L'INTERPRETAZIONE TEOLOGICA DEL VATICANO II
Categorie, Orientamenti, Questioni

Incipit
Referenza storica ed ermeneutica teologica

Il tema affidato alla mia relazione: *L'interpretazione teologica del Vaticano II*, richiede una precisazione generale e una particolare. La precisazione *generale* riguarda ogni ermeneutica conciliare, per determinarne il carattere e il contenuto "dogmatico" o "dottrinale". Ora, i Concili antichi e, in forma diversa, anche i Concili medievali fino a Trento compreso, potevano essere definiti nel loro vincolo dogmatico/dottrinale interpretandoli in rapporto all'eresia, a cui volevano rispondere. Essi, mediante un discernimento autorevole, si esprimevano in una *confessio fidei* e negli *anatematismi*, accompagnati da *canoni disciplinari*. E anche quando l'intervento magisteriale proponeva un testo in positivo, la sua determinazione propriamente dogmatica, richiedeva l'individuazione del referente storico della negazione eretica o comunque gravemente problematica in rapporto all'unità della fede della Chiesa. In questo senso, l'interpretazione teologica anche per i Concili antichi e medievali doveva ricostruire il contesto storico, pena l'incomprensione del dato dogmatico. Di conseguenza la teologia seguente i concili, la teologia che voleva recepirne l'ortodossia, ha sempre sviluppato un duplice riferimento alla storia: alla storia del *contesto eretico* che aveva prodotto la necessità dell'intervento conciliare; e alla storia delle fede della Chiesa risalendo fino alla *sorgente kerygmatica* del dogma nelle Sacre Scritture. Pertanto, dopo ogni concilio, *l'interpretazione teologica* è sempre stata una necessità per comprendere il concilio stesso. Si pensi alla teologia trinitaria dei Cappadoci che declina *l'homoousía* nicena, si ricordi l'infinito strascico dopo Calcedonia nel neocalcedonismo, fino a un Concilio – il Constantinopolitano II – che è un intervento del magistero che propone un'ermeneutica alessandrina del Calcedonese; ma non si dimentichi anche la carenza di senso storico dell'epoca postridentina che ha dovuto attendere la pubblicazione degli *Atti del Concilio*, a partire dall'anno 1900, per passare da un'interpretazione controversistica del Tridentino a una più obiettiva e positiva dello stesso in senso riformatore. Se nell'interpretazione teologica la definizione dogmatica è compresa come criterio per difendere la verità integrale del kerygma, a essa non basta la ricostruzione storica dell'eresia (il dogma, infatti, si presenta come negazione della negazione), ma occorre anche il suo inserimento nella storia della fede e della dottrina che i Padri hanno trasmesso a partire dal kerygma apostolico. Per questo l'ermeneutica

teologica di un concilio cambia radicalmente quando, da vincolo dogmatico per interpretare il dato rivelato nella sua integralità, diventa punto di partenza sistematico per costruire la teologia. L'interpretazione teologica di (un) concilio, in tale prospettiva apologetica, si esaurisce nel far tacere l'avversario, più che nel far parlare la rivelazione.

Una ragione *particolare*, però, raccomanda che l'interpretazione teologica del Vaticano II deve avere un singolare riferimento alla storia. Perché è proprio con l'ultimo Concilio che la storia fa il suo "ingresso" nell'autocomprensione della fede con un autorevole riconoscimento. La coscienza storica, che evidentemente precede il Vaticano II, si presenta all'appuntamento nella Basilica Vaticana già con la consapevolezza non solo del carattere storico della rivelazione, ma della stessa comprensione storica della dottrina della fede, la quale non può essere fissata nel cielo platonico delle dottrine e delle norme, ma dentro un percorso di ricezione storica. Se la rivelazione è storica, se la storia della fede ha uno "sviluppo" fortemente segnato dalla storicità, anche il programma di "aggiornamento" proposto Papa Giovanni al Concilio non potrà non fare i conti con la coscienza moderna (segnata dalla critica storica), per la quale la fede di sempre deve essere detta nel mondo contemporaneo. Ne viene che un'interpretazione teologica del Concilio Vaticano II deve fare i conti con la storia che lo procede, lo accompagna e lo segue. Sotto questo profilo il compito affidato a questa relazione sembra immane per onorare il senso autentico di un'interpretazione teologica del Vaticano II. Per fortuna esso può avvalersi degli innumerevoli studi storici sul Concilio[1], evitando due estremi: il primo di concepire l'interpretazione teologica del Vaticano II come l'elaborazione di *una teologia "a partire dal Concilio"*, intesa quale interpretazione sistematica dei 16 documenti conciliari (in questa direzione sembrò muoversi nel primo decennio lo stesso Paolo VI e, forse, anche la nutrita pattuglia dei teologi "conciliari": qui vi sarebbe una *metábasis eis to állo génos* dei documenti conciliari, che verrebbero interpretati come un *corpus* capace di costruire una "teologia conciliare"); il secondo estremo è quello di immaginare che i documenti debbano essere letti con *un'ermeneutica teologica in rapporto all'evento/spirito del Concilio*, così come si è storicamente svolto (interpretando tale ermeneutica come "sintesi dell'eterogeneo", magari forzando soprattutto i punti di frizione, tensione e compromesso: qui il Concilio andrebbe ricostruito sempre da capo come il "racconto di un passaggio epocale" da una teologia dottrinalistica a una teologia della rivelazione storica ed è solo riprendendo *questo* metodo che sarebbe assicurata la fedeltà al Vaticano II). Certamente il Concilio è stato *anche* questo: ha elaborato una teologia della liturgia,

[1] Tra i lavori sintetici recenti ricordo: G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2012; CH. PEDOTTI, *La battaille du Vatican (1959-1965). Les coulisses du Concile qui a changé l'Église*, Plon, Paris 2012; R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Lindau, Torino 2012; Ph. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012. Di carattere più attualizzante: G. MILITELLO, *Alla scoperta del Concilio Vaticano II. Il programma d'azione per il cristiano del nostro tempo*, Sugarco, Milano 2010; D. MOULINET, *Il Vaticano II raccontato a chi non l'ha* vissuto, Jaca Book, Milano 2012; M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, EDB, Bologna 2013 [or. inglese 2012].

della rivelazione e della chiesa in rapporto al mondo moderno e alle sue istanze fondamentali (autonomia delle realtà terrestri, senso dei segni dei tempi, diritto alla libertà religiosa ecc.), ma un'interpretazione teologica del Vaticano II dovrà inserire quanto dice il Concilio in una visione integrale della rivelazione recepita nella storia della trasmissione della fede; inoltre, il senso dei suoi documenti certamente dovrà essere ricuperato non solo attraverso un'analisi testuale, bensì mediante la ricostruzione del momento genetico dei documenti, intesi come sedimento del discernimento "sinodale" in rapporto a una domanda e a una transizione di fede e chiesa. Nondimeno, ogni ripresa futura, che in realtà è già stata fatta almeno una volta in occasione del ventesimo anniversario del Concilio, non potrà che riprodurre il rapporto metodo/discernimento/testualità con la coscienza storica che si tratta di un passo "oltre" il Concilio e che quindi non può essere osato che nel contesto dell'atto di tradizione vivente del soggetto-Chiesa. Il metodo "sinodale" non assicura della fedeltà al Concilio se non dentro le *regula fidei* della fedeltà creativa alla rivelazione integrale recepita nella tradizione ininterrotta della Chiesa.

Tra questi due estremi (condivisibili per ciò che affermano, talvolta più problematici per il loro utilizzo che ne sovrastima il senso teologico) si colloca una serie di posizione intermedie, che hanno costellato il dibattito sull'ermeneutica teologica del Vaticano II. Per orientarci propongo di identificare i seguenti tre "nodi" che percorrono una parabola che va dalla chiarificazione dei problemi metodologici (1) alla questione dello "stile" del Vaticano II (2) fino alla possibilità di individuare il "principio di pastoralità" come chiave dell'ermeneutica teologica del Vaticano II (3) per concludere con il compito di attuare l'eredità del Vaticano II per la Chiesa del XXI secolo (*explicit*).

1. Ermeneutica, ricezione ed eredità del Concilio

Il sottotitolo della mia relazione recita: *categorie, orientamenti, questioni*. Ho interpretato questo come un suggerimento a ordinare le variegate prospettive che si sono affacciate in questi cinquant'anni di ermeneutica del Concilio. Iniziando dal compito di *un'interpretazione teologica del Concilio*, mi sembra anzitutto opportuno distinguere tre aspetti che talvolta si sovrappongono, ma che sono relativamente diversi: l'*ermeneutica* del Concilio come tale, la sua *ricezione* in questi cinquant'anni, la sua *eredità* per il futuro. È chiaro che queste tre distinte dizioni si riferiscono al compito di un'interpretazione teologica del Concilio, ma secondo tre differenti angolature e con problematiche specifiche. Esse, infatti, riguardano l'unica grande questione dell'*interpretazione del Concilio*: ermeneutica, ricezione ed eredità del Vaticano II hanno tutte diversamente un impatto ermeneutico. Provo brevemente a delinearle sotto il profilo metodologico ed evocando gli episodi principali che sono apparsi nel panorama di questi cinquant'anni.

L'ermeneutica del Concilio.

L'ermeneutica del Vaticano II come tale ha avuto almeno due momenti salienti: la prima si distende nei primi dieci/quindici anni dopo l'assise conciliare (in pratica fino alla morte di Paolo VI), la seconda si è accesa in occasione dell'ormai famoso intervento di Benedetto XVI con la Curia romana del 22 dicembre 2005 sull'"ermeneutica della riforma". Il *primo momento* è per così dire tutto concentrato sull'interpretazione dei documenti conciliari, soprattutto delle quattro grandi Costituzioni, dei nove Decreti di riforma e delle tre Dichiarazioni. Presenta la caratteristica dominate di un'entusiastica adesione al Concilio, per comprenderlo e attuarlo. A essi sono dedicati le Collane *Unam Sanctam,* il *Lexicon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare* (3 voll., 1966), il fortunato *Kleines Konzilskompendium,* di Rahner-Vorgrimler (1967), gli innumerevoli commentari tra cui svettano quelli di *G. Philips* sulla *Lumen Gentium e* di *G. Baraúna* sulle Costituzioni conciliari sulla Liturgia, sulla Chiesa e sulla sua missione nel mondo, mentre la *Dei Verbum* riceve un apprezzamento diffuso nel dibattito tra biblisti e teologi fondamentali, con una ricezione piuttosto differenziata, che in ogni caso aprirà una felice stagione di rinnovamento degli studi biblici e nel ripensamento della teologia fondamentale[2]. Per il resto, e cioè i commentari ai *Decreti* e alle *Dichiarazioni* consentiranno un accompagnamento alla comprensione e all'attuazione della riforma proposta dal Concilio. Questa prima fase appare connotata da *un'ermeneutica teologica in vista dell'attuazione della riforma conciliare*, soprattutto del momento più emblematico della riforma liturgica, attorno alla quale poi ruota l'impulso proposto per gli stati di vita ecclesiale (vescovi, sacerdoti/seminari, religiosi e soprattutto i laici) e per il rapporto con il mondo (teologia e cultura, ecumenismo, missioni, ebrei, religioni non cristiane, libertà religiosa). Per quanto riguarda l'ermeneutica teologica del Vaticano II possiamo dire che la dominante di questo primo periodo è la coscienza della novità mediata dai documenti, fino al punto di immaginare una "teologia conciliare", idea promossa soprattutto da Paolo VI. Mi pare che si possa dire con buona coscienza che la prima fase registra il minimo di "distanza critica" tra evento/spirito del Concilio e sua traduzione testuale, anche perché largamente dominata dalle figure (vescovi e teologi) che avevano "fatto" il Concilio. Nell'affinamento di tale distanza critica, un rilievo unico si deve attribuire alla progressiva pubblicazione degli *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (AS), iniziata nel 1970 e culminata nel 1999 per la coraggiosa volontà di Paolo VI (anticipata dagli *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, 1964-1994). Sarebbe interessante datare la progressiva realizzazione degli studi che hanno potuto beneficiare degli "Atti del Concilio" per apprezzare l'influsso propiziato dalla messa

[2] Per la Costituzione si veda un saggio che raccoglie i precedenti commentari P.L. FERRARI, *La* Dei Verbum, Queriniana, Brescia 2005, oltre ai commentari/opere successive di cui parleremo più avanti.

a disposizione di un'ingente mole di testi, che formano la fonte fondamentale per una storia teologica del Vaticano II.

Il *secondo momento* che ha visto accendersi un interesse riflesso sul tema dell'ermeneutica del Concilio, beneficia di due opere fondamentali che favoriscono un salto di qualità nella discussione: la *Storia del Concilio Vaticano II,* in 5 voll., sotto la direzione di G. Alberigo (1995-2001) e *l'Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in 5 Voll., diretto da P. Hünermann e B.J. Hilberath (2004-2006)[3]. Queste due opere introducono in maniera critica il rapporto tra Concilio come evento e come documento, con due soluzioni diverse. Il momento nel quale si colloca la loro pubblicazione ha visto sorgere un forte contrasto, contrassegnato da un sentimento "anticonciliare"[4], nel caso migliore contrario a una supposta ermeneutica della discontinuità, che troverebbe proprio nella *Storia* diretta da Alberigo il suo manifesto[5]. La polarizzazione delle posizioni è il contesto immediato del discorso del 2005 al Collegio cardinalizio di Benedetto XVI, in qualche modo programmatico del suo Pontificato[6]. Il tema dell'ermeneutica del Concilio nella dialettica tra continuità e discontinuità, con la proposta mediatrice di Papa Benedetto di un'"ermeneutica della riforma", introduce un'accelerazione alla discussione sull'interpretazione teologica del Concilio. Essa favorisce una cascata d'interventi che hanno in qualche modo allargato l'orizzonte del tema[7]. La coppia discontinuità-continuità si rivela un'alternativa troppo secca e la proposta del Pontefice tenta in qualche modo di suggerire – almeno mi sembra questo il fine inteso dal suo intervento – un'ermeneutica che collochi il Concilio e la sua obiettiva novità, come compren-

[3] A. MELLONI (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001 (= *Storia*); B.-J. HILBERTAH – P. HÜNERMANN, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bände, Herder, Freiburg 2004-2006 [Studienausgabe, 5 Bände, Herder, Freiburg 2009] (= *HThK*).

[4] M. VERGOTTINI, *Contro la "mitizzazione" del Concilio: paraconcilio, metaconcilio, anticoncilio*, in «Teologia» 37 (2012) 450-478, in cui descrive il movimento atmosferico di resistenza e/o avversione al Concilio.

[5] Sull'intervento del Papa (vedi nota successiva) Routhier avanza anche l'ipotesi che il bersaglio proprio sarebbe non tanto la *Storia* diretta da Alberigo, ma la galassia dei cosiddetti "tradizionalisti" che considererebbero il Concilio un atto di rottura rispetto alla tradizione (immediatamente) precedente: G. ROUTHIER, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma compito per la teologia*, «La Rivista del Clero Italiano» 92 (2011) 744-759; 827-841.

[6] BENEDETTO XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia Romana in Occasione della presentazione degli auguri natalizi,* Giovedì, 22 dicembre 2005.

[7] M. VERGOTTINI (a cura di), ATI, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica conciliare*, Glossa, Milano 2005; PH. BORDEYNE - LAURENT VILLEMIN (*éds.), Vatican II et la théologie: Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris 2006 [2010]; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; A. MELLONI, G. Ruggieri (Edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009; J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo al Vaticano II?*, Vita e Pensiero, Milano 2010 [or. 2008]; G. ROUTHIER, G. JOBIN (Eds), *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Cerf, Paris 2012; CH. THEOBALD, *La recezione del Concilio Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente,* EDB, Bologna 2011 [or 2009]; CH. PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III ?*, Éd. Tallandier, Paris 2012; J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile,* Cerf, Paris 2012. G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012; G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, (= Vele 77), Einaudi, Torino 2012; SCUOLA TEOLOGICA DEL SEMINARIO DI BERGAMO, *Teologia dal Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012; M. VERGOTTINI (a cura di), ATI, *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia*, Glossa Milano, 2012; PH. THULL (Hrsg.), *Ermutigung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013.

sione «del rinnovamento della continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato». La riforma del Vaticano II – afferma il Papa – va collocata nello sviluppo della tradizione integrale della Chiesa, un'istanza già fatta valere a suo tempo da Kasper nel 1987[8]. Secondo gli storici l'interpretazione del Concilio ha bisogno di un legittimo "criterio teologico", che però non deve oscurare l'"evento" conciliare come un momento in cui "sia accaduto veramente qualcosa", almeno rispetto al quadro della teologia neoscolastica precedente. Effettivamente il linguaggio dell'"ermeneutica della riforma", che probabilmente il Papa intende nel senso guardiniano, ripreso poi anche da von Balthasar, come riforma "*dalle* origini"[9], propone un'interpretazione del Vaticano II, come rinnovamento delle "forme" contingenti rispetto ai "principi fondamentali", che invece vanno letti nella continuità della grande tradizione cattolica. Ma con ciò viene introdotta una valutazione teologica, con la distinzione tra "forme" e "principi", che però sfugge allo storico. Questi, invece, si fissa sulla coppia "evento/spirito" e "documenti/testi", per i quali può mostrare un indubbio superamento almeno rispetto al quadro della neoscolastica di fine Ottocento e della prima metà del Novecento. Il giudizio dello storico si colloca al livello dell'uscita dall'epoca tridentina e della sua versione neoscolastica, rimarcando la novità della transizione conciliare; la valutazione del teologo si riferisce al fatto che il discernimento conciliare va compreso nell'integralità della tradizione cattolica. Resta qui un punto di tensione che non può essere sciolto semplicemente a livello dell'interpretazione teologica del Vaticano II come tale, senza inserirlo nel quadro della sua *ricezione* e del tema della *eredità* che il Vaticano II lascia per la Chiesa del XXI secolo**.**

La ricezione del Concilio.

Questo secondo profilo introduce una dimensione nuova nell'interpretazione teologica del Vaticano II. Infatti, oggi, la questione dell'interpretazione teologica del Concilio non può pensare di oltrepassare il filtro della variegata ricezione di questi cinquant'anni. Senza confondere ermeneutica del Concilio e ricezione del Vaticano II, non si può negare il fatto che la questione sopra ricordata oggi si colloca in modo diverso rispetto alla prima stagione postconciliare. Il tema della ricezione (dei concili) – come è noto – è abbastanza complesso[10] e si rivela di più difficile apprezzamento quando lo spazio storico intercorso è relativamente breve. Chi ha tentato una periodizzazione ha dovuto tener conto non solo delle diverse fasi storiche di questi cinquant'anni, ma anche dello «spazio umano e

[8] W. KASPER, *La provocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati teologici*, in *Teologia e* Chiesa, (= BTC 60), Queriniana, Brescia 1989, 302-312.

[9] H.U VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Kösel, München 1970.

[10] Oltre al classico Y.M. CONGAR, *La "réception" comme réalité ecclesiologique* (1972), in *Église et Papauté,* Cerf, Paris, 1994, 229-266; A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, in ID., *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg, 1995, 303-334; G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris, 1993.

culturale della ricezione»[11]. Forse si possono incrociare sostanzialmente due criteri: uno storico e l'altro culturale, che ci consentono con buona approssimazione di determinare tre tappe della ricezione del Concilio.

La *prima* tappa potrebbe essere definita dell'*attuazione del Concilio,* che procede alla realizzazione della "riforma" proposta dal Concilio (1965-1985). Essa è connotata fortemente dall'elemento *istituzionale*, e si distende lungo l'arco che va dalla graduale introduzione della riforma liturgica, alla revisione degli studi teologici, all'avvio faticoso del Sinodo dei Vescovi con la sua crisi nell'assemblea sinodale del 1974, fino alla riforma del Nuovo Codice di diritto canonico del 1983. I soggetti di questa prima fase della ricezione sono prevalentemente i papi e i vescovi protagonisti della generazione conciliare, che attraverso la loro azione pastorale hanno dato un forte impulso al diffondersi della visione del Concilio. A essi s'accostano in funzione trainante, persino qualche volta con fughe in avanti, quelli che Routhier chiama i "mediatori culturali" (teologi e operatori della comunicazione). Rimane sullo sfondo la valutazione della ricezione nell'insieme del popolo di Dio (si pensi solo al clero), per la sua capacità di recepire lo stile e gli insegnamenti conciliari e la loro traduzione nelle pratiche effettive, nella dottrina e nella spiritualità. Potremmo definire questa prima fase una ricezione che tenta di introdurre la "mentalità conciliare" attraverso il rinnovamento delle forme pratiche che la devono mediare. Tre indicatori potrebbero testare il livello della ricezione: 1) i diversi insegnamenti/prassi (non tutti sono recepiti allo stesso titolo e nel medesimo modo); 2) il metodo sinodale che si è attuato in Concilio e che invece fatica a trovare forme persuasive per trattare *in capite* e *in membris* le nuove questioni che si affacciano alla Chiesa cattolica (si pensi solo ai diversi Sinodi dei vescovi e ai Consigli presbiterali e pastorali di una diocesi); 3) lo stile del discorso, come forma particolare che il Concilio ha adottato per l'annuncio cristiano oggi e che produce una sorta di proliferazione indiscriminata dei documenti non tutti di egual valore, con una sorta di *koiné* linguistica non sempre di alto livello. L'apprezzamento dei risultati di questa prima fase della ricezione è discusso: le mediazioni istituzionali (dai libri rituali al corpus giuridico, passando attraverso la grande galassia delle "istruzioni", "orientamenti e norme" e "direttori") hanno per un verso operato il necessario tentativo di dare carne al *corpus* conciliare, ma per l'altro verso hanno introdotto momenti di opacità, di freno, d'incanalamento dell'allegro spontaneismo che aveva caratterizzato la prima tappa.

La *seconda* tappa della ricezione è di *carattere teologico* (1985-2000): ed è rappresentata dal Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 dedicato al XX anniversario del Concilio. Esso rappresenta un momento singolare della ricezione del Vaticano II. Collocato nella prima stagione del pontificato di Giovanni Paolo II introduce obiettivamente una svolta nella ricezione conciliare e nell'erme-

[11] G. ROUTHIER, *Pour un étude de la réception du Vatican II au plan local*, in *Da Montini a Martini: Il Vaticano II a Milano*. *I. Le figure*, a cura di G. Routhier–L. Bressan–L. Vaccaro, Marcelliana, Brescia 2012, 5-45.

neutica teologica di questo. Essa avviene nella reinterpretazione della categoria centrale attorno a cui leggere il vasto patrimonio del Concilio: l'ecclesiologia passa dalla categoria di "popolo di Dio" alla nozione di "communio". La comprensione prevalentemente sociologica della categoria di popolo di Dio nella ricezione dei primi vent'anni (si pensi alla teologia politica e della liberazione) ha trovato nella rilettura del Sinodo, fatta dal segretario speciale W. Kasper, la ripresa non solo dell'ecclesiologia conciliare, ma in qualche modo di tutti i documenti del Vaticano II, attorno alla nozione di "communio"[12]. Questa sembrava funzionale ai due ricuperi teologici che nel frattempo papa Wojtyła stava sponsorizzando: la proiezione missionaria con il tema della nuova evangelizzazione; la valorizzazione del laicato associato con i "nuovi" movimenti e le aggregazioni laicali emergenti. Credo che si possa accostare a questo snodo decisivo nella ricezione del Vaticano II una stagione feconda dei "mediatori culturali" (in particolare dei teologi in confronto serrato con la modernità) che, partendo dal Concilio, hanno veramente operato un reinquadramento profondo della teologia conciliare dentro l'arco dei due millenni della tradizione cristiana, in particolare portando l'attenzione al carattere storico, salvifico e personale della Rivelazione, alla sua attestazione nella Sacra Scrittura e alla sua centratura cristologico-trinitaria. Ciò ha ricuperato il significato strategico della *Dei Verbum* nell'insegnamento conciliare, decentrando obiettivamente il discorso dall'ecclesiologia al rapporto della rivelazione cristiana con la cultura contemporanea. Ciò ha introdotto obiettivamente una tensione tra la centratura ecclesiologica sulla "communio" e il ricupero teologico della singolarità della fede cristiana in relazione con l'universale umano. Nel frattempo era avvenuto un epocale decentramento del cristianesimo occidentale con l'affacciarsi dei fenomeni dirompenti introdotti dal pluralismo religioso. Senza la registrazione di questa tensione obiettiva non si capirebbe la tappa attuale nella ricezione del Concilio.

La *terza* tappa è dominata dal *conflitto delle interpretazioni* (dal 2000 fino ai nostri giorni). Essa suppone a mio avviso alcuni elementi di novità di carattere diverso, di cui il più decisivo è il venir meno della generazione che ha fatto il Concilio. Gli attori del Vaticano II scompaiono: la nuova generazione di vescovi e di teologi non è stata impegnata nel dibattito conciliare e non è segnata allo stesso modo da quell'evento; lo riceve attraverso i suoi documenti, le realizzazioni istituzionali e le pratiche effettive. Per questa generazione il Vaticano II è accessibile solo attraverso un gesto di "memoria critica": essa è possibile come un'operazione che ricupera l'intenzione pastorale e pratica dell'evento conciliare mediante la valutazione delle sue ricezioni e attuazioni; non si dà più un rapporto diretto con l'evento conciliare e i suoi documenti, ma esso è mediato da una

[12] La sua espressione più compiuta si trova in un articolo del 1986: W. KASPER, *Chiesa come communio. Riflessione sull'idea ecclesiologica di fondo del Vaticano II*, in *Teologia e Chiesa*, 284-301. Kasper scrive un commentario particolareggiato del Sinodo straordinario del 1985 in ID., *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento* (GdT 164), Queriniana, Brescia 1986: documenti sinodali (9-42); breve descrizione dello svolgimento dell'Assise sinodale (51-56); cinque criteri interpretativi del Concilio (58-59); la nuova accentuazione della nozione di *communio* (83-86).

situazione inedita, segnata dalla secolarizzazione, dal multiculturalismo, e del pluralismo religioso. Tale situazione propone prepotentemente il problema dell'identità (cristiana) e quindi del legame con la tradizione. Si è passati da una tradizione postridentina (nell'ultima versione neoscolastica), dalla quale la prima generazione postconciliare ha tentato di affrancarsi interpretando il Concilio come una "liberatoria" per tale superamento, al bisogno di una tradizione "identitaria", di cui la nuova generazione fatica però a identificare i tratti qualificanti, e in ogni caso cavalca il "ritorno del sacro", delle forme che sembravano imprudentemente liquidate da una pratica liturgica spregiudicata, dall'esigenza di una continuità con la coscienza cristiana di sempre. In questa fase, si colloca il generoso tentativo di Benedetto XVI, che affonda le sue radici già nell'ultima fase del pontificato di Giovanni Paolo II (del quale è stato consigliere teologico di primo piano), che ha operato su due leve: il discernimento del lascito del Vaticano II, proponendo un'ermeneutica della riforma, di là della contrapposizione tra discontinuità e continuità; e il rapporto critico con la modernità, con il manifesto del suo pontificato proposto nell'enciclica *Deus caritas est* e nel *discorso di Ratisbona*. La sua proposta potrebbe essere formulata in sintesi così: l'identità cristiana porta con sé le ragioni della sua rilevanza ed esige, dunque, un rapporto con la ragione moderna, affrancata dalla sua angustia razionalista e antitradizionale. Tentativo ardito che si colloca proprio sul crinale di un passaggio, iscritto per così dire nella venerabile figura del Papa: di essere l'ultimo testimone dell'evento del Concilio (per quanto in veste di perito) e il primo Pontefice che deve farsi carico della trasmissione del Vaticano II alla nuova generazione. Per questa il Concilio è un momento della storia, è già un'eredità che impone il compito di essere raccolta. In ogni caso l'intervento papale del 2005 ha prodotto indirettamente una concentrazione benefica di studi sul Vaticano II, che ci consente di operare il passaggio ad una nuova fase della recezione e dell'ermeneutica teologica che ha bisogno forse di una nuova denominazione.

L'eredità del Concilio

La nuova fase può, dunque, definire un tempo nuovo che si apre davanti a noi. Il tempo in cui il Concilio deve essere trasmesso alla seconda generazione postconciliare: quella che non è vissuta nel cono di luce del Vaticano II, ma che è nata in un mondo secolarizzato, senza segni identitari e che perciò fatica a sentirlo come un punto di partenza promettente. Prima di comprenderlo e accoglierlo come una "eredità" preziosa, essa deve ricomprenderlo come una scuola di annuncio del Vangelo e una sfida per la riforma di cui la Chiesa ha bisogno in ogni tempo. Tuttavia prima di accogliere il Vaticano II come un compito, dovrà riscoprirlo come un tesoro o, come ha detto Giovanni Paolo II, come una "bussola" per la Chiesa del terzo millennio. Ha sottolineato il rilievo ermeneutico di questa ulteriore fase G. Routhier nel saggio introduttivo alla sua ultima raccolta,

proponendo il *Vaticano II come eredità*[13]. Mi sembra una prospettiva interessante sia per l'ermeneutica teologica del Concilio, sia per la pragmatica ecclesiale che sembra annunciarsi nei primi gesti del pontificato di Papa Francesco. Secondo Routhier tre movimenti creativi qualificano la recezione del lascito di un'eredità. Con acume e con una certa astuzia intellettuale, il teologo canadese propone un'analogia con il problema dell'eredità del tomismo. Secondo i pionieri di questa operazione storica (Chenu e Congar), che tentarono di superare il neotomismo riportandolo alle sorgenti dell'intuizione tommasiana, tre opzioni principali consentono di ereditare un pensiero vitale: 1) tornare alla *posizione dei problemi* al di là delle soluzioni e delle conclusioni che quel pensiero ha saputo produrre; 2) far emergere, attraverso uno scavo storico sul pensiero di un autore (nel caso l'Aquinate) il *corpo di intuizioni basilari* del suo pensare teologico, focalizzando le sue idee veramente creatrici; 3) ritrovare lo stato di *invenzione creativa* che ha caratterizzato il contributo di Tommaso al rinascimento medievale (p. XIII). Se il rinnovamento del tomismo nel XX secolo si è proposto come un "pensare con Tommaso", alla stessa stregua la nuova generazione dopo quella conciliare (di vescovi, teologi e chiese locali) deve proporsi di «pensare *con e al modo* del Vaticano II». Questa indicazione, indubbiamente interessante, trasposta alla questione dell'"eredità del Vaticano II", propone di registrare chiaramente la «nuova situazione ermeneutica» in cui si pone il nostro tema dell'interpretazione teologica del Concilio: l'*ermeneutica del Vaticano II come tale* si propone come il compito del *Vaticano II come ermeneutica dell'annuncio evangelico* per la Chiesa del terzo millennio. Di fatto questo è il contributo degli interventi più significativi di questo ultimo decennio, prima durante e dopo l'intervento di Papa Benedetto nel 2005. Potremmo delineare il tema dell'eredità in tre mosse: a) riprendere il modo originale dei Padri conciliari (che gli studi storici ci hanno fatto conoscere) di porre i problemi con il metodo e le risorse che essi hanno messo in opera per prospettare una risposta alle sfide del loro tempo nella interazione tra soggetti, corpus testuale e nuovi lettori (*il Vaticano II come stile*); b) far emergere l'originalità del Vaticano II, le sue idee creative e le sue intuizioni basilari sia sul versante metodologico che contenutistico (*il principio di pastoralità);* c) ritrovare lo stato d'invenzione che ha caratterizzato quella svolta epocale e che ha bisogno oggi, all'inizio del Terzo millennio, di una ripresa creativa e di una nuova pragmatica ecclesiale (*il futuro del Concilio*). Con queste tre mosse avviene il passaggio dall'interpretazione teologica del Vaticano II al Concilio come ermeneutica del futuro dell'annuncio cristiano per la Chiesa del XXI secolo.

[13] G. ROUTHIER, *L'eredità del Vaticano II*, in *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012,VII-XIX

2. Il Vaticano II come stile

Il sasso nello stagno del dibattito è stato gettato dalla pubblicazione dell'imponente *Storia del concilio Vaticano II* diretta da G. Alberigo. Per quanto non si possa ridurre questa impresa alla banale distinzione tra Concilio come evento e Concilio come documento, si deve dire che il guadagno della *Storia* è stato quello di aver messo in luce il momento generatore dei testi e il metodo con cui la maggioranza conciliare ha gradualmente assunto il programma di Giovanni XXIII di un «magistero a carattere prevalentemente pastorale»[14]. L'*Officina bolognese*[15] ha sostenuto che soprattutto i testi di compromesso, che sovente si trovano nella produzione conciliare, vanno ricondotti al metodo con cui sono stati elaborati i documenti, al momento genetico che li ha prodotti nella dialettica conciliare tra maggioranza e minoranza, alla preoccupazione principale di Paolo VI di raggiungere il massimo di consenso tra i Padri. L'evento conciliare di confronto assembleare, di conversione dottrinale e di convergenza decisionale, insomma lo *stile di lavoro* del Concilio ha generato uno *stile di scrittura* che è fa del Vaticano II un *unicum* nella storia dei concili. Nei casi di conflitto interpretativo, dunque, la sintesi dell'eterogeneità dei testi va ricondotta al movimento vivo dell'evento conciliare, inteso come evento che segna il trapasso di un'epoca: è qui che si apre «la dialettica tra lettera e spirito o in altri, più rigorosamente, tra evento e decisioni finali»[16]. Con un'oscillazione di posizioni tra chi dice che la lettera delle decisioni rappresenta il riferimento normativo dell'interpretazione del Vaticano II e chi sostiene che evento e decisioni fanno un tutt'uno inseparabile, rispetto al quale le seconde rappresentano talvolta «un compromesso che non rende la pienezza significativa dell'evento»[17].

La tensione introdotta dalla dialettica tra evento e decisioni ha suscitato critiche di merito su alcuni punti interpretativi, ma soprattutto un'avversione più atmosferica che ha contestato la sopravvalutazione ermeneutica della distinzione proposta dalla *Storia* di Alberigo: nel senso che, quando fosse sorto un conflitto d'interpretazioni, bisognava privilegiare l'evento sul documento. E che in ogni caso non si poteva sterilizzare il Concilio nel suo carattere di "svolta": perché la

---

[14] Si può trovare una sinossi critica dell'*Allocuzione* di Giovanni XXIII di apertura del Concilio a cura di G. MELLONI, *Descrizione delle redazioni dell'allocuzione* (pp. 223-238), con *Sinossi critica* (pp. 239-283), in *Fede Tradizione Profezia*, Paideia, Brescia 1984. Il foglio 10 a cui si riferisce il nostro testo è di pugno dello stesso Pontefice sia nel M^1 che nel M^2, e contiene le due espressioni enfatizzanti "il punctum saliens" e *"attende un balzo in avanti"* (sottolineato nel manoscritto), che vengono perse nella traduzione ufficiale in latino pronunciata l'11 ottobre, ma che si trovano sia nella traduzione distribuita dall'Ufficio stampa (US) la sera prima, sia nella traduzione pubblicata sull'Osservatore Romano (R) di venerdì 12 ottobre, alle pp. 3-4. Il testo in italiano dell'*Osservatore* apparve così su *Civiltà Cattolica* a. 113, n. 2607 (3 nov. 1962), 209-217.

[15] G. ALBERIGO, *L'"Officina bolognese" (1953-2003)*, EDB, Bologna 2004. Sulla ricostruzione proposta dalla *Storia* della Scuola di Bologna si è espresso in forma critica, quasi prospettando un abbozzo di storia alternativa: A. MARCHETTO, *Il Concilio Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, LEV, Città del Vaticano 2005.

[16] G. RUGGIERI, *Ricezioni e interpretazioni del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito,* in A. MELLONI, G. RUGGIERI (Edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009,17-44, che a proposito cita G. ALBERIGO, *Transizione epocale?*, in *Storia*, vol. 5, 577-646: 632.

[17] G. RUGGIERI, *Ricezioni e interpretazioni*, 18.

svolta era in realtà «il ricupero della grande Tradizione della Chiesa [...] oltre che l'attenzione amica ai problemi dell'uomo d'oggi»[18]. La contrapposizione acerrima si è concentrata in una serie di pubblicazioni che è stata definita come "anticoncilio" (Amerio, De Mattei, Gherardini, Berger e altri[19]), con una varietà più o meno sfumata di posizioni avverse, da quelle più polemiche a quelle più pacate, che attribuivano alla linea interpretativa della "Scuola di Bologna" un'ermeneutica della discontinuità. Se i rappresentanti della scuola rifiutano sdegnosamente (e giustamente) tale attribuzione, resta che il dibattito da loro introdotto ha avuto il merito di istituire la differenza tra spirito/evento e lettera/documento del Concilio, ma nondimeno il guadagno raggiunto è rimasto a metà del guado nell'indicare *in positivo* il criterio teologico per dirimere il rapporto tra evento e testo. Non solo per il fatto – come la "Scuola di Bologna" sostiene – che la traduzione testuale è sempre una sedimentazione limitata della ricchezza dell'evento conciliare, ma perché, quando lo storico deve istituire in positivo la relazione tra evento e mediazione testuale, fa opera di teologo, si muove in qualche modo dentro un'opzione teologica. Faccio l'esempio più eclatante, cioè l'espressione introdotta all'ultimo momento sul rapporto tra Scrittura e Tradizione: la formulazione volutamente aperta («ne risulta così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura», *DV* 9) per rendere possibile alla minoranza di accettare il testo, non pregiudica nessuna formulazione più articolata per la quale la stessa maggioranza, allo stato dell'arte del tempo, non aveva ancora una formulazione persuasiva, che potesse superare la teoria delle due fonti, senza reificare la *traditio tradita* come "fonte" della rilevazione e, d'altra parte, senza deprezzare il contributo attivo della *traditio tradens,* che nella storia della fede ha accolto il primato della Parola di Dio nella recezione ecclesiale (*DV* 8). La ricezione credente della Parola sedimentata nella Scrittura, non è un mero processo di trasmissione ripetitiva, ma è un'eco della Parola nel prisma della ricezione credente: se questo è già il principio generatore del testo biblico, in misura diversa, lo è anche di ogni lettura credente della Scrittura Sacra. Tutta la letteratura patristica sul testo sacro ne è il grande monumento di fede.

Sta di fatto che la polarizzazione attorno alla storia di Alberigo ha prodotto a cerchi concentrici alcuni approfondimenti decisivi, che hanno messo in luce in negativo non solo la differenza di evento e testo, ma si sono interrogati in positi-

[18] G. RUGGIERI, *Ricezioni e interpretazioni*, 20.

[19] La categoria fu introdotta già nel 1985: D. MENOZZI, *L'anticoncilio (1966-1984)*» in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo – J.-P. Jossua, Paideia, Brescia 1985, 433-464. Tra gli autori si segnalano a titolo diverso: R. AMERIO, *Iota Unum. Studio sulle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo* XX (1985), Lindau, Torino 2009; B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento (Av) 2009; *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Lindau Torino 2011; *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, Lindau Torino 2012; R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010. Tra le critiche pacate, che riassumono le obiezioni di questo filone, si segnala l'intervento di D. Berger, *Gegen die Tradition oder in der Licht der Tradition? Zu neueren Interpretationen des Zweitenn Vatikanischen Konzils*, «Divinitas» 40 (2005) 294-316. Sul tema di veda il contributo citato di M. VERGOTTINI, *Contro la "mitizzazione" del Concilio: paraconcilio, metaconcilio, anticoncilio*, 450-478.

vo sulla singolarità della tessitura testuale dei documenti del Vaticano II: è la questione del *Vaticano II come stile.* Tra i molti merita citare tre interventi, diversi per mole, ma decisivi per proposta, che mettono in luce la singolarità testuale del Vaticano II, rispetto ai concili antichi, medievali fino ai moderni concili di riforma, dove era invalsa la classica distinzione tra dottrina e disciplina, e la relativa configurazione testuale della prima in *professio fidei* (accompagnata talvolta dagli *anatematismi*) e della seconda con *canoni di riforma* della vita ecclesiale. Il linguaggio utilizzato era di carattere *giudiziale-giuridico,* che resta tale anche nel caso di un'esposizione discorsiva della dottrina come nel Concilio di Trento e nel Vaticano I.

O'Malley: stile epidittico

Già a partire dagli anni '80 John W. O'Malley aveva identificato la novità del Vaticano II come evento linguistico, nel senso che il lavoro conciliare avrebbe posto in campo progressivamente un nuovo "gioco linguistico" che configura una "retorica unica nel suo genere" e ha il suo culmine nella *Gaudium et Spes*[20]. Soprattutto nella sua opera sintetica *Che cosa è successo nel Vaticano II*[21]*,* ha sostenuto che per comprendere la relazione tra lettera e spirito del Vaticano II bisogna prestare un'attenzione speciale allo stile (genere letterario) e alle forme linguistiche (vocabolario) del Concilio. Egli vi ritrova uno *stile* "epidittico" differente da quello "giudiziale" dei precedenti concili e un *vocabolario* di cui indica anche alcuni tratti distintivi. O'Malley traccia una sorta di fenomenologia dello stile singolare dell'assise vaticana: accentuazione delle relazioni orizzontali (linguaggi di partecipazione, collaborazione, collegialità); insistenza sull'atteggiamento di servizio più che di controllo (lo stesso tema della "regalità" interpretata come servizio); l'orientamento verso il futuro (con l'enfasi su evoluzione, progresso, sviluppo); la scelta di un vocabolario di inclusione rispetto a un linguaggio esclusivo; la preferenza per la "partecipazione attiva" richiesta ai membri della chiesa. Proprio questo stile e vocabolario, se per un verso potevano mostrare una continuità con la grande Tradizione ecclesiale, per l'altro verso esprimevano nondimeno una discontinuità in rapporto a pratiche, insegnamenti e tradizioni immediatamente anteriori. Lo stile avrebbe dunque un rilievo a un tempo retorico e pragmatico, sarebbe un punto di vista sintetico sul Concilio come evento e come *corpus*. La dominante di questo stile è quella del panegirico volto alla promozione di valori e azioni conseguenti, al punto di intersezione tra dottrina e disciplina, per intessere una buona circolarità tra teoria e prassi. La conclusione di O'Malley è la seguente: nello "stile pastorale" sta il profilo sintetico del Concilio. «Il Vaticano II fu un "evento linguistico"» (p. 313) e come

[20] J.W. O'MALLEY, *Erasmus and Vatican II: interpreting the Council*, in A. MELLONI (Ed.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Il Mulino, Bologna 1996, 197.

[21] J.W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II?*, Harward University Press, Cambridge MA, 2008; tr. it., *Che cosa è successo al Vaticano II?*, Vita e Pensiero, Milano 2010, citazioni di pagina dall'italiano nel testo.

"evento linguistico" ha plasmato la corrispondenza tra forma e contenuto, dando un tono unitario non solo ai testi, ma altresì rivelando in essi lo stile della Chiesa del Concilio, pur nella disparità e differenza dei 16 documenti prodotti. Come "evento linguistico" il Concilio Vaticano II è un *unicum* nella storia della Chiesa. Questa è la singolarità del Vaticano II. Resta aperta la questione della sua normatività, come si è espressa in taluni filoni critici dello "stile" del Vaticano II. Questi facendo leva sulla sua pastoralità ne sottovalutano la normatività dogmatica, mentre taluni con più finezza denunciano un'oscillazione tra tono parenetico e genere deliberativo (G. Jobin)[22].

P. Hünermann: stile costituzionale

Sullo stile del Vaticano II è più impegnativa la proposta di P. Hünermann, che imposta il profilo metodologico dell'altro grande commentario prodotto nell'ultimo decennio: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 voll., diretto da P. Hünermann e B.J. Hilberath (2004-2006)[23]. La prospettiva del recente commentario di Tubinga riporta l'attenzione sull'interesse dottrinale del Concilio, mettendosi di traverso al tentativo di lettura della *Storia* di Alberigo di cui contesta «l'effetto paralizzante» di tale «tendenza interpretativa che parte, fin da principio, da un'opposizione tra maggioranza e minoranza» e invita a considerare i documenti come «testi di compromesso»[24]. Hünermann afferma che i testi del Vaticano II appartengono al genere "costituzionale", facendo leva sull'analogia con le "costituzioni" degli stati moderni. La linea interpretativa del commentario tubinghese radicalizza in questo modo l'interesse per la storia dottrinale: «il testo conciliare afferisce alla dimensione istituzionale, pubblica e giuridica, così come al piano morale ed etico e alle questioni di pratiche e di convinzioni rilevanti della fede. Si può dunque caratterizzare il genere testuale del Vaticano II come "costituzione della vita credente in seno alla Chiesa", o più semplicemente come "costituente della fede"»[25]. Richiamando il sentire di Paolo VI all'inizio della ripresa del Concilio (seconda sessione) che invitava a profilare l'"ordine essenziale" della Chiesa, Hünermann chiama in causa anche altri testi "costituzionali" come la *Regula Benedicti,* contrassegnati da una serie di orientamenti e pratiche fondamentali, che presiedono alla costruzione dell'identità della vita di una persona e alla coesione sociale di un gruppo (ecclesiale). Muta anche lo sguardo sulle formule di compromesso che sarebbero

[22] G. JOBIN, *Vatican II, le style et ha rhéthorique*, in J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile,* Cerf, Paris 2012, 15-35.

[23] Vedi sopra nota 2. La prospettiva si trova esposta in P. HÜNERMANN, *Der Text. Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion*, *HThK,* Bd. 5, 5-102; ID., *Rédecouvrir le "texte" passé inaperçu. À propos de l'hermeutique du concile,* in A. MELLONI – CH. THEOBALD (éds), *Vatican II. Un avenir oublié,* Paris, Cerf 2005, 229-258; ID., *Il "testo". Un complemento all'ermeneutica del Vaticano II*, in A. MELLONI, G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, 85-105.

[24] P. HÜNERMANN, *Rédecouvrir le "texte" passé inaperçu*, 231.254.

[25] P. HÜNERMANN, *Rédecouvrir le "texte" passé inaperçu*, 250s.

presenti nei testi conciliari, le quali sono ascritte piuttosto alle «polarità risultanti dalla tensione ineluttabile, costitutiva della Chiesa, che è ad un tempo mistero di Dio e comunità concreta dotata di una struttura istituzionale, comunità del compimento escatologico e chiesa povera e pellegrina nel tempo e nella fragilità»[26]. I testi dal punto di vista performativo e pragmatico richiederebbero nei lettori (sia autorità che fedeli) che essi mettano in opera processi e pratiche fondamentali capaci di mantenere in equilibrio le due polarità ricordate, coniugando insieme mistero della Chiesa e sua dimensione storica. La proposta di Hünermann rappresenta il tentativo più avanzato per comprendere l'unità del *corpus* conciliare anche a livello del suo genere letterario, seguendo gli studi di Ormond Rusch (p. 49)[27]. In tal mondo il genere letterario "costituzionale" del Vaticano II corrisponderebbe bene alla "tensione interna" che attraversa tutti i documenti: il rapporto tra mistero e forma storica della vita della Chiesa e dei fedeli. Infatti, il rapporto tra mistero e storia, tra fondamento teologico e pratica ecclesiale non può essere deduttivo, ma circolare, perché istituisce il rapporto fra teoria e prassi. Del pari il linguaggio che esprime tale polarità avrà una movenza pratica o sapienziale e, riferendosi alla Chiesa, esso si attuerà nel gioco incrociato di un'ermeneutica degli autori, del testo e dei recettori. La proposta tubinghese ricupera un'istanza fondamentale, successiva al decentramento dell'ecclesiologia conciliare dalla nozione unificante di *popolo di Dio* a quella di *communio,* spostamento che aveva fatto perdere il centro di gravità dell'ecclesiologia conciliare, situata appunto nella polarità tra mistero e forma storica. In qualche modo, tale tensione riappare nella proposta di qualificare lo stile del *corpus* conciliare come testo "costituzionale" per la vita della Chiesa e per l'esistenza cristiana. La pretesa appare francamente alta, perché attribuisce al Concilio una rilettura *ex post* dipendente dalle polarizzazioni postconciliari, che correvano il rischio di smarrire il nesso tra mistero e storia, così faticosamente conquistato durante il Vaticano II. Del resto la rilettura del fuoco del Magistero conciliare attorno alla nozione di *communio* (per quanto nella forma pluridimensionale prospettata nella *relatio* di W. Kasper al Sinodo straordinario del 1985) aveva ottenuto l'effetto di un'evanescenza della figura storica della Chiesa e della forma pratica della sua missione. Chi, tuttavia, si è confrontato più da vicino con la proposta dell'*Herders Kommentar* è stato Ch. Theobald, che ha avanzato una critica serrata allo stile del Concilio come "testo costituzionale". La critica è triplice: la proposta dei tubinghesi non istituisce il rapporto tra *corpus* conciliare e *corpus* biblico, e configura lo stile dei documenti con la pretesa di inglobare la «totalità dell'esistenza cristiana», per misurarla e orientarla, oscurando obiettivamente il significato fondatore delle Scritture Sacre; in secondo luogo, il valore "costituzionale" attribuito al *corpus* conciliare porrebbe l'enfasi sull'aspetto visibile della Chiesa, tipico dell'ecclesiologia postridentina della società perfetta, per quan-

[26] P. HÜNERMANN, *Der Text. Werden – Gestalt – Bedeutung*, 87.

[27] O. RUSCH, *Still Interpreting Vatican II: Some Hermeneutical Principles*, New York –Mahwah NJ 2004.

to sia riletta nella versione riformatrice promossa dal Vaticano II, ma con tutte le incertezze e difficoltà che il postconcilio si è incaricato di evidenziare proprio a questo livello; infine, la critica più radicale apportata da Theobald è la centratura del fuoco del Vaticano II sulla Chiesa (pan-ecclesiologia), accettando troppo velocemente lo spostamento d'asse introdotto già durante il Concilio da Paolo VI rispetto all'intuizione primigenia di Giovanni XXIII.

Ch. Theobald: stile pastorale

Su questa ultima critica s'innesta la riflessione di Christoph Theobald, che interviene sul punto essenziale del commentario di Tubinga. La proposta del teologo di Parigi si raccomanda per la sua chiarezza teoretica, nonostante qualche tortuosità e complessità presente nei suoi numerosi interventi e nei due poderosi volumi sul Vaticano II[28]. Tuttavia la sua tesi è chiara teoreticamente e definita nella sua linearità attorno al "principio di pastoralità", che è il programma attribuito da Giovanni XXIII al Concilio. Esso costituisce – secondo Theobald – il principio architettonico con cui interpretare il Vaticano II e recepirlo oggi. Tale principio sarebbe stato decentrato con il cambio di pontificato nel 1963, quando Paolo VI (avendolo anticipato già nel discorso del 5 dicembre 1962) «non ha forse portato a modificare questo primo orientamento, facendo quindi della *Chiesa* l'"argomento principale" del Concilio?». Se l'interpretazione costituzionalista del corpus conciliare di Hünermann è «tributaria di questo cambiamento»[29], il gesto ermeneutico di Theobald intende riportare il *focus* del Concilio alla sua intuizione profetica originaria, espressa nella famosa espressione del discorso inaugurale del Concilio fatto da papa Giovanni: «tutto misurando secondo le forme e proporzioni di un magistero a carattere soprattutto [prevalentemente] pastorale»[30]. Anticipando un giudizio sull'impresa di Theobald, mi sembra che il suo tentativo si giochi nel trasformare l'"intuizione profetica" di papa Giovanni nel "principio di pastoralità" e nel configurare anche lo stile del Concilio come retorica e pragmatica di "stile pastorale". "Stile" e "principio" risultano quindi confluenti e coerenti tra loro come forma linguistica e scelta teoretica: in questo sta l'essenziale della proposta ermeneutica del teologo gesuita. Se essa è indubitabilmente chiara e lineare, la questione decisiva risiede nella domanda se l'innalzamento da "intuizione" a "principio" sia da scrivere al Concilio come ta-

[28] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* in A. MELLONI, G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, 45-68; ID., *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, in J. FAMERÉE (éd.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile,* Cerf, Paris 2012, 265-286; ID., *"La transmission de le révélation divine": à propos de la réception du chapitre de "Dei Verbum"*, in PH. BORDEYNE - LAURENT VILLEMIN (*eds.), Vatican II et la théologie: Perspectives pour le XXI*[e] *siècle*, Cerf, Paris 2006 [2010], 107-126; ID., *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, in A. MELLONI – CH. THEOBALD (éds), *Vatican II. Un avenir oublié,* Pars, Cerf 2005, 158-189. Dei due volumi previsti, il primo è: CH. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II. 1. Accéder à la source*, Paris, Cerf 2009 (tr. it., *La recezione del Concilio Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente,* EDB, Bologna 2011).

[29] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 47.

[30] Così cita in francese traducendo il "prevalentemente" di papa Giovanni con "soprattutto".

le, oppure a un'interpretazione teologica legittima del Concilio stesso, cioè alla scelta di una possibilità iscritta nelle diverse anime presenti nell'assise conciliare, che però può correre il rischio di oscurare l'altro fuoco che Paolo VI ha sponsorizzato, come storica mediazione di quel principio e che, guarda caso, fino ad oggi alimenta il conflitto delle interpretazioni della ricezione postconciliare e delle riprese attuali e future.

Il merito della proposta di Theobald sta nel mostrare la convergenza di "stile" e "principio" attribuito al Vaticano II. Egli prende le mosse dallo "stile" del Concilio per valorizzare la forza teoretica del "principio di pastoralità". Infatti, il teologo gesuita prospetta un'analogia tra linguaggio biblico e linguaggio del corpo testuale del Vaticano II. Il "principio di pastoralità" definisce sia *l'organizzazione interna dell'insieme testuale* lasciatoci dal Concilio, in analogia con il linguaggio biblico e patristico, dove si distinguono una pluralità di generi letterari (piano linguistico), sia una "*maniera di procedere*" *da parte dei Padri conciliari* che consiste nel comprendere e interpretare il *corpus* conciliare come «espressione di ascolto della parola di Dio e di incontro effettivo dell'infinita varietà di coloro ai quali l'assemblea vuole indirizzarsi»[31] (piano extratestuale e/o pragmatico). Sul *piano linguistico* Theobald fa notare che il Vaticano II si smarca consapevolmente dal linguaggio giuridico prevalente ai Concili precedenti (dottrina: *confessio e anatema*; disciplina: *regole canoniche*) che poteva funzionare nell'ambito di una società prevalentemente cristiana. Il Vaticano II propone un linguaggio con una «forte osmosi tra linguaggio biblico e linguaggio conciliare»[32] (p. 270), che non si traduce in un genere unico, ma in una contaminazione di generi diversi: il *genere narrativo*, che ricupera il *cursus* del racconto biblico con le sue tipiche funzioni messe in luce dall'analisi narrativa; il *genere parenetico*, che è un insieme linguistico d'ispirazione biblica capace di intrecciare indicazioni ecclesiologiche, morali e giuridiche; il *genere deliberativo e argomentativo* che passa attraverso la comune ricerca della verità da parte dei Padri ed è messo in opera nella struttura decisionale del Concilio; infine, il *genere dossologico,* che apre alla prospettiva teologale ed escatologica del discorso di fede. Il risultato della lingua conciliare è quindi un tessuto complesso di linguaggi. A partire dalla descrizione di Theobald, il *cursus* conciliare si potrebbe definire sinteticamente una lingua "sapienziale", attraversata dalla circolarità di dottrina e pratica e dalla tensione tra prospettiva incarnazionista ed escatologista. Lo stile del Concilio però, secondo Theobald, non si riduce al prodotto finito dei 16 documenti, ma la fattura complessa della tessitura testuale del Vaticano II rimanda a *un referente extratestuale o pragmatico,* che è propriamente lo "stile" del Concilio. Si tratta del "processo di apprendimento" con cui i Padri hanno recepito il "principio di pastoralità" e per mezzo del quale hanno dato struttura architettonica all'insieme del *corpus* conciliare. Questo momento *pragmatico* è il

[31] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 268.
[32] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 270.

modo con cui i Padri, soprattutto nella prima e seconda sessione, apparentemente infruttuosa, si sono lasciati educare dall'intuizione profetica di papa Giovanni e l'hanno trasformata in una maniera comune di ricerca della verità e di nuova formulazione dei testi, soprattutto delle Costituzioni, in un crescendo di metodo di lavoro e di affinamento di linguaggio. La ricezione del principio "roncalliano" matura nella primavera del 1963 attorno a due valenze: «la proposizione della verità e della sua *possibile* recezione – la "pastoralità" nel senso stretto del termine – e la proposizione cattolica della verità e la *possibilità* dei fratelli separati di "presentire che noi non oscuriamo ciò che essi difendono legittimamente come vero e come proprio bene" (K. Rahner)»[33]. Il principio pastorale rimanda, dunque, alla sensibilità ecumenica come all'altro verso della medaglia. Theobald lo collega anche con due implicazioni: l'idea di riforma della Chiesa e la relazione con il contesto storico dei destinatari.

A questo punto, il teologo gesuita è in grado di passare dalla questione dello stile del Vaticano II come tessitura testuale dei documenti (piano linguistico) e come metodo di ricerca della verità e dello sforzo di apprendimento dei Padri (piano pragmatico) alla formulazione del "principio di pastoralità" che egli ricava dall'intenzione manifestata nei quattro *Proemi* delle Costituzioni. La questione decisiva però, a mio avviso si pone nel passaggio dalla sequenza storica delle Costituzioni a una loro rilettura sistematica, che parte dal Proemio della *Dei Verbum,* indicato dal Concilio stesso come "principiale" e, partendo da questo, invita a cogliere l'ordito del Vaticano II, articolando gli altri Proemi delle Costituzioni. Il principio di pastoralità si struttura, dunque, in un «*gioco relazionale* fondato su una doppia alterità, quella della parola di Dio e quella dei suoi destinatari, alterità designata dai due assi o vettori verticale e orizzontale»[34], con un crescendo che va da *Dei Verbum* a *Gaudium et spes* e che alla fine produce un'«inversione degli assi e dei vettori» stessi[35]. Come è facile intuire approdiamo qui ad un'interpretazione sistematica del Concilio, che consente – secondo Theobald – di risolvere la questione storica del «modo di procedere pastorale del Concilio» e i «compromessi dottrinali» a cui il Vaticano II è giunto. In qualche modo la problematica riporta allo *status quaestionis* della "Scuola di Bologna", ma viene indicata una proposta di soluzione che fa diventare il "principio di pastoralità" (fedeltà alla parola di Dio e ascolto dei destinatari) anche il principio generativo del *processo di deliberazione* conciliare: il principio che presiede alla lettura sistematica del Concilio è lo stesso che regola il processo di deliberazione e di scrittura del suo *corpus* dottrinale. Si tratta di *una maniera evangelica di*

[33] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 271.

[34] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 275.

[35] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 272. Interessante il seguito: «*l'orientamento degli assi o vettori nei testi precedenti si inverte*. L'altro è ormai il punto di partenza e ciò che si trova di veramente umano in lui suscita la capacità di ascolto dei discepoli del Cristo; la Chiesa appare allora come inserita nell'insieme della famiglia umana, dialogando e cooperando con essa a partire dalla sua risorsa propria, il Vangelo e la sua forza salvifica; questa risorsa, essa la trova ultimamente nella *maniera di Cristo di venire e di essere nel mondo*».

procedere, che istituisce *un intimo legame* tra 1) il modo di intendersi e di *approdare alla deliberazione conciliare* (piano testuale e piano pragmatico) e 2) *principio pastorale ed ecumenico,* con le sue due implicazioni di esigenza di autoriforma della Chiesa e di attenzione al radicamento storico e contestuale dell'interlocutore. Questo ci consente di vedere nel *corpus* conciliare «la traccia di un gigantesco processo di apprendimento individuale e collettivo, di una sorta di ritorno su di sé della coscienza ecclesiale alle prese con la modernità e le altre forze spirituali e religiose»[36], che propone un vero "mutamento di paradigma" non solo di contenuto, ma anche di metodo, che si libra su una «*umile coscienza d'incompiutezza*» che è il vero indicatore dello stile profetico del Vaticano II[37].

3. Il principio di pastoralità

La conquista del "principio di pastoralità" come chiave architettonica del Concilio, e come motivo della sua unità stilistica, sia intertestuale che pragmatica (livello linguistico e livello deliberativo) è la proposta peculiare di Ch. Theobald, che si è espressa in diversi interventi come punti di approssimazione[38], e ha trovato soprattutto nel primo volume l'articolazione sistematica come in un grandioso affresco[39]. In effetti, si tratta del tentativo più consistente di proporre una lettura coerente del conflitto delle interpretazioni nell'attuale temperie storica. Un progetto con cui vale la pena di misurarsi. Dichiaro subito che il passaggio dall'intuizione "roncalliana" al "principio di pastoralità" rappresenta un'interpretazione teologica coerente del Concilio, che però in qualche modo ne maggiora la portata, perché legge sul duplice asse o vettore "fedeltà alla Parola di Dio e ascolto degli uomini" l'architrave portante del Vaticano II. Operazione certamente legittima, ma successiva al *corpus* integrale del Concilio, perché attrae nella prospettiva teologico-fondamentale l'altro polo, quello specificamente ecclesiologico, che ha avuto nel Concilio stesso, e nella sua ripresa di questi cinquant'anni, una forte accentuazione e il luogo maggiore del conflitto interpretativo. Sotto questo profilo, si tratta più che di un'ermeneutica *del Concilio*, del Concilio come *ermeneutica del presente (e del futuro)* della missione evangelizzatrice della Chiesa. Nonostante che il primo tomo del poderoso intervento di Theobald, parli di "ritorno alla sorgente" (biblica e roncalliana), mi sembra che nella sua formulazione come "principio" si presenti come "recezione" del Con-

[36] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 275.

[37] CH. THEOBALD, *Le style pastoral de Vatican II et sa réception postconciliaire*, 276.

[38] Vedi in particolare: CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 45-68; ID., *"La transmission de le révélation divine"*: *à propos de la réception du chapitre de "Dei Verbum"*, 107-126; ID., *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, 170-183; in questo orientamento si può collocare anche il minuzioso e accurato lavoro sull'intenzione pastorale del Concilio, elaborato attorno alla categoria di "aggiornamento", di M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Schöningh, Paderborn 2007, 438-472.

[39] CH. THEOBALD, *La recezione del Concilio Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente,* 223-378.

cilio e sua possibile "eredità" per il domani. Per questo è necessario misurarsi in modo serrato con questa proposta.

La formulazione intra-conciliare del principio

Il contenuto di merito del "principio di pastoralità" è ricavato, anzitutto, dall'analisi dei *Proemi* delle quattro Costituzioni, muovendo dal significato strategico di quello della *Dei Verbum*. Per la verità, Theobald registra che dal punto di vista storico il «primo grande scontro sull'interpretazione "pastorale" del Vangelo [avvenne] durante la discussione sulla rivelazione nel novembre 1962»[40]. Ciò portò a un tentativo di "aggirare la questione" (e qui Theobald rimanda giustamente all'intervento di Montini al 5 dicembre 1962 e al *Discorso di apertura* della Seconda Sessione di Paolo VI) e a centrare il Concilio sull'ecclesiologia, rispondendo così sia a chi voleva riequilibrare il Vaticano I (la questione primato-collegialità), sia alla possibilità di introdurre il piano elaborato da Suenens, con influenti cardinali, nella primavera-estate del 1962. Per questo il primate del Belgio riceve la responsabilità del *De ecclesia* e dello Schema XIII (la futura *Gaudium et spes*), i due pilastri del progetto coltivato dai padri riformatori (*ecclesia ad intra e ad extra*). Theobald accetta che storicamente «da quel momento la programmazione dei lavori conciliari e la lenta ricezione del principio di "pastoralità", introdotto da Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura *Gaudet Mater Ecclesia*, si separano»[41]. Il principio giovanneo sembra avvertito solo dal card. Bea[42] e il teologo di Parigi pone a questo punto la questione decisiva dell'ermeneutica teologica del Concilio: «bisogna situare la sua unità interna nella *coscienza ecclesiale*, tesa tra l'interno (*Lumen Gentium*) e l'esterno della Chiesa (*Gaudium et Spes*), o piuttosto nella *Parola di Dio* (*Dei Verbum*), ricevuta dalla chiesa nel mondo in questo tempo grazie a un nuovo rapporto – qualificato come "pastorale" – con le Scritture e la Tradizione?»[43]. La questione ermeneutica *del Concilio* è così lucidamente posta, anzi è rinforzata dall'osservazione successiva che è solo il 29 ottobre del 1965, il relatore della *Dei Verbum* afferma *ex post* che la Costituzione «esprime il nesso tra tutte le questioni trattate dal Concilio […] nel cuore stesso del mistero della Chiesa e nell'epicentro della problematica ecumenica»[44], mentre la Commissione teologica già nell'autunno del 1964 proclamava che «il suo (di *Dei Verbum*) preambolo

[40] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 54.

[41] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 54.

[42] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 47. Faccio solo notare che l'impressione del discorso di apertura non fu subito così incisiva. Secondo Theobald solo il card. Bea avrebbe espresso il 15 ottobre 1962 alla segreteria per gli Affari straordinari l'adesione, peraltro da Theobald stesso definita utopica, al principio formulato da papa Giovanni (*Ibidem*, 54, n. 29).

[43] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 54.

[44] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 55.

in un certo senso le introduce tutte»[45]. Il teologo di Parigi attribuisce tale *déplacement* allo stesso Paolo VI – e qui si trova in sintonia con l'Officina bolognese – ma aggiunge anche che «a quarant'anni dalla fine del Concilio non si può che restare stupiti per il ruolo marginale giocato dalla costituzione sulla rivelazione nel processo di ricezione»[46]. Il postconcilio si sarebbe spostato sulla corsia istituzionale, la sua ricezione ufficiale con la svolta del 1985 si è concentrata sugli stati di vita e sui ministeri, e si è accanita sulle questioni ecclesiologiche, tra cui la più famosa è quella tra Kasper e Ratzinger sul rapporto tra Chiesa particolare e Chiesa universale. Theobald è cosciente che storicamente il Concilio è come un'ellisse a due fuochi: l'uno che si trova nella centratura ecclesiologica, l'altro che riporta al primato della parola di Dio. Di qui lo sforzo ermeneutico di Theobald: «rintracciare il percorso di ricezione *intra-conciliare* del principio di "pastoralità", connesso fin dal primo periodo a quello di ecumenicità»[47]. La sua pregevole ricostruzione (a cui nel primo poderoso volume della sua opera sul Concilio dedica un'ampia sezione[48]) segue la lenta recezione del principio a partire dal *Proemio* che, secondo i relatori di *Dei Verbum*, è la chiave di volta di tutto il *corpus* conciliare, attraverso il II capitolo (la trasmissione della rivelazione «non è al di sopra della Parola di Dio, ma la serve», n. 10), fino al capitolo VI, quando articola il rapporto tra dimensione kerygmatica e riflessione dottrinale («lo studio della Scrittura è l'anima di tutta la teologia, n. 24) e quando mette il testo della Scrittura nelle mani di *tutti* (coniugando così strettamente pastoralità e ecumenicità del principio). Come si può vedere storicamente il "principio" (pastorale ed ecumenico) fatica a farsi strada già nella *Dei Verbum* e ancora più "indeciso" è il suo influsso sulle altre costituzioni, in particolare sulla *Gaudium et spes*, che di quel principio ne era in qualche modo l'illustrazione, se vale la formulazione semplice che Theobald ne dà: «non c'è annuncio del Vangelo di Dio senza farsi carico del destinatario» (livello kerygmatico del principio); e «la *Parola intesa* dai successori degli apostoli non può mai essere proclamata senza un atto di interpretazione» (livello dottrinale ed ermeneutico del principio)[49]. A questi due livelli il "principio" mostra molte questioni aperte già durante l'assise conciliare, tanto che Theobald conclude che i due punti decisivi del principio (e cioè: a. "il ruolo delle Scritture nella tradizione interpretativa della chiesa» e b. «la posizione culturale dei destinatari del vangelo») non arrivano a una formulazione conclusiva. Alla fine il Concilio ci pone di fronte a una "certa indecisione ermeneutica" (p. 59). La ricostruzione di Theobald rilancia dunque il "principio", con la necessità di iscrivere «l'insieme del processo conciliare all'interno

[45] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 56: si veda il relatore di *Dei Verbum*, AS IV/1, p. 341.

[46] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 56.

[47] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 56; ID., *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, 170-183.

[48] Vedi sopra nota 36.

[49] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 56.

di una storia più lunga» (p. 60), perché i testi siano «riconsiderati e consegnati a una nuova tappa di ricezione» (p. 60). Abbiamo nella proposta di Theobald un'obiettiva tensione tra ricostruzione storica e interpretazione teologica del Concilio: la prima non consente di leggerlo in un'unica direzione, la seconda si può attribuire al Concilio nella forma di "intuizione", mentre deve essere ascritta alla successiva "ricezione" postconciliare nella forma di "statuto teologale dell'evento conciliare". La sua coscienza sarebbe emersa solo con il Giubileo, quando Giovanni Paolo II parla del Concilio come "bussola" per la Chiesa del II Millennio, mentre lo stesso Pontefice aveva già intravisto nella *Tertio Millennio adveniente* (1994) il «tono nuovo sconosciuto fino allora»[50]. Così per taluni aspetti resta ancora da pensare e attuare come "eredità" del Vaticano II.

L'architettura sistematica del principio

Ne consegue, quindi, che l'architettura sistematica del "principio" è una legittima operazione teologica successiva. Essa può certo ispirarsi all'"intuizione roncalliana", può seguirne le tracce nell'elaborazione della *Dei Verbum* e delle sue tensioni testuali e acquisizioni graduali, può mostrarne il grado di maggiore o minore influsso nelle altre costituzioni o documenti conciliari, ma nella sua ripresa sistematica è un'impresa teologica che deve giustificarsi per se stessa e può essere soggetta a critica in base alle ragioni che porta. Il principio si articola su due assi o vettori: «l'esperienza dell'ascolto conciliare dell'imprevedibile novità del Vangelo e, allo stesso tempo, una coscienza acuta del mistero dell'infinita diversità dei suoi destinatari»[51]. Questo appare nella struttura enunciativa del Proemio della *Dei Verbum*, che articola i due assi in modo *relazionale e comunicazionale*: la relazione kerygmatica pastorale è istituita tra «quelli che ascoltando la Parola di Dio (*Dei verbum religiose audiens*), l'annunciano (*fidenter proclamans*) e gli altri – potenzialmente il mondo intero – che la ricevono (*mundus universus credat, speret, amet*) secondo un ininterrotto processo di tradizione. In tal modo anche la Tradizione (ricuperando il concetto paolino di *parádosis*) si libera dal suo carattere meramente dottrinale ricuperando il suo livello teologale (*DV* 8; dottrina, vita, culto, contemplazione, studio, intelligenza esperienziale delle realtà spirituali, magistero) nella circolarità tra *traditum/tradendum* e *tradentes* e collegando intrinsecamente *l'atto del trasmettere all'atto del ricevere.* Il duplice vettore o asse del "principio" («la simmetria – "amicale" – fra tutti gli attori di questo processo di evangelizzazione»[52]) include necessariamente anche due condizioni: l'inseparabilità del *traditum* fra Vangelo e sua interpretazione; e il rapporto fra i *tradentes*, portatori e interpreti autorizzati (la chiesa) e suoi destinatari con «la pluralità dei contesti culturali in un mon-

[50] CH. THEOBALD, *Réinterroger les options théologiques et ecclésiologiques du concile*, 169-170.
[51] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 60.
[52] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 61.

do in via di globalizzazione»[53]. L'implicazione ecclesiologica, che è stata «unilateralmente privilegiata nella ricezione» (con la necessità dell'autoriforma della chiesa) e l'attenzione contestuale ai destinatari, trova nel Prologo della *Lumen Gentium* una declinazione di carattere "sacramentale" (qui s'innesta anche la *Sacrosanctum Concilium*) della traiettoria dialogico-comunicazionale che collega i due assi («segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano», *LG* 1). D'altra parte il radicamento storico dei destinatari, esige che ciò che è avvenuto con la *Gaudium et Spes* si attui ogni volta da capo, perché il «condizionamento storico dei recettori dipend[e] dal discernimento dei segni dei tempi e da un lavoro d'interpretazione che simultaneamente tocca il cuore stesso della rivelazione»[54]. In conclusione, il "principio pastorale", come ha informato gradualmente il *corpus testuale del Vaticano II* (con tutte le sue indecisioni ermeneutiche), e anche *l'evento teologale del Concilio* (e ogni sua ricezione e ripresa), si comprende come un «gigantesco sforzo di aggiornamento» per rendere possibile di nuovo l'annuncio del vangelo e il «rispetto teologale del destinatario», cioè la «scoperta inaudita che la capacità di apprendere *dall'altro e dal mondo* è la condizione stessa dell'annuncio»[55]. Se questo ci fa capire l'incompiutezza del processo messo in luce dalla *Storia* di Alberigo, spiega anche le "formule di compromesso" del Vaticano II, perché storicamente il «corpus conciliare non è interamente abitato dal suo principio»[56]. E pertanto, a conclusione, Theobald invoca un "reinquadramento" postconciliare del "principio" che riporti sulla traiettoria principale (di là del dibattito tra lettera/documenti e spirito/evento) la virata "ecclesiologica-istituzionale" a cui il principio è stato sottoposto in questi ultimi cinquant'anni.

Explicit
Il futuro del Concilio per la Chiesa del XXI secolo

Il poderoso tentativo di Theobald di indicare il "principio di pastoralità" come principio "interno" del *corpus* conciliare, del lavoro di apprendimento e di deliberazione dei Padri, e perciò di proporlo come motore per ogni successiva recezione del principio e per ogni possibile ripresa della sua eredità per il domani della Chiesa, ha il pregio della lucidità e della chiarezza sistematica, ma consente di vederne anche il limite. Questo si manifesta nel modello *relazionale-comunicazionale* della *traditio*, ma fatica a dire la qualità *testimoniale* dei *tradentes*. Il carattere di "testimonianza" dell'*atto di tradizione* non è solo relazione *ad altri* (i destinatari e il mondo), ma è dire di *un Altro* (da cui si è "inviati" e "autorizzati"): anzi è il dire e donare *ad altri* l'eccedenza donata dall'essere te-

[53] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 61.
[54] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 62.
[55] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 63.
[56] CH. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II,* 64.

stimoni di *un Altro*. Questa è propriamente la *figura di testimonianza* della Chiesa (e del credente) e della Chiesa *come testimonianza* (e dei suoi testi fondatori come "nuovo" *Testamento*): il carattere "attestante" della fede ecclesiale (che è insieme di ascolto e d'interpretazione) non è solo una relazione comunicazionale *a terzi*, ma è mediazione dell'immediatezza di *un'origine* che ci autorizza alla testimonianza, che ci invia a dire e a dare ciò che eccede l'inviato e che proprio per questo lo implica come soggetto *tradens* fino al dono di sé (martirio)[57]. In sintesi, non solo il dire e donare ad altri e quindi imparare da altri e dal mondo per dire la Parola cristiana dentro l'alfabeto della vita umana (nell'attuale situazione storica dei *donatari* dell'evangelo), neppure soltanto l'atto di ascolto e d'interpretazione che trasmette (il processo creativo della *donazione*), ma soprattutto l'atto della testimonianza (la recezione *del dono* da cui si è sempre da capo costituiti) genera la Chiesa come "testimonianza" e autorizza la Chiesa come "traditio": proprio questo è ancora l'im-pensato e l'in-attuato del Concilio!

Se la proposta di Theobald, in reazione critica ai tentativi precedenti, si raccomanda per la forza con cui introduce il "principio di pastoralità", esso non può essere solo accostato alla "forma testimoniale" della traditio-Chiesa. Il decentramento ecclesiologico, per il quale il teologo di Parigi critica l'enfasi sui temi istituzionali ed ecclesiologici nel Concilio e soprattutto nel postconcilio, richiama invece un problema decisivo: la relazione dialogico-comunicazionale del Vangelo al mondo deve intrinsecamente coniugarsi con l'attestazione che media (la fede ecclesiale!) l'immediatezza del Vangelo, cioè la sua origine nella pasqua di Cristo rivelazione piena del mistero trinitario. Dice Ricoeur: «Questa immediatezza opera come un'origine, come *initium* al di là del quale non si può risalire. A partire da essa, l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza. […] Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio e fine»[58]. Se Theobald critica il cap. I di *Dei Verbum* per il suo cristocentrismo a scapito della dimensione relazionale a terzi, dall'altra parte un modello relazionale-comunicazionale senza attestazione cristologico-trinitaria, cioè senza dimensione testimoniale della fede all'origine di cui si è costituiti, rende la mediazione ecclesiale succedanea, accostata. Non solo subordinata al darsi del Vangelo agli uomini (questo è ciò che va accolto del "principio di pastoralità"), ma una vera mediazione *per* l'immediatezza e *nel*l'immediatezza, che non confonda l'origine con l'attestazione, il dono con la donazione, ma nondimeno ne mostri la sua articolazione sistematica nella forma della fede testimoniale e della *traditio* ecclesiale: alla rivelazione e alla sua trasmissione inerisce essenzialmente la forma testimoniale del-

[57] Esprime una lucida critica soprattutto A. BERTULETTI, *Il "principio di pastoralità" come principio interno del* corpus *conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche e cristologiche del Concilio*, in SCUOLA TEOLOGICA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), *Teologia dal Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 89-107: 97-100.

[58] P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage,* in ID., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 130.

la Chiesa. In quanto testimoniale rinvia all'Altro, in quanto è rimando a un'origine che la costituisce, essa, nella forma della fede attestante, appartiene necessariamente al donarsi del mistero di Dio nella Pasqua di Gesù. Perché è proprio nella *fides Iesu*, inizio e compimento della *fides nostra*, che si mostra come l'attestazione e la realtà attestata si tengano insieme *inconfuse e inseparabiliter*. E richiedano quindi una teologia testimoniale della fede e una concezione ecclesiale della *traditio*, come testimonianza, che resta l'im-pensato e l'inattuato del Concilio. In forma di tesi finale potremmo dire che "principio di pastoralità" e "forma testimoniale" (che nel Concilio e, forse in modo più accentuato, dopo il Vaticano II restano accostati e talvolta separati) vanno invece coniugati nella loro necessaria appartenenza e irriducibile differenza.

Ecco per concludere le domande aperte. Potremmo forse indicare questo come il lascito che il Vaticano II ci consegna da riattivare in un tempo di sfida multireligiosa e di globalizzazione? E questa l'"eredità" che il Concilio lascia alla Chiesa (pastori, teologi, uomini tutti) del XXI secondo da pensare e da fare? La nuova sfida dell'evangelizzazione (sostenuta dai papi Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI) non trova – come si può almeno intravedere dagli inizi – nella pragmatica di Papa Francesco un felice connubio di Vangelo, Chiesa e Mondo? Dono, donazione e donatario non devono vivere in una circolarità virtuosa che dia speranza al domani che bussa alle nostre porte? È questa l'*eredità* che il Vaticano II trasmette alla chiesa e alla teologia del terzo millennio.

+Franco Giulio Brambilla

A. MELLONI (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, 5 voll., Il Mulino, Bologna 1995-2001.

B.-J. HILBERTAH – P. HÜNERMANN, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bände, Herder, Freiburg 2004-2006 [Studienausgabe, 5 Bände, Herder, Freiburg 2009].

A. MARCHETTO, *Il Concilio Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005.

M. VERGOTTINI (a cura di), ATI, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica conciliare*, Glossa, Milano 2005.

PH. BORDEYNE - LAURENT VILLEMIN (*eds.), Vatican II et la théologie: Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris 2006 [2010].

G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Schöningh, Paderborn 2007.

A. MELLONI, G. Ruggieri (Edd.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009.

J.W. O'MALLEY, *Che cosa è successo al Vaticano II?*, Vita e Pensiero, Milano 2010 [or. 2008].

G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2012.

G. ROUTHIER, G. JOBIN (Eds), *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Cerf, Paris 2012

CH. THEOBALD, *La recezione del Concilio Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente,* EDB, Bologna 2011 [or 2009].

R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010.

G. MILITELLO, *Alla scoperta del Concilio Vaticano II. Il programma d'azione per il cristiano del nostro tempo*, Sugarco, Milano 2010.

G. MARTELET, *N'oublions pas Vatican II*, Cerf, Paris, 2010.

CH. PEDOTTI, *La battaille du Vatican (1959-1965). Les coulisses du Concile qui a changé l'Église*, Plon, Paris 2012.

CH. PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III ?*, Éd. Tallandier, Paris 2012.

J. FAMERÉE (ed.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile,* Cerf, Paris 2012.

G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

R. BURIGANA, *Storia del Concilio Vaticano II*, Lindau, Torino 2012.

PH. CHENAUX, *Il Concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012

D. MOULINET, *Il Vaticano II raccontato a chi non l'ha vissuto*, Jaca Book, Milano 2012.

G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, (= Vele 77), Einaudi, Torino 2012

SCUOLA TEOLOGICA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), *Teologia dal Vaticano II*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

M. VERGOTTINI (a cura di), ATI, *Concilio Vaticano II. Il "balzo innanzi" della teologia*, Glossa Milano, 2012.

PH. THULL (Hrsg.), *Ermutigung zum Aufbruch. Eine kritische Bilanz des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013.

M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, EDB, Bologna 2013 [or. inglese 2012].

A. RATTI – A. MINARDI (a cura di), *«É appena l'aurora». Chiesa, Concilio, Contemporaneità*, Studium, Roma 2013.