

## **Ermeneutica della riforma\***

MIGUEL DE SALIS / ROMA

### *Introduzione*

L'espressione "ermeneutica della riforma" divenne famosa quando il Santo Padre ne fece uso nel discorso natalizio del 2005 alla Curia Romana, indicandola come l'interpretazione pertinente del Concilio Vaticano II. Ciò che stava accadendo con il Concilio, e che tutt'oggi accade, è un indebolimento del senso dell'autorità magisteriale (e della Tradizione viva su cui questa si fonda), con il conseguente tentativo di individuarne dei sostitutivi. Tali sostitutivi consistono concretamente nella costanza storica delle formulazioni, nella competenza storica e scientifica di alcuni interpreti, nell'uso di determinate categorie interpretative a cui si attribuisce molto valore, nella bontà dell'obiettivo, nell'individuazione di un nocciolo minimo di affermazioni su cui tutti concordano, ecc. Il dramma di molte di queste soluzioni era la loro inadeguatezza a risolvere la questione principale, e ciò proprio a causa della loro provenienza da visioni che non si erano ancora del tutto lasciate permeare dal rinnovamento conciliare. Tale situazione può verificarsi anche oggi con alcune "ermeneutiche della riforma".

Cercheremo di evitare questo pericolo, soffermandoci sui punti teologici che possano sostenere l'ermeneutica della riforma indicata dal Santo Padre. A tal fine, abbiamo diviso la nostra riflessione in tre parti: in primo luogo esamineremo la sostanza di quanto Benedetto XVI ha affermato nel noto messaggio del 2005, rileggendolo nel contesto del dibattito teologico che percorre gli ultimi cinquant'anni. Nella seconda parte studieremo il senso del termine "riforma" nell'ambito della teologia cattolica, presentando il suo necessario rapporto con la "continuità del soggetto storico Chiesa". Nella terza e ultima parte dell'intervento proporremo alcuni punti teologici che potranno servire a effettuare una o varie letture del Concilio Vaticano II sulla scia dell'"ermeneutica della riforma" suggerita da Benedetto XVI.

---

\* Testo rielaborato e ampliato di una conferenza durante il congresso "Concilio Vaticano II - Il valore permanente di una riforma per la nuova evangelizzazione", Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 3-4 de maggio 2012.

### 1. Le tappe fondamentali del percorso degli ultimi cinquant'anni

#### a) Alla ricerca di una autorità per il Concilio

Il Concilio Vaticano II si presentò, già al momento della sua celebrazione, come un evento epocale in cui la Chiesa rifletteva su se stessa, sulla propria posizione e sul proprio atteggiamento di fronte al mondo. Non sorprende, pertanto, che alcuni lo abbiano interpretato come la fine di un'epoca o come il passaggio a una nuova stagione della storia della Chiesa: sono diventate famose le valutazioni globali – spesso collegate ad alcune decisioni prese nell'assise – in cui si proclamava la fine dell'ecclesiologia della Controriforma o l'eclissi dell'epoca costantiniana<sup>1</sup>.

Questo modo di spiegare il rinnovamento voluto dal beato Giovanni XXIII, è stato in genere presentato come una transizione, una svolta, una riforma o una rottura. Le differenze emerse tra gli autori degli ultimi cinquant'anni risiedono nei rispettivi modi di interpretare l'aggiornamento conciliare: alcuni lo hanno visto come l'effetto di un felice ritorno alle fonti il quale, potenziato dal Concilio, avrebbe a loro avviso portato i suoi frutti pastorali negli anni successivi (frutti che per altri autori non ci sono stati); altri hanno visto in esso la liberazione da una situazione di diffidente rigidità tipica della vita ecclesiale dei quattro secoli precedenti. Gli autori, ciascuno in base alla propria prospettiva di partenza, accentuarono chi più chi meno tale discontinuità, la quale, tuttavia, non fu inizialmente intesa come problematica, visto che l'aggiornamento si era realizzato con il ritorno ai Padri e alla Sacra Scrittura nonché alle fonti della teologia e della liturgia.

Lo scopo dell'aggiornamento era quello di rendere più comprensibile all'uomo moderno il messaggio di salvezza rivelato pienamente in Cristo. Si trattava di un'esigenza che la Chiesa sentiva, avendo ricevuto la missione di annunciare la Buona Novella agli uomini di tutte le epoche. Non era, pertanto, intenzione di Giovanni XXIII definire nuove dottrine né condannare nuovi errori<sup>2</sup>. Era inoltre chiaro che tale rinnovamento traeva la sua forza

---

<sup>1</sup> La prima è una dizione comparsa nella rivista "Études" (del gennaio 1963) per mano di Robert Rouquette (cf. R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté. Chroniques*, Vol. 1, Paris 1968, 259), la seconda è la posizione di Marie-Dominique Chenu (cf. M. D. CHENU, *Un concile pour notre temps*, Paris 1961, 59-87); un'altra valutazione globale del Vaticano II è stata fatta da Karl Rahner, secondo il quale esso segnerebbe il passaggio da una Chiesa europea a una Chiesa mondiale (cf. *The Abiding Significance of the Second Vatican Council*, in: K. RAHNER, *Concern for the Church. Theological Investigations*, Vol. XX, London 1981, 91). Dello stesso parere è Otto Hermann Pesch.

<sup>2</sup> Cf. Beato GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*. Discorso nella solenne apertura del Concilio (11 ottobre 1962), in: EV 1/26-69, qui 55.

dal fermento teologico dei decenni precedenti l'assise conciliare, il quale aveva coadiuvato la comprensione della storicità della Chiesa. Il rinnovamento della Chiesa teso alla missione, e l'intenzione di esprimere diversamente (con un altro stile, se vogliamo) la stessa verità salvifica che la Chiesa ha ricevuto da Cristo, sono dunque due caratteristiche centrali che caratterizzano questo concilio come un concilio "pastorale".

La varietà delle modalità con cui il Vaticano II fu recepito e interpretato è dovuta al suo carattere di novità nella vita della Chiesa, alla sua intenzione "pastorale" e al grande mutamento delle circostanze avvenuto nel periodo successivo alla sua celebrazione, specialmente dopo il 1968. Sono ormai noti i vari tentativi di delimitazione delle fasi di ricezione del Concilio, con una certa oscillazione nelle date<sup>3</sup>: dopo una prima fase di euforia caratterizzata da riforme (fino al 1970 circa), si passò a una fase di delusione, che vide da una parte il frequente sollevamento di perplessità sull'effettiva concordanza tra le riforme e la fede della Chiesa, e dall'altra il tentativo di andare oltre lo stesso Vaticano II<sup>4</sup>. La celebrazione del Sinodo straordinario dei vescovi del 1985 segnò l'avvio di una nuova interpretazione che riabilitò il Concilio e ne confermò la portata, proponendo alcuni criteri per la sua corretta ermeneutica<sup>5</sup>. L'assise dei vescovi individuò nella categoria di "comunione" l'idea ecclesiologicala centrale del Vaticano II, alla quale si aggiunse negli anni successivi, e su ispirazione di Giovanni Paolo II, l'attenzione all'antropologia teologica alla luce della *Gaudium et spes* (n. 22), che resta uno dei testi conciliari a cui il magistero del Romano Pontefice ha fatto maggiormente riferimento. Fino al 2005 si cercò pertanto di presentare il Concilio come la bussola per la Chiesa del terzo millennio.

La ricezione del Concilio fu l'ambito in cui si evidenziò la maggiore discrepanza di visioni, con due estremi: alcuni preferirono non recepirlo, ritenendolo la causa della confusione che ad esso seguì, altri invece lo consideravano troppo datato e proponevano una nuova applicazione del princi-

---

<sup>3</sup> Una delle proposte più note è quella di H. POTTMEYER, Una nuova fase della ricezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del concilio, in: G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA (a cura di), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, 41-64.

<sup>4</sup> Cf. C. BOYER, Sinodo e unità, in: *L'Osservatore Romano* (29 settembre 1971), 1; si ricordi che all'inizio degli anni '70 del secolo scorso si è celebrato negli Stati Uniti un noto congresso teologico che era orientato verso un superamento del Vaticano II, allora ritenuto come qualcosa del passato. Per una considerazione più recente dell'ipotesi di un nuovo concilio, valutata con poco entusiasmo, cf. O. H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II*, Brescia 2005, 409ss.

<sup>5</sup> Per una disamina dei criteri ermeneutici, cf. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis "Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi"*, I.5, in: EV 9/1785; W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia 2011, 140s.

pio di pastoraltà, che – secondo una imprecisa lettura dei segni dei tempi – in pratica diluiva nel mondo moderno l'identità della fede. Tra questi estremi vi erano anche posizioni intermedie. Come spiegare questa diversità? È innanzitutto probabile che vi sia stata una visione eccessivamente ideale della ricezione.

La ricezione, come ha ricordato Gilles Routhier alla stregua del suo maestro Yves Congar, non consiste certamente nel mero inserimento del nuovo nell'antico – ossia nella pura e semplice applicazione delle decisioni conciliari –, perché essa implica un rinnovamento della mentalità. Tale rinnovamento non riguarda soltanto l'acquisizione di nuove conoscenze o modi di fare, ma si estende anche all'insegnamento e all'assunzione di nuove prospettive e atteggiamenti che inizialmente non esistevano, e che in un secondo momento si profilano come una prospettiva e una "cultura" le quali devono manifestarsi o, se vogliamo, essere vissute nei diversi ambiti della vita della Chiesa quali la liturgia, la spiritualità, l'insegnamento teologico e catechetico, ecc. Sarebbe dunque stato irrealistico pensare che la ricezione si sarebbe verificata nello spazio di una o due generazioni.

Il Concilio Vaticano II presenta però due aspetti importanti, e che possono spiegare in parte le divergenze verificatesi successivamente. Il primo riguarda l'uso che allora si fece delle misure "ad experimentum", o l'indicazione di lasciare la configurazione finale dell'applicazione del Concilio a organi o persone che – dopo il Concilio e a un livello inferiore ad esso – avrebbero dovuto procedere secondo quanto ritenuto pastoralmente più opportuno. Se tale prassi presentava il vantaggio di consentire l'adozione di decisioni che tenessero conto delle persone concrete, essa ebbe tuttavia anche l'effetto indesiderato di creare una certa confusione – non circoscritta all'ambito liturgico –, la quale paradossalmente fondava la sua autorevolezza nel presentarsi come una "interpretazione" legittima del Concilio. Benché con il passare del tempo la confusione andò lentamente rientrando grazie agli interventi dell'autorità competente nei diversi paesi, il fenomeno della ricezione rimane ad oggi una sfida per la vita della Chiesa<sup>6</sup>.

In questo clima confuso emerse il dibattito sulla pastoraltà del Concilio Vaticano II, strettamente connesso con quello sulla sua autorità. Mentre per alcuni la pastoraltà significava che nel Concilio non era stato proclamato niente di nuovo, per altri essa era sinonimo di "non dottrinale", altri ancora vi videro una riformulazione in chiave moderna della dottrina per motivi pastorali (leggendola come una rottura rispetto alla forma prece-

---

<sup>6</sup> Sulla ricezione, cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994.

dente), altri infine colsero in essa l'attenzione al destinatario in quanto elemento appartenente allo stesso annuncio del Vangelo, vedendovi in pratica, come abbiamo spiegato sopra, un rinnovamento della Chiesa teso a incontrare meglio l'uomo moderno e a espletare degli effetti evangelizzatori su di esso e sul mondo.

Il secondo aspetto che può facilitare la comprensione dei motivi della confusione successiva al Concilio consiste nella visione, piuttosto comune, dei testi conciliari come "testi di compromesso" o, secondo altri autori, come testi ambigui in cui confluirono due o più prospettive diverse<sup>7</sup>. La tesi dei testi di compromesso è un modo di interpretare la prassi conciliare di arrivare a un'intesa nonché l'esplicito desiderio di Paolo VI di cercare l'unanimità. Non mancano studi storici che hanno cercato di individuare nei testi la presenza di diversi modi di intendere la Chiesa o di varie prospettive su altri temi. Tale approccio, tuttavia, porta a vedere il testo finale come il prodotto di un accordo, e a rivederne – forse involontariamente – al ribasso l'intenzione docente e quindi l'autorità. Il compromesso, così inteso, dà adito ad una certa ambiguità, la quale rende difficile schierarsi o elaborare qualsiasi progetto pastorale, dottrinale, spirituale o programmatico di fronte a un testo del genere, la cui applicazione è oltretutto affidata ai singoli vescovi o alle conferenze episcopali (sempre *in modo sussidiario e successivo* al concilio). Si è piuttosto tentati di cercare un'istanza diversa che possa illuminare una vera proposta a lungo termine, consentendo di individuare in essa l'autorità che l'ermeneutica "del compromesso" non fornisce.

Diversi storici hanno individuato nella categoria di "evento" – diversa, anche se non separabile da quello che ai loro occhi era il modesto risultato finale del Vaticano II – l'istanza che aiuterebbe a leggere l'assise conciliare. Questo modo di interpretare il Concilio ha portato alle note dialettiche tra interpretazioni secondo lo spirito e interpretazioni secondo il testo del Concilio, tra autori attenti alle fonti ufficiali e autori attenti a quelle officiose, tra una lettura storica e una lettura teologica<sup>8</sup>. Ognuna di queste let-

---

<sup>7</sup> In Italia, il libro di A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen gentium"*, Bologna 1975 fu una delle opere che diffusero la tesi dei testi di compromesso, in questo caso tra due ecclesiologie; riguardo ad altri paesi, si può vedere J. E. BORGES DE PINHO, *Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio*, in: *HumTeo* 31 (2010) 55-89, qui 56; M. KEHL, *Ekklesiologie*, in: *LThK* 3 (1995) col. 572; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca 2007, 28-31; J. COMBLIN, *O Vaticano II cinquenta anos depois*, in: *REB* 71 (2011) 629-641.

<sup>8</sup> In quest'ultimo caso, la lettura teologica viene intesa come quella che rilegge il testo conciliare alla luce del dogma.

ture ha cercato di evidenziare ciò che il Concilio intendeva realmente dire, tanto più che esse erano a volte molto vicine alla cultura del momento in cui furono formulate<sup>9</sup>.

Se i testi sono ritenuti frutto di un compromesso, e se la novità del Concilio Vaticano II risiede più nella forma in cui la dottrina è proposta che nel contenuto stesso, la categoria di “evento” sembra essere quella che consente di cogliere e ricevere meglio la novità dell’*assise*. Una certa linea di pensiero muove da queste premesse per concentrarsi maggiormente sull’*evolversi dell’assise*, ponendo l’accento su ciò che è nuovo e, perciò, in rottura con il passato. Occorre riconoscere che questa prospettiva ha in comune con la storia dei concili l’attenzione alla novità, in quanto ogni concilio è noto per le novità (dottrinali o di altro tipo) che ha sancito. Tuttavia, quando la novità consiste in un modo di fare o di guardare sia la verità che coloro ai quali essa viene offerta, si deve riconoscere che diventa difficile non cadere in una certa ambivalenza dell’“evento” che, con il passare del tempo, diventa sempre più “fumoso” ed evanescente.

Un’altra lettura del Concilio ha proposto una maggiore attenzione ai testi, formulandone un’interpretazione più unitaria e meno evanescente, e accentuandone la continuità con la costante tradizione della Chiesa. Questa lettura è stata sviluppata da alcuni autori – pochi – preoccupati per la deriva e gli effetti dell’ermeneutica del Vaticano II incentrata sull’evento<sup>10</sup>. Ma se tale lettura finiva per essere guidata dalla semplice continuità con le

---

<sup>9</sup> Per esemplificare alcune delle categorie usate in una lettura secondo lo spirito del Concilio, si possono prendere i criteri usati da Alberigo: la distinzione tra evento conciliare e decisioni conciliari; l’intenzione di Giovanni XXIII di fare un concilio di transizione epocale; la natura pastorale del concilio; l’aggiornamento come oggetto dell’*assise*, la prassi del compromesso o della ricerca dell’unanimità, cf. G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, Bologna 2009, 29-45; il libro è una raccolta di studi pubblicati precedentemente. Per molti anni, il progetto di ricerca storica sul Vaticano II guidato da Alberigo fu seguito da Agostino Marchetto, con attenzione e rilievi critici pubblicati sotto forma di recensione in diverse riviste; poi l’autore raccolse e diede alla stampa le diverse recensioni in un volume apparso prima del discorso di Natale 2005 del Romano Pontefice (v. nota successiva per il riferimento bibliografico).

<sup>10</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998; A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005. Per una lettura del Vaticano II nella Tradizione della Chiesa un po’ posteriore al discorso di Benedetto XVI, cf. M. L. LAMB - M. LEVERING, (eds.), *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford–New York 2008, e, in risposta al lavoro di O’Malley, l’interpretazione secondo la Tradizione che si trova in J. M. McDERMOTT, *Did That Really Happen at Vatican II? Reflections on John O’Malley’s Recent Book*, in: *Nova & Vetera* 8 (2010) 425-466.

precedenti formulazioni magisteriali, essa rischiava di non rendere ragione dei cambiamenti che il Vaticano II aveva voluto apportare<sup>11</sup>.

Ecco in sintesi i pregi e i limiti delle due fondamentali ermeneutiche del Concilio Vaticano II esistenti prima del discorso tenuto da Benedetto XVI nel dicembre del 2005. A tale esposizione occorre aggiungere due piccole considerazioni a proposito dei cosiddetti “testi di compromesso”, una più ermeneutica e l'altra più storica. Le formule di compromesso servono più che altro a mantenere coloro che le firmano più liberi di seguire le proprie visioni, in quanto non richiedono una vera e propria conversione alla verità. Tuttavia, come l'ermeneutica filosofica ha già mostrato, l'individuazione delle diverse prospettive non è agibile da una posizione equidistante o neutrale rispetto ad esse, visto che tale operazione ha essa stessa sempre luogo all'interno di una prospettiva<sup>12</sup>. Pertanto, è necessaria un'indagine che non si fermi alla formulazione “di compromesso”, e riconosca che attraverso la lettura dei testi conciliari incontriamo la verità del Vangelo nella sua formulazione per l'uomo moderno.

Per quanto riguarda l'approccio storico, occorre integrare in esso la specificità del concilio ecumenico fornita dalla scienza teologica, poiché esso è qualcosa di diverso da un parlamento costituente. L'analisi storica che tralascia questo aspetto troverà sicuramente molti elementi umani che le faranno apparire il modello parlamentare come una categoria quasi obbligatoria, ma forse proprio per questo, e per la troppa vicinanza storica con l'evento, si rischia di smarrire la specificità del concilio come realtà in cui lo Spirito Santo agisce, vedendovi soltanto strategie, patti, schieramenti e via dicendo<sup>13</sup>. Chi scava nella storia della Chiesa con tale prospettiva, come diceva Joseph Ratzinger in un noto testo dell'inizio degli anni '70, si troverà in una situazione analoga a quella degli astronauti che arrivarono sulla luna: troverà polvere, deserto e rocce. Ma così come la luna non è soltanto tutto questo, perché essa riflette il sole, così anche la Chiesa non esaurisce la sua realtà specifica negli accordi dei cristiani, perché in virtù dello Spirito Santo essa è anche luce. Occorre perciò avere un approccio

---

<sup>11</sup> Sembra che ciò sia accaduto nella proposta, manifestata alcuni anni dopo, di B. GHERARDINI, Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare, Frigento 2009.

<sup>12</sup> Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1982, 79.

<sup>13</sup> Cf. LAMB - LEVERING (vedi nota 10), 6s, dove gli editori riconducono questa frammentazione dell'analisi del Concilio alla dispersione del pensiero degli ultimi quattro secoli.

storico che tenga conto della specificità del Concilio nella vita della Chiesa<sup>14</sup>.

Di fatto, per un cattolico la storia è sempre frutto dell'agire umano e dell'opera dello Spirito Santo, benché vi siano tante azioni che nascondono il vero volto della Chiesa. Così come la Rivelazione si è verificata attraverso diversi atti successivi in cui Dio si è incontrato con l'uomo e gli ha chiesto una risposta, fino alla Rivelazione della Parola che è diventata carne, analogamente lo Spirito agisce nella vita della Chiesa nel corso della storia, con la collaborazione dei cristiani e attraverso di essa. Per gli altri concili ecumenici della Chiesa cattolica, la distinzione tra la "storia del concilio" e il suo "insegnamento" (Bossuet) sembra più chiara, e si realizza in base all'instaurarsi di un'armonia più o meno riuscita tra l'autorità e la storia di ogni concilio. Per il Vaticano II, invece, siamo ancora in una fase in cui l'autorità dell'insegnamento sta acquisendo via via più importanza<sup>15</sup>, senza tuttavia aver ancora raggiunto l'armonia riscontrabile nella lettura dei concili precedenti. Ciò è probabilmente dovuto anche alla contemporaneità del Vaticano II, che si manifesta in diversi ambiti. Mi limiterò a descriverne tre: a) il Concilio non è, al momento, oggetto di ricerca storica nel senso scientifico del termine, poiché la scienza storica studia normalmente fatti caratterizzati da una certa antichità; b) gli altri concili vantano una lunga tradizione interpretativa da parte del magistero della Chiesa, cosa che, non verificandosi ancora per il Vaticano II, lo priva di uno strumento ermeneutico importante; c) la categoria di "evento" non ha ricevuto per ora uno sviluppo che aiuti ad articolare con essa le decisioni finali in modo soddisfacente.

#### *b) Il discorso di Benedetto XVI alla Curia Romana del 2005*

Nel suo discorso alla Curia nel Natale di 2005<sup>16</sup>, il Santo Padre presentò il panorama delle interpretazioni del Concilio distinguendo due ermeneuti-

---

<sup>14</sup> Cf. J. RATZINGER, ¿Por qué permanezco en la Iglesia?, in: H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, ¿Por qué soy todavía cristiano?, Salamanca 2005, 99-101; si veda anche ID., Presentazione, in: SCHEFFCZYK (vedi nota 10), 9s.

<sup>15</sup> Negli ultimi anni troviamo autori con punti di vista molto diversi che riconoscono sempre più chiaramente l'importanza del testo conciliare: Legrand, Marchetto, Hünermann, de La Soujeole e altri ancora (per i riferimenti bibliografici si possono consultare le opere che usiamo in questo studio).

<sup>16</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Discorso ai cardinali, agli arcivescovi, ai vescovi e ai prelati della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi, 22-XII-2005, in: Insegnamenti di Benedetto XVI, Vol. I, Città del Vaticano 2005, 1018-1032, specialmente 1023-1031; le ci-



che, che chiamò rispettivamente “della rottura” e “della riforma, del rinnovamento nella continuità del soggetto storico”. Dopo la contestualizzazione che abbiamo presentato – un po’ diversa da quella elaborata dal Romano Pontefice –, occorre rilevare i punti che appaiono più importanti per il futuro dell’interpretazione del Concilio Vaticano II. In primo luogo, per avvicinarsi al Concilio ecumenico occorre intenderlo come un organo del magistero della Chiesa universale – figura già nota nella vita bimillenaria della Chiesa –, e non come un’assemblea costituente. Ciò significa, tra l’altro, che i vescovi presenti all’assise conciliare sono i rappresentanti delle loro chiese locali, non i deputati di tali chiese. Essi agiscono in qualità di maestri e dottori della fede, animati dal desiderio di insegnare il Vangelo alla Chiesa del nostro tempo, sparsa in tutto il mondo, secondo la chiamata che è stata loro rivolta dal Signore. Perciò, riprendendo un’espressione del Papa, in un Concilio *dinamica e fedeltà* devono diventare una cosa sola.

In secondo luogo, occorre sottolineare che l’obiettivo del Concilio era l’ermeneutica della riforma e, per illustrare ciò, il Romano Pontefice si rifà alle parole del beato Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura del Concilio (e a quelle di Paolo VI nel discorso di chiusura): *è necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo*<sup>17</sup>. Pertanto, Benedetto XVI ritiene che il principio pastorale descriva l’ermeneutica della riforma, la quale cerca appunto di esprimere la verità che Dio ha rivelato all’uomo in un modo nuovo, secondo le necessità della nostra epoca. Per espletare questo compito, egli auspicava una maggiore comprensione della verità e l’instaurazione di un nuovo rapporto vitale con essa, sottolineando così che la fedeltà dinamica proposta da Giovanni XXIII proveniva principalmente da una maggiore accoglienza del dono di Dio e da una rinnovata risposta dell’uomo a tale dono.

In terzo luogo, nel discorso papale è chiaramente identificato l’obiettivo conciliare di determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna, e ciò in diversi ambiti. Tale obiettivo costituisce uno dei pilastri del principio pastorale, ed è indicato dal Sommo Pontefice per una giusta individuazione dell’ermeneutica della riforma. Al tempo stesso, tuttavia, Benedetto XVI riconosceva che una non corretta comprensione di tale proposito poteva portare a un’ermeneutica della discontinuità. È qui che il Papa mostra che la natura della vera riforma consiste in un “insieme di conti-

---

tazioni o riferimenti si intendono realizzati a questa fonte, anche se non saranno esplicitate per ragioni di spazio.

<sup>17</sup> GIOVANNI XXIII (vedi nota 2), 1/55.

nuità e discontinuità a livelli diversi”. Egli, quindi, non identifica la novità con l’ermeneutica della rottura né la continuità con l’ermeneutica della riforma, ma vede piuttosto quest’ultima come una *novità nella continuità*, la quale non ha il suo fondamento in una regola fissa applicabile in tutte le epoche. Ciò obbliga la Chiesa a “imparare” o a “riconoscere” la differenza esistente tra una decisione contingente su cose contingenti e i principi duraturi ispiratori di tale decisione. L’ermeneutica della riforma non consiste, pertanto, in una tecnica, ma è piuttosto il frutto di un approfondimento dell’identità della fede e della Chiesa. Essa presenterà eventualmente alcune discontinuità, che tuttavia non rompono l’unità sostanziale della fede né quella della Chiesa che pellegrina e cresce nella storia (cf. LG 8).

Il discorso di Benedetto XVI critica alcune letture del Concilio non direttamente collegate a una continuità o a una discontinuità: a) l’ottimismo ingenuo che crede di scorgere nella cosiddetta “apertura verso il mondo” la soluzione a tutti i problemi della Chiesa e del mondo, non tenendo conto delle tensioni della modernità e della fragilità della natura umana in tutti i momenti della storia; b) la dimenticanza del fatto che il principio pastorale del Concilio non aboliva né accantonava la permanente contraddizione del Vangelo riguardo ai pericoli e agli errori dell’uomo, volendo piuttosto rimuovere le contraddizioni erranee o superflue che impedivano di mostrare al *nostro mondo l’esigenza del Vangelo nella sua grandezza e purezza*. Perciò, secondo il Pontefice, l’“apertura verso il mondo” è un’espressione assai ambigua per esprimere quanto il Concilio Vaticano II ha realizzato, e che il Papa propone di leggere secondo un’ermeneutica della riforma<sup>18</sup>.

Infine, il discorso papale mette in guardia contro le eccessive aspettative nei confronti dei testi conciliari, visto che in essi il Papa non riconosce l’ambiguità ma neanche la soluzione facilmente applicabile al grande tema che impegna da sempre la Chiesa: dare ragione della sua speranza (cf. 1 Pt 3,15s). Essi possono tutt’al più indicare una determinata direzione da seguire, a grandi linee, ma richiedono quel “vivere la fede” che consentirà di dare frutti di rinnovamento.

### c) *La situazione degli ultimi anni*

Negli ultimi anni il dibattito sull’ermeneutica del Vaticano II si è intensificato molto, sia in Italia che altrove. Una delle cause di questo fenomeno è

---

<sup>18</sup> Benedetto XVI mostrava così di essere pienamente consapevole della differenza che esiste tra il “segno di contraddizione” che è una caratteristica tipica dell’annuncio della Chiesa durante il suo pellegrinaggio nel mondo (cf. Lc 2,34) e le difficoltà che provengono da una certa dimenticanza dell’uomo concreto quando si annuncia il Vangelo.

da individuare nel discorso del Papa, mentre tra le altre troviamo i diversi atti che hanno successivamente avviato il dialogo con la Fraternità Sacerdotale di San Pio X e che hanno condotto alla situazione presente<sup>19</sup>. In un primo momento il discorso papale ha favorito l'interpretazione del Concilio secondo la Tradizione e ha condotto a una maggiore coscienza dell'unità della Chiesa nei diversi momenti della sua storia<sup>20</sup>. Contemporaneamente, si è evidenziata una certa debolezza teologica nell'elaborazione delle storie del Concilio Vaticano II<sup>21</sup>.

Dopo l'inizio del dialogo della Santa Sede con la FSSPX, specialmente in Germania, è cresciuta la consapevolezza dell'autorità del Concilio<sup>22</sup>. Tale autorità è stata chiamata in causa nelle diverse discussioni, a volte un po' confuse e turbolente, sul carattere dottrinale o pastorale del Concilio. Più di recente, si è chiarito che il tipo di magistero del Vaticano II – essendo indiscutibilmente un Magistero autentico – non può semplicemente definirsi quello di un “concilio dottrinale” sulla scia dei concili precedenti che furono così qualificati, né può considerarsi come un Magistero ordinario universale<sup>23</sup>. La teologia dovrà fare ulteriori passi per contribuire a chiarire se il Vaticano II inauguri un nuovo tipo di magistero.

Gli autori hanno interpretato in diversi modi il “binomio rottura-riforma” adoperato dal Papa<sup>24</sup>. Inoltre, esiste oggi un'abbondante letteratura

---

<sup>19</sup> Per una visione dei percorsi di ricerca storica sul Vaticano II, cf. Ph. CHENAUX, Recensione storiografica circa le prospettive di lettura del Vaticano II, in: *Lat.* 72 (2006) 161-176; con una attenzione maggiore alla teologia, si veda il dossier: *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*, in: *LTP* 67 (2011) 321-373, dove si potrà anche trovare l'indicazione bibliografica di altri dossier prodotti negli anni precedenti.

<sup>20</sup> Il volume edito da M. L. LAMB e M. LEVERING citato sopra (vedi nota 10) è un esempio di questo.

<sup>21</sup> Cf. G. RICHI ALBERTI, *La transición hacia una nueva era. A propósito de una obra reciente*, in: *RET* 49 (2009) 682.

<sup>22</sup> Cf. P. HÜNERMANN, *Il testo. Un complemento all'ermeneutica del Vaticano II*, in: A. MELLONI - G. RUGGERI (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma 2009, 102s.

<sup>23</sup> Per una concisa presentazione dei termini della questione, cf. F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, in: *L'Osservatore Romano* (2 dicembre 2011), 6. Hünermann ipotizza che il Vaticano II ha inaugurato un nuovo genere di magistero conciliare, cf. HÜNERMANN (vedi nota 22), 98. Per una breve presentazione dei tipi di magistero, con un riferimento specifico al Vaticano II, cf. D. HERCSIK, *Elementi di Teologia Fondamentale*, Bologna 2006, 182-208.

<sup>24</sup> La bibliografia è molto ampia, e ha molte sfumature che impediscono un'interpretazione semplice; per fare un esempio, de La Soujeole sostiene un'ermeneutica della continuità che ha un rapporto necessario con l'ermeneutica della riforma. Inoltre, il domenicano è consapevole delle differenze che esistono tra il suo concetto di continuità e quello usato da Benedetto XVI nel suo discorso di Natale, per cui non è possibile sostenere che egli

sull'argomento che, in realtà, riduce la verità alla sua manifestazione storica. Ne consegue che la rottura e la continuità vengono spesso impostate (o ricercate) *nelle manifestazioni*. Queste, però, sono incapaci di offrire in se stesse una coerenza. Si arriva al massimo a dire – parafrasando il discorso del Romano Pontefice – che nel Vaticano II esiste “un insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi”. Si richiede quindi un'ulteriore istanza che aiuti a distinguere, in tale insieme, i livelli, gli elementi di continuità e quelli in cui questa è assente. Se i principi non sono individuabili a partire dalle manifestazioni, se l'uomo è incapace di arrivare alle “decisioni di fondo” (espressione usata dal Romano Pontefice nel suo discorso di Natale del 2005 alla Curia Romana) partendo dalle forme storiche concrete in cui esse si applicano, allora il dibattito sulla rottura/continuità può ridursi a una vaga indicazione della continuità dei principi e della varietà delle loro manifestazioni (in questo livello manifestativo sono presenti le rotture, ma anche continuità di tipo diverso) che non risolve niente e sposta ulteriormente il problema. L'essere umano può anche cedere alla tentazione razionalistica di trovare una formula che contenga la giusta proporzione di continuità e discontinuità, così come potrebbe provocare una reazione di avversione a queste categorie, cosa che lo porterebbe a uno gnosticismo post-moderno. Spesso si dimentica che la Rivelazione non può essere racchiusa in una formula, ma che ogni sua formulazione può manifestare la verità salvifica. L'uomo ha accesso ai principi attraverso il linguaggio e l'interpretazione, ed ha accesso alla Rivelazione nella storia e attraverso forme concrete della storia, ma Colui al quale egli accede trascende la storia e si presenta in essa come Colui che la trascende. Perciò, le letture del discorso papale che operano adottando contemporaneamente un livello di continuità dei principi, ritenuti non temporali, e un livello caratterizzato dalla discontinuità delle formulazioni linguistiche, sembrano non coglierne appieno il significato.

Negli ultimi anni si è sviluppata una maggiore distinzione tra l'evento conciliare, l'esperienza presente in tutti coloro che vi parteciparono e il testo (Joseph A. Komonchak e Routhier). Tale interpretazione è leggermente diversa rispetto a quella impostata secondo le categorie di evento e di testi

---

interpreti il binomio adoperato dal Papa in modo simile a, per esempio, Brunero Gherardini, offrendo piuttosto la sua lettura della questione, cf. B. D. DE LA SOUJEOLE, *Vocabulaire et notions à Vatican II et dans le magistère postérieur*, in: *RevThom* 118 (2010) 270s; GHERARDINI (vedi nota 11), 84, tra altri luoghi.

(Giuseppe Alberigo)<sup>25</sup>. Per Legrand, che si dice in linea di massima d'accordo con Alberigo, la categoria di evento può essere utile ai contemporanei dello storico bolognese, ma i nuovi vescovi guarderanno il Vaticano II come un racconto del passato. E poiché la storia si farà sempre più a partire dai testi, egli propone di badare maggiormente alla formulazione dottrinale. Secondo il teologo francese, una storia elaborata in tal modo costituirebbe un buon argomento contro lo *slogan* dei "documenti di compromesso", e aiuterà a comprendere la ragione di tante discussioni emerse dopo la promulgazione dei testi. Legrand sostiene che non sarà più sufficiente fare appello allo spirito del Concilio o alla categoria di evento, e che la storia dell'assise avrà necessità di prestare molta più attenzione alla formulazione dei testi<sup>26</sup>. Sulla stessa scia dell'attenzione ai testi troviamo de La Soujeole, il quale ritiene che il compromesso sia una categoria che non rende l'idea della storia testuale, visto che durante il Concilio, il ruolo della minoranza è stato quello di aiutare la maggioranza a chiarire e rendere più rigorosa la formulazione delle proprie proposte, consentendo di ottenere un progetto di testo più maturo<sup>27</sup>.

Più recentemente, è sorta una critica alle letture del Concilio che separano il principio pastorale dai lavori conciliari incentrati sulla Chiesa. Christoph Theobald ritiene che nella lettura del Vaticano II vi sia stata una sottovalutazione della Tradizione. Afferma inoltre che il principio di pastorale assunto nell'assise contribuirebbe a collocare meglio il Concilio rispetto alla Rivelazione, trattandosi proprio – secondo il preambolo della Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* – di un *tradere* il Vangelo entrando in comunione con la comunità di coloro che vivono in Cristo (cf. 1Gv 1,1-4). Questo movimento di consegna del Vangelo all'uomo di oggi messo in atto dal Vaticano II è, sempre secondo Theobald, da riproporre come una vera e propria chiave di lettura del Concilio, di cui è stata finora fatta una lettura troppo incentrata sull'ecclesiologia<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. K. COLBERG, *The Hermeneutics of Vatican II: Reception, Authority, and the Debate Over the Council's Interpretation*, in: *Horizons* 38 (2011) 237s; sul tema è anche intervenuto Giacomo Canobbio, che accetta il concetto di esperienza di Joseph A. Komonchak evidenziando però alcuni presupposti, cf. G. CANOBBIO, *L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua ricezione*, in: *Teologia* 36 (2011) 182-184.

<sup>26</sup> Cf. H. LEGRAND, *Quelques réflexions ecclésiologiques sur l'Histoire du concile Vatican II* de G. Alberigo, in: *RevScPhTh* 90 (2006) 505-509.

<sup>27</sup> Cf. DE LA SOUJEOLE (vedi nota 24), 245s.

<sup>28</sup> Cf. Chr. THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II. Accéder à la source*, Paris 2009, 24s e 121s. La proposta di Theobald sostiene anche che con il Concilio Vaticano II si è realizzata una completa reinterpretazione della Tradizione (pp. 22 e 25), altri autori ritengono in-

Da quanto visto fin qui si può desumere che negli ultimi anni non sono mancate proposte di vario tipo, accomunate dalla ricerca di una precisa chiave interpretativa. Gherardini prova a leggere il Concilio alla luce dell'accordo o disaccordo del testo con le formulazioni magisteriali precedenti<sup>29</sup>; Alberigo vede in esso un processo dialogico che comprende diverse interpretazioni costruttive e omogenee, le quali sviluppano il senso del testo al di là di ciò che esso presenta<sup>30</sup>; Theobald ritiene che il discorso di Alberigo evidenzi efficacemente il processo di conversione collettiva (rinnovamento) sperimentato dai partecipanti, e che tale discorso possa pertanto servire da chiave di lettura del *corpus* conciliare<sup>31</sup>; Hünemann presenta i testi conciliari come testi costituzionali, non nel senso liberale del termine bensì intendendo che in essi si trova la costituzione di una tradizione (il testo funge da mediatore tra il passato e la situazione presente del lettore)<sup>32</sup>, portandolo di fatto a sostenere che il Vaticano II sia un nuovo genere di magistero conciliare; Routhier dedica la sua attenzione al processo di ricezione all'interno delle chiese particolari, cosa che ai suoi occhi appare più importante e significativa rispetto alla ricezione teologica e a quella messa in atto dagli organi della Chiesa universale<sup>33</sup>. Infine, tra i sostenitori di un'interpretazione che mette in risalto il principio pastorale del Vatica-

---

vece che l'assise conciliare non abbia realizzato un'impresa così totale nei confronti della Tradizione, si veda ad es., M. L. LAMB, *The Challenges of Reform and Renewal within Catholic Tradition*, in: LAMB - LEVERING (vedi nota 10), 440.

<sup>29</sup> Cf. GHERARDINI (vedi nota 11), 47-65 e 83-88; in dialogo con questo autore, cf. G. RICHI ALBERTI, A propósito de la "hermenéutica de la continuidad". Nota sobre la propuesta de B. Gherardini, in: *ScrTh* 42 (2010) 59-77.

<sup>30</sup> Cf. ALBERIGO (vedi nota 9), 803 e 866, tra altri luoghi.

<sup>31</sup> Cf. Chr. THEOBALD, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Concilio Vaticano II*, in: MELLONI - RUGGIERI (vedi nota 21), 63s.

<sup>32</sup> Cf. HÜNEMANN (vedi nota 22), 85-105, nel termine "costituzionale" l'autore ha voluto tener conto dei recenti sviluppi dell'ermeneutica testuale, in cui il testo è un momento di mediazione fondamentale del processo formativo di una tradizione, in quanto raccoglie ciò che lo precede.

<sup>33</sup> Il teologo canadese sostiene che la ricezione del Vaticano II e la sua ermeneutica sono in rapporto stretto. Come abbiamo già riferito, egli afferma che la ricezione va molto al di là della semplice riformulazione giuridica, magisteriale o dottrinale, arrivando fino al cambiamento delle mentalità, e ad applicazioni culturali variegiate che forse non erano immediatamente previste nel testo. Perciò, Routhier orienta la sua attenzione principalmente al rapporto di circolarità tra il Vaticano II e la sua ricezione progressiva nelle Chiese particolari attraverso diversi mezzi; si veda il saggio introduttivo di G. ROUTHIER, *La ricezione dell'ecclesiologia del Vaticano II: Problemi aperti*, in: M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Milano 2005; cf. anche G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Milano 2007, 43-66.

no Il esiste un vero desiderio di vedere accolto il Vangelo, cosa che ha portato alcuni di essi a non tener conto soltanto del destinatario del messaggio di salvezza ma anche della significatività di tale messaggio per chi lo riceve. Ne è conseguita, da parte loro, una maggiore attenzione all'uomo e al mondo di oggi. Così inteso, tuttavia, il principio pastorale può portare a un aggiornamento realizzato secondo criteri prevalentemente basati sull'“effettività significativa” della verità per l'uomo moderno, con il rischio di dimenticare che il Vangelo molto spesso è scandalo e stoltezza per coloro che lo ascoltano<sup>34</sup>. Questa caratteristica costante della *Traditio Evangelii* non sembra del tutto conciliabile con alcune visioni del principio pastorale che presuppongono l'esistenza di un rapporto necessario tra la comprensione e l'accettazione del Vangelo da parte dell'uomo moderno.

La ricerca di un principio ermeneutico del Vaticano II deve tener conto, oltre che della difficoltà che abbiamo appena indicato, anche dell'esistenza di un servizio ministeriale della Parola che è posteriore ad essa ed è voluto da Dio nella sua Chiesa. Quando si cerca l'effettività della ricezione nella sociologia, nella storia, nella teologia, nella pastorale o nello sforzo personale<sup>35</sup>, si rischia di dimenticare una dimensione ecclesiale importante, perché si riduce la Rivelazione alla ricezione di qualcosa che è già avvenuto, il cui senso è già stato offerto nel passato, e che è giunto all'uomo moderno attraverso un evento personale in cui si fanno presenti la grazia e le capacità del singolo, ma non l'insegnamento della Chiesa. In una tale comprensione della Rivelazione, risulta indebolito il principio della missione ministeriale consegnato alla gerarchia e inseparabile dalla Rivelazione stessa (cf. DV 10)<sup>36</sup>.

Negli ultimi anni si è assistito anche a un dibattito sul carattere aperto o chiuso del *corpus* conciliare, portato avanti da Hünermann e Theobald, tra altri teologi. Esiste in merito una certa diversità di vedute, a seconda degli autori che sono intervenuti sull'argomento. Al centro di tale scambio di

---

<sup>34</sup> Qui si trova forse un punto che la proposta di Theobald dovrà ancora sviluppare.

<sup>35</sup> La ricezione e il riconoscimento di un corretto sviluppo della dottrina cristiana non è collegata soltanto alle deduzioni logiche che possono eventualmente verificarsi durante tale processo, perché esso può realizzarsi per assimilazione, come suggeriva il Beato John Henry Newman (cf. J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1909, 355-399, riguardo al terzo e quarto principio del vero sviluppo dottrinale). Limitare lo sviluppo della dottrina ai casi in cui si può fare una deduzione logica significherebbe impoverire le possibilità di sviluppo e rendersi indisponibili a riconoscere gli sviluppi che si sono verificati in modi diversi.

<sup>36</sup> Cf. E. PERRIER, *L'Église une et vivante*, in: *RevThom* 118 (2010) 5-12, che presenta la questione in altri termini, forse un po' polemici, nei confronti del Concilio.

vedute troviamo il principio della pastoralità: nel Concilio Vaticano II si è realizzato un discernimento che portò a proporre in modo nuovo la verità all'uomo moderno. Gli autori hanno inteso riproporre la pastoralità quale principio ispiratore ed elemento destinato a caratterizzare tutta la vita della Chiesa e il suo successivo percorso storico. Sembra pertanto che la questione principale che emerge da questo confronto sia proprio quella dell'ermeneutica o, se vogliamo, della modalità più adeguata per avvicinarsi al mistero della Chiesa che cammina nella storia. Da una parte, non è possibile tracciare una storia della Chiesa senza prima avere un'idea di cosa sia la Chiesa. Ora, come afferma Theobald, tale idea viene colta sempre a partire dalla situazione presente: non è possibile discostarsi dall'orizzonte in cui viviamo oggi la nostra fede. Quindi, a suo avviso, la nostra lettura del Vaticano II sarà sempre commisurata alla nostra percezione attuale della Chiesa.

Ghislain Lafont sostiene che, muovendo dall'idea odierna di Chiesa e dal tentativo di cogliere il suo percorso futuro, si riceve una luce per interrogare il passato. È anche vero che l'analisi del passato contribuisce alla comprensione del presente e favorisce la creatività dei passi futuri che la Chiesa dovrà fare. Secondo Lafont, questi due momenti si articolano come una specie di circolo ermeneutico<sup>37</sup>. Pertanto, malgrado Hünermann non sembri avere torto quando afferma che il testo conciliare è chiuso, non si può non dare ragione anche a Theobald nel sostenere che l'ermeneutica conciliare si realizza sempre nell'ambito di una valutazione della Chiesa attuale e delle sue sfide<sup>38</sup>. Si può forse aggiungere a questo dibattito che la continuità del soggetto storico Chiesa implica una valutazione positiva e articolata della presenza dello Spirito Santo nei diversi momenti della sua vita; questi non sono necessariamente circoscritti all'assise conciliare, e l'azione efficace del Paraclito non si può limitare a un principio interpretativo dei testi in esso approvati.

Infine, negli ultimi anni Benedetto XVI ha avuto occasione di ritornare sul suo discorso di Natale del 2005, chiarendo i dubbi che nel frattempo sono stati sollevati sull'ermeneutica della riforma. Nel discorso alla Rota Romana del gennaio 2007 fece riferimento al testo di GS n. 48 (concretamente, il matrimonio come *intima communitas vitae et amoris*) criticando più esplicitamente alcune letture di tale testo che seguono l'ermeneutica della rottura e della discontinuità consistente nell'affermazione del carattere ideale del matrimonio indissolubile e nella negazione del carattere vinco-

---

<sup>37</sup> Cf. G. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, Tome 2, Paris 2011, 35s.

<sup>38</sup> Cf. THEOBALD (vedi nota 23), 19s.



lante dell'indissolubilità matrimoniale per i cristiani ordinari. Due anni più tardi, nel discorso al Convegno Pastorale della diocesi di Roma (26 maggio 2009), il Papa, tornando a riferirsi al noto discorso del 2005 e al rinnovamento nella continuità del soggetto storico, identificò nell'ermeneutica della discontinuità un *modus faciendi* consistente nel ricorso a un presunto "spirito del Concilio" che aveva provocato una rottura con quelli che erano lo spirito e la lettera del Concilio (in quest'ultimo caso, il Papa non faceva riferimento al matrimonio bensì alla Chiesa come popolo di Dio)<sup>39</sup>.

Possiamo trovare un ultimo rimando al noto messaggio natalizio alla Curia Romana in una risposta che il Santo Padre diede ad Auronzo di Cadore (24-VII-2007), durante un incontro informale con il clero della zona e senza una pretesa di insegnamento magisteriale analoga a quella degli altri due interventi che abbiamo già riferito. In tale occasione, Benedetto XVI identificò tre modi di leggere e recepire il Vaticano II: un primo modo conforme alla mentalità del tempo (il marxismo), un secondo modo in reazione a tale lettura e in contrasto con il Vaticano II, e infine un ultimo modo che si propone *la timida, umile ricerca di realizzare il vero spirito del Concilio [...] e quindi durante questi grandi rumori del progressismo sbagliato, dell'anticonciliarismo, cresce molto silenziosamente, con tante sofferenze e anche con tante perdite nella costruzione di un nuovo passaggio culturale, il cammino della Chiesa*. I tre interventi del Romano Pontefice mostrano che il discorso alla Curia Romana del 2005 non può essere letto come la semplice condanna di una lettura secondo la rottura né come un sostegno indiscriminato all'ermeneutica della continuità.

---

<sup>39</sup> "una corrente interpretativa, appellandosi ad un presunto 'spirito del Concilio', ha inteso stabilire una discontinuità e addirittura una contrapposizione tra la Chiesa prima e la Chiesa dopo il Concilio, travalicando a volte gli stessi confini oggettivamente esistenti tra il ministero gerarchico e le responsabilità dei laici nella Chiesa. La nozione di 'Popolo di Dio', in particolare, venne da alcuni interpretata secondo una visione puramente sociologica, con un taglio quasi esclusivamente orizzontale, che escludeva il riferimento verticale a Dio. Posizione, questa, in aperto contrasto con la parola e con lo spirito del Concilio, il quale non ha voluto una rottura, un'altra Chiesa, ma un vero e profondo rinnovamento, nella continuità dell'unico soggetto Chiesa, che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre identico, unico soggetto del Popolo di Dio in pellegrinaggio, in: BENEDETTO XVI, Discorso al Convegno Pastorale della Diocesi di Roma (26-V-2009), in: Insegnamenti di Benedetto XVI, Vol. V/1, Città del Vaticano 2009, 901s.

2. *In cammino verso il vero significato di “ermeneutica della riforma” e “continuità del soggetto storico”*

Dopo aver collocato il noto discorso papale all’interno di un percorso storico e teologico, possiamo ora approfondire cosa si intende per “ermeneutica della riforma”. Trattandosi di un approccio a documenti magisteriali, saremo per prima cosa confrontati a questioni più attinenti all’interpretazione del magistero. In un secondo momento ci soffermeremo sul senso della riforma, che nella teologia cattolica presuppone sempre la continuità del soggetto storico.

a) *Come interpretare il magistero?*

Il progresso delle scienze storiche e di quelle relative al linguaggio ha promosso lo sviluppo dei temi riguardanti l’ermeneutica durante tutto il XX secolo, favorendo un’analisi più precisa degli scritti, del testo biblico, dei diversi monumenti della Tradizione e dei documenti magisteriali. Oggi, la consapevolezza della funzione ermeneutica posseduta dalla teologia è molto cresciuta, ma se la gnoseologia usata nel processo interpretativo non accoglie il concetto di verità, si ottiene soltanto una successione di sensi condizionati dal periodo storico, e non un discorso di senso compiuto. Giovanni Paolo II ricordava che malgrado oggi esista una maggiore consapevolezza dell’importanza e dei limiti del linguaggio, esso permette in ogni caso di cogliere in certo modo universale la realtà divina. Inoltre, attraverso il linguaggio l’uomo può esprimere verità che trascendono l’evento linguistico<sup>40</sup>.

Benché l’ermeneutica di un testo sia indubbiamente qualcosa di personale, ciò non significa che il fenomeno interpretativo comporti il rischio di cadere *ipso facto* nel soggettivismo o nel relativismo, perché la verità si rende accessibile nella storia e alle persone; il suo carattere personale significa, invece, che non c’è accesso alla verità che non sia interpretazione. Nella modernità esiste però una sorta di paradigma secondo il quale la verità sarebbe figlia del tempo in cui nasce. Essa non avrebbe cioè altro valore che la puntuale corrispondenza con il tempo in cui nacque<sup>41</sup>. L’interpretazione

---

<sup>40</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, nn. 84 e 95; per una esposizione della funzione ermeneutica della teologia, cf. F. OCÁRIZ, La mediazione metafisica in teologia, in: L. ROMERA (a cura di), *Ripensare la metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Roma 2005, 61-64.

<sup>41</sup> L’applicazione di questo paradigma interpretativo al Concilio porta a collocarlo nel passato, e il tentativo di recuperarlo per applicarlo al presente non può verificarsi al di fuori di una lettura che tenga conto della situazione attuale della vita della Chiesa e del mondo,

è però sempre una forma rivelativa della verità, che si mantiene al tempo stesso aperta ad altre sue forme rivelative. Tra verità e formulazione della verità esiste dunque una relazione *interpretativa* che è simultaneamente di identità e di ulteriorità. Esse non si rapportano tra loro come soggetto e oggetto, come forma e contenuto, come tutto e parti, ecc.

Esistono più formulazioni della verità, e ognuna di esse non è una sua alterazione, bensì una sua interpretazione in quanto personalmente posseduta e storicamente formulata. La personalità e la storicità sono caratteristiche che riguardano le vie di accesso e il modo di possedere la verità, ma non sono esse stesse fonte di verità né sono il suo contenuto. Il concetto di interpretazione consente di fuggire l'indifferentismo storicista, perché mantiene la distinzione tra vero e falso nello stesso atto in cui riconosce alla storia i suoi diritti, e perché ammette quest'ultima come via di accesso alla verità. L'indifferentismo storico afferma che la verità è figlia del tempo, ma poiché nella storia tutto è espressione del tempo, esso porta all'eliminazione sia dell'errore che della verità. In realtà, il tempo non genera la verità, esso si limita a favorirne la manifestazione storica<sup>42</sup>.

Pertanto, quando la teologia accoglie i risultati positivi dell'ermeneutica, non si autolimita a una riflessione sul senso dell'esperienza religiosa di ogni epoca, ma riconosce piuttosto con più consapevolezza che la Rivelazione si è verificata nella storia e non è separabile dalla storia. Applicando ciò all'argomento in esame, possiamo dire che la teologia è cosciente del fatto che ogni approccio ai documenti magisteriali richiede una consapevolezza non soltanto delle circostanze e del linguaggio del momento al fine di cogliere la verità che in essi si formula, ma anche dell'assistenza dello Spirito Santo, il quale garantisce quel servizio alla trasmissione della Rivelazione che Cristo ha lasciato agli Apostoli e ai loro successori (cf. DV 10). Compito della teologia è anche quello di tutelare le formulazioni della fede dalle letture riduttive che possono eventualmente emergere nel corso della storia<sup>43</sup>.

---

come ha affermato Theobald. La sfida di una tale ermeneutica è quella di non lasciarsi guidare da categorie non ecclesiali.

<sup>42</sup> Cf. PAREYSON (vedi nota 12), 65-85.

<sup>43</sup> Cf. A. PIERETTI, Introduzione a "La Fede e il Simbolo", in: Opere di Sant'Agostino, VI/1, Roma 1995, 245s. Per una visione più ampia si può vedere l'introduzione generale, xxiii-xlii. Di recente, la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato un documento sul metodo teologico, che riprende e chiarisce quali siano i rapporti che intercorrono tra la teologia e il magistero, evidenziando la differenza esistente tra questi due servizi alla Parola di Dio nella Chiesa, cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, La Teologia oggi: prospettive, principi e criteri, in: CivCatt II/3 (2012) 65s.

Il magistero ha la precisa funzione di custodire e interpretare con autorità la Parola di Dio, e tale servizio alla Parola di Dio si realizza secondo diverse modalità e stili che la teologia deve individuare, e di cui deve avere una buona conoscenza. Il Concilio è precisamente una delle modalità in cui la funzione magisteriale è esercitata e, nell'ambito dei diversi concili, il Vaticano II possiede una specificità di cui occorre tener conto, consistente nel suo carattere pastorale, anche se tale tratto non è inteso in senso contrario a dottrinale<sup>44</sup>. Infine, malgrado il magistero si lasci interpretare dalle diverse persone e dai teologi, offrendo vie di approfondimento a tutti e senza schierarsi con una scuola né con una linea interpretativa della Rivelazione, esso è tuttavia l'unico ad avere la facoltà di interpretare autorevolmente se stesso<sup>45</sup>.

Tenendo conto di quanto detto finora, vorrei indicare tre aspetti che possono servire a orientare una corretta ermeneutica dei testi del magistero, distinguendola sia dal relativismo che dalle interpretazioni che possono non tener conto di alcune dimensioni importanti del tipo di documento e della natura dell'evento in cui esso è stato approvato. Il primo punto è che per interpretare il Concilio Vaticano II è necessario avere una buona conoscenza dei percorsi realizzati ad opera della teologia precedente, specialmente tra gli anni 1920 e 1965<sup>46</sup>. Il secondo aspetto che vorrei sottolineare riguarda i testi finali del Concilio, oggetto di un consenso quasi unanime da parte dei Padri. Tale convergenza necessita più che mai di essere letta teologicamente, configurandosi come un elemento interpretativo importante<sup>47</sup>. In terzo luogo, vorrei mettere in guardia circa la differenza

---

<sup>44</sup> La riflessione teologica sulla portata e la specificità del Vaticano II avrà necessità che si fugga dalle semplificazioni presenti in certa letteratura: l'equiparazione tra magistero solenne e magistero infallibile, la confusione tra magistero infallibile e dottrinale e magistero non infallibile e disciplinare, le visioni formalistiche del magistero. Per un approccio teologico e realista ai documenti, cf. OCÁRIZ, Sull'adesione (vedi nota 23), 6.

<sup>45</sup> "Un'interpretazione autentica dei testi conciliari può essere fatta soltanto dallo stesso magistero della Chiesa. Perciò, nel lavoro teologico d'interpretazione dei passi che nei testi conciliari suscitino interrogativi o sembrano presentare difficoltà, è innanzitutto doveroso tener conto del senso in cui i successivi interventi magisteriali hanno inteso tali passi" (ibid.). Si veda anche CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Nota Dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di Fede (29-VI-1998), n° 12, in: EV 17/1154s.

<sup>46</sup> Cf. J. RATZINGER, L'ecclesiologia del Vaticano II, in: L'Osservatore Romano (17-18 settembre 2001), 5.

<sup>47</sup> La "formula di compromesso" si addice più a una visione parlamentare in cui le parti proteggono i loro interessi o rappresentanti prima, durante e dopo il risultato finale della discussione. I Padri conciliari in concilio, invece, cercano di proclamare il Vangelo a tutta la Chiesa con fedeltà. Essi svolgono in quel momento il ruolo di pastori e dottori per tutta la

tra un concilio e la Chiesa. È alquanto ambiguo equiparare il concilio con la Chiesa, come se si trattasse di due tipi di riunioni o due manifestazioni della comunione, perché così facendo si rischia di ridimensionare orizzontalmente l'idea di Chiesa<sup>48</sup>.

Abbiamo esaminato alcuni punti fondamentali dell'“ermeneutica” dei testi magisteriali e, concretamente, del Vaticano II. Cercherò ora di presentare il senso della “riforma” nella teologia cattolica, per consentire una migliore comprensione dell'ermeneutica della riforma.

*b) Qual è il significato del termine “riforma” nella teologia cattolica?*

Nel corso della storia della Chiesa, la questione della sua riforma e del suo aggiornamento non è stata sempre un argomento intoccabile, come invece è accaduto negli ultimi cinque secoli per circostanze che abbiamo trattato in altra sede<sup>49</sup>.

Sintetizzando al massimo il percorso degli ultimi cento anni, e tenendo presente che i termini “riforma” e “rinnovamento”, seppur connessi tra loro, non sono sinonimi, possiamo dire che sono molti gli autori che hanno messo in rapporto la riforma della Chiesa con la sua santità: alcuni, come Ambroise de Poulpique (†1914) e Juan González Arintero (†1928), lo hanno fatto per affermare che essa è il frutto della santità della Chiesa; altri lo fecero con la convinzione che non può esistere una vera riforma se non si riconosce che nella Chiesa vi è qualcosa di peccaminoso, malvagio, imperfetto, limitato, inadeguato o inutile. La maggior parte degli autori che seguono

---

Chiesa. Il loro voto non è tanto ben rispecchiato dall'idea di “formula di compromesso”, quanto da un'espressione di comunione nell'annuncio del Vangelo. Ciò ovviamente non toglie la necessaria attenzione al processo redazionale per comprendere meglio il testo finale.

<sup>48</sup> Il concilio, inteso come una mera riunione di persone, non rappresenta la Chiesa, essendo piuttosto un servizio alla sua vita e missione: esso è secondario riguardo alla vita della Chiesa. Esso riceve infatti un autentico valore ecclesiale quando lo si rapporta alla Chiesa di tutti i tempi. Finché la Chiesa rimane la misura del concilio, non c'è trasposizione del piano sociologico e storico al piano del mistero soprannaturale. Tuttavia, all'inizio degli anni '70, come affermato da Joseph Ratzinger in quel momento, si iniziò a vedere la Chiesa partendo da una lettura del tutto particolare del Concilio Vaticano II, invertendo così i punti di riferimento e le categorie di lettura. Esso – o piuttosto il “concilio” che emergeva da tale interpretazione – è diventato non poche volte la chiave di lettura della Chiesa, portando a diluire la realtà di quest'ultima in organizzazione, struttura, amministrazione e politica, e ciò per aver applicato incorrettamente alla Chiesa una situazione profana, cf. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia <sup>4</sup>1992, 161-178.

<sup>49</sup> Sull'argomento rimando a M. DE SALIS AMARAL, *Santidade e Reforma da Igreja no Concílio Vaticano II*, in: *Did(L)* 38 (2008) 207-226, dove esaminiamo anche il periodo preconconciliare del XX secolo.

no questa prospettiva sono consapevoli del fatto che tali termini non sono sinonimi, e che esiste tra essi una relativa varietà di opinioni circa l'esatta valutazione del rapporto tra santità e riforma della Chiesa<sup>50</sup>.

Altri autori hanno separato riforma e santità della Chiesa sostenendo che una riforma, qualunque essa sia, non pone mai in discussione la santità della Chiesa. Esiste tuttavia un altro genere di separazione tra riforma e santità della Chiesa: si tratta della riforma che cerca un fine diverso dalla sua santità come ad esempio quello di migliorare la missione della Chiesa, cosa che fu sostenuta da alcuni autori della metà del XX secolo.

Ci sembra di poter affermare che il Concilio ha autorizzato diverse letture della "riforma". Più concretamente, tra le letture sopra riferite troviamo quelle che partono da una santità imperfetta e che comprendono la gamma dell'imperfezione, della limitatezza, dell'inadeguatezza o inutilità di alcuni aspetti della Chiesa *in via*, e la sua purificazione. Alla luce del Concilio, appare inoltre possibile considerare la riforma come una condizione di crescita della santità che la Chiesa già possiede<sup>51</sup>. Il Concilio autorizza infine una lettura della riforma in vista della missione della Chiesa nella sua dimensione pastorale ed ecumenica (cf. UR 6).

L'azione della Chiesa ha luogo nella storia e ha una dimensione storica, e ciò perché Dio ha voluto la collaborazione dei suoi figli nella missione salvifica. È pertanto possibile affermare, ad esempio, che i sacramenti possono essere celebrati con maggiore o minore devozione, che un pastore può agire in modo più o meno sollecito nel chiarire una verità<sup>52</sup>, che i laici possono dare una testimonianza più o meno viva della loro fede nel luogo in cui vivono, che i religiosi possono seguire con maggiore o minore fedeltà il loro carisma specifico, e così via. Con questa premessa, e rispettando gli

---

<sup>50</sup> È sufficiente una osservazione attenta per comprendere le differenze presenti nelle posizioni di alcuni autori come Congar, Bouyer, Rahner e Küng.

<sup>51</sup> Cf. P. O'CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in Lumen Gentium*, in: Thom. 52 (1988) 673-701, sulla stessa linea di Journet.

<sup>52</sup> Per Rosmini, la santità della Chiesa non si limita all'azione sacramentale, si allarga a diversi aspetti accidentali legati al modo di celebrare i sacramenti. Essa è inoltre legata ad aspetti più orientati ad altre dimensioni della Chiesa, come la formazione dei membri, specialmente dei ministri, la devozione del popolo fedele, la spiritualità, ecc. Per il Roveretano tutti questi ambiti non sono elementi che esistono e che mostrano che la Chiesa è santa, ma piuttosto spazi in cui si può intervenire affinché la Chiesa cresca in santità. A suo parere, la condizione storica della Chiesa è il luogo nel quale si può parlare della sua santità e delle sue piaghe e macchie, le quali si possono correggere con la collaborazione umana o con la collaborazione socio-strutturale, cf. A. ROSMINI, *Le Cinque piaghe della Chiesa*, a cura di A. VALLE, Roma - Stresa 1981, *passim*.

spazi divini nella cooperazione tra Dio e gli uomini, è possibile considerare due tipi di riforme nella Chiesa.

Il primo tipo è la riforma o conversione personale, che colloca l'uomo in una relazione più vicina al Dio che lo ha chiamato alla missione. Il secondo tipo è la riforma delle istituzioni, usanze e procedure affinché queste possano meglio riflettere il progetto divino di riconciliazione. In questo caso, la riforma è dunque un mezzo, volto a diminuire la distanza fra la Chiesa storica e il progetto divino (tale era una delle idee di Paolo VI quando si riferiva alla riforma) e/o a raggiungere meglio l'uomo a cui quest'ultimo è destinato (tale fu il motivo espressamente indicato da Giovanni XXIII nel suo primo intervento al Concilio Vaticano II). Per cogliere meglio i frutti dell'azione santificatrice, occorre anche riconoscere i segni dei tempi. Si tratta di indicazioni date da Dio alla sua Chiesa impegnata a guardare il mondo e la storia degli uomini con la luce della fede. Tali indicazioni le sono utili al fine di perfezionare alcuni aspetti della sua missione quando anch'essi sono considerati con uno sguardo di fede. L'adeguamento dell'azione santificatrice all'uomo di ogni epoca – il cosiddetto principio pastorale – non è un criterio neutro o immediatamente applicabile, e nel caso di una sua applicabilità, questa non avviene in modo indipendente da altri elementi, perché esige innanzitutto che ogni cristiano sia consapevole dell'esistenza di due punti di riferimento per comunicare la verità salvifica, cogliere inadeguatezze, ritardi ed “errori storici”. Tali punti di riferimento sono Dio e l'uomo concreto di ogni epoca. Tra questi due punti c'è la Chiesa, che è l'inviata di Dio all'uomo.

In questo secondo tipo di riforma, l'ambito dell'azione è definito dallo spazio che Dio ha dato all'uomo affinché questi metta in atto le proprie virtù, le proprie capacità organizzative e la propria creatività per collaborare con Dio ai diversi livelli in cui queste possono trovare applicazione.

Nel corso della Storia, questi due tipi di riforma sono stati trattati separatamente nei testi ecclesiologici. González Arintero e Congar hanno tuttavia dimostrato che essi non sono separabili, visto che non è possibile realizzare una riforma nella Chiesa senza che gli stessi agenti della riforma siano inseriti nella santità di Dio<sup>53</sup>. Di conseguenza, qualunque tipo di riforma in ambito sociale ha come protagonista Dio e il cristiano, o i cristiani. Essa non è mai frutto di un'analisi fatta al di fuori della Chiesa, o a partire dall'

---

<sup>53</sup> Cf. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Evolución mística*, Madrid 1968; Y. M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; per approfondimenti, cf. M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2009, 144-154 e 181-185.

uomo senza l'aiuto di Dio. Perciò, la riforma è sempre un atto di fede, speranza e amore: è un atto di fedeltà.

Si arriva così alla conclusione che non è possibile separare la riforma *della* Chiesa dalla riforma *nella* Chiesa. Le due dimensioni sono unite e si intrecciano fra loro. Possiamo scegliere di usare una delle due espressioni, tenendo però presente che così facendo evidenziamo soltanto alcuni aspetti della riforma, e che non dobbiamo dimenticare gli altri.

Abbiamo visto che le cause della riforma procedono dallo Spirito Santo che vive nella Chiesa e dalla presenza, nei membri di quest'ultima, di errori e di peccato che conducono alla purificazione e alla riforma. Sembra tuttavia preferibile non legare la riforma esclusivamente alla santità (come fanno Arintero e Poulpiquet) o al peccato (come fa Karl Rahner e, per certi versi, Hans Küng), o a entrambi. La riforma è una realtà che procede dalla stessa condizione della Chiesa nella storia, così come Dio l'ha voluta qui sulla terra, ossia da quella collaborazione che Dio ha chiesto all'uomo per la missione santificatrice e la crescita del Regno. Una comprensione della riforma in questa prospettiva sembra più conforme alla visione ecclesiologicala del Vaticano II.

La finalità della riforma è, senza ombra di dubbio, quella di rispondere meglio a Dio, il quale chiede alla Chiesa di realizzare la missione a lei affidata, e di farlo mettendo in gioco, da parte sua, ogni sua risorsa. Pertanto le riforme, come ogni cosa nella Chiesa, mirano alla *salus animarum*, alla santità di vita di tutti i fedeli e *anche* al miglior svolgimento della missione.

La riforma della Chiesa, secondo il Vaticano II, è anche condizione o mezzo che ne promuove direttamente la santità, l'unione a Cristo e, solo per suo tramite, la missione. Il Concilio ha però autorizzato una lettura della riforma in vista della missione della Chiesa (nella sua dimensione pastorale ed ecumenica), affinché essa possa mostrare meglio Cristo al mondo. Per questa ragione è possibile mantenere unite la missione e la santità della Chiesa senza opporle fra loro, come obiettivi della riforma. La stessa situazione attuale della Chiesa nella società sembra richiedere che non si opponga la santità alla missione in quanto fini della riforma. Oggi è infatti molto sentita la necessità di una testimonianza di santità più chiara, cosa che è parte importante della missione della Chiesa.

*c) Nella riforma cattolica è presupposta la continuità del soggetto storico Chiesa?*

La domanda che dà inizio a questo paragrafo è provocata dalle diverse letture che il termine "riforma" ha ricevuto in ambito cattolico: ogni riforma dice qualcosa di effettivamente "nuovo", o piuttosto qualcosa di *apparente-*



mente nuovo? Inoltre, quali sono i criteri per comprovare che la riforma non è una corruzione della fede? E ancora, lo statuto teologico di tali criteri è invariabile e indipendente rispetto alla vita concreta della Chiesa? Infine, la parola “riforma” implica in realtà un soggetto trascendente quando è usata dalla teologia cattolica? Rispondiamo subito che, se l’ermeneutica della riforma non presuppone l’esistenza di un soggetto che rimane sempre lo stesso nel corso dei tanti cambiamenti epocali che hanno avuto luogo e avverranno, allora occorre dare ragione a chi sostiene l’ermeneutica della continuità.

Aggiungiamo che nel dibattito moderno sull’ermeneutica conciliare – specialmente dopo il discorso del Romano Pontefice –, la continuità del soggetto storico è condivisa dalla maggioranza degli autori, e nessuno dubita seriamente della necessità di annoverarla tra i criteri fondamentali dell’ermeneutica della riforma. Ciò significa che coloro che preferiscono leggere il Concilio secondo la categoria della “svolta”, dell’“evento”, ecc., non affermano l’esistenza di una nuova chiesa diversa da quella precedente, ma piuttosto un cambiamento di atteggiamento e di vita nella Chiesa cattolica, un nuovo modo di rapportarsi con il mondo. Nessuno di questi autori si riconosce dunque tra i sostenitori di un’ermeneutica della rottura. Pertanto, gli attuali dibattiti vertono più sulla portata e le implicazioni di questa relazione con il mondo e la modernità che non sulla continuità del soggetto storico<sup>54</sup>.

Per tutti gli autori che condividono la continuità del soggetto storico Chiesa, è chiaro che in ogni concilio troviamo un insieme di decisioni in cui esistono punti di continuità e punti di rottura. La discriminante tra essi è riconducibile a una questione diversa da quella riguardante la continuità, e che può essere descritta nel seguente modo: la crisi successiva al Vaticano II e certe spiegazioni delle novità da esso introdotte, lette in contrapposizione al percorso precedente della Chiesa, hanno creato in alcuni il dubbio sull’esistenza di una reale continuità della Chiesa nel corso della Storia. Infatti, stando così le cose, come è possibile arrivare alla continuità del soggetto storico Chiesa a partire dalle diverse formulazioni dottrinali (dei concili, dei papi e dei vescovi) presenti nel corso del tempo? Tale interrogativo può essere formulato anche in un altro modo: esiste una regola o un criterio per poter discernere se un determinato “insieme di continuità e rotture” rappresenti un vero sviluppo del soggetto storico Chiesa e non una sua

---

<sup>54</sup> Si veda in merito i testi di A. Marchetto, Chr. Theobald, P. Hünermann, J. A. Komonchak, A. Melloni, G. Alberigo, E. Fouilloux, G. Richi Alberti, ecc., ad esempio, cf. J. W. O’MALLEY (et al.), *Vatican II: Did Anything Happen?*, New York 2007, 84s.

corruzione? A mio avviso, la risposta a queste domande passa per una rinnovata comprensione del significato di “continuità del soggetto storico Chiesa”, e per una spiegazione del Vaticano II che non porti il lettore a dubitare della continuità della Chiesa. Non penso che la risposta a tale domanda passi per la faticosa ricerca di un criterio, o di un insieme di criteri, in definitiva reperibili *nella* Chiesa che sussiste nella storia.

Le domande con cui abbiamo iniziato questo paragrafo e le precisazioni che sono state riportate nei paragrafi precedenti, ci portano ad approfondire la nostra idea di sviluppo dogmatico. In pratica, ci conducono a dare ragione di come intendiamo il fenomeno che comprende quell’insieme di continuità e discontinuità non del tutto precisato dalla letteratura sull’ermeneutica del Vaticano II.

La continuità della Chiesa è direttamente collegata alla presenza continua di Gesù e dei suoi discepoli nella storia (cf. Mt 28,20). Nella Chiesa non sono presenti soltanto una formulazione della fede o una determinata celebrazione o modo di predicare, bensì Cristo che è lo stesso oggi, ieri e sempre (cf. Eb 13,8), e che non cessa di radunare intorno a sé il suo popolo nella potenza dello Spirito inviato, il quale è presente nei suoi discepoli. Nel corso della Storia, lo Spirito ricorda incessantemente ai discepoli le parole di Gesù (cf. Gv 14,25s), e così la Chiesa approfondisce la sua conoscenza della Verità in cui vive sin dall’inizio (Att 11,16).

Anche se la continuità della Chiesa e la continuità della dottrina non sono sinonimi, non ha senso opporle: vi è continuità della dottrina, se con ciò vogliamo significare la Verità consegnata una volta per tutte alla Chiesa, e vi è crescita e approfondimento della dottrina se ci riferiamo alla nostra comprensione, in un clima di fede, della verità rivelata sotto la guida dello Spirito e dei pastori<sup>55</sup>. Il soggetto Chiesa presenta, pertanto, una continuità

---

<sup>55</sup> È assai nota la formulazione di S. Vincenzo di Lerins, che tratta proprio dello sviluppo della formulazione e dell’insegnamento della fede: “Qualcuno forse potrà domandarsi: non vi sarà mai alcun progresso della religione nella Chiesa di Cristo? Vi sarà certamente e anche molto grande. Bisogna tuttavia stare bene attenti che si tratti di un vero progresso della fede e non di un cambiamento. Il vero progresso avviene mediante lo sviluppo interno. Il cambiamento invece si ha quando una dottrina si trasforma in un’altra. E’ necessario dunque che, con il progredire dei tempi, crescano e progrediscano quanto più possibile la comprensione, la scienza e la sapienza così dei singoli come di tutti, tanto di uno solo, quanto di tutta la Chiesa. Devono però rimanere sempre uguali il genere della dottrina, la dottrina stessa, il suo significato e il suo contenuto [...] Anche il dogma della religione cristiana [...] progredisce, consolidandosi con gli anni, sviluppandosi col tempo, approfondendosi con l’età. E’ necessario però che resti sempre assolutamente intatto e inalterato. I nostri antenati hanno seminato già dai primi tempi nel campo della Chiesa il seme della fede. Sarebbe

nella Storia, cresce in quanto soggetto storico conservando la sua fondamentale identità ricevuta dal Signore, il quale è sempre presente in essa come al mattino di Pentecoste.

L'idea di Chiesa che il Concilio ha voluto insegnare può illustrare proprio ciò che abbiamo appena riferito. Essa è quella realtà complessa che ha un elemento divino e un elemento umano, ed è sussistente nella Chiesa cattolica unita al successore di Pietro e pellegrina nella Storia tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio. Irrobustita dalla forza del suo Signore risorto, essa è in grado di superare, con pazienza e carità, le diverse difficoltà interne ed esterne, e di rivelare con fedeltà il suo mistero agli uomini, anche se tra le ombre, nell'attesa che esso sia rivelato nel suo splendore alla fine del mondo. La stessa forza di Dio che sempre l'assiste, la sostiene nella sua fedeltà al Signore e la porta a un continuo rinnovamento finché, attraverso la Croce, essa giunga a quella luce che non tramonta. Questa Chiesa entra quindi nella storia degli uomini, anche se trascende i tempi e i popoli (cf. LG 8 e 9), e realizza continuamente la rivelazione del mistero attraverso la propria vita, con la professione della fede, l'insegnamento della dottrina, la celebrazione liturgica e tanti altri aspetti vivenziali (DV 8). Perciò, l'indebolimento della continuità del soggetto storico porta a un indebolimento della Tradizione<sup>56</sup>.

Non è possibile esplorare in questa sede tutta la ricchezza di questo soggetto storico. Possiamo tuttavia fornire alcune indicazioni che suggeriscano le eventuali vie da seguire per effettuare tale esplorazione. La continuità del soggetto storico Chiesa suppone una continuità della dottrina, la quale però non consiste nella ripetizione di formule del passato di cui non si conosce più il significato; spesso, nella storia della teologia e degli insegnamenti magisteriali, si può osservare la ripetizione di una formula con sensi diversi<sup>57</sup>. Inoltre, nel corso della storia della Chiesa è sempre accaduto

---

assurdo e incredibile che noi, loro figli, invece della genuina verità del frumento, raccogliessimo il frutto della frode cioè dell'errore della zizzania. E' anzi giusto e del tutto logico escludere ogni contraddizione tra il prima e il dopo. Noi mietiamo quello stesso frumento di verità che fu seminato e che crebbe fino alla maturazione. Poiché dunque c'è qualcosa della prima seminazione che può ancora svilupparsi con l'andar del tempo, anche oggi essa può essere oggetto di felice e fruttuosa coltivazione", S. VINCENZO DI LERINS, *Primo Commonitorio*, Cap. 23 (PL 50, 667-668).

<sup>56</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (vedi nota 43), 56 e 59, cf. anche DV 10.

<sup>57</sup> Gli esempi sono molti, ne basti però uno solo: la differenza tra la consustanzialità del Padre e del Figlio (omoousios) condannata dal Concilio di Antiochia (a. 268) e quella approvata dal Concilio di Nicea (a. 325), cf. G. TANZELLA NITTI, *Lezioni di teologia fondamentale*, Roma 2007, 231.

che quando il senso di alcuni termini di una formula di fede iniziava a cambiare diventando non idoneo alla sua manifestazione, la Chiesa cominciasse a professare la stessa fede con termini diversi che aiutassero a esprimere meglio la verità. Nella Storia non mancarono, addirittura, momenti in cui la prudenza portò il magistero a scegliere di cambiare il senso di un'espressione per proteggere meglio una verità travisata dall'eresia<sup>58</sup>. Lo stesso ragionamento si potrebbe applicare alla teologia degli ultimi cinque secoli, che spesso è vista attraverso la categoria uniforme e povera di "controriforma". Le decisioni prese dalla Chiesa nel corso della storia non sono dunque casuali, né seguono esclusivamente una prassi di effettività comunicativa; esse obbediscono piuttosto a un principio secondo il quale attraverso il linguaggio umano e storico è possibile dire la verità che Dio ci ha consegnato, *in primis* nella persona e nella vita di Cristo. Malgrado ogni formulazione della fede sia limitata, essa manifesta la verità. Tutto ciò che Dio ha voluto comunicare agli uomini non è racchiuso in un insieme di formule, perché Dio è misteriosamente presente nella Chiesa, e la Chiesa in quanto soggetto storico rivela nel mondo la presenza di Cristo e dello Spirito. Il suo "deposito" è vivo e, come tutto ciò che è vivo, si mantiene in vita sviluppandosi, di conseguenza la Chiesa non è un soggetto a sé stante<sup>59</sup>. Il magistero dei papi e dei concili non è, pertanto, la fonte della verità. Esso ha piuttosto il ruolo di custodire la Rivelazione, che presuppone<sup>60</sup>.

Giova riferire che l'idea della Chiesa come soggetto storico non porta alla sua "ipostatizzazione", come se essa attraversasse la storia crescendo e cogliendo ciò che le serve per la sua missione, ma a guardare la storia come lo scenario in cui svolge la sua missione. La Chiesa, invece, è storica e ci offre il mistero della comunione con la Trinità proprio nella storia. Dire che la Chiesa è soggetto storico significa anche affermare che essa è anteriore alle persone, e al tempo stesso esiste soltanto nelle persone. La Chiesa è il nuovo popolo di Dio, e sarebbe utile rivalutarne l'immagine inquadrandola nei primi due primi capitoli della *Lumen gentium*, la cui unità era già stata riconosciuta nell'assise conciliare. Così facendo, si metterà questa immagine in rapporto con le radici trinitarie della Chiesa, con l'immagine del

---

<sup>58</sup> Anche qui è noto il cambiamento di senso dell'espressione *corpus mysticum*, che nell'epoca patristica significava l'Eucaristia mentre, dopo le eresie sulla presenza reale del Signore nel sacramento eucaristico, assume il significato di Chiesa. Lo studio del cardinale de Lubac, *Corpus mysticum* (1944), ha mostrato sufficientemente questa evoluzione.

<sup>59</sup> Cf. R. GUARDINI, *La Chiesa del Signore*, Brescia 1967, 160.

<sup>60</sup> Cf. NEWMAN (vedi nota 35), 359-361 (citato dall'edizione online delle sue opere: [www.newmanreader.org](http://www.newmanreader.org)).

corpo mistico di Cristo e con l'idea comunionale<sup>61</sup>. Tutto ciò aiuterà a cogliere meglio lo sviluppo dottrinale.

Diceva l'allora cardinale Ratzinger in una conferenza del 2001: "un corpo rimane identico a se stesso proprio per il fatto che nel processo della vita diventa continuamente nuovo. Per il grande Cardinale inglese Newman l'idea dello sviluppo fu il vero e proprio ponte della sua conversione al cattolicesimo. Credo in effetti che l'idea di sviluppo faccia parte del numero di concetti fondamentali del Cattolicesimo, che sono ancora ben lungi dall'esser stati sufficientemente presi in considerazione; ancora una volta spetta al Vaticano II il merito di aver per la prima volta solennemente formulato quest'idea in un documento magisteriale. [...] Una reale identità con l'origine c'è solo laddove allo stesso tempo c'è quella vivente continuità che sviluppa l'origine e, proprio così, la custodisce<sup>62</sup>. Il testo sottolinea l'importanza del concetto di sviluppo dogmatico, e invita a rivisitare con maggiore profondità la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* e il suo concetto di Tradizione viva.

Prima di John Henry Newman, l'idea di sviluppo dottrinale già esisteva ed era concentrata principalmente nell'esplicitazione di quanto è implicito nella Rivelazione divina. Di fatto, era allora pacificamente accettato da molti dottori e teologi che il deposito della fede contenesse un insieme di verità esplicite e implicite che con il tempo si sviluppava in una crescita di quelle esplicite. Ciò che allora non era del tutto tematizzato era il modo in cui l'implicito diventava esplicito, trasformandosi quindi in "novità". Con Newman, con altri teologi e successivamente con il Vaticano II, si capì meglio che lo sviluppo dogmatico è molto più che un processo razionale e logico attraverso il quale si deducono delle verità: si tratta di un processo divino e umano al tempo stesso, per cui non è possibile circoscrivere alla sola deduzione logica le possibilità del suo sviluppo o, se vogliamo, non è possibile ricondurlo esclusivamente allo sforzo umano e a una qualche procedura collaudata. Ogni sviluppo è sempre frutto dell'azione dello Spirito che vive oggi nella Chiesa, *oltre che* dell'azione dei cristiani<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, in: Id., *Ecclesiología 30 años después de "Lumen Gentium"*, Madrid 1994, 175-210; Id. *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Madrid 2007, 73ss.

<sup>62</sup> Cf. RATZINGER, *L'eccelesologia del Vaticano II* (vedi nota 46), 5.

<sup>63</sup> Cf. F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità*, Roma 2001, 92s; TANZELLA NITTI (vedi nota 57), 225. Per un resoconto del pensiero teologico del secolo XX sullo sviluppo dogmatico si può vedere, ad esempio, R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1986, 235-239.

A conclusione della nostra riflessione, possiamo ora suggerire alcune vie di approfondimento.

### 3. Vie possibili da percorrere

#### a) Una o varie ermeneutiche della riforma?

Anche se il Papa ha piuttosto parlato di ermeneutica della riforma al singolare, ritengo che esistano più letture in grado di rispettare l'idea generale indicata dal Romano Pontefice. In altri termini, i criteri teologici che devono guidare l'interpretazione del *corpus* conciliare prospettata dal Santo Padre possono dare origine a diverse letture. Chi interpreta dovrà senz'altro evitare di identificare il principio di pastoralità con il Concilio stesso, perché tale principio è caratteristico della vita della Chiesa; dovrà inoltre rispettare la specificità di ogni documento e la gerarchia delle fonti, tener conto della fondamentale unità del magistero<sup>64</sup> e della sua speciale autorevolezza nell'interpretare i testi conciliari... L'osservanza di tutto ciò, tuttavia, non pregiudica l'esistenza di varie letture.

Poiché l'interpretazione del Concilio è anche una lettura di un evento storico di grande rilievo, è giusto affermare che la scienza storica ha anch'essa un suo ruolo in questa ermeneutica (o in queste ermeneutiche) della riforma? La Storia è importante per il suo rapporto diretto con la memoria e l'identità di un popolo. Il modo in cui essa si racconta conforma e modifica le mentalità e la "cultura", perché offre modelli di interpretazione, di comportamento, di risposta e di autocomprensione di fronte agli altri e al mondo. Tali modelli vanno poi a configurare parametri e categorie che aiutano a proiettare, pianificare e valutare gli eventi futuri. Chi ha la storia in mano ha, per certi versi, il futuro di un popolo nelle sue mani perché ne possiede l'identità. Perciò, Alberigo e Roberto de Mattei<sup>65</sup> non hanno tutti i torti a voler affidare alla storia – ossia alla loro interpretazione del Vaticano II – il compito di essere il motore della riforma. Nella storia della Chiesa, però, le cose non stanno esattamente così<sup>66</sup>. Nella memoria della Chiesa e, di conseguenza, nella sua identità, lo Spirito è sempre presente e attuante. Perciò, la riforma della Chiesa non è frutto della semplice conoscenza

<sup>64</sup> Cf. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Nota Dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di Fede (12-VI-1998), n° 12, in: EV 17/1154s.

<sup>65</sup> cf. R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*. Torino 2010.

<sup>66</sup> Secondo Sir Steven RUNCIMAN, "Of all the roads that a historian may tread, none passes through more difficult country than that of religious history. To a believer religious truths are eternal" (*The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople*, Cambridge 2003, 3).

storica né il mero prodotto di uno studio approfondito o di un esame accurato dei fatti, di circostanze o di prassi (elaborato e padroneggiato da consulenti esperti). Essa è sempre un frutto maturato nella fedeltà allo Spirito Santo che è presente nella Chiesa, in quanto proviene da un'ermeneutica della fede, da una conversione a Dio. Questa specificità è stata chiaramente sottolineata negli studi emersi dopo la purificazione della memoria realizzata da Giovanni Paolo II nel 2000<sup>67</sup>.

L'ermeneutica della riforma, tra l'altro, non è un mero esercizio d'interpretazione, perché riguarda il rinnovamento, e soltanto in via indiretta le conseguenze che da esso possono emergere e concretizzarsi in azioni, modi di vivere, ecc. Essa è perciò sempre un'ermeneutica della fede che si inserisce in un processo di conversione a Dio, e non una mera aggiunta di qualcosa di nuovo a ciò che già c'era (cf. Mc 2,21s). Considerare il rinnovamento come la *mens* della riforma aiuterà a evitare la tendenza a prolungare l'evento conciliare, con la sua straordinarietà, nella vita ordinaria della Chiesa, nella quale il rinnovamento è costantemente all'opera attraverso lo Spirito Santo.

#### b) Due sfide o inviti per la teologia

Per inaugurare una nuova fase, può essere interessante proporre due sfide alla teologia. La prima consiste nel provare a poggiare l'ermeneutica della riforma sulle letture di quei contemporanei del Concilio che sono già stati canonizzati o beatificati. Il beato Giovanni XXIII, il beato Giovanni Paolo II<sup>68</sup>, la beata Teresa di Calcutta, San Pio da Pietralcina e San Josemaría Escrivá sono alcuni di questi, forse i più noti, ma in futuro ce ne saranno altri ancora. Questa proposta cerca di accogliere, *cum grano salis*, ciò che il Santo Padre Benedetto XVI afferma nell'Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini*, n. 48 rispetto alla Sacra Scrittura: i santi ci indicano di-

<sup>67</sup> Mi sono occupato del tema in: M. DE SALIS, *Novas vias de reflexão sobre a santidade da Igreja. As propostas do magistério papal posterior ao Concílio Vaticano II e do documento "Memória e reconciliação"* da Comissão Teológica Internacional, in: *Teocomunicação* 37 (2007) 470-490; Id., *Concittadini* (vedi nota 53), 244-252; su questo tema ho trovato utili gli studi di G. COTTIER, *Memoria e pentimento. Il rapporto tra Chiesa santa e membri peccatori*, Cinisello Balsamo 2000; Id., *The Purification of Memory*, in: *NV* 2 (2004) 263-266.

<sup>68</sup> Gilfredo Marengo e Gabriel Richi Alberti hanno già proposto di fare una lettura del Vaticano II alla luce di Karol Wojtyła, cf. G. RICHI ALBERTI, *Karol Wojtyła. Uno stile conciliare*, Venezia 2012; G. MARENGO, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, Siena 2011. Si veda anche M. SERIO, *Il rinnovamento della Chiesa: Karol Wojtyła e l'ermeneutica del Concilio Vaticano II*, in: L. MARTÍNEZ FERRER (ed.), *Venti secoli di storiografia ecclesiastica*, Roma 2010, 459-464.

verse interpretazioni del Concilio secondo lo Spirito di verità che presiedeva l'assise, e al quale essi hanno aperto la loro anima. La santità di questi cristiani può favorire un'ermeneutica (o diverse letture) dei testi conciliari e coadiuvarne l'applicazione. Premetto, però, che sarebbe un errore ridurre la vita di tali santi e beati alle categorie conciliari, così come lo sarebbe leggere attraverso queste categorie una vita di santità che attinge alla stessa fonte a cui attinge il Concilio.

La seconda proposta che mi permetto di presentare in questa sede è quella di approfondire l'idea di sviluppo dogmatico. A questo scopo, è utile rivisitare – tenendo conto dei progressi della scienza teologica degli ultimi anni, che portarono a una rinnovata attenzione alle fonti della Rivelazione – l'opera di un beato recente, che è stato un precursore del Concilio, ha dimostrato di avere una grande sensibilità storica ed era pienamente consapevole delle questioni concernenti il dialogo tra fede e modernità: si tratta del beato cardinale John Henry Newman. Nel suo *Saggio sullo sviluppo del dogma* (1845), egli ha proposto di leggere lo sviluppo delle idee nel corso della storia con l'obiettivo di accertare se la Chiesa degli apostoli e dei Padri fosse quella Cattolica o quella Anglicana. Il noto teologo ha ovviamente analizzato tutta la storia della Chiesa, evidenziando che lo sviluppo dogmatico era una realtà già presente nella Sacra Scrittura e conosciuta dai Padri della Chiesa; a noi invece interessa soltanto esaminare più attentamente la svolta realizzata dal Vaticano II, ma la domanda è sostanzialmente comune: la vita della Chiesa, intesa tenendo conto dei suoi insegnamenti, della sua pietà, delle sue consuetudini e celebrazioni, è sostanzialmente la stessa di quella di ieri e dell'inizio, o vi è invece in essa qualche elemento di corruzione, di diluizione o di decadenza che altera l'integrità della Rivelazione?

Per accertarlo, nella prima parte del suo *Saggio*, Newman si è concentrato sulla trattazione della sostanziale identità della fede cattolica attuale con quella primitiva che si professava in Oriente e Occidente, presente in tutte le diverse espressioni che possono sembrare a prima vista opposte tra loro, o che al contrario appaiono somiglianti senza in realtà esserlo affatto. Tale identità era coerente con la continuità del soggetto storico e con la possibilità della legittima crescita della dottrina, spiegando come l'autorità divina della Chiesa nella trasmissione della fede si radichi nell'origine stessa del cristianesimo<sup>69</sup>.

Nella seconda parte del suo *Saggio*, Newman ha illustrato e spiegato l'uso di sette criteri che possono aiutare a discernere se un determinato

---

<sup>69</sup> Cf. NEWMAN (vedi nota 35), 169.



sviluppo sia una crescita o una corruzione. Per il cardinale inglese tali regole, pur non avendo un carattere garantista, erano tuttavia uno strumento utile per le decisioni pratiche o per rispondere alle obiezioni che spesso venivano mosse contro le decisioni dell'autorità dell'epoca<sup>70</sup>. Egli in questo modo mostrava che la fonte dello sviluppo non era una regola, una procedura, la positività della decisione dell'autorità, quanto piuttosto la vita nello Spirito che era stata consegnata alla Chiesa una volta per tutte e tramandata di generazione in generazione proprio attraverso una diversità di mezzi, idee, modi di vivere, ecc.

Non essendo questa la sede per analizzare tutti e sette i criteri, ne illustreremo soltanto due: il primo, la preservazione del tipo, e il sesto, l'influsso protettore sul passato. La preservazione del tipo, secondo Newman, non va identificata con il mantenimento della forma esteriore, con il permanere di certe circostanze esteriori o con l'obbligatorietà di un sistema di pensiero: a volte il mantenimento di certe formulazioni può essere una corruzione del tipo... Analogamente, ci sono grandi cambiamenti che invece non implicano la presenza di una corruzione. L'esempio che Newman portava di quest'ultimo fenomeno era la configurazione di Israele in Egitto, al tempo della monarchia davidica e al tempo di Gesù. L'oratoriano inglese affermava che al fine di stabilire un criterio di discernimento, non basta la conoscenza della variazione delle espressioni né il ricorso all'istinto, ma occorre richiamarsi a un'altra conoscenza che va al di là dell'esperienza del fatto o dell'intuizione interiore<sup>71</sup>. Con queste affermazioni, Newman delegittimava un approccio meramente storico, positivistic o sociologico al fenomeno dello sviluppo dogmatico.

Il secondo criterio che desideriamo riprendere è quello dell'influsso protettore sul passato. Secondo Newman, una corruzione è uno sviluppo che cessa di illustrare le acquisizioni della storia precedente e inizia addirittura a perturbarle. Il vero sviluppo, invece, conserva la traiettoria degli sviluppi antecedenti, visto che essi sono realmente antecedenti, ma offre qualcosa di più: un qualcosa che illustra, che non oscura, che conferma il pensiero dal quale procede<sup>72</sup>. La prospettiva dell'autore inglese prende in considerazione l'"idea cristiana" (l'espressione è sua) nella sua globalità, per affermare che essa è viva e al tempo stesso riconoscere che non abbiamo conoscenza dei suoi contorni precisi. Nel suo Saggio, Newman ha evidenziato che la fede cristiana possiede, in tutte le epoche storiche, una uni-

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, 78.

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, 176.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, 200.

tà che è al di sopra delle visioni di ogni momento, una unità viva che non proviene dalla sola coerenza logica. Non di rado lo stesso magistero ha completato e tutelato in un momento successivo la lettura di testi del magistero precedente<sup>73</sup>.

La considerazione di questi principi ci invita a volgere di nuovo lo sguardo a due ermeneutiche del Vaticano II che si presentano oggi. Una di esse prende le mosse dal Concilio ed elabora un suo sviluppo nella ricezione successiva, cercando di mostrare come i cambiamenti posteriori siano legittimati dall'ispirazione conciliare che li guida. Una volta legittimati, tali sviluppi fungono poi da criterio per individuare il vero senso del Concilio. L'altra interpretazione ammette il Vaticano II soltanto quando la dottrina conciliare riflette gli insegnamenti magisteriali precedenti, e accetta quest'ultima nella misura e nel grado in cui ogni suo insegnamento è stato esposto in altre sedi di magistero precedenti. Entrambe le letture hanno in comune una perfettibile inserzione del Vaticano II nella vita della Chiesa e nello sviluppo organico della dottrina cristiana. A coloro che seguono la prima lettura possiamo domandare di mostrarci meglio come il Vaticano II protegge e illumina la dottrina precedente. A chi sceglie di usare la seconda lettura possiamo chiedere di mostrarci come trasmettere la fede nel mondo di oggi, come svilupparne la comprensione evitando di cercare rifugio nella semplice ripetizione.

### *Conclusion*

Il Concilio Vaticano II ha voluto realizzare la trasmissione della fede senza ricorrere a nuovi dogmi o condanne, proprio con l'intenzione di renderla più accessibile all'uomo moderno. Il rapporto circolare Chiesa-mondo portò a una nuova percezione dei segni dei tempi, e il rinnovamento teologico che aveva preceduto la celebrazione del Concilio portò alla consapevolezza della storicità della Chiesa. I segni dei tempi non si identificano con il mero dato sociologico o storico, ma emergono dallo sguardo illuminato dalla fede che la Chiesa volge sul mondo in cui cammina. Questa riconosce in essi la voce di Dio e li interpreta secondo lo Spirito che il Signore le ha inviato. Tali segni non sono più "dei tempi", ma diventano tesoro della Chiesa e passano a far parte della sua memoria.

---

<sup>73</sup> Ad esempio, la lettura che il III concilio di Costantinopoli ha fatto della formula di Calcedonia è stata, secondo Ratzinger, indispensabile per comprendere bene il significato della comunione della natura divina e umana nel Verbo e, così, illuminare la nostra con Dio, cf. J. RATZINGER, *Guardare il Crocifisso*, Milano 1992, 80.

Al tempo stesso, l'effettiva trasmissione della fede non poggia soltanto su una accurata percezione della modernità, come se la *traditio evangelii* dipendesse da una tecnica più o meno elaborata. Il Mistero che agisce nella storia della Salvezza ci insegna che l'uomo spesso non accetta ciò che Dio gli offre, anche se lo coglie e lo conosce. In altre parole, l'accoglienza del Vangelo nel cuore dell'uomo non dipende soltanto da una efficace trasmissione dell'annuncio e da una buona comprensione della cultura che permea l'umanità, poiché la Buona Novella si trova in definitiva davanti al cuore dell'uomo, il quale ha sempre la possibilità di rigettarla.

Tutto ciò non deve portarci alla disperazione né allo sgomento, perché guardando l'economia della Salvezza impariamo che Dio sa trarre il bene ed elargire la Salvezza anche dal rifiuto umano. Israele, in un certo momento della sua storia, invece di essere governato da giudici volle essere governato da re come gli altri popoli, e questo volersi strutturare secondo le nazioni è stato compreso da Dio come un rigetto. Eppure, Dio accetta questo rigetto e, successivamente, userà quella risposta negativa per compiere il suo disegno di bontà con la scelta di Davide, dalla cui discendenza nascerà il Re di tutte le nazioni. La Salvezza, tra l'altro, si è avverata attraverso il rifiuto della luce che è venuta nel mondo: la pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo; ciò è stato fatto dal Signore ed è degno di ammirazione ai nostri occhi (cf. Salmo 118, 22s). La predicazione di Pietro è chiara su questo punto (Att 2, 14-36 e 4,8-12), così come lo è la sua attenzione agli ascoltatori nello spiegare loro le Scritture. Perciò una lettura del Vaticano II che dimentica lo spazio di Dio, principio superiore che agisce nella Storia e che a volte è occasione di scandalo o è visto come "pazzia", porta l'ermeneutica della riforma a fidarsi esclusivamente della procedura, credendo ingenuamente che una volta realizzate le riforme tutto migliorerà, e il Vangelo sarà maggiormente compreso nel mondo. Il passo successivo di una tale comprensione sarà la presa d'atto della persistenza del male, degli errori e delle limitazioni e, quindi, la frenetica voglia di altre riforme, alla quale seguirà lo scoraggiamento.

Concepire l'azione divina nell'interprete e nell'evento conciliare non ci porta però a un provvidenzialismo tendente alla passività, perché la *metanoia* non esime da un lavoro interpretativo che tenga conto dell'unità del magistero, della costante presenza dello Spirito Santo nella Chiesa e *a fortiori* nel magistero (aspetti tutti collegati alla continuità del soggetto storico Chiesa). Inoltre, tale opera interpretativa, se mossa dalla conversione, riconoscerà senza paure le discontinuità e le continuità (al plurale) presenti nelle formulazioni. Si potrebbe eventualmente dover far fronte a due

tentazioni che, in fondo, tendono allo stesso provvidenzialismo “chiuso” contro il quale abbiamo già messo in guardia: la prima sarebbe quella di voler individuare la giusta proporzione tra continuità e discontinuità, la seconda consisterebbe nel voler specificare i livelli in cui le proporzioni individuate dovrebbero verificarsi.

L'ermeneutica della riforma sarà allora caratterizzata da tre punti fondamentali: il primo è il soggetto ecclesiale in cui essa si realizza, cioè la Chiesa che cammina nella Storia nella sua fondamentale identità (cf. LG 8 in fine e 9 in fine); il secondo è il momento ecclesiale sul quale si pone la sua attenzione, vale a dire il Concilio Vaticano II in quanto momento dell'insegnamento autorevole della verità che salva. Tale momento non deve essere traslato ad altri momenti né diluito in un *continuum* oceanico e senza effetti; il terzo punto è la missione per la quale l'ermeneutica della riforma viene realizzata, cioè la proclamazione del Vangelo secondo una modalità più comprensibile per l'uomo moderno.

Infine, un maggiore approfondimento del fenomeno dello sviluppo dogmatico – alla stregua di quello realizzato da Newman e tenendo conto dei progressi che la scienza teologica ha compiuto nel frattempo – può essere d'aiuto per interpretare il Concilio secondo l'ermeneutica proposta dal Romano Pontefice. Siamo convinti che possano esistere diverse letture del Concilio che tengano conto dei punti che abbiamo indicato, e che pertanto rientrano in una ermeneutica della riforma la quale, in definitiva, vuole tornare all'essenziale della fede cristiana. Tali letture contribuiranno alla comprensione del valore del tutto particolare che il Vaticano II rappresenta per la nuova evangelizzazione.