

# La recezione magisteriale del Vaticano II a cinquant'anni dalla convocazione

Enrico Brancozzi

## 1. Sintomatologie di un disagio

Il 25 gennaio 2009 è ricorso il cinquantesimo anniversario della convocazione del Concilio Vaticano II da parte di Giovanni XXIII. Tale anniversario, a differenza di altre occasioni simili del passato recente, che erano invece trascorse senza suscitare particolari interrogativi, ha riproposto la riflessione sul concilio con toni accesi e suscitando un ampio dibattito, cui non si assisteva da anni. Il motivo principale di tanto interesse è stata la concomitanza dell'iniziativa di Benedetto XVI di rimettere la scomunica comminata da Giovanni Paolo II ai quattro vescovi ordinati da mons. Marcel Lefebvre e appartenenti alla Fraternità San Pio X<sup>1</sup>. Tale scelta, che già in quanto tale aveva acceso i riflettori su quello che avrebbe voluto essere solo un atteggiamento di apertura e di riconciliazione da parte del papa, è stata caricata di un significato negativo enorme perché, come è noto, uno dei vescovi interessati, mons. Richard Williamson, aveva precedentemente assunto posizioni negazioniste. Il 12 marzo 2009, la sala stampa vaticana rendeva nota una lettera di Benedetto XVI all'episcopato mondiale, con la quale il papa inquadrava il senso pastorale del proprio gesto, riconoscendo di essere incappato in «una disavventura imprevedibile» a causa della sovrapposizione del «caso Williamson» con «il gesto discreto di misericordia»<sup>2</sup> che si voleva porre in atto. Il papa precisava, tuttavia, che la completa riammissione nella chiesa cattolica per i membri della Fraternità San Pio X continua ad essere legata all'accettazione incondizionata della dottrina cattolica integrale e del concilio Vaticano II. In effetti, in molti si erano chiesti se la remissione della scomunica ai vescovi tradizionalisti – oltre a rappresentare un'incrinatura potenziale nei rapporti con il mondo ebraico – significasse qualcosa anche in relazione all'attualità dello stesso Vaticano II<sup>3</sup>. Tale domanda era legittima, soprattutto dopo l'importante discorso tenuto da Benedetto XVI il 22 dicembre 2005 alla Curia romana<sup>4</sup>, nel quale il papa aveva espresso perplessità verso l'interpretazione del concilio in chiave di discontinuità, perché, a suo avviso, essa rischierebbe «di finire in una rottura tra chiesa preconciliare e chiesa postconciliare». La lettura più corretta sarebbe invece quella di un'«ermeneutica della riforma», con la quale si

---

<sup>1</sup> «In base alle facoltà espressamente concesse dal Santo Padre Benedetto XVI, in virtù del presente Decreto, rimetto ai Vescovi Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson e Alfonso de Galarreta la censura di scomunica *latae sententiae* dichiarata da questa Congregazione il 1° luglio 1988, mentre dichiaro privo di effetti giuridici, a partire dall'odierna data, il Decreto a quel tempo emanato»: CARD. GIOVANNI BATTISTA RE, *Decreto della Congregazione per i Vescovi* 21 gennaio 2009, in *L'Osservatore Romano* del 25 gennaio 2009, 1.

<sup>2</sup> Cfr. *Lettera di Benedetto XVI ai vescovi della Chiesa cattolica riguardo alla remissione della scomunica dei quattro vescovi consacrati dall'Arcivescovo Lefebvre*, 10 marzo 2009. [Il testo si trova in: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/letters/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_let\\_20090310\\_remissione-scomunica\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090310_remissione-scomunica_it.html)].

<sup>3</sup> Cfr. E. BORGMAN, *La remissione della scomunica alla Fraternità sacerdotale San Pio X. Documentazione delle reazioni teologiche*, in *Concilium* 45 (2009) 387-401.

<sup>4</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, in *Il Regno-Documenti* 1 (2006), 5-8.

vuole suggerire sostanzialmente un insieme di continuità e discontinuità a diversi livelli. Questo discorso è stato recepito con un certo allarme da una buona parte del mondo ecclesiale perché è stato interpretato come un possibile freno agli slanci suggeriti dal Vaticano II.

Un ulteriore motivo di riflessione critica è scaturito dopo la pubblicazione del *motu proprio Summorum pontificum*, contenente le indicazioni giuridiche e liturgiche per la corretta celebrazione della Messa tridentina secondo il Messale promulgato nel 1962 da Giovanni XXIII. In una lettera, che accompagnava tale documento, il papa scriveva:

Sono giunto alla ragione positiva che mi ha motivato ad aggiornare mediante questo *Motu Proprio* quello del 1988. Si tratta di giungere ad una riconciliazione interna nel seno della Chiesa. Guardando al passato, alle divisioni che nel corso dei secoli hanno lacerato il Corpo di Cristo, si ha continuamente l'impressione che, in momenti critici in cui la divisione stava nascendo, non è stato fatto il sufficiente da parte dei responsabili della Chiesa per conservare o conquistare la riconciliazione e l'unità; si ha l'impressione che le omissioni nella Chiesa abbiano avuto una loro parte di colpa nel fatto che queste divisioni si siano potute consolidare. Questo sguardo al passato oggi ci impone un obbligo: fare tutti gli sforzi, affinché a tutti quelli che hanno veramente il desiderio dell'unità, sia reso possibile di restare in quest'unità o di ritrovarla nuovamente<sup>5</sup>.

Anche in questa occasione, sebbene le intenzioni dichiarate fossero di apertura e di consolidamento dell'unità della chiesa, in molti ambienti si è temuto un ridimensionamento della riforma liturgica, o quanto meno una equiparazione ad altri modi di celebrare appartenenti alla tradizione e legati ad una diversa concezione ecclesiologicala. Ancora una volta, dunque, si è avuta l'impressione di una relativizzazione del contenuto profetico del Vaticano II<sup>6</sup>.

Questi episodi, qui ricostruiti solo sinteticamente, hanno lasciato emergere due questioni. La prima riguarda il pontificato di Benedetto XVI in relazione alla valorizzazione del patrimonio ereditato dal Vaticano II. Ci si chiede, cioè, se per Benedetto XVI esistano principi ecclesiali «non negoziabili» sanciti dal concilio, dai quali non si può più prescindere e che non ammettono alcuna retromarcia. La seconda questione ha per oggetto la recezione dei testi conciliari maturata dalla chiesa intera. Sebbene sia evidente che la recezione di un concilio non sia mai compito esclusivo di un pontefice, bensì di tutta la comunità credente, appare altrettanto chiaro come il magistero possa incoraggiare e promuovere lo sviluppo di alcuni indirizzi, oppure rappresentare un elemento frenante e di chiusura. Si tratta, dunque, di due domande strettamente correlate. Occorre chiedersi, dunque, se e in che misura la comunità cristiana di oggi abbia recepito gli impulsi del Vaticano II, e se, in questo compito, sia stata sostenuta dall'insegnamento dei pontefici che si sono succeduti.

---

<sup>5</sup> Cfr. Lettera di Benedetto XVI ai vescovi di tutto il mondo per presentare il *Motu Proprio "Summorum Pontificum cura"* sull'uso della liturgia romana anteriore alla riforma del 1970, AAS, 4/2007, 795-799.

<sup>6</sup> Cfr. A. GRILLO, *Un bilancio del motu proprio "Summorum Pontificum". Quattro paradossi e una intenzione dimenticata*, in *Concilium* 45 (2009) 349-356.

## 2. Continuità e discontinuità con la tradizione

L'ermeneutica della continuità del concilio con la tradizione precedente, espressa nel già citato discorso di Benedetto XVI alla curia romana e che ha sollevato così vivaci reazioni, non è, in realtà, una novità. Essa era stata già espressa da Giovanni Paolo II nella *Tertio millennio adveniente* e si può riscontrare in numerosi altri testi magisteriali. Si tratta peraltro di affermazioni contenute nel concilio stesso. In *Dei Verbum* 1 si afferma: «[Il sacro concilio], seguendo le orme dei concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami» (DV 1). Anche nel proemio della *Lumen Gentium* si affermano contenuti simili: «La chiesa, continuando l'insegnamento dei precedenti concili, intende con maggiore chiarezza illustrare ai suoi fedeli e al mondo intero la sua natura e la sua missione universale» (LG 1). Tale ermeneutica della continuità è, dunque, senz'altro accettabile, e persino ovvia, se si pensa alla storia del magistero della chiesa, che procede sempre in linea con la sua tradizione precedente e che innesta le riforme in un quadro di comprensione preesistente. Il retroterra sul quale si interviene non vuole essere una gabbia culturale o disciplinare, che limiti ciò che si va a riformare, né un pesante fardello da tollerare, ma l'elemento essenziale che garantisce l'alveo ecclesiale autentico, all'interno del quale ogni riforma può attecchire meglio e portare più frutto. È necessario, però, stabilire se il concilio sia stato anche un elemento di rottura e di novità rispetto a ciò che la chiesa aveva maturato in precedenza. E questo va riferito soprattutto al contesto ecclesiale in cui il concilio si inseriva, cioè la chiesa degli anni Cinquanta e Sessanta. In altre parole, si deve verificare se possiamo riscontrare negli scritti conciliari esclusivamente una continuità con la teologia e la prassi di quegli anni, oppure se debba essere sottolineata piuttosto una cesura con il passato.

Il fatto stesso che il concilio sia stato convocato in un'epoca in cui molti lo ritenevano superfluo, proprio perché dopo la proclamazione dell'infalibilità pontificia si riteneva che il papa potesse da solo legiferare in modo infallibile, è un dato che appare singolare. Nel concilio si è manifestata un'innegabile intuizione di fondo, che ha fatto pensare ad una svolta copernicana nella chiesa e nel suo rapporto con il mondo. Basti pensare al rinnovamento della liturgia, con il suo conseguente ripensamento del soggetto ecclesiale dell'azione liturgica. Di importanza centrale è stata la riformulazione della rivelazione cristiana come evento che si autocomunica, come anche il ripensamento dell'ecclesiologia, forse la maggiore delle riforme del Vaticano II. Si è trattato di riscoprire una forma di chiesa, di cui tutti i cristiani fanno parte in forza del battesimo, e nella quale il ruolo dei vescovi è dovuto soprattutto alla radice sacramentale, e non giurisdizionale, della loro consacrazione. Con il concilio, inoltre, si è aperta la stagione dell'ecumenismo, e, conseguentemente, si è dovuta abbandonare la "teologia del ritorno" dei separati alla

chiesa cattolica<sup>7</sup>. Si è affermato il diritto alla libertà religiosa, un nuovo rapporto con il mondo ebraico, una nuova considerazione delle grandi religioni mondiali<sup>8</sup>. Tutto questo sarebbe stato impensabile anche solo alcuni anni prima<sup>9</sup>.

Ci sembra, dunque, innegabile che il Vaticano II abbia posto in atto delle difformità piuttosto evidenti rispetto alla tradizione precedente e che quindi l'ermeneutica della continuità non possa essere applicata *tout court* a tutti i documenti e all'impianto soggiacente il concilio stesso. In molti casi, come si è detto, l'assemblea sancisce alcune novità, che certamente si ponevano in pieno rispetto della tradizione, ma che non costituivano più la ripetizione pedissequa di alcuni assunti, bensì tentavano di ripensare, nel metodo e nel merito, un modello ecclesiale e pastorale diverso rispetto a quello neoscolastico. Ci sembra dunque di dover condividere le conclusioni della monumentale opera di Alberigo, il quale, come è noto, individua nel Vaticano II un elemento di rottura rispetto al passato. E la migliore conferma di ciò, paradossalmente, si ha soprattutto da parte di coloro che rifiutarono il concilio e lo dichiararono illegittimo proprio perché, a loro avviso, esso avrebbe rappresentato non una riforma, ma una frattura rispetto alla tradizione. Non ci sarebbe stato un "caso Lefebvre", se qualcosa non fosse radicalmente cambiato.

### 3. Il magistero e il Vaticano II

La seconda questione su cui vale la pena soffermarsi è relativa alla recezione ufficiale del concilio. È stato scritto che il magistero avrebbe adottato una linea interpretativa di ridimensionamento degli scritti conciliari. Occorre chiedersi se sia vero ed, eventualmente, perché questo sarebbe avvenuto. Per molti, la risposta sarebbe affermativa. Qualcuno ha ritenuto il magistero seguente il Vaticano II un elemento frenante rispetto alla capacità di incidere del concilio sul tessuto ecclesiale. Molti saggi recenti assumono come linea interpretativa quella del "tradimento" del concilio, di un "futuro dimenticato" o di un "futuro mancato"<sup>10</sup>. Di per sé, non si tratta di una critica nuova. L'accusa di tradire il concilio, a suo tempo, è stata rivolta anche a Paolo VI in alcuni passaggi chiave del suo pontificato. Eppure, non si può dire che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI abbiano subito il concilio o vi siano stati coinvolti in modo tangente rispetto ai lavori veri e propri dell'assemblea. Papa Wojtyła ha contribuito in modo non marginale alla redazione della *Dignitatis Humanae*, che risente del suo personalismo. Nel caso di papa Ratzinger, tale apporto è ancora maggiore poiché egli ebbe un ruolo centrale come perito del cardinale

---

<sup>7</sup> Cfr. M. VELATI, *Gli altri: ecumenismo e religioni*, in «Concilium» 41 (2005), 539-553; ID., *L'ecumenismo al concilio: Paolo VI e l'approvazione di Unitatis Redintegratio*, in *Cristianesimo nella storia* (2005), 427-476; ID., *Gli osservatori non cattolici al Vaticano II: fonti e documentazione*, in *Cristianesimo nella storia* (2002), 459-485.

<sup>8</sup> Cfr. A. RICCARDI, *A trent'anni dalla "Nostra Aetate". Storia di un documento profetico*, in *Firmana* 15 (1997) 117-127.

<sup>9</sup> Cfr. G. RUGGIERI, *Cos'è stato il Vaticano II?*, in D. BONIFAZI – E. BRESSAN (edd.), *A quarant'anni dal Concilio della speranza. L'attualità del Vaticano II (Atti del Convegno di Studi, Macerata, 4-6 maggio 2006)*, Eum, Macerata 2008, 60-61.

<sup>10</sup> Cfr. H. KÜNG, *Il concilio dimenticato*, in «Concilium» 41 (2005), 629-641; G. RUGGIERI, *Recezione e interpretazioni del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito*, in *Cristianesimo nella storia* (2007) 381-405; G. TURBANTI, *La recezione dell'ecclesiologia di comunione nel post-concilio*, in *Firmana* 15 (1997) 77-112.

Frings, arcivescovo di Colonia. Molto probabilmente fu proprio il giovane teologo Ratzinger a redigere il discorso con il quale Frings demolì lo schema sulla chiesa, che la commissione teologica preparatoria aveva sottoposto all'attenzione dei padri conciliari, schema naturalmente redatto secondo gli orientamenti del Sant'Uffizio<sup>11</sup>. In un certo senso, si può dire che il vero concilio sia iniziato proprio a partire da questo discorso, con il quale Frings contestava allo schema *De Ecclesia* la sua non-cattolicità, cioè il fatto di rappresentare solo la tradizione latina degli ultimi cento anni. L'effettiva paternità di Ratzinger rispetto a questo discorso interessa relativamente il nostro discorso. Di certo, però, egli condivideva la visione ecclesiale del cardinale di Colonia e soprattutto, aveva rispetto al concilio quelle attese che poi si sono, almeno in parte, realizzate. Il concilio non doveva essere per la maggioranza dei padri la somma delle condanne dottrinali degli ultimi cento anni in una riformulazione dogmaticamente più lineare e corretta, bensì un luogo dove poter ripensare la fede e la sua trasmissione in un contesto profondamente mutato rispetto a quello dei secoli precedenti. Era questa l'intenzione esplicita di Giovanni XXIII ed è stata questa anche quella di Paolo VI. Ci sembrerebbe ingenuo pensare che Benedetto XVI voglia limitare o ridimensionare quanto egli stesso ha contribuito a costruire. Basterebbe rileggere gli scritti sul Vaticano II, pubblicati dallo stesso Ratzinger immediatamente dopo la chiusura del concilio, per rendersi conto del consenso entusiastico che il giovane teologo di Tubinga attribuiva ai testi conciliari presi nel loro insieme<sup>12</sup>.

Può essere utile rileggere il testo di una conferenza, tenuta il primo ottobre 1964, dunque a concilio non ancora concluso, nella quale Joseph Ratzinger delinea quelli che, a suo avviso, sarebbero dovuti essere i compiti fondamentali del Vaticano II. In questa ricostruzione, Ratzinger non nasconde irenicamente le difficoltà del dibattito, ma le sottolinea in tutta la loro evidenza, specie riguardo quei punti in cui il concilio appare frenato da decisioni provenienti da un'«autorità superiore», che tuttavia erano contrarie al volere della maggioranza assembleare:

Quando il 21 novembre 1964 i padri conciliari si separarono dopo due mesi di lavoro, (14 settembre – 21 novembre 1964), nonostante lo splendore tradizionale con cui si era celebrata la seduta conclusiva, la loro gioia era offuscata da un'ombra. È vero che la costituzione sulla Chiesa, per il cui punto centrale – la dottrina della collegialità episcopale quale uno degli elementi essenziali della struttura della Chiesa – la maggioranza aveva combattuto con tanta decisione, era stata felicemente approvata. È vero che era giunto in porto anche il decreto sull'ecumenismo che, confrontato con le dichiarazioni del magistero del tempo dei papi di nome Pio, poteva essere chiamato un documento addirittura rivoluzionario, in base al quale si apriva un atteggiamento del tutto nuovo nei confronti dei fratelli cristiani separati, sia per quel che riguarda la cristianità protestante, sia anche in modo tutto particolare per quel che riguarda le Chiese d'Oriente. Ma l'ultima settimana aveva apportato troppe sorprese spiacevoli perché i padri potessero essere pienamente soddisfatti di tali risultati. Per ordine dell'«autorità superiore» alla costituzione sulla Chiesa era stata aggiunta una «nota

---

<sup>11</sup> Cfr. G. RUGGIERI, *Cos'è stato il Vaticano II?*, cit., 66.

<sup>12</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1967.

esplicativa previa”, che sembrava spingere molto la dottrina della collegialità sul piano puramente teorico. Nel decreto sull’ecumenismo, immediatamente prima della votazione finale, s’era dovuto accettare una serie di richieste di piccole modifiche “autoritativamente espresse”, che praticamente non avevano molta importanza, ma nel loro complesso rivelavano una tendenza chiaramente attentatrice. Nella cornice del suo poderoso discorso di chiusura il papa aveva solennemente proclamato Maria, la madre del Signore, madre della Chiesa, quantunque il concilio, dopo lunghe discussioni, fosse giunto alla decisione di rinunciare a questo titolo nel testo conciliare circa la madre di Dio (ed infatti in esso non è contenuto). Ed infine: il fatto che, nonostante le lunghe preparazioni, la dichiarazione sulla libertà religiosa, a causa di tattiche giuridiche cui s’era fatto ricorso, non fosse stata ancora ammessa neppure ad una votazione, aveva suscitato – specialmente tra i vescovi nordamericani – un’ondata di indignazione, le cui ombre neppure lo splendore delle luci di S. Pietro potevano fugare. Gli osservatori si dimostrarono urtati o, a seconda della loro tendenza, confermati nei loro foschi presentimenti. [...] Nel frattempo sono state dette molte cose tranquillanti e consolanti, ma nessuno potrà negare che è rimasto un certo scetticismo. A che punto è realmente il concilio? Questa domanda viene fatta continuamente in modo preoccupato o critico, con speranza o con rassegnazione<sup>13</sup>.

Il lavoro conciliare sta passando da una certa fase di indeterminatezza iniziale ad una in cui, invece, appare sempre più circoscritto il compito di approfondimento che scaturisce dal lavoro dell’assemblea. Della massa di settanta progetti con cui si era iniziato, osserva Ratzinger, sono rimaste tre costituzioni vere e proprie, che formano il nucleo del lavoro del concilio: le costituzioni sulla liturgia, sulla Chiesa, sulla rivelazione<sup>14</sup>. Oltre alle costituzioni, ci sono cinque decreti e cinque proposte e il *votum* sul matrimonio. In realtà, il concilio distinguerà semplicemente tra costituzioni, decreti e dichiarazioni. Agli occhi della maggioranza dei padri conciliari vi erano certamente alcuni temi caldi e urgenti su cui orientare il dibattito assembleare. Ma prima di scendere nel dettaglio delle questioni da affrontare, Ratzinger intravede come vitale l’intera autoscoperta del concilio in riferimento ai compiti della chiesa:

All’inizio non di rado si sentiva la lagnanza che l’inconveniente del concilio era di non trovarsi propriamente di fronte ad un compito concreto. Al contrario dei concili precedenti esso non aveva né da condannare eresie, né da eliminare abusi. E così quasi necessariamente si doveva venire a parlare di tutto un po’ e non si poteva giungere ad un lavoro soddisfacente. Oggi si vede quanto fosse falsa questa impressione molto diffusa, quanto poco la Chiesa vivesse in uno stato pacifico di ordine e di benessere generale e quali compiti enormi di ordinamento le si presentino in una epoca di trasformazioni spirituali, nella quale neppure la Chiesa può sussistere senza una somma misura di forza e di apertura spirituali. Forse si può dire che il superamento di un’euforia indolente, che credeva tutto bene a posto, e la scoperta dei problemi che covavano sia stato il primo grande compito del concilio<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 23.

Al di là della lucida percezione del quadro problematico che la chiesa cattolica stava attraversando, nonostante il consenso entusiastico delle masse dei fedeli e nonostante una certa influenza culturale e sociale esercitata rispetto agli stati moderni, è importante la percezione delle questioni che per il giovane teologo di Tubinga dovevano essere prioritarie rispetto allo stato dei lavori del concilio. Per ammissione dello stesso Ratzinger, si tratta di un inquadramento effettuato durante i lavori conciliari, e che dunque non può avere la visione prospettica offerta dall'approvazione e dalla pubblicazione di tutto il *corpus* dei documenti presi nel loro insieme. Scrive Ratzinger:

Con ciò ci troviamo di fronte alla domanda concreta: quali siano i problemi concreti che il concilio si è posto e rispettivamente sta dibattendo. Si possono forse costituire i seguenti gruppi: 1. Il problema della liturgia. 2. La questione del centralismo nella Chiesa. 3. Il rapporto con la cristianità non cattolica e con il movimento ecumenico. 4. Il nuovo orientamento nei rapporti tra Chiesa e Stato, e quindi ciò che con *slogans* non del tutto esatti si potrebbe chiamare "la fine del Medioevo" od anche "la fine dell'era costantiniana". 5. Il problema fede e scienza, rispettivamente fede e storia, quale è posto in modo del tutto nuovo come problema del fondamento della fede dalla vittoriosa affermazione del metodo storico-critico. 6. Il rapporto con l'etica moderna del lavoro, della tecnica ed in genere con i nuovi problemi dell'etica, che risultano dal mondo tecnico<sup>6</sup>.

Sulla questione della liturgia, Ratzinger afferma che essa rischia di apparire la questione meno importante «a chi sta fuori ed è un po' tentato di vedervi una specie di estetismo, un gioco di specialisti e di storici che vogliono creare un campo conveniente alle loro scoperte. Ma la liturgia è questione di vita e di morte per la Chiesa che, se non riesce più a portarvi i fedeli ed in modo che siano essi stessi a compierla, ha fallito il suo compito ed ha perso il suo diritto ad esistere»<sup>17</sup>. A questa iniziale dichiarazione, che mostra con estrema evidenza e forza il ruolo che occupa la liturgia nella vita della chiesa, Ratzinger fa seguire una breve, ma densissima ricostruzione critica dell'evoluzione storica che ha avuto la liturgia occidentale nel travagliato percorso che oggi rende necessaria una riforma. Ratzinger limita questa analisi essenzialmente al periodo posttridentino. Del concilio di Trento vengono sottolineati due aspetti: da una parte, compito di Trento era esporre la dottrina cattolica integrale in chiave antiluterana, soprattutto con il compito di precisare la dottrina del sacrificio, fortemente contestata dai riformatori. Dall'altra, Trento eliminò le aggiunte liturgiche del tardo Medioevo e contribuì in modo deciso a centralizzare le competenze liturgiche nella congregazione dei riti. Tale provvedimento, osserva Ratzinger, si rivelò tuttavia un'arma a doppio taglio perché, se è vero che di fatto furono impediti nuove aggiunte, è anche vero che ciò avvenne legando la sorte della liturgia occidentale ad

una autorità determinata in forma strettamente centralistica, che lavorava in modo puramente burocratico, mancava totalmente di visione storica e considerava il

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 23-24.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 24.

problema della liturgia dal punto di vista puramente rubricistico-cerimoniale, per così dire, come problema di ordine per l'etichetta di corte del santo. Questo legame ebbe in seguito come conseguenza una completa archeologizzazione della liturgia, che dallo stadio di storia viva era ora trasportata in quello della pura conservazione ed era così condannata nello stesso tempo alla morte interna<sup>18</sup>.

A suffragio di questa affermazione, Ratzinger fa osservare che nessuno dei santi del rinnovamento cattolico ha tratto realmente alimento dalla liturgia per la propria spiritualità. Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, solo per fare alcuni esempi, hanno formato la loro religiosità, per quanto essa rappresenti un vertice assoluto nella spiritualità occidentale, al di fuori della liturgia, per lo più attraverso un rapporto singolare con il Signore o mediante determinate circostanze ecclesiali. La liturgia non possiede quasi mai nei loro scritti quel ruolo sorgivo che invece le spetterebbe.

Per tornare ai compiti del concilio in riferimento alla liturgia della chiesa, Ratzinger osserva che era innanzitutto necessario «forzare il muro del latino», operazione senza della quale la liturgia non sarebbe potuta entrare in funzione né come annuncio né come invito alla preghiera<sup>19</sup>. Dopo questo passaggio, apparve ancora più chiaro che la struttura della liturgia era rimasta sempre ricoperta da moltissimi orpelli superflui, aventi valore puramente storico. Da qui, Ratzinger individua il passo successivo come compito del concilio, cioè «riconoscere che la necessaria riforma non può avvenire mediante una correzione puramente stilistica, ma, perché il rinnovamento non sia soltanto una correzione superficiale, esige anche una rinnovata teologia della liturgia»<sup>20</sup>.

Non è questa la sede per ulteriori approfondimenti sulle riflessioni prodotte dal giovane teologo Ratzinger in merito ai grandi plessi problematici che stavano emergendo dal concilio. Per la comprensione di alcuni fenomeni attuali, tuttavia, può essere ancora una volta d'aiuto rileggere quanto Ratzinger scriveva a proposito del centralismo nella chiesa cattolica. Anche in questo caso, come in quello della liturgia, egli fornisce al lettore una sintetica ma pregevole inquadratura storica dello sviluppo dell'ecclesiologia occidentale. La dottrina della *Lumen Gentium* viene vista come il riuscito tentativo di tenere insieme il ministero dell'unità svolto dal successore di Pietro e la dottrina della collegialità dei vescovi. Il ruolo del papa nel concilio Vaticano II «rimane intatto nel principio, anche se ora la sua funzione appare più chiara nel suo contesto. Esso non deve essere un governo monarchico, ma coordinamento della pluralità che rientra nell'essenza della chiesa. [...] Il plurale delle Chiese vescovili rientra essenzialmente nel singolare dell'unica chiesa, ne è la struttura interna»<sup>21</sup>. Questo discorso chiama in causa inevitabilmente il rapporto tra chiesa locale e chiesa universale, e più precisamente le possibilità di espressione propria che le chiese locali sono chiamate a manifestare: «Nell'unità della Chiesa, alle singole Chiese, che consteranno normalmente di un gruppo maggiore di Chiese vescovili, compete una relativa indipendenza, che deve manifestarsi nel campo sia liturgico, sia amministrativo»<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 25-26.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, 27.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 28.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 32-33.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 33.

Naturalmente queste affermazioni posseggono un chiaro risvolto ecumenico. Per Ratzinger, una nuova ecclesiologia che contempra al proprio interno differenze e alterità facilita la strada al lavoro ecumenico<sup>23</sup>.

La discussione sulla libertà religiosa, per accennare ad un altro tema, è stata per Ratzinger tra gli eventi più importanti del concilio, al punto che egli non esita ad impiegare lo slogan secondo il quale nella basilica di S. Pietro si consumava

la fine del Medioevo, anzi la fine dell'era costantiniana. Negli ultimi centocinquanta anni poche cose hanno tanto danneggiato la Chiesa come il tenace attaccamento a superstiti posizioni di Chiesa di stato. Il tentativo di difendere con mezzi di protezione statale la fede minacciata dalla scienza moderna ha minato questa fede soprattutto dall'interno e ne ha sovente ostacolato la necessaria rigenerazione spirituale. Ha favorito l'idea che la Chiesa è nemica della libertà e deve temere la scienza e il progresso, prodotti della libertà dello spirito umano, ed è divenuto una delle radici più forti dell'anticlericalismo. Non è necessario riferire che anche qui il male risale a molto più lontano. Oggi chi pensa in modo storico non può più fare a meno di riconoscere che il ricorso della Chiesa allo stato, a partire da Costantino per culminare nel Medioevo e nella Spagna assolutistica all'inizio dell'epoca moderna, rientra nelle ipoteche più pericolose della Chiesa nel mondo contemporaneo<sup>24</sup>.

Naturalmente, Ratzinger si rende conto, proprio in forza dell'analisi storica che egli chiama in causa, della complessità delle situazioni ecclesiologiche delle chiese nazionali, che talvolta ereditano il secolare peso della tradizione e che, in un certo qual modo, si sono assuefatte ad un certo stato delle cose. Ad esempio, «gli episcopati italiano e spagnolo, che vivono ancora sotto l'egida di protezioni statali, hanno argomentato in base a queste idee, e non bisogna contestare l'onesta preoccupazione con cui si guarda all'improvvisa invasione di una massiccia propaganda settaria quale conseguenza di una dichiarazione di libertà»<sup>25</sup>.

Pur non volendo forzare l'interpretazione di testi lontani nel tempo e figli di un certo consenso euforico scaturito dal concilio, è tuttavia piuttosto evidente la linea ermeneutica suggerita e seguita da Ratzinger in merito alle questioni brevemente richiamate. Le posizioni di Ratzinger su quella che era l'agenda del concilio erano pienamente in linea con quelle della maggioranza, della quale egli era un autorevole interprete sia quale perito del cardinal Frings, sia per la sua vicinanza all'intero episcopato tedesco.

Tutto questo complica la comprensione dell'innegabile ed evidente preoccupazione del magistero recente di orientare l'esegesi dei testi conciliari, tentativo visto come una

---

<sup>23</sup> «Si può anche affermare che tutto il lavoro conciliare gravita per così dire verso il problema ecumenico. Lo schema sull'ecumenismo in fondo non fa che compendiare ciò che costituisce una direttrice di tutti i lavori del concilio: la nuova serietà con cui si considerano tutte le questioni dei fratelli separati; la disposizione a vedere, a riconoscere, a riparare gli errori del passato; la volontà di impedire tutto ciò che ostacola l'unità. Questa direttrice oggi è prevalsa a tal punto che anche i partigiani di posizioni conservatrici operano con punti di vista ecumenici, talora felicemente, ma talora (come nelle questioni della mariologia) anche nel pieno disconoscimento della situazione effettiva»: *ibid.*, 33-34.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 37-38.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 38.

sorta di “normalizzazione” interpretativa<sup>26</sup>. I motivi che hanno condizionato queste scelte sono complessi e non possono essere ricercati esclusivamente nei documenti dei singoli pontefici. Si tratta piuttosto di un clima generale e diffuso che ha trovato di volta in volta approvazione o perplessità nei pronunciamenti più autorevoli.

Un primo fenomeno osservabile nel panorama postconciliare è il timore generato dagli abusi che si sono commessi sul piano della prassi in nome di un presunto “spirito del concilio”. Il nuovo non è stato sempre vissuto con equilibrio e con pazienza. Alcuni riformismi avrebbero preteso un taglio netto con la tradizione e di fatto, hanno operato un’assunzione parziale del concilio, prendendo per valide le affermazioni di maggior slancio e apertura, e bollando come compromesso il complesso e delicato lavoro di tessitura che ha tenuto unita la chiesa in una così difficile fase.

A questo è connesso un fattore di natura culturale, il timore cioè di fronte alla fioritura teologica del postconcilio, che portava inevitabilmente con sé qualche imprecisione e qualche incertezza. Era evidente che una stagione di profonda innovazione dovesse comportare qualche rischio. In alcuni casi, però, tali fenomeni sono stati amplificati ben al di là della loro effettiva incidenza, perché la chiesa stessa era impreparata a coglierli in profondità. È questo il caso, ad esempio, della *Dominus Jesus*. Dobbiamo notare che essa è stata redatta nel tentativo di correggere una certa teologia del pluralismo religioso, che sembrava ridimensionare, o addirittura negare, l’unica mediazione soteriologica di Cristo<sup>27</sup>. Dobbiamo chiederci, però, se la continuità cui si appella Benedetto XVI sia stata espressa anche tra la *Dominus Jesus* e la *Lumen Gentium*. Sul piano dei contenuti, evidentemente essa è ricostruibile. Ma sul piano dello stile, del respiro e dell’apertura ecclesiale che un documento deve suscitare, certamente a molti è sembrato un passo indietro. Più recentemente, ci si potrebbe chiedere quale continuità ci sia tra la *Summorum Pontificum*, il recente documento che di fatto conferisce piena legittimità al rito di Pio V, e la *Sacrosanctum concilium*. O, ancora oltre, tra le recenti *Risposte della Congregazione per la Dottrina della Fede su questioni ecclesiologiche* e l’*Unitatis Redintegratio*, documento salutato come la primavera ecumenica e con il quale la chiesa cattolica ha proferito affermazioni così audaci da essere ancora oggi un permanente slancio verso la piena comunione tra le chiese. Volendo tacere del rapporto che pone come termini di un’ipotetica parabola la *Gaudium et Spes* e la *Spe salvi*<sup>28</sup>.

Si ha l’impressione cioè che il magistero recente abbia voluto correggere degli abusi, ma lo abbia fatto rischiando di cadere talvolta nell’eccesso opposto a quello che si voleva emendare. Sarebbe scorretto minimizzare il pericolo di una certa relativizzazione cristologica in relazione alla salvezza nell’attuale contesto postmoderno. Occorre chiedersi

---

<sup>26</sup> Cfr. J. A. KOMONCHAK, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in *Cristianesimo nella storia* (2007) 323-338.

<sup>27</sup> Cfr. A. AMATO, *Dominus Jesus. Recezione e problematiche. Una prima rassegna*, in: «Pontificia academia theologica» (2001), 79-114; più ampiamente: M. RAINER (ed.), *Dominus Jesus. Anstössige Wahrheit oder Anstössige Kirche? Dokumente, Hintergründe und Folgerungen*, LIT Verlag, Münster 2001.

<sup>28</sup> Cfr. E. BORGMAN, *Gaudium et spes: il futuro mancato di un documento rivoluzionario*, in «Concilium» 41 (2005), 554-565; V. DE CICCO – A. SCARANO, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. La recezione della Gaudium et Spes*, Chirico, Napoli 2002; P. DONI – L. SARTORI – P. SCOPPOLA – P. VANZAN, *La costituzione conciliare Gaudium et Spes vent’anni dopo*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1988.

però se l'affermazione rigida di alcuni principi sia il giusto correttivo a questi rischi. Neppure si può affrettatamente escludere che il dialogo ecumenico si sia svolto in parte all'interno di un certo irenismo, ma il pericolo del compromesso può essere dissipato semplicemente con il ribadire a chiare lettere ciò che noi crediamo rispetto agli altri? Il fatto che nello spazio della liturgia si possa cedere a "mediazioni culturali" improprie, che conducono a impoverire la celebrazione, è innegabile. Ma tra questo rischio e il rigido rubricismo, specie in una lingua incomprensibile ai più, è da preferire la seconda opzione? Inoltre, occorre ribadire che la liturgia di San Pio V era pensata all'interno di una determinata ecclesiologia e non è esportabile tecnicamente, quasi fosse il ripristino di una bella tradizione perduta, senza pagare anche il dazio costoso dello svilimento della circolarità comunionale di carismi e ministeri.

#### 4. L'inefficacia delle riforme

Un interessante saggio di Hervé Legrand suggerisce come possibile ostacolo alla recezione del concilio la lacunosa natura giuridica delle sue intuizioni<sup>29</sup>. In altre parole, il concilio non ha prestato molta attenzione alla dimensione canonica delle riforme che voleva introdurre. Di tutti i documenti, solo la costituzione sulla liturgia si preoccupa di garantire la propria messa in atto ricorrendo a 49 prescrizioni normative. In seguito, solo *Christus Dominus* fece altrettanto, ma alla fine enunciando più degli auspici, che delle norme vere e proprie<sup>30</sup>. È sintomatico il fatto che il concilio non abbia dedicato alcuna seduta plenaria alla riforma del codice. Il concilio critica severamente la curia senza emanare però direttive per la sua riforma<sup>31</sup>. Anche terminologicamente, osserva Legrand, la parola "chiesa" ricorre 1135 volte, mentre "diritto canonico" soltanto cinque volte. È difficile dire se si tratti di uno scetticismo di fondo dovuto al fatto che il diritto canonico dell'epoca non offrisse una visione ampia e di lungo respiro dell'ecclesiologia, oppure se sia stata semplicemente una scelta pastorale positiva che ha condotto i padri a privilegiare prioritariamente alcuni temi teologici, rimandando la loro attuazione concreta ad altra sede. Di fatto, tuttavia, questa scelta ha portato ad affidare le riforme quasi esclusivamente alle intuizioni e alla sensibilità dei singoli pontefici.

In questo processo, un ruolo singolare spetta certamente a Paolo VI, il quale prese l'iniziativa già durante il concilio e concesse ai vescovi una serie di "facoltà" attraverso il *motu proprio Pastorale munus* del 1963<sup>32</sup>. Sempre *motu proprio*, con l'*Apostolica sollicitudo* del 1965, «canalizzò la volontà dell'episcopato di partecipare in via ordinaria alla definizione dei grandi orientamenti della vita della chiesa, istituendo presso di sé un sinodo dei vescovi»<sup>33</sup>. Un altro importante passo in direzione di una chiesa maggiormente collegiale fu il *motu proprio Ecclesiae sanctae* del 1966, che conferiva al vescovo nuovi partner

---

<sup>29</sup> Cfr. H. LEGRAND, «Quarant'anni dopo, che ne è delle riforme ecclesiologiche prese in considerazione al Vaticano II?», in: *Concilium* 41 (4/2005) 76-95.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, 78.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, 79; PAOLO VI, Lettera apostolica *motu proprio Pastorale munus*, in EV 2, EDB, Bologna 1979, 148-162.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 80; PAOLO VI, Lettera apostolica *motu proprio Apostolica sollicitudo*, in EV 2, cit., 472-481.

istituzionali in seno alla sua chiesa, quali il consiglio presbiterale e il consiglio pastorale. Inoltre, il documento integrava meglio le figure del coadiutore e dell'ausiliare, introduceva un limite di età nell'ufficio dei vescovi e precisava lo statuto delle conferenze episcopali. Per quanto innovativo, tuttavia, il documento di Paolo VI lascia tutti i poteri in mano al vescovo: «Il capitolo di *Lumen gentium* sul popolo di Dio non viene per niente recepito, come dimostra il silenzio sul sinodo diocesano»<sup>34</sup>.

Con il *De episcoporum muneribus* del 1966, Paolo VI modifica la concessione dei poteri con la riserva papale, ossia attribuisce ai vescovi tutti i poteri, tranne alcuni che vengono riservati al papa. Questa norma però produrrà scarsi effetti pratici. Con questo documento si rendono obbligatorie le conferenze episcopali dove non esistevano e si auspica un certo lavoro in direzione di una maggiore regionalizzazione sull'esempio del Celam in Sudamerica. Si trattava in fondo di una rivalutazione dei patriarcati antichi<sup>35</sup>. Tra le riforme di Paolo VI, vi è anche quella della curia con la creazione di nuovi segretariati: per l'unità dei cristiani, per il dialogo interreligioso, giustizia e pace. Si tratta di una riforma enorme, che tuttavia ha inciso poco perché non è stata suffragata a livello giuridico e soprattutto perché, scrive ancora Legrand, le chiese locali continuano a non essere soggetto di diritto<sup>36</sup>.

Anche il nuovo *Codice di diritto canonico* non dà seguito alle intuizioni del Vaticano II e non riesce di fatto a dare concretezza e attuazione all'ecclesiologia conciliare: «Nel progetto di Giovanni XXIII il *Codice di diritto canonico* doveva essere rinnovato per tradurre l'“aggiornamento” del concilio. In realtà, con la sua sistematica e il suo lessico, come con la stessa dipendenza dei vescovi dal papa che esso conferma, il *Codice* del 1983 e anche quello del 1990 si allontanano dalle prospettive pastorali ed ecumeniche che i padri avevano auspicato si sviluppessero sotto il nome di collegialità»<sup>37</sup>. Ad avviso di Legrand, ad essere tradita è qui soprattutto l'impostazione di fondo del *Codice* stesso, che stabilisce una priorità logica di trattazione senza tener conto dello schema programmatico di *Lumen gentium* e dei suoi maggiori nuclei tematici, come la chiesa locale e il popolo di Dio<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 81; PAOLO VI, Lettera apostolica *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, in EV 2, cit., 696-769.

<sup>35</sup> Cfr. PAOLO VI, Lettera apostolica *motu proprio De episcoporum muneribus*, in EV 2, cit., 678-689.

<sup>36</sup> «Con grande scrupolo intellettuale e rispetto delle persone, Paolo VI ha così realizzato delle riforme di grande portata, generalizzando le strutture di consultazione. Poiché tali riforme, però, non hanno stabilito le chiese locali e regionali come soggetti di diritto e di iniziativa in seno alla chiesa intera, il loro effetto ecumenico e pastorale è stato modesto. Esse, in effetti, conservavano a tutti i livelli (quello delle parrocchie, quello delle diocesi e quello della chiesa intera) degli schemi monarchici, certo temperati dalla consultazione, ma piuttosto lontani dalle esigenze di partecipazione, di decentralizzazione e di collegialità, indici, al Vaticano II, di una nuova socialità cristiana. Poco efficienti per questo, tali schemi monarchici furono visti, inoltre, come culturalmente “arbitrari”, nel senso weberiano del termine. Arbitrari perché il potere assoluto della “gerarchia” pare allinearsi su certi valori secolari delle società europee tra il 1850 e il 1950, periodo durante il quale la chiesa ha conosciuto, come lo stato monarchico, una prima modernizzazione, di tipo legale e burocratico, caratterizzata da processi di razionalizzazione, di centralizzazione e di uniformizzazione»: H. LEGRAND, *Quarant'anni dopo*, cit., 82-83.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>38</sup> «Nel libro II, materialmente fedele a *Lumen Gentium* che inizia con il popolo di Dio, il *Codice* tratta, nella prima parte, dello statuto dei fedeli, chierici e laici, e, nella seconda parte, del potere supremo nella chiesa e del collegio dei vescovi. Quindi è *dopo* aver trattato dei vescovi che prende in considerazione le loro diocesi sistematicamente chiamate chiese particolari (parte II, sezione II). Il *Codice* stabilisce così

Il pontificato di Giovanni Paolo II, scrive Legrand, ha fatto registrare una tendenza al ridimensionamento del ruolo delle chiese locali e delle conferenze episcopali nazionali. E questo è avvenuto soprattutto a due livelli. Innanzitutto, perché viene limitata la possibilità di parola dei sinodi diocesani, che, al contrario, vengono invitati a coltivare una uniformità teologica e disciplinare con il magistero<sup>39</sup>. Secondariamente, perché viene indebolito lo statuto delle conferenze episcopali, le quali vengono considerate sostanzialmente dei ripetitori del magistero della Santa Sede. La pluralità auspicata da LG 23 viene sacrificata a vantaggio di una monolitica uniformità dottrinale<sup>40</sup>. Il vero punto in questione, tuttavia, è la crisi della comprensione della chiesa cattolica come una comunione di chiese. Con la *Communio notio* del 28 maggio 1992, l'intuizione di LG 23 subisce un deciso ridimensionamento. LG 23 affermava che «la sola e unica chiesa cattolica esiste nelle e a partire dalle chiese particolari», ed è quindi una «comunione di chiese». In realtà, *Communio notio* al n. 9 afferma: la chiesa universale «è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola chiesa particolare». Tale affermazione «è certamente vera se presa nel senso per cui nessuna chiesa può dirsi cattolica fuori della comunione della chiesa intera, della rete di *traditio-receptio* che costituisce la *catholica* attraverso lo spazio e il tempo. Ma [...] la priorità ontologica della chiesa universale su “ogni *singola* chiesa particolare” comporta la sua priorità su *tutte* le chiese particolari? Questo ci obbligherebbe ad immaginare che la chiesa universale potrebbe esistere *previamente* ai processi concreti, confessanti e sacramentali, che la istituiscono, e *indipendentemente* da questi stessi processi, astraendo quindi dai credenti e dai sacramenti della fede»<sup>41</sup>.

---

ecclesiologicamente che cosa sono laici e chierici, un papa e il collegio dei vescovi, il sinodo dei vescovi, il collegio dei cardinali, la curia romana nonché i nunzi, *prima* di aver stabilito che cosa è una chiesa locale! Una tale scelta sistematica non permette più di pensare che la chiesa sia una comunione di chiese e comporta anche, come si vedrà, che la comunione dei vescovi sia dissociata dalla comunione delle chiese, generando logicamente nel contempo difficoltà pastorali ed ecumeniche»: *ibid.*, 84-85.

<sup>39</sup> «L'Istruzione *In constitutione apostolica* sui sinodi diocesani (19 marzo 1997), comune alle congregazioni per i vescovi e per l'evangelizzazione dei popoli, proibisce loro di formulare un semplice “voto da trasmettere alla Santa Sede” qualora fosse “discordante dalla perenne dottrina della chiesa o dal magistero pontificio o riguardante materie disciplinari riservate alla suprema o ad altra autorità ecclesiastica”. Le chiese locali non sono quindi soggetti di diritto se non entro limiti molto distretti. Anche nel campo disciplinare, in cui molte materie sono libere, esse devono coltivare la conformità con “la chiesa universale”»: *ibid.*, 89; la citazione interna è tratta da: Istruzione *De Synodis dioecesanis agendis* IV, 4, in EV 16, cit., 177.

<sup>40</sup> «Viene indebolito il modesto statuto delle conferenze episcopali (*Ad tuendam fidem*, 18 maggio 1998, e *Apostolos suos*, 21 maggio 1998). LG 23 si aspettava dalle conferenze episcopali una legittima pluriformità nella chiesa, sul modello dei patriarcati antichi; un risultato che il loro statuto canonico iniziale, troppo modesto, non permise loro di raggiungere. Per il *Motu proprio* di Giovanni Paolo II *Apostolos suos*, la loro stessa esistenza è sospesa all'atto della Santa Sede che le istituisce e ne determina i poteri (nn. 13 e 20). Esso toglie loro il magistero autentico in base al can. 753 del *Codice* latino, a meno che non raggiungano l'unanimità. Dai vescovi “riuniti nella conferenza episcopale” ci si aspetta che “curino soprattutto di seguire il magistero della chiesa universale e di farlo opportunamente giungere al popolo loro affidato” (n. 21). Che siano, insomma, dei ripetitori dell'insegnamento della Santa Sede, la quale si riserva lo stretto controllo dell'interpretazione della fede cristiana nelle culture di tutto il mondo»: *ibid.*, 89-90; la citazione interna è tratta da *Apostolos suos*, in EV 17, cit., 553.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 90-91.

Come si vede, la questione ermeneutica apre un dibattito complesso senza facili soluzioni. L'analisi di Legrand può sembrare a tratti eccessivamente critica. Tuttavia, essa possiede il merito di mostrare con chiarezza come le riforme ecclesiologicalhe auspiccate dal Concilio ed espresse dai testi approvati dall'assemblea siano ancora fragili. È vero che nessuna riforma può consistere in una sorta di automatismo che ne garantisca l'applicazione in uno spazio di impermeabilità ecclesiale, come fosse una legge che entra in vigore e che deve essere osservata da tutti *tout court*. Il cammino della chiesa è sempre costituito dalla dialettica delle persone la formano. Tuttavia, è altrettanto evidente che le intuizioni del Vaticano II continuano a vivere eccessivamente in dipendenza dalla sensibilità ecclesiale e pastorale del magistero del momento, che può, come gli eventi recenti hanno mostrato, mortificare o esaltare a piacimento tali impulsi. Si potrebbe obiettare che alcune acquisizioni del Vaticano II sono ormai irreversibili, e che la base ecclesiale è oggi più matura da non subire più passivamente alcun ridimensionamento. Anche se questa osservazione è probabilmente vera, considerare il Concilio come qualcosa da tollerare o persino da applicare solo perché ormai è un concilio ufficiale della chiesa cattolica, e per giunta tra i più autorevoli, significherebbe svilire il senso profondo di quanto faticosamente i padri ci hanno consegnato.

## **5. I compiti della comunità credente e la recezione locale del Vaticano II**

Al termine del breve percorso tracciato, è opportuno chiedersi quale speranza ci sia oggi per il Vaticano II, cioè se esista un sentiero di riflessione che permetta di affrontare i problemi richiamati, ma anche di segnare il loro superamento. Il punto che ci sembra oggi di maggiore attualità, e quello su cui si può legittimamente riporre la nostra speranza, è il fatto che molti testi del concilio sono stati pensati in funzione della chiesa locale. Essi cioè non necessitano dell'approvazione o della valorizzazione esplicita da parte del magistero. Naturalmente, è evidente che il compito del magistero sarebbe quello di orientare la chiesa sulla scia tracciata dal concilio, di valorizzarne le intuizioni, di dare seguito alle riforme solo abbozzate, di far giungere a maturità tutto ciò che era solo embrionale. Ma questo potrebbe non avvenire, o potrebbe non avvenire con la continuità e con la fedeltà auspicabili. Molte intuizioni del Vaticano II devono essere recepite e attuate nelle singole diocesi, e di qui nelle parrocchie, nelle associazioni dei laici, nei singoli credenti. Si tratta cioè di prospettive rivolte a tutti i battezzati. Fermarsi troppo a lungo a chiedersi se il magistero postconciliare abbia promosso o frenato gli impulsi del Vaticano II potrebbe nascondere un comodo alibi, che deresponsabilizza il contributo soggettivo delle singole chiese e dei singoli credenti. Occorre chiedersi con onestà se il fatto che nelle nostre chiese locali sia passato poco del concilio sia attribuibile esclusivamente al ruolo del magistero, alle posizioni dottrinali ufficiali o all'opera dei singoli pontefici. Si sopravvaluta il ruolo del magistero, e non gli si rende un buon servizio, se lo si ritiene unico artefice del bene e del male della chiesa.

Vi sono molti aspetti dell'ecclesiologia del Vaticano II rimasti inattuati che non sono imputabili alla sensibilità dei pontefici che si sono succeduti, al ruolo della curia o delle congregazioni vaticane. Essi dipendono dai singoli battezzati, ciascuno secondo il proprio ruolo e le proprie responsabilità, ministri e laici. Il vero punto in questione è, cioè, il fatto

che il concilio sia in una fase di recezione non ancora compiuta. Dobbiamo arrenderci a questa evidenza. Questo fatto può essere visto negativamente, come un ritardo, ma anche positivamente, perché dimostra che il concilio è ancora vivo e che la chiesa sta facendo proprio quanto lo Spirito Santo ha comunicato in questo grande evento della storia del cristianesimo. La stagione postconciliare è stata difficile e tormentata, ma questa dialettica è servita a tenere vivo il dibattito intorno a delle questioni che sarebbero cadute in oblio se il concilio fosse stato recepito solo meccanicamente e acriticamente.

Gli storici concordano nell'affermare che i grandi concili hanno avuto bisogno di almeno cinquant'anni di tempo per essere recepiti e compresi. Probabilmente questa previsione risulterà insufficiente per il Vaticano II proprio per la natura stessa dell'ecclesiologia che esso propone: una chiesa dove non vige una dottrina imposta, ma una comunità di credenti che condivide la stessa fede e che è corresponsabile della medesima realtà. Un conto è dunque avere dei principi da applicare sotto pena di sanzioni, altro è trovare i ben più difficili equilibri che portano una comunità a camminare con lo stesso passo e nella stessa direzione. Quando vi sono stati tentativi audaci in questo senso, come quello del cardinal Pellegrino a Torino o di Lercaro a Bologna, abbiamo assistito ad esempi di una chiesa più luminosa e più fedele al Vangelo.

Come valutare dunque il concilio nelle chiese locali? In base a quali criteri possiamo affermare che una determinata intuizione è diventata patrimonio della comunità? La domanda sulla recezione del concilio sta tutta qui. I testi del Vaticano II non possono essere misurati semplicemente per la loro recezione "statistica", numerica o quantitativa. La recezione di un concilio non è mai un fatto puramente tecnico, che riguarda la forma, la rubrica, le norme canoniche che regolano alcuni meccanismi. "Recezione" vuol dire capacità di entrare nello spirito che ha animato i padri conciliari e di pensare secondo il modello ecclesiologicalo che essi ci hanno coraggiosamente tramandato. Questo compito non è demandabile ad alcun ministero centrale, che dovrebbe vigilare sul grado di fedeltà ad alcune impostazioni di fondo dettate dal Vaticano II. Esso deve essere evaso prima di tutto a partire dalle chiese particolari e dai loro pastori. Solo così si garantisce la continuità ideale tra le intenzioni dei padri e il contesto vitale in cui esse possono tradursi.

Articolo tratto da:

E. BRANCOZZI, *La recezione magisteriale del Vaticano II a cinquant'anni dalla convocazione*, in: «Sacramentaria e Scienze Religiose» XVIII (2009/33) 51-68.