

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

Schede

| | |
|---|-----------|
| Presentazione | 3 |
| 1. “Abbatere i bastioni” | 6 |
| Introduzione | 6 |
| L’intuizione di Giovanni XXIII | 7 |
| Le due ermeneutiche | 7 |
| Assunti ingenui | 7 |
| La questione liberale | 8 |
| 2. La dinamica complessiva del Concilio: una sintesi della sua sorprendente vicenda..... | 9 |
| L’indizione | 9 |
| La preparazione | 9 |
| L’apertura: Gaudet Mater Ecclesia | 9 |
| I lavori della prima sessione (1962) | 10 |
| Elezione di Paolo VI e secondo periodo (1963)..... | 11 |
| Il terzo periodo (1964) | 11 |
| Il quarto periodo (1965) | 11 |
| 3. La liturgia e la Chiesa..... | 12 |
| Sacrosantum Concilium | 12 |
| Lumen gentium | 13 |
| 4. La rivelazione, l’evento prima della dottrina (<i>Dei Verbum</i>)..... | 15 |
| Perché questa costituzione sulla rivelazione? | 15 |
| La travagliata storia della redazione del testo | 15 |
| Capitolo 1 – La rivelazione (nn. 2-6) | 16 |
| Capitolo II – Trasmissione della rivelazione (7-10)..... | 16 |
| Capitolo III – Ispirazione e interpretazione della Bibbia (nn. 11-13) | 17 |
| Capitolo IV – L’Antico Testamento (nn. 14-16)..... | 17 |
| Capitolo V – Il Nuovo Testamento (nn. 17-20) | 17 |
| Capitolo VI – La Bibbia nella Chiesa (nn. 21-25) | 17 |
| 5. La Chiesa e il mondo che diviene (<i>Gaudium et spes</i>) | 18 |
| La Costituzione pastorale del concilio | 18 |
| Alla radice delle incongruenze della GeS | 18 |
| La storia travagliata del documento | 19 |
| Lo schema della Costituzione | 19 |
| Struttura del discorso, tre registri non coordinati | 20 |
| Ottimismo indebito?..... | 20 |

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

Testo

| | |
|---|-----------|
| 1. “Abbatere i bastioni” | 21 |
| Introduzione | 21 |
| Fine del “cattolicesimo convenzionale” | 23 |
| “Abbatere i bastioni” | 24 |
| L’intuizione di Giovanni XXIII | 25 |
| Le due ermeneutiche | 25 |
| Assunti ingenui | 28 |
| La questione liberale | 29 |
| La questione elusa, la cultura | 30 |
| 2. La dinamica complessiva del Concilio: una sintesi della sua sorprendente vicenda..... | 33 |
| Introduzione | 33 |
| L’indizione | 33 |
| La preparazione | 34 |
| L’apertura: Gaudet Mater Ecclesia | 35 |
| I lavori della prima sessione (1962) | 38 |
| Elezione di Paolo VI e secondo periodo (1963) | 39 |
| Il terzo periodo (1964) | 40 |
| Il quarto periodo (1965) | 40 |
| Chiusura | 41 |
| 3. La liturgia e la Chiesa..... | 42 |
| Sacrosantum Concilium | 43 |
| Lumen gentium | 48 |
| 4. La rivelazione, l’evento prima della dottrina (<i>Dei Verbum</i>)..... | 53 |
| Perché questa costituzione sulla Rivelazione? | 53 |
| La travagliata storia della elaborazione del testo | 56 |
| Capitolo 1 – La rivelazione (nn. 2-6) | 57 |
| Capitolo II – Trasmissione della rivelazione (7-10)..... | 58 |
| Capitolo III – Ispirazione e interpretazione della Bibbia (nn. 11-13) | 58 |
| Capitolo IV – L’Antico Testamento (nn. 14-16)..... | 59 |
| Capitolo V – Il Nuovo Testamento (nn. 17-20) | 59 |
| Capitolo VI – La Bibbia nella Chiesa (nn. 21-25) | 60 |
| 5. la Chiesa e il mondo che diviene (<i>Gaudium et spes</i>) | 61 |
| La Costituzione pastorale del concilio | 61 |
| Alla radice delle incongruenze della GeS | 62 |
| La storia travagliata del documento | 62 |
| Lo schema della Costituzione | 63 |
| Struttura del discorso, tre registri non coordinati | 65 |
| Ottimismo indebito?..... | 65 |

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

PRESENTAZIONE

Viviamo un momento travagliato della vicenda della Chiesa. Sembrano a tratti tornati i toni aspri della polemica tra cattolici e laici propri del periodo preconciliare. Qualche cardinale, incauto, ha suggerito espressamente questo parallelo. In realtà le cose non stanno proprio così. Il volto del cattolicesimo è oggi, per buona fortuna, abbastanza diverso da allora; e anche la cultura laica è in genere decisamente più accogliente nei confronti della parola ecclesiastica rispetto a quanto non fosse cinquant'anni fa. E tuttavia ...

Il disgelo del Vaticano, improvviso e benedetto, non ha certo posto fine a tutti i conflitti tra la Chiesa cattolica e la cultura moderna, democratica, tollerante e liberale. La recente polemica sulla pedofilia dei preti pare l'indice di un ritorno ad animosità che si supponevano desuete. La polemica nasce da vicende che sono vecchie di oltre cinquant'anni; essa è presa a pretesto per un processo a Benedetto XVI, che ha perseguito il fenomeno della pedofilia dei preti in maniera assolutamente più decisa rispetto ad ogni predecessore. La polemica in tal senso lascia interdetti. È difficile sottrarsi all'idea, suggerita espressamente da molti commentatori, che essa sia strumentale; nel dossier sulla pedofilia sono cercati pretesti per una contestazione dell'autorità morale del papa che ha altre origini.

Al disagio suscitato da quella polemica possiamo accostare l'altro, suscitato da discorsi di vescovi e cardinali, che ordinano di votare in base ai "valori non negoziabili"; questi discorsi alimentano il sospetto che anche per ciò che si riferisce alla Chiesa il Concilio non abbia posto termine alla nostalgia per ideali politici "dedotti dal vangelo".

* * *

Il conflitto tra Chiesa cattolica e mondo moderno in effetti non è fino ad oggi risolto. Anzi, risolverlo proprio non si può; si potrebbe semmai chiarirlo in termini più pertinenti. Il conflitto è inevitabile, ma non tutti i conflitti che di fatto si producono sono conseguenti alla distanza obiettiva che separa la verità del vangelo dalla sapienza di questo mondo. Il conflitto che nella stagione moderna ha opposto Chiesa cattolica e Stato laico è dipeso per molta parte da una maggiorazione indebita del primato civile della Chiesa nella stagione precedente.

Le formule rituali, alle quali tutti ricorrono per escludere il conflitto, sono semplicistiche. Mi riferisco alla formula cavouriana, "libera Chiesa in libero Stato", o magari alla più autorevole ma anche più strapazzata formula evangelica, "date a Cesare quel che è di Cesare...". Tra Dio e Cesare, tra fede e cultura, tra morale e diritto, tra coscienza interiore e forme esteriori del rapporto sociale, non è possibile tracciare una linea di separazione tanto netta, da impedire ogni possibile intreccio, e quindi anche ogni conflitto. Le leggi umane rimandano per loro natura alla figura del bene, che in ultima istanza è noto soltanto alla coscienza del singolo. Appunto di tale bene dice la predicazione

ecclesiastica, che si occupa appunto della coscienza. Non sorprende che, chi si occupi di coscienza, venga di necessità a confronto anche con le forme esteriori del diritto.

Una norma giuridica non è certo norma in senso morale; le leggi umane mirano non a rendere buoni, ma a rendere giuste le forme dello scambio umano. La giustizia tuttavia non può però essere separata dalla bontà. E la norma giuridica non può prescindere da ogni riferimento alla norma morale. Il privilegio che deve essere riconosciuto alla coscienza, quando si tratti di norme morali e loro applicazione, non esclude la necessità di trovare un consenso anche a livello civile su tali materie. Un tempo il consenso era garantito dal costume condiviso; oggi il costume appare sempre più pallido; il pensiero riflesso inclina a considerare la coscienza personale come cosa ineffabile e socialmente irrilevante. Il mercato fa il resto; il mercato non sopporta i vecchi tabù, che impediscono al libera circolazione dei beni e dei servizi.

* * *

Nella recente lettera pastorale alla Chiesa di Irlanda Benedetto XVI suggerisce un possibile nesso tra deprecate leggerezze dei vescovi irlandesi a fronte dei casi di pedofilia e «il programma di rinnovamento proposto dal Concilio Vaticano Secondo»; esso sarebbe stato a volte frainteso. La denuncia è più circostanziata: «in verità, alla luce dei profondi cambiamenti sociali che si stavano verificando, era tutt'altro che facile valutare il modo migliore per portarlo avanti». Il mutamento culturale, che intervenne negli anni successivi al Vaticano II, dispose nel contesto sociale le condizioni per una mentalità tollerante e addirittura indifferente, che rendeva ardua la realizzazione della riforma prevista dal Concilio.

Il problema segnalato interessa molte altre materie oltre la pedofilia. Parecchie di quelle istanze “moderne” di libertà, che sono state giustamente recepite nei loro tratti generali dal Concilio Vaticano II, avrebbero avuto bisogno allora, e hanno bisogno oggi ancora, di un più preciso approfondimento, per non tradursi in un indiscriminato *laissez faire, laissez passer*. La minaccia maggiore alla libertà nella città secolare non viene dal difetto di possibilità, ma al contrario da un eccesso di possibilità, che il singolo non è in grado di valutare. La possibilità per il singolo di volere non è minacciata da legami troppo stretti, ma dal difetto di ogni legame; egli può fare tutto, ma stenta a volere qualsiasi cosa.

Il suono quasi dispotico e indisponente, che spesso assumono le raccomandazioni morali della Chiesa agli orecchi della cultura laica, dipende – mi sembra – dal fatto che la predicazione della Chiesa troppo ignora il nesso obiettivo tra evidenza morale e forme storiche del rapporto umano. Formule come quelle dei “valori indisponibili” o dei “principi non trattabili”, ad esempio, paiono meno felici e suonano indisponenti, appunto perché insinuano l'idea che valori e principi abbiano evidenza ideale definita a monte rispetto alle forme concrete dell'esperienza e dei rapporti umani; mentre in realtà non è affatto così.

Per aiutare la comprensione del difficile momento presente della vita della Chiesa assume rilievo assolutamente decisivo la rinnovata lettura dell'evento conciliare. Non abbiamo mai tentato un'impresa così; ci proviamo con il terzo ciclo di questo anno pastorale.

Dedicheremo i primi due incontri a un inquadramento generale dell'evento conciliare: lo sfondo del cattolicesimo convenzionale ingessato da oltre un secolo di polemica antimoderna e l'andamento sintetico e convulso dei quattro periodi del Concilio. Ci occuperemo poi dei temi maggiori affrontati dal Concilio, quelli ai quali sono dedicati le quattro costituzioni: la Chiesa e la sua liturgia, la rivelazione storica di Dio e il senso di Scrittura e tradizione, la complessa questione dei rapporti tra la Chiesa e il mondo.

Don Giuseppe

Il programma

- 19 aprile “Abbatere i bastioni”: la fine del cattolicesimo convenzionale, una svolta necessaria e ardua
- 26 aprile La dinamica complessiva del Concilio: una sintesi della sua sorprendente vicenda
- 3 maggio La liturgia e la Chiesa *ad intra*
(*Sacrosantum Concilium e Lumen gentium*)
- 10 maggio La rivelazione, l’evento prima della dottrina (*Dei Verbum*)
- 17 maggio La Chiesa e il mondo che cambia (*Gaudium et spes*)

Gli incontri si terranno nella sede della Facoltà Teologica, in via dei Chiostri 6; inizieranno alle ore 21 e termineranno entro le 22.30

-

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

1. “ABBATTERE I BASTIONI”

La fine del cattolicesimo convenzionale, una svolta necessaria e ardua

Introduzione

Il Concilio, evento felice e difficilmente prevedibile, è stato anche evento “traumatico”; ha suscitato perplessità, scandali, denunce di eresia. Anche coloro che dichiarano il loro consenso pregiudiziale al Concilio sono divisi nell’interpretazione: all’ermeneutica della continuità si contrappone quella della discontinuità. Espressa in termini olistici, la tesi pare dubbia; su singoli contenuti tuttavia appare spesso pertinente.

La sensibilità comune ha percepito spesso le riforme del Concilio, dottrinali e pratiche, come fratture rispetto al passato. La sensibilità comune non avverte poi quei mutamenti meno appariscenti, che segnano più in profondità la stagione recente della Chiesa. Coloro che a vario titolo sono “addetti ai lavori” (sacerdoti, laici impegnati, movimenti, teologi) hanno valutazioni diverse e insieme poco argomentate.

Le divergenti interpretazioni non dipendono soltanto dai pregiudizi; in parte dipendono da un difetto obiettivo di precisione della riforma promossa dal Vaticano II; essa lascia spazio a interpretazioni alternative. Meglio, essa apre lo spazio per un compito, definire in maniera più precisa la riforma auspicata.

Il nostro intento non è raccontare il Concilio, ma illustrare questi aspetti e formulare gli interrogativi. Le opposte interpretazioni del Concilio riflettono conflitti che in realtà non nascono dal Concilio, ma da più lontano. Nascono da questioni obiettive, che anche il Concilio ha discusso, certo, ma senza raggiungere un chiarimento soddisfacente. Due esempi: l’autonomia delle scienze (GeS 36) e la laicità della politica (GeS 76).

Distinguiamo due tratti sintetici della riforma conciliare, connessi ma distinti: (a) e (b).

(a) Fine del “cattolicesimo convenzionale”

La stagione precedente al Concilio può essere qualificata come quella del “cattolicesimo convenzionale”; l’espressione è usata da W. H. Van De Pol (nel 1966) per definire un cattolicesimo caratterizzato da altissimo grado di stereotipia dei comportamenti e delle dottrine; essa generava nella coscienza individuale la percezione di quei comportamenti e di quelle dottrine come eterne.

(b) “Abbatere i bastioni”

Già nel 1952 H. von Balthasar enunciava il programma di *Abbatere i bastioni*; si riferiva alla figura assunta dal cattolicesimo antimoderno: alla provocazione suscitata dalle trasformazioni moderne (secolarizzazione civile, liberalismo e laicità politica, ricerca storico critica sulla Bibbia e sulla storia della Chiesa, ecc.) il cattolicesimo reagisce erigendo bastioni, che lo estraniano dal nuovo mondo; occorre ora abbattere quei bastioni.

Al centro della cittadella difesa dai bastioni c’era un sistema di potere compatto, la Curia romana, e soprattutto il Sant’Uffizio, che aveva congelato la libertà del confronto teologico e pastorale in genere, e quindi anche la ricerca.

L'intuizione di Giovanni XXIII

Giovanni XXIII indisse il Concilio tre mesi dopo la sua elezione a papa (gennaio 1959); la sua grande intuizione fu che, per abbattere la resistenza della Curia romana, era necessario creare un dibattito pubblico nella Chiesa. Egli non aveva certo un progetto; non prevedeva che cosa ne sarebbe venuto fuori. Era comunque un vantaggio rompere il regime intimidatorio, che vigeva nella Chiesa. Il Concilio ha tolto un argine; non ha potuto scavare un letto, nel quale fare scorrere le acque a lungo trattenute.

Il periodo successivo al Concilio ha visto profondi mutamenti delle forme della predicazione e delle pratiche pastorali; certo anche approssimazioni e abusi, determinati dalla pressione dei luoghi comuni della comunicazione pubblica. La loro denuncia ha alimentato la polemica tra progressisti e conservatori. Nella polemica ciascuno si appella alla vera *mens* del Concilio. Ma la realizzazione degli intenti del Concilio comporta il cimento con diagnosi storiche e approfondimenti teorici, che il Concilio non aveva prodotto, né avrebbe potuto ragionevolmente produrre.

Le due ermeneutiche

Il conflitto delle interpretazioni ha assunto spesso la forma schematica di un'alternativa, continuità o rottura. Ha concorso ad alimentare questa forma un discorso di Benedetto XVI alla curia (22 dicembre 2005):

L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio ad ogni estrosità.

Agli interrogativi posti dalla trasformazione storica e antropologica, troppo a lungo rimossi, il Vaticano II non ha potuto dare risposte univoche; il dibattito ha consentito di raggiungere, con sorprendente rapidità, il consenso intorno ad alcune indicazioni di fondo; non ha però definito riforme vere e proprie; ha formulato auspici. La realizzazione di tali auspici esige approfondimenti che la teologia di allora non aveva ancora prodotto; per essi l'aula conciliare non era il luogo adatto. Anche a motivo del regime de *la diretta*. Il rapporto tra riforma della Chiesa e comunicazione pubblica propone fino ad oggi problemi gravi; vedi l'inclinazione deprecabile a un doppio registro: il registro ONU (diritti umani, pace, sviluppo, ambiente, ecc.) e il registro subito e solo evangelico.

Lo schema proposto da Benedetto XVI, i due modelli della continuità o della rottura, intende prendere le distanze dallo schema storiografico sotteso alla *Storia del Concilio Vaticano II* della "scuola di Bologna"; la tesi da essa difesa è che i contenuti prioritari del Concilio Vaticano II sarebbero da cercare non nella lettera dei testi, ma nello spirito dell'evento del Concilio.

Esso sarebbe il sogno di Giovanni XXIII, una nuova Pentecoste per la Chiesa e per il mondo.

Assunti ingenui

La tesi che attribuisce a Giovanni XXIII il progetto di una frattura radicale rispetto al passato è paradossale, quando si considerino le formule usate nel discorso di apertura del Concilio:

Lo scopo principale di questo concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari del Tridentino e del Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo che deve essere fedelmente rispettata, sia. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata.

Le formule usate sono ingenuie; manifestano assunti che allora potevano forse apparire scontati, ma oggi certamente no.

a) Sotto l'aspetto della teoria, l'assunto è che si possa materialmente distinguere tra il «deposito della fede», «le verità contenute nella nostra veneranda dottrina» e il «modo col quale esse sono enunciate». Tale distinzione riflette una concezione «dottrinalistica» delle verità di fede, che appare assai dubbia.

b) Sotto l'aspetto della storia, l'idea che «l'insegnamento della chiesa nella sua interezza e precisione» non avrebbe oggi bisogno d'altro che di «rinnovata, serena e tranquilla adesione» è ingenua. Il dibattito conciliare mostrerà come molte dottrine cristiane, formalmente definite e contenute nei catechismi, siano assai meno univoche e condivise di quanto si potrebbe pensare (ad esempio: dottrina delle due fonti della rivelazione, nozione di *coscienza*).

Le maggiori difficoltà che propone l'ermeneutica del Vaticano II è appunto l'intreccio confuso tra questioni di carattere teorico e questioni pratiche. Il Concilio Vaticano II ha dato indicazioni circa singole urgenze; non ha però percepito le complesse questioni teoriche che l'aggiornamento comportava. Nel periodo successivo, quando si passa alla realizzazione di quelle indicazioni, emergono contraddizioni. Sono così poste le condizioni propizie a fenomeni di polarizzazioni dei contrasti, che trovano espressione tra l'altro nelle opposte ermeneutiche del Concilio.

La questione liberale

Nella grande disputa sull'uomo, che contraddistingue il tempo moderno, il Concilio doveva dedicarsi in modo particolare al tema dell'antropologia. Doveva interrogarsi sul rapporto tra la Chiesa e la sua fede, da una parte, e l'uomo ed il mondo di oggi, dall'altra. La questione diventa ancora più chiara, se in luogo del termine generico di «mondo di oggi» ne scegliamo un altro più preciso: il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna.

Il conflitto con l'età moderna ha la forma della pregiudiziale obiezione di coscienza che a procedere da Pio IX il cattolicesimo esprime nei confronti della cultura liberale; essa impedisce che il cattolicesimo si confronti con la cultura laica e liberale. Il problema è irrisolto fino ad oggi.

La grande questione elusa, la "cultura"

Il Concilio, pure confrontato con i problemi del mutamento culturale, ignora il tema della *cultura*, intesa nella nuova accezione antropologica; pensata dunque non come cultura colta, ma come complesso delle risorse simboliche che stanno alla base della vita comune. Questo è il problema maggiore fino ad oggi, nominalmente molto declamato (vedi «progetto culturale» della CEI), ma per il quale manca ancora un pensiero adeguato. Di fatto, il confronto pubblico è sempre con le «ideologie», e non con la «cultura».

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

2. LA DINAMICA COMPLESSIVA DEL CONCILIO: UNA SINTESI DELLA SUA SORPRENDENTE VICENDA

L'indizione

«Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale.»

Giovanni XXIII aveva 77 anni; i ritmi delle decisioni vaticane decisamente lenti non parevano lasciare spazio per un'impresa enorme come un Concilio nel poco spazio di tempo a disposizione di Giovanni XXIII. Le previsioni (e gli auspici) degli ambienti romani a proposito del Concilio annunciato erano minimaliste.

La preparazione

Dopo alcuni mesi di silenzio, che incoraggiano il sospetto che il progetto di un Concilio fosse sul punto di abortire, il giorno di Pentecoste (17 maggio) è nominata una commissione antipreparatoria, presieduta dal cardinal Tardini, 11 Cardinali delle Congregazioni romane; ma il fatto che siano posti sotto la sovrintendenza della Segreteria di Stato e non della Congregazione della Dottrina della fede appare un segnale rassicurante.

Rassicurante appare anche il fatto che, diversamente da un primo progetto (consultare i vescovi su temi prefissati), si chiese ai Vescovi stessi di suggerire i temi sui quali era ritenuto opportuno il confronto. La mole delle risposte fu enorme; furono estratti 54 temi, articolati in 11 aree: ne risulta un'agenda molto frammentata e di scarso respiro. In dicembre il papa dà al nuovo Concilio il nome di Vaticano II; è così sancita la distinzione dal Vaticano I.

Nel giugno 1960 sono nominate le commissioni preparatorie: una centrale, presieduta dal Papa; 10 per i diversi ambiti. Cominciò un lavoro prolisso, a cui mancava un disegno organico. L'idea diffusa era quella che il Concilio avrebbe ripreso il magistero di Pio XII, il quale si era espresso a proposito delle molte questioni soprattutto di carattere morale.

La fase preparatoria appare, a posteriori, al di sotto del Concilio poi celebrato. Più cautamente di sotto del Concilio fu la preparazione istituzionale; accanto ad essa si produceva l'uscita allo scoperto di movimenti e di tendenze teologiche, che prima erano sospette.

La redazione dei documenti preparatori si protrasse per due anni, interrotta dalla fissazione della data di apertura del Concilio ad opera di Giovanni XXIII: essa sarebbe stata l'11 ottobre dello stesso anno.

L'apertura: Gaudet Mater Ecclesia

Il discorso di apertura di Giovanni XXIII fissa la qualità *pastorale*, e la qualità *dialogica* e non polemica.

a) La qualità *pastorale* è descritta così:

«[...] occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. »

Questo testo intende la qualità pastorale per differenza rispetto a quella dottrinale. Questo modo di intendere era abbastanza comune in quegli anni (e ancora oggi). La dottrina verrebbe prima; la pastorale poi e avrebbe la fisionomia di applicazione al tempo presente di verità conosciuta prima.

La riflessione teologica tedesca perseguiva proprio in quegli anni il programma di definire in una prospettiva nuova l'approccio *pastorale*: non come applicazione al tempo di verità eterne, ma come scoperta attraverso le forme storiche della fede delle attese di Dio e del suo vangelo per il presente.

Il discorso di Giovanni XXIII appare prigioniero della teologia tradizionale, che non consente di intendere il rilievo imprescindibile della forma storica della Chiesa per accedere alla verità consegnata dalla Rivelazione e dalla sua tradizione. In tal senso il compito del Concilio è descritto in termini minimalistici; lo svolgimento effettivo del Concilio li farà saltare in fretta. L'attenzione al presente si esprime nella lingua del Concilio attraverso il lessico dei *segni dei tempi*. L'espressione compare in Matteo, in un contesto polemico, nonostante sia usata dal Concilio con intendimento irenico:

I farisei e i sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. Ma egli rispose loro: «Quando si fa sera, voi dite: “Bel tempo, perché il cielo rosseggia”; e al mattino: “Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo”. Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di interpretare i segni dei tempi? Una generazione malvagia e adultera pretende un segno! Ma non le sarà dato alcun segno, se non il segno di Giona». Li lasciò e se ne andò. (Mt 16, 1-4)

b) La *qualità dialogica* del Concilio emerge attraverso la denuncia del vezzo catastrofista del cattolicesimo “offeso”. Anche la letteratura cattolica più aperta alla causa dell'aggiornamento dipinge la stagione moderna come stagione di scisma rispetto al cristianesimo (vedi ad esempio l'*Antimoderne* di J. Maritain, 1922), o *La fine dell'epoca moderna* (1950) di R. Guardini.

Giovanni XXIII, infastidito dal catastrofismo dei curiali, per denunciare la loro avversione al progetto del Concilio, denuncia i profeti di sventura:

Spesso infatti avviene, come abbiamo sperimentato nell'adempiere il quotidiano ministero apostolico, che, non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa.

A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo. (n. 4.2-3)

Apprezzabile la franchezza della denuncia. E tuttavia neppure i rapporti tra cattolicesimo e mondo moderno sono più complessi. Nella tradizione biblica poi i profeti annunciano in effetti sventura:

I profeti che furono prima di me e di te dai tempi antichissimi predissero contro molti paesi, contro regni potenti, guerra, fame e peste. Quanto al profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta mandato veramente dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà. (Ger 28, 8-9)

Gesù stesso dice che il profeta è sempre disprezzato nella sua casa. Occorreva correggere il tono polemico e risentito del cattolicesimo antimoderno; ma per svolgere una critica del moderno più obiettiva, alimentata dall'*Ansia per l'uomo* (R. Guardini).

I lavori della prima sessione (1962)

Il lavoro del suo primo periodo costituirono un rodaggio della macchina del Concilio, e offrirono i primi univoci documenti della netta differenza di sensibilità tra episcopato mondiale e organismi di Curia; essa emerse nella votazione dei gruppi di lavoro, che sostituirono le commissioni preparatorie, in vista dell'emendamento dei documenti: l'elezione dell'assemblea esclude molti curiali.

La distanza tra Curia e assemblea trovò poi conferma nella discussione dei singoli documenti. Si cominciò per volontà di Giovanni XXIII dalla liturgia, il tema obiettivamente più maturo. La consapevolezza della necessità di una riforma della liturgia era molto lievitata, anche grazie a Pio XII (*Mediator Dei*, de 1947; commissione per la riforma generale della liturgia del 1946, che nel 1959 confluisce nella commissione preparatoria del Concilio; riforma della veglia Pasquale e della Settimana santa dei primi anni '50). La bozza sulla liturgia fu l'unico documento dalle Commissioni preparatorie non respinto.

Furono invece respinti i due documenti sulle fonti della rivelazione e sulla Chiesa.

Di nuovo si accesero timori per la “restaurazione” che avrebbe potuto prodursi nell'intervallo dei lavori. Ma Giovanni XXIII ridusse a 20 gli schemi (poi ridotti a 17); nominò una commissione di coordinamento di sei

cardinali, sottraendo il controllo alle Congregazioni. Scrisse una lettera ai padri conciliari, che sancì l'intesa tra Papa e assemblea conciliare.

Tra il febbraio e il giugno del 1963 venne da capo steso lo schema sulla Chiesa (G. Philips).

Elezione di Paolo VI e secondo periodo (1963)

La morte di Giovanni XXIII (3 giugno 1963) fece ritenere probabile la sospensione dei lavori. Ma Paolo VI nel suo primo radiomessaggio (22 giugno) parlò della continuazione del concilio come «opera principale» e «parte preminente» del suo pontificato.

Riorganizzò la macchina conciliare (i quattro moderatori invece della commissione di coordinamento). Nel primo discorso ai padri conciliari (29 settembre), indicò quattro obiettivi primari del Concilio:

- Definire più precisamente il concetto di Chiesa

- Il rinnovamento della Chiesa cattolica

- La ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani

- Dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo

Lo schema *De Ecclesia* nella versione Philips fu accettata alla quasi unanimità come base di discussione. La discussione ebbe momenti di confronto aspro; era difficile apprezzare le proporzioni di consensi e dissensi; alla fine ci si risolse a sottoporre quattro interrogativi alla votazione esplicita; il risultato fu decisamente in favore della posizione progressista.

Fu discusso anche il testo dedicato all'ecumenismo; esso non incontrò grandi opposizioni, se non per la parte dedicata agli ebrei e alla libertà religiosa; molto interveniva la questione dell'opportunità politica.

Il secondo periodo terminò con l'approvazione definitiva della *Sacrosantum Concilium* sulla liturgia (solo 4 contrari) e del primo decreto *Inter mirifica*, debole (164 voti contrari).

Il terzo periodo (1964)

Densità del carnet di lavoro; crescente potere delle *lobbies* (vedi IDOC olandese e *Coetus internationalis* di Lefebvre) e dei gruppi linguistici dei singoli episcopati, dove si concordavano gli interventi.

Difficoltà dello schema XIII; molte attese, difetto di strumenti concettuali per istruire questioni troppo nuove (vedi guerra giusta). I periti più pensosi (Ratzinger) erano dell'idea di non farne nulla; troppo immaturo. I tedeschi avevano una visione meno ottimistica e ingenua del mondo moderno di quella dei francesi (vedi Chenu e teologia delle realtà terrene).

Il varo della *Lumen gentium* segnato dall'incidente della *nota previa* sulla collegialità, aggiunta senza essere sottoposta al Concilio, né firmata dal Papa. La "settimana nera" che conclude il terzo periodo.

Il quarto periodo (1965)

Terza intersessione e quarto periodo appaiono soprattutto affollati; molti documenti, e anche molti grossi problemi teorici, nelle due Costituzioni *Gaudium et spes* e *Dei Verbum*, ma anche nel decreto sulla libertà religiosa. Si arriva a conclusione, ma con parecchi compromessi.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

3. LA LITURGIA E LA CHIESA (*Sacrosantum Concilium e Lumen gentium*)

Il Concilio è iniziato senza un chiaro ordine di lavori definito in precedenza. Lo segnala Ratzinger nella sua biografia:

La prima questione che si poneva, era come cominciare il Concilio, quale compito si dovesse più precisamente attribuirgli. Il Papa aveva indicato solo in termini molto generali la sua intenzione riguardo al Concilio lasciando ai Padri uno spazio quasi illimitato per la concreta configurazione: la fede doveva tornare a parlare a questo tempo in modo nuovo, mantenendo pienamente l'identità dei suoi contenuti; dopo un periodo in cui ci si era preoccupati di dare definizioni restando su posizioni difensive, non si doveva più condannare, ma usare «la medicina della misericordia».

Al di là di questo generico profilo di apertura, c'era un tacito accordo sulla centralità del tema «Chiesa»:

I cardinali Montini e Suenens predisposero dei piani per un impianto teologico di vasto respiro dei lavori conciliari, in cui il tema «Chiesa» doveva essere articolato nelle questioni *ad intra* e *ad extra*.

La prevedibilità di quello schema dipendeva da due considerazioni insieme.

a) L'argomento Chiesa era raccomandato dal Vaticano I, interrotto appunto sul tema dei rapporti tra romano Pontefice e collegio dei vescovi; la sospensione del Concilio aveva accentuato lo sbilanciamento centralista dell'immagine della Chiesa.

b) Giovanni XXIII aveva chiaramente suggerito un obiettivo pastorale al Concilio, la riconciliazione, o in ogni caso il avvicinamento al mondo contemporaneo; dunque era da prevedere che questo rapporto divenisse il baricentro degli interessi del Concilio.

E tuttavia accadde che i primi temi di cui si curò il Concilio fossero la liturgia e la Chiesa; come spiegare la cosa?

Sacrosantum Concilium

La risposta di Ratzinger per ciò che si riferisce al tema liturgia è quasi «brutale»:

Per la maggioranza dei padri conciliari la riforma proposta dal movimento liturgico non costituiva una priorità, anzi per molti di loro essa non era nemmeno un tema da trattare. Per esempio, il cardinale Montini [...] aveva detto con chiarezza di non riuscire a trovare qui alcun compito essenziale per il Concilio. Che questo testo sia stato il primo a essere esaminato dal Concilio non dipese per nulla da un accresciuto interesse per la questione liturgica da parte della maggioranza dei Padri, ma dal fatto che qui non si prevedevano grosse polemiche e che il tutto veniva in qualche modo considerato come oggetto di un'esercitazione, in cui si potevano apprendere e sperimentare i metodi di lavoro del Concilio.

Questa lettura non può che apparire ai fautori della riforma liturgica minimalista e tendenziosa. In tale lettura è inevitabile scorgere il riflesso delle note e accentuate riserve di Ratzinger nei confronti della riforma liturgica. È vero però che la costituzione sulla liturgia è istruita in prospettiva solo filologica, con l'obiettivo di restituire l'*ordo* tradizionale, senza considerazione della questione pastorale.

La costituzione *Sacrosantum Concilium* (SC) nominalmente iscrive la riforma liturgica nella cornice del famoso aggiornamento:

Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno più la vita cristiana tra i fedeli; di meglio adattare alle esigenze del nostro tempo quelle istituzioni che sono soggette a mutamenti; di favorire ciò che può contribuire

all'unione di tutti i credenti in Cristo; di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel seno della Chiesa. Ritiene quindi di doversi occupare in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia. (n. 1)

E tuttavia che la SC non vede la questione di base, la crisi del rito nella società secolare; il difetto di sfondo emergerà con evidenza in tempi recenti in occasione de dibattito a margine del motu proprio *Summorum Pontificum* del 2007.

I criteri maggiori della riforma prospettata dalla SC sono tre: (a) ritorno all'origine (non dichiarato, ma determinante), (b) cura della partecipazione *actuosa* dei fedeli (che dovrebbe essere perseguita attraverso l'istruzione piuttosto che attraverso l'invenzione di nuovi riti), (c) correzione del centralismo romano e in questa prospettiva (piuttosto che in quella di un aggiornamento) adattamento alla diversità locali. I tre obiettivi hanno certo una relazione reciproca, ma essa non è tematizzata dalla SC.

La scelta più gravida di conseguenze è stata certo l'adozione delle lingue moderne; la traduzione della Bibbia in lingua parlata dispone un'efficace condizione per la nascita di una nuova lingua cristiana; insieme all'incremento dei testi biblici letti nella liturgia la lingua propizia un'efficienza della celebrazione per rapporto alle forme della vita e della spiritualità cristiana altra rispetto alla vecchia liturgia. Nonostante il carattere marginale della SC nel quadro della riforma conciliare come pensata dai registi, la riforma liturgica appare, a cose fatte, la più incisiva, nel bene o nel male. Contro di essa, non a caso, si polarizzò l'obiezione di coscienza di Lefebvre, e anche l'"intervento Ottaviani", con i suoi pesanti giudizi sul *Novus Ordo*. Anche le critiche di Benedetto XVI al cattolicesimo postconciliare si riferiscono per molta parte alla riforma liturgica.

Lumen gentium

SC e *Lumen gentium* (LG) hanno in comune di riferirsi alla vita interna della Chiesa. Hanno in comune anche l'altra proprietà: su di esse si è concentrata la contestazione dei cattolici tradizionalisti. Il fatto che esse siano state le prime costituzioni discusse e approvate non è casuale. Nonostante al Concilio siano stati proposti da subito obiettivi pastorali, è stato arduo istruire i temi del rapporto con il mondo. La *Dei Verbum* d'altra parte proponeva questioni teoriche remote dalla competenza pastorale dei vescovi. I temi della vita interna della Chiesa era più maturi.

Occorreva correggere il centralismo romano alimentato dalla definizione del primato al Vaticano I e più remotamente dal conflitto tra cattolicesimo e cultura moderna, che vedeva le chiese locali sguarnite. Il centralismo romano è stato una certo anche una risorsa positiva; ha impedito la frammentazione del pensiero cattolico e delle pratiche pastorali nella stagione dell'illuminismo e degli stati assolutismi illuminati. E tuttavia il centralismo ha paralizzato lo sviluppo delle risorse delle chiese locali, o del "popolo" cristiano.

La Chiesa uscita dal Vaticano I, ma già quella del Concilio di Trento, era decisamente gerarchica. Al tempo del Vaticano II il laicato era ormai uscito dalla tutela clericale (Azione Cattolica come partecipazione all'apostolato "gerarchico"); era lievitata l'istanza di "democrazia" nella Chiesa. Di questi temi avrebbe dovuto occuparsi la costituzione sulla Chiesa.

Il testo finale della LG appare armonico; a stento si sospetta la travagliata storia che sta alle sue spalle. Esso non nasce da un progetto organico, pregiudizialmente pensato in termini unitari; ma è frutto di faticosi compromessi; a posteriori mostrano d'essere stati anche «provvidenziali».

| | |
|-------------------------|--|
| Cap I | Il Mistero della Chiesa |
| Cap II | Il Popolo di Dio |
| Cap III | Costituzione Gerarchica della Chiesa |
| Cap IV | I Laici |
| Cap V | Universale Vocazione alla Santità nella Chiesa |
| Cap VI | I Religiosi |
| Cap VII | Indole Escatologica della Chiesa Peregrinante e sua Unione con la Chiesa Celeste |
| Cap VIII | La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel Mistero di Cristo e della Chiesa |
| Nota Esplicativa Previa | |

La bozza di lavoro iniziale (Tromp) procedeva dal punto di vista del Vaticano I, con la trattazione cioè della chiesa terrena e militante; la bozza fu respinta: ai padri interessava il "mistero" della chiesa. Vennero individuati quattro temi maggiori: la chiesa come mistero; l'episcopato (al fine di completare il discorso del Vaticano I che trattò solo del papato); il laicato (tema ormai maturo dopo un secolo di risveglio del laicato e della relativa teologia); la santità (come dono e insieme impegno comune dei cristiani).

Partendo da questo schema si operarono le elaborazioni successive.

- Appare non conveniente procedere dalla gerarchia, dai vertici, per passare solo poi ai laici o al popolo di Dio; conveniva iniziare dalla considerazione della Chiesa come un tutto; definire poi i ministeri e le diverse vocazioni al suo interno.
 - Il discorso sulla Chiesa come un tutto, d'altra parte, poteva assumere due forme distinte, non alternative, ma allora non ancora integrate: quella suggerita dalle immagini bibliche, che dicevano della Chiesa appunto mediante immagini e in prospettiva per così dire "mistica"; quella attenta invece alla figura storica e visibile della Chiesa. Un indirizzo della teologia del tempo faceva ricorso alla figura biblica del "popolo di Dio" per dire della Chiesa come un tutto.
 - Soltanto dopo due capitoli sintetici – mistico e rispettivamente storico – seguono due capitoli che dicono appunto dei temi originariamente previsti come meritevoli di approfondimento: i vescovi e più in generale la costituzione gerarchica della Chiesa, i laici.
 - Il quarto argomento previsto all'inizio, la santità, conobbe una sofisticazione; i vescovi religiosi chiesero di evidenziare il rilievo ecclesiologico dei religiosi. Dei religiosi non si poteva certo parlare nei termini convenzionali (stato di perfezione), la perfezione è di tutti; l'affermazione dell'universale vocazione alla santità è una delle acquisizioni maggiori della LG. Ne risultarono dunque due capitoli distinti: universale vocazione alla santità e i religiosi.
 - Si aggiunsero due capitoli sul destino escatologico della Chiesa e sulla Beata Maria Vergine Madre di Dio. Il cap. VII scaturisce dalla necessità di parlare dei santi (Chiesa trionfante); del tema si parla nella prospettiva dell'interesse più generale per il momento escatologico della chiesa. Il Cap. VIII nasce invece dal proposito iniziale di un testo sulla Madonna; era stato pensato come autonomo, ma molti padri ne chiesero l'integrazione in altri documenti, per non favorire l'approccio devozionale al tema di Maria; i padri votarono e vinse di stretta misura la proposta di integrarlo nel testo sulla Chiesa.
- Le scelte più impegnative si riferiscono ai primi due capitoli. Due problemi irrisolti. (a) Il primo è quello dell'alternativa "mistica" alla prospettiva giuridica dell'ecclesiologia controversistica (la Chiesa come la repubblica di Venezia); già Pio XII aveva parlato della Chiesa come di "Corpo mistico" di Cristo (*Mystici Corporis* del 1943). La prospettiva mistica per altro minaccia di aggiungersi in maniera estrinseca a quella canonica senza correggerla. (b) Il secondo problema è come correlare forme storiche e verità teologale; soltanto determinando le forme di tale correlazione è possibile una teologia pratica, che giudichi le forme storiche e insieme se ne lasci istruire per intendere il mistero della Chiesa universale. I due obiettivi sono di rilievo oggettivamente strategico per rapporto al tema della *Gaudium et spes*; il fatto che essi non siano istruiti nella LG pregiudica la stessa elaborazione della GS.
- La questione della collegialità e la *Nota previa*.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

4. LA RIVELAZIONE, L'EVENTO PRIMA DELLA DOTTRINA (*DEI VERBUM*)

1. (*proemio*) In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il santo Concilio fa sue queste parole di san Giovanni: «Annunziamo a voi la vita eterna, che era presso il Padre e si manifestò a noi: vi annunziamo ciò che abbiamo veduto e udito, affinché anche voi siate in comunione con noi, e la nostra comunione sia col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1,2-3). Perciò seguendo le orme dei Concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina Rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami.

Perché questa costituzione sulla rivelazione?

Molte ragioni raccomandano di affrontare il tema della rivelazione, che emergono solo a poco a poco.

a) L'eredità del Conc. di Trento: contro Lutero (*sola scriptura*) era stato affermato che la rivelazione di Dio è contenuta non solo nella Scrittura, ma anche nella tradizione. Rimaneva impreciso il rapporto tra le due "fonti" della Rivelazione; era addirittura dubbio che si potesse parlare di due fonti, nelle quali sarebbero contenute *partim .. partim* le verità rivelate.

b) Sotteso a questo primo problema era l'altro: può la rivelazione essere intesa come una serie di affermazioni (*articuli fidei*), in parte scritte in parte trasmesse oralmente? Non è questa una concezione troppo materiale della rivelazione? Era questa di fatto la rappresentazione del catechismo convenzionale; singole affermazioni, per se stesse non evidenti alla mente umana, sono fatte da Dio e debbono essere da noi credute perché appunto perché Dio le rivela (miracoli) e la Chiesa le propone. Le nuove conoscenze sulla Bibbia smentivano questa visione della rivelazione.

c) Queste nuove conoscenze erano state propiziate dai nuovi approcci "scientifici" al testo biblico, sviluppati dal Settecento in poi. Spesso si parla a tale riguardo di metodo storico/critico: una formula generica che comprende: (a) critica testuale, (b) critica storica, (c) critica letteraria (generi letterari), (d) storia delle forme e finalmente (e) storia della redazione. Il ricorso a questi metodi erano sostanzialmente vietato ai ricercatori cattolici, che specie dal 1904 in poi (nascita della Pontificia Commissione Biblica ad opera di Pio X) avevano una fitta serie di divieti. La mortificazione della ricerca critica degli studiosi cattolici era una delle conseguenze della condanna del "libero esame" rivendicato da Lutero; essa era sempre meno tollerabile; specie dopo le aperture di Pio XII nella *Divino afflante Spiritu* del 1943.

d) la diffusione del movimento biblico e liturgico rendeva il testo biblico sempre più familiare ai cattolici, e dunque rendeva sempre più difficile mettere insieme la Bibbia con la dottrina del catechismo.

La travagliata storia della redazione del testo

Tra i temi proposti dai Vescovi ce n'erano molti che riguardavano la Bibbia e la Tradizione; ma non il tema sintetico della rivelazione. Su sollecitazione di Giovanni XXIII la Commissione preparatoria aveva preparato un documento su "Le due fonti della Rivelazione", molto fedele alle formulazioni convenzionali sul tema. Sottoposto alla votazione dei Vescovi nella prima sessione esso fu approvato da 1368, respinto da 822; le resistenze erano alte, ma certo lontane dalla maggioranza; ma Giovanni XXIII decise che il testo fosse ritirato e rifatto da una Commissione mista (dottrinale e per l'unità dei cristiani).

La redazione del nuovo testo mette in fretta in evidenza i due problemi maggiori, e cioè la natura della rivelazione e i rapporti tra Bibbia e Tradizione; ma mette in evidenza come su questi temi le idee siano molto

divise (lo scontro è in particolare tra Garofalo e Bea). Prevalse in un primo momento la linea convenzionale; il nuovo testo preparato, intitolato ora *De Revelatione divina*, e non più alle due fonti, non è incluso dalla Commissione centrale nell'ordine del giorno del periodo 1963; il timore è che il testo sia affossato; ma Paolo VI dispone (nel dicembre 1963) che esso sia messo in agenda per il 1964. Passa alla competenza di una sottocommissione della (sola) Commissione Dottrinale per una revisione; esclusa la rappresentanza del segretariato per l'unità (dunque il card. Bea, che però nel frattempo vince il contenzioso con Spadafora e il Laterano, vedi istruzione «La verità storica dei vangeli», della Pontificia Commissione Biblica dell'aprile 1964, che riconosce il metodo della storia delle forme). Inoltre sono chiamati a collaborare alla redazione del documento molti periti qualificati ((Smulders, Betti, Grillmeier, Kerrigan, Rigaux). Rimane vivo il contrasto sul tema delle due fonti, malamente risolto dal compromesso Betti. La divisione permane anche dalla rinnovata trattazione del documento della sottocommissione ad opera della Commissione dottrinale tutta. Viene formulato il progetto di due relazioni in aula, maggioranza e minoranza. La Costituzione ha ormai la struttura definitiva (Proemio e 6 parti).

La discussione in aula è vivace. È evitata una votazione finale; si raccolgono solo voti per la revisione; il progetto è che nella successiva sessione del 1965 si sarebbe solo votato, senza riaprire la discussione.

Di fatto nel 1965 ci fu breve discussione (20-22 sett.); votazione registrò un numero relativamente alto di *juxta modum* (354) sul cap. 2. Con l'aiuto di Paolo VI e il ritorno di Bea in Commissione, si riesce a giungere a una revisione che garantisce la quasi unanimità dei consensi (25 ottobre).

Capitolo 1 – La rivelazione (nn. 2-6)

È il capitolo virtualmente più significativo, nel senso che viene qui abbozzata una descrizione di carattere non dottrinalistico della rivelazione; per articolarsi essa cerca istruzione nella Bibbia stessa; non invece in un'idea di rivelazione che in ipotesi potrebbe essere enunciata senza aprire il libro santo.

La prima descrizione è quella della rivelazione come comunicazione personale e non informazione; la comunicazione è mirata alla comunione di vita; ha addirittura la forma del dialogo amichevole. Si noti come la lingua e le immagini siano derivate da testi biblici:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.

Il passo che segue è il più impegnato sotto il profilo concettuale; la rivelazione si produce (anche) mediante eventi, e non solo mediante parole; la qualità del nesso tra fatti e parole è detta in forma generica:

Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto.

Infine è affermata la qualità cristocentrica della rivelazione: egli, parola fatta carne, è mediatore della rivelazione e insieme sua pienezza (vedi anche n. 4):

La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione.

È precisato poi (n. 5) che la rivelazione va accolta con la fede; non è invece precisato, né qui né altrove, che solo grazie alla fede la rivelazione trova articolazione mediante le parole, dette e scritte; questa precisazione è il passo ulteriore necessario, per chiarire i rapporti tra conoscenza naturale (della *ragione*?) e verità rivelata (n. 6) come pure la questione dei rapporti tra tradizione e la scrittura.

Capitolo II – Trasmissione della rivelazione (7-10)

L'idea (nuova) di “trasmissione” consente di raccogliere in unità i due mezzi in cui si realizza, la Tradizione e la Scrittura; essa ha l'inconveniente di staccare rivelazione e poi sua trasmissione. Mentre proprio la Tradizione ha il suo fondamento esattamente nel fatto che fin dall'inizio la rivelazione può realizzarsi soltanto grazie alla fede di chi l'accoglie.

Interessante è l'idea di "progressione" della tradizione apostolica:

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. (n. 8b)

Sul tema assai travagliato dei rapporti tra Bibbia e Tradizione (n. 9) le formule usate sono vaghe e reticenti, perché non si è precisato il carattere pratico e non verbale della tradizione, così come il carattere storicamente connotato della Scrittura che per sua natura chiede sempre nuova interpretazione.

In tal senso si deve dire che la Chiesa stessa nel suo insieme costituisce la tradizione del vangelo, che in tal senso non è cosa posseduta e trasmessa (n. 10).

Capitolo III – Ispirazione e interpretazione della Bibbia (nn. 11-13)

L'ispirazione è descritta ancora in prospettiva psicologica individuale; è precisato però che la verità della Bibbia è *nostrae salutis causa*, e deve quindi essere interpretata in tale prospettiva (n. 11). È espresso un generico riconoscimento dei generi letterari (storia, profezia, poesia), non però di quelli precisamente propri della Bibbia (legge, profezia, sapienza, n. 12).

Capitolo IV – L'Antico Testamento (nn. 14-16)

La qualifica sintetica accordata all'AT è quello di preparazione; non è precisato che la precisazione si produce nella forma del giudizio; la parola dei profeti in specie ha la forma del giudizio, espresso dai profeti a procedere dall'oracolo di sventura. Le cose dette sono ancora molto formali, e non si avvantaggiano su una conoscenza determinata dalla storia di Israele.

Capitolo V – Il Nuovo Testamento (nn. 17-20)

Le cose più notevoli sono quelle dette sul carattere storico dei vangeli (vedi istruzione 1964):

Gli apostoli poi, dopo l'Ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza delle cose, di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità, godevano. E gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto, redigendo un riassunto di altre, o spiegandole con riguardo alla situazione delle Chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù cose vere e sincere. (n. 19)

Capitolo VI – La Bibbia nella Chiesa (nn. 21-25)

Raccomandata a tutti i fedeli, fine del sospetto della Chiesa cattolica nei confronti dell'uso diretto della Bibbia ad opera dei fedeli.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

5. LA CHIESA E IL MONDO CHE DIVIENE (*GAUDIUM ET SPES*)

La Costituzione pastorale del concilio

La *Dei Verbum* – dicevamo – è la costituzione del Concilio più importante dal punto di vista dottrinale; la *Gaudium et spes* è certo quella che più qualifica il Concilio. È la infatti costituzione *pastorale*; e il Concilio intese essere tutto un Concilio pastorale. Ma che cosa vuol dire pastorale? Già abbiamo fatto cenno alla questione, distinguendo una nozione bassa e una nozione alta di pastorale. La nozione bassa era la più comune; la nozione alta stentò ad affermarsi con chiarezza nel Concilio. Fatto sta che la GeS avverte la necessità di precisare il senso di questa qualifica:

La Costituzione è detta "Pastorale" perché, basata sui principi dottrinali, intende esporre l'atteggiamento della Chiesa verso il mondo e gli uomini d'oggi. Non manca dunque né l'intento pastorale nella prima parte, né l'intento dottrinale nella seconda. Nella prima parte la Chiesa sviluppa la sua dottrina sull'uomo, sul mondo nel quale l'uomo inserito e sul suo rapporto con queste realtà. Nella seconda considera più da vicino i diversi aspetti della vita odierna e della società umana, e precisamente in particolare le questioni e i problemi che ai nostri tempi sembrano più urgenti in questo campo. Per cui in questa seconda parte la materia, soggetta ai principi dottrinali, consta di elementi non solo immutabili, ma anche contingenti. Perciò la Costituzione dev'essere interpretata ... tenendo conto, soprattutto nella sua seconda parte, delle mutevoli circostanze con le quali sono connessi, per loro natura, gli argomenti di cui si tratta.

a) Il primo problema che emerge da queste precisazioni, un po' goffe, è il rapporto tra dottrina e scelte concrete. La GeS si esprime come se la dottrina fosse senza tempo e senza luogo, e in ogni caso la sua precisazione non dipendesse dalla lettura dei segni del tempo; le scelte concrete si realizzassero applicando i principi della dottrina alla situazione. In realtà la nuova situazione storica e culturale della Chiesa costringe a ripensare la stessa dottrina, come noto (Galileo, Darwin, ma anche Marx e Freud, le scienze umane in genere).

b) Il secondo problema, connesso al primo, è quello posto dall'identificazione dei problemi pastorali con i problemi posti dal rapporto della Chiesa con il mondo e gli uomini di oggi. Il mondo *contemporaneo*, di cui si dice nel titolo, non è esterno alla Chiesa, e soprattutto non è esterno ai credenti; in tale senso il rapporto con il mondo non è soltanto successivo a una Chiesa, la quale per se stessa sarebbe definita a prescindere dal mondo. non a caso, il primo capoverso espressamente dice:

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla Vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. (n. 1)

Per riferirci allo schema dei lavori proposto da Suenens e Montini, chiesa *ad intra* e *ad extra* non si possono separare. Ci sono indubbiamente molte incongruenze nella GeS; esse però sono – almeno in parte – il prezzo necessario da pagare per un progetto ambizioso: istituire un confronto con il mondo contemporaneo che corregga la ormai secolare obiezione di coscienza nei confronti del mondo moderno.

Alla radice delle incongruenze della GeS

Le ragioni di fondo delle incongruenze possono essere sinteticamente descritte così: per parlare al mondo contemporaneo – e del mondo contemporaneo – sarebbe stato necessario rivedere la dottrina convenzionale

dell'uomo; la Costituzione invece ripropone nella sostanza la dottrina scolastica cercando di applicarla a una situazione culturale che propone interrogativi insolubili alla luce di quella dottrina.

La storia travagliata del documento

A un documento sul tema "Chiesa e mondo" non si era affatto pensato agli inizi del Concilio; quanto meno, non nella fase preparatoria, e neppure nella primissima fase del Concilio. L'idea fu lanciata la prima volta il 4 dicembre 1962 dal cardinale Suenens, membro della Commissione di coordinamento (7 membri in tutto), ritenuto allora esponente dell'ala più progressista, molto "entusiasta" e clamoroso nelle uscite; la Commissione progettò un documento intitolato «La presenza attiva della Chiesa nel mondo» (schema 17) e incaricò Suenens stesso di farne il relatore. Il contenuto in quel momento era ancora incerto: una riflessione cristiana o un discorso per tutti ("diritto naturale")? Un discorso sulla presenza dei cattolici nella vita politica e civile, o un discorso sul ministero pastorale della Chiesa? Nel primo caso, come distinguere il discorso dalla "dottrina sociale" (ai tempi del Concilio oggetto da molti sospetti)? Le idee erano molto incerte.

La morte di Giovanni XXIII e l'accelerazione impressa al Concilio da Paolo VI con l'indicazione di 4 obiettivi, propiziò l'individuazione della strada; il quarto obiettivo era la costruzione di ponte tra Chiesa e mondo contemporaneo.

Lo schema preparato non fu discusso nella sessione del 1963; la Commissione di coordinamento giudicò manchevole soprattutto il primo dei sei capitoli, intitolato «La mirabile vocazione dell'uomo» (gli altri cinque erano già quelli della seconda parte della GeS definitiva); ne fu chiesta la riscrittura. Se ne occupò ancora Suenens in una sessione di lavoro di teologi in Belgio; discussione irrisolta tra fautori della prospettiva decisamente teologica e cristiana, e fautori invece della prospettiva etico civile rivolta a tutti gli uomini di buona volontà (*Mater et Magistra*). Una sotto commissione ristretta, incaricata della revisione, decise lo stralcio dei 5 capitoli (*adnexa*) e lo sviluppo delle prospettive sintetiche.

Piccolo gruppo di lavoro di Zurigo (gennaio 1964) rimaneggiò e diede al documento fisionomia già più vicina alla definitiva. Ma le discussioni nel periodo tra le sessioni 193 e 1964 furono ancora aspre; grande era la diffidenza degli orientali e degli americani; il tempo dedicato nella Commissione mista al documento era stato poco.

Il primo chiarimento rilevante si produce nella discussione generale del 1964. Lo schema ebbe una prima approvazione di massima, ma con moltissime osservazioni, tutte nel senso di sollecitare una precisazione concettuale. Prima della chiusura della sessione in Commissione si decide la struttura destinata a divenire definitiva; esposizione introduttiva, seguita da due parti, 1 dottrinale + 5 speciali (*adnexa*).

Genn-febbr. 1965 lavori di Ariccia, con molti esperti laici, che fecero difficoltà a comunicare con vescovi e teologi. Si esaspera la fretta, perché occorre mandare la bozza ai padri entro maggio; a differenza di altri documenti, era necessaria nuova discussione in aula.

La discussione di fatto fu intensissima e confusa; le revisioni concitate. Il contrasto era forte tra Padri belgi, francesi e del Terzo mondo da un lato, vescovi statunitensi e teologi tedeschi dall'altro; ottimisti i primi, per un discernimento critico i secondi. Il testo fu certo molto migliorato, ma mantenne molte incongruenze. La Costituzione fu approvata alla quasi unanimità il 7 dicembre 1965: 2.309 "sì", solo 75 "no" e 10 schede nulle.

Lo schema della Costituzione

Proemio

Prima parte - La Chiesa e la vocazione dell'uomo

Capitolo I - La dignità della persona umana

Capitolo II - La comunità degli uomini

Capitolo III - L'attività umana nell'universo

Capitolo IV - La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo

Seconda parte - Alcuni problemi più urgenti

Capitolo I - Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione

Capitolo II - La promozione della cultura
Capitolo III - Vita economico-sociale
Capitolo IV - La vita della comunità politica
Capitolo V - La promozione della pace
e la comunità delle nazioni

Conclusioni

Struttura del discorso, tre registri non coordinati

- a) L'analisi dei segni dei tempi: questa prima parte, imposta dalla filosofia programmatica della GeS, è assai debole, perché di fatto la Chiesa (anche i suoi periti) mancavano degli strumenti per produrre una tale analisi, e soprattutto per considerare l'incidenza che più conta delle trasformazioni moderne, quella sulle forme della coscienza, dei modi di vedere, sentire e agire (certo meglio nn. 4-10 che sezioni iniziali dei 5 capitoli). Manca ancora alla teologia la consuetudine con i fatti di cultura (antropologica); manca la stessa idea di cultura (cfr. nn. 53-62, specie n. 57). L'analisi dei "segni dei tempi" è soltanto descrittiva – aspetti positivi e negativi –, non entra nella logica profonda del mutamento antropologico (leggi n. 47).
- b) L'esposizione dottrinale: adotta una prospettiva decisamente scolastica, per nulla biblica, e senza riferimento agli interrogativi di oggi (leggi nn. 36-37, riconosciuta l'autonomia delle realtà terrestri).
- c) Le indicazioni pratiche (o "profetiche") per il ministero della Chiesa: fanno riferimento più esplicito alla Scrittura, ma in forme che appaiono discutibili e fortemente esposte al rischio di allegoria (leggi ad esempio nn. 32 e 39^{b-c}).

Ottimismo indebito?

Un secondo rilievo sintetico possiamo esprimere nei confronti della GeS: essa è molto "francese". Perché è un difetto? La teologia cattolica francese nei decenni precedenti al Concilio aveva espresso un intendimento soprattutto "dialogico" nei confronti del mondo moderno; ovviamente a correzione della secolare obiezione di coscienza precedente. Ma in realtà la civiltà moderna portava in sé da sempre anche problemi di non così facile soluzione.

Pensiamo tipicamente al dominio civile della tecnica, e quindi alla tendenziale riduzione del cosmo a repertorio di materiali a disposizione dell'*homo faber*. La teologia del lavoro di Chenu è un'apologia dell'*homo faber*; di contro alla spiritualità ascetica (*contemptus mundi*) della tradizione Thils tesse un'apologia delle realtà terrestri; il pensiero di Teilhard de Chardin suona quasi come un inno al progresso civile inteso quale forma della cosiddetta "cristo genesi", orientata al punto Omega che sarebbe appunto Cristo. La teologia tedesca (Guardini, Pieper, Von Balthasar, Rahner stesso) aveva in genere una percezione più drammatica e problematica del mondo moderno.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

1. “ABBATTERE I BASTIONI”

La fine del cattolicesimo convenzionale, una svolta necessaria e ardua

Introduzione

Il tema di questo nuovo ciclo di incontri è, nella sostanza, il Concilio Vaticano II, un evento straordinario e – lo preciso subito – incomparabilmente “fortunato” per la Chiesa. Questo giudizio non è soltanto mio, ma di tutte le voci più responsabili della Chiesa. Invece che di “fortuna”, si dovrà parlare di grazia dello Spirito di Dio. Il tema è in Concilio; ma è anche la situazione presente della Chiesa. Mi riferisco alla situazione recentissima, quella creata dopo l’esplosione della *querelle* sulla pedofilia; ma mi riferisco più in generale alla situazione che si è creata a seguito della fine del pontificato di Giovanni II. Gesù accusava i Maestri della legge del suo tempo di costruire monumenti ai profeti, che i loro padri avevano ucciso; oggi ancora i maestri della legge hanno costruito un monumento al profeta morto, Giovanni II, e scavano il sepolcro a quello che vive. Per capire la situazione presente occorre risalire appunto all’interpretazione del Concilio. I dissensi nella Chiesa presente assumono facilmente la forma di dissensi a proposito del senso del Concilio.

Proprio in conseguenza del suo carattere improvviso e a priori imprevedibile, il Concilio è stato un evento anche “traumatico”; ha suscitato in molti perplessità, o addirittura grida di scandalo, denunce di eresia. Pur senza giungere a queste espressioni parossistiche e improbabili, anche in coloro che pure condividono formalmente il riconoscimento del Concilio quale opera benedetta dello Spirito Santo, sussiste un conflitto delle interpretazioni: si parla di solito – al seguito di Benedetto XVI – di un’opposizione tra l’ermeneutica della continuità e quella della rottura. Espressa in tali termini tanto radicali e olistici, la tesi pare difficile da confermare; è vero però che per riferimento ai singoli contenuti, di cui il Concilio si è occupato, spesso gli interpreti si dividono in questi termini: gli uni vedono nel Concilio un deciso mutamento di prospettiva rispetto alle impostazioni teologiche e pastorali precedenti, gli altri vedono invece soltanto un incremento delle prospettive precedenti.

La sensibilità comune dei fedeli mostra di aver percepito spesso le riforme pastorali del Concilio, quelle dottrinali e quelle pratiche, come delle fratture rispetto al passato. Ma questa percezione appare nel complesso poco affidabile. Essa si riferisce infatti spesso a cose abbastanza marginali, e tuttavia appariscenti, come ad esempio il venir meno del digiuno prima della comunione dalla mezzanotte, o il fatto che la comunione sia ricevuta nelle mani o ancora il fatto che, oltre ai chierichetti, ci siano delle chierichette. Altri mutamenti, decisamente più rilevanti, ma meno appariscenti, non sono avvertiti. Penso tipicamente ai mutamenti che si riferiscono alla lingua della predicazione, o a quella della dottrina cristiana, o addirittura al fatto che sempre minore credito si conceda a qualche cosa come una dottrina. Il catechismo oggi è sempre meno “dottrina”; sotto certo profilo lo si capisce; specie per riferimento alle età precoci. Certo non si può separare la dottrina dalla celebrazione, dalla preghiera, dall’edificazione. E tuttavia non si può semplicemente

cancellare la dottrina. Ma prima di andare a questioni così radicali, pensiamo a temi come il peccato originale, o alla categoria di sacramento, o addirittura a quella di grazia: esse tendenzialmente scompaiono dalla lingua cristiana. Ma nessuno se ne accorge; tanto meno si scandalizza.

Dunque le reazioni dell'opinione pubblica appaiono un indice meno attendibile. Coloro che appaiono a vario titolo "addetti ai lavori" – sacerdoti, laici impegnati in ministeri pastorali, aderenti ai diversi movimenti ecclesiali, teologi – hanno valutazioni diverse, assai disperse, e soprattutto poco argomentate. Scatta con facilità, se non proprio la scomunica, quanto meno la demonizzazione reciproca delle differenze di interpretazione del Concilio.

Le interpretazioni alternative – questa è la mia profonda convinzione - non dipendono soltanto dal pregiudizio rispettivo. Almeno in parte le diverse interpretazioni dipendono da un'obiettiva indeterminatezza della riforma auspicata e insieme promossa dal Vaticano II. Essa lascia spazio obiettivo a interpretazioni alternative. Meglio, quella indeterminatezza apre lo spazio per un compito: quello di definire in maniera più precisa la riforma auspicata. Tale definizione più avanzata della riforma non potrà ovviamente cercare autorizzazione nel Concilio stesso; non potrà postulare una *mens* del Concilio proporzionalmente precisa, sicché si possa dire che cosa esso avrebbe potuto e voluto dire al di là di quello che ha detto. Le formule scelte dai testi del Concilio per concludere e per realizzare quell'alto grado di consenso, che Paolo VI in specie ha ostinatamente cercato, hanno dovuto prevedibilmente pagare un prezzo al compromesso. I chiarimenti ulteriori, possibili e necessari per portare a compimento la riforma intrapresa dal Concilio, dovranno cercare autorizzazione nelle fonti stesse della rivelazione cristiana, nella tradizione tutta della Chiesa, e per altro lato nell'intelligenza dei profondi mutamenti antropologici che si sono prodotti nella stagione moderna e contemporanea.

L'intento di questo ciclo di incontri non è, ovviamente, quello di raccontare il Concilio, ma di illustrare questi aspetti di indeterminatezza, dare espressione agli interrogativi aperti. Appunto la rimozione di quegli interrogativi e l'appello nominalistico a un preteso programma chiaro del Concilio, che alcuni vorrebbero affossare, genera i conflitti del presente. I conflitti si esprimono anche nella forma di interpretazioni diverse del Concilio; in realtà non nascono dal Concilio, ma da più lontano; da questioni obiettive, che certo anche il Concilio ha discusso, senza per altro raggiungere un chiarimento soddisfacente.

Faccio subito un esempio: "occorre rispettare la legittima autonomia delle scienze"; tutti sono d'accordo sul principio, espressamente affermato dal Concilio; ma il principio non è affatto così chiaro come si pretende:

Molti nostri contemporanei sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religione, venga impedita l'autonomia degli uomini, delle società, delle scienze.

Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore.

Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine; e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o tecnica.

Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio.

Anzi, chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza prenderne coscienza, viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quello che sono.

A questo proposito ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non sono mancati nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, suscitando contese e controversie, essi trascinarono molti spiriti fino al punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro.

Se invece con l'espressione « autonomia delle realtà temporali » si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni.

La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. (n. 36)

A proposito di questo tema dell'autonomia delle scienze l'interrogativo vero dunque non è: che cosa ha davvero insegnato il concilio? Ma è: come precisare le istanze espresse in termini ancora molto formali dal Concilio?

Un esempio meno rarefatto (o quanto meno che suona meno rarefatto) è il problema dell'autonomia della politica, dunque della laicità dell'istituzione politica, o addirittura della vita civile in genere. Anche il principio della laicità civile è stato in qualche modo riconosciuto dal Concilio, ma con formule abbastanza generiche, magari parlando genericamente della distinzione tra temporale ed eterno, tra società civile e Chiesa.

La comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo. Ma tutte e due, anche se a titolo diverso, sono a servizio della vocazione personale e sociale degli stessi uomini. Esse svolgeranno questo loro servizio a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace, quanto più coltiveranno una sana collaborazione tra di loro, secondo modalità adatte alle circostanze di luogo e di tempo. L'uomo infatti non è limitato al solo orizzonte temporale, ma, vivendo nella storia umana, conserva integralmente la sua vocazione eterna. (n. 76)

Perché dire “conserva integralmente la sua vocazione eterna”? Non è forse proprio il suo “orizzonte temporale” che istituisce il rimando all'eterno? Non sussiste un voto di eternità nella promessa che – senza parole – ogni madre fa al figlio? o nella promessa che – con le parole – fanno uomini e donne quando si promettono amore?

Per istruire il compito dell'interpretazione del Concilio è utile dedicare un momento preliminare all'evocazione sommaria della situazione del cattolicesimo nella stagione precedente al Concilio. Mi riferisco alla lunga stagione che va dal Vaticano I al Vaticano II. Due aspetti distinti di quel cattolicesimo vanno rivisti: l'unanimità e l'arroccamento apologetico contro la modernità

Fine del “cattolicesimo convenzionale”

La stagione preconciliare può essere sommariamente qualificata come quella del “cattolicesimo convenzionale”. L'espressione è tratta da un saggio di Wilhelm Hendrik Van De Pol, *La fine del cristianesimo convenzionale* (tradotto in italiano presso la Queriniana di Brescia nel 1969, l'originale è del 1966), uscito immediatamente dopo la fine del Concilio, e che ebbe un discreto successo. L'autore (1897-?) era un professore di teologia di Nimega convertito al cattolicesimo dalla Chiesa Riformata nel 1940.

In che senso egli qualifica come “convenzionale” il cristianesimo fino ad allora conosciuto? In che senso ne vede la fine?

La figura del cattolicesimo convenzionale è quella di un cattolicesimo caratterizzato da un altissimo grado di stereotipia, nei comportamenti e nelle dottrine; esso genera nella coscienza individuale la percezione di quei comportamenti e di quelle dottrine come eterne.

Faccio un esempio. Io come tutti i miei coetanei abbiamo imparato a memoria le preghiere del mattino e della sera. Tra esse c'era per esempio il *Vi adoro, mio Dio* o l'*atto di dolore*, magari

anche l'atto di *fede*, di *speranza o di carità*; il precoce apprendimento di quelle preghiere, la loro prolungata recita in famiglia, generavano nel fanciullo, e poi anche nel ragazzo e nell'adulto, che quelle fossero le preghiere di sempre di tutti i cattolici. Quando venni a Milano a 19 anni e constatai che i miei compagni dicevano l'*O Gesù d'amore acceso*, invece dell'*atto di dolore*, quello mi parve il segno di un cattolicesimo poi o devozionale stico, in difetto rispetto al cattolicesimo vero ("liturgico"); in realtà le preghiere che avevo imparato da bambino risalivano grosso modo soltanto a 50 anni prima, al catechismo di san Pio X. La stessa cosa potrebbe essere detta delle formule dottrinali tutte del catechismo: magari non erano ricordate tutte a memoria a lungo; e tuttavia il loro studio in età precoce generava la persuasione che quelle formule racchiudessero la verità della dottrina cattolica. In realtà, esse erano certo documenti autorevoli e pregevolmente precisi di una lunga tradizione teologica, ma non "racchiudevano" la verità cattolica.

"Abbatere i bastioni"

Prima del Concilio, già nel 1952, H. von Balthasar parla, della necessità di *Abbatere i bastioni*; il programma si riferisce alla assunta dal cattolicesimo nella stagione antimoderna: alla provocazione suscitata dalle trasformazioni moderne il cattolicesimo ha risposto appunto erigendo rigidi bastioni di difesa.

- Contro la nuova immagine del cosmo, dissacrata (*Entsauberung*, dice Weber), proposta dalla scienza, è ribadita la sacralità della legge della natura voluta da Dio stesso; ancora nel Novecento (a tre secoli dalla questione di Galileo) si combatte contro la teoria dell'evoluzione della specie; si afferma il monogenismo come verità insegnata dalla rivelazione di Dio.
- Contro la concezione liberale e democratica della istituzione politica si propone la necessità che le leggi dello stato si conformino al diritto naturale, noto il linea di principio alla ragione universale, ma insegnato in maniera autentica dal Romano Pontefice.
- Contro la ricerca storica e critica a proposito della Bibbia gli studiosi cattolici si vedono in molti modi negata la possibilità di prendere parte a quella ricerca dalla lunga teoria di divieti della Pontificia Commissione Biblica. L'organismo fu costituito da Leone XIII (1902); alla nuova istituzione era assegnato il compito di contrastare con mezzi scientifici le opinioni errate in materia di Sacra.

Dal 13 febbraio 1905 sino al 17 novembre 1921 la Commissione Biblica emanò 14 decreti (o decisioni) e 2 dichiarazioni in forma di risposta a quesiti o a dubbi proposti. Tali decreti sono raccolti nell'*Enchiridion biblicum*. Sotto Pio XI (sino al 30 aprile 1934) seguirono altri due decreti, per un totale di 18 interventi. Il Concilio Vaticano II rimosse molti blocchi stradali che ostruivano la strada della teologia cattolica; tra gli altri questo blocco della PCB; in particolare mediante il decreto su *La verità storica dei vangeli* (21 aprile 1964) [AAS 56 (1964) 712-718], che liberalizzava la possibilità per gli studiosi cattolici di ricorrere ai metodi propri della cosiddetta *storia delle forme*.

- Contro la progressiva secolarizzazione dei costumi ai cattolici è imposto di non leggere giornali e stampa in genere diversi da quella prodotta entro la cittadella cattolica, di non frequentare scuole laiche.
- Al centro della cittadella, difesa dai bastioni, c'è un sistema di potere molto compatto, rappresentato dalla Curia romana, e soprattutto l'organo centrale del Sant'Ufficio. La "Congregazione della sacra romana e universale Inquisizione" o Sant'Ufficio era una struttura creata nel 1542 da papa Paolo III. Il primo presidente fu Giovanni Pietro Carafa, futuro papa Paolo IV. Era un collegio permanente di cardinali e altri prelati che dipendeva direttamente dal Papa. Il suo compito esplicito era mantenere e difendere l'integrità della fede, esaminare e proscrivere gli errori e le false dottrine. A questo scopo fu anche creato l'Indice dei libri proibiti. Il raggio d'azione degli inquisitori romani era tutta la Chiesa cattolica, ma la sua azione, tranne pochi casi, si restrinse

all'Italia. In breve tempo questo tribunale divenne il più importante all'interno della cattolicità, infatti ad esso potevano appellarsi i condannati da altri tribunali. Inoltre divenne quasi una sorta di supervisore del lavoro dei tribunali locali. Ogni parola scritta o anche solo detta era sottoposta a un giudizio rigorosissimo, nel quale anche l'addetto ai lavori temeva di perdersi. L'indice più preciso del regime del terrore instaurato dal Sant'Uffizio era appunto questo timore di incorrere inavvertitamente in eresia. Di questioni dottrinali non si diceva se non recitando formule a memoria.

Appunto questi bastioni occorre abbattere. La sensibilità cattolica diffusa era largamente d'accordo con questa necessità; ma vigeva il sistema del terrore romano.

I bastioni eretti dalla chiesa cattolica contro le novità moderne (cfr. la lotta al *modernismo*) ha avuto l'inconveniente maggiore di paralizzare il confronto della intelligenza cristiana con i problemi obiettivi posti dai profondi mutamenti culturali che si producevano in Europa. Sicché quando poi i bastioni sono stati abbattuti alla volontà di aggiornamento non corrispondeva un'effettiva intelligenza della situazione nuova che nel frattempo era venuta a crearsi. Proprio questo difetto di consapevolezza critica avrebbe disposto lo spazio per molte ingenuità e molti arbitrii.

L'intuizione di Giovanni XXIII

La grande intuizione di Giovanni XXIII, quando indisse il Concilio (gennaio 1959, tre mesi dopo l'elezione a papa), fu appunto questa: per abbattere la resistenza della Curia romana, era necessario creare un momento di dibattito pubblico. Giovanni XXIII certo non aveva un progetto per il Concilio. Non prevedeva bene che cosa ne sarebbe potuto venir fuori. Sapeva che sarebbe stato comunque un vantaggio rompere quel regime intimidatorio, che vigeva nella Chiesa.

Giovanni XXIII ha dichiarato con molta franchezza fin dall'inizio che il concilio Vaticano II avrebbe dovuto promuovere un profondo rinnovamento della Chiesa. Alla sua dichiarazione di intenti non corrispondeva la definizione di un preciso progetto. Il Concilio ha tolto un argine, ha – appunto – abbattuto bastioni; non ha potuto invece scavare un letto, entro il quale fare scorrere le acque irruenti troppo a lungo trattenute.

Il concitato periodo successivo al Concilio ha effettivamente realizzato un profondo rinnovamento delle forme della predicazione e delle pratiche della Chiesa cattolica. Il processo ha comportato certo anche approssimazioni e franchi abusi, determinati soprattutto dalla pressione dei luoghi comuni della comunicazione pubblica. La denuncia di tali abusi ha alimentato la solita polemica tra progressisti e conservatori. Il discernimento tra innovazioni pertinenti e trasgressioni impertinenti ha assunto spesso la forma dell'appello ai testi conciliari, innescando in tal modo il conflitto delle interpretazioni; il fenomeno, largamente prevedibile, appare dubbio quanto al merito. La realizzazione degli intenti dichiarati dal Concilio comporta infatti per sua natura il cimento con diagnosi storiche e con approfondimenti teorici, che il Concilio non ha di fatto prodotto, né avrebbe potuto ragionevolmente produrre.

Le due ermeneutiche

Il conflitto delle interpretazioni ha assunto spesso – come si diceva – la forma schematica di un'alternativa, tra modello della continuità e modello della rottura. Secondo il primo modello il Concilio ha realizzato un *aggiornamento* delle verità credute e praticate da sempre. mentre per il secondo modello esso ha realizzato un radicale *mutamento di paradigma*.

Ha concorso ad alimentare la forma alternativa del conflitto delle interpretazioni un discorso di Benedetto XVI alla curia, tenuto il 22 dicembre del 2005, divenuto in fretta molto chiacchierato. Il Papa enuncia una tesi un po' schematica: «I problemi della ricezione sono nati dal fatto che due

ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro»¹. Davvero i problemi sono nati dalle due ermeneutiche, o non è vero che le due ermeneutiche sono nate dai problemi?

Ai molteplici interrogativi, troppo a lungo rimossi, posti dalla trasformazione storica e antropologica il Vaticano non ha potuto dare risposte univoche e soddisfacenti. Quegli interrogativi erano certo già allora sotto gli occhi di tutti; il dibattito del Concilio ha consentito, con sorprendente rapidità, di raggiungere il consenso intorno ad alcune indicazioni di fondo circa la direzione che avrebbe dovuto assumere la riforma. Non ha però definito riforme vere e proprie; ha espresso istanze. La realizzazione effettiva di tali istanze esigeva approfondimenti che la teologia di allora non aveva ancora prodotto. Parlo di approfondimenti teorici, e anche di approfondimenti pratici o pastorali, relativi all'interpretazione del tempo, dei "segni del tempo" – per usare un gergo molto usato dal dibattito conciliare.

Per tali approfondimenti l'aula conciliare non era il luogo adatto. Anche perché il regime de "la diretta", nel quale di fatto si è svolto il Concilio, impediva schiettezza e verità nel confronto. Questo della diretta è un aspetto non marginale, che non è stato fino ad oggi approfondito quanto meriterebbe. Non sono mancate certo denunce, anche aspre²: la preoccupazione futile di padri conciliari e periti di avere udienza e consenso presso i media avrebbe indotto ad affermazioni semplificanti, le quali prospettavano di fatto una incauta abdicazione alla verità evangelica per amore di consenso.

Il rapporto tra riforma della Chiesa e comunicazione pubblica propone problemi che, già emersi al tempo della celebrazione del Concilio, si proporrà in forma sistemica nel periodo successivo. Il ministero ecclesiale, e in particolare del ministero dei vescovi, appare esposto a circuiti di comunicazione pubblica, che alimentano l'inclinazione deprecabile ad adottare un doppio registro: il registro ONU (diritti umani, pace, sviluppo, ambiente), e il registro del discorso subito e solo

¹ Il testo procede così: «L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino»; deriviamo questa e le successive citazioni dal sito www.vatican.va. Il discorso di Benedetto XVI ha prodotto una vivace discussione; tra le voci dissenzienti segnalo quella di L. BETTAZZI, *Non spegnere lo Spirito. Continuità e discontinuità del Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 2006; in occasione del quarantesimo anniversario della conclusione del Concilio sono apparse molte pubblicazioni sul tema, per lo più di carattere celebrativo, come B. FORTE (cur.), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II 40 anni dopo*, con contributi di San Paolo, Torino 2005; tra le ricostruzioni critiche segnaliamo O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005 (di carattere più analitico che ermeneutico); G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (una raccolta di saggi, più ambiziosi sotto il profilo ermeneutico, vicini alla prospettiva della scuola di Bologna); anche diverse riviste hanno dedicato un numero monografico al tema, come «Credere oggi», *A 40 anni dal concilio Vaticano II*, n. 151 (genn.-febb. 2006), del quale vedi in particolare la nota bibliografica di A. MODA, *Invito alla lettura (Per una rivisitazione dei testi conciliari)*, alle pp. 151-161. Interessanti sono anche i diari di alcuni protagonisti: M-D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-63*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 1996; U. Betti, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962 - Natale 1978*, EDB, Bologna 2003; Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963, 1964-1966*, vol. I-II, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005.

² Particolarmente aspra quella di L. BOUYER, *Cattolicesimo in decomposizione* (1968), Morcelliana, Brescia 1969; ma anche quella di H. U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovrerosia il caso serio* (1966), Queriniana, Brescia 1968, che descrive in termini caricaturali la figura del cattolicesimo aperto, che non prevede più la forma paradigmatica della testimonianza della fede, che sarebbe appunto il martirio; da segnalare come molti dei teologi, che pure debbono essere riconosciuti come ispiratori del programma di aggiornamento cattolico perseguito dal Concilio, si espressero poi in termini assai critici nei confronti del postconcilio; oltre a quelli appena citati si possono ricordare H. DE LUBAC, *La Chiesa nella crisi attuale* (1969), Paoline, Roma 1971; J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso nel mondo d'oggi* (1969), Morcelliana, Brescia 1973³.

evangelico, o spirituale. Il primo registro serve a situare la Chiesa nei grandi dibattiti pubblici; il secondo invece serve a edificare le anime.

Lo schema proposto da Benedetto XVI, e cioè i due modelli di interpretazione del concilio (continuità o rottura), trova la sua motivazione nella denuncia di una precisa ermeneutica del Concilio, quella per la quale la verità del concilio non sarebbe da cercare nei testi, ma nell'evento stesso. Esso sarebbe vettore di uno *spirito* del concilio che deve prevalere rispetto alla *lettera*.

L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio ad ogni estrosità.³

Lo schema storiografico qui denunciato è sotteso alla più importante opera che ricostruisce la vicenda del Concilio, *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo apparsa negli anni 1995-2001⁴; la tesi di fondo della "scuola di Bologna", fondata negli anni sessanta da Giuseppe Dossetti, è appunto questa: i contenuti prioritari del Concilio Vaticano II sarebbero da cercare non nei testi prodotti, ma nell'evento stesso del Concilio, veicolo di un spirito che può essere ridotto alla lettera dei documenti⁵.

Lo spirito del Concilio sarebbe da identificare, più precisamente, con il sogno di Giovanni XXIII, una nuova Pentecoste per la Chiesa e per il mondo. I documenti del Concilio corrisponderebbero invece a un'opera di contenimento attuata da Paolo VI. Tra Giovanni XXIII e Paolo VI è stabilita un'opposizione di fondo. Proprio la polemica con Alberigo⁶ regge la fortuna dello schema che contrappone le due ermeneutiche del Vaticano II, continuità o discontinuità.

³ La denuncia di questo pretestuoso scorporo dello spirito del Concilio dai testi è già presente in precedenti pronunciamenti del card. RATZINGER, in specie nel suo libro intervista con V. Messori *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo: San Paolo, ³1998, pubblicato in occasione del 20° anniversario dalla conclusione del Concilio; lo stesso schema storiografico è proposto con riferimento ai temi morali da Philippe DELHAYE, *La Scienza del Bene e del Male: La Morale del Vaticano II e il "Metaconcilio"*, Edizioni Ares, Milano 1979.

⁴ L'edizione italiana a cura di A. MELLONI, edita da Il Mulino, Bologna, è articolata in cinque volumi: 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, 1995; 2: *La formazione della coscienza conciliare ottobre 1962 - settembre 1963*, 1996; 3: *Il secondo periodo e la seconda intersessione settembre 1963 - settembre 1964*, 1998; 4: *La Chiesa come comunione settembre 1964 - settembre 1965*, 1999; 5: *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del Concilio (1965)*, 2001.

⁵ Vedi anche la raccolta di studi curata da M.T. FATTORI e A. MELLONI. *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*. Il Mulino, Bologna 1997; una recensione critica, ampia e argomentata, al complessivo impianto della storia diretta da Alberigo, è proposta da M. VERGOTTINI, *Vaticano II: l'evento oltre il testo*, in «Teologia» 22 (1997) 81-98.

⁶ Vedi in tal senso la presentazione (Roma il 17 giugno) che il card. Ruini ha fatto dell'opera di A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, che propone una recensione polemica dell'opera di Alberigo; vedi anche la raccolta di articoli sul Vaticano II di C. RUINI, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Mondadori, Milano, 2005.

Assunti ingenui

La tesi che attribuisce a Giovanni XXIII il progetto di un Concilio che avrebbe dovuto realizzare una frattura radicale rispetto al passato è paradossale, quando si considerino le formule usate nel discorso di apertura del Concilio; esse delineano semmai la figura di una radicale continuità del Concilio con il passato:

Lo scopo principale di questo concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della chiesa, in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari del Tridentino e del Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo che deve essere fedelmente rispettata, sia. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata.⁷

Queste formule di Giovanni XXIII sono abbastanza ingenui; manifestano assunti che allora potevano forse apparire in effetti come scontati, ma oggi certamente no. Lo svolgimento del Concilio mostrerà quanto poco essi siano scontati.

a) Sotto l'aspetto della teoria, l'assunto è che si possa materialmente distinguere tra «deposito della fede», «verità contenute nella nostra veneranda dottrina» e «modo col quale esse sono enunciate». Una tale distinzione suppone una concezione "dottrinalistica" delle verità di fede; la rivelazione cristiana avrebbe consistenza di *dottrina*; fissata nella sua identità di fondo a monte rispetto alle parole, potrebbe poi essere comunicata con diverse parole. Molti discorsi sull'*aggiornamento* usano in effetti la lingua dell'*inculturazione*: il messaggio cristiano, la cui identità si suppone nota a monte della comunicazione, dovrebbe essere poi espressa nei diversi codici culturali.

In realtà, la verità cristiana non ha la fisionomia della *dottrina*. La nozione stessa di verità, per la quale dipendiamo soprattutto dalla tradizione greca, dev'essere rivista alla luce della tradizione biblica. La verità di Dio ha la forma di una promessa dischiusa da una storia, quella di Gesù, e quella storia di Mosè e dei profeti ai quali Gesù rimanda. La stessa tradizione della Chiesa successiva ha rilievo di mediazione necessaria per accedere alla verità rivelata di Dio. in tal senso non si può separare tra questione della verità e questioni pastorale.

b) Sotto l'aspetto della storia, le affermazioni di Giovanni XXIII rivelano assunti per ciò che si riferisce alla situazione presente del cristianesimo. Per ciò che si riferisce alla *dottrina*, a «l'insegnamento della chiesa nella sua interezza e precisione», non sarebbe necessario oggi altro che una «rinnovata, serena e tranquilla adesione». In realtà, il dibattito conciliare mostrerà come molte dottrine cristiane, pure formalmente definite, contenute nei catechismi, siano assai meno univoche e condivise di quanto si potrebbe pensare. Accenno a un solo esempio, per capirci: la dottrina delle due fonti della rivelazione, la Scrittura e la Tradizione. Davvero si tratta di due fonti, solo giustapposte? Se non giustapposte, come altrimenti pensare la relazione reciproca? Come rendere ragione del debito che, secondo ogni evidenza (vedi le acquisizioni della ricerca specialistica), la Scrittura manifesta nei confronti della tradizione fin dalle sue origini?

⁷ *Enchiridion Vaticanum, 1. Documenti del Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 1981, nn. 54*-55*, p. [45].

Molti concetti di uso corrente nella lingua cattolica sono molto meno chiari di quanto si pensi. Pensiamo ad esempio alla nozione di *coscienza*: nella lingua comune aveva significato morale, definiva la facoltà o in ogni caso la disposizione abituale che consente all'uomo di giudicare del bene e del male per riferimento ai propri atti. Tale nozione, tipica dell'epoca moderna, era diversa da quella contenuta nei manuali di teologia morale e usata nell'istruzione catechistica; *conscientia* designava un giudizio, non una facoltà. Nella lingua oggi prevalente, il termine è passato a designare la consapevolezza di sé, un'idea assente nei libri di filosofia scolastica. Il nuovo significato assunto dalla parola coscienza non propone problemi lessicali; è invece indice di un fenomeno assai complesso, che caratterizza la vicenda moderna. Il soggetto individuale si stacca dai pregiudizi sociali; rivendica in tal senso un'autonomia tale da rendere l'identità personale e ineffabile principio insindacabile del proprio giudizio morale.

L'origine maggiore delle difficoltà, che propone l'ermeneutica del Vaticano II, è appunto l'intreccio confuso tra questioni di carattere teorico e questioni pratiche. Il Concilio Vaticano II – nel dibattito orale e nei documenti emanati – ha dato in qualche modo indicazioni circa singole urgenze dell'aggiornamento; non ha però percepito le complesse questioni teoriche esso comportava. Nel periodo successivo al Concilio, quando si passa alla realizzazione di quelle indicazioni, emergono contraddizioni. Sono così poste le condizioni propizie a fenomeni di polarizzazioni dei contrasti, che trovano espressione tra l'altro nelle opposte ermeneutiche del Concilio.

La questione liberale

I problemi che stanno alla base del progetto di aggiornamento perseguito dal Concilio sono con pertinenza ricondotti da Benedetto XVI al fondamentale conflitto tra cattolicesimo e cultura moderna:

Nella grande disputa sull'uomo, che contraddistingue il tempo moderno, il Concilio doveva dedicarsi in modo particolare al tema dell'antropologia. Doveva interrogarsi sul rapporto tra la Chiesa e la sua fede, da una parte, e l'uomo ed il mondo di oggi, dall'altra. La questione diventa ancora più chiara, se in luogo del termine generico di "mondo di oggi" ne scegliamo un altro più preciso: il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna.⁸

Tale conflitto con l'età moderna è giudicato da Benedetto XVI come un obiettivo *inconueniens*, che deve essere superato. Più precisamente, inconveniente è stata – così noi interpretiamo – la pregiudiziale obiezione di coscienza che a procedere dal pontificato di Pio IX il cattolicesimo ha espresso nei confronti della nuova epoca liberale; essa ha impedito che il cattolicesimo dell'Ottocento, e fino alla metà del Novecento, anche solo si confrontasse con la cultura laica e liberale.

Il successo della cultura liberale non è può certo essere attribuito ai suoi meriti teorici; deve essere invece interpretato sullo sfondo delle profonde trasformazioni civili che stanno all'origine di quella cultura. Ci riferiamo alle trasformazioni legate all'egemonia della scienza, all'affermazione dell'economia di mercato, quindi alla rivoluzione urbana e industriale. Il senso sintetico di tali trasformazioni è stato il passaggio dalla società organica convenzionale alla moderna società complessa. Il sistema dei rapporti sociali cessa di essere un *universo*; i singoli sistemi parziali di scambio (economia, politica, cultura famiglia, religione) si organizzano in maniera autoreferenziale. Perdono dunque ogni riferimento ad un "cielo" di certezze comuni.

La vita del singolo, non più sostenuta da un orizzonte di senso condiviso, appare per così dire condannata all'autonomia. La nuova situazione civile propone alla coscienza del singolo questioni enormi. Appunto con queste il ministero della Chiesa avrebbe dovuto confrontarsi. L'obiezione di

⁸ Citiamo ancora dal Discorso di Benedetto XVI alla Curia del 22 dicembre 2005.

coscienza nei confronti della modernità alimentava invece una sterile nostalgia di restaurazione sociale.

Il superamento del divorzio tra Chiesa e società moderna non può per altro essere pensato certo secondo lo schema troppo semplicistico di un adattamento del cattolicesimo alla cultura moderna e liberale. Alla radice più profonda e nascosta della frattura tra cattolicesimo e modernità non sta il preteso e deprecato programma restauratore, nostalgico e medievaleggiante; stanno problemi obiettivi della cultura moderna e liberale. Vagamente percepiti dal cattolicesimo, denunciati in maniera più o meno (ma soprattutto meno) lucida, essi vengono alla luce soprattutto nella stagione successiva al Concilio, non a caso qualificata come *postmoderna*.

Tali difficoltà possono essere descritte in questi termini sintetici: nella società laica e liberale viene a determinarsi un distacco tragico tra la coscienza individuale e le forme del rapporto sociale. Il pensiero liberale sembra sanzionare teoricamente questo distacco, attraverso un teorema qualificante: l'individuo è naturale, la società invece è solo convenzionale. Essa nascerebbe dalla convenzione, o dal contratto tra gli individui; appunto la teoria del "contratto sociale" diventa la figura assolutamente prevalente per pensare il rapporto sociale nella modernità.

In realtà, l'individuo non è affatto naturale. L'uomo non può diventare quel singolo – e dunque il soggetto consapevole di sé, capace di percezione significativa del reale tutto e libero – unicamente in forza di una vicenda pratica, la quale ha la figura fondamentale di una rete di relazioni. Pensiamo anzitutto alla vicenda primaria, quella familiare (relazione uomo/donna, relazione genitori/figli, relazione fraterna): soltanto attraverso di essa trova la sua prima configurazione la coscienza psicologica del minore. Pensiamo poi alla vicenda dell'adolescenza: soltanto attraverso di essa gli schemi simbolici che presiedono alla relazione primaria diventano operativi anche nelle relazioni secondarie; il soggetto esce in tal modo dalla dipendenza infantile e realizza la propria autonomia. La rappresentazione della coscienza del singolo quasi fosse garantita dalla ragione (illuminismo), così come quella che la ritiene garantita dal sentimento (romanticismo), oltre ad essere per se stesse false, pregiudicano la possibilità di comprendere la crisi moderna del soggetto.

L'individuo non è naturale, dunque, e neppure la società è convenzionale. Essa si realizza originariamente in forme che sorprendono il soggetto e sono gravide di un senso religioso. Sotto tale profilo il teorema moderno della laicità civile appare una semplificazione indebita. I problemi indotti dall'accelerazione civile recente (mondializzazione, ingresso sullo scenario cosmopolitico di tradizioni religiose diverse da quella cristiana, fenomeni di degrado del costume, indeterminazione della stessa identità di genere, e altri) mettono in evidenza il debito innegabile della società nei confronti delle tradizioni religiose; nel nostro caso occidentale, nei confronti del cristianesimo. La rinascita di un interesse del pensiero laico per la religione illustra appunto questa nuova consapevolezza.

La questione elusa, la cultura

Il dibattito conciliare non riesce ancora a raggiungere un livello di consapevolezza quale quello qui abbozzato. Esso cerca di conciliare cattolicesimo e modernità facendo riferimento per un primo lato alle formule correnti del pensiero moderno, e per altro lato alle formule raccomandate dalla tradizione scolastica e rispettivamente dalle immagini bibliche. La sconnessione reciproca tra i due registri di discorso, scolastico e biblico, appare particolarmente evidente proprio nel caso della *Gaudium et spes*.

In ogni caso appare fundamentalmente ignorato il tema della cultura, intesa nella nuova accezione antropologica; pensata dunque non come cultura colta, ma come complesso delle risorse simboliche che stanno alla base della vita comune.

Il rilievo obiettivo che la cultura assume in ordine alla comprensione della condizione umana nel presente è certo nominalmente conosciuto nei documenti conciliari. In particolare, la *Gaudium et Spes* dedica un capitolo della seconda parte appunto alla promozione della cultura (nn. 53-62). La prima nozione di cultura richiamata è quella che fa riferimento alla coppia natura/cultura:

Con il termine generico di «cultura» si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano. (n. 53^b)

Si noti come la definizione di cultura sia data qui anzitutto in prospettiva filologica (*cultura* da *colere*, dunque opposta a *natura*); poi in maniera descrittiva, elencando cioè le cose che ne fanno parte; non invece in forma concettuale, e dunque rispondendo alla domanda “che cosa è?”. L'immagine che ne risulta appare assai eterogenea; ne fanno parte le conquiste della tecnica, il costume e le istituzioni, e anche le opere eminenti. Manca in ogni caso il riferimento al tratto olistico della cultura; mentre tale tratto è caratteristico della nozione antropologica di cultura. Soprattutto, la descrizione della cultura proposta dalla *Gaudium et Spes* appare irrilevante per rapporto al tema del mutamento culturale, che invece sta all'origine obiettiva della sua trattazione. Le incongruenze qui segnalate a margine del passo iniziale sono confermate dalla lettura di tutti i numeri successivi del capitolo.

Nella lettura del mondo di oggi, e dunque della modernità, il Concilio mostra di procedere ancora da un pregiudiziale assunto “essenzialistico”, che ignora il rilievo radicale assunto dalla mediazione culturale e storica in ordine all'accesso dell'uomo alla coscienza di sé. Proprio tale assunto pregiudica la possibilità di articolare reciprocamente le figure della fede e della ragione. Per meglio dire, pregiudica la possibilità di articolare le forme della coscienza credente e le forme della cultura “scientifica” moderna. La verità rivelata configura la coscienza credente non primariamente attraverso una presunta dottrina, nella forma invece della ripresa interpretante e critica della tradizione culturale che essa consente.

Anche quando si considerino problemi maggiori che a giudizio di Benedetto XVI il moderno proporrebbe alla coscienza cristiana si nota come egli decisamente privilegi il riferimento alle forme del pensiero riflesso e rispettivamente alle forme istituzionali del moderno, in ogni caso agli aspetti formalizzati a livello di discorso, piuttosto che alle forme disposte dalla cultura intesa accezione antropologica. Egli parla infatti di «tre cerchi di domande, che ora, nell'ora del Vaticano II, attendevano una risposta»; essi sono così concepiti:

a) Il primo cerchio si riferisce alla necessità di «definire in modo nuovo la relazione tra fede e scienze moderne»; è precisato che il problema non si riferisce soltanto alle scienze naturali, ma anche a quelle storiche. Il rilievo di tali scienze è individuato nella pretesa del metodo storico di avere «l'ultima parola nella interpretazione della Bibbia»; «pretendendo la piena esclusività per la sua comprensione delle Sacre Scritture esso si oppone in punti importanti all'interpretazione che la fede della Chiesa aveva elaborato».

b) In secondo cerchio si riferisce al modo nuovo di intendere «il rapporto tra Chiesa e Stato moderno»; in questione in questo caso è la laicità dello stato, la quale rimettendo le varie religioni e le stesse ideologie alla competenza insindacabile dei singoli, riduce la funzione dello Stato alla mera garanzia di «una convivenza ordinata e tollerante tra i cittadini». Per rapporto a tale laicità dello Stato Benedetto XVI pare fin troppo irenico; procede infatti dalla supposizione di una fondamentale distinzione tra fede e ragione, unita per altro alla supposizione che la ragione abbia

una sua competenza morale e non semplicemente giuridica; tale supposizione ci pare chiaramente smentita nei fatti.

c) Il terzo cerchio è appunto quello del rapporto «tra fede cristiana e religioni del mondo»; il riferimento è in specie «ai recenti crimini del regime nazionalsocialista»; più in generale, «in uno sguardo retrospettivo su una lunga storia difficile, bisognava valutare e definire in modo nuovo il rapporto tra la Chiesa e la fede di Israele».

Mi pare che questo elenco delle questioni sia decisamente difettoso; più precisamente, esso ignora quei problemi di distacco tra coscienza e società, che invece sono quelli decisivi della crisi del moderno.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

2. LA DINAMICA COMPLESSIVA DEL CONCILIO: UNA SINTESI DELLA SUA SORPRENDENTE VICENDA

Introduzione

Per rendere conto del Concilio, delle sue acquisizioni e degli interrogativi che esso propone alla responsabilità dei pastori e all'intelligenza dei cristiani tutti, è indispensabile avere presente – almeno in maniera sommaria – il suo svolgimento.

Esso è stato proporzionalmente rapido, a tratti addirittura concitato. La rapidità era imposta, per un primo lato, da necessità obiettive, e cioè dall'impossibilità di tenere i vescovi tanto a lungo lontani dalle rispettive sedi; per altro lato è stata il riflesso di una sorprendente rapidità del mutamento di umori dei vescovi. In tempi davvero rapidi essi sono passati da posizioni strettamente osservanti dei canoni del cattolicesimo convenzionale ai canoni invece di un cattolicesimo riformato nelle due direzioni, del ritorno al vangelo e alla tradizione antica (*ressourcement*), e dell'aggiornamento rispetto alla nuova cultura liberale.

La rapidità della conversione è stata propiziata da una sorta di contagio reciproco, e rispettivamente di contagio ad opera dell'opinione pubblica. I media molto presenti e certo presenti nel senso di enfatizzare e incoraggiare la riforma.

L'indizione

L'annuncio dell'indizione di un concilio venne dato da papa Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959, a soli tre mesi dalla sua elezione al soglio pontificio, nella basilica di San Paolo e in occasione della festa della conversione dell'apostolo, simultaneamente all'annuncio di un sinodo della diocesi di Roma e dell'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico:

«Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale.»

Giovanni XXIII aveva 77 anni; i ritmi delle decisioni vaticane a cui aveva abituato il pontificato di Pio XII erano decisamente lenti e non parevano lasciare spazio per immaginare praticabile un'impresa enorme come un Concilio nello spazio di tempo che sarebbe rimasto a Giovanni XXIII.

È ovvio il confronto con il Concilio Vaticano I, celebrato 80 anni prima; aveva avuto in effetti durata abbastanza breve; indetto il 29 giugno 1868, conobbe la sua prima sessione il giorno 8 dicembre 1869; fu interrotto nel luglio del 1870. Ma fu interrotto, appunto; lo scoppio della Guerra Franco-Prussiana, e quindi la presa di Roma impedì di andare avanti. Non fu mai formalmente chiuso; ma neppure fu da capo radunato. Inoltre s'era trattato di un Concilio con numero di Padri conciliari decisamente inferiore (meno di 800 contro 2500); soprattutto il dossier affrontato era

decisamente meno complesso; il primo scopo del Papa era ottenere la conferma della posizione che egli aveva assunto nel suo Sillabo (1864), condannando una vasta gamma di posizioni associate al razionalismo, al liberalismo e al materialismo e al fideismo. L'obiettivo del Concilio era per un primo lato confermare le condanne già pronunciate da Pio IX sugli errori moderni (*Sillabo*, del 1866), obiettivo a cui provvede la Costituzione Dogmatica sulla Fede Cattolica *Dei Filius* (che definiva, tra le altre cose, il senso in cui la Bibbia è ispirata da Dio secondo la dottrina cattolica); per un secondo lato l'obiettivo era quello di definire la dottrina riguardante la chiesa, a cui provvede la *Pastor Aeternus*, che tratta il primato e l'infallibilità del vescovo di Roma. Il Concilio Vaticano I sigillò il trionfo del movimento ultramontano, che sosteneva un governo centralizzato della Chiesa ad opera del Vaticano. Fu rilevata una crescente consapevolezza della propria identità tra i cattolici nel mondo e il numero delle vocazioni alla vita religiosa e sacerdotale aumentò insieme con un'attività politica dei cattolici nei loro paesi nativi chiaramente pro-cattolica.

La preparazione

Del progetto di un Concilio parlarono poi molto i *media* laici, poco i giornali ufficiali della Santa Sede e i vescovi. Dopo alcuni mesi di silenzio, che incoraggiano le peggiori previsioni, il giorno di Pentecoste (17 maggio) è nominata una commissione antipreparatoria, presieduta dal cardinale Domenico Tardini, costituita da 11 Cardinali, rappresentanti delle Congregazioni romane. La commissione e i suoi lavori sono posti sotto la sovrintendenza della Segreteria di Stato (Tardini) e non della più impegnativa e temuta Congregazione della Dottrina della Fede; anche questa scelta appare un segnale rassicurante a proposito degli intendimenti del Concilio.

Rassicurante apparve pure il fatto che, contrariamente a un primo progetto di avviare una consultazione dei vescovi su temi prefissati, si chiedesse poi invece ai Vescovi stessi di suggerire i temi sui quali era ritenuto opportuno un confronto. La consultazione riguardò, oltre a cardinali e vescovi cattolici, congregazioni romane, superiori generale delle famiglie religiose cattoliche, università cattoliche e facoltà teologiche. Arrivò un numero esorbitante di proposte, di profilo per altro abbastanza basso – specie se confrontate con i temi che saranno poi di fatto trattati.

Da questa mole enorme di proposte sono estratti 54 temi, articolati in 11 aree: ne risulta un'agenda ancora molto frammentata e di scarso respiro.

In dicembre il Papa dà al nuovo Concilio il nome di Vaticano II, sancendo in tal modo la distinzione di esso dal Concilio Vaticano I; esso avrebbe avuto una fisionomia sua propria. E tuttavia appariva abbastanza ovvio da subito che uno dei compiti del Concilio sarebbe stato quello di completare la messa a punto della dottrina sulla Chiesa; a questo punto non ancora con riferimento all'aspetto pratico o pastorale, ma con riferimento all'aspetto dottrinale; il tema da definire era il rapporto del collegio episcopale con il ministero primaziale del Papa.

Nel giugno 1960 vengono nominate le commissioni preparatorie: una centrale, presieduta dallo stesso papa, la quale avrebbe dovuto definire gli argomenti da trattare nelle sessioni plenarie del Concilio; dieci per i diversi ambiti. Fondamentalmente queste commissioni corrispondevano alle Congregazioni romane, erano presiedute dal rispettivo prefetto. C'erano due eccezioni: la Commissione per l'Apostolato dei Laici e il segretariato per l'unione dei cristiani (suggerimento del card. Bea).

Cominciò un lavoro assai prolisso, disperso, a cui mancava un disegno organico. In quel momento l'idea di fondo dei responsabili di Curia, e anche dei vescovi, era ancora quella che il Concilio imminente avrebbe dovuto riprendere il magistero di Pio XII e confermarlo; egli si era espresso su molte questioni soprattutto di carattere morale, relativamente minute, proposte dagli incrementi della scienza.

Quella fase preparatoria, considerata a posteriori, appare decisamente al di sotto del Concilio poi celebrato. O forse più cautamente si deve dire che al di sotto del Concilio fu la preparazione istituzionale, ancora decisamente segnata dal protagonismo delle Congregazioni romane, dal regime del segreto, dalla lentezza disarmante delle procedure ecclesiastiche. Accanto a queste preparazioni istituzionali si produceva per altro a livello di opinione pubblica l'uscita allo scoperto di movimenti e di tendenze teologiche, che prima erano sospette. Pensiamo al movimento liturgico, biblico, laicale, ecumenico; alla teologia francese (Le Saulchoire, Fourvière) e tedesca (Innsbruck, Tübingen, Monaco).

La redazione dei documenti preparatori si protrasse per due anni. Fu interrotta, e prima ancora perentoriamente accelerata, dalla fissazione di una data per l'apertura del Concilio ad opera di Giovanni XXIII; il 25 dicembre 1961 egli aveva firmato la Costituzione Apostolica *Humanae salutis* che indicava ufficialmente il concilio; il 2 febbraio 1962 promulgò invece il motu proprio *Consilium* con il quale stabiliva il giorno di apertura appunto, l'11 ottobre dello stesso anno. La data «si ricollega al ricordo del grande Concilio di Efeso, che ha la massima importanza nella storia della Chiesa».

Il 1 luglio 1962 Giovanni XXIII pubblica una enciclica, *Paenitentiam Agere*, nella quale clero e laicato sono invitati a «prepararsi alla grande celebrazione conciliare con la preghiera, le buone opere e la penitenza», ricordando che nella Bibbia «ogni gesto di più solenne incontro tra Dio e l'umanità [...] è stato sempre preceduto da un più suadente richiamo alla preghiera e alla penitenza».

L'apertura: *Gaudet Mater Ecclesia*

Il Concilio fu aperto l'11 ottobre 1962 con cerimonia solenne all'interno della basilica di San Pietro presieduta da Giovanni XXIII. In tale occasione egli pronunciò il celebre discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, destinato a diventare agli occhi di molti quasi la carta costituzionale del Concilio. Così nella *Storia del Concilio* di Alberigo; ma così anche nella vicenda effettiva dei fatti, per molti aspetti. La questione che deve essere posta già a proposito di quel discorso, come poi a proposito del Concilio nel suo complesso, è se e quanto fosse presente all'autore la consapevolezza della complessità dei temi da affrontare. Il sospetto giustificato è che il discorso pecchi di ingenuità, e quindi di un ottimismo inconsapevole.

Un tale difetto appare del tutto prevedibile, e incerto senso quasi provvidenziale. Lo si potrebbe paragonare al difetto di consapevolezza del giovane all'inizio della sua avventura esistenziale; egli obiettivamente sottovaluta le difficoltà che deve affrontare; ma tale sottovalutazione è "fisiologica", è anzi provvidenziale; gli consente infatti di lanciare una sfida che è necessaria e non potrebbe essere intrapresa senza incoscienza. Certo occorre poi lasciarsi istruire dalla complessità della vita, e non considerare i manifesti giovanili come codici della vita. Essi sono appunto "manifesti", documenti di una speranza che non deve essere dimenticata; ma di una speranza che può dare forma alla vita soltanto cimentandosi con la complessità della vita.

Del discorso di Giovanni XXIII rileviamo due aspetti: esso fissa per un lato la qualità *pastorale* che dovrà essere caratteristica saliente del Concilio; per altro lato la sua qualità *dialogica* e non polemica.

a) La qualità *pastorale* è descritta in maniera concisa da un passo che già ho citato nel primo incontro:

«[...] occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. »

Il Concilio dunque non avrebbe dovuto essere di natura dottrinale o “dogmatica”, non avrebbe in tal senso occuparsi di precisare la dottrina cristiana, in ipotesi per risolvere ambiguità presenti nella comunicazione pastorale o addirittura errori presenti; avrebbe invece dovuto occuparsi soltanto delle forme più opportune della esposizione di quella dottrina.

Questa caratterizzazione della natura pastorale del Concilio intende la qualità pastorale per differenza rispetto alla qualità dottrinale. Questo modo di intendere il taglio pastorale era in effetti abbastanza comune in quegli anni (e ancora oggi). La dottrina verrebbe prima; la pastorale verrebbe poi e avrebbe la fisionomia fondamentale dell’applicazione al tempo presente di una verità eterna, conosciuta dalla Chiesa stessa appunto nella sua identità di verità eterna.

La riflessione teologica di lingua tedesca perseguiva però, proprio in quegli anni, il programma di definire in una prospettiva nuova e più impegnativa l’approccio *pastorale*: non come l’approccio interessato alla realizzazione contingente nel tempo di verità eterne, ma come l’approccio attento alle forme di necessità storiche della fede e della vita cristiana, e quindi della Chiesa tutta.

Cerco di illustrare questa affermazione troppo rarefatta per riferimento a un tema concreto, a un sacramento, al sacramento che è al vertice di tutti, l’Eucaristia.

- La teologia tradizionale ritiene che la verità a proposito dell’Eucaristia sia nota attraverso i testi autentici (della Scrittura e della Tradizione) a monte rispetto alla celebrazione attuale del sacramento. Definisce dunque il sacramento come rinnovata offerta del sacrificio di Cristo realizzata nella forma della memoria di Lui, e di una memoria che propizia la reale presenza. Perché si realizzi quella reale presenza occorre che il ministro validamente ordinato ponga quei precisi gesti e pronunci quelle precise parole, che definiscono la forma essenziale del sacramento. Grande attenzione è accordata alle parole precise della consacrazione, e alle condizioni a cui deve assolvere il pane e il vino usati. La struttura rituale complessiva della Messa – dunque la liturgia – non ha interesse per il teologo dogmatico; appartiene soltanto a quello che potremmo definire il corredo didattico della celebrazione. Appunto di tale corredo si occupa la pastorale

- Il nuovo approccio invece considera la verità dell’Eucaristia come una verità che non è accessibile attraverso lo studio dei testi, ma soltanto attraverso la celebrazione effettiva del sacramento. In tal senso occorre intendere un detto spesso ripetuto (ma non altrettanto spesso compreso): *lex orandi lex credendi*. Quello che si deve credere a proposito dell’Eucaristia è quello che ti è insegnato attraverso la sua effettiva celebrazione. La proporzionale opacità della celebrazione determina una corrispondente opacità della stessa dottrinale, della stessa verità dell’eucaristia. La riflessione pastorale mira appunto a chiarire la forma storica della celebrazione dell’Eucaristia, a chiarire dunque anche i motivi della proporzionale opacità della liturgia, della sua mancata attitudine a plasmare le forme della fede, le quali dipendono dai rosari e magari dall’adorazione eucaristica più che dalla celebrazione della Messa.

Che cosa voleva dire dunque Giovanni XXIII, quando diceva che il Concilio avrebbe dovuto avere qualità pastorale? Che esso avrebbe dovuto rendere la verità cristiana nota da sempre accessibile ai credenti e ai non credenti di oggi? Oppure che esso dovrà riflettere a proposito delle forme storiche che assume la vita della Chiesa e la vita della fede, e quindi mettere quelle forme da capo a confronto con il vangelo di Gesù e con la tradizione tutta della Chiesa, e in tal modo realizzare un discernimento degli aspetti pertinenti e meno pertinenti; così predisporre le condizioni per la necessaria riforma?

Il discorso di Giovanni XXIII appare prigioniero della teologia tradizionale, che non consente di intendere il rilievo imprescindibile della forma storica della Chiesa per accedere alla verità consegnata dalla Rivelazione e dalla sua tradizione. In tal senso esso descrive in termini minimalistici il compito del Concilio; lo svolgimento effettivo del Concilio tuttavia in fretta farà saltare questi termini minimalistici.

L'attenzione al presente e dunque alle forme in cui l'esperienza presente aiuta a intendere in maniera nuova la verità cristiana si esprime, nella lingua del Concilio, soprattutto attraverso il lessico dei "segni dei tempi". Questa espressione compare alla lettera nel vangelo di Matteo, e compare paradossalmente in un contesto polemico; paradossalmente, dico, perché nella lingua conciliare il riferimento ai segni dei tempi invece usato per esprimere un intendimento irenico:

I farisei e i sadducei si avvicinarono per metterlo alla prova e gli chiesero che mostrasse loro un segno dal cielo. Ma egli rispose loro: «Quando si fa sera, voi dite: "Bel tempo, perché il cielo rosseggia"; e al mattino: "Oggi burrasca, perché il cielo è rosso cupo". Sapete dunque interpretare l'aspetto del cielo e non siete capaci di interpretare i segni dei tempi? Una generazione malvagia e adultera pretende un segno! Ma non le sarà dato alcun segno, se non il segno di Giona». Li lasciò e se ne andò. (Mt 16, 1-4)

Il *segni dei tempi* a cui Gesù si riferisce sono evidentemente i segni connessi alla sua presenza in mezzo agli uomini. Farisei e sadducei pretendono miracoli, sempre nuovi miracoli, appunto perché non sanno intendere i segni (i miracoli stessi) che Gesù fa senza essere da essi richiesto. Quel che manca alla loro fede non sono certo i segni ulteriori che Dio dovrebbe compiere. Quel che manca è invece la giusta disposizione interiore; *questa generazione* è appunto *malvagia ed adultera*; la formula *questa generazione* corrisponde alla formula *questo popolo*, che i profeti usavano per segnalare come Israele in realtà non fosse affatto il popolo di Dio.

b Il discorso programmatico con cui Giovanni XXIII inaugura il Concilio fissa, accanto alla sua qualità pastorale e in stretta congiunzione con essa, la *qualità dialogica* che il Concilio dovrà avere. Esplicita è la denuncia di quello che potremmo qualificare come il vezzo catastrofista del cattolicesimo offeso. Offeso – s'intende – dall'eresia moderna, dalla modernità intesa nel suo complesso come eresia. Non a caso il modernismo è stato il grande nemico della Chiesa cattolica sotto Pio X; ma già prima, con Pio IX, oggetto della condanna del Sillabo sono le cose moderne.

LXXX. Il Romano Pontefice può e deve riconciliarsi e venire a composizione col progresso, col liberalismo e con la moderna civiltà.

Anche la letteratura cattolica e teologica più aperta alla causa dell'aggiornamento dipinge la stagione moderna come stagione di abiura, di scisma se non addirittura di eresia rispetto alla tradizione cristiana. Pensiamo all'*Antimoderne* di Jacques Maritain (1922), oppure pensiamo – in tempi più vicini al Concilio e certo con consapevolezza più matura e senza il risentimento del cattolicesimo offeso - alla diagnosi de *La fine dell'epoca moderna* (1950) ad opera di Romano Guardini. Specie nel pensiero cattolico tedesco, segnato dall'esperienza inquietante del nazismo, è abbastanza vivace la percezione del tempo presente come tempo minaccioso.

Giovanni XXIII, riflettendo una reazione infastidita al catastrofismo dei curiali romani nei confronti dei tempi moderni, volendo trasparentemente denunciare la loro avversione al suo progetto di Concilio di riconciliazione, propone la nota denuncia dei profeti di sventura.

Spesso infatti avviene, come abbiamo sperimentato nell'adempiere il quotidiano ministero apostolico, che, non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa.

A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo. (n. 4.2-3)

Non si può che apprezzare la franchezza di questa denuncia. E tuttavia neppure se ne può fare il manifesto dei rapporti tra cattolicesimo e mondo moderno. Tanto meno se ne può fare un manifesto

generale a proposito dei rapporti tra chiesa e mondo. Nella tradizione biblica i profeti sono in effetti tipicamente profeti di sventura; come precisa in maniera molto chiara Geremia parlando ad Anania, un profeta falso e portatore di messaggi consolanti.

I profeti che furono prima di me e di te dai tempi antichissimi predissero contro molti paesi, contro regni potenti, guerra, fame e peste. Quanto al profeta che predice la pace, egli sarà riconosciuto come profeta mandato veramente dal Signore soltanto quando la sua parola si realizzerà. (Ger 28, 8-9)

Gesù stesso, quando dice che il profeta è di necessità disprezzato nella sua casa e presso i suoi, si riferisce al tratto sempre contro corrente della parola profetica. Non è possibile prevedere una Chiesa che eserciti una sorta di leadership ideale nei confronti della vicenda civile tutta; sempre la Chiesa sarà testimone della pietra scartata dai costruttori. E tuttavia è vero anche che occorre assolutamente correggere quel tono cronicamente polemico e risentito che era stato caratteristico del cattolicesimo antimoderno; la sua polemica era infatti suggerita più dal risentimento per l'antica egemonia ora usurpata che dall'*Ansia per l'uomo* (R. Guardini).

I lavori della prima sessione (1962)

Il lavoro dell'assemblea conciliare nel loro primo periodo (ottobre/dicembre 1962) costituirono una sorta di rodaggio della complessa macchina del Concilio, e offrono i primi documenti, assai univoci, della netta differenza di sensibilità tra episcopato mondiale e organismi della Curia romana.

Questa differenza emerse anzi tutto nella votazione della composizione di gruppi di lavoro, che avrebbero dovuto sostituirsi alle commissioni preparatorie, per l'emendamento dei documenti in conformità alle indicazioni dell'assemblea; l'idea pregiudiziale era che le commissioni preparatorie potessero essere confermate, magari con qualche aggiunta di membri dell'episcopato; e invece si procedette nella forma dell'elezione ad opera di tutta l'assemblea dei vescovi e le commissioni furono profondamente rinnovate; molti curiali rimasero fuori.

La distanza tra Curia e assemblea trovò poi conferma nella discussione dei singoli documenti. Si cominciò per volontà di Giovanni XXIII con la liturgia, che era – così si dice di solito ad opera dei commentatori – il tema obiettivamente più maturo. In effetti la consapevolezza circa la necessità di una riforma della liturgia era molto lievitata, anche grazie a Pio XII. Il movimento liturgico con il suo bagaglio di esperienze pratiche con i movimenti giovanili cattolici aveva avuto un ruolo importante nella genesi dell'enciclica *Mediator Dei*, dedicata appunto alla liturgia (1947); poi Pio XII aveva istituito nel 1946 una commissione per la riforma generale della liturgia, che iniziò i propri lavori nel 1948 e che, nel 1959, confluì nella commissione preparatoria del concilio per la liturgia. Soprattutto Pio XII promulgò la riforma della veglia Pasquale e della Settimana santa, che assume valore programmatico per rapporto alla riforma di tutto il Messale, come riconoscerà espressamente Paolo VI nella Costituzione *Missale Romanum* del 1969:

Primo passo di tale riforma è stata l'opera del Nostro Predecessore Pio XII con la riforma della Veglia Pasquale e del Rito della Settimana Santa (Cf. S. CONGREGAZIONE DEI RITI, Decr. *Dominicae Resurrectionis*, 9 febbraio 1951: AAS 43, 1951, pp. 128 ss.; Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, 16 novembre 1955: AAS 47, 1955, pp. 838 ss.), che costituì il primo passo dell'adattamento del Messale Romano alla mentalità contemporanea.

La bozza sulla liturgia fu l'unico documento dalle Commissioni preparatorie non respinto. Già la discussione del 1962 acquisì le indicazioni fondamentali.

Mentre furono respinti i due documenti sulle due "Fonti della rivelazione" e sulla Chiesa. Il primo fu respinto con 1368 voti contro 822; la maggioranza non sarebbe stata sufficiente in termini di

regolamento per respingerlo; ci volevano i due terzi, ma Giovanni XXIII decise che bastava. Il secondo non ebbe una votazione formale; ma la vivacissima discussione mise in evidenza una decisa distanza delle visioni ecclesologiche dei padri conciliari rispetto a quelle rappresentate nel documento preparatorio.

Assai alti apparvero i timori per una precoce “restaurazione”, che avrebbe potuto prodursi nell’intervallo della sospensione dei lavori. Intervenne però Giovanni XXIII, il quale ridusse a venti gli schemi (poi ulteriormente ridotti a 17 dalla commissione di coordinamento); e nominò inoltre una commissione di coordinamento quale organo qualificato di governo dei lavori del Concilio; in tal modo la regia era sottratta al controllo delle Congregazioni di curia; si trattava di sei cardinali. Scrisse anche una lettera ai padri conciliari, che sancì l’intesa, per così dire, del Papa con l’assemblea conciliare di contro alla tradizionale intesa del Papa con la Curia. Era così predisposta una tutela del Concilio, anche di contro al rischio di non avere più Giovanni XXIII alla ripresa; gli fu infatti allora diagnosticato un tumore.

Tra il febbraio e il giugno del 1963 lavorò soprattutto la commissione teologica al *De Ecclesia*; dopo qualche timido tentativo di recupero dello schema preparatorio si decise per la radicale ristesura, affidandosi allo schema predisposto da un teologo belga, G. Philips; invece di dodici capitoli solo quattro: il mistero, la costituzione gerarchica, i laici o il popolo di Dio, i religiosi.

Elezione di Paolo VI e secondo periodo (1963)

La morte di papa Giovanni XXIII avvenuta il 3 giugno 1963 spinse molti, vista la ritrosia di alcuni vescovi conservatori nel continuare le discussioni, a ritenere probabile la sospensione dei lavori. L’ipotesi venne meno in fretta con l’elezione di Giovanni Battista Montini (Paolo VI), il quale nel suo primo radiomessaggio del 22 giugno 1963 parlò della continuazione del concilio come dell’«opera principale» e della «parte preminente» del suo pontificato, facendo così propria la volontà del predecessore.[8]

Riorganizzò la macchina conciliare in maniera da renderla più spedita (i quattro moderatori invece della commissione di coordinamento). Nel suo primo discorso che fece come Pontefice ai padri conciliari (29 settembre), Paolo VI indicò quali fossero i quattro obiettivi primari del sinodo:

- Definire più precisamente il concetto di Chiesa
- Il rinnovamento della Chiesa cattolica
- La ricomposizione dell’unità fra tutti i cristiani
- Dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo

I lavori dell’assemblea furono dedicati anzi tutto al *De Ecclesia* nella nuova versione Philips, che fu accettata alla quasi unanimità come base di discussione. La successiva discussione conobbe momenti di confronto assai vivace, a tratti addirittura aspro; appariva difficile apprezzare le proporzioni dei consensi e dei dissensi; sicché alla fine ci si risolse a sottoporre quattro interrogativi (p. 77) alla votazione esplicita; il risultato fu decisamente in favore della posizione progressista. Il voto suscitò successive polemiche; ma alla fine fu un deciso passo avanti della causa del Concilio di contro alle posizioni della Curia.

Fu discusso anche il testo dedicato all’ecumenismo; esso non incontrò grandi opposizioni, se non per la parte dedicata agli ebrei e alla libertà religiosa; molto interveniva la questione dell’opportunità politica.

Il secondo periodo (1963) terminò con l'approvazione definitiva della prima costituzione, la *Sacrosantum Concilium* sulla liturgia (solo 4 contrari) e del primo decreto *Inter mirifica*, debole (164 voti contrari).

Il terzo periodo (1964)

Il problema maggiore di questo fu la densità del carnet di lavoro, quindi la necessità di sveltire che contraddiceva la necessità di approfondire. La pesantezza della discussione in aula accrebbe di fatto il potere delle *lobbies* (vedi IDOC olandese e *Coetus internationalis* di Lefebvre) e dei gruppi linguistici dei singoli episcopati, dove si concordavano gli interventi.

Arriva in aula lo schema XIII (dopo lunghe, ripetute e tormentate riedizioni, schema romano, di Malines, e di Zurigo); molte attese, dal momento che avrebbe dovuto essere il documento più esplicito su un tema qualificante del Concilio, il dialogo amichevole con il mondo contemporaneo. Mancavano però gli strumenti concettuali per istruire una questione tanto complessa (vedi il caso emblematico della guerra giusta). I periti più pensosi (Ratzinger) erano dell'idea di non farne nulla; troppo immaturo. I teologi tedeschi avevano mediamente una visione decisamente meno ottimistica e ingenua del mondo moderno di quella dei francesi (vedi Chenu e teologia delle realtà terrene in genere).

Si arriva finalmente al varo della *Lumen gentium*, ma con molta sofferenza; fonte di amarezza e di sospetti reciproci fu soprattutto la *nota previa*, sulla collegialità, aggiunta senza essere sottoposta al Concilio né firmata dal Papa. Essa, insieme al rimando del decreto sulla libertà religiosa, rese "nera" l'ultima settimana di questo terzo periodo.

Il quarto periodo (1965)

Anche la terza intersessione e il quarto periodo del Concilio sono stati soprattutto affollati; più affollati che mai. L'impossibilità di mantenere in simultanea discussione in aula e lavori delle commissioni incaricate di rielaborare i testi ha indotto a due interruzioni della discussione in aula. L'affollamento dei lavori dipendeva dal numero rilevante dei documenti che rimanevano ancora da discutere e rielaborare; dipendeva anche dalla consistente densità dei problemi che proponevano specie alcuni documenti: mi riferisco in specie alle due Costituzioni, la *Gaudium et spes* e la *Dei Verbum*, le quali proponevano entrambi grossi problemi di carattere teorico, sia pure di genere diverso.

La *Dei Verbum* supponeva un ripensamento di carattere fondamentale dell'idea di rivelazione, e addirittura dell'idea di verità; più precisamente, si trattava di passare da una concezione dottrinalistica della rivelazione a una concezione evenemenziale; fatti e parole rimangono nel testo soltanto accostati.

La *Gaudium et spes* proponeva obiettivamente il compito teorico di pensare i rapporti tra Chiesa e storia in generale, il debito dunque della Chiesa nei confronti della storia, più precisamente nei confronti della cultura, e insieme la distanza della verità della fede dalla cultura; proponeva poi anche e soprattutto il compito di dare una lettura sintetica della nostra epoca, compito per il quale la riflessione teologica aveva ed ha decisamente pochi strumenti.

Anche il decreto sulla libertà religiosa solleva obiettivamente problemi teorici ai quali la riflessione teologica non sa rispondere. Definire la libertà religiosa chiederebbe di distinguere tra questa e la libertà di coscienza; la religione fa riferimento a forme di oggettivazione sociale (ecclesiastica) della fede, che non possono essere garantite senza garanzia di corrispondenti libertà. Il rapporto tra

le forme oggettive della religione e le forme soggettive della coscienza può essere precisando soltanto correggendo la concezione coscienzialistica della coscienza.

Alla concitazione dei tempi si aggiungeva il difetto di chiarezza della discussione, resa vivace o solo animosa dalla qualità delle rispettive opzioni “politiche” (progressisti e tradizionalisti, carismatici e fautori della disciplina canonica, liberali e gerarchici) assai più che da dissensi propriamente teologici.

Chiusura

Dopo quattro sessioni di lavoro il concilio venne chiuso il 7 dicembre 1965. Durante l’ultima seduta pubblica, nella sua allocuzione ai padri conciliari, il papa spiegò come il concilio avesse rivolto «la mente della Chiesa verso la direzione antropocentrica della cultura moderna», senza che però questo interesse fosse disgiunto «dall’interesse religioso più autentico», soprattutto a motivo del «collegamento [...] dei valori umani e temporali con quelli propriamente spirituali, religiosi ed eterni: [la Chiesa] sull’uomo e sulla terra si piega, ma al regno di Dio si solleva».

Il giorno successivo vennero indirizzati dal papa otto messaggi al mondo: ai padri conciliari, ai governanti, agli intellettuali, agli artisti, alle donne, ai lavoratori, ai poveri e agli ammalati, ai giovani.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

3. LA LITURGIA E LA CHIESA (*Sacrosantum Concilium e Lumen gentium*)

Come abbiamo accennato nella sintesi del precedente incontro, il Concilio è iniziato senza un chiaro ordine di lavori definito in precedenza. Lo ricorda espressamente un testimone d'eccezione, il cardinal Ratzinger, nella sua autobiografia, là dove dice brevemente della sua partecipazione al Concilio quale perito del card. Frings prima, poi perito del concilio stesso. Egli scrive tra l'altro:

La prima questione che si poneva, era come cominciare il Concilio, quale compito si dovesse più precisamente attribuirgli. Il Papa aveva indicato solo in termini molto generali la sua intenzione riguardo al Concilio lasciando ai Padri uno spazio quasi illimitato per la concreta configurazione: la fede doveva tornare a parlare a questo tempo in modo nuovo, mantenendo pienamente l'identità dei suoi contenuti, e, dopo un periodo in cui ci si era preoccupati di fare definizioni restando su posizioni difensive, non si doveva più condannare, ma usare «la medicina della misericordia».

Al di là di questo generico profilo di apertura, sussisteva un tacito accordo a proposito della centralità del tema chiesa:

C'era, certo, un tacito consenso circa il fatto che la Chiesa sarebbe stato il tema principale dell'adunanza conciliare, che in tal modo avrebbe ripreso e portato a termine il cammino del concilio Vaticano I, precocemente interrotto a causa della guerra franco-prussiana del 1870. I cardinali Montini e Suenens predisposero dei piani per un impianto teologico di vasto respiro dei lavori conciliari, in cui il tema «Chiesa» doveva essere articolato nelle questioni *Chiesa ad intra* e *Chiesa ad extra*.⁹

Nonostante l'originario difetto di un progetto per i lavori del Concilio, dunque, si raccomandava la centralità del tema della Chiesa e si raccomandava come prevedibile la scansione di tale tema nei suoi tempi indicati dallo schema suggerito da Suenens e Montini. In realtà, il suggerimento venne in origine dal solo Suenens¹⁰; Montini lo adottò poi. La prevedibilità di quello schema dipendeva da due considerazioni insieme.

La prima era questa: la Chiesa era l'argomento in certo modo obbligato, raccomandato dal riferimento al precedente Concilio Vaticano I; esso si era interrotto appunto sul tema della Chiesa, e

⁹ J. RATZINGER, *La mia vita - Ricordi (1927-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1997, p. 86.

¹⁰ Il cardinal Suenens informa circa questa sua proposta, avanzata ancora all'inizio del 1962, dunque nel periodo preparatorio su sollecitazione di Giovanni XXIII, nella sua raccolta di memorie, L.J. SUENENS, *Memorie e speranze*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 229-243; la proposta fu poi redatta in progetto e sottoposta anche a Montini, che effettivamente se ne fece promotore pubblico; vedi una rapida sintesi in R. MARANGONI *La Chiesa, mistero di comunione: il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, PUG, Roma 2001, p. 55, n. 10. Di

più precisamente sul tema dei rapporti tra il Pontefice romano e il collegio dei vescovi; la sospensione aveva concorso ad alimentare un certo sbilanciamento centralista dell'immagine della Chiesa.

La seconda considerazione era quest'altra: Giovanni XXIII aveva chiaramente suggerito che l'obiettivo di fondo del Concilio avrebbe dovuto essere quello di carattere pastorale; ora l'obiettivo di carattere pastorale privilegiato era la riconciliazione, o in ogni caso il deciso avvicinamento, tra Chiesa e mondo contemporaneo; dunque il tema da trattare era appunto quello della chiesa *ad extra*. Appunto questa seconda articolazione tematica «doveva permettere di affrontare le grandi questioni del presente dal punto di vista del rapporto Chiesa/mondo», scrive Ratzinger. Appunto questa tematica era da prevedere che divenisse il baricentro degli interessi del Concilio.

E tuttavia accadde che i primi temi di cui si curò il Concilio fossero la liturgia e la Chiesa; nell'uno e nell'altro caso temi inerenti la costituzione interna della Chiesa. Come spiegare la cosa?

Sacrosantum Concilium¹¹

La risposta che dà Ratzinger per ciò che si riferisce al tema della liturgia è quasi brutale, e tuttavia nella sostanza essa è anche convincente; il Concilio si sarebbe occupato della costituzione liturgica e poi anche l'avrebbe approvata non perché sussistesse un particolare interesse dei Padri per il tema, ma soltanto perché la pressione in tal senso di poche chiese nazionali non trovò motivi consistenti di obiezione da parte degli altri.

Per la maggioranza dei padri conciliari la riforma proposta dal movimento liturgico non costituiva una priorità, anzi per molti di loro essa non era nemmeno un tema da trattare. Per esempio, il cardinale Montini, che poi come Paolo VI sarebbe divenuto il vero papa del Concilio, presentando una sua sintesi tematica all'inizio dei lavori conciliari aveva detto con chiarezza di non riuscire a trovare qui alcun compito essenziale per il Concilio. La liturgia e la sua riforma erano divenute, dalla fine della prima guerra mondiale, una questione pressante solo in Francia e in Germania, e più precisamente nella prospettiva di una restaurazione la più pura possibile dell'antica liturgia romana; a ciò si aggiungeva anche l'esigenza di una partecipazione attiva del popolo all'evento liturgico. Questi due paesi, allora teologicamente in primo piano (a cui bisognava ovviamente associare il Belgio e l'Olanda), nella fase preparatoria erano riusciti a ottenere che venisse elaborato uno schema sulla sacra liturgia, che si inseriva piuttosto naturalmente nella tematica generale della Chiesa. Che, poi, questo testo sia stato il primo a essere esaminato dal Concilio non dipese per nulla da un accresciuto interesse per la questione liturgica da parte della maggioranza dei Padri, ma dal fatto che qui non si prevedevano grosse polemiche e che il tutto veniva in qualche modo considerato come oggetto di un'esercitazione, in cui si potevano apprendere e sperimentare i metodi di lavoro del Concilio. A nessuno dei Padri sarebbe venuto in mente di vedere in questo testo una «rivoluzione», che avrebbe significato la «fine del medioevo», come nel frattempo alcuni teologi hanno ritenuto di dover interpretare. Il tutto, poi, era visto come una continuazione delle riforme avviate da Pio X e portate avanti con prudenza, ma anche con risolutezza, da Pio XII. Le norme generali come «i libri liturgici siano riveduti quanto prima» (n. 25) intendevano appunto dire: in piena continuità con quello sviluppo che vi è sempre stato e che con i pontefici Pio X e Pio XII si è configurato come riscoperta delle classiche tradizioni romane. Ciò comportava naturalmente anche il superamento di

¹¹ Giuseppe DOSSETTI, *Per una «Chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, ed. a cura di G. Alberigo e G. Ruggieri, Il Mulino, Bologna 2002; *Liturgia fonte e culmine. A 40 anni dalla Costituzione sulla sacra liturgia*, a cura del Centro di Azione Liturgica, CLV 2004; di carattere più divulgativo R. FALSINI e G. M. COMPAGNONI, *Riforma liturgica e Vaticano II: un testimone racconta*, Ancora 2005; A. GRILLO - M. RONCONI (edd.), *La riforma della Liturgia. Introduzione a Sacrosanctum Concilium*, Periodici San Paolo, Milano 2009.

alcune tendenze della liturgia barocca e della pietà devozionale del secolo XIX, promuovendo una sobria sottolineatura della centralità del mistero della Presenza di Cristo nella Sua Chiesa.

Questa lettura della riforma liturgica non può che apparire ai fautori della riforma stessa decisamente minimalista e addirittura tendenziosa. In tale lettura non si può non vedere un riflesso delle accentuate riserve di Ratzinger nei confronti della riforma liturgica. L'impressione si rafforza leggendo le righe che seguono:

In questo contesto non sorprende che la «messa normativa», che doveva subentrare all'*Ordo missae* precedente, e di fatto poi vi subentrò – venne respinta dalla maggioranza dei Padri convocati in un sinodo speciale nel 1967. Che, poi, alcuni (o molti?) liturgisti, che erano presenti come consulenti, avessero fin dal principio intenzioni che andavano molto più in là, oggi lo si può dedurre da certe loro pubblicazioni; sicuramente, però, essi non avrebbero avuto il consenso dei Padri conciliari a questi loro desideri. In ogni caso di essi non si parla nel testo del Concilio, anche se in seguito si è cercato di trovarne a posteriori le tracce in alcune delle norme generali. [...]

La «messa normativa» di cui qui si parla, è una messa preparata dal *Consilium* preposto alla riforma liturgica; essa fu presentata, per esplicita volontà di Paolo VI, al Sinodo dei Vescovi nell'ottobre del 1967¹². Il giorno 24 si svolse una celebrazione dimostrativa nella Cappella Sistina alla presenza dei Padri sinodali. Fu poi chiesto il parere dei padri sinodali: “Piace in linea generale la struttura della messa ‘normativa’?”. La risposta fu: 71 sì; 43 no; 62 *iuxta modum*. Certo non era un risultato esaltante. Occorre però notare il numero elevato di votanti *iuxta modum*: essi non rifiutavano in sé la struttura della Messa normativa, ma facevano osservazioni puntuali (talvolta anche contrastanti tra loro). Il *Consilium*, diretto dal card. Lercaro, procedette celermente alla revisione della proposta; attraverso ulteriori verifiche, fatte però con un numero ristrettissimo di cardinali, dopo nuove consultazioni e richiesta di ulteriori ritocchi, si giunse alla definizione dell'*Ordo Missae*; Paolo VI lo promulgò nel Consistoro del 28 aprile del 1969.

Non ho una conoscenza documentaria del lavoro fatto tra il 1967 e il 1969, né una competenza specialistica sulla materia liturgica che mi consentano di esprimere un parere a proposito della precisa questione dell'*Ordo Missae* e dei suoi rapporti con la «Messa normativa» respinta dai padri sinodali. E tuttavia la questione seria mi pare un'altra: la costituzione sulla liturgia e la sua riforma è stata dal principio istruita in prospettiva soltanto filologica. Più precisamente, con l'obiettivo di restituire l'*ordo* tradizionale a quella coerenza, che gli sviluppi devozionali dell'Ottocento, e prima gli sviluppi barocchi dei Sei e Settecento, e prima ancora l'allegorismo gotico del XIII e XIV secolo, avevano alterato.

Solo nominalmente la costituzione *Sacrosantum Concilium* iscrive la riforma liturgica entro la cornice del famoso “aggiornamento”:

Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno più la vita cristiana tra i fedeli; di meglio adattare alle esigenze del nostro tempo quelle istituzioni che sono soggette a mutamenti; di favorire ciò che può contribuire all'unione di tutti i credenti in Cristo; di rinvigorire ciò che giova a chiamare tutti nel seno della Chiesa. Ritiene quindi di doversi occupare in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia. (n. 1)

¹² Il Sinodo ebbe un agenda fissata da Paolo VI stesso: “...la preservazione ed il rafforzamento della fede cattolica, la sua integrità, il suo vigore, il suo sviluppo, la sua coerenza dottrinale e storica”. Uno dei risultati dell'assemblea è stata la raccomandazione da parte dei Padri sinodali di istituire una commissione internazionale di teologi per aiutare la Congregazione per la Dottrina della Fede, come pure per allargare un dibattito sugli approcci della ricerca teologica. Questa commissione fu effettivamente istituita da Papa Paolo VI nel 1969.

Nella realtà dei fatti appare assai dubbio che la Costituzione abbia effettivamente provveduto alla necessità di adattare la liturgia alle esigenze del nostro tempo. La stessa lingua qui usata appare sospetta; penso al verbo “adattare”, in latino *accomodare*; davvero si tratta di “adattare”? Non occorre piuttosto creare nuove forme liturgiche a procedere dalla comprensione cristiana del nostro tempo?

Negli anni recenti a seguito della decisione di Benedetto XVI di autorizzare la celebrazione “straordinaria” con il messale di Pio V rivisto da Giovanni XXIII (motu proprio *Summorum Pontificum* del 2007) è nata una disputa assai aspra sulla liturgia; la qualità di tale disputa illustra con evidenza quanto poco la questione liturgica sia intesa nei suoi termini pastorali, dunque storico pratici. La ragione positiva fondamentale addotta da Benedetto XVI in favore della sua disposizione è il positivo valore che essa avrebbe avuto in ordine alla riconciliazione tra tradizionalisti e innovatori; nella lettera ai vescovi che accompagna il *motu proprio* Benedetto XVI dichiara in questi termini la «ragione positiva»:

Si tratta di giungere ad una riconciliazione interna nel seno della Chiesa. Guardando al passato, alle divisioni che nel corso dei secoli hanno lacerato il Corpo di Cristo, si ha continuamente l'impressione che, in momenti critici in cui la divisione stava nascendo, non è stato fatto il sufficiente da parte dei responsabili della Chiesa per conservare o conquistare la riconciliazione e l'unità; si ha l'impressione che le omissioni nella Chiesa abbiano avuto una loro parte di colpa nel fatto che queste divisioni si siano potute consolidare. Questo sguardo al passato oggi ci impone un obbligo: fare tutti gli sforzi, affinché a tutti quelli che hanno veramente il desiderio dell'unità, sia reso possibile di restare in quest'unità o di ritrovarla nuovamente.

Di contro alla «ragione positiva» stanno le «ragioni negative» la cui esclusione consente la decisione stessa; è dichiarato «infondato» anzi tutto «il timore che qui venga intaccata l'Autorità del Concilio Vaticano II e che una delle sue decisioni essenziali – la riforma liturgica – venga messa in dubbio»; «Non è appropriato parlare – infatti – di queste due stesure del Messale Romano come se fossero "due Riti". Si tratta, piuttosto, di un uso duplice dell'unico e medesimo Rito». In nessuno modo si entra nel merito delle differenze tra i due messali; ci si limita a rivendicare l'ortodossia (ovvia) del Messale del 1962 e la sua corrispondenza più facile con quel giusto bisogno di “sacralità” che la celebrazione secondo il *Novus Ordo* del 1969 pare invece spesso compromettere. Scrive infatti ancora Benedetto XVI nella lettera:

Nella celebrazione della Messa secondo il Messale di Paolo VI potrà manifestarsi, in maniera più forte di quanto non lo è spesso finora, quella sacralità che attrae molti all'antico uso. La garanzia più sicura che il Messale di Paolo VI possa unire le comunità parrocchiali e venga da loro amato consiste nel celebrare con grande riverenza in conformità alle prescrizioni; ciò rende visibile la ricchezza spirituale e la profondità teologica di questo Messale.

Molti liturgisti contestano il *motu proprio* del Papa adducendo sostanzialmente un'unica ragione, molto formale: quella disposizione scredita la riforma liturgica del Vaticano II; non entrano invece nelle considerazioni di carattere antropologico culturale, che sole potrebbero far uscire dal vago l'istanza – a suo modo pertinente – della “sacralità” della celebrazione, che Benedetto XVI propone a margine del suo *motu proprio* e già prima in molti suoi scritti. In particolare nel suo saggio dall'*Introduzione allo spirito della liturgia* del 2001.

Il fatto nuovo più appariscente della cultura secolare contemporanea, per rapporto alla liturgia, è il venir meno di quella connaturalità con il comportamento rituale, che invece nei secoli passati, o anche solo nei decenni passati, era scontata. Anche a proposito del rito occorre dire quel che si deve dire per tante altre categorie cristiane (come coscienza, preghiera, famiglia, educazione, eccetera): fino a che il loro significato appariva ovvio non ci fu necessità di una riflessione teologica su di esse; ma quando tale ovvietà cessa, diventa urgente elaborare un pensiero.

La teologia convenzionale dei sacramenti non si occupava della liturgia, e quindi dei riti. Neppure faceva uso della categoria di rito per definire il sacramento. Era obiettivamente difficile dedicarsi alla riforma dei riti nell'ottica della nuova cultura, senza far precedere tale impresa da un chiarimento della nozione di rito, rispettivamente senza produrre una riflessione a proposito della secolarizzazione civile e della estraneità al comportamento rituale che essa comporta. Di fatto così sono andate le cose.

I criteri maggiori della riforma prospettata dalla SC sono – a mio giudizio – questi tre: ritorno all'origine, cura della partecipazione *actuosa* dei fedeli, correzione del centralismo romano e adattamento alla diversità locali. Essi hanno una obiettiva relazione reciproca; e tuttavia questa correlazione non è tematica nella Costituzione.

a) Il ritorno alle origini, nonostante non sia criterio espressamente dichiarato nella SC, è di fatto il criterio più determinante della riforma liturgica del Vaticano II. Esso era già il criterio operante nella riforma della settimana santa di Pio XII e in genere nei numerosi atti di restaurazione della liturgia cattolica succedutisi da Pio X in poi. La ragione di obiettiva pertinenza di tale criterio è la vicenda storica della liturgia cristiana: le forme rituali fino ad oggi in uso hanno avuto la loro prima configurazione nel IV secolo; i secoli successivi – soprattutto quelli del medioevo e del moderno – non hanno avuto una consistente congenialità con le forme antiche della liturgia; hanno quindi introdotto aggiunte snaturanti (il prete rivolto al tabernacolo e/o al Crocifisso, piuttosto che alla assemblea; lo sviluppo delle preghiere preliminari e conclusive; l'offertorio si sostituisce all'offerta del sacrificio del Signore; e simili). Questo ritorno alle forme arcaiche appare nel fondo pertinente. E tuttavia elude il problema propriamente pastorale, e cioè il confronto con le nuove forme della cultura.

Vedo la possibilità di illustrare in maniera eloquente questo aspetto considerando la questione dell'iniziazione cristiana. La SC dispone la restaurazione del catecumenato (n. 64); appunto all'istituto del catecumenato è connessa l'idea di iniziazione cristiana. Già a proposito di questa categoria, *iniziazione*, occorre precisare che non è affatto sicuro che essa sia tecnica nella lingua dei padri della Chiesa per indicare il processo sacramentale di ingresso nella Chiesa. La categoria in ogni caso è mutuata dalla lingua e dalla prassi cristiana in genere dalle regioni dei misteri; il rapporto tra cristianesimo e religioni dei misteri non è affatto chiaro, certo non è di sintonia (la tesi di O. Casel è decisamente problematica); avrebbe da essere approfondito. Alla pratica del battesimo dei bambini, diventata la regola nella storia successiva della Chiesa, non è mai corrisposta un'invenzione liturgica corrispondente; il fatto che la liturgia abbia continuato ad usare per i bambini le formule rituali inventate per il battesimo degli adulti è un fenomeno assai singolare e sorprendente, che meriterebbe d'essere interpretato. Il fatto che uno sia battezzato appena nato comporta un'obiettiva differenza del sacramento; e tale differenza dovrebbe essere pensata e rispettivamente dovrebbe tradursi in forme liturgiche distinte. Soprattutto attende d'essere compresa la scelta del cristianesimo latino di separare battesimo e cresima; fino a che non si produce questa comprensione le oscillazioni della data della cresima e in particolare il criterio di ristabilire la successione canonica dei tre sacramenti (cresima prima dell'eucaristia) appaiono arbitrari. La data della prima comunione ha grande rilievo dal punto di vista della formazione della coscienza cristiana; la nuova prassi milanese ritarda la prima comunione; è una decisione grave presa per motivi impertinenti, quali quelli archeologici raccomandati dai liturgisti.

b) La raccomandazione di propiziare una partecipazione attiva dei fedeli si concreta nella forma della raccomandazione di una formazione in tal senso, dei pastori e mediante i pastori dei fedeli:

È ardente desiderio della madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano, « stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato » (1 Pt 2,9; cfr 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo. A tale piena e attiva partecipazione di tutto il popolo va dedicata una specialissima cura nel quadro della riforma e della promozione della liturgia. Essa infatti è la prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano, e perciò i pastori d'anime in tutta la loro attività pastorale devono sforzarsi di ottenerla attraverso un'adeguata formazione. Ma poiché non si può sperare di ottenere questo risultato, se gli stessi pastori d'anime non saranno impregnati, loro per primi, dello spirito e della forza della liturgia e se non ne diventeranno maestri, è assolutamente necessario dare il primo posto alla formazione liturgica del clero. (n. 14)

Per il clero come per i fedeli tutti la formazione liturgica, per l'aspetto più essenziale, non si produce mediante istruzioni, ma mediante la celebrazione stessa. E a tal fine occorre che nella celebrazione non si moltiplichino le didascalie, che snaturano il codice rituale della celebrazione, ma che quel codice si realizzi nelle forme obiettivamente raccomandate dalla cultura del tempo. La riforma promossa dalla SC di fatto non propizierà un'invenzione rituale, di gesti, testi e musiche capaci appunto di propiziare l'*actuosa participatio*.

c) Mentre la SC non enuncia espressamente il criterio dell'aggiornamento culturale e soprattutto non lo pratica, dichiara e pratica invece il criterio della correzione del centralismo romano e quindi dell'adattamento della liturgia alla diversità locali. Il paragrafo programmatico è il n. 37:

La Chiesa, quando non è in questione la fede o il bene comune generale, non intende imporre, neppure nella liturgia, una rigida uniformità; rispetta anzi e favorisce le qualità e le doti di animo delle varie razze e dei vari popoli. Tutto ciò poi che nel costume dei popoli non è indissolubilmente legato a superstizioni o ad errori, essa lo considera con benevolenza e, se possibile, lo conserva inalterato, e a volte lo ammette perfino nella liturgia, purché possa armonizzarsi con il vero e autentico spirito liturgico.

Il criterio della compatibilità come qui formulato non pare proprio sia sufficiente alla recezione di riti o usanze locali nella liturgia cristiana; perché questa si realizzi è necessaria una reinterpretazione delle tradizioni nella prospettiva della fede; è in ogni caso necessaria un'intelligenza cristiana di quelle tradizioni. Senza tale intelligenza, la tradizione diventa soltanto folklore.

La scelta più gravida di conseguenze per rapporto alla progettata inculturazione della liturgia è l'adozione delle lingue moderne, e rispettivamente delle lingue locali; la traduzione della Bibbia nella lingua parlata dispone una potente condizione per la nascita di una lingua cristiana presso i diversi popoli. L'adozione della lingua parlata unitamente all'incremento decisivo dei testi biblici letti nella liturgia dispone le condizioni propizie a un'efficienza della celebrazione per rapporto alle forme della vita e della spiritualità cristiana qualitativamente altra rispetto alla vecchia liturgia.

Nonostante il carattere obiettivamente marginale della SC per rapporto al quadro complessivo della riforma conciliare così come pensata dai suoi registi proprio tale riforma appare, a cose fatte, quella più incisiva, nel bene o nel male. Contro la riforma liturgica si polarizzò l'obiezione di coscienza di Lefebvre.

Nel settembre 1969 fu presentato al papa Paolo VI dai cardinali Antonio Bacci ed Alfredo Ottaviani un documento intitolato "Breve esame critico del *Novus Ordo Missae*", poi più brevemente designato come intervento Ottaviani; i giudizi nei confronti del *Novus Ordo* erano pesanti:

Il *Novus Ordo* (...) rappresenta, sia nel suo insieme come nei particolari, un impressionante allontanamento dalla teologia cattolica della Santa Messa quale fu formulata nella Sessione XXII del Concilio Tridentino, il quale, fissando definitivamente i 'canoni' del rito, eresse una barriera invalicabile contro qualunque eresia che intaccasse l'integrità del Mistero". Il Missale riformato è pertanto "una gravissima frattura".

Contro singoli particolari della riforma liturgica seguita alla SC si accentrarono poi molte obiezioni di Ratzinger. Esse riguardano tuttavia – così mi sembra – più la sciatteria e l'approssimazione delle scelte concrete fatte per realizzare la riforma che i principi della riforma.

Lumen gentium ¹³

Le due costituzioni *Sacrosantum Concilium* e *Lumen gentium* hanno in comune il fatto di riferirsi alla vita interna della Chiesa. Hanno in comune anche un primato polemico: su di esse in particolare si è concentrata la contestazione dei cattolici tradizionalisti, dei seguaci di Lefebvre in particolare, ma anche di movimenti cattolici integralisti; l'abbandono del messale di Pio V e la collegialità episcopale sono state avvertite come le due novità più pericolose del Concilio.

Secondo ogni probabilità, non è casuale il fatto che proprio queste due siano state le prime costituzioni discusse e poi approvate. Nonostante al Concilio siano stati proposti con tempestività obiettivi pastorali, e più precisamente di riavvicinamento a un mondo divenuto lontano, comprensibilmente è stato alquanto arduo istruire i temi del rapporto con il mondo. La stessa costituzione sulla rivelazione proponeva questioni di carattere teorico più remote dalla competenza pastorale dei vescovi.

I temi attinenti alla vita interna della Chiesa era invece più maturi. I temi attinenti alla struttura gerarchica della Chiesa, raccomandati dal precedente del Vaticano I e dalla sua incongrua interruzione, corrispondevano anche a una precisa urgenza storica; occorreva correggere il centralismo romano fortemente alimentato dalla definizione del primato al Vaticano I; alimentato, più remotamente, dal conflitto tra cattolicesimo e cultura moderna; esso vedeva le chiese locali e le stesse chiese nazionali decisamente sguarnite.

Il centralismo romano è stato una certo anche una positiva risorsa; pensiamo alla frammentazione tragica del pensiero cattolico e rispettivamente delle pratiche pastorali nella stagione dell'illuminismo e degli stati assolutismi illuminati, del tipo dell'impero asburgico o del ducato di Toscana (Sinodo di Pistoia). La ragione di vantaggio che il Papato ha offerto alla Chiesa cattolica nella vicenda contemporanea appare particolarmente evidente quando si confronti il caso cattolico con quello delle chiese protestanti, decisamente travolte dal mutamento; esse hanno di volta in volta conosciuto la dissoluzione intimistica o il ripiegamento settario.

E tuttavia il centralismo romano ha per molti aspetti paralizzato lo sviluppo delle risorse virtuali delle chiese locali, o diciamo più genericamente del "popolo" cristiano inteso per correlazione alle gerarchie. La Chiesa uscita dal Vaticano I, ma già quella del Concilio di Trento, era una Chiesa decisamente gerarchica. Al tempo del Concilio il laicato era ormai uscito dall'antica tutela clericale; erano finiti i tempi dell'Azione Cattolica (partecipazione all'apostolato "gerarchico"); era ormai lievitata l'esigenza di un confronto, o – come troppo spesso si dirà con formula precipitosa – di una "democrazia" nella Chiesa. Il tema non riguarda soltanto il rapporto tra

¹³ Gérard PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano 2. : storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Milano, Jaca Book, 1975, e successive edizioni 1982 e 1989; *La Lumen Gentium. Il nuovo volto della chiesa*, numero monografico di «Credere Oggi» 28 (4/1985); ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005.

laici e chierici, ma anche il rapporto tra vescovi e Santa Sede, tra chiese locali e chiesa universale. Appunto di questi temi avrebbe dovuto occuparsi la costituzione sulla Chiesa.

Il testo finale della LG appare proporzionalmente armonico; a procedere semplicemente da esso a stento si sospetta la travagliata storia che sta alle sue spalle. Esso non nasce da un progetto organico, pregiudizialmente pensato in termini unitari; è frutto invece di faticosi compromessi, che a posteriori mostrano d'essere però per molti aspetti «provvidenziali».

L'indice finale è di otto capitoli:

| | |
|-------------------------|--|
| Capitolo I | Il Mistero della Chiesa |
| Capitolo II | Il Popolo di Dio |
| Capitolo III | Costituzione Gerarchica della Chiesa |
| Capitolo IV | I Laici |
| Capitolo V | Universale Vocazione alla Santità nella Chiesa |
| Capitolo VI | I Religiosi |
| Capitolo VII | Indole Escatologica della Chiesa Peregrinante e sua Unione con la Chiesa Celeste |
| Capitolo VIII | La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel Mistero di Cristo e della Chiesa |
| Nota Esplicativa Previa | |

Da quale vicenda scaturisce questo indice? Accenno brevemente ai momenti salienti della elaborazione.

Già ai padri nel Vaticano I era stata proposta inizialmente una bozza di testo (elaborata da due gesuiti del Collegio Romano (la «Gregoriana» di oggi, erano Franzelin e Schrader), che si apriva con un capitolo dedicato all'aspetto mistico della chiesa; allora la proposta venne bocciata, perché i padri ritenevano che fosse necessario e urgente chiarire gli aspetti visibili e istituzionali della chiesa. Al Vaticano II la bozza di lavoro iniziale, presentata da un gesuita della Gregoriana (P. Tromp), procedeva dal punto di vista finale del Vaticano I, con la trattazione cioè della chiesa terrena e militante; e anche questa volta la bozza fu respinta, per il motivo opposto: ai padri interessava il «mistero» della chiesa. Respinta la bozza, vennero individuati quattro temi maggiori, che avrebbero dovuto essere trattati: la chiesa come mistero; l'episcopato (al fine di completare il discorso del Vaticano I che poté trattare solo del papato); il laicato (tema ormai maturo dopo un secolo di risveglio del laicato e della relativa teologia); la santità (come dono e insieme impegno comune dei cristiani).

Partendo da questo schema si operarono le elaborazioni successive.

Parve anzi tutto che non fosse conveniente trattare della Chiesa a procedere dalla gerarchia, e quindi dai vertici, per passare solo poi ai laici, o al popolo di Dio; questo modo di procedere appariva ancora troppo legato a una prospettiva appunto gerarcologica o dionisiaca, che vede la Chiesa dall'alto; conveniva iniziare la trattazione dalla considerazione della Chiesa come un tutto; definire poi i ministeri e le diverse vocazioni nel quadro della Chiesa come un tutto.

Il discorso sulla Chiesa come un tutto, d'altra parte, dunque sulla Chiesa come realtà che nasce dall'annuncio del vangelo di Gesù e quindi dalla correlativa fede, e non invece subito e soprattutto dal ministero dei vescovi e dei preti, poteva assumere due forme distinte, certo non alternative, e tuttavia sullo sfondo della teologia di allora non ancora integrate l'una con l'altra: la prima forma era quella suggerita dalle immagini bibliche, che dicono della Chiesa appunto mediante immagini e in prospettiva per così dire «mistica»; la seconda forma invece era quella attenta alla complessione storica e visibile della Chiesa. Un indirizzo della teologia ecclesiologica del tempo – per altro assai minoritario – era quello che faceva ricorso alla figura biblica del popolo

di Dio appunto per dire della Chiesa come un tutto, ma non in prospettiva mistica, piuttosto in prospettiva storica¹⁴.

Soltanto dopo due primi capitoli dedicati alla figura sintetica della Chiesa – il primo “mistico” e il secondo storico – seguono due capitoli che dicono appunto dei temi originariamente previsti come meritevoli di approfondimento: i vescovi e in generale la costituzione gerarchica della Chiesa, quindi i laici. Questa operazione di dire della Chiesa come un tutto prima di dire di vescovi e clero, e rispettivamente dei laici, è stata salutata da molti come un «evento», addirittura come una «rivoluzione copernicana»: prima sembrava che Chiesa fosse in origine la gerarchia e che tutta la realtà ecclesiale girasse attorno al clero come intorno al suo sole attorno; adesso appare che i ministeri sono accessori al popolo di Dio.

Il quarto argomento previsto all’inizio, la santità, conobbe una sofisticazione; nel senso che i vescovi religiosi presenti in concilio chiesero di evidenziare – oltre a clero e laici – appunto anche il senso e il rilievo ecclesiologico dei religiosi; la proposta fu accolta. Ma dei religiosi non si poteva certo parlare nei termini propri della teologia convenzionale, che riconosceva in essi i protagonisti della perfezione cristiana; la perfezione è di tutti; appunto l’affermazione della vocazione universale alla santità costituisce una delle acquisizioni maggiori della LG e del Vaticano II in genere. risultarono dunque i due capitoli distinti: universale vocazione alla santità nella Chiesa e i religiosi.

Si aggiunsero quindi i due capitoli sul destino escatologico della Chiesa e sulla Beata Maria Vergine Madre di Dio. L’attuale capitolo VII scaturisce dalla necessità di parlare dei santi, dunque della Chiesa trionfante in celeste; del tema il capitolo parla nella prospettiva dell’interesse più generale per il momento escatologico della chiesa, e dunque considerando insieme il tema dei rapporti tra chiesa pellegrinante e chiesa celeste. Il Capitolo VIII nasce dal proposito iniziale di un testo sulla Madonna, preparato come documento a sé; molti padri tuttavia ne chiesero l’integrazione in altri documenti, per non favorire l’approccio devozionale al tema di Maria; la questione fu posta ai voti e vinse di stretta misura la proposta di integrarlo nel testo sulla Chiesa. Grazie a questo passaggio, la mariologia inizia una nuova stagione: fino ad allora aveva predominato la prospettiva cristologica, che legge la figura di Maria per riferimento a quella del Figlio; ora si accentua invece la prospettiva ecclesiologica, che legge la figura di Maria per riferimento a quella della Chiesa.

Le scelte più impegnative, ma anche quelle meno precise sotto il profilo delle opzioni teologiche sottese, sono quelle che si riferiscono ai primi due capitoli. Sullo sfondo stanno a mio giudizio due problemi irrisolti, correlati ma distinti.

a) Il primo problema è quello generato dall’alternativa “mistica” alla prospettiva giuridica propria dell’ecclesiologia controversistica e anti protestante. Mi riferisco alla ecclesiologia comunemente associata al nome del Bellarmino, che definisce la Chiesa come società perfetta e visibile paragonabile alla repubblica di Venezia. Già Pio XII aveva forse corretto – o diciamo meglio incrementato – la prospettiva giuridica, parlando della Chiesa come “Corpo mistico” di

¹⁴ Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris 1941, in specie alle pp.11 ss ; M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; ulteriori informazioni in A. GRILLMEIER, *Kommentar zu 'Lumen gentium'*, Kap. II, in: LThK, Ergänzungsband Vat. II/1, Freiburg 1966, 176-178; M. KELLER, *'Volk Gottes' als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren Verständnis*, Zürich [u. a.] 1970; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf: Patmos 1991, pp. 498-506 (vedi tr. it. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, BTC 118. Queriniana, Brescia 2001, 459-467); G. BARAUNA (ed.), *La chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965; FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *L'ecclesiologia dal vaticano I al vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973; G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1975; A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, EDB, Bologna 1975; G. ALBERIGO (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive. Atti del Colloquio Internazionale di Bologna*, EDB, Bologna 1981; G. ALBERIGO- J.P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la chiesa*, Paideia, Brescia 1984;

Cristo. Nella *Mystici Corporis* (1943) Pio XII condanna oltre alla concezione “razionalistica” e solo giuridica della Chiesa anche quella “mistica”:

Infatti, da una parte perdura il falso razionalismo il quale ritiene completamente assurdo ciò che trascende le forze dell'ingegno umano, e gli associa un altro errore affine (il cosiddetto naturalismo volgare), il quale non vede né vuol riconoscere altro nella Chiesa di Cristo all'infuori dei vincoli puramente giuridici e sociali; dall'altra parte si va introducendo un falso misticismo il quale falsifica la Sacra Scrittura, sforzandosi di rimuovere gli invariabili confini fra le cose create e il Creatore.

La prospettiva mistica tuttavia, come trattata nell'enciclica, minaccia di aggiungersi semplicemente in maniera estrinseca a quella giuridica senza correggerla; essa precisa in maniera esplicita che c'è *anche* una realtà invisibile, che sta oltre la realtà visibile, ma sta solo accanto ad essa. L'enciclica non precisa che e come sia proprio la realtà storica e sensibile della Chiesa che istituisce il rimando e il rapporto con il mistero. Per usare le formule consuete¹⁵, la nuova ecclesiologia “di comunione” minaccia di giustapporsi all'antica ecclesiologia giuridica senza correggerla.

L'ecclesiologia del corpo mistico presume d'essere autorizzata dalla teologia paolina; è però un'autorizzazione soltanto nominale; in ogni caso non offre una prospettiva feconda in ordine al recupero della ricca e complessa tradizione veterotestamentaria utile al fine dell'elaborazione teologica del tema della Chiesa. Le due prospettive di rinnovamento – quella mistica di Pio XII e quella biblica successiva – rimangono al tempo del dibattito conciliare ancora soltanto giustapposte.

b) A questo problema è connesso l'altro, quello di correlare reciprocamente forme storiche, mutevoli e anche perfettibili della Chiesa, e verità teologica. Soltanto determinando le forme di tale correlazione diventa possibile una teologia pratica, e cioè:

- a) una teologia capace di giudicare le forme storiche;
- b) e insieme capace di lasciarsi istruire a proposito della Chiesa universale a procedere dalla considerazione delle forme storiche.

I due obiettivi sono di rilievo oggettivamente strategico per rapporto al tema della *Gaudium et spes*; il fatto che essi non siano istruiti nella LG pregiudica la stessa elaborazione della GS. Questo ordine di problemi non è stato neppure chiaramente percepito nel dibattito conciliare.

J. Ratzinger in una relazione tenuta nel 2000¹⁶ sostiene che mentre la recezione dei teologi ha finito per attardarsi in dispute sul primato di questa o quella categoria ecclesiologica, l'*intentio profundior* del Vaticano II sarebbe da rinvenire nella sua scelta programmatica di inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, così da caratterizzare l'ecclesiologia in senso propriamente “teo-logico”. Appunto in questo senso dovrebbe intendersi in particolare la preferenza accordata alla categoria di “popolo di Dio”. Alla luce di tale reimpostazione del discorso, secondo Ratzinger, scaturiscono poi importanti conseguenze, che da un lato, spingono a riconoscere il primato ontologico e temporale della Chiesa universale sulle Chiese particolari e, dall'altro, consentono una delucidazione sul significato da attribuire all'uso del *subsistit in* nel celebre passo di LG 8 (l'una, santa, cattolica ed apostolica «sussiste» nella Chiesa cattolica). Le considerazioni di Ratzinger, degne di attenzione in prospettiva teologica generale, non hanno plausibilità sotto il profilo propriamente ermeneutico; il senso della categoria nella redazione della *Lumen gentium* era un altro.

¹⁵ Rese popolari in specie dal saggio di A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, EDB, Bologna 1975.

¹⁶ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione «Lumen gentium»*, in R. Fisichella (a cura di), *Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 66-81.

Mentre molto percepito, fino al punto di apparire addirittura dilacerante, è stato il problema dei rapporti tra il Papa e il Concilio, tra il primato e la collegialità. Il riconoscimento al Papa di un potere ordinario di magistero e di giurisdizione sulla Chiesa tutta pare svuotare di ogni senso il collegio episcopale. LG 22 afferma nettamente la collegialità episcopale e quindi la responsabilità che il collegio episcopale ha per rapporto alla Chiesa tutta. E tuttavia insieme precisa che tale collegialità deve esercitarsi sempre e solo con il Papa:

Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti il romano Pontefice, in virtù del suo ufficio di vicario di Cristo e di pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte, l'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, anzi, nel quale si perpetua il corpo apostolico, è anch'esso insieme col suo capo il romano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa sebbene tale potestà non possa essere esercitata se non col consenso del romano Pontefice. (n. 22b)

Le formule sono molto caute, come si vede; e tuttavia fu avvertita la necessità di aggiungere, a modo di esplicitazione, la *Nota previa*.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

4. LA RIVELAZIONE, L'EVENTO PRIMA DELLA DOTTRINA (*DEI VERBUM*)

(proemio) In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia, il santo Concilio fa sue queste parole di san Giovanni: «Annunziamo a voi la vita eterna, che era presso il Padre e si manifestò a noi: vi annunziamo ciò che abbiamo veduto e udito, affinché anche voi siate in comunione con noi, e la nostra comunione sia col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1,2-3). Perciò seguendo le orme dei Concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina Rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo spera, sperando ami.

¹*Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita* ²*(poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi),* ³*quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo.* ⁴*Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta.*

Perché questa costituzione sulla Rivelazione?

La terza Costituzione del Vaticano II è dedicata alla Rivelazione.

L'idea di "rivelazione" è presente certo nella tradizione teologica. Come "rivelazione" di Dio in senso tecnico s'intende quella "positiva", e cioè realizzata nella storia, a seguito di una decisione di Dio ulteriore rispetto a quella che presiede alla creazione.

La rivelazione positiva, alla cui verità si accede mediante la fede in quella parola di Dio che è pronunciata nel tempo, è in tal senso distinto dalla "rivelazione" (o meglio dalla conoscenza) naturale di Lui, possibile in ipotesi attraverso la *ragione* che individua leggi scritte nella natura. Davvero si tratta della *ragione*? Non pare che sia questo il senso del passo di *Romani*, che più concorre a raccomandare la conoscenza naturale di Dio.

In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. (Rm 1.18-22)

In ogni caso, comunque s'intenda l'intelletto, la conoscenza di Dio impegna la libertà umana; se gli uomini, pur conoscendo in qualche modo Dio, non gli danno gloria e non gli rendono grazie come a Dio, ma vaneggiano nei loro ragionamenti, l'evidenza naturale di Dio non genera alcuna

conoscenza. La conoscenza di Dio è sempre mediata da una storia, e rispettivamente dalle nostre scelte libere.

La fede cristiana ritiene appunto che Dio abbia deciso di intervenire nel tempo per rivelarsi agli uomini, anche perché la sua notizia naturale pareva irrimediabilmente compromessa.

Perché il Concilio intese occuparsi di un'idea così comprensiva e complessa come quella di rivelazione?

Dobbiamo dire anzi tutto che il Concilio non prevede subito dall'inizio di occuparsi di questa idea. Decise invece in fretta di occuparsi della Bibbia e della Tradizione, dunque di quelle categorie che la teologia convenzionale di scuola chiamava le "fonti della rivelazione". L'idea stessa di rivelazione rimaneva sullo sfondo. C'erano tuttavia, alla vigilia del Concilio, parecchie ragioni che raccomandavano oggettivamente di occuparsi della Bibbia e della Tradizione, dei loro rapporti, e dunque dell'idea stessa di rivelazione. Queste ragioni, che raccomandano di affrontare il tema cruciale della "rivelazione", emergono all'attenzione del Concilio soltanto a poco a poco.

a) Una prima ragione, ormai remota, ma certo ancora operante sullo sfondo della vicenda ecclesiastica del XX secolo, è l'eredità del Concilio di Trento: esso, contro la tesi di Lutero (che affermava la sufficienza della Scrittura (*sola scriptura*), aveva affermato che la rivelazione positiva di Dio è contenuta non solo nella Scrittura, ma anche nella tradizione, e quindi nelle molte tradizioni della Chiesa. L'idea corrente, che la rivelazione positiva di Dio fosse costituita da una serie di affermazioni, disponeva a pensare che queste verità rivelate fossero contenute in parte nella Bibbia e in parte nella tradizione orale, o magari anche scritta ma successivamente al Nuovo Testamento. Il rapporto tra le due "fonti" della Rivelazione – come le si chiamava – rimaneva impreciso; a molti, specie a coloro che più avevano approfondito la conoscenza della tradizione della Chiesa nel quadro del *ressourcement* della teologia, pareva abbastanza dubbio che si potesse parlare di "due fonti", nelle quali sarebbero contenute *partim .. partim* le verità rivelate. La tradizione della Chiesa è un processo complesso, la cui fedeltà alle origini è garantito fundamentalmente dai testi del Nuovo testamento e della Bibbia tutta. Certo il processo vivo della tradizione aveva bisogno d'essere chiarito nelle sue leggi, specie dopo che la ricerca storica aveva messo in luce profonde variazioni culturali e di lingua da un secolo all'altro.

b) Sotteso a questo primo problema dei rapporti tra Bibbia e Tradizione era un altro problema: davvero la rivelazione deve essere intesa come una serie di affermazioni (*articuli fidei*), in parte scritte nella Bibbia e in parte invece trasmesse soltanto in forma orale? Non è questa una concezione troppo materiale della rivelazione? Essa è di fatto quella sottesa alle definizioni del Vaticano I, *Dei Filii*:

Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza al lume naturale della ragione umana attraverso le cose create; infatti, le cose invisibili di Lui vengono conosciute dall'intelligenza della creatura umana attraverso le cose che furono fatte (Rm 1,20). Tuttavia piacque alla Sua bontà e alla Sua sapienza rivelare se stesso e i decreti della Sua volontà al genere umano attraverso un'altra via, la soprannaturale, secondo il detto dell'Apostolo: "Dio, che molte volte e in vari modi parlò un tempo ai padri attraverso i Profeti, recentemente, in codesti giorni, ha parlato a noi attraverso il Figlio" (Eb 1,1-2).

Si deve a questa divina Rivelazione se tutto ciò che delle cose divine è di per sé assolutamente inaccessibile alla ragione umana, anche nella presente condizione del genere umano può facilmente essere conosciuto da tutti con certezza e senza alcun pericolo di errore.

I tre canoni seguenti confermano quella rappresentazione della Rivelazione positiva di Dio:

2. Se qualcuno dirà che non è possibile o spiegabile che l'uomo, attraverso la divina Rivelazione, sia ammaestrato e illuminato su Dio e sul culto che Gli si deve prestare: sia anatema.

3. Se qualcuno dirà che l'uomo non può essere divinamente elevato ad una conoscenza e ad una perfezione che superino quelle naturali, ma che può e deve da se stesso arrivare al possesso di ogni verità e di ogni bene in un continuo progresso: sia anatema.

4. Se qualcuno non accetterà come sacri e canonici i libri interi della sacra Scrittura, in tutte le loro parti, come li ha accreditati il santo Concilio Tridentino, o negherà che siano divinamente ispirati: sia anatema.

Secondo la rappresentazione corrente nel catechismo convenzionale, singole affermazioni, per se stesse non evidenti alla mente umana, sono a noi proposte da Dio stesso e dunque possono, o meglio debbono, essere da noi credute; segno di credibilità non sarebbe l'evidenza intrinseca delle proposizioni, ma il fatto che Dio che le rivela accompagna la sua rivelazione con segni (miracoli) univoci.

Le nuove conoscenze che noi abbiamo a proposito della Bibbia smentiscono questa visione troppo dottrinalistica della rivelazione. Dare forma concettuale alla rivelazione di Dio attestata dalla Bibbia appare per altro non così facile. La rivelazione ha la forma di una promessa, quella del perdono, rispettivamente quella della vita per sempre. appunto a procedere da quella promessa si rende possibile una rinnovata comprensione della condizione umana. La rivelazione di Dio non è una dottrina, una visione del mondo, ma una promessa che può generare una visione del mondo.

c) Le nuove conoscenze a proposito della Bibbia erano quelle propiziate dai nuovi approcci al testo biblico, quelli "scientifici" sviluppati dal Settecento in poi. Spesso si parla a tale riguardo in maniera forfetaria di *metodo storico/critico*: la formula abbastanza generica comprende:

- (a) critica testuale,
- (b) la critica storica,
- (c) la critica letteraria (generi letterari),
- (d) la storia delle forme,
- (e) e finalmente la storia della redazione.

Il ricorso a tutti questi metodi era sostanzialmente negato ai ricercatori cattolici prima del 1964; specialmente dal 1905 al 1915 intervenne uno stillicidio di interventi della Pontificia Commissione Biblica (voluta da Pio X nel clima della lotta al modernismo), che erano altrettanti divieti (vietato negare la storicità di Gen 1-3, così come l'autenticità mosaica del Pentateuco, per esempio). La mortificazione della ricerca critica da parte degli studiosi cattolici che in tal modo si produceva era una lontana conseguenza della condanna del "libero esame" che già quattrocento anni prima Lutero aveva rivendicato. Certo nel XVI secolo non era ancora possibile rendersene conto, ma stava iniziando una stagione civile nuova, nella quale anche l'autorità dottrinale della Chiesa avrebbe dovuto essa ripensata. La mortificazione della ricerca scientifica cattolica appariva sempre meno tollerabile; e tuttavia il rapporto tra ricerca scientifica e lettura credente proponeva e propone fino ad oggi problemi non chiariti. La liberalizzazione della ricerca cattolica era timidamente iniziata con le aperture di Pio XII nella *Divino afflante Spiritu* del 1943.

Anche dai nostri tempi possiamo aspettarci che si apporti del nuovo per meglio approfondire e con più accuratezza interpretare le Sacre Carte. Infatti non poche cose, specialmente in ciò che riguarda la storia, a malapena o imperfettamente furono spiegate dagli espositori dei secoli scorsi, mancando ad essi quasi tutte le notizie necessarie per maggiori schiarimenti. Quanto ardui e quasi inaccessibili agli stessi Padri siano rimasti alcuni punti, ben lo mostrano, per tacer d'altro, i ripetuti sforzi di molti fra essi per interpretare i primi capi della Genesi, ed anche i ripetuti tentativi di San Girolamo per tradurre i Salmi in guisa che il loro senso letterale, cioè espresso nelle parole stesse del testo, chiaramente trasparisse. In altri libri o testi solamente l'età moderna scoperse difficoltà prima insospettate, poiché una conoscenza ben più profonda dei tempi antichi fece sorgere nuove questioni, per le quali si getta più addentro lo sguardo nel soggetto. A torto perciò alcuni, mal conoscendo lo stato della scienza biblica, vanno dicendo che all'odierno esegeta cattolico nulla resta da aggiungere a quanto ha prodotto l'antichità cristiana; al contrario bisogna dire che il nostro tempo molte cose ha

tirato fuori, che nuovo esame richiedono le nuove ricerche e non leggero sprone mettono all'attività dell'odierno scritturista”.

Quale poi sia il senso letterale di uno scritto, spesso non è così ovvio nelle parole degli antichi Orientali com'è per esempio negli scrittori dei nostri tempi. Ciò che quegli antichi hanno voluto significare con le loro parole non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali *generi letterari* abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi Orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi.

d) Occorre tenere presente poi anche il fatto che la diffusione del movimento biblico e liturgico rendeva il testo biblico sempre più familiare ai cattolici; rendeva insieme sempre più difficile mettere insieme la Bibbia con la dottrina del catechismo convenzionale.

Tutti queste ragioni premevano nel senso di chiedere un chiarimento della natura della Bibbia, della natura della Tradizione, e anche della natura della rivelazione di Dio.

La travagliata storia della elaborazione del testo

Tra i singoli temi proposti dai Vescovi ce n'erano molti che riguardavano la Bibbia e la Tradizione; non era stato proposto invece il tema sintetico della rivelazione. Su sollecitazione di Giovanni XXIII la Commissione preparatoria aveva preparato un documento su Bibbia e tradizione, che era stato intitolato “Le due fonti della Rivelazione”, conformandosi al gergo corrente della scuola. Il testo del progetto era molto fedele alle formulazioni convenzionali.

Sottoposto alla votazione dei Vescovi nella prima sessione esso fu approvato da 1368, respinto da 822; le resistenze erano alte, ma certo lontane dalla maggioranza; ma Giovanni XXIII decise che il testo fosse ritirato e rifatto da una Commissione mista (dottrinale e per l'unità dei cristiani).

La redazione del nuovo testo mette in fretta in evidenza i due problemi maggiori, che sono la natura della rivelazione e i rapporti tra Bibbia e Tradizione; mette in evidenza anche come su questi temi le idee siano molto divise (lo scontro ebbe come protagonisti in particolare Garofalo e Bea). In un primo momento prevalse decisamente la linea convenzionale, che aveva in Ottaviani (presidente della Commissione dottrinale) il suo maggiore supporter; il nuovo testo preparato, ora intitolato *De Revelatione divina* e non più alle due fonti, non è però incluso dalla Commissione centrale nell'ordine del giorno del periodo 1963: vivo è il timore che il testo sia semplicemente affossato; Paolo VI dispone invece (nel dicembre 1963) che sia messo in agenda per il 1964. Passa quindi alla competenza di una sottocommissione della (sola) Commissione Dottrinale per una revisione; a quel punto appariva esclusa ogni rappresentanza del segretariato per l'unità, e in particolare quel card. Bea, che era stato il massimo fautore dell'avanzamento delle posizioni della PCB ai tempi di Pio XII.

Nel frattempo però, nell'aprile 1964, Bea vince il contenzioso con Spadafora e il Laterano; mi riferisco all'istruzione della Pontificia Commissione Biblica, intitolata «La verità storica dei vangeli», che riconosce la legittimità del ricorso al metodo della storia delle forme.

Inoltre sono chiamati a collaborare alla redazione del documento molti periti assai qualificati (come Smulders, Betti, Grillmeier, Kerrigan, Rigaux). Rimane vivo il contrasto sul tema delle due fonti, malamente risolto dal compromesso Betti. La divisione permane anche dalla rinnovata trattazione del documento della sottocommissione ad opera della Commissione dottrinale tutta. Viene

formulato il progetto di due relazioni in aula, maggioranza e minoranza. La Costituzione ha ormai raggiunto la struttura che rimarrà quella definitiva (Proemio e 6 parti).

La discussione in aula è vivace. È evitata una votazione finale; si raccolgono solo voti per la revisione; il progetto è che nella successiva sessione del 1965 si sarebbe solo votato, senza riaprire la discussione.

Di fatto nel 1965 ci fu ancora un momento di discussione (20-22 sett.), ma abbastanza breve; la votazione finale registrò un numero di *juxta modum* (354) relativamente alto sul cap. 2. Con l'aiuto di Paolo VI e il ritorno di Bea in Commissione, si riesce a giungere a una revisione che garantisce la quasi unanimità dei consensi, la votazione finale, avvenuta il 18 novembre, registrò soltanto 6 voti contrari su 2350.

La composizione sintetica rimase quella già ricordata. Indichiamo brevemente le acquisizioni maggiori e gli interrogativi che rimangono aperti.

Capitolo 1 – La rivelazione (nn. 2-6)

È il capitolo virtualmente più significativo, nel senso che viene qui abbozzata una descrizione di carattere non dottrinalistico della rivelazione; per articolarsi essa cerca istruzione nella Bibbia stessa; non invece in un'idea di rivelazione che in ipotesi potrebbe essere enunciata senza aprire il libro santo.

La prima descrizione è quella della rivelazione come comunicazione personale e non informazione; la comunicazione è mirata alla comunione di vita; ha addirittura la forma del dialogo amichevole. Si noti come la lingua e le immagini siano derivate da testi biblici:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.

Il passo che segue è il più impegnato sotto il profilo concettuale; la rivelazione si produce (anche) mediante eventi, e non solo mediante parole; la qualità del nesso tra fatti e parole è detta in forma generica:

Questa economia della Rivelazione comprende eventi e parole intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto.

Infine è affermata la qualità cristocentrica della rivelazione: egli, parola fatta carne, è mediatore della rivelazione e insieme sua pienezza (vedi anche n. 4):

La profonda verità, poi, che questa Rivelazione manifesta su Dio e sulla salvezza degli uomini, risplende per noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione.

È precisato poi (n. 5) che la rivelazione va accolta con la fede; non è invece precisato, né qui né altrove, che solo grazie alla fede la rivelazione trova articolazione mediante le parole, dette e scritte; questa precisazione è il passo ulteriore necessario, per chiarire i rapporti tra conoscenza naturale (della *ragione?*) e verità rivelata (n. 6) come pure la questione dei rapporti tra tradizione e la scrittura.

Capitolo II – Trasmissione della rivelazione (7-10)

L'idea di una "trasmissione" della rivelazione, distinta da quella di tradizione, è nuova; essa consente di raccogliere in una cornice comune e più comprensiva le due forme nella quale la trasmissione stessa si realizza, e cioè appunto la Tradizione e la Scrittura. La categoria di "trasmissione" ha l'inconveniente di suggerire un distacco tra la rivelazione stessa e la sua trasmissione. Mentre la Tradizione cristiana ha il suo fondamento – così pensiamo – esattamente nel fatto che fin dall'inizio la rivelazione può realizzarsi soltanto grazie alla fede di chi l'accoglie.

Interessante è l'idea di una "progressione" (*proficit*) della tradizione apostolica, intesa come progresso nella comprensione della rivelazione:

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. (n. 8b)

Sul tema assai travagliato dei rapporti tra Bibbia e Tradizione (n. 9) le formule usate sono vaghe e reticenti, perché non si è precisato il carattere pratico e non verbale della tradizione, così come il carattere storicamente connotato della Scrittura che per sua natura chiede sempre nuova interpretazione.

In tal senso si deve dire che la Chiesa stessa nel suo insieme costituisce la tradizione del vangelo, che in tal senso non è cosa posseduta e trasmessa (n. 10).

Capitolo III – Ispirazione e interpretazione della Bibbia (nn. 11-13)

L'ispirazione è descritta ancora in prospettiva psicologica individuale: è precisato però che la verità della Bibbia è *nostrae salutis causa*, e deve quindi essere interpretata in tale prospettiva:

Le verità divinamente rivelate, che sono contenute ed espresse nei libri della sacra Scrittura, furono scritte per ispirazione dello Spirito Santo. La santa madre Chiesa, per fede apostolica, ritiene sacri e canonici tutti interi i libri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti, perché scritti per ispirazione dello Spirito Santo (cfr. Gv 20,31; 2 Tm 3,16); hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa. Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte.

Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture. Pertanto «ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona». (n. 11).

È espresso un generico riconoscimento dei generi letterari (storia, profezia, poesia), non però di quelli precisamente propri della Bibbia (legge, profezia, sapienza).

Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole. Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo

storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere ed ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani. (n. 12)

Capitolo IV – L'Antico Testamento (nn. 14-16)

La qualifica sintetica accordata all'AT è quella generica di una preparazione al compimento che è il Signore Gesù; non è precisato invece che la preparazione si produce nella forma del giudizio sulla vicenda di Israele, e sulla vicenda umana in genere. La parola dei profeti in particolare ha appunto la forma di un giudizio; esso è espresso dai profeti a procedere dall'oracolo ricevuto in maniera carismatica; l'oracolo d'altra parte è all'inizio (e tipicamente sempre) oracolo di sventura; appunto a procedere dalla "sentenza" di Dio i profeti elaborano la motivazione, che è l'invettiva.

Le affermazioni della *Dei Verbum* a proposito dell'Antico Testamento appaiono ancora molto formali; esse non possono ancora avvantaggiarsi di una teologia proporzionalmente matura della vicenda di Israele.

Capitolo V – Il Nuovo Testamento (nn. 17-20)

Le cose più notevoli sono quelle dette sul carattere storico dei vangeli, che, sia pure in estrema sintesi, riprendono e mettono a frutto i contenuti dell'istruzione sulla storicità dei vangeli del 1964. Ai quattro vangeli è giustamente riconosciuto un rilievo privilegiato tra tutti gli scritti del Nuovo Testamento; la nozione di scritti ispirati per se stessa non basta a caratterizzare gli scritti del Nuovo Testamento; essi sono testimonianza del Verbo fatto carne, sono in tal senso illuminati dallo Spirito conferito dal Signore risorto; anche gli scritti del NT sono "ispirati" appunto attraverso lo Spirito promesso e concesso dal Signore risorto. In tal senso deve essere compreso il privilegio dei vangeli tra tutti gli scritti del NT; anche se le lettere di Paolo precedono i vangeli, esse possono essere comprese unicamente sullo sfondo della tradizione da cui nascono i vangeli:

A nessuno sfugge che tra tutte le Scritture, anche quelle del Nuovo Testamento, i Vangeli possiedono una superiorità meritata, in quanto costituiscono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro Salvatore. La Chiesa ha sempre e in ogni luogo ritenuto e ritiene che i quattro Vangeli sono di origine apostolica. Infatti, ciò che gli apostoli per mandato di Cristo predicarono, in seguito, per ispirazione dello Spirito Santo, fu dagli stessi e da uomini della loro cerchia tramandato in scritti che sono il fondamento della fede, cioè l'Evangelo quadriforme secondo Matteo, Marco, Luca e Giovanni. (n. 18)

Dopo questa precisazione preliminare viene il passo che precisa la storicità dei vangeli, riprendendo l'istruzione della PCB:

Gli apostoli poi, dopo l'Ascensione del Signore, trasmisero ai loro ascoltatori ciò che egli aveva detto e fatto, con quella più completa intelligenza delle cose, di cui essi, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dallo Spirito di verità, godevano. E gli autori sacri scrissero i quattro Vangeli, scegliendo alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o già per iscritto, redigendo un riassunto di altre, o spiegandole con riguardo alla situazione delle Chiese, conservando infine il carattere di predicazione, sempre però in modo tale da riferire su Gesù cose vere e sincere. (n. 19)

Capitolo VI – La Bibbia nella Chiesa (nn. 21-25)

L'ultimo capitolo proclama in maniera esplicita il rilievo centrale che la Bibbia ha nella vita della Chiesa. Lo fa in particolare accostando la Bibbia al Corpo di Cristo:

La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del Corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli. (n. 21)

A questo privilegio per rapporto alla vita comune della Chiesa corrisponde la raccomandazione della lettura immediata della Bibbia a tutti i fedeli; ha così fine il secolare sospetto della Chiesa cattolica nei confronti della lettura personale della Bibbia da parte dei fedeli. L'uso della Bibbia come mezzo di edificazione (*lectio*) estende al cristiano laico e moderno la pratica della *lectio*, che nel medioevo era riservata al monaco; che nella *devotio moderna* già cominciava ad essere raccomandata anche al laico.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi sul tema

Il Concilio Vaticano II la riforma difficile e incompiuta

tenuti da don Giuseppe Angelini nei lunedì di aprile/maggio 2010

5. LA CHIESA E IL MONDO CHE DIVIENE (*GAUDIUM ET SPES*)

La Costituzione pastorale del concilio

La *Dei Verbum* – dicevamo – è la costituzione del Concilio più importante dal punto di vista dottrinale; la *Gaudium et spes* è certo quella che più qualifica il Concilio. È la infatti costituzione *pastorale*; e il Concilio intese essere tutto un Concilio pastorale. Ma che cosa vuol dire pastorale? Già abbiamo fatto cenno alla questione, distinguendo una nozione bassa e una nozione alta di pastorale. La nozione bassa era la più comune; la nozione alta stentò ad affermarsi con chiarezza nel Concilio. Fatto sta che la GeS avverte la necessità di precisare il senso di questa qualifica:

La Costituzione Pastorale "Sulla Chiesa nel mondo contemporaneo" consta di due parti, ma un tutto unitario. La Costituzione detta "Pastorale" perché, basata sui principi dottrinali, intende esporre l'atteggiamento della Chiesa verso il mondo e gli uomini d'oggi. Non manca dunque né l'intento pastorale nella prima parte, né l'intento dottrinale nella seconda. Nella prima parte la Chiesa sviluppa la sua dottrina sull'uomo, sul mondo nel quale l'uomo inserito e sul suo rapporto con queste realtà. Nella seconda considera più da vicino i diversi aspetti della vita odierna e della società umana, e precisamente in particolare le questioni e i problemi che ai nostri tempi sembrano più urgenti in questo campo. Per cui in questa seconda parte la materia, soggetta ai principi dottrinali, consta di elementi non solo immutabili, ma anche contingenti. Perciò la Costituzione dev'essere interpretata secondo le norme generali dell'interpretazione teologica, e ciò tenendo conto, soprattutto nella sua seconda parte, delle mutevoli circostanze con le quali sono connessi, per loro natura, gli argomenti di cui si tratta.

a) Il primo problema che emerge da queste precisazioni, che – occorre riconoscerlo – sono un po' goffe, è il rapporto tra dottrina e scelte concrete. La GeS si esprime come se la dottrina fosse senza tempo e senza luogo, e in ogni caso la sua precisazione non dipendesse dalla lettura dei segni del tempo; e le scelte concrete d'altra parte si realizzassero appunto applicando i principi della dottrina alla situazione. In realtà la nuova situazione storica e culturale della Chiesa costringe a ripensare la stessa dottrina, come noto (Galileo, Darwin, ma anche Marx e Freud, le scienze umane in genere).

b) Il secondo problema, connesso al primo, è quello posto dall'identificazione dei problemi pastorali con i problemi posti dal rapporto della Chiesa con il mondo e gli uomini di oggi. Il mondo *contemporaneo*, di cui si dice nel titolo, non è esterno alla Chiesa, e soprattutto non è esterno ai credenti; in tale senso il rapporto con il mondo non è soltanto successivo a una Chiesa, la quale per se stessa sarebbe definita a prescindere dal mondo. non a caso, il primo capoverso espressamente dice:

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla Vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. (n. 1)

Per riferirci allo schema dei lavori proposto da Suenens e Montini, chiesa *ad intra* e *ad extra* non si possono separare. Ci sono indubbiamente molte incongruenze nella GeS; esse però sono – almeno in parte – il prezzo necessario da pagare per un progetto ambizioso: istituire un confronto con il

mondo contemporaneo che corregga la ormai secolare obiezione di coscienza nei confronti del mondo moderno.

Alla radice delle incongruenze della GeS

Le ragioni di fondo delle incongruenze possono essere sinteticamente descritte così: per parlare al mondo contemporaneo – e del mondo contemporaneo – sarebbe stato obiettivamente necessario rivedere la dottrina convenzionale dell'uomo e di tutte le cose; la Costituzione ha invece riproposto nella sostanza la dottrina tradizionale (scolastica) cercando di applicarla a una situazione culturale che propone interrogativi insolubili alla luce di quella dottrina.

La storia travagliata del documento

A un documento sul tema "Chiesa e mondo" non si era affatto pensato agli inizi del Concilio; quanto meno, non nella fase preparatoria, e neppure nella primissima fase del Concilio. L'idea fu lanciata la prima volta il 4 dicembre 1962 dal cardinale Suenens, membro della Commissione di coordinamento (7 membri in tutto), ritenuto allora esponente dell'ala più progressista, molto "entusiasta" e clamoroso nelle uscite; la Commissione progettò un documento intitolato «La presenza attiva della Chiesa nel mondo» (schema 17) e incaricò Suenens stesso di farne il relatore. Il contenuto in quel momento era ancora incerto: una riflessione cristiana o un discorso per tutti ("diritto naturale")? Un discorso sulla presenza dei cattolici nella vita politica e civile, o un discorso sul ministero pastorale della Chiesa? Nel primo caso, come distinguere il discorso dalla "dottrina sociale" (ai tempi del Concilio oggetto da molti sospetti)? Le idee erano molto incerte.

La morte di Giovanni XXIII e l'accelerazione impressa al Concilio da Paolo VI con l'indicazione di 4 obiettivi, propiziò l'individuazione della strada; i 4 obiettivi – lo ricordiamo – erano:

- a) Definire più precisamente a livello dottrinale la figura di Chiesa;
- b) Definire un programma di rinnovamento pastorale della Chiesa cattolica;
- c) Perseguire l'obiettivo della ricomposizione dell'unità fra tutti i cristiani;
- d) Iniziare un dialogo della Chiesa con il mondo contemporaneo, che ponesse fine alla lunga stagione dell'obiezione di coscienza cattolica contro il moderno.

Appunto il quarto obiettivo era destinato a diventare il contenuto preciso della GeS, costruire un ponte tra Chiesa e mondo contemporaneo.

La Commissione incaricata della redazione preparò effettivamente uno schema, che però non fu discusso nella successiva sessione del 1963; la Commissione di coordinamento giudicò manchevole soprattutto il primo dei sei capitoli, intitolato «La mitrabile vocazione dell'uomo»; gli altri cinque erano quelli dedicati alle questioni di carattere più speciale, che costituiranno il contenuto della seconda parte della GeS definitiva). La commissione dunque giudicò insufficiente la parte dottrinale e ne chiese la riscrittura.

Se ne occupò ancora Suenens in una sessione di lavoro di teologi in Belgio, alla quale parteciparono molti teologi; quella sessione di lavori lasciò certo un segno decisivo sul testo in gestazione. La discussione fu tuttavia difficile e irrisolta; in particolare, i fautori di una prospettiva decisamente cristiana e teologica del documento si opponevano ai fautori di una prospettiva etico civile, che consentisse di rivolgere il discorso a tutti "gli uomini di buona volontà", alla maniera inaugurata da Giovanni XXIII nella *Mater et Magistra* e poi nella *Pacem in terris*. questo genere di discorso è destinato, dopo il Vaticano II, a divenire la norma per i pronunciamenti pubblici della Chiesa; essa parlerà in tal senso sempre più la lingua dell'ONU.

Dopo la sessione di lavoro belga una sotto commissione ristretta, incaricata della revisione del testo, prese la risoluzione di stralciare i 5 capitoli dedicati a temi di carattere speciale da due parti dedicate alle prospettive sintetiche. I cinque temi speciali avrebbero costituito *adnexa* del documento

Conciliare, non avrebbero richiesto discussione in aula, non avrebbero avuto valore di magistero conciliare. Pur apprezzando il fatto che anche di quegli argomenti (matrimonio e famiglia, cultura, economia, politica e rapporti internazionali) la Chiesa si occupasse, essi parevano troppo contingenti e congetturali per divenire oggetto di un pronunciamento conciliare. Di fatto si mostrava una difficoltà a recepire nella sostanza l'idea di un Concilio pastorale, di un Concilio dunque che si occupasse delle forme storiche della Chiesa, e non delle verità eterne, relative anche alla Chiesa certo, ma non legate alle contingenze.

Un piccolo gruppo di lavoro riunito a Zurigo nel gennaio 1964 rimaneggiò profondamente il documento e diede ad esso una fisionomia già più vicina alla definitiva. Ma le discussioni nel periodo tra le sessioni 193 e 1964 furono ancora aspre; in particolare, grande erano le diffidenze degli orientali e degli americani nei confronti di un discorso conciliare dedicato a questioni tanto "secolari" e distanti dai temi tradizionalmente propri della predicazione ecclesiastica.

Delle molte questioni che rimanevano aperte poco poté occuparsi la Commissione mista, al quale l'elaborazione di Zurigo fu trasmessa; molti altri argomenti, più maturi, sollecitavano un interesse urgente; allo schema 17 fu dedicato un tempo decisamente scarso.

Il primo chiarimento rilevante si produce invece nella discussione generale del documento avvenuta nella successiva sessione del settembre/ottobre 1964. Lo schema ebbe allora una prima approvazione di massima, ma accompagnata da moltissime osservazioni, che andavano tutte nel senso di sollecitare una maggiore precisazione concettuale.

Prima della chiusura della sessione in Commissione si decide la struttura destinata a divenire definitiva; esposizione introduttiva, seguita da due parti, 1 dottrinale + 5 speciali (*adnexa*).

Tra la fine di gennaio e gli inizi di febbraio del 1965 si tenne una sessione di lavori ad Ariccia, alla quale furono invitate moltissime persone; il primo dato che colpisce è il numero e la rappresentatività dei presenti: 87 persone, di cui 30 vescovi, 35 teologi e 17 laici, oltre a 5 addetti alla segreteria. Pa presenza di esperti laici di discipline scientifiche, che ovviamente non avevano una preparazione teologica, determinarono difficoltà nuove e prevedibili, per rapporto alla comunicazione univoca con vescovi e teologi.

La complessità dei problemi si scontra con la fretta esasperata fatta alla Commissione incaricata della revisione; occorre infatti mandare la bozza del documento ai padri entro maggio; per questo documento, a differenza di tutti gli altri documenti, era infatti necessaria una nuova discussione in aula.

La discussione di fatto fu intensissima e confusa; le revisioni concitate. Il contrasto era forte tra Padri belgi, francesi e del Terzo mondo da un lato, vescovi statunitensi e teologi tedeschi dall'altro; ottimisti i primi, per un discernimento critico i secondi. Il testo fu certo molto migliorato, ma mantenne molte incongruenze. La Costituzione fu approvata alla quasi unanimità il 7 dicembre 1965: 2.309 "sì", solo 75 "no" e 10 schede nulle.

Lo schema della Costituzione

Proemio *È articolato in due parti: il Proemio vero e proprio (nn. 1-3) e una descrizione relativamente diffusa de «La condizione dell'uomo contemporaneo» (nn. 4-10). I primi tre paragrafi mirano a dichiarare e preventivamente giustificare gli intenti della Costituzione; essi appaiono alquanto goffi. Scorri con la lettura*

Mentre la seconda parte del Proemio è la sezione della GeS che realizza nella forma più distesa e impegnata quella che potremmo chiamare una considerazione di carattere fenomenologico sulla questione del mondo contemporaneo. essa, nei propositi di molti (specie francesi), dovrebbe realizzare la correzione dell'approccio "deduttivo" proprio della dottrina teologica convenzionale, e della stessa dottrina sociale della Chiesa.

L'espressione dottrina sociale della Chiesa fu deliberatamente evitata nella redazione della GeS; grande obiettore nei confronti della dottrina sociale della Chiesa era la teologia francese, e Chenu in particolare. L'accusa era duplice: il rilievo ideologico assunto dalla ds (copertura della alleanza tra Chiesa e borghesia contro classe operaia), ma soprattutto il suo carattere deduttivo e incapace di comprendere le trasformazioni moderne della società (vedi la difesa della proprietà privata, senza distinzione tra beni di consumo e mezzi di produzione).

L'auspicio di un procedimento induttivo della teologia, della predicazione della Chiesa in particolare, è generalizzato al tempo del concilio. Ma è auspicio generico. L'antitesi tra procedimento deduttivo e procedimento induttivo rimane molto indeterminata. L'epistemologia della filosofia classica (concettualista) non prevede alcuna forma di sapere induttivo. Induttivo è certo il procedimento delle scienze naturali moderne; esse procedono dal concreto, e dunque dalla osservazione sperimentale, alla legge. Ma la legge scientifica è sempre una legge soltanto condizionale; soprattutto è una legge che si riferisce soltanto agli aspetti misurabili dell'esperimento; i significati non sono presi in alcuna considerazione.

Leggi a titolo di esempio il n. 4 e riassumi i nn. 5-7, specie n. 7. Manca la considerazione antropologico culturale

Prima parte - La Chiesa e la vocazione dell'uomo

Il terreno di incontro tra Chiesa e mondo contemporaneo è quello costituito dalle questioni attinenti al senso della vita umana; a tali questioni si riferisce la vocazione dell'uomo. Ma per realizzare davvero un incontro sul quel terreno, sarebbe indispensabile che le questioni fossero proposte a procedere dalla fenomenologia dell'incertezza e del dubbio. Invece esposizione che qui è proposta si riferisce immediatamente ai principi generalissimi, come li si trova acquisiti alla tradizione della filosofia cristiana; la filosofia, perché essa è (presuntivamente almeno) da tutti condivisa, e anche perché non sussiste una tradizione teologica sulla antropologia.

Lo schema è prevedibile:

Capitolo I - La dignità della persona umana

Capitolo II - La comunità degli uomini

Capitolo III - L'attività umana nell'universo

Sostanzialmente si tratta della civiltà, e del suo progresso, che muta profondamente la condizione dell'uomo contemporaneo.

Capitolo IV - La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo

La formula un poco goffa e di dubbia pertinenza del dare e del ricevere nei rapporti tra Chiesa e mondo; essa "reifica" Chiesa e mondo in una presunta identità rispettiva anteriore al rapporto.

Seconda parte - Alcuni problemi più urgenti

Capitolo I - Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione

La svolta personalistica della morale matrimoniale (scambio dello jus in corpus) e sessuale (al criterio morale suggerito dal rispetto della naturale destinazione feconda dell'atto al criterio ("aggiunto", però) della espressione dei sentimenti. Inoltre riconoscimento del principio della paternità responsabile, ma senza precisare quali siano i criteri che rendono responsabile la decisione di mettere al mondo un figlio. Soprattutto, che figura ha l'atto di generale? Davvero una decisione? Una decisione, certo, ma non di fare un figlio, ma di mettersi a disposizione di Dio per accogliere da lui un figlio; il voto).

Capitolo II - La promozione della cultura

La considerazione del tema è decisivo, per intendere il divenire dell'uomo nel tempo, e quindi la singolarità dell'uomo contemporaneo. E tuttavia alla intuizione pertinente del rilievo cruciale del tema non corrisponde nella GeS una concezione precisa. È utile leggere a tale riguardo il n. 53b:

Con il termine generico di « cultura » si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano.

L'esposizione oscilla tutta tra la concezione antropologica di cultura e la concezione di essa come complesso dei saperi.

Capitolo III - Vita economico-sociale

Non c'è cenno al problema maggiore, e cioè la lievitazione del mercato quale forma assolutamente egemone dello scambio umano, che opera nel senso della compromissione del costume, dunque di una profilo morale (connesso ai mores) del consenso sociale. Le indicazioni finali, economia e regno di Cristo, assolutamente risibili (leggi n. 72)

Capitolo IV - La vita della comunità politica

Capitolo V - La promozione della pace
e la comunità delle nazioni

Conclusione

Struttura del discorso, tre registri non coordinati

Le osservazioni anticipate possono essere riprese e rese più precise mettendo in rilievo tre registri distinti del discorso di GeS, che si avvicendano senza integrazione reciproca precepibile e determinano la frammentarietà del discorso.

a) Il primo registro è quello dell'analisi della situazione, o – in termini più impegnativi – la registrazione dei “segni dei tempi”; in ipotesi dovrebbe trattarsi di segni che lo Spirito dà alla Chiesa mediante la storia. Questo primo registro di discorso è imposto dalla filosofia programmatica della GeS, più o meno chiaramente espressa. Esso appare come registro di discorso assai debole, perché di fatto la Chiesa (anche nei suoi periti) mancava ancora allora – e manca fino ad oggi – degli strumenti concettuali necessari per produrre una tale analisi. Manca soprattutto degli strumenti necessari per considerare l'incidenza dei fattori che più contano per rapporto alle trasformazioni moderne, quelli che incidono sulla mentalità, e dunque sulle forme della coscienza, dei modi di vedere, sentire e agire (certo meglio nn. 4-10 che sezioni iniziali dei 5 capitoli).

Manca ancora alla teologia la consuetudine con i fatti di cultura (antropologica); manca la stessa idea di cultura (cfr. nn. 53-62, specie n. 57). L'analisi dei “segni dei tempi” è soltanto descrittiva – aspetti positivi e negativi –, non entra nella logica profonda del mutamento antropologico (leggi n. 47).

b) L'esposizione dottrinale: adotta una prospettiva decisamente scolastica, per nulla biblica, e senza riferimento agli interrogativi di oggi (leggi nn. 36-37, riconosciuta l'autonomia delle realtà terrestri).

c) Le indicazioni conclusive (o “profetiche”) fanno riferimento al compito dei cristiani o rispettivamente al ministero della Chiesa per rapporto al mondo: esse di necessità fanno riferimento diretto alla Scrittura, ma in forme che appaiono spesso assai discutibili e fortemente esposte al rischio di allegoria (leggi ad esempio nn. 32 e 39^{b-c}).

Ottimismo indebito?

Un secondo rilievo sintetico possiamo esprimere nei confronti della GeS: essa è molto “francese”. Perché è un difetto? La teologia cattolica francese nei decenni precedenti al Concilio aveva espresso un intendimento soprattutto “dialogico” nei confronti del mondo moderno; ovviamente a correzione della secolare obiezione di coscienza precedente. Ma in realtà la civiltà moderna portava in sé da sempre anche problemi di non così facile soluzione. Pensiamo tipicamente al dominio civile della tecnica, e quindi alla tendenziale riduzione del cosmo a repertorio di materiali a disposizione dell'*homo faber*. La teologia del lavoro di Chenu è un'apologia dell'*homo faber*; di contro alla spiritualità ascetica (*contemptus mundi*) della tradizione Thils tesse un'apologia delle realtà terrestri; il pensiero di Teilhard de Chardin suona quasi come un inno al progresso civile inteso quale forma della Cristogenesi, orientata al punto Omega che è appunto Cristo. La teologia tedesca

(Guardini, Pieper, Von Balthasar, Rahner stesso) aveva del mondo moderno una percezione più drammatica e problematica.

La monografia più informata sulla GeS è quella (di scuola "bolognese") Giovanni Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della Costituzione pastorale GeS del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2000, pagg. 829.