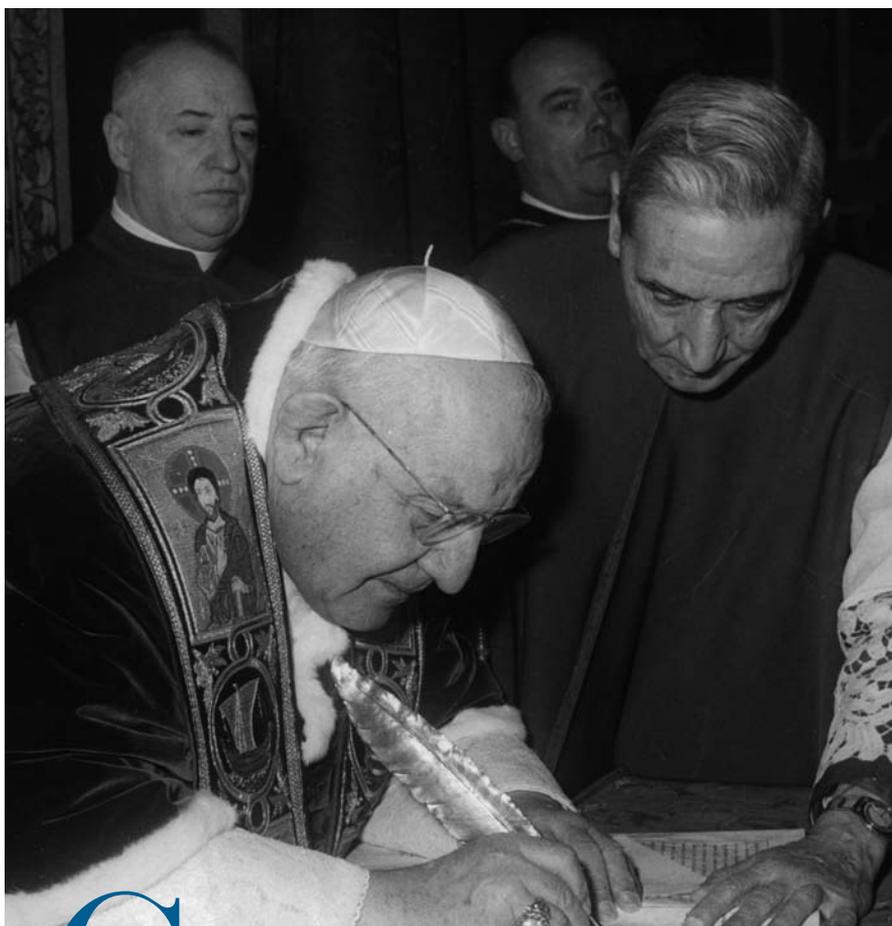




La regola è il discernimento

Il cuore del Vaticano II per chi non l'ha vissuto. Un Enchiridion per il 50°



della sua recezione», indicano in quell'avvenimento ecclesiale l'emergere di un metodo: quello della «pastoralità», che tiene insieme la tradizione e coloro che l'hanno trasmessa, la recezione e l'apprendimento. Ciò che il Vaticano II lascia in eredità è un modus operandi che afferma che il processo di trasmissione della fede non può che avvenire secondo un modo e in una struttura «relazionale». La speranza – dice Theobald – è di poter ritrovare nelle «Galilee» dell'oggi questa esperienza come una nuova grande grazia.

Il lettore che si trovi a sfogliare questo volume si chiederà che cosa rappresenti la raccolta di documenti che ha in mano. Per potersi orientare, egli si aspetta di trovare non soltanto una descrizione precisa delle sue articolazioni maggiori, ma desidera comprendere il significato di questo vasto insieme di testi nella storia del cattolicesimo contemporaneo, desidera comprendere com'è interpretato o come dev'essere interpretato oggi, che tipo di assemblea lo ha composto e secondo quali procedure. Tali questioni basilari s'impongono tanto più che la stragrande maggioranza di coloro che, oggi, si riferiscono al Vaticano II non è stata testimone diretta dell'evento conciliare (1962-1965), ma a quell'evento può avere accesso solo attraverso i testi stessi e attraverso i resoconti degli storici.

Va riconosciuto che cinquant'anni di distanza storica sono poca cosa rispetto ai duemila anni di storia del cristianesimo, ma sono molto se si considera il cambiamento culturale prodottosi dopo il 1962, anno di apertura del Concilio. La caduta del muro di Berlino nel 1989

Cinquanta. Sono gli anni trascorsi dalla solenne celebrazione inaugurale del concilio Vaticano II l'11 ottobre 1962. Ma anche dalla nascita, su questa scia, delle Edizioni Dehoniane Bologna e dal fiorire della rivista *Il Regno*, che a partire da quegli anni divenne uno dei principali strumenti informativi sulle sessioni e

sulla stesura dei documenti conciliari. Pertanto il volume che presentiamo tramite la postfazione del gesuita e teologo Christoph Theobald* non è un volume celebrativo tra i tanti. È parte integrante della nostra storia.

E le sue parole, che prendono per mano la nuova generazione di lettori «che non ha né conosciuto né ha vissuto i primi tempi discretamente conflittuali

e la fine della contrapposizione tra Est e Ovest hanno occasionato la nascita di un mondo multipolare con una civiltà al tempo stesso omogenea, quanto al dominio dell'informatica, delle tecniche di comunicazione e della finanza internazionale, e diversificata da un punto di vista culturale e soprattutto religioso. Una sorda inquietudine attraversa i popoli, in particolare gli europei.

Il mito del Concilio

Una visione «monista» del mondo sembra imporsi dappertutto e dar vita a due tipologie assai contraddittorie di uomo: l'uomo che possiamo chiamare «potenziato», lo sviluppo delle cui capacità tecniche di manipolazione, in particolare quelle genetiche, non sappiamo fin dove potrà spingersi; e l'uomo che, in una prospettiva evolutiva del mondo, è stato «espropriato» delle sue caratteristiche spirituali. Tutto accade, dunque, come se il «suolo umanistico» dell'Europa, al tempo stesso aperto e fecondato dal cristianesimo, stesse per mancare sotto i nostri piedi.

Durante questo tempo di cambiamento, la Chiesa ha vissuto con il «concilio Vaticano II» e i suoi testi, applicandoli non senza entrare in urto con resistenze di vario tipo. Non si può certo ridurre una tale «recezione» a una semplice applicazione letterale dei provvedimenti promulgati dai padri del Concilio. Essa ha suscitato, al contrario, un confronto creativo fra l'esperienza quotidiana delle comunità e degli individui e questi testi.

Ha così messo in evidenza articolazioni e tensioni, dimensioni e dinamismi non percepiti fino allora. Questo processo al tempo stesso mondiale e locale di grande complessità ha richiesto molto tempo e si è confuso in maniera assai spontanea con l'emergere di nuove questioni e nuove risposte, per esempio sul piano pastorale e nel campo dell'etica, al punto che oggi la maggior parte dei cristiani o di coloro che simpatizzano per il cristianesimo non riescono a distinguere ciò che, nella figura attuale della Chiesa cattolica, dipende dall'impulso del Concilio e ciò che dipende dalla sua interpretazione o da iniziative più recenti.

Il Vaticano II non è forse diventato, in questi ultimi anni, una sorta di mito,

per non dire un luogo dove ciascuno cerca ciò che gli pare, in vista di una giustificazione di ciò che pensa del presente e del futuro della Chiesa, in Europa e nel mondo? Si può capire, dunque, che gli storici abbiano operato una storicizzazione del Concilio, non già per allontanarlo da noi, ma per facilitarne una corretta recezione.

Ora, una nuova generazione che non ha né conosciuto il Concilio né ha vissuto i primi tempi discretamente conflittuali della sua recezione, è meglio disposta, oggi, a interrogarsi su ciò che il Concilio è stato, sul rinnovamento della vita cristiana che ha inaugurato e su ciò che può rappresentare oggi e domani. Essa attende risposta a tali questioni di base. Presentiamo allora, per cominciare, le articolazioni del *corpus* testuale, iniziando a parlare dell'assemblea che l'ha composto.

Alla ricerca di un'identità

Questa raccolta di testi si divide in due parti. La prima è composta principalmente dagli atti pontifici del Concilio, dalla bolla d'indizione del 15 dicembre 1961 fino all'omelia di chiusura dell'8 dicembre 1965. Poiché i concili ecumenici o generali della Chiesa cattolica del secondo millennio sono convocati e diretti dal papato, questi testi fanno parte dei loro documenti e orientano, per una parte importante, l'interpretazione del loro operato.

Il lettore che vorrà farsi rapidamente una prima idea del Concilio potrà leggere in successione: la bolla d'indizione di Giovanni XXIII, con il celebre riferimento al discernimento dei «segni dei tempi» come appello di Gesù a intendere l'oggi; il discorso di apertura dell'11 ottobre 1962 che affida al Concilio il compito d'affrontare il «tutto» della dottrina cristiana in una nuova prospettiva, quella della «pastoralità»; il discorso del secondo periodo, pronunciato il 29 settembre da Paolo VI, appena eletto, discorso che precisa la sua propria visione del Concilio; e, infine, la sua omelia per l'ultima sessione pubblica del quarto periodo, il 7 dicembre 1965, che ricapitola il lavoro del Vaticano II.

A questo insieme si aggiungono il messaggio che, fin dalla sua apertura, il Concilio stesso ha voluto indirizzare al

mondo intero e il messaggio finale dell'8 dicembre 1965 destinato all'intera umanità.

La seconda parte del volume è composta dalle costituzioni, dai decreti e dalle dichiarazioni del Concilio. Questi documenti sono qui riprodotti secondo l'ordine della loro data di promulgazione. Si designa, così, un itinerario che propone la liturgia come «culmine» di tutta l'attività pastorale e «fonte» della vita ecclesiale, in vista della presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo.

Colui che percorre la lista di questi sedici testi s'accorge immediatamente che, nel primo periodo (autunno 1962), nessun testo è stato promulgato, in quanto il Concilio doveva, dopo una preparazione sovrabbondante e in un clima abbastanza conflittuale, trovare innanzitutto una propria identità.

È solo alla fine del secondo periodo (autunno 1963) che appaiono due testi d'importanza assai diversa, quello sulla liturgia (che prende in considerazione la delicata questione delle lingue vive) e quello sui mezzi di comunicazione sociale. Durante il terzo periodo (autunno 1964) vengono ultimati altri tre testi, la costituzione sulla Chiesa (con le sue celebri affermazioni sulla collegialità episcopale), il decreto sulle Chiese orientali cattoliche (che mette in evidenza il pluralismo interno alla Chiesa) e il decreto sull'ecumenismo (che invita a interpretare la dottrina sulla Chiesa e l'insieme della fede secondo i principi di un autentico ecumenismo cattolico). Il resto dei documenti, undici su sedici, sono quindi stati portati a termine durante il quarto periodo (autunno 1965).

Questo ritmo è certamente quello di un'assemblea pesante e differenziata, che va da un numero di 2.300 fino a 2.600 vescovi di tutto il mondo, pochi dei quali si conoscono tra loro prima dell'apertura del Concilio. «L'ecumenicità potenziale ha riempito e commosso l'ecumenicità concreta della Chiesa riunita a Concilio» (PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, 1.9.1966), dichiarò Paolo VI nel 1966 per caratterizzare questo evento di un *incontro* eccezionale tra cammini storici così diversi; e non poteva non influire sui dibattiti la presenza costante, nella basilica di San

Pietro, di osservatori delle altre Chiese e l'opinione pubblica.

A tutti, il Concilio offriva dunque due volti complementari della Chiesa universale, un aspetto liturgico più ordinario e un aspetto deliberativo un po' sorprendente per coloro che si erano troppo abituati a una visione monarchica del cattolicesimo.

La pastoralità al centro

L'aspetto liturgico appariva nelle nove «congregazioni pubbliche», alcune delle quali erano destinate alla promulgazione solenne dei testi elaborati; si manifesta più umilmente nelle 168 «congregazioni generali», che iniziavano sempre con l'antica cerimonia dell'intronizzazione del Vangelo per simboleggiare che l'assemblea era presieduta da Cristo in persona.

Una congregazione di fedeli la cui unica sorgente di legittimità si trova in Dio stesso! Il carattere unico di questa pretesa mistica o teologale rende tanto più attenti all'altro volto dell'evento conciliare, il suo versante storico che si manifesta nelle deliberazioni e nel lavoro redazionale. Un «modo di procedere», rivisto nel 1963, li regola: preparati dalle commissioni con l'aiuto di un certo numero di esperti, i testi sono discussi in aula dai padri e, dopo una prima accettazione globale, fanno la navetta tra «congregazioni generali» e commissioni, fino a quando i voti non giungono a una quasi unanimità morale. Questa, in fin dei conti, è riconosciuta come la manifestazione dello Spirito di Pentecoste, essendo il compromesso, o alcune formule di compromesso, l'effetto inevitabile di questa prospettiva teologale.

È comprensibile allora che necessitassero tempi lunghi per ottenere il risultato previsto. Con i documenti in fase ormai avanzata, il ritmo dell'assemblea accelera notevolmente durante l'ultimo periodo. Questo non significa affatto che i conflitti soggiacenti si fossero placati. L'assemblea appare maggiormente cosciente della necessità di terminare i propri lavori in un tempo ragionevole e disposta a riconoscere i limiti del consenso ottenuto.

Alcuni vertici emergono da questo insieme di sedici documenti: quattro «costituzioni» che indicano l'orientamento

fondamentale della Chiesa, seguite da nove «decreti» d'applicazione e da tre «dichiarazioni». Il Concilio ha rinnovato le categorie di classificazione dei testi.

Il vocabolario giuridico dei precedenti concili ha oscillato in continuazione: a Trento si è utilizzato *decretum* (decreto) e i due documenti promulgati al Vaticano I (1870) sono stati qualificati come «costituzioni dogmatiche»; durante la preparazione del Vaticano II (1959-1962), la commissione teologica designava i propri testi come «costituzioni dogmatiche» e quelli delle altre commissioni come «decreti», riferendosi alla distinzione del tardo Medioevo tra dottrina e disciplina.

Il Concilio ha tuttavia relativizzato e superato queste classificazioni: soltanto i due testi sulla rivelazione (*Dei verbum*) e sulla Chiesa (*Lumen gentium*) sono delle costituzioni «dogmatiche» nel senso classico del termine; quello sulla liturgia (*Sacrosanctum concilium*) non è dottrinale (eccetto i numeri da 5 a 13) e tuttavia è qualificato come «costituzione», e l'ultimo sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*) riceve il titolo inedito di «costituzione pastorale». L'insistenza di Giovanni XXIII sul carattere «pastorale» del nuovo Concilio e sulla «pastoralità» della dottrina conduce al superamento delle antiche distinzioni tra dottrina (teoria) e disciplina (pratica), senza per questo ridurre il vigore dottrinale dei testi.

Quanto all'ordine di questi quattro documenti maggiori, il solo indizio lasciatici dal Concilio riguarda *Dei verbum* che, stando al relatore, è «in un certo senso la prima di tutte le costituzioni di questo Concilio, in modo che il suo preambolo le introduce in una certa maniera tutte».¹

I nove «decreti» si organizzano secondo *due categorie*: cinque riguardano le diverse cariche o stati di vita (vescovi, preti, loro formazione, vita religiosa, apostolato dei laici) e quattro riguardano le relazioni all'interno della Chiesa o con altri (Chiese orientali cattoliche, ecumenismo, attività missionaria, mezzi di comunicazione sociale).

Rispetto alle quattro costituzioni, questi decreti godono di uno statuto giuridico inferiore, ma il loro impatto

pratico sulla riforma postconciliare della Chiesa è stato e resta ancora rilevante. Essi sono certamente fondati sui principi sviluppati nei testi maggiori, ma alcuni, soprattutto il decreto sull'ecumenismo e quello sull'attività missionaria della Chiesa, confermano e sviluppano una data posizione dottrinale, formulata in maniera più esitante nelle costituzioni: i testi redatti per ultimi, spesso con minor valore canonico, hanno in effetti approfittato di un'esperienza e di una riflessione più approfondita.

Questo vale in particolare per la terza parte del *corpus*, che raccoglie testi di grande importanza dottrinale come quelli sulla libertà religiosa e sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane seguiti da un documento sull'educazione cristiana, sotto la denominazione canonicamente inedita e indeterminata di «dichiarazione». Questa forma, prossima a una «dichiarazione d'intenti», ha probabilmente consentito la tematizzazione di argomenti nuovi, sui quali l'elaborazione di un consenso conciliare avrebbe comportato alcune difficoltà.

Una recezione movimentata

Come interpretare un tale *corpus* testuale, di «grande taglia», che occupa quasi un terzo dell'ultima edizione dei 21 concili ecumenici riconosciuti come tali dalla Chiesa cattolica? Posta in questi termini la domanda relativa alla recezione del Vaticano II aiuta il lettore a cogliere immediatamente che le difficoltà postconciliari incontrate dal Concilio hanno la loro origine, per buona parte, nella sua stessa opera. L'estrema complessità del suo *corpus* testuale e il fragile equilibrio che risulta dalla sua strutturazione spiegano questi conflitti e chiariscono soprattutto l'esistenza di una pluralità di posizioni di fondo: pluralità che resiste al modello «politico», che sempre riappare, di un'opposizione tra progressismo e tradizionalismo.

D'altronde le regole classiche d'interpretazione, legate all'organizzazione giuridica che abbiamo appena ricordato, non sono sufficienti a dirimere i conflitti d'interpretazione, in quanto l'orientamento pastorale dei documenti inaugura un nuovo approccio della dottrina cristiana. L'osmosi tra il linguaggio biblico e patristico e lo stile dei testi del

Vaticano II ne sono sintomi importanti. A questo si aggiunga che le differenze, addirittura i conflitti tra i padri conciliari e le evoluzioni interne ai loro lavori hanno lasciato tracce di non poco conto negli stessi testi, rendendo ancora più difficile il compito degli interpreti.

Possiamo dunque distinguere diverse fasi della recezione. Le grandi *ri-forme istituzionali* occupano ampiamente i primi anni postconciliari: dalla liturgia fino alla vita sinodale a tutti i livelli della Chiesa, da un'assunzione della pluralità continentale del cattolicesimo fino alla promulgazione di un nuovo *Codice di diritto canonico* nel 1983. L'affermazione conciliare della collegialità, che significa che «la Chiesa universale» esiste nelle Chiese particolari «in esse e a partire da esse» (*Lumen gentium*, n. 23; *EV* 1/338), e la chiamata al «senso soprannaturale della fede di tutto il popolo» (n. 12; *EV* 1/316) introducono inevitabilmente una «relazione d'incertezza» nel processo di recezione.

Non stupisce dunque che le nuove istituzioni – in particolare sinodali – divengano, assai presto dopo il Concilio, dei luoghi di conflitti dottrinali e di potere in cui si manifesta la straordinaria difficoltà a porre in opera ciò che era stato affermato in termini di principio. La recezione ufficiale è allora sostituita, a volte sfruttata da alcuni o corretta da altri, da una «recezione *pratica*», che parte dalla base o dalle tradizioni culturali delle Chiese particolari.

Lontano dal lasciarsi ridurre a una semplice «applicazione», oggetto di un «progetto» gestibile attraverso un approccio strategico, essa suppone un cambiamento d'ordine, una trasformazione delle istituzioni (riforma) e delle mentalità (rinnovamento), che porta a «reinventare» l'*esperienza* stessa del Concilio in uno spazio più ridotto e culturalmente più situato, per permettere un'adesione *interiore* al *corpus*, e ciò implica e coinvolge l'*esperienza* propria dei soggetti recettori.

Vent'anni dopo il Concilio, il Sinodo straordinario, convocato da Giovanni Paolo II per «celebrare il Concilio, verificarlo e promuoverlo», ha pensato bene di fissare quattro regole d'interpretazione che si aggiungono a quelle già editate del Concilio stesso (cf.

Lumen gentium, n. 25 §1); entriamo così in una seconda fase, più cosciente della globalità dell'opera conciliare: «[1] L'interpretazione teologica della dottrina conciliare deve prendere in considerazione tutti i documenti in sé stessi e nel loro stretto rapporto gli uni con gli altri; questo consente d'espone con cura il senso integrale delle proposizioni del Concilio spesso molto complesse. Si deve dedicare un'attenzione speciale alle quattro costituzioni maggiori del Concilio, le quali sono la chiave interpretativa degli altri decreti e dichiarazioni. [2] Non è lecito separare l'indole pastorale dal vigore dottrinale dei documenti. [3] Così anche non è legittimo scindere spirito e lettera del Concilio. [4] Inoltre il Concilio dev'essere compreso in continuità con la grande tradizione della Chiesa e insieme dalla stessa dottrina del Concilio dobbiamo ricevere luce per la Chiesa odierna e per gli uomini del nostro tempo. La Chiesa è la medesima in tutti i concili».²

Queste regole – quelle del *corpus te-stuale*, le due *regole negative* e la *regola diacronica* o *storica* – hanno evidentemente uno statuto formale e questo le apre alla storia effettiva delle comunità. La formulazione negativa della seconda e della terza regola sottolinea maggiormente questo aspetto in quanto, come tutte le formule negative della tradizione, esse delimitano uno spazio di legittimità, senza dire positivamente in che cosa consista l'articolazione tra dottrinale e pastorale e nemmeno come comprendere il legame tra lettera e spirito del Concilio; buona parte dei contrasti conciliari e postconciliari si spiegano alla luce di queste due questioni conflittuali centrali. D'altro canto, l'utilizzo del termine inglobante di «grande tradizione» e la referenza molto generale alla Chiesa e al mondo odierno nella quarta regola, introducono ancora un'altra relazione d'incertezza.

Oltre a queste regole, il rapporto finale del Sinodo propone una sintesi dottrinale dell'opera del Concilio, con una forte insistenza sull'«ecclesiologia di comunione» che diventa a questo punto «il concetto centrale e fondamentale nei documenti del Concilio».

È possibile che la traduzione canonica dell'opera conciliare nel nuovo *Codice di diritto canonico* nel 1983 e l'in-

terpretazione teologica del Sinodo del 1985 abbiano suscitato una riflessione più ampia sul *corpus* conciliare, la sua unità interna e la sua controversa interpretazione. Tuttavia è arrivato il tempo – terza fase – di una storicizzazione del Concilio; da un lato, in quanto un'altra generazione che percepisce il Vaticano II come appartenente al passato è subentrata nella Chiesa e, dall'altro lato, in quanto gli storici registrano questa «storicizzazione» e la costruiscono allo stesso tempo attraverso il loro lavoro sui documenti, favorendo così il decentramento degli attori pastorali i quali apprendono meglio a posizionarsi tra l'orientamento normativo ricevuto attraverso questi testi e ciò che dipende dalla loro propria creatività.

Molti testi di Giovanni Paolo II vanno in questa direzione e aprono una nuova fase di recezione. Essa può essere caratterizzata da due affermazioni congiunte, nella sua lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), che presentano il Vaticano II come «la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel XX secolo» e come l'offerta di «una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre».³

Recezione e apprendimento

Queste due proposizioni fanno appello alla libertà dei recettori e sostituiscono un rapporto al *corpus* conciliare, compreso nei termini di applicazione, con un rapporto che gli conferisce lo statuto di una regola di discernimento su un cammino da inventare per le Chiese. Il Concilio può essere recepito come «la grande grazia» perché nulla può obbligarci a entrare nel processo di scoperta e di conversione vissuta dall'assemblea stessa se non una disponibilità interiore, il desiderio e la capacità di percepire nell'opera conciliare la dimensione di «possibilità» gratuitamente offerta da Dio alla nostra libertà. Il Concilio può funzionare come «sicura bussola» perché questa offerta graziosa coniuga la più grande inventiva dei recettori e la più rigorosa precisione, come viene indicato da questa metafora che «miniaturizza» il *corpus* conciliare per offrirlo alla nostra arte di pilotaggio.

Come maneggiare questa bussola

conciliare nel cammino imprevedibile che si apre davanti alle nostre Chiese? Con una simile questione davanti a noi possiamo affrontare il problema dell'interpretazione attuale del Vaticano II ed evidenziare le sue potenzialità di avvenire. A tale scopo valutiamo tre caratteristiche: come tutti i concili, l'assemblea del XX secolo ha fatto opera di «tradizione»; essa lo ha fatto a partire da un nuovo principio, il principio di «pastoralità», consegnandoci una «maniera di procedere»; questa si iscrive in una visione globale della Chiesa nel cuore della storia dell'umanità rischiarata dalla luce del Dio trinitario.

Questa prima caratteristica emerge già dalla disposizione al tempo stesso liturgica e deliberativa del Concilio, descritta sopra. Di essa si riflette esplicitamente nel capitolo 2 della costituzione sulla divina rivelazione e la sua trasmissione. La *Dei verbum* introduce subito una precisa distinzione tra la tradizione come *contenuto* (*traditum* o *tradendum*) e la tradizione come *atto* posto da coloro che trasmettono questo contenuto (*tradentes*). Il testo articola questi due indissociabili versanti introducendo la teologia paolina della *paradosis* che lega, in un medesimo processo, l'*atto* di consegnare il Vangelo (*tradere*) e l'*atto* di riceverlo (*accipere*): «Con la loro predicazione orale, con l'esempio e le istituzioni [gli apostoli] *trasmisero* (*tradiderunt*) sia ciò che avevano *ricevuto* (*acceperant*) dalla bocca del Signore, dalla frequentazione e dalle opere (*conversazione et operibus*) di Cristo, sia ciò che avevano *imparato* (*didicerant*) per suggerimento dello Spirito Santo», atto di *recezione* e di *apprendimento* che sarà quello di tutta la Chiesa, come viene affermato alla fine del medesimo n. 7 della *Dei verbum*. Si fonda qui, con l'ausilio di sant'Ireneo, la «duplice consegna» del Vangelo e del compito di diffonderlo, cioè la successione apostolica.

È proprio questo «procedimento» a *duplice versante* – il Vangelo e coloro che lo annunciano – che il paragrafo 2 dello stesso numero e il seguito del testo designano con il concetto di *sacra Traditio*. Quest'ultima non si riduce a un insieme di dati dottrinali, morali e rituali, sacralizzati in modo indifferenziato, ma consiste in un processo vivo di recezione e di consegna che, ieri e oggi,

al seguito dell'atto eucaristico del Cristo stesso, coinvolge radicalmente coloro che vi s'impegnano.

Giovanni XXIII ha conferito a questa trasmissione del Vangelo una forma particolare, un proprio stile, designato dal termine di «pastoralità». Necessitava al Concilio un lungo tempo di *apprendimento* per entrare in questa prospettiva che si è formata nel corso della prima metà del XX secolo. Fin dall'autunno 1962 si è stabilito un legame tra la proposta della verità e la sua *possibile* recezione – la *pastoralità* nel senso stretto del termine – e la proposta *catolica* della verità e la *possibilità* dei fratelli separati di «presagire che noi non oscuriamo ciò che essi difendono legittimamente come vero e come loro proprio bene».

Ma bisognerà attendere il terzo e soprattutto il quarto periodo affinché si precisino altre due implicazioni del principio di *pastoralità*. Il *primo* concerne l'introduzione del vocabolario della «riforma» (*reformatio*), imposto precisamente da una comunicazione della fede che tiene conto della sua ricevibilità ecumenica.

Il decreto sull'ecumenismo (testo n. 5) crea dunque un legame intrinseco tra il carattere «insondabile» del mistero (cf. Ef 3,8) in rapporto alla sua conoscenza o alla sua espressione e una disponibilità alla «ricerca» svolta *insieme ad altri*; disposizione o «emulazione» animata da una «maniera di fare» (*modus*) che deve corrispondere a ciò o a colui che è cercato in comune (cf. *Unitatis redintegratio*, n. 11).

La *seconda* precisazione del principio non verte più su coloro che annunciano il Vangelo e sulla loro capacità di autoriforma, ma sulla posizione storica e culturale dei recettori e dunque sulla storicità della stessa rivelazione; essa è introdotta nella *Gaudium et spes* e nella *Ad gentes*: «Infatti, fin dagli inizi della sua storia, la Chiesa *imparò* (*didicit*) a esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo, cioè, di adattare, quanto conveniva, il Vangelo, sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti» (*Gaudium et spes*, n. 44; *EV* 1/1461).

Il passaggio del decreto *Ad gentes*, n.

22 (*EV* 1/1169), è ancora più audace in quanto parla di «fatti e parole rivelati (...) riesaminati (*nova investigatio*)», riconoscendo che noi non vi accediamo che mediante la lettura delle Scritture, spiegate dai padri della Chiesa e dal magistero.

Da questa struttura relazionale del processo di trasmissione della fede dipende una «maniera di procedere» che il Vaticano II ci lascia in eredità, in quanto essa può essere attuata in tutte le situazioni culturali e storiche; essa si fonda sul *modus agendi* di Cristo stesso, come è esposto nella dichiarazione sulla libertà religiosa (cf. *Dignitatis humanae*, nn. 11 e 12).

È sempre esistita nella Chiesa una grande diversità di pratiche spirituali e apostoliche, ma il Concilio invita a scoprire la loro unità interna. La pratica pastorale non viene dopo la determinazione dottrinale della fede, la quale, per parte sua, dipenderebbe da un altro procedimento; la pratica pastorale non è dunque dell'ordine dell'applicazione di un dato prestabilito una volta per tutte, ma si situa al centro stesso della fede come ciò che la costituisce. La fede cristiana non può in effetti rinunciare al discernimento dei «segni messianici», praticato da *Gaudium et spes* (cf. nn. 4 e 11) e *Dignitatis humanae* (cf. nn. 1 e 15).

Questa pratica rappresenta l'altro versante di una lettura attuale delle Scritture, come è richiesta dal capitolo 6 della *Dei verbum*. L'una e l'altra sono inseparabilmente legate come lo sono il Cristo Gesù e i tempi messianici. Ora, è impossibile andare al fondo di queste due pratiche, fondate su una capacità di ascolto e di apprendimento e tendenti a una conversione permanente, senza un'iniziazione spirituale che dia accesso all'interiorità e, ultimamente, al «colloquio» (cf. *Dei verbum*, nn. 8.21.25) tra Dio e l'uomo, nella solitudine e nella liturgia.

Questa «triplice» pratica pastorale è dunque fondata su un'esperienza di ascolto collettivo assai complessa: non soltanto di un «duplice» ascolto – ascolto della parola di Dio e ascolto di ciò che è «genuinamente umano» nella società (cf. *Gaudium et spes*, n. 1; *EV* 1/1319) –, ma anche ascolto delle «voci» molto complesse e discordanti

della «tradizione» nel senso ecumenico del termine – «voci» di coloro che ci hanno preceduto e che rischiano di farsi intendere così fortemente che noi non intendiamo più la parola che Dio rivolge agli uomini di oggi. Il Concilio ha praticato questo ascolto complesso prendendo le mosse da una maniera evangelica e quindi collegiale per giungere a un «ascolto», e a un «ascolto» fraterno con tutti; maniera che non può assolutamente essere imposta da una regola, ma che dipende ultimamente da una conversione non programmabile di tutti i partecipanti.

Vivere un'ecclesialità decentrata

Prima di ripensare la fede nel «mondo odierno» e proporre una visione di Chiesa nella storia umana e nella società, il Concilio ha dunque effettivamente vissuto un'ecclesialità decentrata: decentrata rispetto al Vangelo di Dio e ai suoi eventuali destinatari. Ha preso sul serio l'identificazione tra la Chiesa e la sua missione – «la Chiesa pellegrinante è missionaria per sua natura», dice *Ad gentes* (n. 2; *EV* 1/1090) – e il suo duplice decentramento che la conduce a porre incessantemente l'ascolto della parola di Dio al centro e l'altro nel mezzo: colui che può rivelarle – con sorpresa – un volto ancora sconosciuto del Dio sempre più grande e infinitamente più umano di quanto noi possiamo immaginare. È questo decentramento che inaugura la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*: «La luce delle genti è Cristo; e questo santo sinodo, riunito nello Spirito Santo, desidera ardentemente illuminare tutti gli uomini con la luce di Cristo che si riflette sul volto della Chiesa, annunciando il Vangelo a ogni creatura (cf. Mc 16,15)» (n. 1; *EV* 1/284).

In essa s'incrociano in effetti le due dimensioni appena sottolineate: l'asse verticale, spirituale o teologale dell'opera conciliare e il suo asse orizzontale, socio-storico o dialogale. Sull'asse teologale troviamo i testi sulla rivelazione e la sua trasmissione, la fede e la libertà della coscienza (in particolare *Dei verbum* e *Dignitatis humanae*), ma anche la costituzione sulla liturgia. La rivelazione non è innanzitutto definita, come nel concilio Vaticano I, a partire

da un contenuto (delle verità da credere, dei comandamenti da compiere, dei riti da praticare), ma come *esperienza*, come *evento d'incontro o di comunicazione*.

In effetti, Dio non ci rivela delle cose, delle verità, dei doni; egli non ha che una sola cosa da comunicarci: *lui stesso* come mistero assoluto e come nostro *fine ultimo*. La sola risposta adeguata – la fede – è allora il dono di sé del credente, offerta *libera*, la cui radice ultima è la coscienza umana (cf. *Dei verbum*, nn. 2 e 5). Dove cercare la «fonte» di una tale esperienza di Dio? Nel Vangelo, tesoro nascosto che si può trovare nelle Scritture, e nella tradizione. Scrittura e tradizione sono, infatti, «come uno specchio nel quale la Chiesa pellegrina sulla terra contempla Dio, dal quale tutto riceve, finché sarà condotta a vederlo faccia a faccia così come egli è» (*Dei verbum*, n. 7; *EV* 1/881).

Questo modo di concepire la relazione con Dio deve ripercuotersi nel modo di rapportarsi agli altri; ne va della credibilità della Chiesa. Il Vaticano II è il primo concilio ad aver posto sistematicamente questo problema, distinguendo – sull'asse dialogale – tra relazioni ecumeniche (decreto *Unitatis redintegratio*), rapporto con le religioni non cristiane (dichiarazione *Nostra aetate*), rapporto con l'ateismo e presenza nella società moderna (costituzione pastorale *Gaudium et spes*).

Si comprende che, all'incrocio di questi due assi, la Chiesa concepisce la propria identità e la sua missione nei termini di «segno», «poiché la Chiesa è in Cristo come *sacramento*, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, n. 1; *EV* 1/284). La *Lumen gentium* lega dunque la Chiesa in primo luogo all'avventura dell'umanità intera sul nostro globo: là dove è questione di un «tenore di vita più umano anche nella stessa società terrena» (*Lumen gentium*, n. 40; *EV* 1/389), là dove la «vocazione umana» (*Gaudium et spes*, I e II parte) è coinvolta, il segno ecclesiale, misteriosamente presente fin dall'inizio dell'umanità, deve manifestarsi nuovamente, rinviando al Vangelo e a Cristo Gesù che, per primo, l'ha annunciato e

ponendosi al servizio di un mondo da umanizzare. Questo bellissimo testo, orientato dalla metafora del «pellegrinaggio», è in realtà un *itinerario* o un grande *racconto*. Il suo soggetto – «il santo sinodo riunito nello Spirito Santo» (cc. da 1 a 6) – racconta così la storia della Chiesa «alla quale noi siamo *tutti* chiamati» (cc. 7 e 8) a partire dalla sua origine (c. 1) in quanto porzione dell'umanità (c. 2), destinata a giungere al suo compimento (cc. 7 e 8), prefigurata dalla beata vergine Maria, madre di Dio; epopea che, come il racconto *totale* della Bibbia (*oeconomia*), inizia da Dio (Genesi) e in lui ritorna (Apocalisse). È certamente questione delle strutture della Chiesa (cc. 3 e 4), così come della santità alla quale tutti sono chiamati, e che alcuni vivono nella vita religiosa (cc. 5 e 6); ma per quanto importanti siano, queste modalità non devono far dimenticare la grande visione d'avvenire del testo, ciò di cui oggi abbiamo bisogno.

Che cosa possiamo sperare? Molto semplicemente, che coloro che vivranno con questa raccolta monumentale di testi e vi trarranno ispirazione imparino a servirsi della bussola conciliare ed entrino così, in maniera attiva, nella trasmissione della fede secondo la prospettiva della pastorale, senza mai perdere di vista la grande visione che il Concilio propone loro. In quanto è proprio re-inventando l'*esperienza* stessa del Concilio nelle loro «Galilee» che essi potranno riceverlo come una grazia, la grande grazia.

Christoph Theobald

* Si tratta di *Il concilio Vaticano II. Edizione del cinquantesimo. Enchiridion vaticanicum 1*, EDB, Bologna 2012, pp. 1.940, € 69,00, 9788810802496, in questi giorni in libreria. Come sempre nei volumi degli *Enchiridion vaticanicum*, i testi sono presentati in lingua originale (latina) con traduzione a fronte. Nell'immagine di apertura: Giovanni XXIII firma il documento di indizione del concilio Vaticano II (Natale 1961).

¹ Cf. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, IV/1, 341.

² II ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI (1985), rapporto finale *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 7.12.1985, I, 5; *EV* 9/1785.

³ GIOVANNI PAOLO II, lett. ap. *Novo millennio ineunte* al termine del grande giubileo del 2000, 6.1.2001; *EV* 20/12ss (il corsivo è nostro). La prima di queste due affermazioni si trova già nel citato *Rapporto finale* del Sinodo del 1985.