

VATICANO II NOSTRO PASSATO E NOSTRO FUTURO

SOMMARIO: I. UNA BUSSOLA NELLA COMPLESSITÀ – II. LE MOLTE LINGUE E I MOLTI LINGUAGGI DELLA CHIESA – III. IL POSTCONCILIO DELLE ISTITUZIONI – IV. UNA DUPLICE SCUOLA QUOTIDIANA – V. ALLA SCUOLA DELLO SPIRITO – VI. ALLA SCUOLA DEL VANGELO – VII. LA LIBERTÀ DI UN POPOLO CHE CAMMINA CON IL SUO DIO – VIII. ATTUALITÀ DELLA BUSSOLA.

I. UNA BUSSOLA NELLA COMPLESSITÀ

Rievocando il concilio, viene fatto di parlare come in quegli anni, o in quelli immediatamente successivi. In quegli anni si diceva *matusa*, abbreviazione di Matusalemme, uno che 40 anni prima, o anche assai meno, fosse stato giovanile, brillante e portatore di speranze, e che pretendesse di esserlo ancora, con i capelli bianchi. Ora chiediamocelo senza perifrasi: il Vaticano II è ormai *matusa*? Ne avrebbe, a ben vedere, tutte le caratteristiche. Chi ha oggi meno di 40 anni è nato dopo il Vaticano II; i giovani preti di 25 o 26 anni sono nati sotto il pontificato di Giovanni Paolo II e oggi vedono solo il secondo papa della loro memoria e della loro stessa vita. Noi che negli anni Sessanta eravamo giovani e forse giovanili come il concilio che si stava svolgendo, non siamo forse oggi *matusa*, o nel migliore dei casi fondatamente sospetti di esserlo? L'assemblea conciliare tuttavia non era composta di giovani, e forse ancora gli uomini della mia generazione possono essere testimoni ed eredi della forza propulsiva del concilio a patto di somigliare ai padri conciliari, o almeno a quel miracolo di freschezza ecclesiale che fu quell'assemblea di vescovi, uno per uno per lo più non altrettanto capaci di guardare nel futuro.

Poniamo la domanda in altro modo: che cosa fu, come rimane nella memoria il Vaticano II, per essere ritenuto ancora importante,

per prenderlo come «bussola» per il cammino della Chiesa a XXI secolo ormai bene o male (bene o male?) avviato? «Bussola» è immagine usata da Giovanni Paolo II (*Novo millennio ineunte*, 57-58), che Benedetto XVI ha evocato nel primo suo discorso da papa¹. Benedetto XVI non è giovane, e meno ancora lo era ormai Giovanni Paolo II: giovani, in proporzione al loro compito, erano negli anni del Vaticano II il poco più che quarantenne padre conciliare Karol Wojtyła e il poco meno che quarantenne perito conciliare Josef Ratzinger. Uomini che hanno fatto il concilio, rappresentò l'uno, ancora rappresenta l'altro la continuità di un cammino. Nessuno avrebbe segnalato Giovanni Paolo II come *matusa*, né vi è motivo per pensare tale l'attuale papa. Anzi, sia pure – ma giustamente – secondo i criteri della mediatica contemporanea, risultano di fatto come i più vivi comunicatori dell'eredità del concilio; anche a prescindere dall'autorevolezza che il singolare ministero pastorale della cattedra di Pietro dà alla loro interpretazione e ripresa degli insegnamenti e degli impulsi conciliari.

In altro modo ancora: come interpretare la collocazione del momento in cui ci troviamo, a 40 anni dal Vaticano II? Che cosa significa la recezione del concilio, sulla quale giustamente ci si va interrogando per verificare il cammino sin qui percorso e immaginare quello futuro? Non fu mai semplice definire, delimitare un fenomeno del genere, neppure per quelle determinazioni stabili della fede che sembravano chiedere semplicemente un sì o un no. La recezione della fede di Nicea, per fare un esempio apparentemente semplice, sembrava porsi secondo un discrimine nitido e oggettivo: accettare l'*omousios* era accettare la fede nicena, contraffarlo con altre terminologie simili ma volutamente non equivalenti equivaleva a non recepire il dogma del concilio. In realtà quanto cammino la dottrina ha fatto nei decenni successivi a Nicea, anche solo per arrivare a Basilio e a Gregorio di Nazianzo!

Quanto più complesso è il fenomeno della recezione del Vaticano II oggi! Esso non ha pronunciato dogmi, ma pure ha offerto insegnamenti autorevoli. Esso ha dettato qualche norma tassativa, ma

¹ «Index», diceva la Lettera di Giovanni Paolo II (57); e tutte le traduzioni moderne (e anche il testo polacco) davano «bussola» o l'equivolente («compass» e affini), coerentemente all'immagine immediatamente successiva del mare aperto evocata dal «Duc in altum» di Gesù. Benedetto XVI (Messaggio del 20 aprile 2005) esplicitò «indicem seu ut dicitur quasi "nauticam pyxidem"». Da questo incredibile latino ecclesiastico, ignaro dell'involontaria comicità dell'*ut dicitur*, come da un fronzolo delle questioni più serie e gravi può essere simpatico, volendo, traguardare la domanda sull'attualità del concilio.

ha ancor più indicato orientamenti di largo respiro, la cui accoglienza e attuazione non sarebbero state e non sarebbero possibili senza intelligente interpretazione, discernimento, decisione. Esso soprattutto ha formalizzato la comprensione della Rivelazione e della sua trasmissione attraverso un intreccio indissolubile di dottrina e di prassi: nuova non è la coscienza di questo intreccio; nuova ne è un'esplicitazione così formale e così autorevole. Anche le tradizioni non scritte riconosciute da Trento erano una sintesi originale di prassi ecclesiale e di dottrina; ma il Vaticano II lo sapeva e lo ha insegnato. Di conseguenza il Vaticano II non poteva ignorare quale intreccio di pensiero e di decisione pratica sarebbe scaturito dall'accoglienza del suo magistero e delle sue direttive.

Proprio nella complessità serve una bussola. Essa suppone un cammino, serve per un cammino. Ma se la bussola stessa non appare a prima vista univoca, come indicherà univocamente la via? Il problema non è nuovo nell'ermeneutica, e in particolare nell'ermeneutica delle fonti cristiane. Esso non segnala solo una difficoltà ma anche una *chance*; per dire la cosa teologicamente: una grazia.

La Chiesa e la sua vita di fede e di carità sono una ricca fioritura sostenuta dai carismi dello Spirito, e un'indebita semplificazione secondo criteri troppo univoci la impoverirebbe irrimediabilmente. Modello altissimo di questa complessità normativa è il canone della Bibbia, con le sue diversità e articolazioni e dinamiche interne: con una legge, una profezia e un corpo se non sfrangiato certo variopinto di «scritti», e con la rilettura dell'Antico Testamento nel Nuovo che quasi ne capovolge le linee di forza esaltando la tensione dell'attesa, che raccoglie e rilancia, rispetto alla memoria, che rilegge come figura e rinnova. Il Nuovo Testamento stesso poi conosce le forme diverse dei vangeli, degli Atti, delle lettere, dell'Apocalisse. Il senso di tutto questo è stato autorevolmente proposto dalla *Dei Verbum*, i cui cap. IV e V non sono semplici riempitivi; e quello della interpretazione della Bibbia nella Chiesa è stato indubbiamente uno dei campi più fecondi e complessi su cui la Chiesa intera (magistero, studiosi e in genere il popolo di Dio) si è impegnata, avendo per guida e appunto per bussola il concilio. La molteplicità delle forme comunicative della Bibbia e delle vie della sua interpretazione si è rivelata e continua a rivelarsi grazia, in quanto permette alla vita della Chiesa di misurare su di essa la varietà stessa della sua vita, chiamata nello Spirito non a disordine ma a grande libertà. La ricchezza stessa di questa grazia chiede un orientamento per saperne fare tesoro: non un «canone nel canone», ma come un manuale di istruzioni per usare la bussola.

Qualcosa di analogo possiamo intuire che sia normale attendersi per le diverse «bussole» che la tradizione della Chiesa ha ricevuto e plasmato nei secoli della sua storia, e in particolare per la bussola che è per il nostro tempo il Vaticano II. Ma perché una bussola indichi una via, o almeno un orientamento per vie affidate alla libertà nello Spirito, bisogna che si possa immaginare un principio, se non di univocità, almeno di unificazione.

II. LE MOLTE LINGUE E I MOLTI LINGUAGGI DELLA CHIESA

Come interpretare questa complessità? Con qualche artificio, ma con ragionevole vantaggio, potremmo distinguere una pluralità di lingue e di linguaggi e una ricchezza di temi e contenuti. Riconosciuto, con la *Dei Verbum*, che la parola di Dio ha accettato la sfida di dirsi nelle lingue degli uomini, il concilio e la Chiesa del concilio hanno accettato a loro volta questa sfida. E anzitutto la sfida delle lingue. Immaginare il concilio come una nuova Pentecoste, coerentemente peraltro con gli Atti degli apostoli che parlano di effusioni dello Spirito che si rincorrono, non poteva non implicare un singolare impegno libero e sciolto per un'evangelizzazione nella pluralità delle lingue degli uomini, oggi percepita come fenomeno vastissimo. Dietro le lingue, la percezione della molteplicità delle culture, legittime e bisognose della purificazione che viene dallo Spirito santo, ha mostrato con chiarezza che l'intesa tra cultura e cultura e tra presente e passato non implica semplice trasferimento verbale e concettuale, ma un ripensamento che coinvolge l'intelligenza entro la complessità del vissuto. Si comprende dunque che l'esperienza del Vaticano II e del postconcilio si sia configurata in una pluralità di postconcili, spesso poco coerenti tra loro. Merita attenzione questa pluralità, ma soprattutto l'accettazione ecclesiale della pluralità. Dire il proprio vissuto del concilio (postconcilio) e metterlo pacificamente a disposizione del prossimo era ed è l'unico vero modo per costruire insieme, in comunione, la recezione ecclesiale del Vaticano II.

Da lingua a lingua, da cultura a cultura, ogni cosa va tradotta. Ma già dire «traduzione» semplifica le cose: esprimere in modo diverso le stesse cose, riconoscendole come identiche, è condizione perché ci sia *in necessariis unitas*. Ma poi c'è spazio perché *in dubiis libertas*, e non solo e non anzitutto *in dubiis*: il dubbio suppone già l'identità della domanda e la possibile diversità delle risposte. Più vasti sono gli spazi della libertà accettata e salvata e ricreata dallo Spirito, dove

non hanno luogo risposte incerte a domande univoche ma più semplicemente e veramente risposte libere a domande possibili e legittime. Quanto è semplice e complessa l'educazione del nostro pensiero alla libertà! E anche qui la possibilità di interpretazione e di traduzione è necessaria (ma come, e fin dove?) perché la libertà sia riconosciuta nella comunione.

C'è poi anche la pluralità dei linguaggi. La fatica della traduzione (dell'ermeneutica) non è infatti solo da lingua a lingua, ma da linguaggio a linguaggio. Questa traduzione nella pluralità dei linguaggi è non meno difficile, e analoghe sono le perplessità di chi non ne vede la necessità. I linguaggi del dogma e della catechesi, della liturgia e del diritto ecclesiale, dell'esperienza spirituale e della carità umile e operosa, dell'arte figurativa e della musica, sono necessari e inconfondibili. Ma spesso sono contrapposti per logiche di gelosa autonomia o di ottusa unilateralità.

Come dunque possiamo leggere e valutare il cammino del post-concilio da questo punto di vista? Se la Chiesa si è trasformata negli ultimi decenni, questo è dovuto forse soprattutto al lavoro fatto in questa direzione. Non è mancato interscambio tra i linguaggi più tradizionali e intraecclesiali, né tentativi di dialogo con e secondo linguaggi più inediti per le abitudini delle chiese.

Una pluralità di linguaggi è testimoniata all'interno stesso del corpo dei documenti del Vaticano II. Non senza qualche fastidio da parte degli interpreti legati a schemi più usuali e perciò più rassicuranti, la *Gaudium et spes* ha superato la rigidità del binomio dottrina-disciplina presentandosi con il genere letterario della «costituzione pastorale». Il campo dei generi letterari (*modi dicendi*, modalità del dire) era già da tempo arato negli studi biblici, anche se la lezione, fatta propria da almeno un ventennio dallo stesso magistero papale, non era ancora del tutto digerita.

In ogni caso dopo il concilio è potuta proseguire la promozione di un linguaggio liturgico che non abbia primariamente obiettivi e parametri catechistici ma celebrativi, di un linguaggio spirituale che non si misuri primariamente sull'acribia delle formulazioni dogmatiche e così via. Le resistenze sono molte, perché la fede poi è unitaria e le modalità della sintesi non sono sempre elementari, precisamente per non essere semplificatorie. Ma segnali ricchi di futuro sono stati posti, anche se certo per ora poco più che come seme nascosto nella terra. Che cosa implicherà per es. il riconoscimento come «dottori della Chiesa» di Caterina e delle due Terese? Se il senso di questo singolare «dottorato» è affidato per naturale competenza al-

la teologia fondamentale, non significa certo che la Chiesa ne sarà tanto più perfettamente ammaestrata quanto più le loro opere (o anche la loro vita?) saranno tradotte nei linguaggi formalizzati della teologia. Ma neppure una spartizione del «magistero» dei dottori secondo diversi obiettivi e diversi utenti (diversi «oggetti formali») sarebbe sana. Teresa insegni agli spirituali e Tommaso ai teologi? E perché mai? Quale vantaggio potrebbe avere la Chiesa da una simile «specializzazione»? Ché anzi, il paradigma conciliare della rivelazione in parole ed eventi «intimamente tra loro connessi» spinge precisamente nell'opposta direzione.

Certo, senza specializzazioni oggi non sapremmo procedere. Cammini diversi secondo i linguaggi, oltre che secondo le lingue, potrebbero essere raccontati da chi volesse fare la storia di questo postconcilio, non senza rilevarne le intersezioni spesso feconde: una storia del rinnovamento della liturgia (celebrazioni, testi, esperienze, educazione...); una storia delle esperienze spirituali, tra secolarizzazione e forme neosacrali, tra cammini personali e di movimenti diversi; una storia della catechesi, tra esperienza e dottrina; una storia della teologia, dell'esegesi, dell'ecumenismo, del dialogo religioso, della missione, della partecipazione ecclesiale, dei ministeri laicali e del diaconato, delle istituzioni della comunione ecc.

Un giudizio d'insieme chiederebbe o una visione globale di tutte queste storie in un'unica storia, operazione immensa se immaginata come una somma, o di cogliere il principio unificante, il nodo strategico che tiene collegati questi temi, e di seguire la sorte di questo centro dinamico. Sceglierei questa seconda via, non senza prima aver accennato a una troppo facile semplificazione: quella di immaginare che l'essenziale della recezione del concilio si misuri secondo le trasformazioni che la Chiesa ha conosciuto (ricevuto e promosso) sotto il profilo istituzionale.

III. IL POSTCONCILIO DELLE ISTITUZIONI

Le istituzioni hanno avuto recentemente un curioso destino, non solo nella Chiesa ma in tutta la cultura dell'occidente. Esse sono state e sono combattute e amate con una passione che era (e sarebbe bello che continuasse a essere) segno di un tempo di vivace e attivo trapasso. Ne può essere suggestivo segnale precisamente lo sforzo del concilio di affrancare la Chiesa dal «giuridismo», segnalato in un famoso intervento in assemblea del vescovo di Bruges, insieme al

«trionfalismo» e al «clericalismo», come uno dei difetti da cui liberare il testo preparato dalla commissione e più in radice l'immagine ecclesiale. La sostituzione di istituzioni ad altre istituzioni, o anche semplicemente l'estinzione di istituzioni vecchie e il sorgere di nuove, non libera automaticamente la Chiesa dal giuridismo. Può tuttavia favorire le dinamiche di quella libertà ordinata che senza una dimensione giuridica di ogni forma di comunione umana non sussiste e al cui servizio ogni istituzione è chiamata a porsi.

Questo dà anche l'idea di come valutare il postconcilio delle istituzioni: CIC, CCEO, con tutti i complementi che essi stessi chiedono (liturgia, legislazione locale...) e che li hanno accompagnati. Può essere una facile semplificazione usare lo sviluppo delle istituzioni come criterio della recezione del concilio. Esso segnala cose vere, ma non dice tutto. I nuovi codici della Chiesa cattolica sono un simbolo grande, precisamente nel loro intendimento di esprimere il concilio riflettendolo in istituzioni ecclesiali. Essi invero non sono stati semplicemente il riordino di cammini precedenti della legislazione canonica, ma originale ripresa. In ogni caso ormai non sono più l'ultima parola del diritto della Chiesa, perché l'attività legislativa e istitutiva è proseguita; anche se sono la base vigente e consistente dell'attuale diritto ecclesiale. Entrare ad analizzare il contenuto di questo capitolo postconciliare chiederebbe un'analisi minuta e complessa.

La domanda interessante può essere: il rinnovamento canonico (liturgico, ecc.) postconciliare facilita o impiccia lo sviluppo di quelle dimensioni della vita della Chiesa che trascendono l'istituzione e a servizio delle quali essa è chiamata, e il cui primato deve trasparire ed essere stimolato e promosso? La forte esperienza di novità istituzionali ci ha reso oggi indubbiamente più sensibili alla questione e anche più capaci di valutarne la complessità. Nella migliore e più viva delle istituzioni riemergono tutti i difetti della nostra umanità e possono anche esplodere quelli che erano latenti; ma possono non esserne favoriti, ed è questo che è legittimo attendersi.

Se per es. consideriamo alcune delle istituzioni postconciliari più evidentemente innovative, cioè quelle partecipative, ci accorgiamo che alcuni fenomeni di litigiosità ecclesiale emergevano o esplodevano meno quando si era in genere più pecoroni (era maggiore libertà? In genere no, ma in qualche misura poteva esserlo); che molto tempo che si va perdendo in modo inconcludente in riunioni e assemblee di ogni genere non si perdeva, ma che circolava anche meno fermento di idee (o circolava in altro modo? migliore? peggiore?),

che era meno stimolata la coscienza della missione condivisa (davvero?); che molte decisioni erano più veloci (o magari non venivano mai). L'assemblea conciliare stessa fu esempio e paradigma di molte dinamiche, alcune delle quali si sono affinate, altre si sono afflosciate o involute nel postconcilio. Fu complesso giungere a conclusioni e molte di esse hanno lo stigma del compromesso; ma quale smentita il Vaticano II ha dato all'immaginazione che l'autorità primaziale del papa sia in genere più funzionale e più capace di decidere! Questo è stato verissimo per la decisione, formalmente fulminea, di Giovanni XXIII di convocare il concilio; ma molti degli orientamenti presi insieme nel concilio probabilmente sarebbero ancor oggi nell'incertezza o in lista d'attesa, se avessero dovuto scaturire da Roma.

Forse in un bilancio deve essere soprattutto valutato il fatto che lo sviluppo, o il declino, o anche solo il consolidamento delle istituzioni sembra dare alla storia una sorta di verificabilità misurabile: perché l'istituzione per definizione è stabile. È vera o illusoria la sensazione di essere più coscientemente e meglio nella storia, che ci viene dal privilegiarne la lettura secondo parametri istituzionali? Ma addirittura la domanda può ritornare una volta di più su se stessa, come riflessione sulla riflessione sulla riflessione: che importanza dare a questa autocoscienza, in relazione al modo di vivere la storia delle persone e della comunità, dei fedeli e del popolo di Dio? Aiuta a vivere meglio di fede? Aiuta ad amare secondo lo Spirito di Gesù Cristo?

IV. UNA DUPLICE SCUOLA QUOTIDIANA

Non a caso parlo di «vivere nella storia». Tornando infatti alla questione, lasciata più sopra in sospeso, del nodo strategico per leggere in unità il concilio, identificherei questo nodo strategico del Vaticano II nell'accettazione della storia della salvezza come luogo della verità e della grazia di Dio. Mi sembra possibile cogliere una coerente maturazione delle diverse proposte conciliari attorno a questo centro unificante.

Al di là di ogni tentazione di astrattezza e senza in alcun modo negare lo spessore ontologico della verità e della grazia così identificate, incontrate e ricevute (ché poi è infine difficile immaginare, e a rigore impossibile pensare che qualcosa sfugga allo spessore dell'ontologia, perché ciò che non è neppure sfugge), mi sembra che questo senso della storia segni in profondità il magistero conciliare. Lo possiamo rilevare a partire precisamente da quei documenti che

si presentano con caratteri meno estemporanei, cioè dalle quattro costituzioni conciliari. La prima si occupa del mistero celebrato, cioè attivo e riproposto nei ritmi della storia; la seconda è strutturata sul tema del popolo di Dio, in cammino verso l'*eschaton*; la terza ha identificato nella *historia salutis* il luogo della rivelazione e della sua trasmissione; l'ultima infine ha messo a tema la Chiesa *in mundo huius temporis*. In ciascuna il *mysterium magnum*, intendendo con Paolo Cristo e la Chiesa, è presentato come divina *conversatio* che innerva e vivifica la storia dell'umanità.

Proprio su questo sfondo mi sembra che l'eredità conciliare si mostri capace di continua ripresa: celebrazione e cammino, appunto, riascolto e missione. Lo Spirito opera questo, istruendo la Chiesa alla scuola dei suoi segni e della memoria di Gesù, cioè delle cose nuove e delle cose antiche di cui è intessuta la sapienza del Regno. Se possiamo distinguere la scuola quotidiana dello Spirito e la scuola quotidiana del Vangelo come due momenti di un'unica pedagogia alla quale il concilio ha sospinto con soavità e con forza il popolo dei credenti, è perché nell'irriducibile duplicità di questi momenti la Chiesa va riimparando ad apprezzare la distinzione e inseparabile *omousia* dello Spirito e del Figlio. Va così recuperando, come frutto senza pari dell'eredità del Vaticano II, il gusto della Trinità, al di là di giochini estrosi, come volto incantevole di Dio.

V. ALLA SCUOLA DELLO SPIRITO

La scuola dello Spirito è anzitutto scuola dell'intelligenza delle vie della Chiesa nell'oggi: «Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese».

Promesso come Paraclito, secondo Giovanni, per il tempo dell'assenza di Gesù, e annunciato, secondo la celebre pagina iniziale degli Atti, come colui che, senza dare quella scienza dei tempi della storia che è riservata al Padre, permetterà ai discepoli di essere testimoni sino agli estremi confini della terra, lo Spirito ha un suo linguaggio che la Chiesa certo non ha mai disimparato, ma della cui singolarità si è riappropriata e si va riappropriando in modo riflesso e generalizzato proprio a partire dal concilio. I maestri di spiritualità conoscevano molti criteri per affrontare i segni e gli impulsi meno comuni dello Spirito santo. La novità sta nell'impegno allo sviluppo reale delle conseguenze della promessa, compiuta grazie a Gesù, che il dono dello Spirito avrebbe reso profeti tutti i figli e tutte le fi-

glie del popolo di Dio. Certo non secondo un disordine entusiastico: e questo chiede un diffuso apprendimento di metodi di comunione e di verità; ma neppure mortificando la profezia nei canoni della razionalità e della legge, del razionalismo e del legalismo.

Se di discernimento in passato si parlava in particolare a proposito dei fenomeni interiori dei «professionisti» della spiritualità, non mancava il riferimento reale a quel processo in relazione al comportamento quotidiano dei cristiani: alla prudenza (soprannaturale), prima delle virtù cardinali, era riconosciuto il compito di valutare la bontà dei comportamenti nel concreto, e con una chiarezza in teoria cui corrispondeva meno attenzione nel vissuto quotidiano, a ogni cristiano si insegnava che lo Spirito santo, in particolare modo effuso nella cresima, abita nei credenti con i suoi doni, tra i quali quello del consiglio. Se la memoria di questo dono era più teorica che operativa, da parte sua la prudenza, inquadrata a partire da uno schema di origine aristotelica, rischiava di risultare determinata da parametri essenziali più che esistenziali, e così di essere a servizio di una singolarità di decisioni ben poco concreta.

Non c'è dubbio che l'impulso conciliare abbia risvegliato il gusto del discernimento; non solo il termine e il tema, considerati da molti una moda un po' estrosa. Ha risvegliato questo gusto e questo impegno sia nei singoli sia nelle comunità, stimolando così la riflessione della teologia spirituale e quella della teologia pastorale, che in effetti stanno conoscendo tempi interessanti. Ma esse, come tutte le elaborazioni scientifiche, procedono per molteplicità di vie e di tentativi, immaginando metodi e via via apprendendoli e sperimentandoli. Anche la coscienza, che per sé dovrebbe essere abbastanza evidente, della fondamentale omogeneità del discernimento spirituale e di quello pastorale, che rispettivamente riguardano gli orientamenti personali e quelli della comunità qui e oggi, fatica a emergere. Intanto naturalmente se ne apprendono le non trascurabili differenze, perché altri sono gli obiettivi cui lo Spirito guida i singoli, altri quelli delle comunità; altra la curva dei tempi nelle età della vita delle persone, altra quella delle comunità, singolare poi quella delle famiglie; altre le dinamiche di comunione (nella reciprocità, nel consiglio, nell'obbedienza, nella riconciliazione) che convergono in un buon discernimento personale, altre quelle implicate in un discernimento comunitario. Tutto questo semplicemente per dire che i cantieri sono aperti, e che la confusione che vi si rileva probabilmente è segno di una operosità feconda.

Si comprende anche una certa insofferenza oggi per i discorsi pedanti e retorici, anche quando sono corretti nei loro contenuti: quelli cioè che proclamano o riaffermano o ribadiscono grandi prospettive senza aiutarne la ricaduta, e quindi il senso, nel vissuto delle persone e delle comunità. Quando questo ne è il senso, l'insofferenza non esprime ribellione o gusto di anticonformismo, ma bisogno di semplificazione, di linearità del cammino, di essenzialità nello sguardo e nell'azione.

Questa scuola quotidiana dello Spirito può avere vantaggio da elaborazioni geniali, ma è abitata soprattutto da persone normali, intelligentemente docili alla lezione delle beatitudini e non dominate dalla presunzione di sapere o di capire tutto. La scuola quotidiana dello Spirito infatti è inseparabilmente connessa con la scuola quotidiana del Vangelo.

VI. ALLA SCUOLA DEL VANGELO

La scuola del Vangelo è la scuola della memoria. Oggi già noi facciamo memoria del concilio, perché esso stesso fa parte della memoria della Chiesa, ma ognuno che non sia del tutto digiuno di cristianesimo sa che la memoria della (soggetto) Chiesa è il luogo della memoria di (oggetto) Gesù. Proprio perché ormai distanziati di qualche tempo dal Vaticano II, il cui ricordo in noi meno giovani è vivo e ancora diretto, possiamo chiederci quale impronta esso abbia lasciato sul rapporto della Chiesa cattolica con la propria memoria. La domanda include quella sulla dottrina del Vaticano II a proposito della tradizione, ma non si riduce a essa, perché il concilio prima che sulla dottrina ha inciso sull'atteggiamento stesso della Chiesa nei riguardi della storia, e in particolare della propria storia, e delle proprie origini che indelebilmente marcano questa storia.

Quanto si è detto a proposito della scuola quotidiana dello Spirito può lasciare l'impressione che il Vaticano II sia stato un episodio (grande) del fenomeno di sradicamento che ha accompagnato in occidente l'esplosione di speranza dei «magici» anni Sessanta. In realtà il giudizio storico deve essere meglio articolato. Il concilio ha segnato un recupero del senso dell'oggi (*«huius temporis»*, come nel titolo della *Gaudium et spes*), non a spese del senso del passato ma entro un più generale recupero della coscienza storica. La distanza dalla storia per una visione essenzialista della verità cristiana era ben radicata nel cattolicesimo preconconciliare, se non altro a partire dall'ultimo

episodio maggiore di contrasto tra verità e storia, cioè dalla controversia antimodernista. La perdita successiva delle radici non può essere imputata al concilio, quanto piuttosto alla cultura della postmodernità sedotta dall'effimero.

Il Vaticano II ha valorizzato la memoria nella Chiesa, e in essa ha orientato con forza gli sguardi verso il tempo di Gesù. Bibbia ed eucaristia sono lo strumento e il luogo privilegiato di questa memoria, e non c'è dubbio che la grata memoria della fede abbia riappreso il contatto sobrio e gustoso con queste sorgenti dalla lezione forte delle costituzioni *Dei Verbum* e *Sacrosanctum Concilium*. Questi richiami erano entusiasmanti, ma la loro gestione non era facile. Non c'è voluto molto perché l'invito a una liturgia più partecipata e a una lettura più diretta e abbondante della Bibbia appassionasse il popolo di Dio. I credenti amano con un istinto infallibile la parola di Dio e l'eucaristia. Quando poi questo accostamento ha acceso mille domande, il popolo dei credenti non si è arreso, non le ha lasciate cadere. Troviamo qui alcuni capitoli tra i più belli della storia della recezione del concilio: essi, insieme con la storia della ricerca delle vie dell'unità e delle vie della missione sono le linee di forza e di speranza della Chiesa cattolica dei recenti decenni.

La trasformazione dei riti liturgici (della lingua, dei testi, delle modalità celebrative; dell'eucaristia soprattutto ma anche degli altri momenti della liturgia) ha dato l'impressione di creare più difficoltà di quante ne superasse. Ma era qualcosa di simile alla prima impressione lasciata dall'annuncio del concilio. La prima reazione del card. Montini, come è noto, fu: «Che vespaio!»; ma egli stesso, divenuto Paolo VI, condusse in porto questa impresa gigantesca. Similmente rimase come frastornata la Chiesa assumendo linguaggi celebrativi meno familiari proprio in ragione della loro maggiore familiarità: ma era l'inizio per imparare a parlarli meglio, per semplificarli ulteriormente, liberandoli da inutili croste che rendevano artificioso il senso del mistero. Il cammino è ben lungi dall'essere compiuto, sia pure di quella relativa compiutezza di chi ha superato un guado e sa che la strada sulla terraferma continua a perdita d'occhio. Ma già chi non si attardi in minuscole tenaci nostalgie o non si lasci bloccare dai laccioli di astratte e infondate precomprensioni riesce a vedere nel disegno limpido di una celebrazione non appesantita da fronzoli e artifici il mistero della memoria di Gesù, mistero della fede che si fa eucaristia nella gratitudine per la salvezza compiuta una volta e disponibile per sempre.

La noia della monotonia lascia il posto al gusto della ripetizione, perché la memoria rituale ama il ritorno, segno di fedeltà e custode

di promessa. Ciò che è superficiale si usa e getta; ciò che è essenziale rimane, ritorna. Mi sembra che la recezione della lezione conciliare sulla celebrazione liturgica della memoria del Signore possa prevedere anche il piacere lieve dei segni effimeri, ma si misuri sul radicamento forte in ciò che è permanente: nel mistero della nuova ed eterna alleanza stipulata nel corpo donato e nel sangue del Signore versato «per voi e per tutti».

Anche il recupero della frequentazione delle Scritture ha conosciuto una storia travagliata e bellissima. Basterebbe l'evoluzione dell'editoria cattolica a soggetto biblico a darne un'idea. Scritti di rapida e anche un po' rudimentale trascrizione popolare dell'esegesi erudita, offerti per una prima urgenza di fronte alla domanda crescente dell'interesse biblico stimolato dal concilio (e anche per alimentare la stessa domanda, evidentemente) hanno poi lasciato spazio a una letteratura più mirata, più scelta, più equilibrata tra scienza e spiritualità. Si è poi sviluppata tutta una ricerca sui modi di lettura della Bibbia, recuperando e divulgando la rivisitazione storica dell'antica ermeneutica dei quattro sensi, già sondata prima del concilio, per es. dalla monumentale *Exégèse médiévale* di De Lubac (per ricordare solo l'opera maggiore e più celebre). La storia dell'ermeneutica biblica è stata percorsa su mille sentieri, alla ricerca delle promettenti perle della saggezza del passato. La trascrizione ermeneutica delle acquisizioni della più recente indagine storico-critica e storico-redazionale sulla Bibbia ha permesso di saggiare le possibilità dottrinali, sapienziali, spirituali del *corpus* dei libri canonici, nitidamente emergente eppure non isolato dal suo contesto e dal complesso delle vicende tra le quali, nelle quali e per le quali ha preso forma. I molti metodi presentati dalla istruzione della Pontificia Commissione Biblica del 1993 non hanno preso forma e criterio solo a partire da interrogativi dotti e sofisticati, o inventati dagli studiosi, ma esprimono una ricerca che si è fatta carico dell'attesa dei credenti e delle comunità e ne conserva la traccia e la ricchezza di stimoli.

Ma la formazione alla Bibbia non ha comportato solo questioni di metodologia esegetica; anche vie, ritmi e dinamiche della spiritualità ne sono rimasti segnati. La pedagogia della *lectio divina* non comporta solo – e lo si è visto – l'abbondante e tenace assunzione della Scrittura come testo di riferimento per una meditazione o contemplazione che per il resto rimarrebbe identica. Essa ha chiesto e chiede atteggiamenti singolari, connaturali con la fede ma non ovvi, e in ogni caso da apprendere. Il riferimento al testo biblico chiede la docilità a pagine che ci precedono: che sono per tutti e perciò non pos-

sono essere su misura per nessuno, almeno nel senso banale di essere costruite sotto la pressione degli interrogativi di singole persone o culture o epoche.

Il cristiano e la comunità che accolgono questa prospettiva (praticando la *lectio* o per es. assumendo rigorosamente le letture liturgiche festive come riferimento per l'omelia e la meditazione della comunità) non possono, o non dovrebbero permettersi di piegare la Parola all'urgenza vera o apparente delle proprie domande, ma dovranno trovare la pazienza di custodire in sé la Parola e di attendere che essa porti frutto. Anche qui, la pedagogia della Chiesa conosce molte sfumature: per circostanze particolari della vita personale o comunitaria la sua liturgia dispone pagine appropriate. Ma più in genere la coltivata domestichezza con una Parola che abita nel credente farà uscire al momento opportuno, secondo il suggerimento dello Spirito, l'opportuno richiamo di questa Parola, diventata familiare:

Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (*Dei Verbum*, 8).

Tutto questo nella forma della memoria, nella quale ogni parola della Scrittura trova la sua relazione e il suo fondamento in Cristo Gesù e si dispone a non essere strumentalizzata ma sicura e vivente guida per la fede. Le intersezioni che compongono questo disegno sono ricchissime, e non si finirebbe mai di parlarne; ché anzi si impara che esercizio e teoria dell'ascolto della Parola crescono insieme. Su questi cammini la Chiesa è stata indirizzata e si è lasciata indirizzare dal magistero del concilio, e ne va attingendo frutti di verità. La scuola del concilio ha condotto alla scuola del Vangelo. Il rimando non è simmetrico: il magistero conciliare conduce, attraverso la memoria liturgica e biblica, all'unico vero maestro. Verrebbe da dire che quando il concilio indica Cristo, lo stupido guarda il concilio. Ma più stupido è chi lo ignora e non ne apprende la lezione.

VII. LA LIBERTÀ DI UN POPOLO CHE CAMMINA CON IL SUO DIO

Sancta et semper purificanda: dopo 40 anni la Chiesa è più santa? Si potrebbe immaginare una lettura del concilio e dei suoi frutti a partire da questa domanda, la più decisiva nella sua apparente ge-

nericità. Proprio a partire dal Vaticano II la Chiesa cattolica si è sentita molto più libera nell'affrontare apertamente la sfida della purificazione del proprio presente e delle proprie memorie, del proprio futuro e delle proprie speranze. Il fenomeno ha preso un andamento clamoroso nel pontificato di Giovanni Paolo II: allo straordinario numero di beatificazioni e canonizzazioni sancite da questo papa ha fatto riscontro il non meno ampio ventaglio delle richieste di perdono per le colpe dei cristiani e per le ferite lasciate dalla Chiesa nella storia, soprattutto nel millennio che si è andato chiudendo. L'una e l'altra sequenza, proprio per la loro irrefrenabilità, in qualcuno hanno persino creato fastidio, quasi la paura che l'insieme non fosse gestibile. Assai meno invece si è notata la convergenza del duplice fenomeno della memoria della santità e della ricerca di purificazione, e quella sorta di originale equilibrio che il papa così andava promovendo.

Ora bisognerà lasciar forse decantare un momento l'accumulo di questi richiami alle luci e alle ombre della nostra storia: decantare per meglio assumere; come, non è facile dirlo. Davvero c'è stato tempo, volontà, capacità di appropriarsi degli echi di santità risuonati in questi anni? O forse si è solo posta la premessa perché questa lezione possa parlare alla Chiesa futura? Per es. l'inserimento nel calendario romano dei martiri delle chiese relativamente recenti e geograficamente lontane dall'Europa ha per ora un significato piuttosto esotico e la forma di un richiamo piuttosto generico all'universalità del popolo di Dio.

Ma chissà? Forse con il tempo anche la tradizione della santità nella storia dei popoli di meno antica fede cristiana risulterà più caratterizzata dall'identità locale e culturale delle chiese, senza pregiudizio del *semen christianorum* costituito dal sangue dei primi martiri. Se i martiri giapponesi o coreani – per fare un esempio – che la liturgia romana oggi celebra nel calendario generale sono o appaiono santi gesuiti più che appunto giapponesi o coreani, questo non è disdicevole, perché onora le radici missionarie di quelle chiese, storicamente legate alla testimonianza eroica dei missionari della Compagnia di Gesù e delle loro primizie cristiane in estremo oriente. Ma abbiamo motivo di attenderci e naturalmente di promuovere – e sarà frutto anche dell'intelligenza missionaria del Vaticano II – nuove forme di santità cristiana culturalmente più caratterizzate, nelle forme del martirio o in altre forme. Non approderanno tanto rapidamente al calendario liturgico, forse, ma potrebbero presto lasciare, o già stare lasciando tracce nel vissuto delle Chiese.

Certo non soprattutto da questo equilibrio in quanto equilibrio sarà definita la figura della santità promossa dal concilio, quanto piuttosto dalla fedeltà alla duplice e singolare scuola di cui si è detto. A voler immaginare oggi questa figura, mi pare appropriato assumere come sfondo che insidia la libertà dello spirito e lo sguardo semplice del cuore l'abuso dello strapotere mediatico. *Inter mirifica* pareva, e forse fu il minimo e più affrettato dei documenti conciliari. Ma la comunicazione è più che i suoi *media* e l'antropologia che essa definisce identifica la nostra verità profonda davanti a Dio in Cristo. Ne nasce la comunione, che quella pietra miliare dell'interpretazione conciliare che è stato il Sinodo episcopale del 1985 ha identificato come «l'idea centrale e fondamentale» nel Vaticano II, anche se formalmente poco tematizzata nei suoi documenti. Dalla qualità di questa comunicazione, temprata dal senso della storia cui la duplice scuola quotidiana dello Spirito e del Vangelo allena, dipende la forte testimonianza – spesso nella forma del martirio – da cui è vinto il mondo.

Sullo sfondo dello strapotere di cui ho detto, mi pare che oggi alla sfida mediatica dell'immediato risponda la custodia affettuosa della memoria del Signore: la nostra fede; alla sfida dell'apocalittica mediatica la pazienza che custodisce la speranza; alla sfida della violenza mediatica la custodia della carità. Quale altro contenuto essenziale potrebbe avere ogni figura di santità, e oggi la figura che l'itinerario indicato sembra suggerire?

VIII. ATTUALITÀ DELLA BUSSOLA

A conclusione, è ragionevole tornare alla riflessione iniziale con una domanda che la interpreti. Che valore ha, nella prospettiva detta, una «bussola»? e in che senso oggi al Vaticano II (e non per es. ai concili di Lione, di Firenze, o al Tridentino) conviene la funzione espressa da questa immagine? Quale attualità significa? Quale relazione tra i tempi oggi (e forse non altrettanto tra 200 anni) essa esprime?

C'è chi già auspica un nuovo concilio. Da subito, dalla chiusura stessa del Vaticano II, ci fu chi auspicò un Vaticano III, perché il concilio di Giovanni XXIII e di Paolo VI gli stava stretto. Un concilio non serve ad applicare un altro concilio, altrimenti si procederebbe sterilmente all'infinito. La cosa non starebbe in piedi neanche qualora si teorizzasse un assemblearismo permanente, che è più ideologia sessantottina che magistero conciliare.

Il Vaticano II ha generato un'ampia attività assembleare nella Chiesa: sinodi, conferenze, consigli a diverso livello si sono moltiplicati, a partire dal sinodo dei vescovi, formalmente istituito da Paolo VI in piena coerenza con l'assemblea conciliare in corso e ormai inserito a pieno titolo nei codici di diritto canonico. Se ne può e forse se ne deve pazientemente aggiustare il metodo di lavoro, facendo frutto della prima esperienza, ormai quasi quarantennale essa stessa; ma l'istituzione sembra solida assai più di quanto analoghe istituzioni furono capaci di consolidarsi nel passato. Le assemblee continentali, ancora acerbe ma – sembra – candidate a durare e svilupparsi, vanno rispondendo a inviti nuovi dei tempi e prefigurando forse assetti giuridici generali nuovi della Chiesa cattolica.

Dire questo sarebbe solo percorrere un capitolo della storia delle istituzioni postconciliari. L'attualità della bussola – mi sono sforzato di mostrarlo – si misura anche ma non solo né soprattutto da questo. Finché lo sviluppo di queste istituzioni le custodirà vive e capaci di mediare la tensione alla quotidiana scuola del Vangelo e dello Spirito promossa dal Vaticano II, da questo punto di vista esso rimarrà bussola per la Chiesa e un nuovo concilio non sarà necessario.

Da altri punti di vista può nascere un giudizio non identico. Fosse vero che le vie dell'ecumenismo presto ne richiedessero uno! Più che la recezione di singoli testi, sarà la storia della visione sintetica di come essere fedeli allo Spirito e al Vangelo il criterio di attualità della bussola conciliare. Finché il magistero del concilio apparirà opportuna misura della linea del nuovo postconciliare, il Vaticano II non sarà invecchiato. Le vie tracciate da *Redemptor hominis*, *Redemptoris missio*, *Ut unum sint*, *Novo millennio ineunte* – per citare solo magistero papale di altissimo spessore – puntano con sviluppo coerente nella direzione tracciata dalla «bussola» conciliare. Il cristocentrismo e la pneumatologia di queste direttive sono nitido frutto della lezione del Vaticano II.

Quando poi la qualità cristiana altissima del Vaticano II non apparirà sufficiente, perché nessun soggetto ecclesiale eguaglia il Maestro e perché le dinamiche della vita nello Spirito e della comunicazione missionaria chiederanno di andare oltre, una nuova bussola potrà essere necessaria. Così è accaduto per Calce donia e per Trento, per il Lateranense IV e il Vaticano I e per gli altri concili. D'altronde, «fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora...», la Chiesa pellegrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo» (*Lumen gentium*, 48).

Bisognerà riconsiderare anche la capacità comunicativa dell'«indice», quando diverrà troppo facile che lo stupido guardi al Vaticano II

in alternativa al Vangelo che esso ha inteso indicare. Invitando ciascuno nella Chiesa a sentirsi responsabile, il concilio stesso ci ha insegnato – semmai ce ne fosse bisogno, e un po' ce n'è sempre – che non esiste ragione al mondo per rassegnarsi a essere stupidi. Ma per questo discernimento dei tempi la meditazione umana non sarà sufficiente. Lo Spirito stesso – lo insegna la lezione di papa Giovanni – darà questo discernimento. Come? Non necessariamente nel modo improvviso e imprevisto con cui ha fatto germogliare il Vaticano II. Come egli vorrà: egli, non noi, «è Signore e dà la vita», ha parlato e ancora parla per mezzo dei profeti e raduna e accompagna «la santa Chiesa cattolica. comunione dei santi». Egli, per dire la cosa con la *Lumen gentium* (4), «con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo sposo».

TULLIO CITRINI

*Piazza Santa Maria Maggiore, 5
Roma*

SUMMARY

This article would answer the question if the Second Vatican Council is still relevant after forty years and that is the reason why the author wants to find out how to estimate it. The richness and the complexity of the conciliar teachings and the rules and the directives proposed make an analytic answer impossible: it is necessary to find a synthetic interpretative principle.

The easy and therefore recurrent idea that the heritage of the Council should be valued on the basis of how the ecclesiastical institutions consequently evolved: this is only a part, though important, of the matter. It suggests that the strategic core of Vatican II is to be found in the fact that the truth and grace of God finds its realization in the history of salvation: the Church follows the daily school of the Holy Spirit and of the Gospel, thus engaging in wisdom and memory: this way its holiness will be incessantly purified by them.

Vatican II will be the present-day compass of the Church as long as it successfully communicates the invitation to the pedagogy of this double school.