanti, per definire l'autentica identità cristiana, i temi dell'*incarnazione*, dell'*unicità salvifica dell'Uomo-Dio*, del *Figlio di Dio* attraverso i reali tratti umani di Gesù. Questo è avvenuto per il cambio di paradigma: pluralismo religioso, spinte neo-gnostiche, secolarismo... Ciò che appare davvero significativo è che la risposta a questo nuovo, che è recentemente avanzato, non sarebbe stata possibile senza l'acquisizione di quanto di meglio il Vaticano II ha insegnato, nella fattispecie la *GS* soprattutto al n. 22, ma non solo. Le formule “Cristo manifesta completamente l'uomo all'uomo”, oppure la formula “Cristo Uomo perfetto” e non solo “perfettamente uomo”, ha assunto nella storia della cristologia il valore di un punto fermo, di “non-ritorno”. Avviene - a mio parere - quanto è successo per alcune formule stereotipe come quelle calcedonesi, “senza confusione, né mutamento, senza divisione né separazione”. Certo queste ultime sono formule dogmatiche e *GS* 22, no, tuttavia anche nel magistero solenne non dogmatizzato, così come nel magistero ordinario, vi sono formule che hanno rappresentato e rappresentano l'emblema di nuove acquisizioni e sono aperte a significati creativi. Cerco di mostrare come i passaggi più significativi di *GS* 22 possono rappresentare motivi ispiratori e punti di riferimento imprescindibili per la cristologia contemporanea, che si muove su paradigmi differenti rispetto al dibattito conciliare e post-conciliare.

Perenne validità di Gaudium et Spes, 22

La teologia contemporanea non potrà prescindere da *GS* 22, perché essa presenta la dottrina cristologica classica, considerando in modo dinamico il dogma dell'Incarnazione circa la natura umana intera e perfetta che fu assunta da Cristo. La *GS* propone la verità metafisica della natura umana di Cristo (unita a quella divina nell'unica persona del Verbo), nell'intera esistenza di

Gesù, Egli infatti ha assunto la condizione umana concreta. Vi è un reale “farsi uomo” che implica tutta la dinamica dell’evento della sua donazione. L’umano in Gesù ha realmente veicolato e fatto risplendere il divino tanto che, guardando a Colui che hanno realmente trafitto, possiamo contemplare il Figlio di Dio che si è mostrato a noi in questa “umanità”; infatti Egli, sposando la carne umana, «si è unito in certo modo ad ogni uomo» (n. 22) e ha così innalzato la condizione umana a dignità sublime.

Per giunta, Cristo è *Rivelatore del mistero dell’uomo all’uomo* (GS 22) essendone al contempo Redentore (GS 41). Cristo è l’Uomo perfetto al quale la creatura aspira e le creature umane che seguono Cristo, l’Uomo perfetto, si fanno esse stesse più umane (n. 41). Crescere nell’amicizia con Cristo, secondo la sua statura, significa essere più umani! Come si può constatare la dimensione incarnazionale e pasquale fanno un tutt’uno.

Non importa in quali contesti la GS abbia maturato queste acquisizioni. Ciò che invece occorre ritenere è che, se anche i cambi di paradigmi hanno fatto decadere il punto d’innesto metodologico dal quale è partita l’analisi contestuale di GS, la sua lezione, vale a dire l’affermazione del cristocentrismo integrale, resta perennemente valida. Il cristocentrismo è la chiave di volta della lettura della realtà, esso è stato significativamente affermato in GS 10²⁰, ed ha trovato sviluppo consequenziale nel celebre n. 22²¹. In modo speciale vi è un passaggio-chiave, in quel testo, che attesta la continuità con la grande tradizione teologica. Il vocabolario potrebbe sembrare scontato, esso in realtà comprende novità non indifferenti. Il testo latino di GS 22b «*Ipse est homo perfectus*», rende in modo più penetrante la novità della dottrina, perché afferma che Cristo è l’*Uomo perfetto*. Si è passati dal Cristo *perfecte Homo* della tradizione calcedonese (resa poi dottrina comune) al Cristo *Homo perfectus*, proprio come sviluppo della medesima tradizione calcedonese, ma in senso più dinamico. Qui, in GS 22, l’antropologia che si fondava prevalentemente sulla visione dell’*uomo immagine di Dio*, si evolve decisamente in *antropologia cristologica*²². È un fatto emblematico che nel testo che stiamo

²⁰ GS 10: «La Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all’uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza per rispondere alla sua altissima vocazione; né è dato in terra un altro Nome agli uomini, mediante il quale possono essere salvati. Essa crede anche 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 là di tutto ciò che muta stanno realtà immutabili; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli».

²¹ Riprendo qui più succintamente quanto da me già presentato in N. CIOLA, *Un’antropologia declinata cristologicamente. Rilettura della ‘Gaudium et Spes’ 50 anni dopo*, in Id., *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, 47-53, qui in particolare pp. 58-70.

²² GS 22: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l’uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. Nessuna meraviglia, quindi,

analizzando il richiamo a Calcedonia è presente anche nei rimandi alle note, dove ci si rifà espressamente ai Concili di Costantinopoli II e III, oltre a quello di Calcedonia²³. Qui davvero *GS 22* dice qualcosa di più e di nuovo: la natura umana di Gesù non è qualcosa di astrattamente completa in se stessa, la sua umanità è paradigmatica rispetto a noi e alla nostra crescita “in umanità”. Dunque Cristo non è soltanto perfettamente uomo, quasi in una definizione astratta, bensì l’*Uomo perfetto* in senso dinamico (e *GS 22* lo descrive in modo storico): in Lui e solo in Lui vi è quella completezza resa possibile dal suo essere il Verbo Incarnato attraverso un processo di *personalizzazione* lungo tutto il suo itinerario.

GS 22 riprende un’acquisizione già presente in epoca patristica, che ora viene però notevolmente valorizzata. Cristo è davvero l’*Homo perfectus*, nel senso dell’*Homo perficiens homine*. Cioè Egli è Colui che porta a compimento l’uomo; l’uomo si fa più uomo solo nella misura in cui cresce nella misura di Cristo. Mentre Calcedonia si poneva in una situazione di equilibrio nel dibattito cristologico, affermando l’integra umanità e divinità nell’Unica Persona del *Logos*, ora *GS 22* è diventata sorgente di fecondità. È già nel discorso cristologico-dogmatico che si viene a fondare l’antropologia la quale, nel *Logos* incarnato, intravede il proprio progetto e compimento. La novità del magistero conciliare del Vaticano II e, segnatamente di *GS*, si può così riassumere: l’incarnazione di Cristo, è affermata non solo nella dimensione “divina” o “alta”, ma secondo una dimensione umana: Cristo è *perficiens hominem*. L’incarnazione è vista in modo più integrale sia a livello ontologico, sia soteriologico-esistenziale: la manifestazione storica e concreta di Gesù diventa luogo dell’incontro degli esseri umani con Dio Padre nello Spirito.

Ciò che di permanente ed emblematico resterà di *GS 22* è che Cristo, il *Logos* che ha preso carne umana, è trascendente rispetto ad ogni uomo; la sua trascendenza è la radice dell’assolutezza ed universalità della fede, ma anche della sua immanenza e presenza per ogni uomo che viene in questo mondo.

che tutte le verità su esposte in lui trovino la loro sorgente e tocchino il loro vertice. Egli è “l’immagine dell’invisibile Iddio” (*Col 1, 15*) è l’uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l’incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d’uomo, ha pensato con intelligenza d’uomo, ha agito con volontà d’uomo ha amato con cuore d’uomo [...] Soffrendo per noi non ci ha dato semplicemente l’esempio perché seguiamo le sue orme, ma ci ha anche aperta la strada: se la seguiamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato. Il cristiano poi, reso conforme all’immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli riceve “le primizie dello Spirito” (*Rm 8, 23*) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell’amore».

²³ *GS 22* note 22 e 23.

Conclusione

Il n. 22 della *GS* è un classico esempio della fecondità di una formula teologica destinata a diventare principio di molte cose nel dibattito teologico odierno e anche futuro. Perché? Nel passaggio tra la concezione che va dal *perfecte Homo*, all'*Homo perfectus* non solo è racchiusa un po' tutta la *GS*, ma la riproposizione della dimensione antropologica in cristologia. Essa non potrà mai essere disattesa, ciò andrebbe a scapito di una dimensione fondamentale della grande tradizione cristiana a partire da s. Ireneo.

Resterà imperituro per la teologia contemporanea, e per quella futura, la dottrina della *GS* riguardante il rapporto tra antropologia e cristologia. Non sarà tanto importante da dove cominciare nell'approccio a Cristo, ciò che resterà è la validità del *metodo* "circolare ermeneutico" della correlazione con il quale si legge il rapporto medesimo. E questo nella convinzione che l'uomo non è la misura di Cristo, ma è Cristo la misura dell'uomo. L'antropologia non è fagocitata dalla cristologia, ma attinge i propri criteri definitivi dalla cristologia; l'antropologia ha una sua reale consistenza perché provveduta a livello creaturale, ma è nella cristologia che trova la sua ragione e il suo compimento. Per la teologia contemporanea *GS 22* resta criterio di discernimento e punto di non-ritorno, nel senso che è Cristo come "principio" e "fine" dell'essere umano a determinare la fecondità del suddetto rapporto: quanto di umano può essere valorizzato e riconosciuto, discende sempre dal fatto che: «Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo... e proprio rivelando il mistero del Padre e del Suo Amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*GS 22*).

Nicola Ciola
dectologia@pul.it
Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

IL PUNTO DI VISTA MASS-MEDIATICO

*Fabio Zavattaro**

Il Concilio; o, forse, possiamo dire i Concili, facendo memoria di quanto Papa Benedetto XVI ha detto il 14 febbraio dello scorso anno, tre giorni dopo la sua rinuncia, parlando ai parroci e ai sacerdoti di Roma: «c'era il Concilio dei padri - il vero Concilio - ma c'era anche il Concilio dei media». Per Papa Ratzinger non è stato il Concilio dei padri che «si realizzava all'interno della fede», che «cerca l'*intellectus*, che cerca di comprendersi e cerca di comprendere i segni di Dio in quel momento» ad arrivare all'opinione pubblica, ma è stato il Concilio raccontato dai giornalisti, e letto «all'interno delle categorie dei *media* di oggi, cioè fuori dalla fede, con una ermeneutica diversa». La chiama «ermeneutica politica», e il Vaticano II è stato letto, dice il Papa emerito, come lotta politica, «una lotta di potere tra diverse correnti nella Chiesa. Era ovvio che i *media* prendessero posizione per quella parte che a loro appariva quella più confacente con il loro mondo. C'erano quelli che cercavano la decentralizzazione della chiesa, il potere per i vescovi e poi, tramite la parola "popolo di Dio", il potere del popolo, dei laici. C'era questa triplice questione: il potere del Papa, poi trasferito al potere dei vescovi e al potere di tutti, sovranità popolare».

Vorrei proprio partire da questa affermazione di Benedetto XVI, per affrontare il tema che mi è stato affidato. Per provare a delineare il rapporto che si è sviluppato nel tempo tra il mondo massmediale e la Chiesa, ai tempi del Concilio. In quel discorso, pronunciato nell'Aula Paolo VI, più di quaranta minuti senza testo scritto, una conversazione per far memoria di un grande evento, di una "nuova Pentecoste" come diceva Giovanni XXIII, Benedetto XVI sviluppa la sua riflessione a partire dall'esperienza personale, per evidenziare il cammino compiuto e per sottolinearne l'attualità, alla luce, anche, della celebrazione dell'Anno della fede.

* *Giornalista*, RAI - Radiotelevisione Italiana, Roma.

1. L'annuncio del Concilio

Come sappiamo nel gennaio del 1959, a tre mesi dalla sua elezione, Giovanni XXIII annuncia in San Paolo, ai cardinali riuniti, la sua volontà di indire un Concilio ecumenico. Sarà il Vaticano II, e non una continuazione del Vaticano I interrotto dal conflitto franco prussiano. Pio IX aprendolo aveva detto: «non so se dal Concilio uscirò infallibile o fallibile, ma di certo uscirò fallito». I cardinali ascoltano le parole di Papa Roncalli - in quel breve discorso annuncia anche il Sinodo romano e la riforma del Codice di Diritto Canonico - e nel suo diario Giovanni scrive: una «giornata felice e indimenticabile». A san Paolo «trionfo di clero e di popolo... cardinali presenti 12, quanti poterono venire». Più avanti annoterà con il suo *sense of humor*: «umanamente si poteva ritenere che i cardinali, dopo aver ascoltata l'allocuzione, si stringessero attorno a noi per esprimere approvazione e auguri. Vi fu invece un impressionante devoto silenzio»¹.

Ma quel giorno si deve anche registrare un involontario scoop dei giornalisti presenti nella sala stampa. Quando il Papa varca la soglia della sala per incontrare i cardinali, mezzogiorno è passato da un po', e ai vaticanisti viene consegnato il testo dell'intervento di Roncalli, portato dalla Segreteria di Stato. Così mentre il prefetto delle cerimonie, monsignor Enrico Dante, intimava l'*extra omnes* come per i Concistori segreti e le porte si chiudevano per una buona mezz'ora, la notizia veniva battuta dalle agenzie e dettata ai difamfonisti. Ovviamente non erano tempi di dirette, internet e social network, e l'annuncio è rimasto circoscritto, se così possiamo dire, agli addetti ai lavori.

A un Concilio avevano pensato Pio XI, nel 1923, ma lasciò cadere l'idea perché desiderava veder risolta la "questione romana"; e Pio XII al quale proprio i cardinali Ruffini e Ottaviani avevano preparato un memorandum che elencava le ragioni per una convocazione di una riunione di vescovi. Ma allora si pensava a un Concilio per ribadire la linea di fedeltà al Vangelo e alla dottrina della Chiesa. Sembra che in quel 1958, Pio XII regnante, si preparasse anche una condanna nei confronti di Jacques Maritain: il testo doveva vedere la luce nella seconda metà del mese di ottobre, ma il 9 Papa Pacelli concludeva la sua esistenza terrena, e di quel testo si perdono le tracce. Quando l'8 dicembre 1965 Paolo VI chiude in piazza San Pietro il Concilio Vaticano II, il messaggio agli uomini di cultura viene consegnato proprio a Jacques Maritain.

Il mondo dei media si interessa, dunque, a questo evento straordinario e nei commenti si evidenzia anche l'età avanzata di questo Papa descritto «di

¹ M. RONCALLI, *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli, una vita nella storia*, Mondadori, Milano 2006, 452.

florido aspetto, grasso e grosso, con un volto sereno e pacioso». Comunque troppo anziano per portare a termine un simile appuntamento. Lui, Roncalli, legge, ascolta; lascia passare un po' di tempo e poi replica ricordando un altro Papa, il palermitano Agatone, 678-681, che alla veneranda età di 103 anni indisse il terzo Concilio di Costantinopoli.

Sono anni difficili, quelli del Concilio, tempi di grandi cambiamenti: le gonne si accorciano, i capelli si allungano. Cambia la musica, alla fine anni '50, con l'apparire sulla scena di Beatles e Rolling Stones, che, indirettamente, influenzeranno anche le celebrazioni eucaristiche con l'affacciarsi, nelle chiese, di complessini e messa beat. Nel 1963 Martin Luther King grida il suo sogno e i neri, in alcuni Stati americani, in quegli anni, non possono salire sugli autobus con i bianchi; nella Chiesa cattolica uomini di colore sono già cardinali. Ancora, in quegli anni Castro sale al potere e la Cina mette fine all'indipendenza del Tibet; 17 colonie africane ricevono l'indipendenza; John Fitzgerald Kennedy è eletto presidente e a Berlino inizia la costruzione del Muro che dividerà l'Europa per 28 anni. Si apre il Concilio e nei Caraibi si rischia l'olocausto nucleare per i missili sovietici a Cuba, mentre, nel 1963, a Dallas viene assassinato Kennedy; Roncalli firma la *Pacem in terris*. I media raccontano, anche le critiche a Papa Giovanni, la cui Enciclica, per le aperture contenute nel testo e per gli incontri del suo Estensore con il genero di Kruscev, sarà ribattezzata dai detrattori "Falcem in terris" e il Papa, da qualcuno, sarà chiamato Nikita Roncalli.

In questo raccontare dei media il Concilio, inevitabilmente, viene letto con occhi, come dire, politici: una contrapposizione tra destra e sinistra, tra progressisti e tradizionalisti. E uno degli "sport" più diffusi è proprio quello di inserire in ipotetiche caselle, o anche "cordate" legate a un porporato autorevole, pastori e teologi. Una lettura alimentata da voci e analisi spesso destinate a orientare in un determinato modo l'opinione pubblica. Non è un caso che Papa Benedetto, nella sua lezione con i parroci, sottolineasse le aspettative che trovavano cittadinanza nella Chiesa e nell'opinione pubblica: «speravamo che tutto si rinnovasse, che venisse veramente una nuova Pentecoste - dice Papa Ratzinger - una nuova era della Chiesa, perché la Chiesa era ancora abbastanza robusta in quel tempo, la prassi domenicale ancora buona, le vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa erano già un po' ridotte, ma ancora sufficienti. Tuttavia, si sentiva che la Chiesa non andava avanti, si riduceva, che sembrava piuttosto una realtà del passato e non la portatrice del futuro. E in quel momento, speravamo che questa relazione si rinnovasse, cambiasse; che la chiesa fosse di nuovo forza del domani e forza dell'oggi».

Ed è qui che si inserisce l'analisi che il mondo massmediale avvia attorno al Concilio, cogliendo resistenze e aperture, passi in avanti e rapide marce in-

dietro. Trovando poi nelle dichiarazioni di alcuni prelati di Curia e monsignori ottimi argomenti per evidenziare contrapposizioni e altro. Un esempio per tutti, le parole pronunciate dal cardinale Alfredo Ottaviani, rigoroso difensore della tradizione, nella sua funzione di prefetto del Sant'Uffizio, contrario alle aperture del Vaticano II volute da Giovanni XXIII, che si lasciò andare così: «spero di morire prima della fine del Concilio, così morirò da cattolico». Non solo ha visto la conclusione del Concilio il cardinale Ottaviani, ma ha anche assistito alla successione di tre Pontefici, Montini, Luciani, e Wojtyła, prima di morire, nel 1979.

2. *Fuoco sotto la cenere*

Quando Angelo Giuseppe Roncalli, Patriarca di Venezia, viene eletto Papa, si rende conto di trovarsi di fronte a una situazione paradossale: la comunità cristiana era sì numerosa ma poco viva e vivace. Martin Werlen abate del monastero di Einsiedeln, Svizzera, Cantone Svitto, scrive in proposito nel libro *Fuoco sotto la cenere*, edizioni San Paolo, 2013: «come ecclesiastico era molto tradizionale; ma, prima che conservatore, quel Giovanni XXIII era un uomo e un cristiano, e questo doveva contare più delle sue personali preferenze. Egli si pose davanti alla situazione della Chiesa e del mondo, pronto a rovistare sotto la cenere per trovare la brace - il dono della fede - e pronto a trasmetterla agli uomini del nostro tempo; pronto ad ascoltare quel che Dio vuole dire oggi, per ravvivare la fiamma di quel fuoco»².

La sua elezione è accompagnata dalla positiva accoglienza da parte dei media, che ricordano le parole pronunciate prima di lasciare Venezia per il Conclave: tornerò presto a San Marco. Ma la sua si sarebbe rivelata una promessa da marinaio, come qualcuno ha affermato citando la profezia di Malachia che vedeva nel successore di Pio XII un *pastor et nauta*. E ricordando le aperture del patriarca Roncalli come, ad esempio, il benvenuto dato ai socialisti nel 1957 per il loro congresso, che si tiene a due passi da San Marco. Così non deve stupire che, dal giorno dell'annuncio, si sia messa in moto una macchina che aveva un duplice obiettivo: da un lato, spiegare e raccontare la scelta giovannea del Concilio; dall'altro, mettere le premesse per impostare un lavoro che potesse andare oltre i tempi del Concilio. Nasce in quei giorni la figura del giornalista vaticano. Solo alcuni nomi: Silvio Negro, Benny Lai, Giancarlo Zizola, Silvano Stracca. Non che prima non ci fossero giornalisti in Vaticano, ma erano come

² M. WERLEN, *Fuoco sotto cenere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 21.

“sopportati”, se mi permettete il termine, all’interno delle mura leonine, relegati in una saletta in attesa delle bozze dell’Osservatore Romano, unico strumento di lavoro per i giornalisti accreditati. Già allora la prassi delle indiscrezioni aveva cittadinanza e i luoghi preposti erano i caffè attorno al Vaticano e alcune librerie gestite da religiosi. Proprio queste ultime nei giorni del Concilio, prima, e negli anni successivi, soprattutto del pontificato wojtyliano, assumeranno il ruolo di una sorta di sala stampa alternativa a quella vaticana. Scrive Giancarlo Zizola, che ha seguito i lavori del Vaticano II per il SIRC, Servizio Informazioni Romano Cattolico che assicurava la copertura dei lavori del Concilio e di quanto accadeva in Vaticano ai nove quotidiani cattolici:

«ai primi di febbraio 1939, quando Pio XI stava per morire, i giornalisti furono chiusi a chiave in una angusta stanza che dava sul cortile di San Damaso. Era quello, nel cuore del Vaticano, il luogo dei loro convegni e del loro lavoro. Avevano pochi telefoni, pochissime libertà, ma il vantaggio di poter controllare dalle fessure il viavai dei cardinali e dei personaggi che salivano al Palazzo apostolico per le udienze papali. Non c’erano molte altre notizie. Chi si occupava di Vaticano lo faceva in punta di piedi, fidando nelle proprie amicizie, frequentando il salotto di qualche cardinale, ricevendo ghiotte indiscrezioni nella penombra di una anticamera»³.

Le poche notizie che le veline offrivano, misero in moto un meccanismo alimentato dalla fantasia. E i giornalisti, permettetemi di dirlo, di fantasia, volendo, ne hanno molta. Così è in quell’angusta stanza che vennero inventate, è sempre Giancarlo Zizola a svelarlo, le ultime, faticose parole pronunciate sul letto di morte da Papa Ratti: “Dio e Italia”. In anni successivi, quando i giornalisti non saranno più relegati in quella piccola stanza, ma avranno a disposizione la Sala stampa di via della Conciliazione, sempre la fantasia giornalistica avrebbe coniato una frase che sarebbe passata alla storia per descrivere la partecipazione del Papa alle sofferenze di persone o di un popolo di fronte alla violenza, in assenza di una dichiarazione vaticana: «appresa la notizia, il Papa si è ritirato in preghiera». Difficile smentire il Papa in preghiera.

Il servizio stampa vaticano nasce, dunque, per volere di un giovane prelado della Segreteria di Stato vaticano, Giovanni Battista Montini, il futuro Paolo VI, figlio di un giornalista. Si trattava di fornire ai giornalisti informazioni sul Conclave che avrebbe eletto Pio XII. Restava comunque una diffidenza, tanto che un prelado commentava: «ah i giornalisti. Sono pericolosi lontani, sono al servizio vicini». Si aprivano le porte ai giornalisti, ma subito queste venivano

³ G. ZIZOLA, *La chiesa nei media*, S.E.I., Torino 1996, 56.

chiuse da un regolamento che prescriveva fra l'altro che «senza previo particolare permesso della Segreteria di Stato, da rilasciarsi dalla Gendarmeria Pontificia, non è consentito ai giornalisti l'accesso ai vari uffici e luoghi della Città del Vaticano; come pure è loro interdetto di avvicinare e consultare persone residenti, impiegate o i visitatori della Città del Vaticano». Unico luogo consentito, dunque, l'Ufficio del Servizio stampa istituito presso l'Osservatore Romano, dove, appunto, i giornalisti riceveranno, in quel gennaio 1959, il discorso di Papa Roncalli con l'annuncio del Concilio.

Con la morte di Papa Pacelli inizia il profondo cambiamento nei rapporti Vaticano-media. C'è già la televisione che mostra la lunga processione del corteo funebre di Pio XII; c'erano state quelle foto scattate a Castelgandolfo, e i giornalisti si erano accampati nella piazzetta della cittadina dei Castelli romani per essere pronti ad annunciare ai loro giornali la morte del Romano Pontefice. Anzi un quotidiano della capitale, male interpretando un segnale proveniente dal palazzo, segnale concordato ma attuato per motivi diversi, ovvero semplicemente per far entrare un po' d'aria e rinfrescare l'ambiente, avrebbe annunciato la morte del Pontefice con un giorno d'anticipo.

Con Giovanni XXIII si ha la prima udienza ai giornalisti, una delle sue prime udienze pubbliche; Roncalli rimproverò i giornalisti di aver esagerato di fantasia nelle cronache sul Conclave. Ma lo fece con arguzia tanto da conquistarsi il favore dei media. Sempre in quei giorni ci fu anche la prima conferenza stampa del Segretario di Stato Vaticano, il cardinale Domenico Tardini, con i giornalisti ammessi a partecipare a un evento storico, l'udienza del Papa al genero di Krusciov, Alexis Adjubei. Giornalisti non solo italiani ma da varie parti del mondo presero parte a quell'incontro.

3. *Il tempo dei documenti*

I Papi avevano già affrontato la questione della comunicazione in documenti e nel loro magistero, proprio perché ci si rendeva conto, al di là di resistenze, che la comunicazione avrebbe avuto nel tempo un ruolo sempre più importante nel trasmettere valori, nel fare notizia con le parole della fede. Il primo testo è di Papa Pio XI, 29 giugno 1936: *Vigilanti cura*. Già dal titolo si capisce che si tratta di una enciclica che ha come obiettivo di censurare, “con occhio vigile” appunto, quanto nel mondo del cinema viene prodotto; si tratta «quasi di una santa crociata» avverte Papa Ratti, «contro gli abusi degli spettacoli cinematografici», che già aveva condannato perché «subordinati spesso all'incentivo delle male passioni e dell'avidità del guadagno» (nella Lettera enciclica *Divini illius Magistri* del 31 dicembre 1929, sulla formazione della

gioventù). Ci si muove ancora in un terreno lontano da quel rapporto con i mass media che avrebbe caratterizzato gli anni del Concilio. Ma già si va in questa direzione con la nascita della Radio Vaticana realizzata da Guglielmo Marconi e inaugurata da Pio XI il 12 febbraio 1931 con il radiomessaggio *Qui arcano Dei*. È appena il caso di ricordare che sotto il pontificato di Pio IX nascono *La Civiltà cattolica* e *L'Osservatore romano*. Con l'istituzione, 30 gennaio 1948, della Pontificia Commissione di consulenza e di revisione ecclesiastica dei film a soggetto religioso o morale, che sarebbe poi diventata nel settembre dello stesso anno Pontificia Commissione per la cinematografia didattica e religiosa. Primo nucleo di quella Pontificia commissione per la cinematografia, la radio e la televisione che per volere di Giovanni XXIII nasce, con la *Boni pastoris*, il 22 febbraio 1959, cioè dopo l'annuncio a San Paolo del Concilio. Già Pio XII, nella *Miranda prorsus*, aveva manifestato attenzione a ciò che atteneva alla fede, alla morale e alla disciplina ecclesiastica nei settori di radio, televisione e cinema. Vi è anche uno sforzo di Papa Pacelli per sollecitare la stampa cattolica ad uscire dallo spirito di parte e a misurarsi più liberamente con la sfida del comunicare. Complessivamente sono stati ben 89 i suoi interventi su cinema, radio, televisione e stampa nel corso del suo pontificato. A Papa Roncalli sta a cuore il mondo massmediale, perché, scrive, «sono ben note le grandi possibilità che tanto il cinema, quanto la radio e la televisione offrono per la diffusione di una più alta cultura, di un'arte degna del suo nome e soprattutto della verità». Certo, c'è ancora uno sguardo diffidente verso i media, anche se non mancano timide aperture. E la televisione sarà proprio lo strumento che cambierà il rapporto con la comunicazione.

4. Il Concilio e la televisione

Il Concilio è il primo evento seguito dalla televisione, quasi in diretta. Le telecamere della Rai sono posizionate in modo da poter riprendere i lavori nella basilica, gli interventi del Papa e dei Padri conciliari. Lo stesso Roncalli seguirà dal suo appartamento, nell'impossibilità di essere in aula, i lavori attraverso un circuito chiuso; e quando anche questa possibilità gli è preclusa chiederà alla Rai, come racconta l'allora direttore generale Ettore Bernabei, di poter vedere le registrazioni dei lavori e degli interventi in basilica: una storia che si è svolta, si potrebbe dire, sotto l'occhio della tv, e non solo di quella italiana. La televisione, la Rai, farà il suo lavoro anche in fase di commento e di approfondimenti e fornirà alle tv straniere immagini per i loro notiziari. Enzo Biagi, mentre a Sanremo vincono Claudio Villa e Domenico Modugno, offrirà un *Rotocalco televisivo* e Luca di Schiena il suo *Diario del Concilio*. A

partire dal discorso di apertura del Vaticano II pronunciato da Giovanni XXIII in latino: *Gaudet mater ecclesia*; dura 37 minuti. Quel giorno la televisione darà un altro contributo importante per raccontare il Papa buono, come viene chiamato: il discorso alla luna, pronunciato la sera come saluto alla grande fiaccolata promossa dall'Azione cattolica, omaggio ai padri conciliari e preghiera per l'inizio dei lavori. Usa ancora la terza persona Papa Roncalli, ma le sue parole fanno di grande novità, con quel cenno alla sua persona che, dice, «conta niente, è un fratello che parla a voi, diventato Padre per volontà di nostro Signore, ma tutt'insieme: paternità e fraternità e grazia di Dio»; e con l'invito a «cogliere quello che ci unisce e lasciar da parte quello, se c'è, che ci può tenere un po' in difficoltà».

La televisione, i media raccontano. E raccolgono anche la voce degli scontenti, di chi si lamenta, ad esempio, di come hanno “ridotto” la basilica: «sembra un'aula universitaria - scrive Benny Lai in un suo resoconto - dove l'uomo che la spara più grossa somma le attenzioni, diventa l'idolo delle matricole. Non ti interessare del Concilio - gli dice un partecipante ai lavori conciliari - che facciano pure, tanto queste chiacchiere si ridurranno a poco. Il latino non si tocca, la Curia non si tocca, il Vaticano non si cambia». E quando Paolo VI decide di accogliere delle donne tra i partecipanti al Concilio, un monsignore si lamenta parlando di “cedimento”, E aggiunge: «le donne hanno avuto mai voce in capitolo entro il Vaticano? Si è mai vista una donna diventare Papa? Nemmeno prete»⁴.

Voci che i giornalisti accolgono. Sono circa millecinquecento di 120 paesi i giornalisti accreditati. Scrivono e parlano delle 10 commissioni preparatorie, sottolineando «quanti sono gli uomini di Curia» preposti agli uffici; parlano dei 70 schemi predisposti e narrano di riunioni nei collegi e istituti per preparare proposte alternative. Si soffermano su tutto ciò che si muove attorno al grande evento annunciato da Giovanni XXIII. Così sale alle cronache un giovane professore di teologia a Bonn che, all'Accademia cattolica di Bemberg, svolge una conferenza nella quale delinea, dal punto di vista teologico, le funzioni del Concilio nella vita della Chiesa, opponendosi a chi lo vorrebbe una costruzione strettamente papale, da una parte, oppure semplice riunione di vescovi, quasi una sorta di consiglio per suggerire modifiche organizzative e politiche. Il Concilio, affermava in quella occasione, è per sua natura «un'assemblea di consultazione e di decisione, esercita un compito di direzione, ha funzione di ordine e di configurazione». Ancora, «non è un parlamento e i vescovi non sono deputati, che ricevono il potere e il mandato solo e unicamente

⁴ B. LAY, *Il “mio” Vaticano. Diario tra pontefici e cardinali*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 348.

dal popolo che li ha eletti. Essi non rappresentano il popolo, ma Cristo, dal quale ricevono missione e consacrazione».

Il giovane teologo sarà nell'aula conciliare al seguito del cardinale di Colonia Joseph Frings: è Joseph Ratzinger. Il 15 ottobre del 1962 un gruppo di teologi si riunisce al Collegio germanico, con l'intento di dare vita a un documento complessivo da proporre in sostituzione di tutti i documenti dottrinali elaborati nella fase preparatoria del Concilio dalle commissioni centrali. Joseph Ratzinger si presenta alla riunione con uno schema scritto in latino e che sarà integrato da un altro elaborato da un teologo suo connazionale Karl Rahner. Nel *Diario del Concilio* il teologo domenicano francese Yves Congar, creato cardinale da Papa Wojtyła nel 1994, scrive che nelle prime settimane dei lavori conciliari lo schema Rahner-Ratzinger «è stato tirato in 3 mila copie e ampiamente distribuito» tra i padri. Il progetto viene reso pubblico il 25 ottobre in un incontro che si tiene all'*Angelicum* e al quale partecipano vescovi nord europei e anche due cardinali italiani: l'arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini, e l'arcivescovo di Genova Giuseppe Siri. In quell'incontro è proprio il giovane teologo Joseph Ratzinger a illustrare a vescovi e cardinali le linee guida dello schema dottrinale alternativo. Schema che, pur apprezzato e condiviso, non troverà il consenso necessario per sostituire tutti gli schemi dottrinali elaborati, ma, in un certo senso, contribuirà ad accantonare gran parte delle stesure elaborate nella fase preparatoria dei lavori del Vaticano II.

Padre Gérard Philips, professore di teologia dogmatica, morto a Lovanio nel 1972, al Concilio segretario redattore della costituzione *Lumen gentium*, in un articolo spiega che nel Concilio

«si sono scontrati due modi di pensare la chiesa, uno giuridico che la vede come una piramide di poteri e facoltà, l'altro che vuole la chiesa come luogo di fraternità che anticipa il Regno, rende nuovo il mondo, semina la speranza della fede e le dà un nome antico e solenne: la chiesa come comunione»⁵.

Ecco che si riaffacciano quelle diverse letture dei lavori conciliari che porteranno i media a sposare una tesi piuttosto che un'altra. D'altra parte le leggi del giornalismo, tempestività, semplificazione, senso della notizia, trovano difficoltà a convivere con le disquisizioni teologiche e il linguaggio ecclesiale, più attento alle sfumature, ai silenzi. E allora via alla mediazione giornalistica, con le difficoltà del caso. Paolo VI, parlando al Corpo diplomatico nel gennaio dell'anno successivo alla chiusura del Vaticano II, dirà che grazie ai giornalisti «una comunione di pensiero e di interesse reciproci si è

⁵ G. PHILIPS, *La mise en application de Vatican II*, in *Nouvelle Revue Théologique* 91 (1969) 568.

stabilita a poco a poco fra il Concilio e l'opinione pubblica, e, se sono potuti conseguirne alcuni inconvenienti minori, tuttavia non esitiamo ad affermare che questo fatto, abbastanza nuovo per una assemblea ecclesiastica, è stato tutto sommato felice e benefico».

È proprio con Paolo VI che cambia il rapporto tra il Concilio, la Santa Sede e i media. Nella prima sessione del Vaticano II l'informazione era gestita da un ufficio stampa che aveva, secondo i cronisti dell'epoca, anche quelli più vicini alla Chiesa, più il compito di nascondere le notizie che di offrirle. Curioso il fatto che mentre ai giornalisti accreditati venivano date delle veline, vi erano padri conciliari che commentavano i lavori in articoli e servizi. Così Montini, per l'Italia, scriveva le *Lettere dal Concilio*. A Bologna era il cardinale Lercaro a fare da inviato per l'*Avvenire d'Italia*. Per il giornale francese *La Croix* l'arcivescovo di Lione monsignor Jean Villot, futuro Segretario di Stato di Paolo VI, commentava i lavori conciliari. Scrive Benny Lai ne *Il mio Vaticano. Diario tra pontefici e cardinali* edito da Rubbettino: «Diversi presuli stranieri danno ai giornalisti dei loro paesi notizie particolareggiate, anche se di parte»⁶. Solo gli italiani sono i più sfortunati, da questo punto di vista. E infatti alcuni padri conciliari misero in piedi, se così possiamo dire, una sorta di rete parallela di informazione non tanto per spifferare qualche segreto esplosivo, ma solo per aiutare i giornalisti a meglio interpretare e, dunque, raccontare quanto si stava discutendo in aula. La Curia romana si indispettisce sempre più, perché i giornali, le radio e le tv non si limitano a riportare fedelmente i comunicati ufficiali; d'altra parte, se si cerca di proibire una cosa è la volta che si cercano tutti i modi per venirne a conoscenza. Se la velina ufficiale dice che sono state espresse «diverse opinioni nelle quali si potevano riconoscere scuole, problematiche e esperienze diverse», compito del giornalista diventa allora riuscire a scoprire proprio queste diverse opinioni e dare un nome all'autore. Non solo i padri conciliari ma anche i teologi tengono conferenze nella sala stampa del Concilio integrando, per i diversi gruppi linguistici, le notizie ufficiali.

In quel 1964 succede un evento che non si fa fatica a definire storico: Paolo VI vola in Terra Santa. La prima volta di un Papa fuori dai confini italiani. Papa Roncalli aveva attraversato in treno i territori un tempo Stato Pontificio, per raggiungere Loreto e Assisi e affidare il Concilio alla Madonna e a san Francesco. Papa Montini spiega così ai padri conciliari il 4 dicembre a conclusione della seconda sessione, la sua intenzione di recarsi a Gerusalemme e di incontrare per la prima volta il patriarca ecumenico di Costantinopoli, Atenagora I: «vedremo quella terra veneranda di dove Pietro è partito e nella quale nessun suo succes-

⁶ B. LAY, *Il "mio" Vaticano. Diario tra pontefici e cardinali*, 349.

sore è mai tornato». Sarà un pellegrinaggio di preghiera, afferma ancora Paolo VI, di rinnovamento spirituale, di impegno ecumenico e di pace. Moltissimi giornalisti lo seguiranno in quel viaggio, e la Rai porterà uomini e mezzi per trasmettere ogni momento della visita del Papa. Anche questo è un racconto del Concilio, seguito da inviati provenienti da tutto il mondo. Il *Times* di Londra utilizzerà un'immagine bellissima per raccontare il Papa confuso tra la folla lungo la via Dolorosa, stretto e sospinto da uomini con la keffiah in testa: «sembra un'isola di tranquillità in un mare in tempesta».

All'inizio della terza sessione, il 15 settembre 1964, il segretario generale, Pericle Felici, notifica all'assemblea il divieto di «distribuire fogli, fascicoli e libri» in aula e nelle immediate vicinanze; ai periti del Concilio, chiamati a dare il loro contributo nella stesura degli schemi, viene fatto divieto di agire «fuori dalle commissioni alle quali erano associati», e sono invitati a «non suscitare correnti di opinione, dare interviste, sostenere pubblicamente idee personali sul Concilio, criticare il Concilio e riferire all'esterno notizie sull'attività delle commissioni». Ai padri conciliari il cardinale decano Eugène Tisserand raccomanda «prudenza e riserbo». Ovviamente personalità quali Hans Kung, Karl Rahner e Yves Congar manifestano apertamente il loro dissenso su queste restrizioni affermando che esse avevano come obiettivo di ridurre al minimo il movimento d'opinioni intorno ai temi in discussione. A proposito dell'elezione delle dieci commissioni, Kung scrive:

«il 13 ottobre avviene un piccolo miracolo. Nella prima ora della prima seduta (Congregazione generale) il Concilio si costituisce come una personalità autonoma. Contro la volontà del decano cardinalizio, Tisserand, e del segretario del Concilio, Felici, che non intendono consentire alcuna dilatazione, dal tavolo del consiglio presidiale dei dieci, il cardinale Achille Liénard, di Lille, assai stimato, prende la parola [...] chiede che l'elezione venga fatta slittare di alcuni giorni in modo che essa possa essere preparata meglio dai vescovi. Un lungo incessante applauso lo interrompe».

Quindi ricorda anche l'intervento dell'arcivescovo Joseph Frings di Colonia, che parla a nome anche di August Dopfner, Monaco, e Franz König, Vienna, che

«chiede una dilatazione affinché i padri conciliari possano conoscersi l'un l'altro e le conferenze episcopali abbiano il tempo di predisporre proprie liste. Approvazione ancora maggiore dell'episcopato mondiale. Solo alcuni isolati cardinali italiani esclamano: "scandalo"»⁷.

⁷ H. KÜNG, *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo*, Rizzoli, Bologna 2014, 241.

È l'alleanza franco-tedesca scrive Küng - e i giornalisti riportano questi commenti nelle loro cronache.

Due mesi prima della conclusione del Concilio accade un altro fatto straordinario. Paolo VI si fa intervistare da un giornalista, Alberto Cavallari, del *Corriere della Sera*. Mai accaduto prima che un Papa si intrattenga a colloquio con un giornalista. Gli dice: «ci fa piacere sa parlare del Vaticano. Oggi molti cercano di capirci e di studiarci. Ci sono tanti libri sulla Santa Sede e il Concilio. E alcuni sono anche ben fatti, vede, ma molti assicurano che la Chiesa pensa certe cose senza aver mai chiesto alla Chiesa cosa pensa. Mentre, dopotutto, anche il nostro parere dovrebbe contare qualcosa in tema di religione».

Nel periodo ante preparatorio, cioè dal novembre 1959 al marzo 1960, la Terza commissione, cioè quella dedicata ai mezzi moderni di apostolato, si trovò impegnata a individuare un nucleo essenziale tra i molti, forse troppi temi al centro delle indicazioni dei vescovi. Come ricorda Angelo Scelzo, nel suo recente libro - *La penna di Pietro* - nella seconda riunione della commissione nel 1960

«affiorò il dato della scarsissima considerazione in cui il tema comunicazione era tenuto nell'ambito conciliare. I numeri che i commissari si trovarono di fronte erano impressionanti, ma soprattutto sconsolanti: su 2.812 interpellati - tra membri della gerarchia, superiori maggiori, religiosi ed istituti di studi superiori - le risposte furono 2.150, con oltre nove mila proposte divise per le diverse materie. Solo 18 di esse arrivarono a toccare il tema comunicazione. Nessuna istituzione culturale ritenne di dover trattare l'argomento»⁸.

Con queste premesse certo in parte stupisce che il decreto su “gli strumenti della comunicazione sociale” sia il primo documento approvato dal Concilio il 4 dicembre 1963 - riceverà nella votazione definitiva finale, 1960 voti favorevoli e 164 contrari - assieme alla Costituzione sulla Sacra liturgia, la *Sacrosanctum Concilium*. Ma anche qui il documento, pur manifestando favorevole attenzione ai media - il titolo recita “tra le “meravigliose invenzioni tecniche”, *Inter mirifica* appunto - chiamati a offrire «nuove e rapidissime maniere di comunicare notizie, idee e insegnamenti», una un linguaggio diverso e parla di retto uso degli strumenti della comunicazione, di primato dell'ordine morale su tutti gli ordini, quello artistico compreso; di “apostolato cattolico” attraverso i mezzi di comunicazione sociale. Come dire, i media sono buoni se sono obbedienti alle direttive morali e agli interessi pastorali della chiesa.

⁸ A. SCELZO, *La penna di Pietro. Storia (e cronaca) della comunicazione vaticana dal Concilio a Papa Francesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 19.

E Karl Rahner nel suo *Il Concilio di fronte al futuro*, si spinge a dire che il decreto sui media porta il peso di criteri che si addicono più al passato che al futuro della Chiesa.

Ma è comunque innegabile, come scrive Angelo Scelzo, che il Decreto conciliare sui media ha rappresentato la *magna charta* della comunicazione della Chiesa, mettendo le basi di quella attenzione che nel tempo, e con i diversi documenti che si sono succeduti - dalla *Communio et progressio* alla *Aetatis novae* - avrebbe portato a un nuovo rapporto tra la chiesa, il Vaticano e il mondo della comunicazione.

In quei giorni il Concilio vive una sorta di dialogo a distanza tra i partecipanti e i giornalisti; è la prima volta che un dibattito così importante e decisivo per la vita della Chiesa si svolge sotto i riflettori dei media. Paolo VI ne evidenzia l'importanza dicendo, il 26 novembre 1965: «se la chiesa ha sentito, come mai nel corso della sua bimillennaria storia, milioni e milioni di uomini interessati all'assise dei vescovi del mondo intero, senza alcun dubbio, cari signori, ciò è dovuto ampiamente a voi». Parole che hanno un peso maggiore in quanto Papa Montini le pronuncia là dove i giornalisti hanno lavorato nei tre anni del Concilio, e cioè la sala stampa, diretta da monsignor Fausto Vallainc, un prelado valdostano che sarà poi il primo direttore della Sala Stampa della Santa Sede; qui tra cabine telefoniche, telescriventi, macchine da scrivere, Montini dice: «è dunque uno scambio fraterno, prudente e sincero che deve instaurarsi oggi; anzi, è un aiuto vicendevole che deve svilupparsi d'ora innanzi sempre meglio».

Certo non sono mancate, ancora una volte, tensioni e incomprensioni. Un vero e proprio scontro con i giornalisti si ebbe nel momento in cui vennero rese note le preoccupazioni e le proteste di una parte dei padri conciliari a proposito dei documenti sulla libertà religiosa e sugli ebrei; le indiscrezioni erano di buona fonte, persone vicine agli episcopati di Germania, Francia e Olanda. Quattordici cardinali scrissero *Magno cum dolore* una lettera a Paolo VI per manifestare «estrema preoccupazione» e «grandissima inquietudine», e perché «fossero rispettati i diritti del Concilio». Pronta la replica durissima del Comitato per la stampa del Concilio che in una nota condannava «questo metodo di informazione, contrario a ogni verità e ingiusto verso persone e organismi conciliari». Alcuni giornalisti, come il responsabile del Centro Informazioni Latinoamericano, furono raggiunti da misure severe. Un secondo successivo comunicato cercò di attenuare i toni della reprimenda. Una eco la si può trovare nel discorso che Paolo VI ha rivolto all'Unione cattolica della stampa italiana, 15 gennaio 1975, lamentando «un certo abbassamento di tono nella grande stampa di informazione circa i lavori della terza sessione». Per Papa Montini i giornali si erano dedicati «più che a porre in risalto le grandi

luci dei dibattiti e delle conclusioni, a divulgare alcuni aspetti secondari, talvolta con notizie di fatti completamente fantastici e in nessun modo rispondenti alla realtà».

Concluso il Concilio l'8 dicembre 1965, si chiusero i battenti anche dell'Ufficio stampa del Concilio e il primo febbraio ai giornalisti che telefonavano per avere notizie sulla prima riunione dei cardinali della Commissione centrale di coordinamento dei lavori post-conciliari un addetto rispondeva che l'ufficio non era in grado di offrire alcuna informazione. Bisognerà attendere il 19 ottobre del 1966 per apprendere da *L'Osservatore romano* che era stata istituita la Sala stampa della Santa Sede, «allo scopo di promuovere quelle iniziative che rispondono alle esigenze dell'informazione moderna» e primo passo «verso la graduale realizzazione del programma annunciato dal Santo Padre il 26 novembre 1965, nel suo incontro con i giornalisti che avevano seguito il Concilio».

Per concludere, permettetemi una citazione: è di Jean Guilton, nominato da Paolo VI primo uditore laico al Concilio. Con una immagine descrive così il Vaticano II:

«vedo un grande aereo che Papa Giovanni XXIII pilota con grande vigore portandolo nell'infinito dello spazio. Ma ecco una tempesta. Giovanni XXIII sorpreso in pieno volo, lascia i comandi a un altro pilota Paolo VI, il quale, dopo alcuni ondeggiamenti dell'apparecchio, con vigore, con prudenza lo fa atterrare su una pista ben determinata. Che i viaggiatori arrivino all'aeroporto non significa affatto la fine del viaggio, ma, al contrario, possiamo dire che proprio al momento dell'atterraggio ha inizio il vero viaggio perché ciascuno torna a casa sua, al suo mestiere, alla sua Chiesa, alla sua situazione particolare, e questo è il difficile».

Fabio Zavattaro
fabio.zavattaro@rai.it
Borgo Sant'Angelo, 23
00193 Roma

INDICE

INTRODUZIONE

- NICOLA CIOLA, *Il Concilio Vaticano II. Una rilettura teologica in chiave prospettica a cinquant'anni dalla sua celebrazione* 221

RELAZIONI

- SANTIAGO DEL CURA ELENA, *El Vaticano II como evento doctrina y estilo. Su significado y entrelazamiento* 229

1. A los 50 años del Vaticano II: ¿qué tareas pendientes de realización?, 230 - 2. Evento, doctrina y estilo como claves interpretativas, 235 - 2.1. El concilio Vaticano II como "evento" o la prioridad de su "historización", 235 - 2.1.1. Alcance de la categoría "evento" en la comprensión del Vaticano II, 236 - 2.1.2. Implicaciones de la categoría "evento" como clave hermeneútica, 243 - 2.1.3. Reacciones y valoración, 245 - 2.2. El concilio Vaticano II como "doctrina" o el alcance de un magisterio "prevalentemente pastoral", 247 - 2.2.1. Un magisterio de "carácter pastoral", 248 - 2.2.2. Dimensión vinculante y normativa de las enseñanzas conciliares, 252 - 2.3. El concilio Vaticano II como "estilo": principio interpretativo y fuente de interpretaciones, 253 - 2.3.1. Estilo persuasivo de elocuencia "epidíctica" (O'Malley), 254 - 2.3.2. Estilo propio de un "texto constitucional de la fe" (P. Hünermann), 256 - 2.3.3. Estilo "pastoral" como modo evangélico de proceder (Ch. Theobald), 259 - 3. Entrelazamiento de evento, doctrina y estilo, 262 - 3.1. Evento: algo nuevo sucedió en el Vaticano II, relacionado con la doctrina y con el estilo, 263 - 3.1.1. Continuidad y discontinuidad, 264 - 3.1.2. Perspectiva histórica y/o teológica, 265 - 3.2. Doctrina: un magisterio conciliar que es ya evento e implica un estilo nuevo de enseñanzas doctrinales, 267 - 3.2.1. Peculiaridad del magisterio del Vaticano II respecto a concilios anteriores, 267 - 3.2.2. La distinción entre "forma" y "contenido", 268 - 3.3. Estilo: el modo de proceder como parte del evento conciliar y forma de la doctrina, 270 - 3.3.1. El alcance de una "hierarchia veritatum", 270 - 3.3.2. Distinción y unidad entre "letra" y "espíritu" del concilio, 272 - Conclusión, 274.

- GIUSEPPE LORIZIO, *Rivelazione, Scrittura, Tradizione* 277
 1. Quadro storico-epistemologico, 280 - 2. La sacramentalità della Parola, 290 - 3. L'orizzonte della metafisica agapico-erotica, 308 - Conclusione: la credibilità dell'amore, 312.
- GIOVANNI TANGORRA, *Una categoria conciliare dibattuta: il "Popolo di Dio"* 315
 1. Gestazione di un'idea, 316 - 2. La ricollocazione del soggetto, 319 - 3. Il tramonto di un'idea, 325 - 4. Il rimedio cercato, 328 - 5. Un'autorevole ripresa, 332 - Conclusione, 337.
- SEVERINO DIANICH, *Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II* 339
 1. Contesto politico e sviluppi del papato, 339 - 2. Punti decisivi del Vaticano II, 342 - 2.1. La definizione del carattere sacramentale dell'ordine episcopale, 346 - 2.2. Chiesa universale e chiese locali, 349 - 2.3. La collegialità episcopale, 351 - 3. Lo sviluppo regressivo degli anni seguenti, 353 - 4. Questioni aperte, 356 - 4.1. La sacramentalità dell'episcopato, 356 - 4.2. "Universalem ecclesiam repraesentans", 358 - 4.3. Per una collegialità intermedia, 361 - Conclusione, 367.
- MICHAEL PAUL GALLAGHER, *The Church-World relationship in Gaudium et Spes: still relevant?* 369
 1. A new tone and anthropology, 369 - 2. Papal recognitions, 371 - 3. Theatre of human history, 373 - 4. Initial perspectives, 374 - 5. The themes of atheism and culture, 376 - 6. Critiques and evaluation, 379.
- ANTONIO MASTANTUONO, *La "pastoralità" del Vaticano II. Limite o risorsa?* 383
 Nel tempo degli eredi, 383 - 1. L'indole pastorale, 384 - 2. Una nuova paradosis?, 388 - 3. Ch. Theobald: dalla "intuizione pastorale" di Giovanni XXIII al principio di pastoralità, 392 - 4. La posizione del Lanzetta, 395 - 5. La "pastoralità" come stile del Concilio, 397 - 5.1. La "forma" del Concilio, 397 - 5.2. Lo "stile" del Concilio, 399 - 5.3. Il metodo conciliare, 401 - Conclusione, 402.

- PIERGIORGIO GRASSI, *Libertà di coscienza (GS, 2) e libertà religiosa (DH)* 405
 1. Il confronto con la modernità, 406 - 2. Dignità della persona, 409 - 3. Libertà religiosa, 414.
- MICHAEL FUSS, *Globalizzazione delle religioni e dialogo. L'attualità della Nostra aetate* 421
 1. Una spiritualità dell'incontro interreligioso, 423 - 2. Dalla precisazione terminologica al filo conduttore del documento, 425 - 2.1. «Nostra aetate», 425 - 2.2. «Imprimis» - «prima di tutto», 426 - 3. Una nuova classificazione delle religioni, 427 - 4. Verso il riconoscimento dei valori altrui, 429 - 4.1. L'economia dell'esperienza, 429 - 4.2. La "famiglia della verità", 430 - 4.3. L'unità del genere umano, 434 - 5. Formazione al dialogo interculturale ed interreligioso, 437 - Appendice, 440.
- LUBOMIR ŽAK, *Il cammino ecumenico aperto da Unitatis redintegratio tra difficoltà e speranze: in dialogo con l'Ortodossia* 443
 1. Introduzione, 443 - 2. Tra luci e ombre, 445 - 2.1. Una lettura particolarmente positiva dell'Ortodossia, 445 - 2.2. Tra fedeltà al Concilio e realismo ecumenico, 449 - 3. Le cause di natura ecclesiologica, 452 - 3.1. "Chiese sorelle" - un termine a senso unico, 452 - 3.2. Il problema delle due differenti ecclesiologie, 454 - 3.3. Il problema dell'"uniatismo", 458 - 3.4. La questione della vera chiesa e dei veri sacramenti, 461 - 4. Una differente concezione delle cause della divisione, 464 - Conclusione: di fronte a una difficile sfida, 467.
- RICCARDO BURIGANA, *In mezzo al guado? Il dialogo ecumenico tra la Chiesa Cattolica e le Chiese e comunità della Riforma* 471
 1. Verso un anniversario ecumenico. Il dialogo della Chiesa Cattolica con la Federazione Mondiale Luterana, 474 - 2. Quale futuro? Il dialogo della Chiesa Cattolica con la Comunione Anglicana, 478 - 3. A piccoli passi. Il dialogo della Chiesa Cattolica con il Consiglio Mondiale Metodista, 481 - 4. Figli e nipoti della Riforma. Il dialogo della Chiesa Cattolica con Battisti, Discepoli di Cristo e Mennoniti, 483 - 5. Nuove e vecchie domande. Il dialogo della Chiesa Cattolica con le comunità pentecostali, 486 - Conclusioni, 487.

CONCILIO VIRTUALE E CONCILIO REALE - TAVOLA ROTONDA

GIUSEPPE LORIZIO, <i>Concilio virtuale e concilio reale. Introduzione alla tavola rotonda</i>	493
PHILIPPE CHENAUX, <i>Il punto di vista della storia</i>	495
1. La Chiesa e i mass media, 496 - 2. La questione dell'informazione, 497 - 3. Il ruolo dell'opinione pubblica, 500.	
NICOLA CIOLA, <i>Come la teologia ha raccontato il Concilio</i>	503
Perenne validità di Gaudium et spes, 22, 513 - Conclusione 516.	
FABIO ZAVATTARO, <i>Il punto di vista mass-mediatico</i>	517
1. L'annuncio del Concilio, 518 - 2. Fuoco sotto la cenere, 520 - 3. Il tempo dei documenti, 522 - 4. Il Concilio e la televisione, 523.	
INDICE	531

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma
Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma

Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Communio - Rivista Internazionale di Teologia e Cultura - Milano
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di scienze religiose - Facoltà Teologica pugliese - Bari
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.