



Un Concilio per il XXI secolo Il Vaticano II, ieri e domani*

di Gilles Routhier



In molti si sono chiesti cos'avesse spinto Giovanni XXIII a convocare un Concilio. La cosa resta un po' misteriosa, in quanto lui stesso non ne ha dato una grande spiegazione, limitandosi a dire che l'idea gli era venuta semplicemente, in modo improvviso, senza riflessione previa, come un colpo della Provvidenza o un'ispirazione dello Spirito. Nel suo discorso di apertura del Concilio egli osserva semplicemente che «la prima idea di questo Concilio Ci è venuta in modo del tutto imprevisto». In precedenza, durante un'allocuzione al clero veneziano, diceva che si era trattato di una «ispirazione» (7 maggio 1960), di una «illuminazione imprevista», secondo le espressioni utilizzate davanti ad un gruppo di pellegrini veneziani (8 maggio 1962), o di una «ispirazione celeste»¹.

Certo, è possibile che questa idea gli sia venuta in maniera imprevista, vale a dire senza essere stata diffusamente pensata, soppesata, discussa o sostenuta da un lungo processo di discernimento. Detto questo, crediamo che lo stesso Giovanni XXIII dia delle indicazioni sufficientemente chiare quanto al nesso tra tale progetto e la sua personale esperienza, in particolare la sua esperienza pastorale.

* Relazione tenuta alla Giornata di studio *Il Concilio Vaticano II: cosa è stato e cos'è oggi*, svoltasi a Verona presso la sede dello Studio Teologico "San Zeno" e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Pietro Martire" il 26 ottobre 2011. Il testo è stato pubblicato anche in G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano 2012, 53-66.

¹ *Discorso agli osservatori non cattolici*, 13 ottobre 1962.

1. L'esperienza pastorale di Roncalli foriera del rinnovamento conciliare

Nel corso del suo primo incontro con gli osservatori non cattolici, il 13 ottobre 1962, egli ritorna su tre esperienze:

«Come potrei dimenticare i dieci anni passati a Sofia? E gli altri dieci passati ad Istanbul e Atene? Furono vent'anni felici e molto impegnati, nel corso dei quali ho potuto conoscere personalità venerabili e giovani pieni di generosità. [...]

Successivamente a Parigi, che è uno dei crocevia del mondo – e che lo fu in modo del tutto particolare anzitutto dopo l'ultima guerra – ebbi numerosi incontri con cristiani appartenenti a diverse confessioni»².

Alla fine della sua vita, in un apoftegma raccolto dalla bocca del papa il 24 maggio 1963 dal suo segretario particolare, Mons. Loris Capovilla, Giovanni XXIII riprendeva in modo insistito i medesimi riferimenti:

«Ora più che mai, certo più che nei secoli passati, noi siamo intesi a servire l'uomo in quanto tale e non solo i cattolici; a difendere anzitutto e dovunque i diritti della persona umana e non solamente quelli della chiesa cattolica. Le circostanze odierne, le esigenze degli ultimi cinquant'anni, l'approfondimento dottrinale ci hanno condotto dinnanzi a realtà nuove, come dissi nel discorso d'apertura del concilio. Non è il Vangelo che cambia: siamo noi che cominciamo a comprenderlo meglio. Chi è vissuto più a lungo e s'è trovato agli inizi del secolo in faccia ai compiti nuovi di un'attività sociale che investe tutto l'uomo; chi è stato, come fui io, vent'anni in Oriente, otto in Francia e ha potuto confrontare culture e tradizioni diverse, sa che è giunto il momento di riconoscere i segni dei tempi, di coglierne le opportunità e di guardare lontano»³.

Questi due cenni biografici, da parte di un uomo solitamente sobrio di racconti sulla propria persona, fatti mentre il papa evoca direttamente lo svolgersi del Concilio, sono significativi. Fanno memoria della sua esperienza pastorale in ambienti non cattolici o scristianizzati, i suoi venticinque

² *Osservatori delegati e ospiti del Segretariato per l'Unità dei cristiani al concilio ecumenico Vaticano II*, Typis polyglottis vaticanis, Roma 1965, 7.

³ A. G. RONCALLI – GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima. Soliloqui, note e diari spirituali*, edizione critica di A. MELLONI, Istituto di Scienze religiose, Bologna 1987, 500.

anni trascorsi fuori dall'Italia. Questi due cenni biografici rimandano ad un periodo della sua vita che sembra averlo segnato, essere stato determinante per l'evoluzione del suo pensiero e del suo modo di vedere il mondo e la Chiesa nel mondo. Fu in effetti un'esperienza tutt'altro che banale, che gli aveva procurato uno sguardo sulla realtà differente da quello del suo predecessore, Pacelli, nunzio in Germania, paese di cristianità, e, in seguito, responsabile alla Segreteria di Stato. Giovanni XXIII resta ancora oggi l'unico papa della storia contemporanea ad aver vissuto l'esperienza di essere stato, in quanto cattolico, in una minoranza, di aver abitato, per un lungo periodo, mondi non cattolici, fuori dall'area occidentale o al confine dell'Oriente e dell'Occidente. Anzitutto in Bulgaria (1925-1934), paese segnato dall'ortodossia, in missione in un paese complesso dei Balcani, alle porte della Turchia e del mondo islamico e della Russia ortodossa e bolscevica. Successivamente, dal 1934 al 1944, in Grecia e in Turchia, a contatto con uno Stato confessionale ortodosso (Grecia) e la laicità del regime di Atatürk (Turchia). Nel corso di questi vent'anni egli non visse ai margini di quelle società, trincerato nella sua residenza, ma si impegnò pienamente, in particolare durante la guerra, come un pastore e un fratello, a favore di tutti gli uomini di questi paesi. Le sue agende ce lo presentano spesso in viaggio, mentre visita differenti luoghi, sempre a contatto con la gente. I suoi contatti frequenti con la gerarchia ortodossa, in Grecia e in Turchia, spesso informali e ai margini del protocollo, per di più in un'epoca di deserto nelle relazioni tra cattolici e ortodossi, annunciavano già il Vaticano II. Il suo rispetto delle legislazioni di uno Stato laico o di uno Stato confessionale, dove la Chiesa cattolica oltre che rappresentare una minoranza insignificante doveva accontentarsi di una posizione marginale, avrebbe costituito un'esperienza unica e in grado di permettergli di ripensare la posizione della Chiesa nella società e di fronte allo Stato. Successivamente fu a Parigi, crocevia delle nazioni, delle ideologie e degli orientamenti di valore più diversi, in una società laica nella quale il cattolicesimo doveva condividere lo spazio pubblico con altri gruppi, «paese di missione», secondo l'espressione del cardinale Suhard, paese cristianizzato, secondo altri osservatori.

Ovunque il suo programma è semplice: «rispetto delle

leggi del paese, salvare il salvabile della libertà religiosa, nei limiti concessi...»⁴. Il suo rispetto dell'altro si manifesta in particolare nella sua attenzione alle culture, nell'apprendimento delle lingue e nell'introduzione delle lingue greca e turca nella liturgia⁵. Al di sopra di tutto c'è l'amore di tutti, senza distinzioni, come egli indica nel suo *Giornale* lo stesso anno: «Io amo i Turchi, apprezzo le qualità naturali di questo popolo»⁶. Ciò si manifesta in particolare durante la guerra, dove la *via caritatis* appare per lui la sola via praticabile con i Greci. Con i Turchi egli favorisce i primi contatti ufficiali tra la Santa Sede e la Mezzaluna Rossa. Si impegna senza riserve a fianco degli Ebrei che stanno per essere deportati. Il linguaggio dell'amicizia, la difesa della dignità umana, l'amore di tutti sono per lui regole d'oro. È in questo modo che la Chiesa cattolica, tramite il delegato apostolico, riusciva ad essere presente in queste società in cui ufficialmente non era previsto per essa alcun posto. A partire da tale contesto, che sembrava sfavorevole alla Chiesa cattolica, e da questa situazione che non le offriva apparentemente alcuna possibilità di azione, egli elabora a poco a poco un altro modo di concepire la presenza della Chiesa in un mondo non cattolico. Questa modalità altra di considerare le cose si distanziava da una parte dai comportamenti e dagli atteggiamenti fino a quel momento osservabili nelle relazioni tra la Chiesa cattolica e i non cattolici (cristiani non cattolici, non cristiani e atei), ma si allontanava allo stesso modo dalla dottrina ricevuta, dottrina elaborata in un contesto di cristianità o della sua versione contemporanea. Essa si considera da quel momento come un attore tra altri, nello Stato e dentro culture e società, e non più come uno Stato di fronte allo Stato, o una realtà che

⁴ A. G. RONCALLI – GIOVANNI XXIII, *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico*. 1. 1935-1939, Edizione critica e annotazione di VALERIA MARTANO, Istituto di scienze religiose, Bologna 2006, XVI. Si tratta di un rapporto consegnato al Card. Pacelli, segretario di Stato, il 15 novembre 1938.

⁵ Cf A. G. RONCALLI – GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, 344.

⁶ A. G. RONCALLI – GIOVANNI XXIII, *Il Giornale dell'Anima*, 344. Riprende un'osservazione che faceva già nel 1936: «Io sento di voler bene al popolo turco, presso il quale il Signore mi ha mandato» (335).

ingloba e comprende l'insieme della società. Non è più una «società perfetta» al di sopra delle società, che ne stabilisce i fini, ma una serva (e povera) dentro società che non le offrono un posto di privilegio.

È a partire da questa conoscenza esperienziale, non tematizzata in modo sistematico attraverso una dottrina, conoscenza acquisita tramite una vita ai margini e alle frontiere della cristianità, che questo diplomatico, abituato per professione ad osservare la vita del mondo e le sue evoluzioni, è divenuto consapevole che il mondo entrava dentro un'altra tappa della sua storia e che la Chiesa, per essere presente a questo nuovo mondo in gestazione, doveva essere rinnovata e ringiovanita. Non solo gli era chiaro che il mondo entrava in una nuova fase della sua storia, ma, sulla base della sua esperienza, aveva acquisito la convinzione che una nuova forma di presenza era da quel momento possibile in quel nuovo mondo, una presenza che non era la semplice conferma della nuova versione della cristianità (già minacciata e contestata anche in Europa), in cui si trovavano i paesi occidentali e che si cercava di riprodurre nelle sue espansioni coloniali, in America del Sud e nel Québec. Il mito della 'Città cattolica', che presiedeva a questi sforzi di cristianizzazione (cattolicizzazione) di tutte le sfere della società, non poteva funzionare in questi altri mondi abitati da Roncalli. Inoltre questa esperienza insieme ai suoi numerosi contatti in Bulgaria, in Grecia, in Turchia e in Francia gli aveva anche insegnato che si potevano intravedere relazioni nuove con le altre Chiese cristiane e che la convivenza e la collaborazione erano parimenti possibili con i seguaci delle altre religioni (ebrei e musulmani) e con gli atei. Infine, la sua permanenza in Francia gli aveva permesso di osservare tutti i rinnovamenti pastorali allora in corso nel corpo ecclesiale, altrettanti lieviti che fermentavano dall'interno l'organismo vivente che è la Chiesa: i rinnovamenti ecumenico, liturgico, catechetico e pastorale, a loro volta fondati sul rinnovamento biblico e patristico. Per farci un'idea di questi anni di rinnovamento, quando Angelo Roncalli era nunzio in Francia, ricorro ad alcune testimonianze di padre Congar, il quale ritorna spesso su questi anni fondamentali:

«Chi non ha conosciuto gli anni 46-47 del cattolicesimo francese, ha perso uno dei momenti più belli della vita della Chiesa. Attraverso una lenta uscita dalla miseria cercavamo, nella grande libertà di una fedeltà profonda quanto la vita, di raggiungere evangelicamente un mondo nel quale ci eravamo implicati come non accadeva da secoli. Che il futuro della Chiesa sia legato al futuro del mondo l'abbiamo riscoperto dopo, ma a quel tempo era un'evidenza data nell'esperienza stessa»⁷.

«Poco a poco, verso gli anni 46-47, ci fu dato di vivere momenti piuttosto eccezionali, in un clima ecclesiale di libertà ritrovata, veramente, di liberazione, di meravigliosa creatività sul piano pastorale. I padri Godin e Daniel erano stati gli iniziatori di questo movimento, con il loro libro *La France, pays de mission?*, pubblicato verso gli anni 43 [...]. Ci furono in seguito Michonneau, Boulard, Loew, la pubblicazione di Perrin, *Journal d'un prêtre ouvrier en Allemagne*, e poi i preti operai. Mi piace rievocare questo grande momento della Chiesa francese»⁸.

Alcune linee supplementari basteranno a rievocare l'atmosfera di intenso rinnovamento conosciuta da Roncalli durante la sua permanenza in Francia, rinnovamento iniziato a contatto con un mondo che la guerra aveva cambiato in modo definitivo, mondo che non era più una cristianità e nel quale ci si doveva misurare con le masse «scristianizzate» e con l'ateismo militante nelle periferie rosse:

«Tra il 1947 [...] e il 1950 la Chiesa, soprattutto in Francia, era in piena ricerca di forme di attività pastorale adeguate alla presa di coscienza da lei operata della reale situazione del campo del suo apostolato. [...]. Da noi la distinzione fatta da E. Mounier e, tutto sommato, da J. Maritain tra cristianesimo e "mondo cristiano", forniva in modo sufficientemente adeguato il quadro intellettuale nel quale potevano inserirsi e formularsi le aspirazioni riformiste. Si trattava di liberare il Vangelo da forme sociologiche, pastorali, liturgiche più o meno desuete, al fine di restituirgli tutte le sue potenzialità in un mondo che richiedeva nuove forme, nuove espressioni, l'invenzione di nuove strutture»⁹.

⁷ Il testo è ripreso in J.P. JOSSUA (ed.), *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu*, Cerf, Paris 1967, 30.

⁸ Y. CONGAR, *Une vie pour la vérité*, Le Centurion, Paris 1975, 98.

⁹ Y. CONGAR, «Préface de la seconde édition», in ID., *Vraie et fausse réforme de l'Église*, Cerf, Paris 1968, 7. Cf anche la sua «Introduction» (del 1950), 9-34, sugli stessi anni.

2. Un orizzonte apostolico che permetta di interpretare l'opera conciliare

È nell'orizzonte di questa esperienza di Roncalli che va situato il suo progetto di indire un Concilio. Di più, guardando le cose a distanza, osserviamo che il programma del Concilio e i suoi grandi orientamenti sono già contenuti nell'esperienza di Giovanni XXIII: una nuova maniera di pensare il rapporto della Chiesa col mondo e di comprendere la presenza della Chiesa nel mondo (*Lumen gentium*, in particolare i suoi primi paragrafi, *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* e l'insieme dei documenti che presentano l'attività dei cristiani nel mondo); lo sviluppo di nuovi rapporti con gli altri (gli atei e i non credenti, i credenti delle altre religioni, i cristiani non cattolici: anzitutto *Lumen gentium*, poi in modo più specifico *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae*, *Nostra aetate*, *Unitatis redintegratio*); il rinnovamento della vita della Chiesa (*Sacrosanctum concilium* e *Dei Verbum*, documenti ai quali si potrebbe collegare *Perfectae caritatis*), della sua attività e del suo ministero (*Presbyterorum ordinis*, *Christus Dominus*, *Apostolicam actuositatem* e *Ad gentes*, senza dimenticare *Gaudium et spes*). Del resto, i nuovi organismi curiali creati durante il Concilio o immediatamente dopo e in dipendenza dal Concilio ci orientano nella medesima direzione: il Segretariato per l'Unità dei cristiani (1960), il Segretariato per i non credenti (1965), il Segretariato per le religioni non cristiane e la Pontificia Commissione Giustizia e pace (1967). La creazione di questi nuovi organismi manifesta l'orientamento che emana dall'insegnamento del Concilio, che si interessava a ripensare la presenza e l'azione della Chiesa cattolica in un mondo in cambiamento o che, in ragione della dilatazione dei confini del mondo e del pluralismo religioso e di valori che lo segnavano sempre di più, non poteva più pensarsi in termini di città cattolica o di cristianità.

Potremmo dunque collocare l'opera conciliare sotto l'insieme delle categorie elencate. In effetti il Vaticano II ha profondamente ripensato la modalità di interpretare il rapporto della Chiesa con il mondo (con lo Stato, la cultura e la società) e la maniera per la Chiesa di situarsi in questo mondo e di esservi presente. È quanto espresso già in *Lumen gentium* là dove definisce la Chiesa come sacramento di salvezza, espressione che sarà ripresa in se-

guito¹⁰. Il rapporto della Chiesa con il mondo (e con la salvezza) e la sua attività missionaria nel mondo ne risultano illuminati in modo nuovo, più scritturistico, a partire dalla condizione di Israele in mezzo alle nazioni¹¹, aprendo il Concilio a nuove prospettive. Contrariamente alla figura della cristianità, nella quale la Chiesa coincide con tutte le persone appartenenti ad una nazione, la Chiesa diviene qui, attraverso la sua vita, un segno per tutti o, in mezzo alle nazioni e all'insieme della famiglia umana, «un piccolo gregge», «un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza», «la luce del mondo e il sale della terra»¹². Essa non è il Regno di Dio, ma ne è il segno precursore, ne offre la caparra o dona le primizie del mondo riconciliato che verrà (LG 5). Questo insegnamento anticipava già quello di *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* e il decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa. Il mondo non è più nella Chiesa o di fronte alla Chiesa, come un avversario. La Chiesa è nel mondo di oggi in cammino verso il Regno con l'insieme della famiglia umana, ad essa unita da legami di solidarietà (già in LG 8, prima della ripresa in GS), in un atteggiamento di rispetto, di servizio e di cooperazione (GS 2-3; 40-44). Così ci si distanziava in particolare dalla concezione giuridica della Chiesa in termini di «*societas perfecta*» e dagli sviluppi del diritto pubblico ecclesiastico, impegnati a definire i diritti della Chiesa nella società.

Tutto ciò diviene possibile solo quando è stata acquisita un'esperienza di Chiesa altra da quella prodotta dalla cristianità. Abbiamo detto che Giovanni XXIII aveva conosciuto questa esperienza, ma molte delle Chiese presenti al concilio la conoscevano, in America del Nord, in Africa, nel Medio Oriente, in Asia e, da quel momento, sempre di più in Europa. L'esperienza che la Chiesa faceva nei diversi spazi in cui si inseriva aveva finito per forgiare una nuova autocoscienza.

¹⁰ L'espressione si ritrova alla lettera o con termini apparentati in LG 9 e 48; GS 42.3, 43.6, 45, 92.1, SC 5, AG 1, 5.

¹¹ Is 11,12, ripreso in SC 4 dove la Chiesa diviene «come vessillo innalzato di fronte alle nazioni».

¹² LG 9.

Di conseguenza, non sorprende che questa assemblea conciliare veramente cattolica pervenga ad un insegnamento sulla Chiesa comprendente tonalità diverse da quelle che troviamo nell'insegnamento elaborato un secolo prima, al Vaticano I, da un'assemblea la cui coscienza del mistero della Chiesa non poteva non essere differente a causa della sua composizione, dell'esperienza storica dei vescovi presenti e, soprattutto, delle circostanze storiche che avevano sagomato questa stessa coscienza¹³.

Nella sua allocuzione d'apertura del secondo periodo conciliare, Paolo VI fa del resto uno sviluppo lungo e molto interessante sul rapporto tra la «coscienza» che la Chiesa ha acquisito di se stessa attraverso la sua esperienza¹⁴ e la sua vita nel corso dei secoli, coscienza che si è rinnovata ed approfondita nel corso del periodo recente, e la necessità per la Chiesa di esplicitare «con un magistero più chiaro e autorevole ciò che pensa di se stessa»¹⁵.

«Non c'è da meravigliarsi se, trascorsi venti secoli di cristianesimo, e dopo tanti progressi registrati ovunque dalla Chiesa cattolica e

¹³ Ricordiamo che al Vaticano I l'assemblea era composta da padri provenienti per la stragrande maggioranza dall'Europa, di cui i soli italiani costituivano il 40% dell'assemblea. Solo 121 padri (su 744 vescovi) provenivano dall'America, 41 dall'Asia, 61 vescovi di rito orientale, 18 dall'Oceania e solo 9 dall'Africa. Al Vaticano II i Padri conciliari provenivano da 116 nazioni, di cui 849 dall'Europa occidentale (32%), 601 dall'America latina (23%), 332 dall'America settentrionale (13% = 36% per l'America), 250 dall'Africa nera (8%), 174 dal blocco comunista (7%), 95 dal mondo arabo (4%), 256 dal mondo asiatico (10%) e 70 dall'Oceania (3%).

¹⁴ Sull'esperienza come fonte di approfondimento della Rivelazione si veda DV 8. Sul ruolo dell'esperienza nell'elaborazione dell'insegnamento conciliare si veda il mio articolo *L'elaborazione della dottrina sulla libertà religiosa e dell'insegnamento conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, in «Ephemerides theologicae lovanienses» 82/4 (2006), 333-371. Si potrebbe costituire un dossier simile a partire dalle discussioni che ebbero luogo nella Commissione preparatoria sui capitoli IX e XI del primo schema *De Ecclesia* sulla libertà religiosa.

¹⁵ PAOLO VI, *Discours d'ouverture*, citato da *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal 1967², 601-602.

dalle altre comunità religiose che prendono nome da Cristo e sono dette Chiese, la nozione vera, suprema e completa di Chiesa, quale Cristo l'ha fondata e gli Apostoli cominciarono ad edificare, ha ancora bisogno di una definizione più accurata. La Chiesa è un mistero, cioè una realtà profondamente impregnata di presenza divina e perciò tale da autorizzare indagini nuove e sempre più intense di se stessa.

Il pensiero umano si sviluppa in modo progressivo. Da verità percepite empiricamente sale a conoscenze scientifiche elaborate razionalmente. Deduce dialetticamente una verità dall'altra. Davanti ad una realtà complessa e garantita da una certezza fondamentale, considera l'uno o l'altro dei suoi aspetti; esplica così quel lavoro dell'animo che indaga, del quale riferisce la storia del genere umano. [...] La coscienza di sé della Chiesa diviene sempre più chiara quando aderisce fedelmente alle parole e al pensiero di Cristo, quando recepisce con riverente rispetto l'insegnamento autorevole della Sacra Tradizione e quando si mostra docile all'illuminazione interiore dello Spirito Santo, che ora sembra chiedere questo alla Chiesa, che con tutte le forze cerchi di far capire a tutti gli uomini che cosa essa sia».

Insomma, il Concilio ha costituito un immenso sforzo per pensare il cristianesimo e la Chiesa nel mondo contemporaneo, vale a dire nella società e nella cultura contemporanea, un mondo che non si presentava più come una cristianità, almeno in molti paesi, e anche in Occidente, un cristianesimo peregrinante in stati che, salvo eccezioni, non erano più cattolici e dove i cristiani vivevano spesso – e sempre di più – a contatto con genti appartenenti ad altre confessioni cristiane, a diverse tradizioni religiose o di valore. Questo fatto è già evidente leggendo la discussione che ha avuto luogo nel corso della settima e ultima sessione della Commissione centrale preparatoria, discussione che metteva l'una di fronte all'altra due concezioni dell'inserimento della Chiesa nel mondo, quella elaborata dal Segretariato per l'unità dei cristiani e quella messa in primo piano dalla Commissione teologica preparatoria¹⁶. Credo che abbiamo qui il filo rosso di tutta l'opera conciliare e il motivo di tutto il progetto di *aggiornamento*. Infatti, pensare in altro modo la presenza della Chiesa nel mondo, il suo significato per il mondo e il

¹⁶ Cf il mio articolo *À l'origine de la pastorale à Vatican II*, in «Laval théologique et philosophique» 67/3 (2011) 443-460.

suo ministero rivolto al mondo conducevano a riesaminare l'insieme delle questioni: cosa volesse dire predicare il Vangelo¹⁷, essere vescovo¹⁸, presbitero¹⁹, religioso e laico in questo mondo. In tal senso, l'ecclesiologia del Vaticano II non è centrata sui rapporti tra le persone all'interno della Chiesa, ma su ciò che significa essere cristiano nella condizione episcopale, presbiterale, religiosa e laicale nel mondo contemporaneo. Del resto è per questo che, dopo la riflessione sulla condizione cristiana nel mondo e l'inserimento della Chiesa nel mondo moderno, si dovette pensare il rinnovamento della vita religiosa, la formazione presbiterale, ecc²⁰. Distogliendosi da questa finalità missionaria del Concilio, interamente rivolta verso il mondo contemporaneo, si perde completamente il senso del suo insegnamento. È del resto in funzione delle diverse culture e del mondo moderno che si sono messi in primo piano l'adattamento della liturgia²¹, della vita religiosa, della formazione dei presbiteri ecc. alle diverse condizioni dei popoli e delle culture. Certo, il Vaticano II ha

¹⁷ Cf ad esempio PO 4 che considera «la predicazione sacerdotale, nelle circostanze attuali del mondo», «nelle regioni o negli ambienti non cristiani», ecc.

¹⁸ Cf il mio articolo sul nuovo stile episcopale e il gruppo paraconciliare: *L'épiscopat à l'Assemblée extraordinaire du Synode des évêques de 2001. Un style fidèle à Vatican II?*, in J. FAMERÉE (dir.), *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, Cerf, Paris 2012, 111-130.

¹⁹ Cf i miei due articoli *L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle* (1 e 2), in «Revue théologique de Louvain» 41/1 (2010), 86-112 e 41/2 (2010), 161-179.

²⁰ Questo contrasta con il lavoro della fase preparatoria in cui si era distribuito il lavoro a commissioni o sottocommissioni che non avevano contatti tra di loro. In tali condizioni come pensare ciò che è un vescovo se non si è riflettuto su cos'è la Chiesa e cos'è il suo ministero in e di fronte al mondo moderno? Così la Commissione centrale preparatoria riceveva degli schemi sull'episcopato prima che si fosse pensato cos'è la Chiesa, ecc. Il nuovo Codice di diritto canonico pecca un po' nella stessa direzione. In esso si tratta del papa, del collegio dei vescovi ecc., prima di aver affrontato ciò che è la Chiesa.

²¹ Cf il mio articolo *La liturgia in un mondo e in una Chiesa in trasformazione*, in G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 85-104.

parlato della collegialità dei vescovi, vale a dire del rapporto tra la funzione primaziale e il ministero episcopale. Ha parlato anche delle conferenze episcopali o dei raggruppamenti di Chiese voluti dalla divina Provvidenza (LG 23, par. 4). Tutto ciò non dipende però da una lotta di potere, ma da un altro imperativo: questo insegnamento procede dalla preoccupazione per l'evangelizzazione nelle circostanze attuali del mondo, che chiede di tenere conto del destinatario: l'adattamento alle diverse culture, alle varie tradizioni dei popoli, al genio proprio delle nazioni, ecc. Un tale adeguamento ai molteplici destinatari non può procedere da un'autorità centrale o da un funzionamento centralizzato. Questa necessità di «esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli» e «di adattare il Vangelo, nei limiti convenienti, sia alla comprensione di tutti, sia alle esigenze dei sapienti» esprime l'«adattamento della predicazione della parola rivelata» ed esso «deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione» (GS 44§2).

3. Un Concilio per il nostro tempo

Solamente quando si ritrova la trama di fondo del Concilio Vaticano II (presentare il Vangelo nel mondo contemporaneo e pensare la Chiesa e la vita cristiana nel mondo, nascoste come un lievito nelle culture e società) è possibile pensarlo non solo come un Concilio che appartiene alla sua epoca, ma in egual misura come un Concilio per il XXI secolo, così come lo interpretava papa Giovanni Paolo II. Proprio prima di concludere la sua lettera apostolica che apriva il nuovo millennio, egli diceva:

«Quanta ricchezza, carissimi Fratelli e Sorelle, negli orientamenti che il Concilio Vaticano II ci ha dato! [...] A mano a mano che passano gli anni, *quei testi non perdono il loro valore né il loro smalto*. È necessario che essi vengano letti in maniera appropriata, che vengano conosciuti e assimilati, come testi qualificati e normativi del Magistero, all'interno della Tradizione della Chiesa. A Giubileo concluso, sento più che mai il dovere di additare il Concilio come *la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX*: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre»²².

²² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica "Novo millennio ineunte"*, n. 57.

Giovanni Paolo II non ci ricorda una prescrizione particolare del Concilio, ma ci esorta a leggerne i testi, a conoscerli e ad assimilarli. Di più, egli fa giocare al Concilio il ruolo di «bussola sicura per orientarci nel cammino del secolo che si apre». La funzione che assegna al Concilio è di dare un orientamento, di indicare una direzione e non di prescrivere, su tale o tal altro punto particolare, norme precise e definitive da seguire o determinate regole di condotta da tenere. La lettura dei suoi testi deve dunque condurci a far scaturire un orientamento o a trovare una direzione da seguire.

Nella sua analisi della ricezione del concilio di Trento, G. Alberigo osserva che un'assimilazione ampia delle decisioni conciliari può coincidere con un allontanamento sostanziale dall'economia del Concilio stesso. Egli segnala, rileggendo la ricezione del Concilio di Trento, che «si ha l'impressione di essere di fronte ad una accettazione del Concilio nella cui economia l'adesione letterale frena una comprensione dello spirito profondo delle decisioni e del significato storico del Concilio stesso»²³. Si potrebbe anche oggi, in questo caso nel periodo della ricezione del Vaticano II, essere di fronte ad una adesione letterale al testo del Concilio che ci allontanerebbe dalla sua economia d'insieme. Non si tratta di rivendicare uno spirito del Concilio contro la sua lettera o fuori da essa, ma, precisamente, di far scaturire dalla nostra lettura del Concilio non solo delle prescrizioni, ma un orientamento e una direzione da seguire, secondo l'espressione di Giovanni Paolo II.

Il valore permanente del Vaticano II, se non ci si vuole accontentare di una «attualizzazione normalizzatrice» o di una «ricezione materiale», per riprendere le espressioni di E. Corecco²⁴, si trova precisamente nel suo modo di pensa-

²³ G. ALBERIGO, *La 'réception' du concile de Trente par l'Église catholique romaine*, in «*Irénikon*» 58/3 (1985), 329. Per un'analisi più ampia di questo scenario, cf 326-331.

²⁴ Essa consiste nel trasporre materialmente una determinazione del Concilio senza conservare il vigore formale dell'insegnamento conciliare. Cf *La réception de Vatican II dans le Code de droit canonique*, in G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (a cura di), *La réception de Vatican II*, Cerf, Paris 1986, 346.

re l'inserimento della Chiesa cattolica e la sua presenza nel mondo, attraverso il pluralismo religioso e valoriale della nostra epoca, cioè di pensare il cattolicesimo al di fuori del modello di cristianità o della nuova cristianità. Ispirandomi ai lavori dell'antropologo e missionario Paul Hiebert che presenta tre forme di comunità²⁵, potrei dire che il Vaticano II ha fatto passare la Chiesa cattolica da 'comunità delimitata' a 'comunità centrata'. Nel primo caso, la 'comunità delimitata', l'identità del gruppo è assicurata da un confine ermetico che lo protegge da qualsiasi contaminazione che potrebbe sopraggiungere a seguito di contatti con l'esterno. Questo cordone sanitario protettore assicura al gruppo la coesione, l'identità e la sicurezza. Così, i confini sono rigidi e molto ben definiti: ciascuno sa con precisione se è dentro o fuori. L'insistenza sui criteri visibili dell'appartenenza alla Chiesa ci permette di conoscere chiaramente chi ne è membro e chi abita al di fuori dei suoi confini. D'altro canto, se il confine è solido e ben delimitato il centro o il cuore di questo gruppo è molle, cioè non è l'adesione personale di ciascuno a ciò che è al centro della comunità a strutturare il gruppo e radunare gli individui che lo compongono.

Nel secondo caso, la 'comunità centrata', l'identità si costruisce tramite un'adesione personale forte a colui che è al centro e al cuore della comunità. Anche se i confini sono porosi e permettono i contatti con l'esterno e le appartenenze differenziate, il gruppo non perde la propria coesione e l'identità, poiché l'una e l'altra si costruiscono a partire da una forte adesione a colui che raduna e salda la comunità. Questi due modelli si distinguono per il fatto che l'identità, la coesione, l'unione e l'appartenenza si costruiscono nel primo caso tramite un confine o una barriera che protegge, tiene insieme e custodisce dentro la Chiesa quelli che vi si trovano, i quali aderiscono a quanto è creduto dal gruppo, la disciplina, la ripetizione della dottrina e il conformismo; mentre nel secondo caso la comunità si costruisce radunandosi attorno a Cristo che ne è il centro e verso il quale sono rivolti i membri della Chiesa.

²⁵ Cf P. HIEBERT, *Cultural Anthropology*, Baker Book House, Grand Rapids (Michigan) 1983, 476.

Da un lato il Vaticano II ha centrato i fedeli su Cristo. Il fatto è del tutto evidente nel discorso di apertura di Paolo VI in occasione della seconda sessione: «Cristo è il nostro principio, Cristo è la nostra guida e la nostra via, Cristo è la nostra speranza e la nostra meta». Mettendo al centro della vita cristiana la liturgia, in particolare la celebrazione dell'eucaristia, e la Parola di Dio, il Concilio ha radunato la Chiesa attorno a Cristo. Troviamo qui le due grandi costituzioni del Vaticano II: *Sacrosanctum concilium* e *Dei Verbum*. Questi due poli tornano costantemente, sia in *Christus Dominus* che in *Presbyterorum ordinis*, che ricordano che il ministero dei vescovi e quello dei presbiteri contribuiscono a costruire la Chiesa radunando attorno a Cristo: il suo mistero pasquale e la sua Parola. Molti altri testi riprendono questo orientamento, pensiamo a *Gaudium et spes*, dove tre capitoli della prima parte culminano in una contemplazione di «Cristo, Uomo nuovo» (primo capitolo), del «Verbo incarnato» (secondo capitolo) o di «Cristo alfa e omega» (quarto capitolo). Questo orientamento verso Cristo è ripreso allo stesso modo in numerosi passaggi chiave che troviamo in molti altri documenti. Così, ad esempio, il n. 2 di *Perfectae caritatis*, che enuncia i principi generali del rinnovamento della vita religiosa, mette in cima ad essi il fatto che «essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato dal Vangelo, questa norma deve essere considerata da tutti gli istituti come la loro regola suprema».

Il Vaticano II vuole costruire la Chiesa e la vita cristiana riconducendo al centro. Contemporaneamente ripensa il confine della Chiesa. Rileggendo la costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il cardinale Ratzinger sostiene che si tratta per la Chiesa cattolica di uscire dal «complesso del ghetto: la Chiesa è percepita come una realtà chiusa, ma che si sforza di superare questa condizione»²⁶. Per il cardinale tedesco:

«Se si cerca un giudizio globale sul testo, si potrebbe dire che esso è (in collegamento con i testi sulla libertà religiosa e sulle religioni

²⁶J. RATZINGER, *L'Église et le monde. À propos de la question de la réception du deuxième concile du Vatican*, in *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Téqui, Paris 1985, 425.

mondiali) una revisione del Sillabo di Pio IX, una sorta di contro-sillabo. Harnack, è risaputo, ha interpretato il Sillabo di Pio IX semplicemente come una sfida al suo secolo; c'è di vero che ha tracciato una linea di separazione davanti alle forze determinanti del XIX secolo: le concezioni scientifiche e politiche del liberalismo. Nella controversia modernista questo duplice confine è stato ancora una volta rinforzato e fortificato»²⁷.

Questa presentazione che utilizza le espressioni «ghetto», «linea di separazione» e «duplice confine», mostra chiaramente la rielaborazione che il Vaticano II ha operato rispetto al confine della Chiesa. Era stata innalzata una diga ai suoi confini, prima confessionali, a partire dal XVI secolo, successivamente con il «mondo così com'era diventato dopo il 1789». Secondo il Card. Ratzinger il Concilio, tramite tre testi in particolare, lavora su questo confine impenetrabile, che pone il mondo (non cristiano) e i credenti di altre religioni e gli atei di fronte o in opposizione alla Chiesa. Rielaborando questo confine o muro, che aveva fatto della Chiesa un esercito pronto al combattimento o una fortezza assediata davanti ad un mondo ostile, il Concilio Vaticano II, già in *Lumen gentium*, che ha sviluppi precursori sui «legami della Chiesa con i cristiani non cattolici» (LG 15) e «i non cristiani» (LG 16), apre delle brecce nei muri che erano stati progressivamente innalzati per proteggersi dagli altri. Di più, esso intravede le interazioni con gli altri, attraverso le espressioni «dialogo», «cooperazione» e «collaborazione», espressioni caratteristiche del lessico conciliare.

Sono del resto proprio le discussioni sull'appartenenza alla Chiesa e sui membri della Chiesa ad essere state, insieme alla collegialità, le più vigorose al momento della discussione su *Lumen gentium*. Allo stesso modo è nella discussione su dove è possibile riconoscere («est» o «subsistit in») l'autentica Chiesa di Cristo (LG 8) che le divisioni si sono manifestate, dalla fase preparatoria e fino ad oggi. Ugualmente, è relativamente agli schemi sull'ecumenismo, la libertà religiosa, le religioni non cristiane e sulla Chiesa nel mondo contemporaneo che l'opposizione, tra gli altri del *Coetus internationalis patrum*, è stata più violenta e coriacea. Sono

²⁷ *Ibid.*, 426.

questioni riconducibili ai confini, al dentro e al fuori e alle relazioni che ci possono essere con gli altri, relazioni da attuare in modo diverso che attraverso un ponte levatoio severamente controllato e protetto, che non permettono uno scambio abituale con gli altri.

Il programma di *aggiornamento*, lo abbiamo visto, non può essere compreso che attraverso questi due elementi²⁸: Cristo come centro chiama la Chiesa ad un rinnovamento permanente, se essa vuole che «la luce del Cristo risplenda sul [suo] volto» (LG 1) o ad una «purificazione» «perché l'immagine di Cristo risplenda, più chiara[mente], sul volto della Chiesa» (LG 15). Questo motivo è già presente nel Messaggio dei Padri conciliari all'umanità, prima di essere ripreso in LG 50, GS 19 e 43, CD 38, UR 4 e 12. Si veda anche il discorso di Paolo VI per l'apertura della seconda sessione e la relazione dei cristiani con gli altri che esige una conversione e il dovere, per la Chiesa, di essere nel mondo sacramento di salvezza.

Se questo lavoro sui confini non è accompagnato da un lavoro di ricentramento su Cristo, può naturalmente condurre ad un terzo modello di Chiesa richiamato da Paul Hiebert, la 'comunità indefinita' o la comunità confusa. Non protetta da un confine né centrata su Colui che la raduna, questa comunità può perdere l'identità e la coesione. È possibile che alcune comunità cattoliche ne abbiano fatto esperienza nel periodo postconciliare e ancora oggi, anche se dobbiamo osservare che, dopo il Concilio, la Parola di Dio è stata al cuore della vita della Chiesa e della vita dei credenti in Cristo, come forse non era più stata dopo il concilio di Trento. In ogni caso, se la comunità confusa, dai confini indefiniti e non centrata su Cristo ingenera confusione tra la Chiesa e il mondo e incoerenza nella sua propria identità, il rimedio a questa situazione non va cercato nel ritorno alla 'comunità delimitata', o ritorno al ghetto e alla comunità protetta da un confine ermetico.

Tuttavia, è di questo modello che a volte oggi si ha nostalgia, o che viene proposto come rimedio ad una certa con-

²⁸ Cf il nostro articolo *The Reform of the Catholic Church in the Context of a World Church*, in «The Jurist» 71/2 (2011), 401-421.

fusione provata da alcuni o al malessere che turba altri. Ma l'analisi è spesso troppo semplicistica, perché si crede che il Vaticano II abbia fatto passare la Chiesa cattolica da una comunità stabile e ben definita ad una situazione di confusione. Questa non è però la nostra lettura del Vaticano II, dei suoi testi e del suo insegnamento. Certo, il Vaticano II ha contribuito notevolmente a «demolire i bastioni», secondo l'espressione di Hans Urs von Balthasar nella sua opera programmatica redatta negli anni Cinquanta, che mirava ad aprire la Chiesa del suo tempo al suo ambiente dal quale rischiava di isolarsi, vivendo con la sindrome della fortezza assediata e in una posizione di ripiegamento difensivo. Tuttavia, questo non era nel progetto del Concilio e l'insegnamento che troviamo nei suoi testi non porta a istituire una 'comunità indefinita', ma piuttosto una 'comunità centrata'. Oggi come ieri richiamarsi al Vaticano II e servirsene come bussola non può, malgrado le nostalgie di alcuni o la resistenza di un piccolo gruppo ben organizzato e rumoroso, far ritornare ad un cattolicesimo del ghetto o della fortezza assediata.

Conclusione

Trattandosi del Vaticano II, non intendo isolare un'affermazione fondamentale da cui dipenderebbero tutte le affermazioni particolari, o un articolo centrale da cui dipenderebbero tutti gli altri. Non desidero nemmeno applicare al suo studio il principio della gerarchia delle verità. Tuttavia, sono condotto a cogliere nel suo insegnamento un cuore o un centro di gravità attorno al quale tutto si organizza e si struttura. Possiamo parlare dell'organicità del suo insegnamento. Altrimenti si ha a che fare semplicemente con un gruppo di testi, tenuti insieme da una rilegatura²⁹, ma non con un corpus. Questa struttura, che ci fornisce una comprensione dell'insieme e una chiave ermeneutica che ci permette di comprenderne i diversi insegnamenti, come ho mostrato, si organizza attorno all'elaborazione di un insegnamento sulla Chiesa nel mondo o sulla condizione cristiana nel mondo contemporaneo. Pensare ciò porta alla definizione di due poli: il rife-

²⁹ Cf le nostre riflessioni sul soggetto in *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica* e così pure la proposta di C. Theobald.

rimento a Cristo, centro di questa comunità, e la relazione con gli altri ai quali questa comunità è inviata. Questo cuore dell'insegnamento del Vaticano II è oggi di grande attualità per elaborare il progetto di nuova evangelizzazione che deve essere sviluppato custodendo l'equilibrio posto dal Vaticano II. Al di fuori di questi grandi equilibri, il progetto di nuova evangelizzazione può essere concepito come il ritorno alla fortezza assediata, cosa questa che sarebbe molto dannosa per il mondo e per la Chiesa cattolica.

SOMMARIO

L'articolo riporta la relazione tenuta dal prof. Gilles Routhier alla Giornata di studio sul Concilio Vaticano II, svoltasi presso lo Studio Teologico San Zeno e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose San Pietro Martire a Verona il 26 ottobre 2011. È alla luce dell'esperienza pastorale di Roncalli, vissuta per venticinque anni in ambienti non cattolici o scristianizzati, che va compreso il suo progetto di indire un Concilio che, nei suoi orientamenti di fondo, si proponeva di indicare una nuova maniera di pensare il rapporto della Chiesa col mondo. Il riferimento a Cristo, centro della comunità ecclesiale e la relazione con gli altri ai quali essa è inviata costituiscono il cuore dell'insegnamento del Vaticano II che rimane ancor'oggi di grande attualità proprio in vista di elaborare il progetto di nuova evangelizzazione che va sviluppato custodendo l'equilibrio posto dal Concilio.

ABSTRACT

The article states the report had by Professor Gilles Routhier during the Day of study on the Second Vatican Council, which took place at the “San Zeno” Theological College of and the Higher Institute of Religious Sciences of St. Peter Martyr in Verona on 26 October 2011. It’s in light of Roncalli pastoral experience, lived for twenty-five years in non-Catholics or dechristianized environments, that must be understood his plan to hold a council, which in its basic guidelines, showed a new way of understanding the Church’s relationship with the world. The reference to Christ, the centre of the ecclesial community and relationship with others, lie at the heart of the of Vatican II teaching which even today remains highly topical with a view to drawing up a draft of a new evangelization which must be developed guarding the balance made by the Council.