

IL VATICANO II COME STILE¹

SOMMARIO: I. STUDIARE IL VATICANO II COME STILE – II. L'ELABORAZIONE DI UN NUOVO STILE NEL CORSO DEI LAVORI CONCILIARI: 1. *Il cardinal Léger, la critica di uno stile superato e la proposta di un nuovo stile*; 2. *Il discorso inaugurale di Giovanni XXIII*; 3. *La discussione del De fontibus e del De Ecclesia nel corso della prima sessione*; 4. *L'elaborazione della Gaudium et Spes*; 5. *Paolo VI: lo stile del Vaticano II* – III. CONCLUSIONE

La figura dei concili si è fortemente evoluta nel corso degli ultimi due millenni e parecchi storici hanno cercato di stabilirne una tipologia (soprattutto Hefele, Fouilloux, Alberigo, Schatz, Beinert, Routhier...)². Si distinguono spesso tre o quattro diverse forme di concili, anche se si è d'accordo che non è facile fissare una tipologia perfettamente coerente: i concili imperiali della Chiesa antica (o i concili dottrinali), i concili di cristianità del Medioevo o i concili ge-

¹ Mi sono ispirato a C. THEOBALD, «Le christianisme comme style», *Recherches de science religieuse* 85/4 (1997) 589-600; Id., *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, Cerf, Paris 2007.

² K.J. von Hefele presenta otto tipi di concili: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Letouzey et Ané, Paris 1907, 4-8. É. Fouilloux ne presenta quattro tipi: «La fase ante-preparatoria», in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II, I. Il cattolicesimo verso una nuova stagione*, Il Mulino, Bologna 1995, 71-176: 85-87. G. Alberigo ha ripreso diverse volte la questione, soprattutto nella sua introduzione alla pubblicazione dei decreti conciliari: *Les conciles œcuméniques*, vol. I. *L'histoire*, Cerf, Paris 1999. K. Schatz elabora ugualmente una tipologia dei concili nell'introduzione alla sua opera *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1999. Cf anche la tipologia presentata da W. BEINERT, «Concilio», in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 324-327: 325. Si veda, infine, G. ROUTHIER, «Il concilio ecumenico o generale», in G. ALBERIGO - G. RUGGIERI - R. RUSCONI, *Il Cristianesimo. Grande Atlante*, vol. II, UTET, Torino 2006, 584-586.

nerali dell'Occidente, i concili d'unione e i concili della Chiesa cattolica dell'epoca moderna. D'altronde, se comunemente si afferma che il Vaticano II rappresenta un caso particolare nella storia dei concili, non si riesce spesso a dire positivamente ciò che lo caratterizza. Si dirà che non è dottrinale, ma pastorale, che non è stato convocato nel momento in cui un'eresia particolare minacciava la Chiesa, come ricordava Giovanni XXIII nel suo discorso di apertura, o che non ha pronunciato anatemi. Se questi sono altrettanti modi negativi di caratterizzarlo, ciò dimostra a sufficienza che col Vaticano II si è in presenza di qualcosa di nuovo; e ciò che è nuovo, all'epoca di McLuhan, non è semplicemente il messaggio (l'enunciato, ciò che è detto): è ugualmente il modo di dirlo, l'atto ed il modo in cui è posta l'enunciazione. In questo senso, l'adagio di McLuhan vale anche per il concilio: *The medium is the message* e, se si è potuto dire «Lo stile è l'uomo»³, oggi si può tradurre «Lo stile è il Concilio».

Se, alla luce dei concili del secondo millennio, volessimo cogliere qualche caratteristica del Vaticano II, potremmo notare in positivo che, come nessun altro concilio in precedenza, il Vaticano II ha avuto una grande ripercussione nei *media* che facevano rimbalzare nel mondo intero i dibattiti del concilio, non solo facendo eco al suo insegnamento, ma contribuendo in modo determinante a mettere in scena una figura di Chiesa – come luogo di dibattito e di discussione – e a costruire l'avvenimento, attraverso un processo di amplificazione e di ingrandimento. Questa messa in scena mediatica della Chiesa stava per forgiare stabilmente le rappresentazioni dei fedeli e l'immagine che essi si fanno della Chiesa, ma stava ugualmente in parte determinando il modo di parlare, facilitando la presa di contatto dei vescovi coi loro fedeli e, più ampiamente, con gli uomini di tutto il mondo coi quali il concilio voleva entrare in dialogo. Di più, sia la rappresentazione del mondo intero in tutta la sua diversità culturale e sociale, attraverso l'episcopato eterogeneo che partecipava al concilio, sia l'invito dei delegati fraterni (gli osservatori non cattolici) stava per permettere alla Chiesa di ritrovare la propria cattolicità, come si diceva all'epoca. Ciò stava pure per avere conseguenze importanti: non si poteva più pretendere di parlare in maniera universale adottando le prospettive occidentali e non si poteva più far finta di ignorare la dimensione ecumenica delle questioni affrontate. In questo senso, il Vaticano II si differenziava dai concili generali dell'Occidente, dai concili di cristianità o dai concili dell'epoca moder-

³ G.-L. LECLERC DE BUFFON, «Discours d'investiture à l'Académie française».

na che avevano segnato il secondo millennio⁴. Infine, la partecipazione di uditori laici stava anch'essa per caratterizzare il Vaticano II, che riusciva, benché ancora debolmente, a delineare la figura del popolo di Dio. La voce dei Padri conciliari doveva testimoniare la fede della loro Chiesa ed essi dovevano anche giungere a parlare a nome dei loro fedeli.

Tutto questo, però, non basta a caratterizzare il Vaticano II e a distinguerlo dagli altri concili del secondo millennio. In effetti, il Vaticano II è anche uno stile, uno stile che non inganna, uno stile che lo distingue dagli altri concili. In effetti, anche un lettore non avvertito non può confondere un testo del Vaticano II con un testo di un altro concilio dell'epoca moderna, tanto è percepibile la differenza. Come diceva Paolo VI, se nel Vaticano II la Chiesa ha offerto al mondo il suo aiuto e i suoi mezzi di salvezza, essa l'ha fatto – «ed è una nuova caratteristica di questo concilio» – [...] «in un modo che contrasta in parte con l'atteggiamento che segnò alcune pagine della sua storia», adottando «di preferenza il linguaggio dell'amicizia, dell'invito al dialogo»⁵. Non si può dunque interpretarlo a prescindere dalla novità di questo stile e di questo linguaggio e senza registrare il «contrasto» fra questo stile ed altri modi con cui la Chiesa si rivolge al mondo e propone il suo insegnamento⁶.

Dimenticando questo stile particolare, i dibattiti attuali si focalizzano generalmente o troppo esclusivamente sull'insegnamento del Vaticano II, la sua interpretazione e la sua recezione e riservano senza dubbio scarsa attenzione allo stile dei documenti (o del concilio stesso), che non solo esprime l'originalità di questo concilio e ne testimonia il progetto, ma permette ugualmente di percepirne il senso e di coglierne un'interpretazione coerente. Nel contempo gli storici non cessano di attirare l'attenzione sull'avvenimento che in modo più immediato rinvia allo stile del concilio. Mi domando se, in fin dei conti, il dibattito attuale non rinvii a due paradigmi ermeneutici che si radicano in prospettive e tradizioni disciplinari diverse – la storia e

⁴ Al Vaticano II, i Padri conciliari provenivano da 116 nazioni: 849 dall'Europa occidentale (31,6%), 601 dall'America latina (22,33%), 332 dall'America del Nord (12,36%), 250 dall'Africa nera (9,3%), 174 dal blocco comunista, 95 dal mondo arabo (3,53%), 256 dal mondo asiatico e 70 dall'Oceania (12,1%). Questa diversità non ha paragone nei concili precedenti.

⁵ PAOLO VI, «Linguaggio dell'amicizia e invito al dialogo: note di 'stile conciliare'», in M. VERGOTTINI (ed.), *Nel cono di luce del Concilio* (= Quaderni dell'Istituto 26), Studium, Roma 2006, 23-27: 24.

⁶ Cf G. ROUTHIER, «El Concilio Vaticano II come estilo», *Iglesia viva* 227 (2006) 3-44.

la teologia – la prima più attenta all'avvenimento e la seconda più segnata da un'ermeneutica dei testi non sempre abbastanza attenta al loro contesto storico.

Tuttavia, come accade per l'insegnamento sociale della Chiesa, le analisi tematiche e quelle di contenuto meriterebbero di essere accompagnate da analisi stilistiche o retoriche capaci anch'esse di rivelare qualcosa d'importante sul locutore, sul suo modo di porsi, sul suo atteggiamento.

Immergendoci nel nostro paragone: misurato sui tempi lunghi, lo sviluppo dell'insegnamento sociale della Chiesa si distingue in due grandi periodi. Un primo periodo, inaugurato da Leone XIII e proseguito da Pio XI, si conclude con Pio XII. Un secondo periodo, contemporaneo ai lavori conciliari, è inaugurato dall'enciclica *Mater et magistra* e proseguito ancora più chiaramente con la *Pacem in terris* (11 aprile 1963). Il superamento di quattro soglie costituisce di solito il criterio che porta a parlare, con queste encicliche, di un nuovo periodo dell'insegnamento sociale della Chiesa: il cambiamento di coloro cui il testo è indirizzato (ormai tutti i fedeli – non semplicemente i vescovi – e tutti gli uomini di buona volontà) che non ha solo l'effetto di allungare la lista dei destinatari, ma di offrire un'altra visione della Chiesa, situandola in modo diverso nel mondo contemporaneo; l'evoluzione del metodo, con l'introduzione del discernimento dei segni dei tempi; un approccio più empirico e la formulazione della proposta cristiana in uno stile meno scolastico e più immediatamente evangelico; infine la distinzione operata fra i sistemi, le persone e i movimenti, il che permette d'intravedere su nuove basi i rapporti fra cattolici e non cattolici nel campo sociale, economico e politico.

Questo cambiamento di stile nel magistero pontificio accompagna e stimola il cambiamento di stile che si può osservare nell'elaborazione dei decreti conciliari⁷ ed è importante esaminare da vicino questo stile, che non si riduce certo ad un semplice ornamento esteriore, un elemento decorativo, separabile dagli enunciati o dal pensiero che si esprime. Avanziamo insomma l'ipotesi che il Vaticano II segni un'evoluzione significativa della Chiesa cattolica nel suo modo di concepire l'esercizio del magistero e di considerare lo statuto della dottrina. Questa evoluzione deriva da una nuova coscienza del rapporto della Chiesa col mondo, che porta a definire un nuovo at-

⁷ Cf G. TURBANTI «La recezione comparata delle Encicliche “Pacem in Terris” e “Ecclesiam Suam”», in *Centro Vaticano II. Ricerche e Documenti* 04/IV/2 (2004) 111-140.

teggiamento nei confronti della famiglia umana⁸, in particolare verso le persone che non appartengono alla Chiesa, come pure uno sguardo nuovo sulle realtà del mondo; deriva altresì da una più viva coscienza che la Chiesa ha del proprio rapporto vivente e dinamico con la Parola di Dio, che la condurrà, al di là delle formulazioni di scuola o di quelle di cui già è in possesso, a scrutare in un modo per certi versi nuovo la Parola di Dio per ricavare da questo tesoro cose nuove e cose antiche. Ciò conduce a considerare il concilio non solo come luogo in cui si instaura un dibattito tra i Padri conciliari riuniti in assemblea e alla ricerca di un consenso nella fede, ma a comprendere l'attività conciliare in un dialogo costante col mondo e la famiglia umana, con il corpo ecclesiale cui è riconosciuta l'infallibilità *in credendo*, con la Parola di Dio trasmessa nelle Scritture, introvata all'inizio di ogni seduta e proclamata nella liturgia che ogni mattino inaugura i lavori. Avvenimento pneumatico e pentecostale, il concilio è riscoperto – perché si tratta di una riscoperta più che di una novità – come atto di discernimento o atto interpretativo, che mette in gioco l'attenzione alle questioni del tempo e alle aspirazioni che toccano più da vicino l'umanità, l'ascolto della Parola di Dio da parte della tradizione vivente e dell'insieme del popolo di Dio.

I. STUDIARE IL VATICANO II COME STILE

Ci sono modi troppo superficiali di accostare lo stile dei documenti conciliari, specialmente quello che consiste nel contare il numero di righe dei suoi atti⁹. «Diffuso e prolisso» lo definì Balthasar, il quale, leggendo i documenti promulgati dal Vaticano II, osservava che «vi si trovano elementi disparati, numerose ripetizioni, una quantità di cose divergenti, alcune magnifiche; ma c'è anche diletantismo, soprattutto nella *Gaudium et Spes*»¹⁰. Questa critica fa eco a quelle rivolte dai tedeschi allo schema XIII, nel corso del dibattito alla quarta sessione: per loro tutto questo era «poesia». Tuttavia, la *Gaudium et Spes* è il testo che, con la *Dignitatis humanae*, ha susci-

⁸ La *Gaudium et spes* riassumerà questo atteggiamento in tre nozioni: solidarietà, dialogo e servizio.

⁹ Sulle 37.727 righe occupate dall'insieme dei concili, il Vaticano II da solo ne conta 12.179; quello che più si avvicina è il concilio di Trento i cui atti contano 5.637 righe.

¹⁰ H.U. VON BALTHASAR, *À propos de mon œuvre. Traversée*, Lessius, Bruxelles 2002, 104 (or.: *Mein Werk*, Johannes Verlag, 2000).

tato il più grande interesse presso i nostri contemporanei, ben al di là dei circoli cattolici. Ciò dipende sia dal suo stile che dai problemi trattati. Al momento della sua elaborazione, i due gruppi (partigiani ed oppositori) sono sensibili allo stile del documento ed intuiscono la posta in gioco legata alla questione aspramente discussa del *modus loquendi* della costituzione.

Altri hanno voluto valutare lo stile del concilio, privilegiando gli approcci letterari o linguistici¹¹, come pure le analisi sincroniche – troppo poco praticate dai teologi – che, una volta messe in opera, ci mostrano che non sono le tesi della minoranza che strutturano ed organizzano i testi nel loro insieme, anche se le ritroviamo materialmente nel testo¹². Da parte loro, gli studi del vocabolario dei testi conciliari¹³ hanno ben mostrato che il Vaticano II aveva un lessico proprio, il che permette di dirne l'originalità e di indicare ciò che lo distingue dagli altri concili. Nonostante i suoi limiti¹⁴, questo approccio lessicografico e comparativo mette effettivamente in evidenza il carattere proprio del Vaticano II, a confronto coi concili che l'hanno preceduto¹⁵; un'originalità che non è semplicemente di ordine tematico, ma anche stilistico o linguistico. Di fatto, se lo studio del vocabolario indica il sorgere di nuove tematiche (quelle della cultura, soprattutto) o la scomparsa di alcuni atteggiamenti (la scomparsa dell'espressione *anathema sit*), la scelta delle parole è in se stessa molto istruttiva: il passaggio dalla *potestas* al *munus*, dal *sacerdos* al *pre-*

¹¹ Un buon esempio si trova in P. BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de 'Gaudium et spes'* (= Cogitatio fidei 240), Cerf, Paris 2004. Prima di procedere ad un'analisi linguistica, l'Autore compie un'analisi letteraria del tema dell'angoscia nella Costituzione pastorale.

¹² Ho sottoposto il testo della *Lumen gentium* a due persone formate alle analisi sincroniche dei testi ed estranee alla storia del concilio. In maniera sorprendente, entrambi hanno ben mostrato come sia la categoria di «popolo di Dio» a strutturare il testo.

¹³ Cf gli studi del CETEDOC e i diversi *indices verborum* prodotti da questo centro, in particolare il *Thesaurus conciliorum oecumenicorum et generalium ecclesiae catholicae*, che permette un raffronto tra il lessico dei differenti concili nel corso dei due millenni.

¹⁴ Cf Y. CONGAR, «L'Église en cartes. À propos du traitement informatique des textes de Vatican II», in *Le concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 73-78.

¹⁵ Cf L. SARTORI, «Il linguaggio del Vaticano II», in *Il linguaggio teologico oggi*, Ancora, Milano 1969, 233-264; S. SCATENA, «La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla Editio typica», in J. DORÉ - A. MELLONI (edd.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000, 53-97.

sbyter, per limitarci a qualche esempio. Il vocabolario del Vaticano II mette in luce il suo carattere «fuori serie», il fatto cioè che non «faccia numero» coi concili del secondo millennio.

L'analisi retorica appare come un altro modo di accostare lo stile del Vaticano II e, al riguardo, la proposta di John W. O'Malley mi sembra la più originale¹⁶. A suo parere, anche se «il Concilio passa da un soggetto all'altro» e comporta enunciati che non sono sempre facilmente armonizzabili gli uni con gli altri, il concilio non è tuttavia un confuso miscuglio di idee. I suoi documenti «sono notevolmente coerenti gli uni con gli altri, soprattutto se si considera il numero considerevole di persone implicate nella loro redazione e la procedura carente utilizzata, ed essi formano un insieme religioso coerente»¹⁷. Per O'Malley, ciò che contribuisce alla coerenza d'insieme del *corpus* conciliare è anzitutto lo stile. In effetti, «questa totalità è prodotta ed incarnata attraverso e nello stile del discorso adottato dal Concilio, stile che divenne sempre più evidente nella misura in cui il Concilio progrediva, culminando nella *Gaudium et Spes*. In altre parole, il Concilio ha una retorica unica in se stessa»¹⁸. Questa retorica, che assomiglia allo stile di discorso utilizzato dai Padri della Chiesa nei loro sermoni, commenti e trattati di teologia, distingue i testi del Vaticano II da tutti i testi conciliari precedenti. Così, come vedremo meglio alla fine, più che nelle idee che sviluppa, è nell'abbandono del linguaggio tecnico e giuridico caratteristico dei concili precedenti e della neoscolastica che il Vaticano II giunge a definire il suo carattere proprio e a spiccare nella tradizione conciliare come un insieme coerente. I sedici documenti del Vaticano II rappresentano un nuovo modo di fare teologia e di proporre l'insegnamento cattolico, modo caratterizzato da un ritorno alle fonti (Scrittura e patristica), una certa riserva a definire e a pronunciarsi su tutte le questioni e una tendenza a moderare la proliferazione delle prescrizioni, un atteggiamento di dialogo (orizzontale) piuttosto che un modo verticale di enunciazione. È dunque nel suo programma retorico più che negli enunciati in se stessi che i testi conciliari si distinguono e ma-

¹⁶ Cf J.W. O'MALLEY, «Erasmus and Vatican II: interpreting the Council», in A. MELLONI - D. MENOZZI - G. RUGGIERI - M. TOSCHI, *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Il Mulino, Bologna 1996, 195-212. Cf anche Id., «Vatican II: Historical Perspectives on its Uniqueness and Interpretation», in L. RICHARD - D. HARRINGTON - J. O'MALLY (edd.), *Vatican II. The Unfinished Agenda. A Look to the Future*, New York 1987, 22-32.

¹⁷ J.W. O'MALLEY, «Erasmus and Vatican II», 197.

¹⁸ J.W. O'MALLEY, «Erasmus and Vatican II», 197.

nifestano la loro coerenza. Questa retorica caratteristica è per O'Malley l'elemento che meglio definisce il *corpus* conciliare.

II. L'ELABORAZIONE DI UN NUOVO STILE NEL CORSO DEI LAVORI CONCILIARI

Introducendo la nozione di stile, noi non proiettiamo *a posteriori* un elemento estraneo ai dibattiti conciliari. In effetti, già nella reazione ai primi schemi ancor prima dell'apertura del concilio, ma in maniera più forte e molto esplicita all'epoca del discorso inaugurale di Giovanni XXIII e, in seguito, al momento dei dibattiti sulla rivelazione e sul *De Ecclesia* nel corso della prima sessione e soprattutto in occasione dell'elaborazione della Costituzione *Gaudium et Spes*, la questione dello «stile» doveva essere continuamente ripresa e portata a livello riflesso. Infine essere ripresa da Paolo VI al momento del suo discorso di chiusura del concilio, a conferma della nostra intuizione. Mi applicherò dunque qui a rivisitare questi quattro luoghi e a cogliere qualche punto di riferimento della riflessione sullo stile del concilio in occasione di questi quattro momenti dell'*iter* conciliare, accompagnando spesso lo studio con la riflessione di un Padre conciliare, il cardinal Léger.

1. Il cardinal Léger, la critica di uno stile superato e la proposta di un nuovo stile

Mi rifaccio anzitutto alla *Supplica* che il cardinal Léger indirizza a Giovanni XXIII poco prima dell'apertura del concilio¹⁹. Al termine dei lavori della Commissione centrale ed in seguito all'esame dei sette schemi inviati ai vescovi di tutto il mondo nell'estate 1962, Léger è costernato. In quegli schemi non trova niente che sia degno di un concilio o suscettibile di trovare ascolto tra i suoi contemporanei. Secondo lui, come scriveva al cardinal Frings, «il punto di vista negativo e la preoccupazione di condannare degli errori mettono maggiormente in risalto la debolezza del pensiero dal punto di vista positivo»²⁰. Questa conclusione si imponeva in particolare a partire dal-

¹⁹ Questa *Supplica* è stata controfirmata da sei altri cardinali europei: Frings, Döpfner, König, Alfrink, Suenens e Liénart. Ne ho pubblicato il testo in *Mémoires de Vatican II*, Fides, Montréal 1997, 93-113 e uno studio in «Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II», *Revue d'histoire de l'Église de France* 80 (1994) 281-302.

²⁰ Lettera di Léger a Frings, 31 agosto 1962, 2 (Fondo conciliare A. Naud: 66).

l'analisi del *De Deposito fidei pure custodiendo*. Le tre pagine di valutazione che sintetizzavano l'esame dettagliato che ne avevano fatto i suoi esperti criticava specialmente la mentalità che affligge tutto il documento, la cui organizzazione delle questioni sembra fatta in funzione degli errori da condannare. Così Léger esprime una grandissima delusione se non un vero scoraggiamento di fronte alla «preoccupazione dominante» che si coglieva in quegli schemi: «difendere il deposito rivelato contro gli errori che lo minacciano». Se si ammette che una tale difesa possa rivelarsi talvolta utile, si sottolinea che «una tale preoccupazione di disapprovare gli errori non può costituire l'ottica di fondo, come succede in questi schemi»²¹. Stando a questa analisi, questa prospettiva comporta parecchie conseguenze spiacevoli, perché essa non permette un incontro fruttuoso fra la Chiesa e i suoi contemporanei e «porta a presentare al mondo una visione globale del messaggio cristiano che non è più autentica»²², consacrando il fallimento del dialogo tra la Chiesa e il mondo, dato che i numerosi ricorsi alle condanne e la caccia agli errori compromettono questo progetto ed allargano ancor di più lo scarto tra il discorso ecclesiale e la mentalità contemporanea, respingendo in molti modi le aspirazioni dei nostri contemporanei. Questa prospettiva non può rendere giustizia all'obiettivo del concilio, perché arriva in fondo a descrivere l'atteggiamento della Chiesa come un «atteggiamento di rifiuto», «di timore», «di messa in guardia» e «di condanna»²³. In maniera generale, è il regno tipico del sospetto. Si «giudica dall'alto»²⁴ e

«non è raro che si usino parole sprezzanti o che si attribuiscono cattive intenzioni a quanti si sbagliano, quando non si deforma o schematizza a tal punto il loro pensiero che la descrizione che se ne fa lo spoglia del suo vero senso e della sua vera preoccupazione [...]. Ciò che purtroppo si ritrova troppo spesso è questo atteggiamento di rifiuto globale, un'incapacità di vedere il pensiero dell'altro dall'interno per scoprirne l'inquietudine profonda, la nobile preoccupazione e, a volte, nascoste sotto l'errore, le vere ricchezze»²⁵.

²¹ Lo studio del solo *De Deposito fidei pure custodiendo* (p. 1 del giudizio generale) conduceva gli analisti di Montréal a concludere che, in 44 pagine, lo schema enumerava più di 50 errori da condannare.

²² Giudizio sugli schemi *De Deposito fidei pure custodiendo* e *De Ordine Morali christiano*, 7 pagine (Fondo A. Naud: 461).

²³ *Supplica*, 1.

²⁴ *Supplica*, 1.

²⁵ *Supplica*, 4.

Per essersi lasciati coinvolgere nell'inseguire gli errori, i redattori «ci hanno dato del messaggio cristiano, soprattutto negli schemi sull'ordine morale, una descrizione tale per cui lo si riconosce a fatica ed è privato di ogni attrattiva per i non cristiani»²⁶. C'è nel contempo un «errore di prospettiva» che tradisce il Vangelo non solo nel «modo di fare», ma anche nelle preoccupazioni perseguite, soprattutto trascurando il suo insegnamento maggiore e dominante: il tema dell'amore²⁷. Si arriva così alla severa conclusione che «questi schemi presentano falsamente il Vangelo», non nel senso «che essi insegnano qualcosa di contrario al Vangelo», ma nel senso che in essi non si ritrova né lo spirito del Vangelo, né il suo contenuto essenziale: la carità. In effetti, «a chi legge il Vangelo, non è così che appare l'ordine morale cristiano. Le preoccupazioni dominanti del Vangelo non sono quelle di questi schemi»²⁸. Si arriva dunque alla conclusione che «lo schema sull'ordine morale cristiano sembra non solo incompleto, ma in un certo senso falso»²⁹. Così, «senza profonde trasformazioni, non solo questi schemi non farebbero alcun bene alla Chiesa, ma le farebbero del male e non servirebbero in alcun modo al suo prestigio. Non aiuterebbero in nulla lo sforzo di ringiovanimento della Chiesa, né quell'aggiornamento che è necessario tanto nell'ordine del pensiero teologico che negli altri ambiti»³⁰.

Tutto ciò conduce Léger a prendere le distanze in rapporto a questo modo di rivolgersi ai fedeli e al mondo contemporaneo e che consiste nell'isolarsi nella fortezza Chiesa, adottando una posizione difensiva. In effetti, «parecchi schemi considerano troppo la Chiesa come un'istituzione assediata che il Concilio deve difendere e non vedono abbastanza in essa la luminosa depositaria della salvezza da diffondere»³¹. In questo contesto, «la dottrina della Chiesa è troppo esclusivamente proposta come un deposito»³² da conservare e troppo poco come una verità da propagare»³³. Gli schemi tendono a proporre «un magistero di sicurezza e di conservazione piuttosto che un magistero la cui prima responsabilità è quella di annunciare il Van-

²⁶ *Supplica*, 2.

²⁷ *Supplica*, 2. Cf anche 3.

²⁸ *Supplica*, 1.

²⁹ *Supplica*, 1.

³⁰ *Supplica*, 7.

³¹ *Supplica*, 8.

³² La *Supplica* utilizza a tre riprese questo concetto di «deposito». Ogni volta è per situare in tensione la fedeltà al deposito e la fedeltà al destinatario.

³³ *Supplica*, 9.

gelo»³⁴. Questo trincerarsi nella fortezza conduce ad una pigritia intellettuale e ad «una mancanza di vigore del pensiero teologico»³⁵. Così, «gli schemi non hanno slancio» e «tengono prigionieri, attraverso ogni sorta di reticenze, in uno stile contorto o grazie all'abuso di spirito giuridico»³⁶, le più calorose verità del Vangelo e della dottrina cristiana»³⁷. Piuttosto che rinnovare gli approcci, «sembra si creda [...] che sarà sufficiente ripetere con maggiore insistenza, senza però approfondirne la dottrina, delle formule che [il mondo attuale] ormai non sa più comprendere»³⁸. Ci si contenta di «formulare delle messe in guardia»³⁹, dispensandosi troppo facilmente da una conoscenza sperimentale delle realtà che si vogliono cristianizzare»⁴⁰. La debolezza di questi schemi e la loro «povertà di pensiero e di espressione»⁴¹ dipendono dal fatto che si rinuncia alla «critica rigorosa» e non si è a contatto con «i problemi del mondo»⁴².

Non facendo posto al dialogo con i nostri contemporanei, li si respinge all'esterno della Chiesa, spesso con disprezzo, e niente delle loro preoccupazioni trova spazio nella Chiesa. Niente di ciò che essi portano è veramente assunto. Tutto ciò allarga l'abisso tra la Chiesa e i nostri contemporanei, poiché globalmente il ripetuto ricorso alle condanne «dà una visione inesatta dell'atteggiamento della Chiesa di fronte alle richieste contemporanee»⁴³.

Tutte queste critiche conducevano Léger ad un giudizio molto riservato su questi primi schemi, che non poteva sottoscrivere, lasciando che il Vaticano II si addossasse queste prospettive: lo spirito che le aveva suscitate, infatti, si mostrava inadatto a realizzare il grande disegno di dialogo col mondo contemporaneo e di rinnovamento della Chiesa che il papa aveva proposto al concilio. In effetti, «se l'atteggiamento di spirito che questi schemi rivelano fosse sanzionato dal Concilio, renderebbe ancora più profondo l'abisso che già separa un certo insegnamento nella Chiesa dal pensiero vivente del nostro tempo. Come sarebbe augurabile, al contrario, che questo pensiero trovi nella Chiesa il rifugio che queste aspirazioni cieche ri-

³⁴ *Supplica*, 9.

³⁵ *Supplica*, 9.

³⁶ Il giuridismo è denunciato a più riprese; cf 6, 8, 9 e 10.

³⁷ *Supplica*, 10.

³⁸ *Supplica*, 8.

³⁹ *Supplica*, 10.

⁴⁰ *Supplica*, 10.

⁴¹ *Supplica*, 10.

⁴² *Supplica*, 9.

⁴³ *Supplica*, 1.

cercano invano»⁴⁴. Di fronte a questo fatto, bisogna proporre un modo più adeguato per presentare il messaggio cristiano, in modo che al movimento critico corrisponda la proposta di un nuovo stile.

Léger si affida dunque ad «una nuova redazione di parecchi schemi», redazione che sarebbe stavolta «l'opera di un pensiero teologico contemporaneo»⁴⁵ e che tratterebbe «nei termini che convengono al nostro tempo i problemi degli uomini del nostro tempo»⁴⁶. In effetti, per lui, il «messaggio» o il «deposito» doveva essere formulato in termini «adatti» ai destinatari⁴⁷ e la «preoccupazione dominante» degli analisti di Montréal era che il prossimo concilio si indirizzasse ai loro «contemporanei»⁴⁸, preoccupazione che ritorna a ciascun paragrafo⁴⁹ delle prime cinque pagine della *Supplica*.

L'obiettivo «missionario»⁵⁰ o «pastorale»⁵¹ richiedeva un'altra presentazione dell'insegnamento della Chiesa, perché si tratta di raggiungere le «speranze», le «attese», i «bisogni» degli uomini del nostro tempo⁵². Una nuova situazione storica domanda una formulazione nuova della dottrina eterna, che sia proporzionata «al genio proprio di ogni generazione della storia e di ogni famiglia dei popoli»⁵³, piuttosto che essere semplicemente ripetizione o attaccamento inutile a «cose di un'altra epoca»⁵⁴. Bisognava, come aveva fatto il Signore stesso, legare i modi di espressione «ai tempi e ai luoghi» in cui si vive⁵⁵.

⁴⁴ *Supplica*, 4.

⁴⁵ *Supplica*, 11.

⁴⁶ *Supplica*, 11. A p. 6 scriveva: «Che si pongano, secondo i termini del nostro tempo [...] i problemi del nostro tempo».

⁴⁷ La *Supplica* parlerà degli «uditori» o delle «capacità recettive dei soggetti» o dell'attenzione «a ciò che possono comprendere gli uomini, alle loro speranze, ai loro bisogni»: *Supplica*, 3.

⁴⁸ Il termine è utilizzato a due riprese nei primi paragrafi dell'analisi, che identificava la «difesa contro gli errori» come la preoccupazione dominante degli schemi: Giudizio sugli schemi, p. 1.

⁴⁹ Eccetto i primi due paragrafi e l'ultimo.

⁵⁰ Esso è esplicitato alle pp. 3 e 4, dove i termini «missionario» e «missione» appaiono a quattro riprese. Cf anche la p. 8, dove si oppongono preoccupazione missionaria e approccio giuridico delle questioni.

⁵¹ Si ritrova il termine alle pp. 3, 6, 8. La preoccupazione apostolica (due volte nel testo) esprime la stessa idea. È d'altronde questo «senso profondo di responsabilità pastorale» che «ha colpito» mons. Baggio, delegato apostolico del Canada, cui Léger aveva trasmesso la *Supplica*. Egli riconosceva in essa un documento veramente «apostolico»: Lettera di S. Baggio a Léger, 19 ottobre 1962, 1 (Fondo A. Naud: 72).

⁵² Ritroviamo questi tre termini (sei occorrenze) nei due paragrafi introduttivi.

⁵³ *Supplica*, 2.

⁵⁴ *Supplica*, 5.

⁵⁵ Cf *Supplica*, 2.

Questo obiettivo pastorale o missionario comandava ugualmente alcuni atteggiamenti: «il rispetto verso tutti, anche verso coloro che sono nell'errore o che condividono solo una verità troppo parziale»⁵⁶; «un atteggiamento di profonda benevolenza verso tutti i valori umani autentici»⁵⁷ e «un atteggiamento accogliente verso ogni verità, da qualunque parte venga»: che siano «grandi culture non cristiane», scienze e «tecniche nuove del nostro tempo», «valori cristiani conservati presso i nostri fratelli separati» o «valori religiosi autentici, nascosti nel cuore di alcune religioni non cristiane»⁵⁸. Queste attitudini di rispetto e di accoglienza, che si potrebbero sintetizzare nella «sollecitudine verso gli uomini»⁵⁹, dovevano anche portarlo a suggerire che il concilio eviti di pronunciare anatemi⁶⁰. Ciò che doveva caratterizzare lo stile del concilio è «un atteggiamento di simpatia, di apertura, di partecipazione ad un immenso e leale sforzo di ricerca, di desiderio di assimilare e di perfezionare grazie all'apporto del pensiero cristiano ogni bagaglio di autentici arricchimenti»⁶¹. Piuttosto che disprezzare ciò che veniva dal mondo contemporaneo, la Chiesa doveva immagazzinare «tutte le ricchezze di questo mondo».

A tale scopo, era necessario modificare in profondità la prospettiva che aveva presieduto alla redazione degli schemi: in effetti, «sopprimere degli abusi ed assicurare la difesa della Chiesa contro i pericoli che la minacciano non può esprimere completamente [...] ciò che dev'essere il vero rinnovamento della Chiesa»⁶². Bisognava dunque proporre un'altra «maniera di fare»⁶³ o «una presentazione completamente diversa del pensiero della Chiesa»⁶⁴. Questo nuovo modo trova tre punti d'appoggio: raggiungere l'«inquietudine», la «preoccupazione» e le «aspirazioni»⁶⁵ dei nostri contemporanei, in modo da co-

⁵⁶ *Supplica*, 6. Cf anche 8.

⁵⁷ *Supplica*, 5.

⁵⁸ *Supplica*, 6. Più sopra, si domandava «che si faccia buona accoglienza ai valori particolari del nostro tempo» (*ivi*, 5-6). L'atteggiamento di accoglienza si estende anche a quelli che sono nella Chiesa, soprattutto alle «diverse scuole di teologia o di spiritualità» (6).

⁵⁹ Léger ne farà una norma del rinnovamento. Cf *Supplica*, 4.

⁶⁰ *Supplica*, 8.

⁶¹ *Supplica*, 8.

⁶² *Supplica*, 5.

⁶³ L'espressione ritorna a due riprese a p. 1.

⁶⁴ *Supplica*, 2. Si trova una formula quasi identica a p. 4: «Presentare in modo completamente diverso l'ordine morale cristiano». Il tema della presentazione al mondo ritorna a quattro riprese nelle due prime pagine.

⁶⁵ Solo a p. 4, il termine «aspirazioni» dei nostri contemporanei ritorna a due riprese. Stessa cosa per l'espressione «inquietudine dei nostri contemporanei».

struire sulla base delle loro preoccupazioni; appoggiarsi sugli apporti del pensiero contemporaneo; rispettare il pensiero dell'altro, accogliere ciò che vi si trova di vero e proseguire più lontano a partire da questa verità. «Invece di condannare tutto in blocco o di irrigidire, a volte anche deformandolo, il pensiero della Chiesa, bisognerebbe rivolgere l'attenzione all'inquietudine dei nostri contemporanei, mostrarsi avidi di scoprire nel loro pensiero i valori veri, valori forse a volte autenticamente cristiani, che troppi di noi hanno dimenticato»⁶⁶.

Crediamo insomma che la Chiesa non ha colto tutto della verità e che può essere arricchita dal pensiero contemporaneo. Essa deve anche trarre profitto «dal progresso della riflessione filosofica e teologica»⁶⁷ e non voltare le spalle a questi contributi. Si tratta di «assimilarli», di «perfezionarli» e di fecondarli mediante «l'apporto del pensiero cristiano» che è sempre in ricerca⁶⁸, «piuttosto che giudicarli dall'alto e dimenticarne i motivi più belli e le acquisizioni più certe...»⁶⁹. Tra gli «aspetti più validi del pensiero della nostra epoca e le acquisizioni più suscettibili di essere ricevute ed assimilate dal pensiero cristiano», c'è «quel senso del concreto e dell'individuale, quel senso della storicità degli esseri ed anche – nei giusti limiti – delle dottrine, quel senso del mistero infine di cui un pensiero veramente cristiano non può fare a meno»⁷⁰. Ciò viene a spezzare la sicurezza di «affermazioni massicce e troppo prive di sfumature sull'oggettività ed il carattere assoluto della nostra conoscenza»⁷¹.

Ciò che è valorizzato qui è l'atteggiamento di modestia di cui deve dar prova la Chiesa nel suo insegnamento. Non solo essa deve arricchirsi grazie agli apporti degli altri, ma rimane consapevole «dei limiti esatti entro i quali la Chiesa ha la competenza di pronunciarsi»⁷². A priori, dunque, niente porterebbe ad una collisione tra il pensiero cristiano ed il pensiero contemporaneo. Si tratta di adottare un atteggiamento diverso da quello della condanna. Il dialogo è possibile ed il reciproco arricchimento sembra costituire l'orizzonte di un autentico incontro. Di fatto, le grandi tematiche cristiane non sono «al centro stesso di quanto c'è di meglio nel pensiero contemporaneo?»⁷³. Ancora in

⁶⁶ *Supplica*, 4.

⁶⁷ *Supplica*, 2.

⁶⁸ Cf *Supplica*, 1.

⁶⁹ *Supplica*, 4.

⁷⁰ *Supplica*, 5.

⁷¹ *Supplica*, 4-5.

⁷² *Supplica*, 5.

⁷³ *Supplica*, 2.

positivo, la presentazione dell'insegnamento della Chiesa dovrebbe far pensare che il messaggio cristiano può «soddisfare le preoccupazioni, le aspirazioni ed i bisogni del nostro tempo»⁷⁴.

2. Il discorso inaugurale di Giovanni XXIII

Il pensiero del cardinal Léger, che si appoggiava abbondantemente sulle dichiarazioni di Giovanni XXIII, è straordinariamente affine con gli sviluppi del discorso inaugurale del papa, così commentato, ma che resta un punto di riferimento capitale nella riflessione sullo stile che doveva adottare il concilio che si apriva. Non si tratta qui semplicemente di un episodio passeggero del concilio, una parola di circostanza destinata all'oblio, ma di una riflessione che doveva continuamente essere ripresa dai Padri conciliari nel corso dei dibattiti della prima sessione, in particolare quello sulla rivelazione ed il breve dibattito sul *De Ecclesia*, prima di essere ripreso nella *Gaudium et Spes*.

Di questo discorso inaugurale si è soprattutto ricordato il passo che proponeva un orientamento al concilio:

«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. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata. Bisognerà attribuire molta importanza a questa forma e, se sarà necessario, bisognerà insistere con pazienza nella sua elaborazione: e si dovrà ricorrere ad un modo di presentare le cose, che più corrisponda al magistero, il cui carattere è preminentemente pastorale»⁷⁵.

⁷⁴ *Supplica*, 2.

⁷⁵ GIOVANNI XXIII, «Discorso nella solenne apertura del Concilio» (11 ottobre 1962), in *Enchiridion Vaticanum I*, EDB, Bologna 1976, 26*-69*: 55*. L'originale italiano è un po' diverso dalla versione ufficiale pubblicata negli *Acta*. Ne do una versione francese a partire dall'edizione critica (in *Fede e tradizione profezia*, Paideia, Brescia 1984, 268-269): «Il faut que cette doctrine authentique soit étudiée et exposée suivant les méthodes de recherche et la présentation dont use la pensée moderne. Car autre est la substance du dépôt de la foi, autre la formulation dont on la revêt; et il faut tenir compte de cette distinction – avec la patience au besoin – en mesurant tout selon les formes et les propositions d'un magistère à caractère surtout pastoral».

Tuttavia la riflessione di Giovanni XXIII sullo stile che doveva assumere il concilio e sul modo di presentare la dottrina era molto più ampia. Da una parte, egli suggerisce che, per reprimere gli errori, la Chiesa debba oggi preferire «il ricorso alla medicina della misericordia piuttosto che brandire le armi della severità. Invece di condannare, essa ritiene di rispondere meglio ai bisogni della nostra epoca, mettendo meglio in luce la forza della sua dottrina». Importa vedere tutte le conseguenze, sul piano dello stile e della costruzione del discorso, di questo rifiuto del ricorso agli anatemi, come afferma in un altro passo del suo discorso. In effetti, lo stile di parecchi documenti conciliari dei secoli precedenti, che facevano spesso appello alla formulazione di anatemi, viene profondamente modificato ed il metodo di lavoro del concilio ne esce rivoluzionato. Non si tratterà più di formulare nel modo più preciso possibile gli errori da condannare e di pronunciarsi sugli enunciati incriminati, ma di elaborare un discorso adatto ad annunciare il vangelo, un discorso costruito a partire da un esame delle fonti. Proporre la dottrina in tutta la sua ricchezza vorrà dire che si esce da una teologia controversistica e d'opposizione e che l'esposizione non parte dalle posizioni che si vogliono rifiutare, ma dalla dottrina che si vuole promuovere più ampiamente. D'altra parte, se il papa concorda sul fatto che «è necessario anzitutto che la Chiesa non si discosti dal sacro patrimonio della verità, ricevuto dai padri», parimenti richiama che essa «deve anche guardare al presente, alle nuove condizioni e forme di vita introdotte nel mondo odierno, le quali hanno aperto nuove strade all'apostolato cattolico». C'è qui un modo un po' diverso – in rapporto al Vaticano I – di concepire il magistero «straordinario» della Chiesa, un magistero di natura anzitutto pastorale, preoccupato soprattutto della recezione dell'insegnamento (o dell'adesione di tutti nell'amore alla dottrina cristiana) e non semplicemente della trasmissione ripetitiva: questo magistero ha carattere pastorale, se si appoggia sulle fonti, si interessa anche alle richieste del tempo presente, alle questioni del mondo moderno, alle angosce, alle aspirazioni e alle gioie del tempo presente. Di colpo la storia e l'esperienza non sono squalificate a vantaggio di un approccio storico alle questioni. Infine, compreso nel disegno di Dio, la finalità di questo magistero pastorale è l'unità della famiglia umana, il che implica ugualmente l'ingresso in un dialogo fraterno con gli altri cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà⁷⁶.

⁷⁶ Sul discorso inaugurale, cf anche C. THEOBALD, «Il Concilio e la “forma pastorale” della dottrina», in *Storia dei dogmi*, 4. *La Parola della Salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 415-448.

Questa proposta di Giovanni XXIII è perfettamente in sintonia con il messaggio al mondo dei Padri conciliari che sarà discusso qualche giorno più tardi. Primo documento sottoposto all'esame del concilio, testo che non era stato previsto all'ordine del giorno e che non era stato preparato dagli organi ufficiali responsabili, ma da un gruppo di teologi e di vescovi delusi dai risultati dei lavori preparatori e dal tono degli schemi che ne erano usciti, questo messaggio contribuì certamente alla formazione della coscienza dell'assemblea. È significativo che questo documento che esprime la solidarietà della Chiesa con l'umanità prenda a prestito un tono pastorale che corrisponde perfettamente a quello proposto da Giovanni XXIII, rompendo nello stesso tempo con lo stile utilizzato negli schemi e così spesso sconfessato. Insomma il *Messaggio a tutti gli uomini* lancia veramente il Vaticano II e potrebbe in qualche modo servire da epigrafe ai documenti conciliari. Posto in esergo, esso dà il tono e, come per un'opera, è nell'*ouverture* che si trovano non solamente i grandi temi dell'opera intera, ma anche il suo stile.

3. La discussione del *De fontibus* e del *De Ecclesia* nel corso della prima sessione

È interessante osservare che, nelle sue *relationes* introduttive ai dibattiti sugli schemi *De fontibus revelationis* e *De Ecclesia*, il cardinal Ottaviani presenta lucidamente l'obiezione principale che stava per essere fatta agli schemi. Nel primo caso, dichiarerà: «Vos audietis multos loqui de defectu toni pastoralis in schemate proposito»⁷⁷; mentre qualche giorno più tardi aggiungeva: «Expecto audire solitas litanias Patrum Conciliarium: non est oecumenicum, est scholasticum, non est pastorale, est negativum et alia huiusmodi»⁷⁸. In entrambi i casi, intuisce che l'obiezione principale sarà rivolta non solo sul contenuto, ma anche sullo stile dei documenti, dato che le due questioni sono naturalmente legate.

Il Segretario del Sant'Uffizio non poteva indovinare meglio. Già nell'estate 1962, in seguito all'invio dei primi sette schemi, parecchi

⁷⁷ AS I/III, 27. Ottaviani era convinto di avere una concezione dello stile adatto ad un testo conciliare: «*Sed notandum est Concilium loqui concinnate, lucide, breviter et non ad modum praedicationis, non ad modum litterae pastoralis alicuius episcopi, nec etiam ad modum litterarum encyclicarum Summi Pontificis. Stylus conciliaris est iam signatus a praxi saeculorum*».

⁷⁸ AS I/IV, 121.

Padri (come il cardinale Léger, ma non solo lui) avevano severamente criticato l'assenza di stile pastorale negli schemi preparati dalla commissione teologica⁷⁹, in particolare nel *De fontibus*⁸⁰. Secondo G. Ruggieri è nel corso della settimana di dibattito sul *De fontibus* (dal 14 al 21 novembre) che «il Concilio si appropriò di se stesso, della sua natura e del suo scopo, entrando in sintonia con le intenzioni di Giovanni XXIII» e che «si consuma una svolta decisiva per il futuro del Concilio»⁸¹. Per lo meno questa discussione fu l'occasione di un dibattito in profondità sullo stile del concilio e sullo statuto della dottrina. Ciò si può verificare se si considera che 22 interventi fanno esplicitamente riferimento al discorso inaugurale di Giovanni XXIII e che altri 11 ne riprendono il contenuto senza riferirvisi esplicitamente. In senso inverso, 22 interventi difendono la concezione «scolastica» della dottrina ed un certo numero lo fa strumentalizzando il discorso pontificio. Insomma, il dibattito riguarda non tanto punti particolari della dottrina quanto piuttosto il modo di proporla. Come scriverà ancora Ruggieri, «i principali contenuti specifici del dibattito [...] sono quindi il luogo di verifica di problemi più ampi, in primo luogo di quello dello scopo stesso del Concilio»⁸².

Ciò può essere di nuovo illustrato con l'intervento del cardinale Léger sul *De fontibus*. In conclusione, costui propone «che il testo dello schema sia redatto di nuovo da teologi ed esegeti di diverse scuole [...] e che si abbiano sempre in mente le opinioni e i desideri dei fratelli cristiani separati». Tra i motivi che giustificano questa presa di posizione, egli sottolinea che

⁷⁹ Ad eccezione di quello sulla liturgia di cui Frings, nel suo intervento, sottolineava lo stile pastorale: «*Hoc schema commendatur per linguam qua utitur vere plenam spiritu Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, linguam modestam et vere pastorem*» (ASI I/1, 309). Ciò contrastava con gli altri schemi, come vedremo.

⁸⁰ G. Ruggieri ne conta 32 alla nota 5 del suo articolo «La discussione sullo schema *constitutionis dogmaticae de Fontibus revelationis* durante la I sessione del Concilio Vaticano II», in E. FOUILLOUX (ed.), *Vatican II commence... Approches francophones*, Bibliothek van Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven 1993, 316. Queste osservazioni si trovano in *AD App.*, 69-350.

⁸¹ G. RUGGIERI, «Il primo conflitto dottrinale», in G. ALBERIGO (ed.), *Storia del concilio Vaticano II*, 2. *La formazione della coscienza conciliare*, Il Mulino, Bologna 1996, 259-293; 259. Cf anche ID., «La lotta per la pastoraltà della dottrina: la recezione della 'Gaudet Mater Ecclesia' nel primo periodo del Concilio Vaticano II», in W. WEISS, *Zeugnis und Dialog. Die Katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Echter, Würzburg 1996, 118-137.

⁸² G. RUGGIERI, «Il primo conflitto»: 279. Cf tutta la sezione: «Discutendo del "De Fontibus": la scelta conciliare per la pastoraltà della dottrina»: *ivi*, 276-293.

«fondare un testo conciliare sul timore degli errori è contrario al desiderio manifestato da papa Giovanni XXIII che questo concilio proceda da uno spirito positivo di rinnovamento [...]. È chiaro che la mentalità prevalente è quella dell'inquietudine e della paura di fronte agli errori [...]. Bisogna certo premunirsi contro gli errori, ma questi non devono accecare la Chiesa. Poiché niente favorisce tanto gli influssi nefasti che si vogliono combattere quanto un atteggiamento negativo che immobilizza i cattolici nella passività, frena e indebolisce un'azione efficace. Su tutte le questioni la Chiesa può parlare con serenità, senza aggressività, con fiducia ed ottimismo e senza perdere alcun frammento della verità»⁸³.

Sempre nel corso della discussione sul *De fontibus*, mons. E. de Smedt riflette sullo stile da adottare. Riconoscendo che «redigere schemata in stylo oecumenico non est res facilis», egli si rammarica tuttavia per il fatto che il *modus loquendi* utilizzato implica «formae vel formulationes» che

«a non-catholicis difficile intelliguntur. Hic dicendum est quod modus scholasticus, seu methodus quasi scholaris, constituit pro non-catholicis magnam difficultatem [...]. Idem dicendum de abstracto et pure notionali modo loquendi, qui ab Orientalis non intelligitur. E contra, modus biblicus et patristicus loquendi ex seipso multas vitat et praevenit difficultates, confusiones et praeiudicia»⁸⁴.

La breve discussione *in aula* del *De Ecclesia* nel corso della prima sessione è dello stesso ordine. È nota la vigorosa presa di posizione di mons. De Smedt, secondo il quale lo schema è «deficiens in spiritu oecumenico, et ex alia parte, aliena a modo quo doctrina [de Ecclesia] a Concilio [ipsis] doctoribus et praedicatoribus fidei praesentanda est». A suo parere, lo schema è viziato a motivo del suo stesso stile, che cede al *triumphalismus*, *clericalismus* e *iuridismus*⁸⁵. Questo ricorso ad un approccio troppo giuridico era già stato rilevato dal cardinal Liénart⁸⁶, mentre altri Padri sono dispiaciuti del suo carattere apologetico, scolastico, non ecumenico e «non pastorale»⁸⁷. Di più, si suggerisce che la sua elaborazione, se vuole prendere le distanze dalla teologia dei manuali che valorizza il diritto come disciplina e le nozioni giuridiche come strumento concettuale, debba essere rinnovata a partire dalle fonti bibliche⁸⁸ e patristiche⁸⁹ e benefi-

⁸³ AS I/III, 41-42.

⁸⁴ AS I/III, 185.

⁸⁵ Cf AS I/IV, 142-143.

⁸⁶ AS I/IV, 126.

⁸⁷ Cf gli interventi di alcuni Padri: D'Avack, AS I/IV, 148-150; van Cauwelaert, 156-158; Bea, 227-230; Blanchet 233-235.

⁸⁸ Cf in particolare mons. Charue, AS I/IV, 432-434.

⁸⁹ Cf gli interventi dei cardinali Döpfner, AS I/IV, 184, Frings, 218-220 e Bea, 229 e di mons. Hakim, 359 e Volk, 386-389.

ciare degli apporti del pensiero orientale (Hakim). A titolo d'esempio, mons. Boillon si rammarica che l'esposizione sul Corpo di Cristo sia fatta a partire dalla prospettiva avanzata da Bellarmino, oggi abbandonata, che non è identica a quella dei Padri e di Tommaso d'Aquino. Della teologia paolina – aggiunge – si assumono solo gli elementi esteriori e sociali, ma non sufficientemente quelli soteriologici e cristologici⁹⁰.

Il cambiamento di stile non è senza conseguenze a livello di contenuto. Un *ressourcement* biblico e patristico, una considerazione delle prospettive orientali ed un approccio meno giuridico alla Chiesa condurranno a percepire di più la Chiesa come «mistero» e *veluti sacramentum*, radicato nel mistero trinitario e nel disegno universale di salvezza, piuttosto che come società gerarchica e non egualitaria, una Chiesa ridotta ai suoi aspetti visibili ed esteriori. Si arriva allora a riflettere sul carattere epifanico della Chiesa piuttosto che limitarsi a considerarla un mezzo di salvezza. Di più, la presa di distanza dalle categorie giuridiche condurrà a pensare i rapporti fra i cristiani a partire da prospettive che non siano solo quelle offerte dal concetto di *potestas* o permetterà al concilio di emanciparsi dalla problematica dei «membri della Chiesa» per pensare il rapporto coi cristiani di altre confessioni o coi non-cristiani. Infine, l'adozione di una prospettiva ecumenica conduce immediatamente ad offrire una soluzione che non sia giuridica alla questione dell'appartenenza alla Chiesa. Si vede dunque come le questioni dello «stile» e del contenuto interagiscono e non possono essere isolate le une dalle altre.

Questo cambiamento di stile nella redazione del *De Ecclesia* suscitò una certa perplessità da parte della «minoranza». Nelle loro osservazioni scritte, Marcel Lefebvre e dom Prou (due membri del *coetus internationalis patrum*) e qualche altro se la prendono con questo stile «semplicemente descrittivo» del nuovo schema, che essi giudicano insufficiente. Essi credono che sia necessario tornare a delle «definizioni strette» e proporre nozioni adeguate⁹¹. Nello stesso senso, mons. Carli propone che si ritorni alla nozione di «natura» della Chiesa piuttosto che parlare del suo «mistero»⁹². Tutti questi oppositori alla nuova redazione vogliono che si accentui il carattere di società gerarchica della Chiesa che corrisponde alla sua natura propria. I dibattiti della seconda sessione andranno nello stesso senso. Il cam-

⁹⁰ AS I/IV, 427.

⁹¹ Cf AS II/I, 647.

⁹² AS II/I, 630.

biamiento di stile che induce l'adozione di una nuova prospettiva (una prospettiva più comunionale e meno giuridica, avrebbe detto Acerbi) costituisce, come gli enunciati particolari, l'elemento che determinerà la condivisione degli spiriti.

4. *L'elaborazione della Gaudium et Spes*

È senza dubbio nel corso della lunga e tumultuosa elaborazione della *Gaudium et Spes* che la riflessione sullo stile sarà più approfondita. Come sottolineava mons. M. McGrath nella sua presentazione della Costituzione pastorale, la sua «gestazione non fu facile».

«I tradizionalisti vedevano questo progetto di traverso, con una sorta di divertita sufficienza. Era evidente per loro che affari così terra terra non erano degni di un Concilio. Anche i teologi detti progressisti, che si attivavano già a rinnovare brillantemente la definizione della Chiesa nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, insorgevano contro tutto ciò che poteva assomigliare ad un'analisi empirica del mondo. Essi affermavano che un Concilio deve procedere secondo il metodo teologico più sicuro, cioè partendo dai principi della rivelazione, da cui si ricavano norme di fede e di morale [...]. Nel corso di una discussione tumultuosa tra i membri e gli esperti della Commissione mista, tenuta verso la fine di novembre 1963, apparve evidente che il carattere eccezionale del documento disorientava ancora la Commissione. Mentre una minoranza ostentava disinteresse per il documento, gli altri erano profondamente divisi sul metodo da seguire. Alcuni difendevano con forza un procedimento esclusivamente dottrinale. Altri si riferivano alle due grandi encicliche sociali di papa Giovanni ed affermavano che non è se non partendo dai problemi del mondo che si poteva pretendere di suscitare l'interesse del mondo, valutare i suoi problemi ed entrare in dialogo con esso [...]. Questa discussione, confusa e faticosa sul momento, fu estremamente fruttuosa. Per la prima volta, il carattere unico dello "Schema XIII" [...] apparve chiaramente a tutti. Per questo documento di tipo nuovo, bisognava inventare un nuovo metodo. È questo metodo nuovo, lentamente elaborato, imperfetto fino all'ultimo stadio della Costituzione, che il lettore deve percepire se vuole interpretare correttamente la Costituzione e proseguire il dialogo col mondo che essa inaugura»⁹³.

Per tutta la durata della redazione di questa Costituzione, c'è dunque una riflessione sul *modus loquendi* o sul metodo da mettere in atto per parlare ai nostri contemporanei senza cadere nelle trappole del «giuridismo» e del «moralismo»⁹⁴, per riprendere i termini del ve-

⁹³ *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, Cerf, Paris 1967, tome II, 18-19.

⁹⁴ Con questo termine, si intende «cette tendance à juger les situations humaines et sociales en fonction de principes moraux abstraits, sans remettre suffisamment à l'épreuve ces principes par un constant retour aux sources de la révélation, retour qui empêcherait principes et formulation de se scléroser dans des schèmes de pen-

scovo di Panama. In questa prospettiva, «alcuni Padri ed esperti desideravano che il documento, volendo trovare ascolto presso l'uomo moderno, seguisse l'esempio delle encicliche *Mater et magistra* e *Pacem in terris*, utilizzando uno stile e degli argomenti accessibili a tutti e, di conseguenza, derivanti dalla morale naturale»⁹⁵. Non solo i riferimenti alle encicliche sociali di Giovanni XXIII, considerate come modello da imitare, o *Ecclesiam suam* di Paolo VI, a motivo delle sue indicazioni per proseguire il dialogo, ma anche il discorso di apertura di Giovanni XXIII invitano a considerare tanto le realtà del mondo attuale quanto la rivelazione. Si ritrova così una consonanza con gli intenti di Léger, che invitava ad accogliere ogni verità, dovunque essa si trovi. Le difficoltà incontrate nel corso della redazione dello Schema XIII sono «insieme una questione di tono ed una questione di fondo»⁹⁶, una questione di forma e di stile tanto quanto una questione dottrinale o teologica. A proposito dello schema di Malines, per esempio, P. de Riedmatten osserva che lo schema deludeva soprattutto «quanto alla forma [...] che risultava troppo didattica, troppo secca, poco suscettibile di essere compresa al di fuori dell'ambiente abituato alla lingua dei teologi»⁹⁷.

Si tornò sulla questione del *modus loquendi* del documento al momento del lavoro della sotto commissione centrale, nel dicembre 1963, in seguito alle osservazioni espresse nel corso del dibattito *in aula* che si era appena concluso.

«Si ammise come punto di base che il nuovo testo non doveva essere una pura esposizione dottrinale, ma l'enunciazione delle verità evangeliche che riguardano più direttamente la costruzione di un mondo più umano e il dialogo con tutti gli uomini. Questo dialogo esige dalla Chiesa che essa ascolti la Parola di Dio rivelata in Cristo, ma anche che essa si renda attenta alle condizioni reali del mondo attuale, alle sue angosce e attese, in intima solidarietà con il genere umano e con l'intenzione di discernere "i segni dei tempi". Si dovrebbe inoltre mettere in rilievo che, parlando di Chiesa, bisogna intendere principalmente il popolo di Dio tutto intero e non solo la gerarchia. Uno dei punti essenziali da trat-

sée et des situations dépassées; il se référait aussi à une insuffisante investigation des conditions morales, c'est-à-dire des dimensions réelles, actuelles, des problèmes humains et sociaux, étudiés pour eux-mêmes avant toute application de jugements moraux. Cette sorte de moralisme à priori se prêtait aisément à la formulation de positions sans nuances, inflexibles et intouchables»: *Vatican II. L'Église*, 19.

⁹⁵ R. TUCCI, «Introduction historique et doctrinale de la constitution pastorale», in *Vatican II. L'Église*, 56.

⁹⁶ H. DE RIEDMATTEN, «Histoire de la Constitution pastorale sur 'L'Église dans le monde de ce temps'», in *Gaudium et spes. L'Église dans le monde de ce temps*, Mame, Paris 1967, 68.

⁹⁷ H. DE RIEDMATTEN, «Histoire de la Constitution», 68.

tare dovrebbe essere il fondamento del religioso rispetto della Chiesa per i valori umani autentici, dovunque essi si trovino, intesi come doni ed opera di Dio, fossero anche sviluppati al di fuori dei confini visibili della Chiesa»⁹⁸.

Alla riunione di Zurigo (febbraio 1964) si giunse a descrivere la particolarità di questo documento che doveva essere «né strettamente né unicamente dottrinale, né ancora meno disciplinare o giuridico, ma più realmente pastorale, espresso in un linguaggio più appropriato al modo di pensare degli uomini d'oggi»⁹⁹. Come dirà mons. Guano, relatore al momento della presentazione del documento ai Padri nella terza sessione, si trattava per la Chiesa di trovare il modo «di intensificare il suo colloquio con tutti gli uomini, allo scopo di conoscere le condizioni e i problemi del mondo e di far conoscere agli uomini qual è il pensiero della Chiesa in relazione a queste condizioni e agli orientamenti e problemi principali del nostro tempo»¹⁰⁰. Ciò richiedeva la ricerca di un nuovo stile: «Quod tandem ad stylum et linguam attinet, ad hoc tendendum est, ut maxime accomodata sint modo sentiendi et loquendi hominum nostri temporis, qui diminuatur puritas et plenitudo nuntii evangelici». «Ciò che colpiva nel testo presentato a Zurigo a confronto col testo del dibattito del 1963 era anzitutto il calore del tono, poi la prospettiva nettamente scritturistica e cristiana con cui erano affrontati i problemi», dirà P. de Riedmatten¹⁰¹. Ancora nel 1965, la discussione sullo stile dello Schema XIII continuava, sebbene mons. Garrone, nella sua *relatio generalis ante disceptationem*, facesse osservare:

«Patres multo numerosiores expectant stylum 'directum', 'simplicem', non nimis ecclesiasticum vel exhortativum, 'pastoralem', 'heuristicum', et, in quantum fieri potest, 'omnibus accomodatum'. [...] Animadvertere tamen liceat quod stylus novus schematis generatim placuit, sive Patribus, sive laici qui sessionibus laboris interfuerunt»¹⁰².

5. Paolo VI: lo stile del Vaticano II

Ricordavamo più sopra la nota di Paolo VI relativa allo stile del concilio Vaticano II¹⁰³. Questa nota postconciliare è in totale continuità con le indicazioni che egli offriva già nel suo magistrale di-

⁹⁸ R. TUCCI, «Introduction historique et doctrinale», 58.

⁹⁹ R. TUCCI, «Introduction historique et doctrinale», 61.

¹⁰⁰ Cf la «Relatio super Schema De Ecclesia in mundo hujus temporis», AS III/V, 205.

¹⁰¹ H. DE RIEDMATTEN, «Histoire de la Constitution», 71.

¹⁰² AS IV/I, 522-523 nella sezione 3 della sua *relatio*, intitolata «De Stylo».

¹⁰³ PAOLO VI, «Linguaggio dell'amicizia», 24.

scorso di chiusura del concilio. Ripercorrendone l'opera, Paolo VI prosegue:

«Il magistero della Chiesa [...] è giunto, per così dire, a dialogare con lui [l'uomo contemporaneo]; e pur conservando sempre l'autorità e la forza che gli sono proprie, ha assunto la voce familiare ed amica della carità pastorale, ha desiderato farsi ascoltare e comprendere da tutti gli uomini; non si è indirizzato solo all'intelligenza speculativa, ma ha cercato di esprimersi anche nello stile della conversazione ordinaria. Facendo appello all'esperienza vissuta, utilizzando le risorse del sentimento e del cuore, dando alla parola maggior fascino, vivacità e forza persuasiva, esso ha parlato all'uomo d'oggi, così com'è.

La Chiesa si è, per così dire, proclamata la serva dell'umanità, proprio nel momento in cui il suo magistero ecclesastico ed il suo governo pastorale hanno, in ragione della solennità del Concilio, rivestito un più grande splendore ed una più grande forza: l'idea di servizio ha occupato un posto centrale al Concilio [...].

Amare l'uomo – diciamo – non come un semplice mezzo, ma come un primo termine nell'ascesa verso il termine supremo e trascendente. E allora, il Concilio intero si riassume in fondo in questa conclusione religiosa: non è altro che un appello amichevole e pressante che invita l'umanità a ritrovare, per la via dell'amore fraterno, questo Dio di cui si è potuto dire: «Allontanarsi da lui significa perire; volgersi a lui significa risuscitare; rimanere in lui significa essere saldo...; ritornare a lui significa rinascere; abitare in lui, significa vivere» (Sant'Agostino)».

Ecco riassunto in modo denso lo stile del Vaticano II: una parola amichevole, indirizzata all'umanità, la proposta di un insegnamento offerto come servizio all'umanità, una voce familiare ed amica che vuol farsi ascoltare da tutti, disposta al dialogo e che, per questo, fa appello all'esperienza, ricollegandola alla Parola di Dio.

III. CONCLUSIONE

In seguito alle encicliche di Giovanni XXIII, il Vaticano II segna un cambiamento nel modo di esercitare il *munus docendi* e questa evoluzione accompagna un approfondimento della comprensione che la Chiesa ha di se stessa, del suo rapporto con gli altri e della sua missione, nel disegno di Dio. A ciò si accompagna un approfondimento dello statuto della dottrina e delle mediazioni che sono in gioco al momento della sua formulazione e della sua proposta. Due enunciati conciliari, che fanno appello all'esperienza storica, possono chiarire la nostra riflessione. Il primo riprende un passo di *Dei Verbum* 8:

«Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza che essi provano

delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità».

Il secondo riprende un passo dell'articolo 44 (che andrebbe citato per esteso) di *Gaudium et Spes*, intitolato: «l'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo contemporaneo»:

«L'esperienza dei secoli passati, il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa».

Questi due passaggi ben illustrano il nostro tema ed aprono prospettive al pensiero. Affermano infatti che, da un lato, la percezione delle cose e delle parole trasmesse può accrescersi e che, dall'altro, l'esperienza dei secoli, le scienze e le ricchezze della cultura possono offrire nuove vie alla verità. La Scrittura e la tradizione non sono dunque le sole istanze della riflessione, quando si tratta di elaborare un discorso dottrinale. L'esperienza, le ricchezze delle culture e la riflessione possono condurre ad un accrescimento delle percezioni delle parole trasmesse e, come si vedrà, la Chiesa è sempre chiamata a leggere i «segni dei tempi» e, più ancora, a condividere le gioie, le speranze, le pene e le angosce di questo tempo: realtà che strutturano sia l'insegnamento conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, sia la Dichiarazione sulla libertà religiosa, dove l'espressione si ritrova in conclusione (DH 15).

È d'altronde abbastanza interessante esaminare da vicino la struttura della Dichiarazione sulla libertà religiosa, tutta inserita fra due riferimenti (in apertura e in conclusione) alla situazione presente del mondo e delle società, in modo che questi due appelli all'oggi (*bac nostra aetate*) costruiscono una inclusione all'interno della quale si dispiega la Dichiarazione.

«In questa nostra età (*bac nostra aetate*) gli uomini diventano sempre più consapevoli della dignità della persona umana [Giovanni XXIII, *Pacem in terris*] e cresce il numero di coloro i quali esigono che gli uomini nell'agire seguano la loro iniziativa e godano di una libertà responsabile, non mossi da coercizione bensì guidati dalla coscienza del dovere. Parimenti richiedono una delimitazione giuridica della pubblica potestà, affinché non siano troppo circoscritti i confini dell'onesta libertà tanto della persona quanto delle associazioni. Tale esigenza di libertà nella società umana riguarda soprattutto i beni dello spirito umano e in primo luogo ciò che si riferisce al libero esercizio della religione nella società. Considerando diligentemente queste aspirazioni (*apetitiones*) degli animi e proponendosi di dichiarare quanto siano conformi alla verità e alla giustizia, questo concilio vaticano esamina la sacra tradizione e la dottrina della Chiesa, dalle quali trae nuovi elementi sempre in armonia con quelli antichi» (DH, art. 1).

Questa *ouverture* che fa appello alle attese (*apetitiones*) del nostro tempo (*nostra aetate*), rinviando all'enciclica di Giovanni XXIII e alla sua evocazione dei segni dei tempi, trova il suo esatto parallelo nella conclusione, dove si ritorna all'oggi (*praesentis aetatis* e *praesenti*), evocando di nuovo le aspirazioni (o i desideri – *optare*) dell'uomo contemporaneo per rapportarsi alla fine ai segni dei tempi.

«È noto pertanto che gli uomini dell'età presente (*praesentis aetatis*) aspirano (*optare*) a poter professare liberamente la religione sia in forma privata che pubblica; anzi che la libertà religiosa nella maggior parte delle costituzioni è già dichiarata diritto civile ed è solennemente riconosciuta con documenti internazionali. Non mancano però regimi nei quali, anche se nelle loro costituzioni la libertà di culto religioso è riconosciuta, i poteri pubblici stessi tuttavia si sforzano di allontanare i cittadini dal professare la religione e di rendere assai difficile e insicura la vita alle comunità religiose. Il sacro concilio, mentre saluta con animo lieto quei segni propizi di questo tempo (*huius temporis signa*) e denuncia con amarezza questi fatti deplorabili, esorta i cattolici e invita tutti gli uomini a considerare con la più grande attenzione quanto la libertà religiosa sia necessaria, soprattutto nella presente (*praesenti*) condizione della famiglia umana. È infatti evidente che tutte le genti si vanno sempre più unificando, che si fanno sempre più stretti i rapporti fra gli uomini di diversa cultura e religione e che cresce in ognuno la coscienza della propria responsabilità. Per cui, affinché nel genere umano si instaurino e si consolidino le relazioni pacifiche e la concordia, si richiede che ovunque la libertà religiosa sia difesa da una efficace tutela giuridica e che siano osservati i doveri e di diritti supremi degli uomini per esprimere liberamente la vita religiosa» (DH 15).

Ciò che oggi è messo in causa, a questo punto della recezione del Vaticano II, non è semplicemente la fedeltà materiale agli enunciati del concilio, ma la fedeltà al modo in cui i Padri conciliari li hanno enunciati. È questo, forse, ciò che oggi è più minacciato. Come abbiamo visto, uno spostamento nel modo di esprimere gli enunciati ha ripercussioni sugli enunciati stessi o sui contenuti messi in valore. Di più, ciò che costituiva la forza del Vaticano II è divenuto anche il suo tallone d'Achille. In effetti era più facile pervertire un insegnamento che non era formulato in termini giuridici o nel quadro di categorie scolastiche, ma che aveva adottato una retorica più vicina a quella patristica¹⁰⁴. Insomma, come la *nouvelle théologie* che aveva rotto con lo stile della teologia manualistica o neoscolastica per tornare alle fonti patristiche, bibliche e liturgiche (come faceva nello stesso periodo il rinnovamento catechetico), il Vaticano II, in uno sforzo di ritorno alle fonti, di ascolto delle aspirazioni e dei bi-

¹⁰⁴ Cf J.W. O'MALLEY, «Vatican II: Did Anything Happen?», *Theological Studies* 67 (2006) 17-33 (genere, forma, contenuto), qui ritorna sulle forme letterarie utilizzate dal Vaticano II e sul vocabolario caratteristico di questo concilio.

sogni del mondo e di dialogo fraterno con i cristiani non cattolici, i credenti di altre religioni e tutti gli uomini di buona volontà, inaugurava una nuova maniera di proporre la dottrina e di annunciare il Vangelo. Quest'altra maniera – perché lo stile è insieme un metodo di lavoro, un atto comunicativo ed una forma letteraria – era gravida per la Chiesa di un'altra maniera di pensarsi nel mondo e nel disegno di Dio, come pure di un'altra maniera di pensare le relazioni fra i battezzati, tutti membri del popolo di Dio. Ciò stava per portare ad avanzare le nozioni di dialogo, di partecipazione, di collaborazione, di ascolto e di solidarietà. Nel suo saggio intitolato *Intellectual solidarity*, definito come la ricerca, attraverso un cammino intellettuale, di una visione comune della vita buona in una società pluralista dove diversi discorsi si incrociano, David Hollenbach sostiene che il Vaticano II – la *Gaudium et Spes* in particolare – costituisce un bell'esempio in questo senso¹⁰⁵. È forse in fondo nel suo «stile» che il Vaticano II maggiormente si smarca da un modo di pensare che aveva caratterizzato il cattolicesimo nel corso dei secoli precedenti. È senza dubbio per questo che, a suo riguardo, si è parlato della fine della Controriforma o della fine dell'epoca costantiniana.

Per John O'Malley, lo stile anzitutto pastorale del Vaticano II può facilmente essere riferito alla retorica messa in atto nella patristica¹⁰⁶. Come già avevamo richiamato all'inizio di questa nostra analisi, per questo autore, più che nelle idee che sviluppa, è nell'abbandono del linguaggio tecnico e giuridico caratteristico dei concili precedenti e della neoscolastica che il Vaticano II giunge a definire il suo carattere proprio e a spiccare nella tradizione conciliare come un insieme coerente. Un linguaggio che attinge alle fonti (Scrittura e Padri), un linguaggio ispirato al dialogo (orizzontale). È dunque nel suo programma retorico più che negli enunciati in se stessi che il concilio si distingue e manifesta la sua coerenza.

Lo si vede: il movimento attuale di ritorno ai testi conciliari non può dirsi riuscito se si prescinde da una riflessione sull'atto di lettura che ciò implica e sullo stile proprio del Vaticano II. In effetti, il solo ritorno al testo compreso come somma di enunciati, dimenticando lo «stile» particolare di questi testi potrebbe condurre a conflitti ermeneutici più importanti ancora delle opposizioni osservate nelle prese di posizione a proposito del concilio nel momento in cui si di-

¹⁰⁵ D. HOLLENBACH, «Intellectual Solidarity», in *The Common Good. Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2002, 137-170.

¹⁰⁶ Cf. J.W. O'MALLEY, «Vatican II: Did Anything Happen?», 17-33.

scuteva della sua recezione. Si potrebbe anche arrivare ad invocare il concilio e i suoi testi per dire altro rispetto al concilio, dal momento che la ripresa materiale di alcuni dei suoi enunciati non ne garantisce la recezione.

La rinnovata attenzione oggi rivolta all'ermeneutica dei testi del Vaticano II è nel contempo promettente e rischiosa. È promettente perché, nel momento in cui l'esperienza del concilio si allontana sempre più da noi, essa ha ciò che il concilio ci ha lasciato, principalmente i suoi testi. Questo ritorno è rischioso se serve come pretesto per ridurre i testi del concilio ad una massa di enunciati particolari, autonomi rispetto al loro contesto letterario, indipendenti dal loro atto di enunciazione, staccati dal loro mondo di riferimento, troncati dalla tradizione che li porta, indipendenti dal loro stile, enunciati particolari che potrebbero essere messi in contraddizione gli uni con gli altri. In questo lavoro di interpretazione, non si è al riparo da certe manipolazioni; soprattutto la nostra lettura dei testi del Vaticano II mette in opera un metodo d'analisi dei testi, sviluppato specialmente nel quadro della neo-scolastica, cioè in un quadro intellettuale che è in fondo estraneo ai testi conciliari che si offrono alla nostra interpretazione. Col rischio evidente di pervertirne il senso: non si può interpretare un insegnamento che non è formulato in termini giuridici o nel quadro delle categorie scolastiche, applicandogli un metodo di analisi che non è omogeneo al suo oggetto.

GILLES ROUTHIER
Université Laval
Québec

8 dicembre 2007

SUMMARY

The Vatican Council II marks an important evolution in the Catholic Church concept of exercising magistry and the constitution of doctrine. The conciliar work puts itself in a persevering dialogue with the world, the ecclesial corps and the Word of God. Starting from this hypothesis, this paper follows the elaboration of this new style during the conciliar works, a style which outlines the message of the Council as a friendly word spoken to the whole mankind, a voice whose desire is to be listened to by everybody and which refers to human experience binding it to the Word of God. A style representing a basic hermeneutical key in order not to read the texts of Vatican II as a mass of particular speeches independent from their literary contest and from their pronunciation act, and detached from their reference world.