

CHRISTOPH THEOBALD

Paris (Francia)

Le opzioni teologiche del concilio Vaticano II: alla ricerca di un principio "interno" di interpretazione

Come interpretare un corpus testuale di "taglia forte" che occupa poco meno di un terzo del totale nell'ultimissima edizione dei ventuno concili ecumenici? Prendendo in prestito da Michel de Certeau una formula ben nota, verrebbe da dire che i padri del concilio Vaticano II non hanno avuto paura di "reinventare il cristianesimo". Nessuna questione è sfuggita loro: dalla rivela-

* CHRISTOPH THEOBALD

È nato a Colonia (Germania) nel 1946. Gesuita della Provincia di Francia, è professore di teologia fondamentale e dogmatica alla facoltà di teologia del «Centre Sèvres» di Parigi e redattore della rivista *Recherches de science religieuse*, dove cura la sezione di teologia sistematica. È membro del Comitato internazionale di direzione della rivista *Concilium*.

Molte le sue pubblicazioni sulla storia della teologia moderna, su temi di teologia sistematica e di estetica; fra tutte, ricordiamo: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurt a.M. 1988; *La foi trinitaire des chrétiens et l'enigme du lien social. Contribution au débat sur la "theologie politique"*, in *Monothéisme et Trinité*, Bruxelles 1991; *La Révélation... tout simplement*, Paris 2001; *Le cas Jésus-Christ*, Paris 2002; *Présences d'Évangile. Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Paris 2003.

(Indirizzo: 15, rue Monsieur, 75007 Paris, Francia.

E-mail: theobald.c@wanadoo.fr).

zione all'auscultazione dei segni dei tempi, dal matrimonio alla pace internazionale, dall'educazione e dai mezzi di comunicazione al dialogo ecumenico e interreligioso, dalla natura e dalla missione della chiesa fino alla ridefinizione delle sue diverse funzioni, ministeri e stati di vita, i vescovi hanno saputo delineare una visione rinnovata del cristianesimo su un pianeta in via di mondializzazione, se non addirittura di proporre un programma di riforma che supera tutto quello che si sarebbe potuto immaginare in precedenza. Nessuno dei venti concili precedenti ha mostrato tanta audacia e tanta ambizione: raggiungere un consenso tra i più di duemila presuli venuti da tutti i continenti e metterli d'accordo sulle risposte da dare a quasi tutte le questioni poste alla chiesa alle soglie di un'era nuova dell'umanità. È qui che risiede lo statuto assolutamente inedito di queste grandi assise del XX secolo¹.

Il mio obiettivo non è quello di mostrare come si sia potuti arrivare ad un accordo di questa portata né di cercare il senso dell'opera conciliare nel suo svolgersi², bensì quello di *trovare il principio di interpretazione* del suo corpus testuale. La posta in gioco decisiva di questa questione per la tappa che stiamo attualmente segnando nella ricezione del concilio apparirà strada facendo.

Per precisarla subito in partenza, possiamo evocare la lontana analogia delle Scritture. A tale proposito, prima, durante e dopo il concilio la teologia – tanto protestante quanto cattolica – aveva posto la questione dell'unità interna, data per presupposta la loro diversità, delle teologie dell'Antico e del Nuovo Testamento, messa in chiaro da duecento anni di ricerca storica. «Il canone del Nuovo Testamento fonda l'unità della chiesa?», s'era chiesto Ernst Käsemann nel 1951, dando avvio a un vivo dibattito su quello che lui aveva chiamato «canone nel canone scritturistico». Nessuno oserebbe affermare l'ispirazione del corpus

¹ Per maggiori precisazioni, cf. il dossier dal titolo *Une Église en concile: entre histoire et théologie*, in *Revue de sciences religieuses* 93/2 (2005). Ivi il nostro contributo, intitolato: *Pour une théologie de l'institution conciliaire* (pp. 267-290), completa la prospettiva ermeneutica scelta per il presente contributo.

² Cf. soprattutto i cinque volumi di G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1995-2001.

conciliare, anche se una certa pratica ecclesiale rischia di assegnargli questo statuto. Tuttavia ci si deve chiedere non soltanto *di che ordine è esattamente l'unità dell'opera conciliare* – e qui l'analogia tra diversi corpus cristiani (o altri) può giocare la sua parte –, ma anche e soprattutto *come, secondo una sorta di ritorno riflessivo, il corpus del Vaticano II si posiziona esso stesso*, situandosi simultaneamente in rapporto alle Scritture (nel loro statuto unico) e alla tradizione, nonché a delle istanze fuori testo come il nome di Gesù e l'opera dello Spirito.

I/ UNA IPOTESI

In ciò che segue vorrei riflettere sulle conseguenze che scaturiscono dal fatto che questa questione di principio e altre che ad essa si collegano – come il rapporto tra rivelazione e fede, libertà e contesto storico (“segni dei tempi”) – non hanno “sfondato” se non durante l'ultimo periodo del concilio (autunno 1965) e solo nella forma di un compromesso dottrinale. Che sarebbe accaduto se i testi promulgati *prima* dell'adozione finale di *Dei Verbum*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes* e *Gaudium et spes* avessero potuto approfittare dei fondamenti posti, non senza difficoltà, in questi ultimi? Questa domanda che non rientra nella “fiction conciliare”, ma richiama la storia della redazione del suo corpus, fa comprendere l'orientamento del processo di ricezione avviato sin dal termine del concilio. Nel corso di quarant'anni la chiesa si è preoccupata parecchio dei suoi stati di vita, dei ministeri e delle sue strutture – la lunga serie dei sinodi romani sotto Giovanni Paolo II ne è una eloquente testimonianza –; essa ha saputo ridefinire anche i suoi rapporti con il giudaismo, con le religioni non cristiane e con le società. Ma non è sicuro che le intuizioni della costituzione sulla rivelazione, per esempio, in particolare la relazione che questa stabilisce con le *Scritture*, abbiano ricevuto tutta l'attenzione che meritano. Ci si può quindi chiedere se una intelligenza più precisa del principio “interno” del corpus non avrà delle ripercussioni sull'*attuale* ricezione del concilio e sulle “soglie” nuove, senza dubbio più “radicali”, che quest'ultima deve oltrepassare.

1/ La chiesa è l'“argomento principale” del concilio?

Se si guarda innanzitutto *la storia della redazione* del corpus, si impongono numerose constatazioni. Non era tra le difficoltà minori del concilio radunato nell'ottobre del 1962 quella di aprire alcune strade nella foresta immensa dei circa settanta schemi preparatori, in funzione di una visione globale che non potrà precisarsi se non in maniera assai graduale e in costante dibattito con il principio che Giovanni XXIII stesso aveva dato al concilio nel suo discorso di apertura, *Gaudet mater ecclesia*. Questo principio, che si è soliti chiamare principio di “pastoralità della dottrina”³, manda in crisi la classica distinzione fra dottrina e disciplina o dogma ed eresia che aveva largamente determinato la preparazione conciliare. È del tutto comprensibile, quindi, che esso sia stato recepito a seconda degli orientamenti dei padri conciliari. Ora, questo processo interno di ricezione che continua lungo i quattro periodi del concilio apre tutta una gamma di possibili a livello della programmazione dei dibattiti, giacché tale programmazione poteva restare più o meno indipendente da una adesione collettiva al principio o, al contrario, poteva scaturire da esso.

L'assemblea durante il primo periodo cerca dunque il proprio orientamento. Il dibattito pastorale sulla liturgia – luogo che è al di là della distinzione classica tra dottrina e disciplina – è seguito da un primo grande scontro a proposito della interpretazione della fede (il *traditum*, secondo Y. Congar), che prosegue peraltro nella commissione mista creata il 21 novembre per uscire dal vicolo cieco provocato dal voto della vigilia sul *De fontibus*

³ JEAN XXIII – PAUL VI, *Discours au Concile*, Centurion, Paris 1966, 64 [cf., in it., GIOVANNI XXIII, Discorso nella solenne apertura del Concilio, in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1981, (45s.)]: «È necessario che questa dottrina certa e immutabile, che 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 [...]. 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» (i corsivi sono nostri).

(le due fonti della rivelazione). Tutto fa pensare che questo conflitto principale, sul momento irrisolvibile, abbia l'effetto di rafforzare la posizione di coloro che tentano di aggirarlo spostando il dibattito conciliare verso i portatori della tradizione, i *tradentes*. È dunque l'orientamento ecclesiologico quello che prenderà il sopravvento già dalla fine del primo periodo. Bisogna senz'altro riconoscere che tale orientamento corrisponde all'attesa della maggioranza dei padri, trova un punto d'appoggio nel discorso preconciare di Giovanni XXIII *Ecclesia Christi lumen gentium* dell'11 settembre ed è soprattutto al centro della strategia belga, potentemente orchestrata dal card. Suenens, da lui esposta il 4 dicembre⁴ e confermata il giorno dopo dal card. Montini⁵, il futuro Paolo VI. Preparati da lunga data, questi due giorni decidono di fatto il destino del concilio: *la chiesa diventa il suo "argomento principale"*⁶.

Ma le questioni di principio di teologia fondamentale, abbandonate solo per un po' di tempo, ritornano progressivamente alla fine dell'anno 1963 e vengono affrontate soprattutto durante i due ultimi periodi (nell'autunno del 1964 e del 1965), dando luogo, allora, a delle formulazioni eterogenee in testi di provenienza e di statuto diversi. Prospettive divergenti si manifestano innanzitutto a proposito dell'idea "ecumenica" di "riforma" e delle sue dimensioni dottrinali; riappaiono poi quando si tratta di integrare la posizione storica e culturale dei destinatari del vangelo nella stessa forma pastorale della dottrina. Infine la funzione interpretativa del magistero, che pareva avesse trovato il suo equilibrio nel dibattito sul *De ecclesia* (LG 25), viene di nuovo testata da questioni inedite come quella della libertà religiosa, mettendo per così dire a nudo delle divergenze a proposito del principio stesso dell'esistenza cristiana ed ecclesiale: *la tradizione della rivelazione*. Nella maggior parte dei casi i compromessi vengono raggiunti mediante la giustapposizione delle espressioni o mediante formule volutamente aperte. Formulazioni più

⁴ V. CARBONE (ed.), *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960-1980, qui I/4, 222-227 [d'ora in poi abbreviato in AS].

⁵ AS I/4, 291s.

⁶ AS I/4, 292.

precise, introdotte alla fine del concilio, come quelle di *Gaudium et spes*, di *Ad gentes* e di *Dignitatis humanae* non possono più avere effetto retroattivo sui testi precedenti; cosa questa che alla fine produce una sorta di indecisione ermeneutica che ipoteca pesantemente il periodo postconciliare.

Come valutare, allora, i rapporti tra questo percorso di ricezione/non ricezione del principio dato da Giovanni XXIII al concilio, e la programmazione dei lavori? Dopo il periodo di ricerca, il 5 dicembre del 1962 vengono distribuiti una scelta di venti documenti e viene istituita una nuova commissione di coordinamento alla quale spetta d'ora in poi il compito di pianificare i lavori. È grazie a questa commissione che il progetto Suenens potrà arrivare in porto, e ciò tanto più facilmente in quanto, nella prima riunione, il primate del Belgio otterrà la responsabilità sul *De ecclesia* e sullo schema XIII, la futura costituzione *Gaudium et spes*, cioè i due testi che costituiscono i punti cardinali del suo progetto. A cose fatte, non si può negare che, a partire da quel momento, la programmazione dei lavori conciliari e il percorso di ricezione del principio di "pastoralità" *si separano*. Ci si sarebbe potuto aspettare l'adesione collettiva a questo principio per farne poi scaturire la redazione dei testi? Questa proposta, espressa il 15 ottobre del 1962 dal card. Bea di fronte al segretario per gli affari straordinari⁷, era probabilmente utopica perché non teneva realmente conto né del lavoro di preparazione già compiuto né della logica dei programmi conciliari di Trento e del Vaticano I, logica basata sulla separazione tra dottrina e disciplina. Ma constatare una certa indipendenza tra il "funzionamento" del principio e la programmazione dei lavori conciliari a partire dalle questioni ecclesiologiche ha effetti importanti sulla concezione che si ha del corpus conciliare: bisogna situare la sua unità interna, nella *coscienza ecclesiale*, tesa tra l'interno (*Lumen gentium*) e l'esterno della chiesa (*Gaudium et spes*), o piuttosto nella *Parola di Dio* (*Dei Verbum*), ricevuta dalla chiesa nel mondo contemporaneo grazie a un rapporto nuovo – qualificato come "pastorale" – con le Scritture e con la tradizione?

⁷ Il testo è stato pubblicato in G. ALBERIGO (ed.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, Il Mulino, Bologna 1995, 219-224.

Il 29 ottobre 1965, in occasione dell'ultima votazione sulla costituzione *Dei Verbum*, il relatore torna quasi furtivamente al posto che questo testo occupa nell'opera conciliare, affermando che esso «esprime il legame stesso tra tutte le questioni trattate da questo concilio. Esso ci colloca», afferma, «al cuore stesso del mistero della chiesa e all'epicentro della problematica ecumenica». Nell'autunno del 1964 la commissione teologica aveva già notato che il *De revelatione* è «in certo qual modo la prima di tutte le costituzioni di questo concilio, sicché il suo preambolo le introduce tutte in una determinata maniera»⁸. Questa affermazione resterà tuttavia lettera morta a motivo di un fatto di ricezione: è la costituzione sulla chiesa che ha praticamente preso il primo posto di tutti i testi conciliari⁹ – fatto questo favorito dallo stesso Paolo VI e dal suo modo di presentare, all'inizio del secondo periodo, gli scopi principali del concilio:

Se Noi, venerabili fratelli, poniamo davanti al nostro spirito questa sovrana concezione: essere Cristo nostro Fondatore, nostro Capo, invisibile ma reale, e noi tutto ricevere da lui così da formare con lui quel "Christus totus" di cui parla sant'Agostino e la teologia della chiesa è tutta pervasa, possiamo meglio comprendere gli scopi principali di questo concilio, che per ragioni di brevità e di migliore intelligenza Noi indicheremo in quattro punti: la conoscenza, o, se così piace dire, la coscienza della Chiesa, la sua riforma, la ricomposizione di tutti i cristiani nell'unità, il colloquio della Chiesa col mondo contemporaneo¹⁰.

Su questo sfondo diventa significativo il fatto che al momento della promulgazione di *Dei Verbum*, il 18 novembre 1965, il papa non torna sulla posta in gioco fondamentale di questa costituzione, ma guarda piuttosto al dopo concilio da un punto di vista istituzionale. Tutto avviene come se si fosse già voltato pagina.

⁸ AS IV/1, 341.

⁹ Nell'edizione francese dei testi conciliari, organizzata secondo le tre categorie giuridiche delle costituzioni, dei decreti e delle dichiarazioni, la costituzione *Lumen gentium* apre la prima serie, seguita da *Dei Verbum*, da *Sacrosanctum concilium* e da *Gaudium et spes*.

¹⁰ JEAN XXIII – PAUL VI, *Discours au Concile*, cit., 107 [cf., in it., PAOLO VI, Discorso in apertura del secondo periodo del Concilio, in *Enchiridion Vaticanum* 1, cit., (95)].

2/ L'orientamento ecclesiologico della ricezione

Se ora si considera più direttamente la storia della ricezione del corpus, non si può non vedervi una conferma dell'orientamento ecclesiologico indotto da Paolo VI. Forse esso è dovuto in parte al consenso teologico della maggior parte dei padri: a distanza dal neotomismo, questo consenso si ispira a una *nouvelle théologie* che si colloca a distanza nella linea del "tradizionalismo moderato" più sensibile a una visione dogmatico-storica che a una concezione dogmatico-giuridica del cristianesimo cattolico; imbevuti di cultura patristica, i suoi sostenitori si riferiscono volentieri alla scuola romantica di Tubinga, all'apologetica blondeiana o ancora al trascendentalismo di J. Maréchal. Attento soprattutto alla tradizione come *coscienza storica della chiesa*, questo paradigma multiforme, vulnerabile anche a giochi di opposizione bipolare (chiesa/mondo), i problemi di teologia fondamentale, posti alla fine del concilio, li lascia piuttosto in ombra.

È in questo contesto che la *differenza di forma* tra i due corpus del Vaticano I e del Vaticano II comincia a farsi sentire: mentre il carattere precisissimo ma incompleto del testo del 1870 esige una vera e propria nuova inquadratura in una prospettiva più globale (cosa che è avvenuta al Vaticano II, ma nel quadro dell'ecclesiologia di quest'ultimo), il corpus dell'ultimo concilio pone grandi problemi di interpretazione, dovuti non soltanto alla sua mole, come è stato già detto, ma anche alla struttura policentrica che comincia a manifestare¹¹.

Per coloro che, malgrado tutto, restano attaccati alla visione unificata della cultura cattolica e alla sua espressione nei diversi corpus pontifici del XIX e XX secolo, c'è quindi la tentazione di trasformare la lettera conciliare in sistema coerente e di concepire la sua ricezione ufficiale secondo le procedure classiche di una ecclesiologia ancora fortemente gerarchizzata e centralizzata. L'appello alla sintesi si fa sentire vent'anni dopo la chiusura del concilio. Dalla parte dei teologi, lo storico del Vaticano I H.J. Pottmeyer propone fin dal 1985 un saggio di periodizzazione

¹¹ Per una analisi più precisa della struttura del corpus, cf. la nostra introduzione a *Vaticano II. L'intégrale. Édition bilingue révisée*, Bayard, Paris 2002, IV-XIII.

“dialettica” della ricezione, che farà scuola¹²: il compito attuale consisterebbe nell’«integrare ciò che nella teologia preconciare è d’obbligo, alla nuova acquisizione di una ecclesiologia di comunione e di una antropologia cristiana che esige un impegno a favore della dignità umana»¹³. Nello stesso anno, il sinodo straordinario che erige «l’ecclesiologia di comunione» a «idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»¹⁴, emette anche il voto «che venga redatto un catechismo o compendio di tutta la dottrina cattolica», auspicio che trova realizzazione nel 1992. Già nel 1983 e nel medesimo spirito di sintesi ecclesiale Giovanni Paolo II aveva promulgato il nuovo *Codice di diritto canonico*.

Per altri, il carattere policentrico e aperto della raccolta, il suo appello al “senso della fede” e alle chiese particolari, implica l’ingresso in una *prassi multiforme* di rinnovamento e di riforma, che viene spesso riferita allo spirito del concilio senza poterla sempre collegare alla sua lettera. È forse per questa ragione che il processo di ricezione ufficiale, avviato in seguito al sinodo del 1985, si centra soprattutto sugli “stati di vita” e i “ministeri”: laici, presbiteri, religiosi e vescovi? La disputa fraterna tra il card. W. Kasper e il futuro Benedetto XVI sui rapporti tra le chiese particolari e la chiesa universale, certamente non suscitata dal solo avanzamento del dialogo ecumenico, conferma ancora la centralità della prospettiva ecclesiologica, anche se l’autore della lettera *Communio notio* su alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione (1992) ricorda nel 2000 che «il Vaticano II ha chiaramente voluto inserire e subordinare il discorso della chiesa al di-

¹² H.J. POTTMEYER, *Vingt ans d’herméneutique du Concile*, in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (edd.), *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris 1985, 43-64 [ed. orig., Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent’anni di ermeneutica del concilio, in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 41-64], e W. KASPER, *La théologie de l’Église*, Cerf, Paris 1990, 411-423 [ed. it., La provocazione permanente del concilio Vaticano II. Per un’ermeneutica degli enunciati conciliari, in W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 302-312].

¹³ POTTMEYER, *Vingt ans d’herméneutique*, cit., 51s. [orig. it. cit.].

¹⁴ *Synthèse des travaux de l’assemblée synodale. Rapport final*, in *La documentation catholique* [= DC] 83 (1986) 39 [in *Enchiridion Vaticanum* 9, EDB, Bologna 1987, 1738-1781, qui 1761].

scorso di Dio», e rimprovera alla ricezione di aver «trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche»¹⁵.

Non si può negare tuttavia che il concilio ha suscitato anche una revisione profonda delle relazioni della chiesa non soltanto con il giudaismo, ma anche con le altre religioni. È in questo contesto che viene di nuovo affrontata la questione spinosa della missione. Nello stesso tempo sorgono innumerevoli problemi di tipo sociale e di discernimento etico sempre più acuti, che vengono sottoposti ad un trattamento antropologico e morale. Il Vaticano II, in effetti, è seguito da una accelerazione senza precedenti del processo di modernizzazione: le società occidentali entrano nell’era postindustriale e il sistema degli scambi economici, culturali e religiosi si mondializza rapidamente; gli effetti perversi di queste trasformazioni cominciano a farsi sentire non soltanto nel Terzo mondo, ma anche nell’emisfero nord. Dopo la scomparsa della cortina di ferro – così pregnante durante il concilio e anche in seguito – nel 1989, nasce una nuova coscienza, chiamata di frequente “postmoderna”, contrassegnata dal pluralismo radicale delle culture e da un profondo scetticismo rispetto a qualsiasi riferimento a una verità ultima, nonché dalle inevitabili reazioni più o meno violente suscitate da questa esperienza di una relativizzazione generalizzata.

In tutto questo sono in gioco i rapporti della chiesa con le Scritture e con la tradizione, addirittura la concezione della rivelazione cristiana e il suo posto nella storia delle società, ma lo sono *senza essere realmente verbalizzati per se stessi*¹⁶. Tutto avviene come se la svolta ermeneutica della teologia, peraltro così necessaria, avesse reso difficile l’accesso alla questione della verità e come se la frammentazione e la complessificazione delle questioni avesse progressivamente eroso la capacità evangelica di concentrazione. Invece di reagire con un nuovo ritorno al “prin-

¹⁵ J. RATZINGER, *L’ecclésiologie de la Constitution conciliaire Lumen gentium*, in DC 97 (2000) 304 [cf. testo it. in *L’Osservatore Romano* del 4 marzo 2000 e, sul web, all’indirizzo: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html].

¹⁶ L’enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (1998) potrebbe essere riletta in questa prospettiva.

cipio" della fede, si insiste sulle appartenenze comunitarie¹⁷ e una parte della gerarchia tenta di rispondere alla minaccia esercitata dall'ultra-modernità o post-modernità sull'antica cultura cattolica con un rafforzamento della sua regolazione dottrinale, in particolare all'inizio dell'ultimo decennio del secondo millennio¹⁸.

È solo nelle vicinanze del giubileo che appare la questione del principio interno del corpus conciliare ormai considerato *nella sua totalità* come «sicura bussola per orientare [la chiesa] nel cammino del secolo che si apre»¹⁹. Nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (1994) di Giovanni Paolo II si legge:

Un'enorme ricchezza di contenuti ed un nuovo tono, prima sconosciuto, nella presentazione conciliare di questi contenuti, costituiscono quasi un annuncio di tempi nuovi. I padri conciliari hanno parlato con il linguaggio del vangelo, con il linguaggio del discorso della montagna e delle beatitudini. Nel messaggio conciliare, Dio è presentato *nella sua assoluta signoria su tutte le cose*, ma anche come *garante dell'autentica autonomia delle realtà temporali*²⁰.

E nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (2001) il papa dedica una trattazione piuttosto lunga all'itinerario del Nazareno secondo i vangeli²¹.

In sé, la storia della *ricezione* del concilio ci riporta dunque alla storia della *redazione* del suo corpus testuale, invitandoci a porre, ancora una volta e in termini nuovi, la questione del principio interno della sua interpretazione.

¹⁷ Cf. spec. A. MELLONI (ed.), *Concilium* 3/2003: «I movimenti nella chiesa».

¹⁸ Cf. in particolare CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Formules de Profession de la foi et du Serment de fidélité*, in DC 86 (1989) 378s. [in *Enchiridion Vaticanum* 11, EDB, Bologna 1991, 684-691] e *La vocation ecclésiale du théologien*, in DC 87 (1990) 693-701 [in *Enchiridion Vaticanum* 12, EDB, Bologna 1992, 188-233].

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 57 [in *Enchiridion Vaticanum* 20, EDB, Bologna 2004, 114].

²⁰ Id., Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), n. 20 [in *Enchiridion Vaticanum* 14, EDB, Bologna 1997, 961].

²¹ Id., *Novo millennio ineunte*, nn. 17-29 [in *Enchiridion Vaticanum* 20, cit., 43-61].

II/ IL PRINCIPIO DI "PASTORALITÀ"

E LA SUA RICEZIONE CONCILIARE

Come rispondere alla domanda se non partendo dal discorso di apertura di Giovanni XXIII che introduce la terminologia della "pastoralità" e osservando ciò che questa è diventata nella composizione del corpus?

1/ *Pastoralità ed ecumenicità*

In che cosa consiste dunque questa "pastoralità"²² raccomandata dal papa? Formulata nella maniera più semplice, la risposta è la seguente: non si dà annuncio del vangelo di Dio senza presa in considerazione del destinatario; e, per precisare il suo posto, bisogna aggiungere che "ciò" di cui è questione nell'annuncio, è già all'opera in lui, sicché egli può aderirvi in piena libertà.

Spetta senza dubbio a K. Rahner di essere stato il primo a sottolineare, nei *Generalia* della sua *Disquisitio brevis de schemate «De fontibus revelationis»* (ottobre-novembre 1962) e delle *Ani-madversiones de schemate «De ecclesia»* (fine novembre) la mancanza di stile pastorale e di spirito ecumenico di questi due testi²³, punti ripresi in seguito da quasi tutti i padri della maggioranza. Il teologo tedesco collega non soltanto proposta della verità e *possibile ricezione (indoles pastoralis)*, ma anche, in termini più specifici, proposta cattolica della verità e *possibilità* dei fratelli separati di «intuire che noi non oscuriamo ciò che essi difendono legittimamente come vero e come loro proprio bene»²⁴, situando a questo punto le tre questioni controverse di teologia fondamentale che decidono di tutto il resto: la preminenza delle

²² Vedi *supra*, nota 3.

²³ Nei *Generalia* della suddetta *Disquisitio* vengono affrontati quattro punti: la lunghezza dello schema, l'assenza di stile pastorale, l'assenza di spirito ecumenico e l'assenza di una qualificazione teologica delle asserzioni del testo (cf. *Istituto per le Scienze Religiose di Bologna, Fondi FMGR* 4.6.16).

²⁴ Cf. *ibid.*

Scritture, il discernimento di ciò che ci lega alla tradizione e l'obbedienza del magistero alla Parola di Dio.

I rappresentanti del segretariato per l'unità, il card. Bea, mons. De Smedt e mons. Volk, che al momento cristallizzano l'opinione di tutti coloro che si oppongono agli schemi preparatori, colgono il legame interno tra la forma pastorale e la forma ecumenica dei documenti conciliari da comporre. Dei tre interventi di mons. Volk prendo in considerazione quello della fine del primo periodo il quale, in un senso, annuncia già la versione definitiva di *Dei Verbum*. Volk nota che il *De ecclesia*

non ha abbastanza il gusto del vangelo per i fedeli cattolici, per quelli che sono separati da noi e per il mondo intero: la dottrina dogmatica sulla chiesa può e deve essa stessa essere proposta dal concilio come vangelo, cioè come buona novella; ed è così che la dottrina dogmatica è in se stessa veramente pastorale. Se la dottrina non ha forza salvifica in se stessa, non gliela può aggiungere neanche il lavoro pastorale. È per questo che le due cose non devono essere separate. Una tale dottrina evangelica serve nello stesso tempo alle esigenze ecumeniche. Queste, in effetti, non possono mai essere soddisfatte da concessioni, bensì soltanto proponendo la fede che la chiesa professa di se stessa in maniera tanto ricca quanto appare nella sacra Scrittura, che considera la chiesa come una parte essenziale dell'opera salvifica di Dio²⁵.

2/ Il corpus conciliare: traccia di una duplice alterità

Il rapporto del concilio alla Scrittura appare qui in primo piano; esso, peraltro, resta controverso sino alla fine. Quando si conosca il ruolo svolto dal segretariato per l'unità nella redazione di *Dei Verbum*, l'importanza della sua formula di apertura, introdotta da mons. Volk il 1 ottobre 1965, la traiettoria dei lavori, così come l'abbiamo ricordata e valutata poco fa, e il posto centrale dato, a partire dalla fine del terzo periodo, alla costituzione sulla rivelazione e la sua trasmissione, si è senz'altro obbligati a cercare soprattutto in questo testo la ricezione conciliare del principio di pastoralità, ormai legato a quello dell'ecumenicità.

²⁵ AS I/4, 388.

Il prologo di *Dei Verbum* che, secondo i relatori, introduce l'insieme del corpus, situa il lavoro dottrinale del concilio nella linea del *kérygma* giovanneo (1 Gv 1,2s.), dandogli tutto il suo spazio ma riconoscendo anche che la Parola udita dai successori degli apostoli non può mai essere proclamata senza un atto di interpretazione. Ciò che viene messo in scena in questa solenne *ouverture* si trova codificato, in effetti, alla fine del cap. II sulla trasmissione della rivelazione da parte del magistero vivo della chiesa, di cui si afferma chiaramente che «non è al di sopra della Parola di Dio, ma ad essa serve...» (DV 10). È solo al cap. VI sulla sacra Scrittura nella vita della chiesa che appare, con tutta la chiarezza voluta, il legame intimo tra pastoralità ed ecumenicità; precisamente quando questo testo mette la Scrittura nelle mani di *tutti* e orienta l'opera dottrinale verso la sua interpretazione cherigmatica, vegliando in particolare a che il ministero pastorale della Parola resti radicato «nello studio della Scrittura che è l'anima di ogni teologia» (DV 24).

A me pare che con ciò ci troviamo di fronte ai due versanti del principio cercato, il quale introduce una duplice alterità nel corpus conciliare: questo corpus vuole essere compreso come la traccia – storicamente situata – di un ascolto della Parola di Dio che, passando per lo studio di un altro corpus, quello delle Scritture ispirate, si è effettivamente iscritta in una interpretazione di quelle (*traditum*); esso mette nel medesimo tempo gli interpreti autorizzati (*tradentes*) – pastori, esegeti e teologi – in relazione con tutti, invitandoli a entrare a loro volta nello studio delle Scritture, in vista dell'ascolto della stessa Parola (cf. DV 21 e 25).

Ma questo principio – relazionale –, al tempo stesso programmatico e critico, resta ancora piuttosto formale. Anche se Giovanni Paolo II rileva un «nuovo tono» nei testi e in essi «ode il linguaggio dei vangeli e delle beatitudini»²⁶, bisogna comunque notare che il rapporto con le Scritture varia considerevolmente a seconda dei documenti conciliari, per una parte controllati dal Pontificio Istituto Biblico. Ma su questo punto non è stata ancora realizzata alcuna ricerca sistematica²⁷. Nel cap. III sull'ispirazione del-

²⁶ Vedi *supra*, nota 20.

²⁷ Segnaliamo due studi recenti che mostrano un nuovo interesse per la questione: PH. BORDEYNE, L'usage de l'Écriture en *Gaudium et spes*. Un accès au discernement théologique et moral de la Constitution pastorale du Concile Vatican II, in *Revue d'éthique et de théologie morale* 219 (2001) 67-107; L. VILLEMEN, Les Ac-

la sacra Scrittura e la sua interpretazione, *Dei Verbum* riconosce con tutta evidenza il ruolo indispensabile dell'esegesi critica e precisa, nel n. 12, i due estremi dell'atto di interpretazione: il radicamento storico del senso, considerato a partire dalla forma del testo (genere letterario ecc.), e il rispetto della totalità e dell'unità del libro biblico (analogia della fede). Senza invalidare questa acquisizione, il cambiamento attuale dello statuto della Bibbia nella cultura europea, la ridefinizione dei rapporti del cristianesimo con il giudaismo e le evoluzioni – storiche e narrative o retoriche – nel campo dell'esegesi, contribuiranno senza dubbio ad affinare, se non a modificare, il principio critico del corpus conciliare e a riconsiderare alcuni dei suoi sviluppi; ritornerò sull'argomento più avanti²⁸.

3/ Il rapporto con la tradizione o il rischio di una indecisione ermeneutica

Oltre al fatto, però, che il lavoro dell'esegesi critica e in particolare la storicità dei vangeli (DV 19) restano molto controversi fino al termine del concilio, il rapporto del corpus con le Scritture è anch'esso consegnato a una certa indecisione ermeneutica, tanto che il dibattito sulla «natura costitutiva della tradizione» non viene portato a termine. Tutte le questioni ritornano qui; e innanzitutto quella che si riferisce allo *statuto stesso del dottrinale*: si tratta veramente, nel rapporto fra tradizione e Scrittura, di un problema di verità o di punti contenuti nel «deposito»? La dottrina non è piuttosto un modo di porre, in contesti diversi, delle condizioni perché all'interno della tradizione stessa l'evento cherigmatico o pastorale possa avvenire realmente e in tutte le sue dimensioni? È sicuramente a questo che aveva mirato Giovanni XXIII parlando della «forma pastorale della dottrina o del magistero». A seconda dell'opzione fatta, l'interpretazione del corpus

des Apôtres dans l'ecclésiologie de Vatican II, in ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, Cerf, Paris 2005.

²⁸ Cf. CH. THEOBALD, La Révélation. Quarante ans après "Dei Verbum", in *Revue théologique de Louvain* 36 (2005) 145-165.

conciliare si orienta o in direzione di una sintesi dottrinale e giuridica, o verso l'idea di un insieme di regole che permettono di discernere l'evento cherigmatico e pastorale che non cessa di prodursi effettivamente fra cristiani e altri al contatto con le Scritture ispirate.

L'altra questione sollevata dal riferimento alla tradizione riguarda il *rapporto fra la dottrina e la storia*. Nel discorso di apertura, Giovanni XXIII aveva già espresso la sua assoluta fiducia nella presenza di Dio nella storia dell'umanità, considerata comunque come totalmente autonoma, e la sua attenzione alla capacità di apprendimento degli umani. L'attenzione «ermeneutica» al *contesto storico e culturale* dei destinatari e quindi alla figura culturale della «verità rivelata» fa parte del principio di pastoralità. Questi due punti che abbiamo sollevato – il ruolo (eventualmente critico) delle Scritture nella tradizione interpretativa della chiesa e la posizione culturale dei destinatari del vangelo – sono di fatto i luoghi nevralgici nei quali, all'interno di un dibattito conciliare ampiamente dominato dalle questioni ecclesiologiche, tornano delle preoccupazioni fondamentali che accompagneranno i padri conciliari, soprattutto a partire dal terzo periodo, senza che essi raggiungano delle formulazioni unificate che permettano di precisare l'ermeneutica relativamente formale di *Dei Verbum*.

a) Per quanto riguarda il primo punto, veramente significativo e centrale è il dibattito sulla *nozione di "riforma"*. Solo alla fine del secondo periodo, nella discussione sull'ecumenismo, emerge la distinzione tra *renovatio* e *reformatio*. Mentre la *relatio* dello schema comprende il «rinnovamento spirituale» nello spirito di Paolo VI, unicamente come conversione del cuore o santità di vita, mons. De Provenchère lo estende al culto, alle istituzioni e anche al modo di esporre la dottrina. Mons. Volk è il primo a introdurre il verbo *reformare*: «Più la chiesa si mostra pronta a *reformare se stessa* e a manifestare più chiaramente la propria essenza, più la sua testimonianza diventa *credibile*»²⁹. Questi dibattiti del secondo periodo, nel 1964, al momento della promul-

²⁹ AS II/5, 689.

gazione simultanea della costituzione dogmatica sulla chiesa *Lumen gentium* e del decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, approdano alla giustapposizione di due prospettive diverse: quella più cristo-ecclesiale di Paolo VI e di altri partecipanti, infine introdotta in LG 8, e quella più dottrinale o ermeneutica, ereditata da Giovanni XXIII e difesa, anzi sviluppata da mons. Volk e da altri, che si ritrova nella versione definitiva del cap. II del decreto sull'ecumenismo (UR 6-11).

Partendo dalla povertà e dalla persecuzione di Cristo, LG 8 mette in atto un confronto tra lui e la chiesa, confronto che il documento sfuma in fine di percorso per inserirvi la prospettiva della *renovatio*, senza mettere in causa la santità della chiesa:

Mentre però Cristo, "santo, innocente, immacolato" (Eb 7,26), non conobbe il peccato (2 Cor 5,21), ma venne allo scopo di espiare i soli peccati del popolo (cf. Eb 2,17), la chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento (*renovatio*).

L'inizio del n. 6 del decreto sull'ecumenismo pare situarsi nella medesima ottica; tuttavia l'introduzione del termine *reformatio*³⁰ e l'estensione che ad essa si dà annunciano una prospettiva del tutto diversa, tanto più che la citazione del discorso di apertura di Giovanni XXIII introduce per la prima volta il problema ermeneutico:

Se alcune cose, sia nei costumi, sia nella disciplina ecclesiastica, sia anche nel modo di esporre la dottrina – il quale deve essere diligentemente distinto dallo stesso deposito della fede – sono state, secondo le circostanze di luogo e di tempo, osservate meno accuratamente, siano in tempo opportuno rimesse nel giusto e debito ordine (UR 6)³¹.

³⁰ Questo termine è contestato da quattro padri che vogliono sostituirlo con *renovatio* (cf. AS III/7, 414, n. 6).

³¹ Facciamo notare che il testo proposto il 23 settembre 1964 all'assemblea per la revisione si riferisce ancora alla *versione latina*, corretta dalla curia, del discorso di Giovanni XXIII, che distingue tra «il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra venerabile dottrina» e «la forma nella quale queste verità (plurale) sono enunciate». Questa nota scompare nel testo definitivo, dando di nuovo una *chance* alla *versione originale* dell'intervento del papa Giovanni XXIII, citato nel corpo del n. 6, che – con una certa distanza dal Vaticano I – sottolinea

Con ciò siamo al cuore di una controversia dottrinale della quale il concilio probabilmente non ha misurato tutta l'estensione³². Essa è risolta con l'introduzione dell'idea di una gerarchia delle verità nella versione definitiva del n. 11 di *Unitatis redintegratio*? Se ne può dubitare, perché questo schema, orientato certo verso l'unità interna del mistero ma puramente dottrinale, non permette di porre la tradizione della chiesa (con i suoi diversi livelli di espressione) e la Bibbia cristiana in un rapporto ermeneutico e critico. È significativo che *Dei Verbum* non vi ricorra più. Questo testo, che utilizza piuttosto il lessico del "rinnovamento", rafforza un po', nella sua ultima versione, la funzione regolatrice della Scrittura, precedentemente piuttosto indebolita, ma senza comprendere realmente l'esigenza ecumenica del suo ruolo critico in rapporto alla tradizione³³.

b) Per quanto riguarda il *contesto storico e culturale dei destinatari del vangelo* – secondo punto controverso –, esso sale alla superficie della coscienza conciliare nel 1964 e occupa soprattutto i dibattiti dell'ultimo periodo sulla costituzione pastorale della chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*. Questa questione introduce nel principio pastorale ed ecumenico una complessità che all'inizio del concilio non è stata percepita. I padri hanno difficoltà a distinguere tra questioni di *contenuto* dottrinale e il problema della *forma* della dottrina. I dibattiti sul concetto di mondo, sui rapporti tra redenzione e creazione e sulla questione cruciale dell'ateismo rischiano di occultare la difficoltà più fondamentale, relativa alla storicità di tutti gli enunciati

semplicemente la differenza fondamentale tra il deposito della fede, preso qui come un *tutto* – senza riferimento a una pluralità interna che dipende già dalla espressione –, e la forma storica che esso prende in questa o quell'epoca.

³² Cf. tuttavia certi *modi* provenienti dalla minoranza: «La distinzione tra deposito della fede e modo di enunciare la fede è considerata pericolosa senza ulteriore spiegazione (111 padri)» (AS III/7, 414, n. 7).

³³ Nella penultima versione, la formulazione precedente che diceva che le Scritture sono tali da «guidare e giudicare tutta la predicazione ecclesiale, anzi la stessa religione cristiana» è scomparsa; alla fine è stata parzialmente ristabilita: «È necessario che tutta la predicazione ecclesiastica [...] sia nutrita e regolata (*regatur*) dalla sacra Scrittura» (DV 21). A questo proposito, cf. la critica del testo della costituzione a opera di J. Ratzinger nel suo commentario a *Dei Verbum* in *LThK*, *Das zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg i.Br. 1967, 519 e 525.

della fede. Il *pluralismo* che la fede produce inevitabilmente non incide soltanto sulla diversità delle confessioni (che già era in discussione), ma anche sulle relazioni della chiesa cattolica con le religioni non cristiane e con le culture, e, tra queste, più particolarmente con la cultura moderna, affrontata a partire dalle prerogative della coscienza e della libertà religiosa dei destinatari del vangelo. Questi diversi approcci di una medesima questione sono piuttosto giustapposti, senza che il principio della loro articolazione divenga oggetto di dibattito. Si ritrova allora una medesima divergenza di prospettiva, incontrata già a proposito del concetto di *reformatio*.

Il cap. II di *Lumen gentium* sul popolo di Dio, da poco introdotto nell'ottobre del 1963, affronta la questione del pluralismo dal punto di vista della cattolicità della chiesa in quel n. 13 che ha rapporti stretti con un nuovo numero finale (n. 17) sul carattere missionario della chiesa³⁴. Sono due passi che trattano per la prima volta dei rapporti tra l'evangelizzazione e le culture – lo scambio tra esse provocato dal vangelo –, ma che lo fanno assolutamente senza riflettere sulle ripercussioni della pluralità delle culture sull'interpretazione stessa del vangelo e della sua formulazione dottrinale. Del tutto diversa è, da questo punto di vista, la prospettiva di GS 44, che si riferisce comunque nella sua ultima versione a LG 13; questo sviluppo sulla cattolicità sembra dunque situarsi al di qua di una sorta di "confine" che non soltanto divide i lavori conciliari in due fasi, ma introduce anche una distinzione tra due problematiche diverse, la cui articolazione intrinseca rimane problematica.

GS 44, su «L'aiuto che la chiesa riceve dal mondo contemporaneo», non si precisa in effetti se non molto progressivamente. In occasione del primo dibattito conciliare sulla futura costituzione pastorale nell'ottobre-novembre 1964, la questione della cultura viene già affrontata. Ma soltanto il card. Lercaro ne fa il "nodo" del testo, legando di nuovo la credibilità dell'interesse per la cultura contemporanea (e futura) alla capacità della chiesa di *reformare la propria cultura ecclesiastica*. All'inizio del quarto periodo, la storia – e cioè più precisamente la velocità delle tra-

sformazioni e la grande varietà delle culture e forme di pensiero – è riconosciuta come vero e proprio luogo teologico. Su questa base, il testo introduce la "verità rivelata" in un processo di interpretazione che riguarda simultaneamente la verità stessa e i molteplici linguaggi del nostro tempo. L'ultima versione, proposta solo il 2 dicembre 1965, inserisce a metà testo, su suggerimento di tredici padri³⁵, un passo importante che manifesta la posta in gioco del problema ermeneutico così come il n. 44 tentava di porlo fin dall'inizio della storia della sua redazione:

La chiesa, infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; ed inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, quanto conveniva, il vangelo, sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione. Così, infatti, viene sollecitata in ogni popolo la capacità di esprimere secondo il modo proprio il messaggio di Cristo e al tempo stesso (*simulque*) viene promosso uno scambio vitale tra la chiesa e le diverse culture dei popoli (LG 13)³⁶.

L'interesse di quest'ultima correzione è quello di collegare la problematica ermeneutica sollevata dal discorso di apertura di Giovanni XXIII e lo schema di "scambio" introdotto nel n. 13 di *Lumen gentium* sulla cattolicità della chiesa, senza comunque riuscire a mostrare la loro articolazione interna. Se si può quindi considerare GS 44 come un'ultima rilettura, certamente problematica, di LG 13, si ritrova una analoga ripresa al n. 22 del decreto sull'attività missionaria della chiesa, il quale, pur citando ancora LG 13, ne rilegge soprattutto il n. 17 sulla missione. La parte centrale del testo precisa vantaggiosamente il compito della teologia in una prospettiva che possiamo qualificare come ermeneutica:

È necessario che, in ogni vasto territorio socio-culturale, come si dice, venga promossa quella ricerca teologica, con la quale, alla luce

³⁵ Cf. AS IV/7, 461 (un solo padre propone la formulazione che sarà praticamente adottata).

³⁶ AS IV/7, 268.

³⁴ AS III/1, 191 e 207 (*relatio*).

della tradizione della chiesa universale, *siano riesaminati (novae investigationi subbiciantur) fatti e parole rivelati da Dio*, consegnati nella sacra Scrittura e spiegati dai padri e dal magistero³⁷.

Nella prospettiva genetica qual è quella del decreto sull'attività missionaria, il compito ultimo di un *nuovo esame* della rivelazione *stessa* non viene quindi passato sotto silenzio. Notiamo innanzitutto che la formulazione, equilibratissima, tenta di superare la dicotomia tra forma e contenuto, affermando che l'interpretazione riguarda direttamente «fatti e parole rivelati da Dio», pur riconoscendo che noi non vi accediamo se non leggendo le Scritture, spiegate dai padri della chiesa e dal magistero³⁸. Il testo propone, peraltro, anche un superamento della distinzione, comunque ancora ben marcata, tra fede e costumi, in direzione di un più profondo adattamento del vangelo *per tutta l'estensione della vita cristiana*. Questo passo, che chiude il cap. III del decreto dedicato a «le chiese particolari», è l'ultima parola del concilio sul problema ermeneutico.

In tutti i testi citati la reinterpretazione del vangelo è trattata in termini di «adattamento», il che conserva una certa esteriorità o un rapporto strumentale tra verità e contesto storico³⁹. Quando il concilio parla del contesto moderno sembra già presupporre, in effetti, una dottrina acquisita di cui basta esplicitare la posta in gioco antropologica; e quando affronta l'interpretazione *stessa* del vangelo rimane al livello di alcune dichiarazioni programmatiche, senza legarle realmente al problema della conoscenza del contesto. Questo incrociarsi è il vero limite dei testi dell'ultimo periodo, in quanto mostrano che il concilio non accede a una coscienza netta e precisa del problema ermeneutico, nella sua forma sia storica sia sistematica, che *ingloba e articola* l'interpretazione del contesto *e* quella del vangelo. Persino un uomo come mons. Volk, che ha potuto manifestare questa con-

³⁷ La prima versione di questo passo viene proposta il 7 ottobre 1965 (AS IV/3, 677s.); la *relatio* (AS IV/3, 703s.) stabilisce un legame tra questo numero e l'aggiornamento secondo Giovanni XXIII.

³⁸ Le numerose correzioni proposte che non sono state accettate rivelano bene la posta in gioco del passo.

³⁹ Cf. anche DV 12 e 13.

sapevolezza a proposito dell'ecumenismo, nell'ultimo periodo resta tuttavia al di qua dei suoi interventi precedenti.

4/ Un principio "interno" di interpretazione

Termina così il percorso di ricezione *conciliare* del principio di pastoralità, legato fin dal primo periodo a quello della ecumenicità. Quale conclusione trarne per l'interpretazione del corpus testuale nella sua globalità? Anche se alla fine restiamo di fronte a una certa indecisione ermeneutica, i quarant'anni di ricezione e di storicizzazione progressiva del concilio ci avranno condotti al punto in cui la posta in gioco del principio, le decisioni che esso implica (anche quelle che il concilio non ha preso) e le tracce che ha impresso sull'insieme dei testi sono sufficientemente leggibili per essere reinvestite e avviate a una nuova tappa di ricezione.

A motivo dell'estrema complessità del corpus conciliare e della frammentazione del processo di ricezione, bisogna innanzitutto mettere in rilievo *la grande semplicità del principio* che lo abita: la relazione pastorale o cherigmatica, sempre storicamente o culturalmente situata, tra coloro che annunciano il vangelo di Dio e coloro che lo ricevono secondo un processo ininterrotto di «tradizione». Lo schema di comunicazione, fondato in DV 2 sull'economia *stessa* della rivelazione, implica non soltanto la simmetria – «amichevole» – tra tutti gli «attori» di questo processo di evangelizzazione, ma indica anche le sue condizioni di credibilità – «eventi e parole intimamente legati tra loro» – che interdicono qualsiasi separazione tra il vangelo e la sua interpretazione (*traditum*), da una parte, e i suoi portatori o interpreti autorizzati (*tradentes*), dall'altra.

Senza essere interamente abitato da questo principio – per le ragioni di cui sopra –, il corpus conciliare è in qualche modo «teso» fra la Scrittura (che lo attraversa da parte a parte, per principio e grazie a delle procedure di citazione) e la pluralità dei contesti culturali in un mondo in via di globalizzazione. Esso vuole «regolare» il rapporto ermeneutico e critico tra questi due poli, nonché il gioco relazionale tra ermeneuti e altri attori. Il suo «basamento» ecclesiale (unilateralmente privilegiato nella ricezio-

ne) si situa su questa traiettoria – sacramentale (cf. LG 1) – tra il vangelo di Dio udito nelle Scritture e i suoi innumerevoli destinatari, e trova in questa traiettoria stessa la sua ragion d'essere teologale e la radice della sua unità plurale. In quanto testo regolatore, il corpus conciliare è quindi necessariamente radicato *nella storia* (cosa che si rischia sempre di dimenticare): il *posizionamento moderno* della coscienza e della libertà – quella di ogni atto di fede e di ricezione per prima cosa – lo indica, così come lo indica la presa di coscienza, suscitata dai drammi del XX secolo, del *legame spirituale che collega coloro che odono e annunciano il vangelo al popolo ebreo*; condizionamento storico dei ricettori e del loro lavoro di interpretazione che simultaneamente arriva a toccare il cuore stesso della rivelazione.

In ultima istanza l'originalità del corpus del Vaticano II risulta dunque dal legame tra due livelli testuali; è precisamente quello che intendevo mostrare. *A un primo livello, esso regola il processo pastorale o cherigmatico*, così come lo abbiamo presentato nella sua struttura elementare. Ma non appena compare la complessità ecumenica e storico-culturale di questo atto di "tradizione" nel mondo contemporaneo, la ricezione si trova di fronte al problema ermeneutico e alla difficoltà da parte dei padri di darne una formulazione unificata che non soltanto integri l'insieme dei suoi parametri, ma contrassegni anche di ritorno la trattazione di tutte le altre questioni poste al concilio; è il luogo in cui si manifesta il carattere incompiuto e provvisorio del suo lavoro.

A un secondo livello, il corpus conciliare è dunque la traccia di un gigantesco processo di tirocinio individuale e collettivo, di una sorta di ritorno su di sé della coscienza ecclesiale alle prese con la modernità e altre forze spirituali e religiose, di una vera e propria "riforma" o "conversione" – incompiuta certo, ma fondata sul vangelo stesso di Dio. Con i sociologi si può comprendere questo percorso conciliare come "secolarizzazione interna" del cattolicesimo, a condizione tuttavia di non tacere le sue motivazioni evangeliche o teologali che implicano un vero e proprio decentramento del gruppo chiesa. Niente sta a dire che questo processo, soltanto abbozzato nel dicembre del 1965, debba allora fermarsi. Al contrario: la capacità di tirocinio o di riforma è, anch'essa, dell'ordine dei principi e attende la nostra ricezione. Bi-

sogna dunque vedere come il principio pastorale ed ecumenico (primo livello) può integrare delle prospettive nuove, e ciò in risposta alle sue *proprie* esigenze teologali e storiche che così si preciseranno (secondo livello). È ciò che, per arrivare in fondo alla nostra argomentazione, ci rimane da tratteggiare a nostro rischio e pericolo.

III/ RICEZIONE E TIROCINIO

A me pare, in effetti, che i quarant'anni che ci separano dal concilio illuminino e "reinquadrino" almeno tre aspetti fondamentali del principio "interno" di interpretazione che abbiamo presentato: a) l'identità di Gesù di Nazaret come fondatrice dell'atteggiamento pastorale della chiesa; b) la situazione di una chiesa in diaspora, in attesa di una creatività all'altezza di quella della chiesa nascente; c) il pluralismo culturale e religioso delle nostre società, che porta a ripensare lo statuto escatologico del vangelo di Dio.

a) Un lettore competente dei testi conciliari è probabilmente stupito dalla scarsa attenzione data, in questo immenso corpus, alla *vita Christi*. Oltre al breve "riassunto" in LG 5 o in DV 2 e 4, l'itinerario di Gesù scompare quasi del tutto dietro i suoi titoli cristologici. Va notata una eccezione notevole: il racconto che, nella dichiarazione sulla libertà religiosa (DH 11), espone il *modus agendi Christi*. Ora, oggi è impossibile ignorare, per lo meno in Occidente, le ricerche sul "Gesù storico" e quella che viene detta «la *third quest*» che ha messo in rilievo lo stile di vita del Galileo inserita nel suo ambiente sociale e culturale.

Queste ricerche, ampiamente diffuse nell'opinione pubblica, hanno un duplice impatto sul principio pastorale e la sua ricezione conciliare. A questo punto si pone, innanzitutto e con una acutezza del tutto nuova, la questione della *giudaicità di Gesù* e del rapporto che di conseguenza la tradizione cristiana ha con essa attraverso il *proprio* Antico Testamento. Il ritorno della coscienza ecclesiale sulla storia dell'antisemitismo, risvegliata sotto Giovanni Paolo II, riporta la ricerca verso la ragione ultima

della separazione tra le due comunità e implica un interrogativo sul modo cristiano di affrontare questa ferita. L'altro aspetto di questo "reinquadramento" è una visione più concreta del ministero pastorale di Gesù in Galilea, affrontato in *Lumen gentium* attraverso il prisma relativamente astratto delle tre "funzioni" (sacerdotale, profetica e regale). Oggi c'è da chiedersi in che cosa esattamente il ministero universale della chiesa, fondato sulla presenza del Risorto, resti segnato dal modo di fare di Gesù stesso, così come i racconti evangelici lo rendono presente.

b) Subito dopo il concilio, Karl Rahner aveva attirato l'attenzione su un passo "sperduto" di *Lumen gentium* che sposta la prospettiva quasi unilateralmente "universalistica" della costituzione verso le chiese locali: «In queste comunità, anche se spesso piccole e povere o viventi nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26)⁴⁰. Rahner, dunque, in certo qual modo rovescia la lettura di *Lumen gentium* e decodifica questo testo a partire dalla realtà locale più modesta e più realistica. Oggi bisogna senza dubbio aggiungere che una parte non trascurabile dell'Europa occidentale si trova in una situazione spirituale che non può più essere interpretata in termini di "cristianizzazione". Destinato alla "missione *ad extra*", il decreto sull'attività missionaria della chiesa *Ad gentes*, già citato sopra in un contesto ermeneutico, trova qui una attualità inaspettata, in particolare a causa della sua prospettiva genetica che ripercorre, in una sorta di racconto di fondazione, la nascita della chiesa a partire dal seme della parabola del Seminatore (cf. spec. AG 22).

Si pone allora in termini del tutto nuovi la questione della creatività missionaria della chiesa e della normatività apostolica alla quale essa resta legata. Il dibattito su «la trasmissione della divina rivelazione» (cap. II di *Dei Verbum*) aveva indotto la commissio-

⁴⁰ Cf. K. RAHNER, Das neue Bild der Kirche, in ID., *Schriften zur Theologie* III, Benziger, Einsiedeln 1967, 329-354 [trad. it., Il nuovo volto della Chiesa, in ID., *Nuovi saggi* III, Paoline, Roma 1969, 397-426]; ID., Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in *ibid.*, 409-425 [trad. it., Il Vaticano II sulla presenza di Cristo nella comunità della diaspora, in ID., *Nuovi saggi* III, cit., 495-515].

ne a respingere alcune richieste di parlare della fondazione storica della chiesa, e rinviava al cap. III di *Lumen gentium*. Questo modo di procedere, del tutto legittimo in sé, suppone che le questioni poste riguardanti l'apostolicità della chiesa, le funzioni degli apostoli e la successione apostolica, la pluralità delle ecclesiologie (Ef 4,11-13!), il ruolo dello Spirito ecc., vengano risolte in quel capitolo, cosa non necessariamente vera. L'insieme dell'immagine che la neoscolastica si era fatta della fondazione della chiesa, una sorta di proiezione antistorica, anzi ideologica, dell'attuale struttura gerarchica e dell'architettura dottrinale della chiesa in un passato immemoriale, è diventato progressivamente evanescente. Ai nostri giorni è senza dubbio necessario mobilitare la collaborazione di più discipline – esegesi, storia, teologia sistematica e teologia pratica e liturgica – per affrontare questa questione, dall'impatto ecumenico considerevole, sulla figura ecclesiale che oggi la presenza del vangelo può prendere nelle nostre culture postmoderne.

c) Il concilio, durante il suo ultimo periodo, ha saputo spostare l'obbligo morale di aderire al cattolicesimo in direzione della «ricerca responsabile della verità» (cf. DH 3). Non è del tutto sicuro che questo modo di prendere sul serio l'autonomia delle società basti a pensare la situazione del pluralismo radicale e dell'interculturalità nella quale oggi ci troviamo. Come far valere lo *statuto escatologico* del vangelo di Dio, pur rispettando il libero gioco della comunicazione, se non argomentando, in maniera ragionevole e universalizzabile, a favore della capacità di ogni essere umano di esporsi liberamente a ciò che si presenta come ultimo in lui e anche negli altri e di provare questa possibilità come umanizzante? Prendendo le distanze dai *preambula fidei* dell'apologetica neoscolastica, il Vaticano II aveva lottato contro una concezione puramente estrinsecista della verità e aveva tentato di prendere sul serio il suo radicamento culturale e storico. Ma in un mondo in cui ogni posizione religiosa ultima rischia di degenerare in violenza e la ragione è essa stessa minacciata dalla follia, diventa urgente sviluppare un "argomento di credibilità" che permetta di situarle, l'una in rapporto all'altra, in una posizione di articolazione critica, e di conservare così aperta la libertà di tutti di udire una Parola ultima.

Queste poche osservazioni conclusive avevano lo scopo di mostrare che il principio pastorale del Vaticano II fa appello non a una semplice applicazione, bensì a un vero e proprio tirocinio, anzi a una capacità di registrare le *trasformazioni* (alcune le abbiamo segnalate) che si producono in seno al gioco relazionale costitutivo tra coloro che annunciano il vangelo e coloro che lo ricevono e di lasciarle ripercuotersi sull'insieme del dispositivo, avviandolo così verso un *nuovo equilibrio* "dottrinale". La normatività del corpus conciliare non consiste dunque nella sua lette-ralità teologica o giuridica, né in uno spirito che non avrebbe più nulla da ricevere da esso; tale normatività *si manifesta piuttosto concretamente* in una messa in opera pastorale o missionaria che – istruita dallo Spirito – arriva fino al punto in cui si rivela-no necessarie delle riformulazioni di questo o quel testo..., sus-citando allora l'attesa di un nuovo concilio.

(traduzione dal francese di PIETRO CRESPI)

HANS KÜNG

Tübingen (Germania)

Il concilio dimenticato

Il concilio Vaticano II è stato dimenticato?

Sul tavolo di casa nostra a Sursee (Svizzera), attorno al qua-le continuamente si discuteva di politica, i nostri genitori porta-vano di quando in quando il discorso sulla *prima guerra mondia-*

* HANS KÜNG

È nato nel 1928 a Sursee (Svizzera). Ha studiato filosofia e teologia presso l'U-niversità Gregoriana a Roma. Nel 1954 è stato ordinato sacerdote. Ha prosegui-to gli studi alla Sorbona e all'Institut catholique di Parigi laureandosi in teologia nel 1957. Dal 1957 al 1959 ha svolto attività pastorale a Lucerna. Nel 1960 è di-venuto professore ordinario di teologia fondamentale all'Università di Tubinga, e nel 1962 è stato nominato teologo del concilio da Giovanni XXIII. Dal 1963 al 1980 è stato professore di teologia dogmatica ed ecumenica, e direttore dell'Isti-tuto di ricerca ecumenica dell'Università di Tubinga; dal 1980 ha insegnato teo-logia ecumenica presso la stessa Università. Nel 1996 è divenuto professore *eme-ritus* e presidente della "Fondazione per un'etica mondiale".

Opere principali in traduzione italiana: *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1969; *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969; *Incarnazione di Dio. Introduzione al pen-siero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972; *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976; *Dio esiste?*, Mondadori, Milano 1978; *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1983; (in collaborazione con J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert), *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dia-logo con islamismo, induismo e buddhismo*, Mondadori, Milano 1986; (in collabora-zione con W. Jens), *Poesia e religione*, Marietti, Genova 1989; *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milano 1987; *Arte e problema del senso*, Queriniana, Brescia 1988; *Maestri di umanità*, Rizzoli, Milano 1989; *Conservare la*