Che cosa è successo nel Vaticano II

Continuità e riforma nella Tradizione della Chiesa

Lo scorso 11 marzo si è tenuta presso l'Università Cattolica di Milano un'importante giornata di studio sul Vaticano II in occasione della pubblicazione del volume di John W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II* (Vita e Pensiero, Milano 2010). Pubblichiamo qui la relazione d'apertura di padre O'Malley, S.J., incentrata sulla problematica dell'interpretazione del Concilio, considerata dal punto di vista del rapporto tra continuità e novità nella Tradizione della Chiesa. Il saggio offre una rapida e precisa analisi della semantica del cambiamento nei testi conciliari, mostrando come le novità del Vaticano II abbiano attinto alle fonti originarie della Tradizione: la Bibbia e i Padri della Chiesa. In questo senso non è possibile ravvisare nel Concilio una rottura della Tradizione. L'Autore identifica la più importante caratteristica distintiva del Vaticano II nel suo 'stile', cioè nel nuovo modo di porsi della Chiesa al proprio interno e in rapporto con il 'mondo', elemento fondamentale per una corretta ermeneutica del Concilio, ancorata ai testi e a quanto effettivamente successo nel Vaticano II. In considerazione dell'importanza del tema trattato, pubblicheremo sui prossimi numeri della Rivista anche le altre relazioni della giornata di studio.

L'interpretazione del Vaticano II come un concilio sostanzialmente in continuità con il passato cattolico, iniziata almeno venticinque anni fa, ha recentemente riacquisito vigore a un ritmo nuovo e incalzante, conseguendo così uno status quasi normativo¹. Si sostiene che per un'*autentica* nonché *genuina* comprensione del Concilio si debba adottare un'*ermeneutica della continuità*, che contenga e destituisca quell'*ermeneutica della rottura* prevalsa fino a questo

momento. Quest'ultima non solo non è attestata nei documenti del Concilio, ma risulta teologicamente impraticabile, dal momento che il Signore ha promesso che la Chiesa sarebbe rimasta per sempre fedele al suo insegnamento.

L'insistenza sull'*ermeneutica della continuità* ci pone nuovamente di fronte un problema che quasi dall'inizio ha caratterizzato il Vaticano II: la sua interpretazione. Certamente, l'interpretazione è un problema che non riguarda unicamente il Vaticano II. Ogni fenomeno storico ne è soggetto. Eppure per il Vaticano II le difficoltà interpretative si acuiscono per diversi motivi, primo fra i quali il carattere di 'compromesso' che informa i suoi sedici documenti conclusivi. Nella loro effettiva formulazione letterale, i documenti ribadiscono costantemente che le loro disposizioni sono in pieno accordo con la Tradizione della Chiesa. Inoltre non vi si trova il minimo accenno che il Concilio stia facendo alcun cambiamento.

Considerato da questa prospettiva, il Vaticano II richiama il Concilio di Trento, il quale affermava risolutamente che le sue decisioni in materia di dottrina erano in perfetta armonia con l'insegnamento di Cristo e degli Apostoli². Ma l'insistenza sulla continuità pone per il Vaticano II una difficoltà interpretativa particolare, poiché negli anni immediatamente seguenti al Concilio i commentatori sostennero che esso siglava «la fine della controriforma» o «la fine dell'epoca costantiniana» o perfino una «nuova pentecoste». Qualunque sia il merito o il demerito di tali espressioni, esse indicano senza dubbio che nella mente dei partecipanti al Concilio qualcosa di veramente importante era successo, e che il Concilio aveva prodotto innovazioni di estrema importanza. Viceversa, l'enfasi sulla continuità stava a significare che nulla era successo se non una elaborata e costosa celebrazione delle glorie immutabili del cattolicesimo.

Mi pare importante, a questo punto, segnalare una questione essenziale. Negli ultimi quarant'anni, nessun teologo o storico autorevole ha sostenuto che il Concilio abbia interrotto la Tradizione della Chiesa. Gli unici ad averlo sostenuto sono stati i seguaci dell'arcivescovo Marcel Lefebvre, che considerano i cambiamenti introdotti dal Concilio tanto radicali da essere eretici, applicando loro in pieno la famigerata *ermeneutica della rottura*.

Durante e immediatamente dopo il Concilio, si è udita spesso l'espressione «spirito del Concilio», la quale implicava che il Concilio

avessero orientamenti che trascendevano le sue particolari disposizioni, e che al tempo stesso fornisse la cornice per poterle interpretare. Implicava che il Concilio non fosse semplicemente una raccolta di ordinanze ma una singola, coerente unità le cui parti erano in stretto rapporto l'una con l'altra. Implicava che il riconoscimento di quella coerenza fornisse un quadro di riferimento per capire e interpretare il Concilio. Implicava che l'intero *corpus* dei documenti, e in particolare le quattro costituzioni, possedesse un'integrità inviolabile, tanto che ridimensionare i principi fondamentali di uno dei maggiori documenti significava smunire lo stesso Concilio.

Ma l'inadeguatezza dell'espressione «spirito del Concilio» emerse subito quando divenne chiaro che esistevano spiriti divergenti – il loro o il vostro o il nostro e così via! Ciò nonostante, come cercherò di dimostrare in seguito, quello che in modo inadeguato l'espressione cercava di articolare era che la coerenza del Concilio, uno dei suoi aspetti più caratteristici, dovesse essere considerata appieno nelle sue interpretazioni. Eppure, la coerenza dei documenti e la conseguente integrità del *corpus* esprimono di fatto una certa discontinuità del Vaticano II rispetto ai concili che lo avevano preceduto.

L'entasi attuale sulla continuità non è certamente nuova. Essa data dal XVI secolo, e trova, come detto, una decisa espressione nel concilio di Trento e nel suo tentativo di rispondere all'accusa dei protestanti che la Chiesa nei suoi insegnamenti avesse deviato dalla Tradizione apostolica. Sul finire del XVI secolo, l'insistenza sulla continuità prese piede con gli *Annales Ecclesiastici* di Cesare Baronio, risposta cattolica alle pubblicazioni degli storici luterani che vanno sotto il nome di *Magdeburger Zenturien*, nei quali si accusava nuovamente il cattolicesimo di aver rotto con l'insegnamento del Vangelo e di averlo corrotto.

L'esaltazione cattolica della continuità, come la presente controversia dimostra, non ha mai lasciato la sua presa. E tuttavia gli storici che studiano Trento e la Controriforma descrivono plausibilmente quanto, sulla scia del Concilio, il cattolicesimo sia cambiato. Anche se Trento insisteva sulla propria continuità, nei fatti aveva cambiato le cose, che furono molto diverse dopo il Concilio. In fondo, per quale altro motivo si parla di epoca tridentina per distinguere quel periodo della storia della Chiesa da quanto avvenuto in precedenza?

Come storico di professione, devo riconoscere che la teoria inter-

pretativa che oppone continuità a discontinuità mi sconcerta, come se ogni evento storico possa ricadere senza equivoci in una sola di queste polarità. Tale teoria è del tutto aliena al *métier* dello storico. Ogni evento passato presenta sia continuità sia discontinuità con ciò che lo precedeva. Un evento radicale come la Rivoluzione francese non ha certo reso i francesi meno francesi, che, dopotutto, hanno continuato a parlare la stessa lingua, a mangiare gli stessi alimenti e a riconoscersi l'un l'altro come francesi. Eppure con la Rivoluzione qualcosa è successo, qualcosa di eccezionale importanza, il che significa cambiamento, discontinuità. Per questa ragione si parla bene di una ermeneutica della *riforma - riforma*, dall'XI secolo la parola tradizionale della Chiesa a questo riguardo, parola che implica cambiamento nel contesto di un'identità continua.

La semantica del 'cambiamento'

Se nella storia secolare la continuità si rivela più profonda e rilevante della discontinuità, ciò è mille volte più vero nella grande Tradizione della Chiesa. Tuttavia, John Courtney Murray, il *peritus* del Concilio, che si ricorda in modo particolare per il suo notevole lavoro sulla *Dignitatis humanae*, sostenne che al Vaticano II lo «sviluppo della dottrina» era «la questione delle questioni», cioè quella che stava alla base delle altre questioni⁴.

Sviluppo è un termine *soft* per che sta per 'cambiamento', e il dibattito odierno sull'interpretazione del Vaticano II è un dibattito sul cambiamento. Sebbene lo sviluppo presuma continuità, implica tuttavia anche discontinuità. Quanto nei singoli casi implicino continuità e discontinuità è oggetto di discernimento; ma questo complesso rapporto non può essere compreso negando la realtà della discontinuità.

Nel corso del Concilio, una piccola minoranza dissentì in modo sistematico dagli indirizzi presi, in larga misura perché credeva che il Concilio stesse deviando illegittimamente dall'insegnamento e dalla prassi della Chiesa, in specie quelli proposti dai papi dei secoli precedenti. Le obiezioni della minoranza alla *Dignitatis humanae* si basavano essenzialmente sull'argomento che essa modificava l'insegnamento dei papi, a cominciare dalla condanna di Gregorio XVI della separazione di Chiesa e Stato, bollata come «assurdità» (lat. *delira-*

Non potendo negare il cambiamento, la maggioranza lo difese ricorrendo al termine *soft di sviluppo*, o, come dice il documento finale (n. 1), *evoluzione - evolvere*. Il cambiamento fu dunque una tra le più importanti questioni al cuore del Concilio, senza dubbio trattata a un livello più intenso e consapevole che a Trento. La ragione era chiara. Il Concilio ebbe luogo sulla scia dell'imponente corso intrapreso dagli studi storici nel secolo precedente. In alcuni circoli cattolici, i nuovi metodi storici avevano inciso profondamente su ogni aspetto dello studio della Chiesa e della dottrina, per cui non era più possibile sostenere, per esempio, che l'Immacolata Concezione della Vergine Maria emergesse in modo chiaro dalle Scritture o dall'insegnamento dei Padri della Chiesa.

Questo vivo senso della storia operò nel Concilio in almeno tre modi notevoli, codificati da tre parole del tempo - *aggiornamento* (una modernizzazione), *sviluppo* (una specie di allargamento, talvolta l'equivalente di progresso o evoluzione) e *ressourcement* (ritorno alle fonti). Queste tre parole sono sinonimi *soft* per 'cambiamento', e segnalano l'abbandono di quello che l'inglese R.G. Collingwood, filosofo della storia, designava con «sostanzialismo», ovvero una visione sofo della storia, costruita sulla base di un sistema metafisico la cui categoria principale è quella della *sostanza*⁶. Sostanzialismo significa concepire le grandi entità sociali come la Chiesa, quali sostanze ermeticamente sigillate e pienamente definite, che navigano nel mare della storia senza esserne toccate.

Una premessa fondamentale e decisiva è all'origine di tutte e tre le parole per come furono comprese al Concilio: la Tradizione cattolica è molto più ricca, vasta e duttile del modo con il quale spesso era stata interpretata, specialmente a partire dal XIX secolo. I vescovi che avevano fatto propria quella premessa, non come verità astratta ma come licenza di riesaminare lo *status quo*, emersero al Vaticano II come i leader della maggioranza, e reagirono a quelle interpretazioni del cattolicesimo che, a loro avviso, lo riducevano a formule semplicistiche e storiche. Le tre parole si sovrappongono nel loro significato, ma, grosso modo, 'aggiornamento' guarda al presente, 'sviluppo' al futuro, e *ressourcement* al passato. Delle tre, 'aggiornamento' è stata la più invocata per descrivere il significato del Vaticano II, di cui, negli Stati Uniti, leggo spesso sul «New York Times» che fu il Concilio che «modernizzò la Chiesa cattolica». 'Aggiornamento', infatti, cattura

parte di quello che l'agenda del Concilio tentò di attuare, ma non ne coglie appieno il significato profondo.

Cambiamento come 'aggiornamento'

'Aggiornamento', tuttavia, non può essere relegato solo a significare che la Chiesa era ora pronta a fare uso di radio e televisione per promuovere il suo messaggio. Le sue implicazioni erano ben più profonde. Quest'espressione intendeva significare, per esempio, che il cattolicesimo poteva rapportarsi col «mondo moderno» potendosi appropriare di certi suoi assunti culturali e perfino di alcuni suoi valori. Questa fu una svolta impressionante rispetto all'integrismo che aveva contrassegnato il pensiero cattolico, dal XIX secolo a buona parte del XX, e che vedeva quasi tutto quello che originava dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese come incompatibile con il cattolicesimo — per esempio, la libertà di stampa e di religione.

La ricerca di una riconciliazione della Chiesa con certi cambiamenti che avvenivano nel mondo aprì la porta a un approccio più dinamico alla vita e all'insegnamento della stessa Chiesa. Esso implicava una continuazione, anche dopo il Vaticano II, del dinamismo che aveva caratterizzato il Concilio. Ciò significava che i suoi documenti non fossero un punto di arrivo ma di partenza.

Cambiamento come 'sviluppo'

Il dinamismo era ancora più intrinseco al concetto di 'sviluppo'. Al tempo del Concilio quasi tutti i teologi ammettevano che alcune forme di sviluppo avevano avuto luogo nell'insegnamento della Chiesa durante i secoli. Il *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, di John Henry Newman, del 1846, costituiva la classica esposizione sull'argomento. Accolto con sospetto nei circoli cattolici alla sua uscita, nel 1962 era accettato come il libro pressoché definitivo sul tema. È interessante segnalare che il libro di Newman apparve dieci anni prima dell'*Origine delle specie* di Charles Darwin, con il quale presenta molte affinità.

Durante il Concilio, il termine 'sviluppo' era spesso invocato indiscriminatamente per descrivere tutti i cambiamenti, ma il suo significato era più preciso. Esso intendeva un movimento in avanti lungo un

sentiero tracciato, così come accade quando, dopo la definizione dell'Immacolata Concezione, nel 1854, arrivò la definizione dell'Assunzione nel 1950. Quest'ultima definizione, in particolare, avrebbe condotto, secondo molti teologi alla vigilia del Vaticano II, a un'ulteriore definizione mariana al Concilio. Dalla ghianda viene la quercia, come si dice. Lo 'sviluppo' era dunque un processo cumulativo in cui la Tradizione diveniva ancora più ricca, o, da un'altra prospettiva, più pesante, gravata di ancora più cose da portare e spiegare. 'Sviluppo' suggeriva 'progresso', specialmente come ulteriore chiarificazione o più grande fioritura. Il Concilio aderì a questa comprensione, per esempio, nella sua costituzione sulla Rivelazione, *Dei Verbum* (n. 8): «La Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo. Cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse». La Tradizione, in questa definizione, non è inerte ma dinamica.

Il problema nel quale incorsero John Courtney Murray e i suoi colleghi era che la dottrina riguardante i rapporti Stato-Chiesa, che essi patrocinavano, appariva ai critici non come il passo ulteriore lungo il cammino quanto, piuttosto, l'abbandono del sentiero tradizionale per un altro – per un sentiero di certo vietato. I papi avevano ripetutamente condannato la separazione di Chiesa e Stato, e ora il Concilio la proponeva come un legittimo sviluppo. Ciò appariva come un colpo di mano.

Cambiamento come *ressourcement*

Se lo 'sviluppo' assume il presente come suo punto di partenza e si rivolge al futuro per una realizzazione ancora maggiore, il *ressourcement* è scettico a proposito del presente in forza di ciò che ha scoperto nel passato. Pratica un ritorno al passato, considerato maggiormente autorevole, autentico e appropriato, non con l'intenzione di legittimare il presente, quanto, piuttosto, di sfidarlo. In altre parole, deve disarticolare lo *status* del presente a motivo di una verità più profonda.

Diversamente dallo 'sviluppo', teoria che fu chiaramente proposta solo nel XIX secolo, il *ressourcement* ha goduto, *avant la lettre*, di una storia davvero venerabile nella Chiesa d'Occidente, a cominciare dalla Riforma gregoriana dell'XI secolo. I riformatori gregoriani

erano consapevoli che le loro posizioni erano radicali per i loro tempi, riaffermavano la pratica normativa di un'epoca precedente. Ciò implicava un mandato a reistituire la tradizione più antica senza dare troppo peso al cambiamento che tale reistituzione avrebbe causato⁷.

Il *ressourcement* era nella sua forma latina, *ad fontes*, il motto dei grandi umanisti del Rinascimento. Il ritorno del Rinascimento alle fonti, in special modo alla Bibbia e ai Padri della Chiesa, era quello che ispirava umanisti come Erasmo, i quali credevano che avrebbe condotto a una riforma della devozione, dell'educazione e del metodo teologico⁸. Il ritorno alle fonti era anche quello che spingeva i riformatori protestanti nel tentativo di reinstaurare il Vangelo autentico che la Chiesa cattolica aveva, secondo loro, corrotto. Il cattolicesimo del XIX secolo, d'altra parte, si rifaceva all'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che aveva dato avvio alla rinascita degli studi su Tommaso d'Aquino. *Ressourcement* stava alle origini del movimento liturgico dell'abate Prosper Guéranger del monastero di Solesmes. Come si vede, alcune forme di *ressourcement* sono effettivamente dietro quasi ogni movimento di riforma del cristianesimo occidentale nel secondo millennio.

Alla vigilia del Vaticano II, il ritorno alle fonti, ora sotto il nome esplicito di *ressourcement*, fu all'origine di gran parte di quel fermento teologico in Francia che causò grave preoccupazione a Roma e suscitò da parte del Sant'Uffizio intimazioni al silenzio e condanne. Bollato dai suoi oppositori come *nouvelle théologie*, e dunque come una novità, il *ressourcement* era considerato dai suoi fautori esattamente come l'opposto, cioè come un recupero di una teologia più antica, che era in buona parte la teologia della Bibbia, dei Padri della Chiesa, e della liturgia⁹. La *nouvelle théologie* riprodusse in termini notevolmente simili interessi e temi che avevano occupato Erasmo e altri umanisti del Quattrocento e del Cinquecento.

Proprio come Erasmo aveva voluto sostituire la Scolastica medievale con la teologia biblico-patristica, il *ressourcement* del XX secolo voleva essenzialmente fare lo stesso. Si opponeva al precedente *ressourcement* tomistico e, più latamente, neoscolastico, che allora era considerato normativo nella teologia cattolica. Nella sua enciclica *Humani generis*, del 1950, Pio XII espresse il suo disappunto nei riguardi di coloro che criticavano il tomismo, e che volevano «effettuare un ritorno alla esposizione della dottrina cattolica con lo stile

della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa»¹⁰. Egli contrastò il principio del *ressourcement* affermando che lo scopo della teologia era scoprire come gli insegnamenti correnti del Magistero ecclesiastico si trovassero nel passato, il che è precisamente opposto allo scopo che il *ressourcement* si prefiggeva.

Ma i critici della *nouvelle théologie* una ragione ce l'avevano, perché il *ressourcement* implicava qualcosa di molto più radicale dello sviluppo. Lo sviluppo assumeva il presente come normativo per comprendere il passato, mentre il *ressourcement* prendeva il passato come norma per correggere il presente. Lo sviluppo era un movimento ulteriore lungo un sentiero stabilito, mentre il *ressourcement* affermava che, con tutta onestà, non era più possibile proseguire sul sentiero attuale, il sentiero alfa, ma bisognava ritornare al bivio precedente e intraprendere un sentiero differente, il sentiero beta.

Un mutamento linguistico decisivo

Al Vaticano II tutti e tre gli approcci al cambiamento – aggiornamento, sviluppo e *ressourcement* – giocarono un ruolo decisivo nella costruzione dei sedici documenti finali del Concilio, così come la complessa interazione tra novità e Tradizione, o quella altrettanto complessa tra continuità e discontinuità. Dei tre, a ogni modo, fu il *ressourcement*, con il suo carattere distintivo e, se ci è permessa l'espressione, con il suo 'spirito', a impregnare il Vaticano II. La ragione di ciò risiede nel fatto che il *ressourcement* era stata la forza motrice degli studi sacri per tutto il XIX secolo e il primo XX secolo. Vorrei qui menzionare almeno i lasciti più importanti del fenomeno: la fondazione dell'École Biblique nel 1890 e del Pontificio Istituto Biblico nel 1909, la pubblicazione dei 384 volumi della *Patrologia* di Jacques-Paul Migne tra il 1844 e il 1866, la pubblicazione, durante quegli stessi anni, dei nove volumi di Guéranger *L'année liturgique*, per finire con la pubblicazione, avviata alla metà del secolo da Henri de Lubac e Jean Daniélou di *Sources chrétiennes*. La motivazione alla base di questo massiccio e multiforme movimento del *ressourcement* non era la conoscenza in quanto tale, ma la conoscenza per il bene della Chiesa, una motivazione *pastorale*.

Il *ressourcement* segnò profondamente ogni documento del Concilio. Sebbene la costituzione *Sacrosanctum concilium* sulla litur-

gia si apra con un accenno all'aggiornamento, il principio fondamentale che la connota riguarda la piena partecipazione della comunità nell'atto del culto, un principio riscoperto proprio attraverso il *ressourcement*. La verità centrale a proposito delle Sacre Scritture affermata dalla costituzione *Dei Verbum*, è che esse non sono di per sé un libro di dottrina, ma una rivelazione della persona del Dio vivente. Questo è un frutto del *ressourcement* biblico. La *Dignitatis humanae*, il documento sulla libertà religiosa, indagò nelle profondità della Tradizione per poter fondare il suo insegnamento sul primato della coscienza e sul carattere libero dell'atto di fede.

Il genere letterario epidittico

Scarsa attenzione è stata prestata, tuttavia, al più importante tra i *ressourcement* del Concilio – il recupero e l'impiego pervasivo di un genere letterario che tecnicamente si definisce *epidittico*. Proposito dell'epidittico non è tanto il chiarimento dei concetti, quanto favorire l'apprezzamento per una persona o un evento o un'istituzione o un modo di vita. Si propone di suscitare l'ammirazione per un ideale, con lo scopo di acquisire l'assenso interiore e di far desiderare l'appropriazione di quell'ideale. Si tratta di un antico genere di discorso religioso, presente in modo particolare nei Padri della Chiesa, tornato in auge durante il Rinascimento, e riannesso nel XX secolo dalla *nouvelle théologie*, come magnificamente esemplificato nel libro di de Lubac *Méditation sur l'église*, del 1954. Un genere antico, come si vede, ma nuovo per un concilio.

Già all'esordio del dibattito di apertura del Concilio, i prelati della maggioranza auspicarono che il Concilio parlasse secondo lo stile della Bibbia e dei Padri, nonostante che dieci anni prima Pio XII avesse rifiutato quello stile. Ottennero ciò che si prefiggevano¹¹. Il tratto più evidente e impressionante del Vaticano II è che i suoi documenti parlano in uno stile diverso da quello dei concili precedenti, e questa sua caratteristica, purtroppo poco studiata, è certamente fra le sue più significative.

Nel corso dei secoli i concili hanno fatto uso di vari generi letterari, ma il più tipico era il canone, una breve ordinanza che prescriveva o proscriveva certi comportamenti, e che spesso prevedeva una misura punitiva nel caso di un mancato ottemperamento. Costantino

trattò il Concilio di Nicea come l'equivalente ecclesiastico del Senato di Roma, e come il Senato il concilio promulgò leggi e si pronunciò su crimini come un tribunale penale. Nel caso in questione procedette contro Ario e lo dichiarò colpevole. Da Nicea in avanti, tutti i concili si adeguarono allo stesso modello¹². Da Nicea fino al Vaticano II, i Concili furono caratterizzati da uno stile di discorso composto da due elementi fondamentali. Il primo era una forma letteraria o genere – il canone o un suo equivalente. Il secondo era un vocabolario consono a quel genere, che consisteva in parole di minaccia e intimidazione, di sorveglianza e punizione, di alienazione ed esclusione; le parole che un superiore usa quando si rivolge a un inferiore. «Se qualcuno dovesse fare o dire questo o quello, sia anatema». Lo scopo del genere era assicurare un comportamento ortodosso e appropriato dal punto di vista ecclesiastico¹³.

Il Sinodo Romano che ebbe luogo nel 1960 veniva considerato una sorta di *anteprima* del Vaticano II. Promulgò 755 canoni, a differenza del Concilio stesso che non solo non ne promulgò nessuno ma anzi adottò, come detto, una forma letteraria del tutto differente, e con l'epidittico vennero un contenuto e un vocabolario a esso congrui. Molti anni fa ho avuto modo di illustrare questo fenomeno a proposito dei sermoni tenuti nella Cappella Sistina durante il Rinascimento. L'adozione del genere epidittico aveva trasformato lo scopo, l'*ethos* e il contenuto di quei sermoni in maniera simile a ciò che avvenne per il Vaticano II¹⁴.

Un vocabolario inusuale

Al pari dei generi usati tradizionalmente dai Concili, la manifestazione più concreta del carattere del Vaticano II, e insieme una chiave importante per interpretare il suo significato, è il vocabolario che adotta e promuove. Il vocabolario è particolarmente significativo nel Vaticano II. Quali parole usa il Concilio? Parole nuove per un concilio – parole che non si possono accantonare distrattamente o considerate alla stregua di soprammobili. Difatti, troppo insistente, caratteristico e diffuso è il loro utilizzo. Nell'insieme alludono a un rinnovamento delle priorità morali e religiose, e puntano a un significativo discostamento dalle espressioni lessicali usate dai concili precedenti. Sebbene le parole usate possano essere suddivise in categorie, quali

parole orizzontali, di eguaglianza, di reciprocità, di interiorità, di cambiamento, esse permangono strettamente imparentate tra di loro, e impregnano il Vaticano II di un'unità nuova e singolare tra tutti i concili. Sono parole che esprimono un orientamento complessivo, una coerenza nei valori e una prospettiva che differiscono sensibilmente da quelli dei concili precedenti e, certamente, dalla maggior parte dei documenti ecclesiastici ufficiali emanati fino ad allora. Il Vaticano II è un evento linguistico.

Tra le altre, nel *corpus* del Concilio troviamo parole come fratelli e sorelle, popolo di Dio, amicizia, cooperazione, collaborazione, libertà, sviluppo, evoluzione, carisma, dialogo, collegialità, coscienza, mistero e santità. Un semplice accoppiamento dei modelli implicati da questo vocabolario con quelli di cui prende il posto o che cerca di bilanciare, esprime il significato dello stile di discorso del Concilio.

da comando a invito
da legge a ideale
da definizione a mistero
da minaccia a persuasione
da coercizione a coscienza
da monologo a dialogo
da governare a servire
da verticale a orizzontale
da esclusione a inclusione
da ostilità a amicizia
da ricerca della colpa ad apprezzamento
da rivalità ad associazione
da sospetto a fiducia
da statico a dinamico
da modificazione del comportamento ad appropriazione
interiore dei valori.

I valori che queste parole esprimono sono comuni e tradizionali nel discorso cristiano ma sono nuovi per un concilio. Nel promuovere questi valori, il Concilio tuttavia non li considera assoluti, poiché nessuna istituzione, per esempio, può includere tutto. Ma nell'insieme, queste parole esprimono la portata di uno stile nuovo e della Chiesa, stabilito con forza, un nuovo *modus operandi* che il Vaticano II additò alla contemplazione, ammirazione, e realizzazione.

Tra i temi ricorrenti del Concilio che meglio esprimono il suo spirito, la chiamata alla santità appare particolarmente pervasiva e importante. È un tema che il vocabolario che lo esprime incoraggiano a venire alla luce, cosa che il vocabolario più giuridico dei concili precedenti aveva impedito. È il tema che per larga parte impregna il Vaticano II con le sue finalità. Se la chiamata alla santità è ciò di cui si occupa la Chiesa, così come indica la costituzione *Lumen gentium*, non sorprende che questo sia anche ciò di cui il Concilio si è occupato al suo livello più profondo.

Sebbene i documenti del Concilio mostrino molti e ovvi punti deboli, nel loro modo più tipico di esprimersi mostrano una notevole unità letteraria che afferma certi grandi temi come la chiamata alla santità, che ricorre ripetutamente in contesti diversi. A differenza dei testi dei concili precedenti, per non parlare del Sinodo Romano del 1960, i documenti del Vaticano II non sono una congerie di ordinanze. Implicitamente e spesso esplicitamente essi s'incrociano, sono coerenti tra loro e si sostengono l'un l'altro.

Ognuno di loro echeggia, specifica, qualifica, o dilata temi, insegnamenti, valori e principi che si trovano in altri documenti. In questo modo, attraverso un processo intertestuale, fa la sua apparizione un implicito ma potente profilo della Chiesa e del cristiano «nel mondo moderno». Il riconoscimento del carattere intertestuale dei sedici documenti finali è perciò un passo essenziale nella costruzione di un'ermeneutica del Concilio che, ripeto, possiede sia un'unità coerente sia un'integrità inviolabile.

Per la prima volta nella storia, un concilio si prendeva consapevolmente cura di infondere trasversalmente nei suoi documenti vocabolario, temi, e insegnamenti. In questo senso, si può legittimamente e utilmente parlare di «spirito del Vaticano II». La *lettera* e lo *spirito* del Vaticano II sono coerenti. Quando la *lettera* è propriamente esaminata – e con lettera intendo la forma e il vocabolario – la *lettera* rivela lo *spirito*. Nel rivelare lo spirito, la lettera non mostra un'effervescenza momentanea ma orientamenti consistenti e verificabili. Per comprendere il Vaticano II niente è più importante che afferrare questi orientamenti, questi valori, queste priorità.

Per concludere

Da tutto questo segue, secondo me, una conclusione inevitabile: per un *novum genus litterarium* è necessaria una nuova ermeneutica. Ho qui tentato d'indicare alcuni elementi che dovrebbero sostanziare tale ermeneutica, tra cui: primo, tenere conto del *novum genus*; secondo, del vocabolario; poi, della qualità intertestuale dei documenti e della conseguente integrità del *corpus*; e, finalmente, dei grandi problemi di fondo spesso nascosti sotto la superficie ma, ciò nonostante, identificabili: la relazione tra centro e periferia nel governo della Chiesa, il rapporto tra identità e cambiamento, lo stile secondo cui la Chiesa esercita la sua missione.

Il risultato dovrebbe evidenziare quegli orientamenti verificabili che permeano i documenti del Vaticano II. Con questo risultato possiamo con sicurezza parlare dello «spirito del Concilio» o, se l'espressione non piace, parlare di orientamenti che trascendono determinazioni particolari dei documenti e che caratterizzano il Concilio nella sua interezza. E così si potrebbe in un nuovo e più efficace modo discernere la relazione tra riforma e Tradizione, il tema di queste mie riflessioni.

¹ Per un' incisiva rassegna delle soluzioni che i teologi hanno dato ai problemi ermeneutici che riguardano il Vaticano II, si veda G. Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Fides, Québec 2006 (tr. it. *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007). Nel 1985 il Sinodo dei vescovi fornì i criteri per interpretare il Concilio, uno dei quali era la continuità. Si veda John W. O'Malley, *Vatican II: Official Norms*, «America», 188 (March 31, 2003), pp. 11-14. Nel lontano 1970 George Lindbeck, un osservatore americano luterano al Concilio, osservava: «Molti commentatori critici [...] interpretano il Concilio legalisticamente e senza tener conto del contesto, in una sorta di *vacuum* ermeneutico, senza considerare in alcun modo la situazione concreta in cui ebbe luogo. Per evitare un eccesso di ottimismo, rifiutarono di essere colpiti se non dai cambiamenti inequivocabili. Essi risolvono tutte le ambiguità a favore delle interpretazioni che più sono in continuità con le versioni rigide del conservatorismo di Trento e del Vaticano I» (*The Future of Roman Catholic Theology. Vatican II - Catalyst for Change*, Fortress Press, Philadelphia 1970, pp. 3-4).

² Si veda J.W. O'Malley, *Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Aggiornamento*, «Theological Studies», 32 (1971), pp. 573-601, in particolare alle pp. 581-583. Si veda anche il suo *Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Toward a Historical Assessment of Vatican II*, «Theological Studies», 44 (1983), pp. 373-406.

³ Per gli storici questo dato di fatto è troppo pacifico per richiedere una documentazione, ma si veda, per esempio, P. Prodi - W. Reinhard (hrsg.), *Das Konzil von Trient*

- und die Moderne (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Band 16), Duncker & Humblot, Berlin 1995, e C. Mozzarelli - D. Zardin (a cura di), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni Editore, Roma 1997.
- ⁴ J. Courtney Murray, *This Matter of Religious Freedom*, «America», 112 (January 9, 1965), pp. 40-43, in part, p. 43.
- ⁵ *Mitti vos*, in *Acta Gregorii papae XVI*, ed. Antonio Maria Bernasconi, 4 voll., S.C. de Propaganda Fide, Romae 1901-1904, vol. I, p. 172.
- ⁶ Si veda R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, New York 1956, pp. 42-45. Si veda anche *The Transition from a Classical World View to Historical Mindfulness*, in *A Second Collection: Papers*, eds. William F. J. Ryan and Bernard J. Tyrrell, University of Toronto Press, Toronto 1996 (ed. or. 1974), pp. 1-10.
- ⁷ Si veda O'Malley, *Developments, Reforms and two Great Reformations*, cit.
- ⁸ Si veda, per esempio, J.W. O'Malley, *Introduction*, in *Collected Works of Erasmus*, ed. John W. O'Malley, University of Toronto Press, Toronto, vol. 66, pp. IX-LI. Si veda anche il suo *Erasmus and Vatican II: interpreting the Council*, in *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Albergio*, a cura di A. Melloni, et al., Il Mulino, Bologna 1996, pp. 195-211.
- ⁹ Si veda, per esempio, B.E. Daley, *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols, and the Science of Theology*, «International Journal of Systematic Theology», 7 (1005), pp. 362-382.
- ¹⁰ *Humani generis*, AAS, 42 (1950), p. 565: «... ut in Catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendam modum redatur».
- ¹¹ Quasi nelle prime parole del primissimo intervento al Concilio, il cardinal Joseph Frings di Colonia loda la *Sacrosanctum concilium*: «hoc schema commendatur per linguam quam qua utitur vere plenam spiritus Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, linguam modestam et vere pastorallem», *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/1, 309. Lo stile dei documenti continuò a essere un argomento trattato in tutto il primo periodo, come attesta l'intervento del vescovo Emile-Jozef De Smedt il 19 novembre sul *De fontibus revelationis*, *ibid.*, I/3, p. 185.
- ¹² Si veda F. Dvornik, *Emperors, Popes and General Councils*, «Dumbarton Oaks Papers», 6 (1951), pp. 323, e il suo *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, 2 vols, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington, DC 1966. Nonostante alcuni suoi errori, la tesi di Dvornik che il Senato romano fu il modello di funzionamento dei concili, è generalmente accettata. Si veda, nella stessa linea, F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 B.C.-A.D. 337)*, Cornell University Press, Ithaca 1977, pp. 590-607, e R.J.A. Talbert, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton University Press, Princeton 1984, pp. 431-487. Per un'analisi dettagliata dei concili preniceni, si veda J. Anton Fischer - A. Lumpe, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, F. Schönigh, Paderborn 1997.
- ¹³ Si veda M. Lalmant, *Canon*, in *Dictionnaire de droit canonique*, 7 voll., Letouzey, Paris 1935-1965, vol. 2, pp. 1283-1288.
- ¹⁴ Si veda J.W. O'Malley, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court*, c. 1450-1521, Duke University Press, Durham, NC 1979, specialmente alle pp. 36-78, «The New Rhetoric».