

**D**opo il discorso di Benedetto XVI alla Curia romana sulle ermeneutiche del Vaticano II (22 dicembre 2005) è diventato abituale domandarsi se il Concilio abbia costituito una rottura con la tradizione precedente oppure sia da leggere in continuità con essa. Il problema non era nuovo nel dibattito teologico, ma la proposta del Papa, da lui ripresa in più circostanze anche negli anni successivi, di considerare il Vaticano II nell'alveo della tradizione, ha acceso gli animi e ha provocato confronti serrati. La questione poteva essere risolta in termini teorici: la Chiesa non conosce rotture, bensì rinnovamento continuo della sua identità che permane nei secoli, e quindi non aveva senso contrapporre epoche diverse facendo diventare il Concilio uno spartiacque. Ma poteva essere risolta anche osservando i contenuti dei documenti conciliari, che sembrano proporre aspetti di novità eclatante, e quindi considerando il Vaticano II una svolta decisiva nella vita della Chiesa. Se la prima soluzione può apparire ineccepibile per quanto attiene alla identità teologica della Chiesa, la seconda mette maggiormente in evidenza la condizione storica della medesima identità. Le due posizioni continueranno a confrontarsi a lungo. Peraltro andrebbe notato che Benedetto XVI non voleva affatto negare che il Vaticano II abbia introdotto novità: diversamente non avrebbe parlato di ermeneutica della riforma. Resta tuttavia il sospetto che quanti, anche appellandosi all'intervento del Papa, rimarcano la continuità, vogliano sminuire la portata del medesimo Concilio e dei suoi documenti e quindi riproporre surrettiziamente un ritorno a pratiche e visioni tridentine. Peraltro, a questo riguardo si potrebbe osservare che lo stesso concilio di Trento era stato in buona parte un concilio di riforma, purtroppo non attuata compiutamente. Sicché riferirsi a quel concilio vorrebbe dire, almeno implicitamente, che nessun concilio – e quindi neppure il Vaticano II – si limita a riproporre la tradizione intesa come pratiche e dottrine già note, diversamente si manifesterebbe inutile. Se si presta attenzione alla storia, non è difficile accorgersi che i con-

cili nascono dall'esigenza di correggere, precisare dottrine e riformare costumi. Solo una concezione storica può far pensare alla tradizione come pura ripetizione del già noto, il quale è spesso sorto in circostanze che hanno provocato la necessità di trasformazioni. Il principio enunciato da Vincenzo di Lerins (*ciò che sempre, ovunque e da tutti è creduto deve essere accettato*), se assunto in forma rigida renderebbe privi di valore tutti i concili. A partire soprattutto dal secolo XIX sia la Scuola di Tubinga sia J.H. Newman sia i teologi più significativi del secolo scorso (si pensi a Y.M. Congar) hanno fatto comprendere che la tradizione coincide con la vita della Chiesa, e questa non consiste nella pura ripetizione del passato, che peraltro non può identificarsi con un'epoca della storia con le sue visioni e le sue pratiche.

Per affrontare la nostra questione – se si debba interpretare il Vaticano II come svolta o come pura conferma del già noto – con distacco critico, la via da percorrere sembra essere quella di tenere conto dei dibattiti conciliari dai quali sono usciti i documenti. Benché infatti i documenti siano frutto di mediazioni faticosissime – almeno in alcuni passaggi – il cui scopo era di arrivare a visioni condivise, segno che la verità si manifesta nel consenso, e secondo alcuni esito di compromessi dottrinali non sempre ben riusciti, resta innegabile che durante i lavori conciliari non mancarono vivaci contrapposizioni. Nulla di nuovo: la storia dei concili attesta che posizioni diverse si sono sempre confrontate, anche aspramente, prima di giungere al consenso su un testo. Resta il fatto che nella elaborazione dei documenti del Vaticano II si è manifestato il plesso delle visioni teologico-pastorali presenti nella Chiesa, alcune delle quali avevano provocato sofferenze a non pochi teologi negli anni immediatamente precedenti al Concilio, paradossalmente perché costoro ritenevano necessario ravvivare la Chiesa mediante un ritorno alle origini. Parlare di maggioranza e minoranza vorrebbe dire assumere criteri puramente numerici. In verità ciò che era in gioco era il programma di rinnovamento che Giovanni XXIII aveva immaginato il Concilio avrebbe dovuto attuare, suscitando

la paura di molti Padri, i quali temevano che intraprendendo percorsi inesplorati la Chiesa si sarebbe smarrita. Timori e speranze si affrontavano nell'aula conciliare e fuori di essa, nei luoghi di elaborazione dei documenti come nelle Chiese locali e nell'opinione pubblica. Ebbene, prestando attenzione ai timori e alle speranze si può capire se e come il Vaticano II costituisca oppure no una svolta nella vita della Chiesa.

Non si può certamente condividere l'opinione, paradossalmente condivisa dai due fronti, secondo la quale il Concilio ha cambiato tutto. Ma resta innegabile che il Vaticano II ha introdotto novità che stridono con le convinzioni difese dal Magistero e dalla teologia nei decenni precedenti e dai difensori attuali di quel Magistero e di quella teologia. Se tutto fosse stato pacifico, il Concilio sarebbe finito presto, non avrebbe conosciuto tensioni e probabilmente i documenti sarebbero stati più scarni. Il carattere «pastorale» degli stessi peraltro dice già la novità del Vaticano II rispetto alla generalità dei concili precedenti, benché pure molti di essi avessero intenti riformatori e quindi pastorali. Va da sé che l'aggettivo «pastorale» che qualifica i documenti dell'ultimo concilio non significa «privo di valenza dottrinale»; significa piuttosto che la dottrina viene proposta in modo da mostrarne la dimensione vitale, come aveva auspicato Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio. Certamente, come fanno notare alcuni critici, questo stile comporta a volte perdita di precisione terminologico-concettuale e quindi espone il testo al conflitto delle interpretazioni, ma rende evidente che la realtà di cui si parla eccede il linguaggio umano e di essa si può parlare solo in forma simbolica.

Il *Dossier* tra le mani del lettore non intende riprendere tutti i contenuti innovativi dei documenti conciliari, ma solo alcuni di essi, quelli che hanno suscitato l'impressione che ci si staccasse dalla tradizione precedente, sia pratica sia dottrinale. Tra i temi qui non considerati si dovrebbe annoverare sia quello della rivelazione, strappata dalla Costituzione *Dei Verbum* a una concezione prevalentemente dottrinale, sia quello della collegialità episcopa-

le, la cui affermazione – peraltro eco dell'antica dottrina ecclesiale – appariva a larga parte dei Padri conciliari una diminuzione del Primato papale. I temi scelti per il nostro fascicolo attengono tutti alla prospettiva più direttamente «pastorale».

Anzitutto il tema della povertà della Chiesa, caro al card. Lercaro, perché appariva dirompente a chi era abituato a una Chiesa trionfalistica, che nelle sue liturgie e nelle manifestazioni pubbliche delle sue autorità sembrava più espressione dei fasti imperiali che non del Signore crocifisso al cui seguito la Chiesa dichiarava di essere. La sobrietà, segno della sequela di colui che non aveva dove posare il capo, diventava lo stile della vita ecclesiale in tutte le sue forme. Non era facile assumere questa prospettiva, che a scanso di equivoci non si identifica con l'impegno della Chiesa per i poveri, ma attiene più profondamente al modo di essere della medesima Chiesa. In effetti, nei documenti conciliari non rimase molto delle iniziali proposte. Ma quanto è dato leggere (si pensi a *Lumen gentium* 8) basterebbe ancora oggi per un serio esame di coscienza.

Un secondo tema, alquanto spinoso, è quello della libertà religiosa. La Dichiarazione *Dignitatis humanae* con la quale si voleva affermare il diritto di ogni persona umana a vivere la propria dimensione religiosa, appariva a molti negazione dell'insegnamento magisteriale del secolo XIX, il quale, facendo leva sulla differenza tra verità ed errore, aveva letto nella difesa della libertà religiosa attuata dai pensatori moderni un invito all'indifferentismo religioso e quindi l'aveva condannata. Nel dibattito conciliare, mons. De Smedt, relatore del documento in causa, doveva ribadire continuamente che affermazione della libertà religiosa non coincide con difesa dell'indifferentismo religioso, ma molte volte non gli riusciva di convincere alcuni gruppi di Padri. L'eco della difficoltà ad accettare il documento si avrà nel contrasto tra il movimento lefebvriano e Roma: per detto movimento il nostro tema sarebbe perdita della differenza tra verità ed errore, cosa che, a suo parere, renderebbe invalido il Vaticano II. Ci si trova

qui in uno dei punti nodali della questione della interpretazione del Concilio: a chi legga i documenti magisteriali del secolo XIX, non sfugge infatti il diverso modo di intendere la libertà religiosa e quindi si pone l'interrogativo se si possa parlare di continuità. Con occhio attento alla storia diventa possibile comprendere le ragioni che avevano spinto i Papi del secolo XIX a condannare la libertà religiosa, ma diventa possibile anche comprendere il senso autentico delle affermazioni del Vaticano II.

Il terzo tema riguarda il rapporto della Chiesa con gli appartenenti alle religioni diverse dal cristianesimo. La Dichiarazione *Nostra aetate*, pensata inizialmente come finalizzata a liberare il popolo ebraico dall'accusa di deicidio, si propone come il documento forse più sintomatico del nuovo orientamento nella considerazione delle religioni da parte della Chiesa cattolica. Benché la Dichiarazione non affermi che le religioni si equivalgono in vista della salvezza, alcune affermazioni in essa contenute non potevano che suscitare perplessità in quanti, sulla scia della tradizione apologetica, ritenevano le religioni non cristiane in maniera negativa. Riconoscere che le religioni sono luoghi nei quali il sentimento religioso delle persone umane può trovare espressione e configurazione categoriale voleva dire riconoscere in esse aspetti di verità, di bontà, di santità, che prima erano esclusi. Quanto poi al popolo di Israele, riconoscere che è la nostra radice santa, che l'alleanza di Dio con esso non è cancellata, bensì portata a compimento, costituiva una vera rivoluzione per molti. Le perplessità apparivano pertanto ovvie, fondate com'erano sulla secolare convinzione che solo nel cristianesimo si trovano la verità, la bontà e la santità.

Infine, il quarto tema, quello della autonomia dei laici, sembrava scardinare l'impianto ecclesiologico che ancora l'enciclica *Mystici Corporis* (1943) aveva teologicamente proposto mediante l'uso della metafora del corpo. È noto che, in fase di elaborazione della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, si era deciso di porre il capitolo sul popolo di Dio subito dopo la descrizione della Chiesa come mistero al fine di suggerire che il disegno di Dio

nella storia si attua dando origine a un popolo. La scelta faceva superare l'identificazione del popolo di Dio con i laici, cioè con coloro che sono privi di autorità. Riprendere la concezione biblica di popolo di Dio permetteva di considerare che esso, nella sua totalità, costituita da gerarchia e laici, è il soggetto della missione. Questa è realizzata in forma diversa dai ministri ordinati e dai fedeli laici, i quali, come già i ministri, ricevono direttamente dal Signore Gesù il compito di stabilire il Regno di Dio nel mondo. Ciò significa che, pur in comunione con tutto il popolo di Dio, essi sono responsabili delle scelte che operano nel mondo. Si tratta di una prospettiva che fa uscire i fedeli laici da uno stato di minorità, per usare un'espressione cara a Kant. Anche questo capitolo della dottrina conciliare non poteva passare pacificamente, stante la visione che faceva dei laici la *longa manus* della gerarchia. La difficoltà peraltro non è ancora interamente superata oggi. Per questo vale la pena richiamare l'insegnamento autorevole del Vaticano II a fronte di tendenze neoclericali.

L'insegnamento del Concilio non è certamente solo quello qui richiamato. Se si è fatta la scelta di questi temi è solo per ricordare che il Vaticano II non può essere letto come semplice conferma di quanto la tradizione aveva già acquisito. Esso si propone ancora oggi come stimolo a un rinnovamento a fronte di nostalgie, i cui soggetti spesso danno l'impressione di non ricordare che la tradizione non si identifica con un periodo, quello che si seleziona perché corrispondente ai propri gusti e forse alle proprie paure. La tradizione è vita, e solo se accolta nel suo dinamismo diventa vivificante. Lo si coglie anche dal discorso con il quale Paolo VI il 7 dicembre 1965 rileggeva il significato religioso del Concilio, secondo le coordinate messe in evidenza dalla presentazione di Giovanni Tangorra qui pubblicata con il testo del medesimo discorso, quasi a suggello dei due *Dossier* dedicati da *Dialoghi* al Vaticano II. Riprendere le parole di papa Montini diventa pensare al futuro dalla forza del Concilio.

*Giacomo Canobbio*