

INTERPRETAZIONE TEOLOGICA
FONDAMENTALE
DEL CONCILIO VATICANO II *

Trattandosi di un'interpretazione teologica fondamentale del Concilio Vaticano II, riteniamo opportuno premettere alcune osservazioni introduttive alla trattazione del tema. Parliamo di interpretazione fondamentale, e con questo, intendiamo un'interpretazione che non viene indotta dall'esterno, ma che ci è suggerita dal Concilio stesso, cosicché qui essenza fondamentale e interpretazione fondamentale indicano la stessa cosa.

Va naturalmente presupposto il dato di fatto e la convinzione che questo Concilio — pur con tutta la casualità storica che accompagna avvenimenti del genere — non è stato un coacervo arbitrario di singoli episodi e decisioni, bensì possiede, in tutti i suoi singoli eventi, una coesione interiore essenziale che non si limita a tenere uniti questi ultimi in maniera giuridica formale. Del resto ha poca importanza se tale concezione fondamentale del Concilio sia stata o meno presente in larga misura, con chiarezza e con urgenza nella coscienza esplicita

* Titolo originale: *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*. - Articolo pubblicato in *ZkTh* 101 (1979) 290-299.

dei suoi promotori. Se già il senso e l'essenza di certi eventi esistentivamente importanti nella vita del singolo abbracciano sempre qualcosa di più di ciò che questi oggettivizza e persegue esplicitamente nella propria coscienza, ciò si verifica tanto più nel caso di eventi importanti della storia della Chiesa, che si svolgono in misura specificamente unica sotto la guida dello Spirito. Quanto alle intenzioni esplicite di Giovanni XXIII riguardo all'assise conciliare non sappiamo molto più di questo: che egli ritenne cosa ragionevole e opportuna indire un concilio anche dopo il "papalismo" del Vaticano I, e volle un concilio "pastorale"; con ciò non è però detto che, al di là di questo, non sia stata presente una concezione teologica più profonda e di più ampio respiro.

Cerchiamo un'interpretazione *teologica* fondamentale, perché — senza addentrarci qui nel problema del rapporto tra teologia e storia della Chiesa — riteniamo che quest'ultima sia di un tipo specificamente diverso dalla storia secolare e debba in fondo descrivere precisamente la *storia dell'essenza* della Chiesa, essenza che, in un reciproco rapporto di condizionamento, fornisce il principio ermeneutico della storia della Chiesa e, poiché essenza nella storia, si manifesta in essa.

Per quanto la cosa sia difficile e ci riesca solo di abbozzarla, formuliamo subito l'idea portante che proporrò nel trattare la questione, così da non perdere la connessione delle molte osservazioni e riflessioni particolari che faremo. Diciamo: il Concilio Vaticano II è stato germinalmente, in un modo che cerca ancora a tastoni se stesso, la prima autoattuazione ufficiale della Chiesa *in quanto Chiesa mondiale*. La tesi può sembrare esagerata e ha bisogno di molte precisazioni e spiegazioni per farsi accettabile. Essa si presta a malintesi già per

il fatto che la Chiesa è sempre stata "in potentia" una Chiesa mondiale e perché l'attualizzazione di tale potenza richiede a sua volta un processo storico piuttosto lungo, i cui inizi coincidono con l'avvio del colonialismo europeo e della missione mondiale moderna della Chiesa nel secolo XVI, e che non è ovviamente concluso neppure oggi. Se però guardiamo all'azione palese e ufficiale della Chiesa, ci rendiamo conto che essa nella sua realtà concreta — per quanto riguarda i suoi rapporti col mondo extraeuropeo e pur contraddicendo l'essenza ecclesiale — era l'azione (*sit venia verbo*) di una ditta di esportazione che divulgava in tutto il mondo una religione europea senza una vera volontà di modificare la sua merce, così come esportava la sua cultura e civiltà ritenute superiori. Allora ci apparirà ragionevole e giustificato anche considerare il Vaticano II come il primo grande evento ufficiale, in cui la Chiesa si è attuata come Chiesa mondiale, anche se tale avvenimento ha naturalmente avuto dei precedenti come la consacrazione di vescovi indigeni (in gran numero però solo nel nostro secolo), l'abolizione nella prassi missionaria di certi europeismi cementati da Roma nella questione dei riti d'Oriente, ecc. Tali precedenti, che non vanno taciuti e la cui importanza non va minimizzata, non avevano però avuto alcun serio contraccolpo sulla Chiesa europea — nordamericana; i contraccolpi invece si cominciano ad avvertire nel Vaticano II — benché in maniera ancora molto iniziale, incerta e spesso oberata dal precedente stile della Chiesa europea — in occasione del quale comincia ad agire una Chiesa mondiale in quanto tale con un influsso reciproco tra tutte le sue parti.

Come abbiamo già detto, con questa tesi generale sulla concezione fondamentale del Vaticano II, non

neghiamo che in esso l'attualizzazione dell'essenza della Chiesa mondiale si sia manifestata in maniera ancora molto germinale e timida. Né dobbiamo nasconderci che esistono anche movimenti in senso contrario. Per esempio, è stato sicuramente bandito il pericolo che il nuovo diritto canonico, in fase di preparazione a Roma, non sia ancora una volta un diritto canonico occidentale e che venga poi imposto alla Chiesa mondiale in America latina, Asia e Africa? Le Congregazioni romane non hanno ancor sempre la mentalità d'un burocratismo centralistico, che ritiene di sapere in proprio che cosa serva meglio in tutto il mondo la causa del regno di Dio e della salvezza delle anime, e che nelle sue decisioni assume come criterio ovvio, in maniera spaventosamente ingenua, la mentalità di Roma o dell'Italia? Bisogna naturalmente ammettere che la questione dell'europeizzazione della Chiesa propone anche problemi teoretici, che sono tutt'altro che chiari. La morale matrimoniale dei Masai dell'Africa orientale dev'essere la ripetizione letterale della morale cristiana occidentale, oppure là un capo, pur essendo cristiano, potrebbe continuare a vivere secondo lo stile del patriarca Abramo? Bisogna celebrare l'eucarestia con vino di uva anche in Alaska? Tali questioni teoretiche e altre simili costituiscono non di rado seri ostacoli per l'attualizzazione della Chiesa mondiale in quanto tale.

Assieme a molti altri motivi esse ci fanno capire che la grande attualizzazione ufficiale della Chiesa mondiale si è manifestata in maniera ancora relativamente germinale e timida nel Vaticano II. Là durante le messe d'apertura delle sessioni quotidiane secondo i diversi riti, non si vide alcuna danza africana. Infine, nella questione dell'avvio della configurazione mondiale della Chiesa

durante il Concilio e dopo, non bisogna dimenticare che le diverse culture del mondo, in cui la Chiesa va inculturata per essere Chiesa mondiale, stanno trasformandosi in una misura e con una velocità finora sconosciute, per cui non è facile dire quale materiale veramente promettente esse potranno offrire alla Chiesa per consentirle di diventare realmente "actu" Chiesa mondiale. Qualunque sia la risposta per questi e molti altri interrogativi, non possiamo contestare che la Chiesa è apparsa per la prima volta nel Vaticano II, al massimo livello ufficiale, come Chiesa *mondiale*. Documentiamo e consideriamo ora in maniera più concreta questo fatto, chiedendoci quali saranno le conseguenze per il futuro.

Anzitutto il Concilio è stato per la prima volta sotto il profilo formale un concilio della Chiesa mondiale in quanto tale. Basta paragonarlo al Vaticano I per rendersi conto della sua unicità sotto il profilo giuridico. Già al Vaticano I presenziarono alcuni esponenti di sedi episcopali dell'Asia e dell'Africa, ma si trattava di vescovi missionari d'origine europea o nordamericana. Allora non esisteva ancora un vero episcopato indigeno, il quale ha fatto la sua piena comparsa al Vaticano II; forse non ancora nelle debite proporzioni nei confronti dell'episcopato occidentale, però era presente. Questi vescovi non sono venuti come visitatori singoli e modesti "ad limina", per render conto e portarsi a casa un po' di offerte per le missioni. Il Vaticano II è stato realmente il primo raduno dell'episcopato mondiale, che non ha agito solo da organo consultivo del papa, bensì da istanza magisteriale e decisionale suprema della Chiesa in unione con lui e sotto di lui. S'è trattato d'un Concilio mondiale con un episcopato mondiale, la cui esistenza e la cui funzione autonoma non si erano mai espresse prima

in quanto tali; anche se l'importanza effettiva del settore non occidentale di questo episcopato universale può essere stata ancora relativamente modesta. Così come pure gli effetti dell'evento conciliare sulla vita extraconciliare della Chiesa possono essere stati ancora molto limitati, come mostrano i Sinodi romani dei vescovi tenuti dopo di allora. Tutto questo non muta il dato di fatto fondamentale che nel Concilio è comparsa ed è entrata in funzione una Chiesa che non è più la Chiesa dell'Occidente con la sua espansione nei territori nordamericani e le sue esportazioni verso l'Asia e l'Africa. Là, sotto l'apparenza di un logico e graduale sviluppo, si è verificato un vero salto di qualità, anche se questa nuova essenza della Chiesa mondiale è ancora ampiamente velata, non solo "in potentia" ma anche "in actu" dalle remore della vecchia Chiesa occidentale.

Il salto in direzione della Chiesa mondiale può inoltre essere illustrato con l'aiuto dei documenti conciliari. La Costituzione liturgica potrà essere ampiamente superata già oggi per quanto riguarda l'uso delle lingue nazionali nella liturgia, ma senza di essa e senza il Concilio la vittoria del volgare non sarebbe stata possibile. Il latino era stato la lingua letteraria comune dell'area culturale occidentale proprio in campo profano e per questa ragione era anche la lingua della Chiesa occidentale nella liturgia, e lo era rimasto oltre il tempo debito. Il latino non poteva però restare la lingua liturgica di una Chiesa mondiale, perché era la lingua di un'area culturale ristretta e particolare. La vittoria delle lingue nazionali nella liturgia ecclesiastica segnala in maniera eloquente il divenire di una Chiesa mondiale, le cui Chiese particolari esistono in modo autarchico nella propria area cul-

turale, sono inculturate in essa e non sono più un'esportazione europea. Ciò evidenzia naturalmente tutti gli altri nuovi problemi di una Chiesa mondiale in cui le Chiese locali non europee non possono più essere dominate — nonostante il loro necessario riferimento a Roma — dall'Europa e dalla sua mentalità.

Nella *Gaudium et spes* la Chiesa si rende espressamente conto, proprio in quanto Chiesa universale, della propria responsabilità nei confronti della storia futura dell'umanità. Molti particolari forse sono ancora concepiti in maniera europea, comunque il Terzo mondo è presente come parte della Chiesa e come oggetto della sua responsabilità. La sensibilizzazione del popolo ecclesiale europeo alla responsabilità mondiale della Chiesa potrà procedere con molta fatica e molto lentamente, ma tale responsabilità — la teologia politica — non potrà più essere sradicata dalla coscienza di una Chiesa mondiale.

Per quanto riguarda i documenti conciliari dottrinali, vale a dire quello sulla Chiesa e sulla divina rivelazione, molte cose saranno ancora state dette sotto orizzonti di comprensione specificamente europei e saranno stati agitati problemi che sono attuali soltanto per una teologia europea; bisogna però sottolineare l'autentico sforzo di trovare espressioni non troppo condizionate dal linguaggio di una teologia neoscolastica, ma più facilmente comprensibili in tutto il mondo. A conferma di ciò bisognerebbe paragonare i testi definitivi con i rispettivi schemi tardo-scolastici preparati a Roma prima del Concilio. Possiamo inoltre rilevare che nella dottrina sull'episcopato universale e sulla sua funzione nella Chiesa, nonché sul significato delle Chiese regionali parziali, sono state poste o chiarite delle premesse dottrinali che

sono d'importanza fondamentale per l'autocomprensione della Chiesa come Chiesa mondiale. È certamente lecito ritenere che il documento sulla rivelazione, che fa iniziare quest'ultima soltanto con l'Antico Testamento, con "Abramo", non propone un concetto di rivelazione facilmente comprensibile nelle culture africane e asiatiche, tanto più che le centinaia di migliaia di anni tra la "rivelazione originaria" e Abramo rimangono vuote.

Però si può anche dire che, sotto il profilo dottrinale, il Concilio ha fatto due cose, che sono d'importanza fondamentale per una missione su scala mondiale: nella Dichiarazione sui rapporti della Chiesa con le religioni non cristiane ha aperto per la prima volta nella storia del magistero ecclesiastico la via a una valutazione anche positiva delle grandi religioni mondiali; inoltre nella Costituzione sulla Chiesa, nel Decreto sulle missioni e nella *Gaudium et spes* proclama anche infralapsariamente (per dirla con la teologia scolare) una volontà salvifica universale ed efficace di Dio che trova un limite solo più nella decisione malvagia dell'uomo e in nient'altro, ammettendo così la possibilità di una fede salvifica vera e propria anche al di fuori della rivelazione verbale cristiana, così da creare delle premesse fondamentali per la missione mondiale della Chiesa quali non esistevano nella teologia precedente. In questo contesto va vista anche la Dichiarazione sulla libertà religiosa, in cui la Chiesa rinuncia espressamente, nella predicazione della sua fede in tutte le situazioni del mondo, a ogni mezzo di pressione che non promani dalla forza stessa del vangelo. Tutti conoscono il grande ostacolo, che la divisione confessionale della cristianità rappresenta anche per la diffusione del cristianesimo nelle cosiddette "terre di missione" e in tutto il mondo. Di conseguenza tutte le

attività ecumeniche avviate dal Concilio o da esso approvate e incoraggiate vanno valutate come un suo contributo al divenire "mondiale" del cristianesimo. In breve: nel Concilio la Chiesa ha cominciato ad agire dottrinalmente *come* Chiesa mondiale almeno in misura germinale. Sotto il fenotipo di una Chiesa ancora in larga misura europea e nordamericana, se così possiamo dire, comincia a farsi notare il genotipo di una Chiesa mondiale autentica.

Ma forse possiamo cogliere in maniera ancora più profonda l'evento di questo divenire "mondiale" della Chiesa. Nella storiografia ecclesiastica ci si rompe il capo sulla questione di una suddivisione teologicamente adeguata della storia della Chiesa; la suddivisione della storia europea in antichità, medioevo e evo moderno non fornisce uno schema teologicamente sufficiente alla storia della Chiesa (lasciamo naturalmente da parte le questioni di una ulteriore suddivisione all'interno delle grandi epoche). Inoltre, per quanto riguarda la storia in generale e tanto più la storia ecclesiastica, siamo convinti che nei particolari periodi cronologici non si verificano sempre le stesse cose sotto il profilo qualitativo e quantitativo, ma che un periodo cronologicamente breve può celare in sé una grande epoca storica. Poste queste premesse, diciamo: sotto il profilo teologico esistono nella storia della Chiesa tre grandi epoche, la terza delle quali è appena cominciata e si è manifestata a livello ufficiale nel Vaticano II. Il primo periodo, breve, fu quello giudeo-cristiano; il secondo quello della Chiesa esistente in aree culturali determinate, cioè nell'area dell'ellenismo e in quella della civiltà europea. Il terzo periodo è caratterizzato dal fatto che tutto il mondo costituisce, in linea di principio, lo spazio vitale della Chiesa. Questi tre

periodi, che indicano tre situazioni fondamentali, essenziali e distinte tra loro del cristianesimo, della sua predicazione e della sua Chiesa, possono naturalmente venire suddivisi a loro volta in maniera molto profonda; così, per esempio, il secondo periodo contiene le cesure costituite dai passaggi dall'antichità al medioevo e dalla cultura medioevale all'epoca del colonialismo europeo e dell'illuminismo (al riguardo bisognerebbe mettere in luce le cause di tali cesure, cause molteplici eppur tra loro connesse).

Comunque, secondo me, la triplice suddivisione della storia della Chiesa è in sé teologicamente giusta, anche se il primo periodo fu molto breve. Il periodo giudeo-cristiano (unitamente alle sue irradiazioni per mezzo del proselitismo giudaico e il fenomeno dei "timorati di Dio", degli *eusebómenoi*, rivelatoci da Paolo, dagli Atti degli Apostoli e dalla letteratura propagandistica giudaica) è infatti caratterizzato da questa proprietà particolare: la sua situazione storica culturale è quella dell'evento salvifico cristiano fondamentale, cioè della morte e risurrezione di Gesù e della predicazione di tale evento *all'interno* della sua propria situazione storica (appunto la predicazione in Israele e a Israele), e non in una situazione da esso diversa. Il fatto che precisamente su *questa* base sia stato possibile pensare a una missione tra i pagani, ci dice che ciò che Paolo ha inaugurato — il passaggio da un cristianesimo giudaico a un cristianesimo dei pagani — non è una cosa teologicamente ovvia, bensì avvia un periodo radicalmente nuovo nella storia della Chiesa, introduce un cristianesimo che non è l'esportazione del cristianesimo giudaico nella diaspora, bensì — nonostante tutto il suo riferimento al Gesù storico — un cristianesimo cresciuto sul terreno proprio del pagane-

simo. So di parlare in maniera vaga e oscura. Però ritengo che ciò dipenda dal fatto che i problemi teologici insiti nel passaggio dal cristianesimo giudaico al cristianesimo dei pagani non sono affatto semplici come si crede, e dal fatto che la loro difficoltà teologica non è stata ancora ben elaborata, per cui non è ancora chiaro in maniera riflessa quel che Paolo ha "combinato" quando ha dichiarato superflua per i non giudei (e forse solo per essi) la circoncisione e tutto quel che vi era connesso.

Comunque sia, se pensiamo a una suddivisione precisa e genuinamente teologica della storia della Chiesa nelle sue svolte fondamentali, quella proposta sembra essere l'unica appropriata. Essa significa che nella storia del cristianesimo il passaggio da una certa situazione storica e teologica a una situazione essenzialmente nuova si è verificato solo una volta e comincia ora a realizzarsi per la seconda volta nel passaggio dal cristianesimo europeo (con i suoi annessi americani) alla religione mondiale attuale. Possiamo naturalmente azzardare questa affermazione solo se consideriamo il passaggio dal cristianesimo pagano antico del Mediterraneo al cristianesimo europeo medioevale e moderno come meno drastico sotto il profilo teologico delle due cesure sopra indicate. Ma ciò sembra senz'altro giustificato, data l'unità della cultura mediterranea ellenistico-romana e la sua trasmissione ai popoli germanici, cosa che non abbiamo qui bisogno di motivare più dettagliatamente.

Se quanto abbiamo detto è in qualche misura giusto, ne risulta una duplice questione: dove sta, più precisamente, la caratteristica teologica e non solo storico-culturale di un simile passaggio e, rispettivamente, di una simile cesura? Che ne risulta, qualora applichiamo questa teologia del passaggio al passaggio in cui noi oggi

viviamo e che ha nel Vaticano II una specie di inizio ufficiale?

Per quanto riguarda la prima questione, possiamo dire che si tratta di un evento realmente rilevante sotto il profilo teologico e storico-salvifico, e non solo di un evento storico-culturale. Nel caso di Paolo la cosa mi sembra evidente: l'abolizione della circoncisione per i cristiani provenienti dal paganesimo — un'abolizione certamente non prevista da Gesù e non deducibile in maniera stringente dalla sua predicazione esplicita e dal significato salvifico della sua morte e risurrezione — è per Paolo un principio che fa parte del suo vangelo ed è il frutto di una rivelazione; essa segna l'interruzione di una continuità storico-salvifica che l'uomo non può effettuare di propria iniziativa. Sorge così il problema propriamente teologico, su cui neppure Paolo ha riflettuto in misura adeguata: che cosa può e deve ancora rimanere della storia della salvezza e della Chiesa veterotestamentaria, se questa viene intaccata nella circoncisione che per ogni ebreo costituiva il dato ultimo della sua esistenza salvifica, e che secondo lo stesso Paolo poteva, anzi doveva rimanere in vigore per i giudeo-cristiani del suo tempo? ¹. Anche per lui questo passaggio significa realmente una cesura nel senso letterale del termine.

Oltre a ciò bisogna riflettere che esso comportava ancora molte altre abolizioni e interruzioni della continuità storico-salvifica: l'abolizione del sabato, lo spostamento del centro della Chiesa da Gerusalemme a Roma, modificazioni profonde nella dottrina morale, nascita e acquisizione di nuove scritture canoniche, ecc.

¹ Cf Gal 2,7-10; 1Cor 7,17-19; At 15,1-29; 21,18-25.

Tutte interruzioni a proposito delle quali possiamo dire che ci è indifferente se esse possano richiamarsi già a Gesù o solo a Paolo, o se siano avvenute in qualche modo e in qualche luogo nel periodo apostolico. Dal momento che oggi — forse a differenza della teologia patristica e medioevale — non esiste una teologia chiara e riflessa di questa cesura, di questo nuovo inizio del cristianesimo promosso da Paolo, e dal momento che essa potrebbe forse venire elaborata a poco a poco solo in un dialogo con la sinagoga, nessuno vorrà prendersela con me, se non sono in grado di dire altro al riguardo oltre a queste semplici indicazioni. Ciononostante oso avanzare questa tesi: oggi viviamo per la prima volta nel periodo di una nuova cesura come quella verificatasi nel passaggio dal cristianesimo giudaico al cristianesimo dei gentili.

Possiamo proporre questa tesi definendo alla sua luce il significato del Vaticano II, nel quale la Chiesa avrebbe proclamato — per quanto solo in maniera germinale e oscura — il passaggio da una Chiesa occidentale a una Chiesa mondiale, nel senso finora verificatosi una prima e unica volta allorché la Chiesa dei giudei diventò la Chiesa dei pagani? Penso proprio che si possa e si debba rispondere affermativamente a questo interrogativo. Con ciò non intendo ovviamente affermare che le due cesure e i due passaggi sono identici dal punto di vista contenutistico. Nessun evento storico si verifica esattamente due volte; e se qualcuno fosse convinto che la cesura inaugurata da Paolo ha avuto caratteristiche teologico-formali irripetibili e che quindi il passaggio alla Chiesa mondiale non è paragonabile in tutto al passaggio dal cristianesimo del Gesù storico al cristianesimo di Paolo, io non lo contraddirei certamente. Né dubito che tali passaggi av-

vengano più che altro in maniera irriflessa, senza che siano escogitati mediante pianificazioni teologiche per poi essere realizzati in conformità ad esse; essi vengono attuati in maniera irriflessa in forza di un istinto segreto e assoluto dello spirito e della grazia, anche se non bisogna disprezzare o ritenere superflue le riflessioni che si impongono a loro riguardo. Ma fatte queste riserve, affermo e difendo la tesi sopra enunciata.

Ritengo che la differenza tra la situazione storica del cristianesimo giudaico e la situazione in cui Paolo impiantò il cristianesimo mediante un rivolgimento radicale, non fosse maggiore della differenza che intercorre tra la cultura occidentale e le culture dell'Asia e dell'Africa in cui oggi il cristianesimo deve innestarsi se vuole diventare realmente una religione mondiale, come già ha cominciato a fare. Le differenze odierne possono in qualche misura venire attutite dal fatto che anche sopra alle altre culture si stende la patina livellatrice della cultura industriale e razionale dell'Europa e degli USA, con la conseguente impressione che il cristianesimo continui ad approdare in tutto il mondo come una merce d'esportazione assieme ai problematici vantaggi dell'Occidente. Ma pur astruendo dal fatto che anche nell'antichità esisteva qualcosa di analogo — cioè la diaspora universale degli ebrei con il loro proselitismo (e il fenomeno dei "timorati di Dio" che lo rendeva possibile), sulla cui base si sarebbe potuto esportare ovunque un cristianesimo giudaico — la storia delle missioni in età moderna dimostra — fatte alcune eccezioni relativamente piccole — che il cristianesimo, in quanto merce occidentale d'esportazione, non è riuscito a imporsi tra le culture superiori dell'Oriente e nel mondo dell'Islam. Non è riuscito a stabilirvisi perché era un cristianesimo occidentale e

voleva imporsi come tale, senza azzardare un nuovo inizio reale interrompendo certe continuità per noi ovvie, come dimostrarono le varie questioni dei riti, l'esportazione della lingua latina, la sopravvivenza del diritto romano occidentale nel diritto canonico, l'imposizione fin nei dettagli della morale borghese dell'Occidente a uomini di culture estranee, il rifiuto delle esperienze religiose di altro genere, ecc. Le cose stanno pertanto così: o la Chiesa vede e riconosce queste differenze essenziali delle altre culture in seno a cui deve diventare Chiesa mondiale, e ne trae le necessarie conseguenze con ardore paolino, oppure rimane una Chiesa occidentale tradendo così in fondo il senso che il Vaticano II ha avuto.

E veniamo alla seconda domanda: che vuol dire, più in concreto, attribuire un significato simile al Vaticano II? È difficile dirlo. Anzitutto perché la seconda cesura — quella che apre alla Chiesa mondiale — è o deve naturalmente diventare del tutto diversa sotto il profilo materiale e contenutistico dalla prima, che ha portato alla Chiesa dei pagani dell'antichità e del medioevo. In secondo luogo perché è una questione aperta e poco chiarita se la Chiesa posseda, e in che misura, ancora nel periodo postapostolico le capacità e i poteri creativi che possedeva nel periodo del suo primo divenire, cioè nell'età apostolica, poteri allora posti in atto con decisioni fondamentali irreversibili o apparentemente tali, costitutive della sua essenza concreta al di là di quello che le compete per disposizione diretta ed effettiva di Gesù risorto. La questione aperta è questa: in occasioni di cesure storiche come quella indicata da noi come seconda, la Chiesa può sfruttare legittimamente certe possibilità di cui non ha mai fatto uso durante il secondo grande periodo, perché la cosa sarebbe stata allora priva

di senso e quindi illegittima? In terzo luogo perché, nonostante tutta la moderna futurologia, nessuno è in grado di prevedere con sicurezza il futuro profano cui la Chiesa deve far fronte nella nuova interpretazione della sua fede e della sua essenza in quanto Chiesa mondiale. In questo senso il Vaticano II è naturalmente solo un'indicazione molto astratta e formale di ciò cui la Chiesa va incontro e cui dovrà rispondere come Chiesa mondiale. Tentiamo comunque di dire qualcosa sull'immagine di questa Chiesa mondiale e sul compito che l'attende; ritengo che ciò rientri nelle nostre riflessioni, perché un'interpretazione teologica dell'essenza fondamentale del Vaticano II in fondo non può che essere prospettata partendo appunto dalla "causa finalis", vale a dire dal futuro della Chiesa per il quale lo stesso concilio si è dichiarato.

La prima cosa da prendere in considerazione è la predicazione cristiana. Nessuno di noi è in grado di dire con precisione con quali concetti, sotto quali nuovi aspetti l'antico messaggio del cristianesimo dovrà essere predicato in futuro in Asia, Africa, nei paesi dell'Islam e forse anche in America latina, affinché esso sia realmente presente dappertutto nel mondo. Devono essere quei popoli e quelle culture a scoprirlo pian piano, senza che ci si limiti naturalmente a una proclamazione formale della necessità di queste nuove forme di predicazione, e senza che sia possibile a quei popoli dedurla semplicemente da un'analisi a sua volta problematica della propria indole specifica. Questo compito, la cui soluzione non è ancora stata trovata e che non spetta propriamente a noi europei trovare, comporterà necessariamente un richiamo alla gerarchia delle verità ricordate dal Concilio, e un ritorno alla sostanza fondamentale ultima del

messaggio cristiano, per poi formulare, a partire di qui, in modo nuovo e con una creatività disinvolta, la totalità della fede cristiana in corrispondenza con le diverse situazioni storiche. Questo richiamo alla sostanza ultima quale primo passo per una riformulazione di tutto il contenuto della fede non è facile; a tale scopo si dovranno riprendere i tentativi fatti negli ultimi anni per trovare delle formule fondamentali della fede, e sarà inoltre necessario chiedersi — cosa finora mai fatta — se esista un criterio formale per stabilire che cosa può appartenere e che cosa no, originariamente, a una rivelazione soprannaturale strettamente intesa in quanto tale. Una volta assolto questo compito, ne risulterebbe un pluralismo di predicazioni, anzi il pluralismo vero e proprio, che è molto più importante di un pluralismo di predicazioni e di teologie all'interno della Chiesa occidentale. Dal momento che in linea di principio tutti gli uomini possono parlare e intendersi con tutti, tali predicazioni non sarebbero semplicemente sperimentazioni disperse; potrebbero criticarsi e arricchirsi a vicenda; ognuna sarebbe tuttavia un'individualità storica incommensurabile in rapporto con le altre. Il che porrà il problema di come mantenere e consolidare un'unità della fede di fronte a tante diverse predicazioni, di come l'istanza ecclesiale suprema residente in Roma potrebbe agire a questo scopo, dal momento che questo è chiaramente un compito del tutto diverso da quello esplicito finora dall'autorità magisteriale romana all'interno di un orizzonte di comprensione occidentale comune.

Più di una volta si è già capito e detto che occorre un pluralismo simile di liturgie, il quale non può ridursi all'uso delle varie lingue nazionali.

È ovvio pure che nelle grandi Chiese parziali debba

esprimersi un notevole pluralismo per quanto riguarda il diritto canonico (e anche altre prassi ecclesiali), e ciò anche astraendo dal fatto che altrimenti non potremmo attenderci passi concreti verso l'unità in campo ecumenico. Tutte queste sono naturalmente affermazioni formali e astratte, che dicono poco della forma effettiva della Chiesa mondiale futura. Ma è possibile dire di più?

E veniamo alla conclusione. Le nostre riflessioni si prefiggevano solo di interpretare teologicamente il Concilio Vaticano II. Abbiamo cercato di spiegare che esso è stato l'evento della storia della Chiesa, in cui la Chiesa mondiale ha cominciato ad agire timidamente in quanto tale. Abbiamo cercato di spiegare, con alcune riflessioni problematiche, che il divenire della Chiesa mondiale non significa semplicemente una crescita quantitativa della Chiesa precedente, bensì comporta una cesura teologica nella storia della Chiesa, cesura niente affatto già colta in maniera riflessa e chiara e che può essere paragonata solo al passaggio dal cristianesimo giudaico al cristianesimo dei gentili, quello che ha visto Paolo come protagonista, senza che si debba necessariamente ritenere ch'egli abbia riflettuto in maniera teologica adeguata su di esso. È tutto quanto ci proponevamo di dire. Per il resto ci siamo limitati a dare alcune indicazioni generiche e in maniera poco sistematica e ordinata, accennando a dei problemi che sono ancora poco considerati dalla teologia tradizionale.

Per chiudere, richiamiamo l'attenzione su due caratteristiche del Vaticano II, di cui ho già trattato altrove e su cui non è il caso qui di dilungarsi. Perlomeno nella *Gaudium et spes* il Concilio ha adoperato irriflessamente uno stile che non ha né il carattere di una dottrina dogmatica sempre valida né quello di una disposizione ca-

nonica, ma che può essere forse interpretato come una "direttiva", come un appello (in una dottrina delle affermazioni ufficiali ecclesiastiche, che non esiste ancora in maniera esplicita, perché conosciamo propriamente solo le affermazioni *dottrinali* e le *disposizioni* del diritto canonico). Questo genere di affermazioni avrà maggior peso in futuro? In base a quali premesse potrà risultare efficace? Qui non possiamo approfondire neppure queste questioni, anche se esse sarebbero in grado di contribuire a stabilire quale sia stato il segno teologico distintivo del Concilio.

Infine diciamo o ripetiamo ancora espressamente una cosa: il Concilio è stato, con e sotto il papa, il soggetto attivo dei poteri supremi della Chiesa in tutte le direzioni. Ciò è evidente, è stato detto espressamente e non è stato contestato neppure da Paolo VI. Il modo però in cui tale potere supremo, detenuto dal papa "da solo" e dal Concilio, possa esistere ed essere operativo in due soggetti almeno parzialmente diversi, non è stato realmente chiarito sul piano teoretico, né risulta perspicuo nella prassi quale significato attuale permanente abbia il fatto che tutto il collegio episcopale con e sotto il papa — ma realmente *insieme con* il papa — è l'organo direttivo collegiale supremo della Chiesa. Il significato sempre attuale di questo principio costitutivo collegiale della Chiesa è rimasto fin qui poco chiaro, e nel periodo postconciliare sembra sia stato piuttosto messo di nuovo in ombra da Paolo VI. Giovanni Paolo II cambierà qualcosa al riguardo? In una Chiesa mondiale reale si tratta di una cosa necessaria, perché la Chiesa non può più essere semplicemente governata mediante quel centralismo romano fattosi usuale nell'epoca più recente.