

# La recezione del Concilio

Sul conflitto delle interpretazioni

**D**opo gli anni del gelo, alimentato dalla polemica cattolica durata oltre un secolo contro il nuovo mondo liberale, il Vaticano II ha dichiarato con molta franchezza la necessità di rinnovamento profondo della Chiesa. Lo ha fatto nella forma di una dichiarazione di intenti, assai più che nella forma della definizione di un progetto; l'osservazione vale sia per le dottrine che per le pratiche. Il Concilio ha tolto un argine, ha abbattuto bastioni; non ha potuto invece – come era prevedibile – scavare un letto entro il quale fare scorrere le acque per troppo tempo trattenute.

Il concitato periodo successivo al Concilio ha effettivamente realizzato un profondo rinnovamento delle dottrine e delle pratiche cattoliche. Il processo si è prodotto non senza approssimazioni e franchi abusi, determinati soprattutto dalla pressione soverchianta dei luoghi comuni della comunicazione pubblica. La denuncia di tali abusi ha alimentato la solita stucchevole polemica tra progressisti e conservatori. Il discernimento – necessario – tra innovazioni pertinenti e trasgressioni impertinenti ha assunto spesso la forma dell'appello ai testi conciliari, innescando in tal modo il conflitto delle interpretazioni; il fenomeno, largamente prevedibile, appare dubbio quanto al merito. La realizzazione degli intenti dichiarati dal Concilio comporta infatti per sua natura il cimento con diagnosi storiche e con approfondimenti teorici, che il Conci-



Giovanni XXIII presiede la cerimonia di apertura del Concilio.

lio non ha di fatto prodotto, né avrebbe potuto ragionevolmente produrre.

Il conflitto delle interpretazioni ha assunto spesso la forma di un'alternativa alquanto schematica, quella tra il modello della continuità e quello della discontinuità. Il Concilio ha realizzato un *aggiornamento* delle verità credute e delle prassi pastorali praticate da sempre? Oppure ha costituito un radicale *mutamento di paradigma*?

Ha concorso ad alimentare questa forma alternativa del conflitto delle interpretazioni un discorso di Benedetto XVI alla curia, tenuto il 22 dicembre del 2005 e divenuto in fretta assai noto. Il papa enuncia questa tesi un po' rigida: «I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro» (*Regno-doc.* 1,2006,7).<sup>1</sup> Nasce la prevedibile obiezione: davvero i problemi sono nati dalle due ermeneutiche, oppure le due ermeneutiche sono nate dai problemi?

Ai molteplici interrogativi, troppo a lungo rimossi, posti dalla trasformazione storica e antropologica il Vaticano non ha potuto dare risposte univoche e soddisfacenti. Quei problemi erano per molta parte già allora sotto gli occhi di tutti; il dibattito conciliare ha consentito di raggiungere, con sorprendente rapidità, il consenso intorno ad alcune indicazioni di fondo circa la direzione che avrebbe dovuto assumere la riforma. Non ha però ancora definito riforme vere e proprie; ha espresso soltanto istanze. La loro realizzazione effettiva esigeva – esige fino a oggi – approfondimenti che la teologia non ha ancora prodotto. Mi riferisco ad approfondimenti di carattere teorico, e rispettivamente di carattere pratico o pastorale, relativi cioè all'interpretazione del tempo, dei «segni del tempo» – per usare il gergo insistentemente usato dal dibattito del Vaticano II.

Per tali approfondimenti l'aula conciliare non era certo il luogo adatto. Ancor meno lo era, se si considera il regime di «diretta», nel quale di fatto si è svolto il Concilio. Questo è un aspetto assolutamente non marginale, che non è divenuto fino a oggi oggetto di adeguato approfondimento. Non sono mancate certo denunce, anche

aspre:<sup>2</sup> la preoccupazione futile di padri conciliari e periti di avere udienza e consenso presso i media avrebbe indotto ad affermazioni semplificanti, le quali prospettavano di fatto un'incauta abdicazione alla verità evangelica per amore di consenso.

Il rapporto tra riforma della Chiesa e comunicazione pubblica propone problemi che, emersi in termini clamorosi dal regime di pubblicità che caratterizzò la celebrazione del Vaticano II, si riproporranno in forma sistemica in tutto il periodo successivo al Concilio. Il ministero ecclesiale, e in particolare il ministero dei vescovi, appare inesorabilmente esposto a circuiti di comunicazione pubblica, che alimentano l'inclinazione deprecabile del cosiddetto «magistero pastorale» ad adottare un doppio registro: il registro del discorso ONU (diritti umani, pace, sviluppo, ambiente), e il registro invece del discorso subito e solo evangelico, subito e solo spirituale. Il primo registro serve a situare la Chiesa nei grandi dibattiti pubblici; il secondo invece serve a edificare le anime.

Lo schema di pensiero proposto da Benedetto XVI, e dunque l'interpretazione dell'evento conciliare nei termini alternativi della continuità o della rottura, trova più precisa determinazione, e trova insieme la sua motivazione, nella denuncia di una precisa ermeneutica del Concilio, secondo la quale la sua verità non sarebbe da cercare nei testi prodotti, ma nell'evento stesso. Esso sarebbe vettore di uno *spirito* del Concilio che deve prevalere rispetto alla *lettera*.

L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Vaticano II come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito conciliare, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Pro-

prio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Vaticano II. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio a ogni estrosità.<sup>3</sup>

Lo schema storiografico qui denunciato è sotteso alla più importante opera di ricostruzione storiografica del Concilio, la *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo e apparsa negli anni 1995-2001;<sup>4</sup> la tesi di fondo di Alberigo e della «scuola di Bologna», fondata negli anni sessanta da Giuseppe Dossetti, è appunto questa: i contenuti prioritari del Vaticano II sarebbero da cercare non nei testi prodotti, ma nell'evento stesso del Concilio; esso è il veicolo dello spirito, non riducibile alla lettera dei suoi documenti.<sup>5</sup>

Più precisamente, lo spirito del Concilio sarebbe da identificare con il sogno di Giovanni XXIII di una nuova Pentecoste per la Chiesa e per il mondo. La lettera del Concilio corrisponderebbe invece a un'opera di contenimento attuata da Paolo VI. Tra Giovanni XXIII e Paolo VI è stabilita un'opposizione di fondo. Proprio la polemica nei confronti di questa tesi dell'opera diretta da Alberigo<sup>6</sup> regge la fortuna dello schema che contrappone le due ermeneutiche del Vaticano II, continuità o discontinuità.

### Assunti ingenui

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

«Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa, in ripeti-

zione diffusa dell'insegnamento dei padri e dei teologi antichi e moderni quale si suppone sempre ben presente e familiare allo spirito. Per questo non occorre un concilio. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione, quale ancora splende negli atti conciliari da Trento al Vaticano I, lo spirito cristiano, cattolico e apostolico del mondo intero attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze; è necessario che questa dottrina certa e immutabile che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando a esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata» (EV 1/54\*s).

Le formule usate da Giovanni XXIII appaiono, oggi più di allora, abbastanza ingenui; paiono scontate, che allora potevano effettivamente apparire ancora come scontate, ma che lo svolgimento effettivo del Concilio mostrerà invece decisamente essere assai poco scontati.

Per un primo aspetto (di carattere teorico), l'assunto è che si possa materialmente distinguere tra «il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina» e «il modo col quale esse sono enunciate». Tale distinzione suppone una concezione «dottrinalistica» delle verità di fede; la verità della rivelazione cristiana avrebbe appunto consistenza di *dottrina*; potrebbe essere comunicata con diverse parole, ma sarebbe in ogni caso fissata nella sua identità di fondo a monte rispetto alle parole con le quali è espressa. Molta della letteratura dedicata all'aggiornamento auspicato dal Concilio articola l'imperativo della famosa *inculturazione*: il messaggio cristiano, la cui identità si suppone fissata e nota a monte della comunicazione, dovrebbe essere iscritto in codici espressivi (culturali) diversi e mutevoli.

In realtà, la verità cristiana non ha la fisionomia di una *dottrina*. Quando si vada alla radice, la nozione stessa di

Conviene oggi, secondo uno stile aperto e sereno, riprendere il dibattito sulla recezione del concilio Vaticano II. Questo contributo intende aprire e proseguire una riflessione, non concluderla.

verità, di fatto definita soprattutto dalla tradizione di pensiero greca, dev'essere profondamente rivista alla luce della tradizione biblica. La verità di Dio ha la figura di una promessa istituita mediante la storia: la storia di Gesù, la storia d'Israele alla quale Gesù obiettivamente rimanda, la storia della Chiesa apostolica mediante la quale soltanto la verità del Risorto viene a parola. La stessa tradizione pratica della Chiesa successiva all'età apostolica ha il rilievo di mediazione necessaria in ordine all'accessibilità della verità di Dio rivelata a ogni uomo. Non si può separare tra questione della verità e questioni della pratica pastorale.

Per un secondo aspetto, per altro strettamente legato al primo, l'assunto dubbio che sta alla base delle formulazioni di Giovanni XXIII si riferisce non ai principi generali, ma alla situazione presente del cristianesimo. Egli afferma che, per ciò che si riferisce alla *dottrina* cristiana, all'«insegnamento della Chiesa nella sua interezza e precisione», non sarebbe necessario oggi altro che una «rinnovata, serena e tranquilla adesione». In realtà, il dibattito conciliare mostrerà come molte dottrine cristiane, pure formalmente definite dal magistero, in ogni caso contenute nei catechismi, siano oggi assai meno univoche e condivise rispetto a quanto si potrebbe pensare. Accenno a un solo esempio, per capir-

ci: la dottrina delle due fonti della rivelazione, la Scrittura e la tradizione. Davvero si tratta di due fonti, solo giustapposte? Se non giustapposte, come altrimenti pensare la relazione reciproca? Come rendere ragione del debito che, secondo ogni evidenza (vedi le acquisizioni della ricerca specialistica), la Scrittura manifesta nei confronti della tradizione fin dalle sue origini?

Soprattutto, molti concetti di uso corrente nella lingua convenzionale sono decisamente meno chiari di quanto si pensi. Pensiamo ad esempio alla nozione di *coscienza*; nella lingua comune dei cristiani (e di tutti) essa aveva significato morale, definiva la facoltà o in ogni caso la disposizione abituale che consente all'uomo di giudicare del bene e del male per riferimento ai propri atti. Tale nozione, tipica dell'epoca moderna, era diversa da quella dei manuali di teologia morale usata anche nell'istruzione catechistica; *conscientia* designava in quel caso un giudizio e non una facoltà. Nella lingua oggi prevalente, già largamente affermata negli anni sessanta, il termine è passato a designare la consapevolezza di sé, un concetto questo che nei libri di filosofia scolastica era designato come coscienza in accezione psicologica. Il nuovo significato assunto dalla parola coscienza non propone problemi di carattere meramente lessicale; è invece indice di un fenomeno assai complesso, che caratterizza la vicenda moderna. Il soggetto individuale si stacca dai pregiudizi sociali; rivendica in tal senso un'autonomia tale da rendere l'identità personale e ineffabile principio insindacabile del proprio giudizio morale.

Il cespite più radicale delle difficoltà, che obiettivamente propone l'ermeneutica del Vaticano II, è costituito appunto dall'intreccio confuso tra questioni di carattere teorico e questioni pratiche o pastorali proposte dal necessario aggiornamento. Se è permesso, per un momento, indulgere a una formula sbrigativa, diremmo così: il concilio Vaticano II – nel dibattito orale come anche nei documenti emanati – ha dato in qualche modo evasione a singole necessità di aggiornamento pratico; non ha invece percepito le complesse questioni teoriche che tali risposte pure obiettivamente

comportavano. Quando nel periodo successivo al Concilio di fatto si passa alla realizzazione di quelle risposte, emergono obiettive contraddizioni. La circostanza dispone le condizioni propizie a quei fenomeni di polarizzazioni del cattolicesimo postconciliare, che trovano espressione – tra l'altro – appunto nelle due opposte ermeneutiche del Concilio.

### La questione liberale

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

«Nella grande disputa sull'uomo, che contraddistingue il tempo moderno, il Concilio doveva dedicarsi in modo particolare al tema dell'antropologia. Doveva interrogarsi sul rapporto tra la Chiesa e la sua fede, da una parte, e l'uomo e il mondo di oggi, dall'altra. La questione diventa ancora più chiara, se in luogo del termine generico di "mondo di oggi" ne scegliamo un altro più preciso: il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna» (*Regno-doc.* 1,2006,8).

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

Il successo della cultura liberale non può certo essere attribuito ai suoi meriti teorici; deve essere invece interpretato sullo sfondo delle profonde trasformazioni civili che stanno all'origine di quella cultura. Ci riferiamo alle trasformazioni legate all'egemonia della scienza, all'affermazione dell'economia di mercato, quindi alla rivoluzione urbana e industriale. Il senso sintetico di tali trasformazioni è stato il passaggio dalla società organica convenzionale alla moderna società complessa. Il sistema dei rapporti so-

ciali cessa di essere un *universo*; i singoli sistemi parziali di scambio (economia, politica, cultura, famiglia, religione) si organizzano in maniera autoreferenziale. Perdono dunque ogni riferimento a un «cielo» di certezze comuni.

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

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

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

In realtà, l'individuo non è affatto naturale. L'uomo non può diventare quel singolo – e dunque il soggetto consapevole di sé, capace di percezione significativa del reale tutto e libero – unicamente in forza di una vicenda pratica, la quale ha la figura fonda-

mentale di una rete di relazioni. Pensiamo anzitutto alla vicenda primaria, quella familiare (relazione uomo/donna, relazione genitori/figli, relazione fraterna): soltanto attraverso di essa trova la sua prima configurazione la coscienza psicologica del minore. Pensiamo poi alla vicenda dell'adolescenza: soltanto attraverso di essa gli schemi simbolici che presiedono alla relazione primaria diventano operativi anche nelle relazioni secondarie; il soggetto esce in tal modo dalla dipendenza infantile e realizza la propria autonomia. La rappresentazione della coscienza del singolo quasi fosse garantita dalla ragione (illuminismo), così come quella che la ritiene garantita dal sentimento (romanticismo), oltre a essere per sé stesse false, pregiudicano la possibilità di comprendere la crisi moderna del soggetto.

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

### Il tema centrale ed eluso, la cultura

Il dibattito conciliare non riesce ancora a raggiungere un livello di consapevolezza quale quello qui abbozzato. Esso cerca di avvicinare cattolicesimo e modernità facendo riferimento per un primo lato alle formule correnti del pensiero moderno, e per un altro lato alle formule raccomandate dalla tradizione scolastica e rispettivamente dalle immagini bibliche. La sconnessione reciproca tra i due registri di discorso, scolastico e bi-

blico, appare particolarmente evidente proprio nel caso della *Gaudium et spes* (GS).

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

Il rilievo obiettivo che la cultura assume in ordine alla comprensione della condizione umana nel presente è certo nominalmente conosciuto nei documenti conciliari. In particolare, la *Gaudium et spes* dedica un capitolo della seconda parte appunto alla promozione della cultura (nn. 53-62; *EV* 1/1492ss). La prima nozione di cultura richiamata è quella che fa riferimento alla coppia natura/cultura: «Con il termine generico di “cultura” si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano» (GS 53; *EV* 1/1493).

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

Il Vaticano II  
ha affrontato  
singole necessità  
di aggiornamento pratico,  
assai meno le complesse  
questioni teoriche  
che tali necessità  
evocavano.

ziale sono confermate dalla lettura di tutti i numeri successivi del capitolo.

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

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

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

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

c) Il terzo cerchio è appunto quello del rapporto «tra fede cristiana e religioni del mondo»; il riferimento è in specie «ai recenti crimini del regime nazionalsocialista»; più in generale, «in uno sguardo retrospettivo su una lunga storia difficile, bisognava valutare e definire in modo nuovo il rapporto tra la Chiesa e la fede d'Israele» (cf. *Regno-doc.* 1,2006,8s).

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

### Due verifiche: *Dignitatis humanae* e *Gaudium et spes*

La diagnosi sommariamente enunciata dovrebbe essere ovviamente verificata e precisata confrontandosi con i singoli testi e con la *Gaudium et spes in specie*. Ancor prima, è interessante la dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae* (DH). Essa rico-

nosce il principio della libertà in materia religiosa, da intendere come esonerazione della persona da ogni coercizione in tale materia.

«Tale libertà consiste in questo, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. Inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione» (DH 2; EV 1/1045).

Il riconoscimento corregge il lessico usato in precedenza dalla Chiesa, secondo il quale i diritti della verità prevarrebbero nei confronti dei diritti della persona. Il riconoscimento giunge con deprecabile ritardo, e con molte contestazioni. L'affermazione del principio della libertà religiosa è per altro proposta a procedere dal lessico

proprio dell'ONU, dunque quasi si trattasse di un diritto soggettivo determinabile a prescindere da ogni considerazione della vicenda storica. In tal senso, la dichiarazione non si cimenta con i problemi obiettivi, che tanto a lungo hanno impedito il riconoscimento del principio da parte della Chiesa cattolica.

Mi riferisco ai problemi posti dalla necessità antropologica che la libertà del singolo sia resa possibile dall'attestazione precedente di una verità capace di elevare un imperativo nei confronti del singolo. Manca in tal senso ogni confronto con la questione dell'autorità, in primo luogo quella dei genitori. Manca poi anche il confronto con l'obiettiva qualità religiosa che assume l'alleanza umana realizzata attraverso le forme della civiltà. Il riconoscimento della libertà religiosa si produce per riferimento a una figura di coscienza, che ignora il debito obiettivo di essa nei confronti delle forme storiche del vivere.

Il difetto di attenzione ai profili menzionati è destinato ad apparire tanto più grave a misura che diventano evidenti gli inconvenienti della ri-

duzione moderna della politica alla questione dello stato e del diritto; una concezione della libertà religiosa quale diritto soggettivo, che l'ordinamento giuridico dovrebbe semplicemente garantire per riferimento al soggetto individuale, appare mancante. La libertà religiosa, come la libertà in genere, ha obiettive condizioni storiche e sociali, delle quali la considerazione politica deve di necessità occuparsi.

Il difetto di attenzione alla cultura, e dunque alle forme storico-sociali nelle quali si realizza l'alleanza umana, manifesta l'impatto più grande nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, espressamente intitolata al tema «La Chiesa nel mondo contemporaneo». Non è possibile proporla qui una recensione articolata. Ci limitiamo a segnalare lo schema tripartito adottato nella trattazione dei singoli temi: a) analisi dei fatti o dei segni del tempo; b) richiamo dei principi, per il quale ci si riferisce agli schemi dell'antropologia scolastica; c) conclusione parentetica, dunque il suggerimento di prospettive operative.

Soltanto nel terzo momento diventa esplicito il riferimento al testo bibli-

<sup>1</sup> Il testo procede così: «L'una ha causato confusione, l'altra silenziosamente, ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "ermeneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass media e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del popolo di Dio in cammino». Il discorso di Benedetto XVI ha prodotto una vivace discussione; tra le voci dissenzienti segnalò quella di L. BETTAZZI, *Non spegnere lo Spirito. Continuità e discontinuità del concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 2006; in occasione del 40° anniversario della conclusione del Concilio sono apparse molte pubblicazioni sul tema, per lo più di carattere celebrativo, come B. FORTE (a cura di), *Fedeltà e rinnovamento. Il concilio Vaticano II 40 anni dopo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005; tra le ricostruzioni critiche segnaliamo O.H. PESCH, *Il concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005 (di carattere più analitico che ermeneutico); G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (una raccolta di saggi, più ambiziosi sotto il profilo ermeneutico, vicini alla prospettiva della scuola di Bologna); anche diverse riviste hanno dedicato un numero mono-

grafico al tema, come *Credere oggi*. «A 40 anni dal concilio Vaticano II», n. 151 (genn.-febb. 2006), del quale vedi in particolare la nota bibliografica di A. MODA, «Invito alla lettura (Per una rivisitazione dei testi conciliari)», 151-161. Interessanti sono anche i diari di alcuni protagonisti: M-D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-63*, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 1996; U. BETTI, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962 - Natale 1978*, EDB, Bologna 2003; Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963, 1964-1966*, voll. I-II, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

<sup>2</sup> Particolarmente aspra quella di L. BOUYER, *Cattolicesimo in decomposizione* (1968), Morcelliana, Brescia 1969; ma anche quella di H.U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero il caso serio* (1966), Queriniana, Brescia 1968, che descrive in termini caricaturali la figura del cattolicesimo aperto, che non prevede più la forma paradigmatica della testimonianza della fede, che sarebbe appunto il martirio; da segnalare come molti dei teologi, che pure debbono essere riconosciuti come ispiratori del programma di aggiornamento cattolico perseguito dal Concilio, si espressero poi in termini assai critici nei confronti del postconcilio; oltre a quelli appena citati si possono ricordare H. DE LUBAC, *La Chiesa nella crisi attuale* (1969), Paoline, Roma 1971; J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso nel mondo d'oggi* (1969), Morcelliana, Brescia 1973.

<sup>3</sup> La denuncia di questo pretestuoso scorporo dello spirito del Concilio dai testi è già pre-

sente in precedenti pronunciamenti del card. Ratzinger, in specie nel suo libro intervista con V. Messori *Rapporto sulla fede, Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

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

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

<sup>6</sup> Vedi in tal senso la presentazione (Roma 17.6.2006) che il card. Ruini ha fatto dell'opera di A. MARCHETTO, *Il concilio ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, che propone una recensione polemica dell'opera di Alberigo; vedi anche la raccolta di articoli sul Vaticano II di C. RUINI, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Mondadori, Milano 2005.

co; il secondo momento è svolto ricorrendo alla strumentazione concettuale propria della tradizione scolastica, la quale certo non prevede la mediazione storica della coscienza; il primo momento, di carattere solo descrittivo, assume la forma di un mero elenco dei cosiddetti «segni dei tempi», senza in alcun modo istruire il compito dell'intelligenza sintetica dell'epoca. Fra i tre momenti non c'è integrazione, né potrebbe esserci; essi sono solo giustapposti; solo giustapposti sono in particolare il registro scolastico del secondo momento e il registro profetico del terzo.

### Conclusione

Il conflitto che si produce tra le diverse interpretazioni del Concilio è

per larga parte il riflesso di un difetto obiettivo della prospettiva teorica ancora prevalente nel dibattito conciliare e nei documenti da esso espressi. Mi riferisco al difetto di attenzione ai fatti di cultura, e al principio generale della mediazione culturale della coscienza. Viene in soccorso di questo difetto lo schema noto, che distingue tra natura e «soprannatura», tra umano e cristiano, tra ragione e fede, supponendo il difetto di referenza della ragione alla storia, e viceversa la fondazione storica della fede.

Il superamento dello schema dei due piani esige il superamento della concezione corrente dell'umano, essenzialistica e naturalistica. La verità dell'umano viene alla luce soltanto attraverso la storia; e la mediazione sto-

rica della coscienza umana assume in prima battuta la forma della mediazione culturale. Essa rimanda la coscienza individuale a un'istanza religiosa e trascendente, che soltanto mediante la scelta individuale può essere determinata. Tale scelta assume sempre e comunque la forma dell'atto di fede. Soltanto a procedere da questo riconoscimento è possibile articolare la questione dei rapporti tra fede e cultura. La fede può e deve riprendere le forme della cultura, e da capo determinarne il senso a procedere dal Vangelo di Gesù. In tal senso essa assume sempre e non marginalmente la forma della critica della cultura.

Giuseppe Angelini

Religiosi  
Santa Sede

## Autorità e obbedienza

Il servizio dell'autorità e l'obbedienza: con questo titolo è uscita il 28 maggio l'istruzione della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica. È il primo documento del postconcilio che affronta direttamente la questione, anche se essa è sempre stata presente nei testi più organici relativi alla vita religiosa. Non nasce da emergenze particolari e non ha la forza prospettica di altri, come «La vita fraterna in comunità» (cf. EVC 6528-6701). L'istruzione è indirizzata all'insieme dei religiosi e religiose (di vita attiva o monastica), mentre il settore delle nuove comunità (che fanno capo in prevalenza al Pontificio consiglio per i laici) non ha ricevuto adeguata attenzione. Propone una presentazione organica del tema collocato nell'orizzonte ecclesologico, cristologico e spirituale che ormai è diventato comune.

La spinta iniziale è arrivata dalla plena-

ria della Congregazione svoltasi nel settembre del 2005. I cambiamenti interni ed esterni agli istituti e la continuità del magistero sul tema hanno suggerito una più estesa riflessione. Le prime bozze avevano un taglio più giuridico e impositivo costringendo a un lungo lavoro di revisione. L'attenzione positiva e cordiale di Benedetto XVI nei confronti dei religiosi e l'azione del segretario (mons. G. Gardin) e della sottosegretaria (suor E. Rosanna) hanno prodotto un documento il cui tono è più propositivo che censorio.

La questione dell'autorità non è mai disgiunta dall'amore e da quella spiritualità di comunione che si alimenta dalla Scrittura, dai padri, dalla riflessione teologica, dalla tradizione e dal patrimonio spirituale della vita consacrata. Sullo sfondo rimangono le significative diversità di modelli di governo e di prassi d'obbedienza specifici delle singole famiglie religiose, le nuove questioni relative al crescente coinvolgimento dei laici nella missione dei religiosi e i differenti contesti culturali e geografici in cui la vita fraterna si esprime a livello mondiale. Si ha anche premura di metterli in guardia rispetto alle derive di visioni soggettive e autonomistiche che enfatizzano indebitamente la realizzazione di sé o il benessere personale. Ma anche il pericolo opposto che prevale in alcune realtà segnate «da una visione di rapporti sbilanciata sul versante della collettività e dell'eccessiva uniformità, col rischio di mortificare la crescita e la responsabilità dei singoli».

La prima parte argomenta la fondazio-

ne teologica ed ecclesologica. L'obbedienza e l'autorità nascono dall'ascolto della Parola, dall'invito di Dio all'alleanza, dalla pratica della sequela sulle orme del Cristo e dall'accettazione delle molteplici mediazioni che la ricerca della volontà di Dio comporta: «Si aderisce dunque al Signore quando si scorge la sua presenza nelle mediazioni umane, specie nella regola, nei superiori, nella comunità, nei segni dei tempi, nelle attese della gente, soprattutto dei poveri». Nei confronti di chi ha il ruolo di superiore si insiste sull'autorità spirituale, sul compito di garantire la preghiera comune, di promuovere la dignità, di infondere coraggio, di tenere vivo il carisma, di «sentire *cum Ecclesia*».

La seconda parte colloca l'esercizio dell'autorità e dell'obbedienza dentro la vita fraterna, nella comune ricerca della volontà di Dio e in quella spiritualità di comunione che l'antropologia relazionale ha valorizzato. Ascolto, dialogo, coinvolgimento, senso e discernimento comunitario sono premesse e contesto all'esercizio, non delegabile, dell'autorità e dell'obbedienza che impegna anche (e soprattutto) nei momenti difficili. Solo così la missione (terza parte) mostra tutta la sua fecondità.

L'autoritarismo o la dimissione dal proprio ruolo di governo sono ambedue modi inadeguati a mostrare la bellezza di quel «commento evangelico» che la sequela rappresenta, capace di dire assieme la piena dipendenza da Dio e la libertà del credente.

L. Pr.