

Il concilio ecumenico Vaticano II «rottura» o «riforma nella continuità»?

Pietro Cantoni

Studio Teologico Interdiocesano “Mons. Enrico Bartoletti” – Camaiore (LU)

La discussione si è fatta sempre più intensa, soprattutto a partire dal famoso discorso di Benedetto XVI in occasione degli auguri alla Curia Romana il 22 dicembre del 2005: qual è la giusta interpretazione del concilio ecumenico Vaticano II? Il prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, l'arcivescovo Gerhard Ludwig Müller, presentando il 29 novembre l'ultimo volume pubblicato dell'Opera Omnia di Joseph Ratzinger, interamente dedicato ai contributi conciliari¹, non ha esitato a parlare di una « interpretazioni eretica » del concilio, che è quella della rottura:

Nel discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005 che suscitò notevole interesse, Benedetto XVI mise in evidenza «l'ermeneutica della riforma nella continuità» a fronte di una «ermeneutica della discontinuità e della rottura». [...]. Questa interpretazione è l'unica possibile secondo i principi della teologia cattolica, vale a dire considerando l'insieme indissolubile tra Sacra Scrittura, la completa e integrale Tradizione e il Magistero, la cui più alta espressione è il concilio presieduto dal Successore di san Pietro come capo della Chiesa visibile. Al di fuori di questa unica interpretazione ortodossa esiste purtroppo un'interpretazione eretica, vale a dire l'ermeneutica della rottura, sia sul versante progressista, sia su quello tradizionalista. Entrambi questi versanti sono accumulati dal rifiuto del concilio; i progressisti nel volerlo lasciare dietro, come fosse solo una stagione da abbandonare per approdare a un'altra Chiesa; i tradizionalisti nel non volervi arrivare, quasi fosse l'inverno della *Catholica*².

Quella della « riforma nella continuità » è dunque l' « unica interpretazione ortodossa ».

L' «indole soprattutto pastorale» del concilio ecumenico Vaticano II

Credo che il punto di partenza obbligato sia costituito dal famoso discorso di apertura dell'assise conciliare *Gaudet Mater Ecclesia* dell'11 ottobre 1962. In esso papa Giovanni XXIII dichiarava l'intenzione di fondo del concilio e la sua « indole soprattutto pastorale »³.

L'indole pastorale caratterizza tutti i documenti del concilio e costituisce la sua specificità rispetto allo stile dei concili precedenti, tale da configurarsi come un nuovo “genere letterario” che John W. O'Malley riconduce al genere retorico “epidittico”.

Lo scopo del genere epidittico [...] non è chiarire concetti, ma far ammirare una persona, un'azione o un'istituzione e suscitare l'emulazione di un ideale; esso mira a conquistare l'assenso interiore, non a

¹ JOSEPH RATZINGER, *Gesammelte Schriften Band 7. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Formulierung - Vermittlung - Deutung*, 2 voll., Verlag Herder, Freiburg i. B. 2012.

² GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Davvero è accaduto qualcosa di grande*, in: *L'Osservatore Romano*, anno CLII n. 275, giovedì 29 novembre 2012, p. 5.

³ « [...] indoles praesertim pastoralis » (*Enchiridion Vaticanum* 1, 55*).

imporre la conformità dall'esterno. Insegna, ma mediante il suggerimento, l'accento e l'esempio piuttosto che con il pronunciamento magisteriale; è uno strumento di persuasione, non di coercizione⁴.

Se il genere letterario è “nuovo”, non deve essere però inteso come “assolutamente nuovo”, perché si situa in una linea di sviluppo del Magistero stesso. Il Magistero “ordinario”, perché questo è il tipo di Magistero che si esprime in modo non coercitivamente dogmatico, non è nato improvvisamente dal nulla⁵, ma si è sviluppato a partire dall'unità indistinta di magistero ordinario e straordinario, obbedendo alla necessità di farsi sempre più esplicativo e retoricamente efficace.

“Pastorale” però, se si distingue da “dogmatico”, ad esso non si contrappone e da esso – soprattutto – non si può separare.

È certo che il Vaticano II non ha voluto definire nessun nuovo dogma, ma

Questo però non significa che il tutto debba essere retrocesso al rango di edificante non vincolante. I testi, ciascuno secondo il suo genere letterario, avanzano una pretesa seria davanti alla coscienza dei cristiani. La loro pastorale è fondata nella dottrina e il loro linguaggio dottrinale è pervaso dall'interesse per gli uomini e la realizzabilità del cristianesimo nel mondo di oggi. Nell'unione tra verità e amore, tra “dottrina” e cura pastorale sta il proprio dell'idea pastorale del concilio, che, in questo modo al di là della divaricazione in pragmatismo e dottrinarismo vuole richiamarsi all'unità biblica di entrambi, che si fonda ultimamente in Cristo, il quale è insieme *Logos* e Pastore: in quanto *Logos* è Pastore e in quanto Pastore *Logos*.⁶

La retorica intesa come momento tutt'altro che secondario nell'arte del comunicare umano presenta anzi una particolare convenienza con la comunicazione propria alla fede. La fede infatti non dimostra apoditticamente quello che dice, perché fa appello ad una autorità, non all'evidenza dell'oggetto. La sua persuasività dipende radicalmente dall'accettazione di questa autorità e dalla libera sottomissione ad essa. Gli scolastici avevano individuato nella *Veritas prima* il motivo formale della fede⁷, sia in senso soggettivo (grazia della fede) che in senso oggettivo, la parola di Dio annunciata dalla Chiesa. In questo contesto la retorica dunque non sostituisce la logica e quella “persuasione” che costituisce il suo oggetto formale non sostituisce e non si pone in alternativa alla correttezza dell'argomentazione. L'efficacia che la retorica si sforza di assicurare non può esimersi dal ricercare il vero e dal fuggire il falso. La tecnica formale se non vuole degenerare in sofistica si pone al servizio della sostanza veritativa.

⁴ JOHN W. O'MALLEY, *Che cosa è successo al Vaticano II?*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 49.

⁵ Così, in modo esagerato e dunque falso: « A questa immensa impresa che mette in sordina l'attività dell'intelligenza cristiana corrisponde ciò che si potrebbe chiamare la “nascita del magistero” [...]. Non che il magistero non sia esistito in precedenza ma, da strumento di controllo quale era fino a quel momento, esso diventa fonte privilegiata della fede: se ai cristiani non è più concesso di pensare, bisogna pure che la dottrina di fede venga loro comunicata in qualche modo » (GHISLAIN LAFONT, *Storia teologica della Chiesa: itinerario e forme della teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 1997, p. 222).

⁶ JOSEPH RATZINGER, *Kommentar zu den “Bekanntmachungen”* [Commentario alle “Notificazioni”], in: *Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen. Kommentare*, vol. I, Herder, Freiburg i.B. 1966, p. 350 (348-359).

⁷ «[...] in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio» (*Sum. Theol.* II^a-II^{ae} q. 1 a. 1 co.).

Se gettiamo uno sguardo alla storia del magistero, constatiamo che – a partire dal pontificato di Benedetto XIV (1740-1758) – cioè nel momento del sorgere e dell’affermarsi dell’Illuminismo, nasce il genere letterario dell’enciclica papale moderna. Il magistero passa da uno stile seccamente giuridico, ad uno sempre più argomentativo, propositivo e “retorico”. I suoi documenti aumentano di numero e di mole: basta confrontare gli atti dei pontefici disponendoli in ordine cronologico. Il concilio ecumenico Vaticano II si inserisce – per così dire “naturalmente” – in questa linea di sviluppo. Non aggiunge, ma “esplicita” l’indole e la finalità pastorale del magistero⁸.

Se vogliamo riassumere in una parola lo scopo del concilio non possiamo rinunciare ad un termine usato tante volte dal papa che lo ha indetto: “aggiornamento”.

Il termine “aggiornamento” può essere ridotto, e troppo spesso lo si è fatto, ad uno slogan senza più significato e valore, tale da dire ormai « tutto e niente »⁹. Certamente un significato va eliminato con certezza, quello di adattamento alla mentalità del tempo, nel senso soprattutto di una superficiale attenuazione del radicalismo cristiano, che è esplicitamente scartato da Giovanni XXIII stesso in un testo immediatamente vicino al programmatico discorso di apertura. Parlando ai direttori spirituali dei seminari ricevuti in udienza il 9 settembre 1962 dice infatti:

Procurerete [...] di avviare i giovani a conoscere il mondo, nel quale sono chiamati a vivere e ad operare, insegnando a santificare tutto ciò che il progresso offre di buono, di sano e di bello. Ma ciò non vuol dire accettare compromessi con lo spirito secolare, e tanto meno attenuare l’importanza della mortificazione e della rinuncia. Un malinteso aggiornamento che si preoccupasse solo di raddolcire la vita seminaristica, o di blandire troppo la natura, creerebbe una personalità antitetica a quella di Gesù Sacerdote e Vittima¹⁰.

L’aggiornamento viene visto piuttosto come un ricondurre ogni mutevole situazione del momento all’essenza della vita cristiana; un continuo e coraggioso riandare alla persona di Cristo, che non è mai separabile dalla sua vita, al cui centro sta il mistero pasquale:

Al contrario, l’adeguamento moderno alle esigenze dei tempi dovrà risolversi in una più profonda assimilazione alla personalità di Gesù e di Gesù Crocifisso. Bisogna innamorare i seminaristi del rinnegamento della Croce, perché sappiano amare la condizione di povertà in cui il clero tanto spesso è costretto a vivere, ed affrontare coraggiosamente le rinunce e le fatiche dell’apostolato¹¹.

Due sono le finalità principali del magistero della Chiesa: la difesa del deposito dagli attacchi e dai fraintendimenti e la sua attualizzazione rispetto a tutte le mutevoli situazioni della storia. Quest’ultimo è quello più importante, perché include anche l’altro. In esso si riflette in modo più pieno ed efficace l’immutabilità della Parola di Dio, il cui valore è « una volta per tutte [ἐφάπαξ]

⁸ PIETRO CANTONI, *Riforma nella continuità. Riflessioni sul Vaticano II e sull’anti-conciliarismo*, SugarCo, Milano 2011, p. 90.

⁹ MICHAEL BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento: zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Schönningh, Paderborn 2007, p. 18.

¹⁰ *Discorsi messaggi e colloqui del santo padre Giovanni XXIII*, vol. IV, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1963, p. 515.

¹¹ *Ibidem*.

» (Eb 7,27; 10,2), non solo perché non cambia, ma perché la sua vitalità è onnipervasiva. È cioè sempre « attuale ».

[...] vorrei ricordare solamente come una parola, lanciata dal Beato Giovanni XXIII quasi in modo programmatico, ritornava continuamente nei lavori conciliari: la parola “aggiornamento”.

A cinquant’anni di distanza dall’apertura di quella solenne Assise della Chiesa qualcuno si domanderà se quell’espressione non sia stata, forse fin dall’inizio, non del tutto felice. Penso che sulla scelta delle parole si potrebbe discutere per ore e si troverebbero pareri continuamente discordanti, ma sono convinto che l’intuizione che il Beato Giovanni XXIII compendì con questa parola sia stata e sia tuttora esatta. Il Cristianesimo non deve essere considerato come “qualcosa del passato”, né deve essere vissuto con lo sguardo perennemente rivolto “all’indietro”, perché Gesù Cristo è ieri, oggi e per l’eternità (cfr Eb 13,8). Il Cristianesimo è segnato dalla presenza del Dio eterno, che è entrato nel tempo ed è presente ad ogni tempo, perché ogni tempo sgorga dalla sua potenza creatrice, dal suo eterno “oggi”.

Per questo il Cristianesimo è sempre nuovo. Non lo dobbiamo mai vedere come un albero pienamente sviluppatosi dal granello di senape evangelico, che è cresciuto, ha donato i suoi frutti, e un bel giorno invecchia e arriva al tramonto la sua energia vitale. Il Cristianesimo è un albero che è, per così dire, in perenne “aurora”, è sempre giovane. E questa attualità, questo “aggiornamento” non significa rottura con la tradizione, ma ne esprime la continua vitalità; non significa ridurre la fede, abbassandola alla moda dei tempi, al metro di ciò che ci piace, a ciò che piace all’opinione pubblica, ma è il contrario: esattamente come fecero i Padri conciliari, dobbiamo portare l’ “oggi” che viviamo alla misura dell’evento cristiano, dobbiamo portare l’ “oggi” del nostro tempo nell’ “oggi” di Dio¹².

Si può anche dire che il significato più profondo del termine «aggiornamento», inteso come una funzione – la principale e radicale – del Magistero, è « **rendere presente** »¹³; da porre in connessione, analogicamente, all’azione sacramentale che rende presente l’azione salvifica di Cristo e, nel suo culmine eucaristico, la Persona stessa del Salvatore.

Tra gli argomenti persuasivi che possono essere addotti a conferma di quanto detto, in una comunicazione della fede, oltre alla coerenza degli asserti tra di loro e con le più intime aspirazioni degli uomini, non si può né si deve trascurare il più importante di tutti, cioè la coerenza tra quanto detto e la vita del comunicatore, cioè la sua santità:

Il Concilio è stato un tempo di grazia in cui lo Spirito Santo ci ha insegnato che la Chiesa, nel suo cammino nella storia, deve sempre parlare all’uomo contemporaneo, ma questo può avvenire solo per la forza di coloro che hanno radici profonde in Dio, si lasciano guidare da Lui e vivono con purezza la propria fede; non viene da chi si adegua al momento che passa, da chi sceglie il cammino più comodo. Il Concilio l’aveva ben chiaro, quando nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, al numero 49, ha affermato che tutti nella Chiesa sono chiamati alla santità secondo il detto dell’Apostolo Paolo “Questa infatti è la volontà di Dio, la vostra santificazione” (*I Ts* 4,3): la santità mostra il vero volto della Chiesa, fa entrare l’ “oggi” eterno di Dio nell’ “oggi” della nostra vita, nell’ “oggi” dell’uomo della nostra epoca¹⁴.

¹² BENEDETTO XVI, *Incontro con i Vescovi che hanno partecipato al Concilio Ecumenico Vaticano II* del 12 ottobre 2012.

¹³ « La tanto citata parola d’ordine “aggiornamento” non significa dunque “secolarizzazione” della fede, cosa che porterebbe al suo dissolvimento, ma l’origine annunciata in tempi di volta in volta nuovi, origine a partire dalla quale viene donata agli uomini la salvezza; aggiornamento significa dunque “rendere presente” il messaggio di Gesù Cristo » (G. L. MÜLLER, *art. cit.*).

¹⁴ *Ibidem*.

Se il modo proprio dell'insegnamento conciliare è quello "pastorale" e questo in una logica di "aggiornamento", il motivo di fondo di questa attualizzazione all' "oggi" dell'uomo, per fargli incontrare l' "oggi" di Dio non può essere che la misericordia, per cui la parabola del Samaritano costituisce come il paradigma della spiritualità del Concilio:

La chiesa del Concilio, sì, si è assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta: l'uomo vivo, l'uomo tutto occupato di sé, l'uomo che si fa non soltanto centro d'ogni interesse, ma osa dirsi principio e ragione d'ogni realtà. Tutto l'uomo fenomenico, cioè rivestito degli abiti delle sue innumerevoli apparenze, si è quasi drizzato davanti al consesso dei Padri conciliari, essi pure uomini, tutti Pastori e fratelli, attenti perciò e amorosi: l'uomo tragico dei suoi propri drammi, l'uomo superuomo di ieri e di oggi e perciò sempre fragile e falso, egoista e feroce; poi l'uomo infelice di sé, che ride e che piange; l'uomo versatile pronto a recitare qualsiasi parte, e l'uomo rigido cultore della sola realtà scientifica, e l'uomo com'è, che pensa, che ama, che lavora, che sempre attende qualcosa, il "filius accrescens" (Gen 49,22); e l'uomo sacro per l'innocenza della sua infanzia, per il mistero della sua povertà, per la pietà del suo dolore; l'uomo individualista e l'uomo sociale; l'uomo "laudator temporis acti" e l'uomo sognatore dell'avvenire; l'uomo peccatore e l'uomo santo; e così via. L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella sua terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Uno scontro, una lotta, un anatema? Poteva essere; ma non è avvenuto. **L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio.** Una simpatia immensa lo ha pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo¹⁵.

Due interpretazioni dell' "aggiornamento"

Vorrei individuare qui due modelli interpretativi, proprio al livello dell'interpretazione del passaggio centrale del famoso discorso, servendomi dei testi di due teologi: Joseph Ratzinger e Otto Hermann Pesch.

Alla luce di queste due interpretazioni, mi propongo di identificare il concetto chiave, alla luce del quale è possibile impostare una lettura che coniughi in modo intelligibile i diversi livelli di continuità e discontinuità, riportandoli nel loro luogo proprio, quello della Tradizione della Chiesa. Tradizione ovviamente intesa non come semplici contenuti appartenenti al passato, ma come plesso indissolubile di contenuto e atto, insieme *immutabile* come conviene alla Verità e *viva* e dinamica, come conviene all'Amore. Si dà Tradizione vera solo quando c'è trasmissione di qualcosa che, innanzitutto, si è ricevuto (cfr. 1Cor 11,23; 15,3).

Joseph Ratzinger in una conferenza tenuta a Bari nel 1985, intitolata: *Unità e pluralismo nella Chiesa dal Concilio al post-Concilio*¹⁶ (ora pubblicata nel volume *Natura e compito della*

¹⁵ PAOLO VI, *Allocuzione nell'ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II*, del 7-12-1965, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. III, pp. 715-732 (pp. 721 e 729). Il grassetto è nostro.

¹⁶ *Bollettino Diocesano per gli atti ufficiali e le attività pastorali dell'Arcidiocesi di Bari*, anno LXI (1985), n. 1, pp. 25-43.

*teologia*¹⁷) riflette attentamente sulla distinzione fra proposizione (pensiero) e frase (espressione verbale). Soprattutto sulla facile conclusione che solo il pensiero è vero e quindi immutabile, mentre l'espressione verbale può essere ri-formulata.

Con questa critica Ratzinger porta un contributo decisivo all'interpretazione corretta della nota e fondamentale espressione del beato Giovanni XXIII contenuta nel discorso *Gaudet Mater Ecclesia*:

Altra cosa è [...] il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata¹⁸.

È un punto centrale del discorso programmatico del papa: la riforma che il concilio dovrà attuare non consisterà assolutamente in un cambiamento della dottrina. Più avanti dirà infatti espressamente:

[...] il Concilio Ecumenico [...] vuole trasmettere pura e integra la dottrina, senza attenuazioni e travisamenti, che lungo venti secoli, nonostante difficoltà e contrasti, è divenuta patrimonio comune degli uomini. Patrimonio non da tutti accolto, ma pur sempre ricchezza aperta agli uomini di buona volontà¹⁹.

Il suo programma, che diventerà il programma del Concilio, si può riassumere in questa formula: «Riforma nella continuità». Giunti a questo punto della storia si rende necessaria una nuova evangelizzazione, in cui la Chiesa rifletta sulla sua natura profonda che è eminentemente missionaria e ri-proponga il Vangelo al mondo in tutte le sue componenti. Evangelizzazione « Nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni »²⁰, ma non ovviamente nei suoi contenuti. Le espressioni possono e – in certi casi – debbono anche essere paradossalmente nuove, ma sempre espressive dello stesso immutabile contenuto: « Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre! » (Eb 13,8). *Nove sed non nova*.

La critica di Ratzinger sopra richiamata verte non sul fatto indubitabile che un conto è il messaggio e un conto la forma che può assumere, ma sulla pretesa che la formulazione del messaggio possa essere integralmente ri-fatta, come se il messaggio non avesse già una sua formulazione normativa e irrinunciabile alla quale sempre rifarsi e dalla quale mai è possibile allontanarsi. Il Cristianesimo infatti non è fondamentalmente un pensiero puro, non è una dottrina, ma una persona, un evento. È il Pensiero di Dio che si è fatto carne.

È utile, credo, confrontare questa “critica” con quella di un teologo contemporaneo che ne fa un punto cardine della sua interpretazione del concilio ecumenico Vaticano II: Otto Hermann Pesch. Importante per il suo valore, ma anche per il suo significato strategico. Si può considerare infatti

¹⁷ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito della teologia: il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Editoriale Jaca Book, trad. it., Milano 1993, pp. 67-87 (soprattutto le pp. 81-87).

¹⁸ « Est [...] aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia » (*Enchiridion Vaticanum* 1, 55*).

¹⁹ *Ibid.*, 52*.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Discorso al CELAM, Haiti 9 marzo 1983.

l'elaborazione più raffinata della teologia che sta a fondamento dell'opera storiografica della cosiddetta "scuola di Bologna".

Per Pesch infatti la formula usata da papa Giovanni XXIII è assolutamente insufficiente e fondamentalmente errata:

In un senso del tutto generale [...] anche l'annuncio deve sottostare all' 'aggiornamento'. In che modo però si può farlo?

È del tutto errato pensare che il papa intendesse e potesse mettere a disposizione anche un solo iota di un dogma definito. Per escluderlo non occorre nemmeno che fosse papa. Bastava che fosse un teologo o un uomo di chiesa della *sua* generazione, con una perfetta formazione neoscolastica. Dal punto di vista teologico egli era dunque segnato dalla convinzione di fondo che la verità di fede può essere fissata in asserti, a volte in sentenze solennemente dogmatizzate, che come tali non possono essere mai superate, che sono *irreformabiles*. Che delle espressioni che un tempo avevano comunicato in maniera adeguata certe verità di fede in un'altra epoca potessero mancare il bersaglio, così che nessuno – tranne gli storici della chiesa – le potrebbero più comprendere nel senso originale, questo pensiero a Giovanni XXIII non sarebbe mai venuto in mente. Ciononostante era storico quanto bastava per sapere che, nel corso della storia, vi erano stati mutamenti nella formulazione delle verità di fede.

Per rendere compatibili il mutamento e l'identità dell'annuncio e della dottrina anche questa generazione teologica non aveva nessun altro mezzo a disposizione di quello che aveva la mia all'epoca in cui studiavo, ovvero la vaga distinzione tra un 'nucleo' e il 'rivestimento' mutevole, con il quale si intendeva la pluralità di concetti di riflessione in cui veniva dispiegato il nucleo stabile della verità in vista di una comprensione di fede. [...].

Oggi però è chiaro, e per alcuni teologi lo era già allora, che la distinzione tra nucleo e rivestimento nel senso citato è assolutamente insufficiente dal punto di vista della filosofia del linguaggio e della storia, al fine di padroneggiare il problema dell'identità e del mutamento nell'ambito dell'annuncio magisteriale²¹. Cosa succederebbe, infatti, se fosse proprio il *nucleo* a risultare incomprensibile? Il cosiddetto 'nucleo' può mai essere raggiunto al di fuori di forme linguistiche, ovvero senza quei 'rivestimenti' che tra l'altro non sono facilmente distinguibili dallo stesso? E ancora: non può, al contrario, sussistere il dovere della chiesa di restare fedele alla sua parola, anche *contro* l'incomprensione da parte del mondo? Non vi sono parole del linguaggio di fede a cui nessun cristiano può rinunciare, perché solo esse trasportano quel contenuto di fede che esse stesse indicano? E se le cose stanno così, dove corrono le frontiere tra un adattamento da esigere in maniera legittima affinché le persone possano credere e la necessità di rischiare anche la «follia della croce», sia in senso opportuno che inopportuno?

Qui il concetto di 'aggiornamento' fallisce, anzi conduce quasi di necessità delle non chiarezze, dato che – a seconda delle premesse che hanno coloro che le sentono pronunciare – ad esso si legano diverse aspettative e, viceversa, anche diversi timori²².

La soluzione alternativa proposta da Pesch, in un saggio citato in nota e risalente al 1973 (anche se aggiornato poi nel 1987) è rivelatrice. Qui al posto della distinzione tra "nucleo" immutabile e "rivestimento" relativo, che ripropone quella tra la sostanza permanente di un vivente e le sue

²¹ « Nun ist heute (und manchen Theologen schon damals) klar, daß die Unterscheidung von Kern und Einkleidung im gekennzeichneten Sinne sprachphilosophisch und historisch völlig unzureichend ist, um das Problem von Selbigkeit und Wandel im Bereich der Lehrverkündigung in den Griff zu bekommen » OTTO HERMANN PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*, Echter, Würzburg 2001, p. 63.

²² OTTO HERMANN PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 53-54.

espressioni mutevoli di san Vincenzo di Lerino, ripresa poi da John Henry Newman, viene avanzata quella tra « formulazione dottrinale ecclesiastica [*Kirchliche Lehrformulierung*] » e « personale attuazione della fede [*persönlicher Glaubensvollzug*] »²³, dove il piatto della bilancia pende decisamente nella direzione di quest'ultima, intesa come quell'esperienza personale, dono della grazia, nella quale il dato dogmatico deve essere integrato, pena il rivelarsi inutile e anche – addirittura – falso.

La possibilità dell'errore nel dogma, evidenziata dall'impossibilità di una sua integrazione nell'esperienza di fede del credente, non può essere esclusa a priori:

Il cristiano nella Chiesa deve ritenere possibile solo la sua incapacità a seguire, oppure anche un errore in quello che gli è proposto?

[...].

Il *singolo* credente deve sempre chiedersi, per le ragioni della cosa stessa, come è arrivato a ritenere in coscienza che una dottrina della chiesa sia falsa. Da questo non discende ancora che debba aver torto, ma piuttosto che non lo può decidere da solo²⁴.

È ovvio che la conoscenza di fede in questa prospettiva risulta ripiegata su sé stessa, sulla propria esperienza, la quale non è più normata in modo oggettivo da un'autorità. Anche se – ovviamente per sfuggire a questa ovvia ricaduta in un soggettivismo dirompente – si fa appello all'impossibilità di « decidere da soli ». Il problema è quello di reperire un'istanza che salvaguardi il “noi” della fede. Un'istanza che sia riconosciuta e che possa appellarsi ad un dato oggettivo della fede. Quello che la Tradizione cattolica ha sempre identificato nella “successione apostolica” e nella sua irrinunciabile funzione magisteriale ordinaria e straordinaria.

La fede della Chiesa non esiste come una raccolta di testi, al contrario, invece, i testi – le parole – esistono, perché vi è un soggetto corrispondente, in cui i testi trovano il loro fondamento e le loro connessioni interiori. Da un punto di vista empirico la predicazione degli apostoli ha suscitato la forma sociale della Chiesa come un tipo particolare di soggettività storica²⁵. Si diventa credenti nella misura in cui ci si innesta in questa comunità di tradizione, di pensiero e di vita, si vive di questo nesso storico vitale e si entra quindi a far parte in essa del suo modo di comprendere, del suo modo di parlare e del suo modo di pensare. Per i credenti questo non è un qualsiasi soggetto sociologico, bensì un soggetto veramente nuovo, suscitato dallo Spirito Santo, che proprio per questo spalanca i limiti insuperabili della soggettività umana e permette all'uomo il contatto con la fonte della realtà stessa.

²³ OTTO HERMANN PESCH, *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug*, in: *Dogmatik im Fragment: Gesammelte Studien*, Grünewald, Mainz 1987, pp. 266-293.

²⁴ *Ibid.*, p. 289.

²⁵ Questo concetto di “soggettività” o “personalità” della Chiesa, pur assolutamente tradizionale, è stato di recente contestato. Sigfried Wiedenhofer, per es., ne mette in luce con particolare enfasi tutti gli aspetti problematici ma, nonostante le intenzioni, non riesce assolutamente ad incrinare la sostanziale e permanente validità: *Die Kirche als «Subjekt» oder «Person»*, in: *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt: Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, vol. 2, EOS Verlag, St. Ottilien 1987, pp. 999-1020. « *Caput et membra, quasi una persona mystica* - Capo e membra sono, per così dire, una sola persona mistica [San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, 48, 2, ad 1] » (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 795). L'espressione fu ripresa già da Pio XII nell'enciclica *Mystici Corporis Christi*, 29 giugno 1943, n. 67: AAS 35 (1943) 226. La corretta traduzione italiana non è «una persona mistica», che evocerebbe l'idea di qualcosa di etereo ed evanescente, ma «un'unica misteriosa persona». Una persona di cui Cristo è il capo, lo Spirito Santo l'anima e Maria SS. il cuore. È la ricostituzione dell'uomo universale o primordiale della tradizione ebraica (*Adam qadmon*) ad opera di Cristo nuovo Adamo.

Credere è sempre, per sua stessa natura, “credere-insieme” con tutta la Chiesa. L’ “Io credo” della confessione di fede non rimanda ad un io privato qualsiasi, ma all’io comunitario della Chiesa. La fede diventa possibile nella misura della mia unificazione con questo io comunitario, che non annulla il mio io personale, ma lo dilata e così lo conduce pienamente a se stesso²⁶.

Se si smarrisce la consapevolezza di un unico soggetto che attraversa in modo vitale tutta la storia, rimanendo lo stesso nei suoi mutamenti, come succede ai viventi, allora rimangono solo frammenti linguistici contraddittori, che non si riesce più assolutamente a mettere insieme.

Nella concretezza dell’atto di fede sussistono due aspetti: uno interiore ed uno esteriore, verbale. In esso cioè – in analogia con la conoscenza naturale – coesistono un momento ideale ed un momento sensibile. Anche nella conoscenza naturale ci sono dei principi, alla luce dei quali conosciamo tutto ciò che conosciamo e questi principi risultano evidenti all’uomo attraverso un momento ideale e un momento sensibile. Per es. “il tutto è superiore alle sue parti”. Mi rendo conto della verità di questo principio anche soltanto mangiando un’arancia: l’arancia è più grande di ciascuno dei suoi spicchi. Non ho più bisogno di mangiarne altre per verificare se è vero, segno che la verità non è garantita dall’esperienza in quanto tale, ma dall’intuizione operata dall’intelletto. Tuttavia l’esperienza è assolutamente necessaria per cogliere la verità del principio. Così è per la fede: essa nasce dall’ascolto, ma non è prodotta da un accumulo di parole, perché la sua sorgente è nella mente. Non nasce da una evidenza, ma dall’accoglienza della verità ad opera della volontà mossa dalla grazia che ci è data interiormente e gratuitamente. Tuttavia la fede non ci potrebbe essere senza l’annuncio esteriore esattamente come le evidenze primarie della conoscenza naturale non potrebbero esserci senza l’esperienza sensibile.

Nella fede dunque

[...] dobbiamo distinguere due cose: l’abilitazione soggettiva e la determinazione o proposizione o spiegazione oggettiva. È con l’analogia della conoscenza naturale che san Tommaso chiarisce questa distinzione, che però coglie innanzitutto dalla Scrittura e dai principi di tutta l’economia soprannaturale: « ... non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam: et simile est de habitu principiorum.» (*In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2 ad 4)²⁷.

[...] se con la tua bocca proclamerai [ὁμολογήσεις]: “Gesù è il Signore!”, e con il tuo cuore crederai [πιστεύσεις] che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede [πιστεύεται] per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede [ὁμολογεῖται] per avere la salvezza²⁸.

Nel tutto concreto della fede abbiamo dunque un πιστεύειν e un ὁμολογεῖν. Che cos’è questa ὁμολογία? È il credo della Chiesa. Corrisponde al τύπος διδαχῆς di Rm 6,17b.

²⁶ JOSEPH RATZINGER, *Natura e compito della teologia: il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Editoriale Jaca Book, Milano 1993, p. 84.

²⁷ PIETRO CANTONI, *Sulla posizione del magistero e della teologia nella struttura dell’atto di fede secondo S. Tommaso d’Aquino*, in *Problemi teologici alla luce dell’Aquinato* (Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale V), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 99 (91-103).

²⁸ Rm 10,9-10.

In fondo il credo è evangelo, più esattamente: evangelo nella forma della tradizione normativa della chiesa²⁹.

[...] nella sua singolare natura rientra anche una tipica variabilità e continuità. Essa va soggetta a modifiche, eppure rimane sempre la stessa. Essa è sempre la medesima, ma non è sempre l'uguale³⁰.

Questa variabilità delle formule di fede, attestato già nelle Scritture attraverso le sue molteplici e diverse attestazioni, pur in una incontestabile identità di tipo e struttura, non era sconosciuta all'antichità patristica (cfr. san Vincenzo di Lerino, *Commonitorio*) e anche alla Scolastica, ma diventa il problema dell'ora presente a partire dall'Illuminismo e dalla nascita delle scienze storiche. Nella misura in cui la storiografia abbandona il suo vitale legame con la metafisica essa conduce allo storicismo che è una forma e non la più innocua di relativismo. L'emergenza drammatica del problema avviene con la crisi modernista dell'inizio del secolo scorso.

Interpretazione o riformulazione

È questo, in fondo, il nocciolo dei problemi agitati dal *modernismo* e che rimane ancora al centro del problema teologico dei nostri giorni³¹. L'alternativa è fra interpretazione (che salva il testo) e riformulazione (che pretende di rifarlo). Ad essa connessa è quest'altra alternativa: riformulazione verbale (ma allora sarebbe meglio parlare di *traduzione*) o riformulazione concettuale. La prospettiva della riformulazione, soprattutto nella sua accezione concettuale, è complicato dalle diverse posizioni gnoseologiche soggiacenti. In una posizione nominalista l'evoluzione verbale è anche evoluzione concettuale. In una posizione concettualista la riformulazione concettuale è evoluzione della verità, perché essa risiede solo nel soggetto e non esiste una verità ontologica, una "verità delle cose". Posto che la verità è *adaequatio rei et intellectus* – conformità tra pensiero e realtà, per un concettualista l'unica conformità è del concetto con la cosa, per cui cambiando il concetto cambia anche la cosa. Per un realista c'è anche – a monte – la conformità della cosa con l'idea che ha presieduto alla sua creazione. I concetti umani possono cambiare in quanto si adeguano più o meno alla verità intrinseca delle cose o in quanto varia il punto di vista in cui sono formulati, senza che venga meno la loro verità. Per il nominalismo-concettualismo la realtà della rivelazione è *in sé* ultimamente inconoscibile. Solo in una prospettiva realista la riformulazione concettuale non implica una evoluzione della realtà, perché il cambiamento delle formule (parole e concetti) non coincide con il cambiamento

²⁹ HEINRICH SCHLIER, *Gli inizi del credo cristologico*, in: *La storia della cristologia primitiva: gli inizi biblici e la formula di Nicea*, a cura di BERNHARD WELTE, Paideia, Brescia 1986, p. 70 (15-70).

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ Cfr. SAN PIO X, Lettera enciclica *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907: AAS 40 (1907) 593-650; Pii X *Acta* 4, 50 ss.; Decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili*, 3 luglio 1907: AAS 40 (1907) 470 ss.; Pii X *Acta* 5, 77 ss.; SAN PIO X, motu proprio *Sacrorum Antistitum* [con il «Giuramento antimodernistico»], 1 settembre 1910: AAS 2 (1910) 655-680; PIO XII, Lettera enciclica *Humani generis*, 12 agosto 1950: AAS 42 (1950) 561 ss.; emendazioni al testo AAS 42 (1950) 960; LOUIS BILLOT, S.J., *De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi* (Università Gregoriana, Roma 1929, 4. ed.), soprattutto i capp. III e IV; REGINALDO GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Natura e valore delle formule dogmatiche*, in: AA. VV., *Problemi e orientamenti di teologia dommatica, a c. della Pontificia Facoltà Teologica di Milano*, vol. 1 (Marzorati, Milano 1957) pp. 387-408. Vedi in particolare la bibliografia a c. di C. Colombo: pp. 409-413; GIUSEPPE ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX. Breve rassegna critica*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3 (Marietti, Torino 1977) pp. 609-672.

della realtà che esse non *sono*, ma soltanto *significano*. La relativa variabilità delle formule, essendo sempre misurata dalla verità dell'essere conduce ad una posizione *prospettivistica* e non *relativistica*.

La teoria della riformulazione porta inevitabilmente alla creazione di due tipi di cristiani. I pochi iniziati che possono guardare al di sotto del linguaggio e i molti ingenui che si fermano al linguaggio e che quindi accettano di essere condotti da sempre nuovi rivestimenti linguistici, il cui nesso con i precedenti non li riguarda, dal momento che non li comprendono affatto. Ora il Signore aveva proclamato beati proprio i semplici:

Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli (Mt 11, 25).

Si può formulare un dilemma: o non si dà all'interno del linguaggio stesso alcuna possibilità di comprensione che oltrepassi la temporalità, e allora nessuno è in grado di costruire nuove formule adeguate; oppure si dà questa possibilità, ma allora è sufficiente l'interpretazione, la quale però è responsabile nei confronti della parola data e sempre di nuovo rimanda ad essa invece di abbandonarla.

Questa teoria conduce ad una *induizzazione* del cristianesimo (Albert Görres). Che cosa vuol dire? Che «non sono più importanti le affermazioni di fede, ma piuttosto l'essere colpiti da una certa atmosfera spirituale, che conduce oltre ogni cosa che possa essere affermata»³². Questo contraddice la fisionomia storica del cristianesimo: non c'è cristianesimo senza tendenza ad esprimersi in maniera concreta e precisa. La fede necessaria alla vita deve avere contorni precisi e *cattolici*, cioè deve poter mostrare in ogni tempo la totalità della rivelazione per tutti gli uomini.

Si dice che questo è semplicemente un prendere atto della condizione umana che è intrinsecamente connotata dalla storicità, ma privare la fede della sua pretesa nei confronti della verità, e di una verità espressa e comprensibile non è accettazione della condizione umana, ma piuttosto rinuncia alla sua dignità. La storicità connota la condizione umana non solo perché l'uomo è immerso nella storia (questo non sarebbe ancora qualcosa di propriamente umano: non si può forse parlare anche di storia naturale? Forse che anche una montagna o un paesaggio non ha una sua "storia"?), ma soprattutto perché *solo* l'uomo è capace di storia, e lo è proprio perché in grado di intenzionare l'assoluto e l'incondizionato e quindi di ergersi al di sopra del divenire storico formulando giudizi su di esso, che, se sono veri, sono sottratti al suo moto e alla sua evanescenza. La verità è in se stessa non storica (o meglio: meta-storica). Essa è storicamente condizionata (non determinata) solo nella sua progressiva acquisizione e formulazione sempre perfettibile (*veritas filia temporis*³³), quindi *per accidens*. La conoscenza, nella sua condizione umana, è non comprensiva ma parziale. Tuttavia, pur nella sua parzialità, può essere adeguata e

³² *Natura e compito*, cit., p. 82.

³³ Affermare l'assolutezza della verità non significa quindi affatto svalutare la portata conoscitiva della storiografia. Così come affermare che l'oggetto dell'intelligenza è trans-empirico non significa svalutare l'importanza dell'esperienza sensibile («*omnis nostra cognitio incipit a sensu*»). «Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέπειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν [Se si considerassero le cose nella loro genesi, così in altre come in queste, se ne otterrebbe in questo modo una conoscenza perfetta]» (Aristotele, *Politica* I (A), 2, 1252a 24).

quindi vera. L'affermazione di un fatto transeunte, nei suoi precisi limiti spazio-temporali, rimane assolutamente vera e storicamente in-condizionata, anche una volta che il fatto è trascorso. Purché naturalmente ci sia conformità fra l'*intellectus* e la *res*. Se la verità fosse intrinsecamente condizionata dalla storia, non ci sarebbe nessuna possibilità di comprendere la storia dall'interno della storia stessa. A meno che lo storico non pretenda (contraddittoriamente) di ergersi al di fuori e al di sopra del sistema che lui stesso afferma essere intrascendibile. Come potrei dire di capire quello che mi dice un documento di duemila anni fa (o anche soltanto di vent'anni fa...), se è formulato in un linguaggio non solo verbalmente, ma anche concettualmente diverso dal mio?

Quindi due sono i punti fondamentali: l'esprimibilità della fede e una istanza in grado di pronunciare la fede.

Questa istanza non può essere la teologia, perché la teologia dipende dalla fede, come l'interpretazione (cioè la comprensione di un testo *che rimane normativo*) dipende dal testo e la teologia è il luogo della pluralità, mentre la fede lo è dell'unità. Questa istanza non può essere che la Chiesa, come il soggetto storico in cui i testi, espressione della fede, trovano il loro fondamento e le loro connessioni interiori e, in quanto *impersonificazione* della fede della Chiesa, il magistero.

L'anima di verità della teoria della "riformulazione" risiede nell'imperfezione del linguaggio umano. Esiste una imperfezione di ogni linguaggio nel rendere il pensiero e di ogni pensiero nel rendere la realtà (la cosa, in quanto conosciuta non diventa *altra*, ma prende un nuovo modo di essere). Questa imperfezione è ancora più accentuata nel caso di realtà trascendenti la capacità cognitiva naturale. In che modi si manifesta questa imperfezione?

- a) Le parole umane in cui si esprime la fede non afferrano mai completamente il contenuto loro dato per l'eternità.
- b) Il linguaggio della fede non è univoco.
- c) È un linguaggio caratterizzato più da immagini che da concetti.
- d) Esso si presenta in una successione storica di affermazioni. Così si nota una tensione fra Antico e Nuovo Testamento, pur nella (fondamentale!) unità dell'insieme.

La complessità delle formule nella loro molteplicità, le aporie della storia dei dogmi, insomma le grandi difficoltà che presenta l'unità di questo dispiegarsi è solo un riflesso necessario della profondità del mistero di cui la verità teologica è riflesso. È facile spezzare la continuità in nome di una razionalità superficiale. Ma a che prezzo?

Questa è la fecondità del pensare tradizionale, che si muove nello schema imprescindibile testo-commento, sollecitato proprio dalla molteplicità delle istanze nella loro reale o apparente contraddittorietà. Cfr. la nascita stessa della Scolastica: il *Sic et non* di Abelardo, il metodo teologico di san Tommaso con l'esposizione reverenziale delle *auctoritates*, la *Concordia discordantium canonum* di Graziano, che qualcuno (Sullivan) ha battezzato il "Denzinger" del Medioevo.

Non solo il metodo dell'interpretazione (in quanto contrapposto a quello della riformulazione) è fecondo in ordine alla profondità e ricchezza dell'indagine, ma anche in ordine alla sua incisività nel presente.

Nel confronto con le parole classiche della fede che sembrano così lontane da noi, anche il presente diventa più ricco di quanto sarebbe, se rimanesse chiuso solo in se stesso. Vi sono naturalmente anche tra i teologi ortodossi molti spiriti poco illuminati e molti ripetitori di ciò che è già stato detto. Ma ciò succede ovunque; del resto la letteratura dozzinale è cresciuta in modo particolarmente rapido proprio là dove si è inneggiato più forte alla cosiddetta creatività. Io stesso per lungo tempo avevo l'impressione che i cosiddetti eretici fossero per una lettura più interessanti dei teologi della Chiesa, almeno nell'epoca moderna. Ma se io ora guardo i grandi e fedeli maestri, da Möhler a Newman e Scheeben, da Rosmini a Guardini, o nel nostro tempo a de Lubac, Congar, Balthasar – quanto più attuale è la loro parola rispetto a quella di coloro in cui è scomparso il soggetto comunitario della Chiesa. In loro diventa chiaro anche qualcos'altro: il pluralismo non nasce dal fatto che uno lo cerca, ma proprio dal fatto che uno, con le sue forze e nel suo tempo, non vuole nient'altro che la verità. Per volerla davvero, si esige tuttavia che uno non faccia di se stesso il criterio, ma accetti il giudizio più grande, che è dato nella fede della Chiesa, come voce e via della verità. Del resto io penso che vale la stessa regola anche per le nuove grandi correnti della teologia, che oggi sono ricercate: teologia africana, latino-americana, asiatica, ecc. La grande teologia francese non è nata per il fatto che si voleva fare qualcosa di francese, ma perché non si presumeva di cercare nient'altro che la verità e di esprimerla quanto più adeguatamente possibile. E così questa teologia è diventata anche tanto francese quanto universale. La stessa cosa vale per la grande teologia italiana, tedesca e spagnola. Ciò vale sempre. Solo l'assenza di questa intenzione esplicita è fruttuosa. E di fatto non abbiamo davvero raggiunto la cosa più importante se noi ci siamo convalidati da soli, ci siamo accreditati da soli e ci siamo costruito un monumento per noi stessi. Abbiamo veramente raggiunto la meta più importante se siamo giunti più vicino alla verità. Essa non è mai noiosa, mai uniforme, perché il nostro spirito non la contempla che in rifrazioni parziali; tuttavia essa è nello stesso tempo la forza che ci unisce. E solo il pluralismo, che è rivolto all'unità, è veramente grande³⁴.

Conclusione

Uno sviluppo “omogeneo” è possibile solo se si riconosce che l'insieme dei testi e delle affermazioni che appaiono difficili da armonizzare promanano da un unico “soggetto”. Emerge qui un'analogia con il compito dell'esegeta cattolico davanti ai testi della Scrittura³⁵. Testi lontani tra loro per genere letterario, per lo più espressi con immagini e simboli non sempre facili da decodificare, che si dispiegano in un vasto e accidentato percorso storico. Qui diventa importante accorgersi che i sensi necessariamente si differenziano. Il carattere polisenso del testo appare ad un occhio attento come un'evidenza. La differenza fondamentale è quella tra senso immediato, umano e carnale e senso spirituale e teologico. Da cogliersi come distinti ma non perciò stesso separati e quindi indipendenti l'uno dall'altro. Il modello è qui come altrove quello cristologico dell'Incarnazione.

Ma se questo è vero per la Scrittura, perché non riconoscerlo vero – *mutatis mutandis* – anche per lo sviluppo e la storia del Magistero e del dogma? Anche qui è importante, direi fondamentale l'utilizzo critico del metodo storico, senza però dimenticare che il soggetto decisivo è ultimamente trascendente e misterioso. Certamente diversa è la modalità con cui questo

³⁴ *Natura e compito*, cit., p. 87. In qualche punto correggo con il dattiloscritto originale (più vivace) che – grazie a Dio – possiedo.

³⁵ Ho già usato questa analogia, cfr. DON PIETRO CANTONI E MASSIMO INTROVIGNE, *Esegesi biblica e Concilio Ecumenico Vaticano II. Una riflessione sull'esortazione apostolica postsinodale Verbum Domini di Papa Benedetto XVI*, in: *Cristianità*, anno XXXVIII (358/2010), pp. 19-63.

“soggetto”, che è lo Spirito Santo di Dio, entra in gioco. Nel caso della Scrittura come ispiratore, nel caso della Chiesa come assistente e preservatore dall’errore. L’errore vero e proprio ci può anche essere perché la santità della Chiesa nel suo cammino storico, prima di essere giunta allo stadio definitivo, ammette anche la macchia del peccato in chi a volte indegnamente la rappresenta. La Chiesa chiede perciò perdono ed è sempre bisognosa di purificazione. *Ecclesia semper reformanda*. Tuttavia in essa è già presente la verità, di cui è «colonna e fondamento» (1Tim 3,15). L’interpretazione dei suoi documenti conosce così due fondamentali momenti. Quello storico-critico, che intercetta l’intenzione di chi immediatamente li ha scritti e se ne è assunto la responsabilità; quello teologico che ne coglie il senso profondo e duraturo che molto spesso va oltre – ma mai radicalmente contraddice – quello immediatamente voluto.

Ma c’è un evento che pone davanti ai nostri occhi, in modo “iconico”, la riforma nella continuità. Esso tocca il senso della fede di tutti i cattolici con la forza e l’efficacia della preghiera liturgica. Con il *Motu Proprio* « Summorum Pontificum » del 7 luglio 2007 infatti papa Benedetto XVI ha autorevolmente dichiarato che la forma antica dell’unico Rito romano conserva la sua piena legittimità nella Chiesa, come “forma straordinaria”. « Due forme rituali che — all’interno di uno stesso rito, il Rito Romano — coesistono pacificamente come forma ordinaria — il Rito Romano frutto della riforma liturgica del 1970 — e straordinaria — il rito precedente la riforma — appaiono così come l’icona vivente del modo corretto d’interpretare qualunque riforma nella Chiesa e quindi anche l’ultimo concilio ecumenico. Ecco perché, anche se apparentemente circoscritto quanto alla sua materia propria, il *Motu Proprio Summorum Pontificum* è così importante e suscita tanto clamore »³⁶.

« Ciò che per le generazioni anteriori era sacro, anche per noi resta sacro e grande, e non può essere improvvisamente del tutto proibito o, addirittura, giudicato dannoso »³⁷ e tale sarebbe, se al rito nella forma antica fosse sottesa un’altra ecclesiologia, nel senso di “tutt’altra”, rispetto a quella emersa dal Vaticano II. Il Concilio però non ha insegnato una “tutt’altra” ecclesiologia, ma ha approfondito e sviluppato l’unica ecclesiologia cattolica.

Domande

Il concilio deve essere letto come una unità

Certamente. Il card. Walter Kasper, a proposito dell’ermeneutica del Vaticano II, riprendendo la sostanza di un suo vecchio saggio, ha affermato: « Come primo principio potremmo dire che i testi del concilio Vaticano II vanno compresi e attuati in modo integrale. Non ci si può limitare

³⁶ PIETRO CANTONI, *Il «Motu Proprio» «Summorum Pontificum» di Papa Benedetto XVI e l’ermeneutica della continuità*, in: *Cristianità XXXV* (343-344/2007), p. 7 (3-7); IDEM, «Tradizionalismo» e Tradizione, in: PIERLUIGI ZOCCATELLI – IGNAZIO CANTONI (a c. di), *A maggior gloria di Dio, anche sociale*. Scritti in onore di Giovanni Cantoni nel suo settantesimo compleanno, Cantagalli, Siena 2008, p. 82 (69-83). Che il *Motu proprio* sia un documento molto importante, che trascende l’occasione ecumenica che lo ha immediatamente originato, è testimoniato anche dal suo pronto inserimento nell’ultima edizione del “Denzinger”: DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 43^a, Herder, Freiburg i. B., 2010, n. 5109, pp. 1511-12.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Lettera di accompagnamento alle «Litterae Apostolicae “Motu Proprio datae”*», del 7-7-2007, in *L’Osservatore Romano. Giornale quotidiano politico religioso*, Città del Vaticano 8-7-2007.

a mettere in luce alcune proposizioni od aspetti isolati dal contesto. Proprio la tensione che esiste fra i singoli enunciati manifesta la particolare sottolineatura pastorale del concilio »³⁸. Ma afferma anche: Durante il concilio Vaticano II si erano formate due fazioni, che furono presto dette «conservatrice» e, rispettivamente, «progressista». Questi termini ebbero inizialmente un significato diverso da quello che avrebbero assunto dopo il concilio. «Quelli che allora furono detti progressisti erano infatti in realtà dei conservatori, che volevano riaffermare la tradizione grande e più antica della sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa, mentre quelli che allora furono detti conservatori erano unilateralmente fissati sulla tradizione post-tridentina degli ultimi secoli. Per tener conto delle giustificate istanze di ambedue le parti e per raggiungere, in corrispondenza a una buona tradizione conciliare, il consenso più ampio possibile, furono necessarie in molti casi delle formule di compromesso, pure questo un fenomeno niente affatto nuovo per chiunque conosca la storia dei concili»³⁹. I direi dunque ancora più radicalmente che il concilio va letto non solo alla luce di una unità del Concilio (*analogia Concilii*), ma di una unità di tutta quanta la Tradizione cattolica (*analogia Traditionis*), intendendo qui non solo la Tradizione patristica o scolastica medioevale, ma anche quella della scolastica post-tridentina, che era il punto di riferimento principale della minoranza.

Il progresso dogmatico non è come quello tecnico-scientifico. Se io oggi giro in Topolino, a meno che non sia un collezionista, faccio solo ridere. Ma se oggi leggo (e rileggo...) ancora sant'Agostino di Ippona, san Basilio di Cesarea e Francisco Suárez non sono ridicolo, ma saggio.

In che senso la parola precede il contenuto nella prospettiva della fede che nasce dall'ascolto? L'economia della Rivelazione infatti « avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro » (DV 2). Parlando di una precedenza della parola non si cade in una concezione proposizionale della Rivelazione, dimenticando che la persona di Cristo è « il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione » (*Ibidem*) e in lui « trova compimento tutta la rivelazione del sommo Dio » (DV 7)?

Do qui la parola a Joseph Ratzinger: « [...] nella fede si ha una precedenza della parola sul pensiero, una prevalenza della prima sul secondo che la stacca strutturalmente dall'impostazione tipica della filosofia. Nella filosofia, il pensiero precede la parola; essa è quindi un prodotto della riflessione, che *poi* si cerca di rendere a parole, le quali rimangono perciò sempre un fattore secondario rispetto al pensiero, essendo esse per principio sempre sostituibili con altre parole. La fede invece s'accosta sempre all'uomo dall'esterno, e il suo tratto caratteristico ed essenziale è appunto quello di derivargli dall'esterno. Essa [...] non è un elemento pensato dal soggetto, bensì a lui detto, che gli perviene sotto forma di non pensato e non pensabile, chiamandolo direttamente in causa e impegnandolo »⁴⁰.

³⁸ WALTER KASPER, *La provocazione permanente del concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, in: IDEM, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 307.

³⁹ <http://bit.ly/YA01g1>. Consultato il 5 dicembre 2012.

⁴⁰ JOSEPH RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1969, p. 57.

La “parola” qui è presa in senso ampio, il senso ampio che ha nell’ebraico dell’Antico Testamento, in cui significa in modo ambiguo “parola” ed “evento”. Significato che confluirà nel senso teologico della « Parola fatta carne » del prologo di Giovanni.

Il fatto che l’unico luogo proprio dell’ascolto della Parola e dell’incontro con la Parola fatta carne sia la Chiesa e il sacramento dell’Eucaristia che dalla Chiesa è fatto e da cui la Chiesa stessa nasce, va proprio nella direzione di una concezione “realista” e non meramente “proposizionale” della Rivelazione.

Questo luogo decisivo attribuito al magistero non è esagerato?

Il termine “Magistero” ha una lunga storia. Esso esprime in sintesi il concetto di “autorità” e si è andato restringendo per significare un’autorità in campo dottrinale (Cfr. YVES CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme “Magisterium”*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976), pp. 85-98; IDEM, *Bref historique des formes du “magistère” e de ses relations avec les docteurs*, in: *Ibid.*, pp. 99-112). Non è l’unico luogo da cui ricavare argomenti teologici, altrimenti si darebbe vita ad una deprecabile “teologia del magistero”, ma è l’unica istanza che possa conferire autorità ecclesiale a qualunque asserto.

Anche la recezione che nasce dal *consensus fidelium* non sfugge a questa legge, perché avviene nella Chiesa che è società ordinata e quindi sotto il controllo del suo magistero e nasce dall’obbedienza della fede che è mediata necessariamente dalla Chiesa e dal suo magistero.

Non è esagerato parlarne, è certamente esagerato non parlarne. Bisogna parlarne in modo equilibrato e dunque vero.

Perché quando si parla di soggetto trascendente si intende la Chiesa e non Cristo?

Questo è un dato pacifico della visione cattolica del mondo: Cristo e la Chiesa non si identificano assolutamente (sarebbe cadere in un Monofisismo ecclesiologico, cioè in una indebita divinizzazione della Chiesa), ma non possono neppure essere separati come se si potessero trovare compiutamente l’uno di fronte all’altra in una radicale diversità. È un radicale fraintendimento della ecclesiologia conciliare l’intenderla come una “sostituzione” dell’immagine del corpo di Cristo con quella del popolo di Dio⁴¹. « La rappresentazione della chiesa come corpo di Cristo, figura fondamentale in san Paolo [...] non è un modo di dire puramente figurato o metaforico, come poteva esserlo per la filosofia antica o per il pensiero popolare. Essa significa piuttosto una realtà. Secondo l’immagine di san Paolo, Cristo stesso, crocifisso e risorto con la sua persona, cioè anche con il suo corpo, ha stretto con la chiesa una comunione profondamente interiore, spirituale e piena di grazia, comunione che costituisce la completezza dell’esistenza di Cristo, producendo in questo modo, nel senso di sant’Agostino, «l’intero Cristo» («totus Christus»), l’unità del capo e delle membra («caput et membra»). La chiesa è, per così dire, il «grande Cristo» esteso nella chiesa e nel mondo, il quale, proprio

⁴¹ Cfr. l’argomentata tesi di STEFANO ALBERTO, «*Corpus Suum mystice constituit*» (LG7): *la Chiesa corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della “Lumen gentium”*, Pustet, Regensburg 1996 (tesi di dottorato discussa alla facoltà di teologia dell’università di Eichstätt sotto la direzione di Michael Seybold nel semestre invernale 1994/95, di complessive 663 pp.), stroncata in modo arrogante come «inconsistente», senza l’ombra di una motivazione, da ALBERTO MELLONI, *Definitivus/Definitive*, in: *Cristianesimo nella Storia*, XXI (1/2000), p. 203 n. 145.

comprendendo in sé gli uomini e attraverso la formazione di una comunità sociale, realizza il carattere visibile di sacramento e di segno »⁴².

⁴² LEO SCHEFFCZYK, *La Chiesa: aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Editoriale Jaca Book, Milano 1998, pp. 35-36.