



Nicola Colaianni

(ordinario di Diritto ecclesiastico nella Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Bari)

Il Vaticano II: spunti di ermeneutica «altra»*

SOMMARIO: 1. Il Concilio: rottura o continuità? - 2. Un'ermeneutica manichea - 3. Il mutamento dei paradigmi culturali - 4. Paradigmi conciliari inattuali e correzioni: a) *ex auctoritate* - 5. (Segue): b) *ex opinione Doctoris* - 6. I principi supremi - 7. Spunti applicativi: liturgia, collegialità, laicità - 8. Spunti prospettivi: la riforma incompiuta.

1 - Il Concilio: rottura o continuità?

La recezione del Vaticano II è un cantiere ancora aperto. Lo ha riconosciuto lo stesso Benedetto XVI nel suo primo discorso natalizio alla curia romana, affrontando proprio questo tema: «Perché la recezione del Concilio in grandi parti della Chiesa finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla sua giusta ermeneutica»¹. Si potrebbe aggiungere che la recezione risulta difficile

* Testo della relazione svolta al convegno di diritto canonico sul tema *Benedetto XVI: quali riflessi sul postconcilio?*, organizzato dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Teramo il 13 - 14 ottobre 2006, e così introdotta: «Ringrazio Francesco Zanchini, che mi ha affidato questa relazione grandemente affine ai suoi interessi scientifici, sempre rivolti a scoprire aspetti "altri", perché nascosti o comunque non evidenziati, della realtà effettiva, e perciò giuridica, della Chiesa: come ad esempio la dimensione sacramentale del suo ordinamento, messa in luce nel primo lavoro monografico. A tale impostazione metodicamente critica, e non piattamente adesiva o edulcorante, mi ispirerò nello svolgimento di alcune riflessioni su un tema così bisognoso dell'attenzione di un canonista, che ad esso mi sarei naturalmente sottratto se non fosse che all'invito di Francesco, che mi è grato ricordare quale correlatore della mia tesi di laurea, non potevo efficacemente resistere. Se però dopo il mio discorso qualcuno griderà, per dirla con Giuseppe Garzolini, che "è stata perpetrata una conferenza!" almeno lo farà conoscendo mandante e movente. Ancorché nelle università il delitto di conferenza sia talmente frequente da risultare di fatto depenalizzato, specie quando le vittime sono altri professori. Confido quindi nel vostro indulto».

¹ Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, reperibile in www.vatican.va.



nella totalità della Chiesa, compresa la gerarchia, come dimostra il discusso *revirement* su un punto ritenuto ormai acquisito come il «celebrare rivolti verso il popolo» per cui, a Concilio ancora in corso, si disponeva che in ogni chiesa «l'altare maggiore sia staccato dalla parete per potervi facilmente girare intorno»².

Forma di celebrazione esclusiva, perché conciliare, com'era confermato dalla scomunica anche per la relativa violazione comminata ai seguaci di mons. Lefebvre. E invece no, semplicemente "ordinaria" e, perciò, avente forza solo di rendere "extraordinaria" quella della celebrazione con le spalle rivolte al popolo, prevista dal messale promulgato nel 1962 e mai – ha interpretato Benedetto XVI – formalmente abrogato. Per vero, l'abrogazione in forma tacita sembrava potersi fondatamente desumersi dalla successiva costituzione conciliare sulla liturgia, di cui davvero può dirsi con il can. 20 c.i.c. che «*totam de integro ordinet legis prioris materiam*». Ma, secondo il Papa, «non c'è nessuna contraddizione tra l'una e l'altra edizione del *Missale Romanum*. Nella storia della Liturgia c'è crescita e progresso, ma nessuna rottura»³.

Ricompare qui un termine frequentemente esorcizzato nella storia postconciliare della Chiesa cattolica: il Concilio – nel *motu proprio* evocato con la sineddoche della riforma liturgica – è rottura o continuità?

Di recente il dilemma si è riproposto in riferimento al giudizio degli studiosi che hanno collaborato ad una monumentale storia del Concilio⁴. Secondo il compianto Direttore della ricerca, «le costituzioni e i decreti non rispecchiano tutte le virtualità che si sono espresse durante la vita del Concilio. Esso è stato un evento più denso e significativo del corpus delle sue decisioni e non si è esaurito nella loro formulazione e approvazione»⁵. Il vero Concilio è nel suo «spirito». Non riducibile, anzi, incommensurabilmente superiore alla «lettera» ed all'insieme dei suoi documenti. Tanto da segnare una cesura sistemica tra la stagione ecclesiastica anteriore, preconciliare, e quella successiva, postconciliare.

Una tesi non nuova, questa del Concilio da interpretare come evento, nel suo «spirito», e avanzata infatti fin dagli ultimi anni

² Sacra Congregazione dei riti, istruzione *Inter Oecumenici*, 26 settembre 1964, n. 91, in *AAS* 56 (1964), p. 898.

³ Benedetto XVI, *Lettera ai Vescovi* in occasione della pubblicazione della lettera apostolica "motu proprio data" *summorum pontificum* sull'uso della liturgia romana anteriore alla Riforma effettuata nel 1970, 7 luglio 2007, reperibile in *www.vatican.va*.

⁴ AA. VV., *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. ALBERIGO, Bologna, il Mulino, 5 voll., 1995-2001.

⁵ G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua storia*, in «*Concilium*», 2005, n. 4, p. 29.



sessanta⁶, ma sempre contrastata perchè inaccettabile per un'istituzione come il papato, che ripone la sua autorevolezza anche nella (supposta) continuità del suo magistero, e soprattutto per l'attuale *establishment* curiale, alle prese con ricorrenti e numerose spinte centrifughe. Già Giovanni Paolo II, ad un convegno sull'attuazione del Vaticano II, ribadì che «leggere il Concilio supponendo che esso comporti una rottura col passato, mentre in realtà esso si pone nella linea della fede di sempre, è decisamente fuorviante»⁷. Ed in epoca affatto recente il cardinale Ruini, presentando un libro teso a far da «contrappunto»⁸ alla storia disegnata dalla «scuola bolognese», aveva contestato in radice questa «interpretazione del Concilio come rottura e nuovo inizio»: una tale cesura, inesistente, «debolissima e senza appiglio reale nel corpo della Chiesa (...) è anche teologicamente non ammissibile»⁹.

A sostegno di questa severa rampogna l'illustre prelado ha citato Paolo VI, il quale il 18 novembre 1965 chiarì ai vescovi riuniti in Concilio che con la parola programmatica «aggiornamento» – termine, certo, in buona misura polivalente – Giovanni XXIII «non voleva attribuire il significato che qualcuno tenta di darle, quasi essa consenta di relativizzare secondo lo spirito del mondo ogni cosa nella Chiesa (dogmi, leggi, strutture, tradizioni), mentre fu così vivo e fermo in lui il senso della stabilità dottrinale e strutturale della Chiesa da farne cardine del suo pensiero e della sua opera»: sicché «aggiornamento vorrà dire d'ora innanzi per noi penetrazione sapiente dello spirito del celebrato Concilio e applicazione delle sue norme, felicemente e santamente emanate»¹⁰.

2 - Un'ermeneutica manichea

Due ermeneutiche, dunque, si contrappongono. Ma non sono considerate come Scilla e Cariddi: entrambe da evitare, cioè, nelle loro asperità estreme, che non consentono il giusto equilibrio. In maniera un po' manichea, si tratta di un'ermeneutica giusta (grazie alla quale il Concilio “può diventare una grande forza per il sempre necessario

⁶ Cfr. N. COLAIANNI, *La critica del Concilio Vaticano II nella letteratura attuale*, in «Concilium», 1983, n. 7, pp. 170 ss.

⁷ Giovanni Paolo II, *Discorso al Convegno internazionale di studio sull'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano*, 27 febbraio 2000, reperibile in www.vatican.va.

⁸ A. MARCHETTO, *Il Concilio Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2005.

⁹ Il passo citato del discorso di C. Ruini del 17 giugno 2005 si può leggere sul sito www.korazym.org.

¹⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1978, vol. IV, pars VI, p. 693.



rinnovamento della chiesa¹¹⁾ e di un'ermeneutica sbagliata, che "concede spazio ad ogni estrosità"¹²⁾.

In questi termini i conti cominciano a non tornare. Una contrapposizione forzata almeno agli occhi del giurista, avvezzo ad utilizzare più registri interpretativi: schematicamente, quello che ha riguardo alla lettera e l'altro che ha riguardo allo spirito, l'argomento testuale e sistematico e l'argomento psicologico e storico.

Infatti, l'interpretazione normativa dei documenti, quella cioè funzionalizzata a regolare l'agire, se non vuol diventare pura teoria generale, non può certo prescindere dalla lettera ma neanche dall'evento che li ha prodotti, cioè dal fatto storico. Se non si vuole accedere ai canoni riduttivi del positivismo giuridico, occorre riconoscere che il testo si rischiarà, si illumina attraverso la ricerca della *ratio* della disposizione.

La ricognizione «storica» del contenuto della legge – osservava il grande studioso, cui è intitolato l'istituto universitario che ci ospita – è necessaria perché «strettamente legata all'ulteriore compito di una *integrazione* che, ricollegandosi alla nomogenesi, assume rispetto ad essa carattere complementare, esplicativo di valutazioni già implicite: compito, che si ispira all'ideale della coerenza dinamica e della congruenza oggettiva in eventuale contrasto con l'ideale di una statica fedeltà alla morta lettera della legge»¹³⁾.

È, niente di meno, che il circolo di reciprocità ermeneutica tra interpretazione «grammaticale» e interpretazione «psicologica» studiato da un altro grande teorico dell'interpretazione, il teologo Friedrich Schleiermacher¹⁴⁾.

Ciò vale anche per il termine «aggiornamento», che ha dato luogo a varie esperienze postconciliari. In un ampio saggio sull'argomento è stata tracciata una mappa della percezione differenziata dell'aggiornamento in Paolo VI e nella Curia romana. In particolare vi si descrive una percezione per eccesso (il dissenso olandese e le esperienze delle «comunità di base»), una percezione per

¹¹ Benedetto XVI, *Discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Canada-Québec in visita "ad limina apostolorum"*, 11 maggio 2006, reperibile in www.vatican.va.

¹² Benedetto XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, cit.

¹³ E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, Giuffrè, 1990, p. 820.

¹⁴ F. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, Milano, Rusconi, 1996, pp. 301 ss.



difetto (la maggioranza della dottrina canonistica) e una percezione per contrapposizione (l'anticoncilio: Lefebvre e dintorni)¹⁵.

Ma il problema fu avvertito già all'indomani del Concilio, in particolare dall'allora perito conciliare Ratzinger, il quale in uno scritto del 1965 evidenziò la difficoltà di traduzione del termine giovanneo «aggiornamento»: bisognava evitare quella di adeguamento alle novità del tempo di un messaggio eterno, ma anche quella di provvedimenti soltanto esterni, tattici o pedagogici¹⁶. A distanza di quarant'anni, secondo lo stesso perito assunto nel frattempo al soglio di Pietro, delle varie ermeneutiche due sono rimaste a contendersi il campo: quella della discontinuità contro quella della riforma.

Ora, se è prudente mettere in guardia, come fa Ruini, dal rischio che la discontinuità venga percepita come irreparabile rottura, occorre, tuttavia, cautelarsi anche dal pericolo di una lettura continuista, che, mentre consegna il Concilio all'irrelevanza, neppure preserva l'integrità del patrimonio dottrinale. Invero, «nessuno mette un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio perché il rattoppo squarcia il vestito e si fa uno strappo peggiore» (Mt. 9, 16): un principio transculturale ed extratemporale visto che teorici dell'interpretazione come Betti e Carnelutti citano proprio questo passo evangelico a sostegno del canone della totalità e della coerenza della considerazione ermeneutica¹⁷.

3 - Il mutamento dei paradigmi culturali

Una contrapposizione fallace, dunque, che giustifica il ricorso ad una sintesi più o meno salomonica, con prevalenza, cioè, di una delle due letture, la letterale o la spirituale, di cui la terza via sarebbe in realtà una variante. Tentativi del genere sono comunque da incoraggiare e incoraggianti e in effetti non mancano, specialmente tra i giuristi, cultori di una scelta pratica, impegnatisi, per esempio, sui rapporti tra collegialità e primato¹⁸.

Ma bisogna stare attenti al pericolo, che è strutturale in ogni sintesi, di annullare in essa la tesi e l'antitesi di partenza, cioè quella pluralità delle interpretazioni che è essenziale alla scienza (e, nel caso

¹⁵ F. ZANCHINI di CASTIGLIONCHIO, *Rinnovamento teologico e "aggiornamento" conciliare (1959-1973). Parabola di una discontinuità cattolica*, in AA.VV., *Itinerari giuridici*, Milano, Giuffrè, 2007, pp. 929 ss.

¹⁶ J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei Vescovi*, in «Concilium», 1965, n. 1, pp. 44 ss.

¹⁷ E. BETTI, *op. cit.*, p. 307.

¹⁸ N. LÜDECKE, *Studium Codicis, schola Concilii*, in «Il regno. Attualità», 2006, n. 10, pp. 336 ss.



del diritto della chiesa, anche alla fede). La dialetticità è un bene in sé e va preservata¹⁹.

In questa prospettiva può essere utile suggerire un punto di vista diverso, senza insistere sull'ovvia difettosità di ogni ermeneutica laddove venga assolutizzata e sulla conseguente necessità di proporre un'altra – la terza – ermeneutica. Anzi, un'ermeneutica «altra», che non si giustappone né frapponne alle due estreme, non si pone sullo stesso piano né pretende di correggerle, ma le spinge entrambe a verificarsi o falsificarsi sul piano del rapporto del Concilio con l'età contemporanea, con i nuovi, e all'epoca dell'evento conciliare non immaginabili, problemi posti dall'età della tecnica e della globalizzazione.

Sono cambiati i paradigmi culturali²⁰: modelli, generalizzazioni simboliche, valori epistemologici, che orientano nella ricerca di soluzione dei problemi. Anche la ecclesiologia conciliare diventa, così, problematica: se il paradigma viene sostituito con un altro, muta il linguaggio, mutano i criteri di verifica e le soluzioni raggiunte con il vecchio paradigma «parlano di un altro mondo», vengono percepite e possono imporsi solo come dogmi.

Il Concilio nella testualità dei documenti prodotti obbedisce a paradigmi storicamente diversi da quelli caratteristici dell'età della globalizzazione e della tecnica. Essi, pertanto, non si riconoscono tra loro, non sono sintonizzati. E non solo perché la chiesa è e rimane «segno di contraddizione» nei confronti dei pericoli e degli errori dell'uomo, come giustamente si ricorda nel citato discorso papale alla Curia romana. Bensì perché in molti casi si tratta di contraddizioni non evangeliche ma «erronee e superflue» laddove – afferma il papateologo – si tratta di «mettere la fede in una relazione positiva con la forma della ragione dominante nel suo tempo»: problema che il papa giudica esemplarmente risolto – come più ampiamente ha argomentato a Regensburg – prima con la ellenizzazione della fede e poi, dopo l'irruzione dell'aristotelismo nella precedente tradizione platonica, con la *Summa* di San Tommaso²¹.

Ivi Ratzinger riconosce che il rapporto tra fede e ragione, la consonanza con il paradigma della nuova scienza, aveva avuto poi

¹⁹ P. BELLINI, *Del primato del dovere. Introduzione critica allo studio dell'ordinamento generale della Chiesa cristiana cattolica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 17 ss.

²⁰ Per l'uso di questa espressione v. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969, *passim*.

²¹ La traduzione del «Discorso del Santo Padre» intitolato *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, pronunciato nell'Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006, è reperibile in www.vatican.va.



nell'età moderna «un inizio molto problematico con Galileo». Ed in effetti lo scarto tra i due paradigmi è vistoso nel celebre principio (suggerito a Galileo dal card. Cesare Baronio) dell'assoluta distinzione degli ambiti: «ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia in cielo, e non come vadia il cielo»²². Certo, questa distinzione, che a Galileo costò, oggi è serenamente accolta dal magistero, come dimostra la dichiarazione di un altro cardinale, secondo cui «la Bibbia non ci insegna "how the heavens go, but how go to heaven"»²³. Ma non si tratta di acquisizione pacifica in ogni settore, se si pensa che, all'inizio del secolo scorso, la distinzione tra critica storica e teologia propugnata da Loisy²⁴ andò incontro alla condanna del Sant'Uffizio²⁵. E, d'altro canto, lo scarto tra i due paradigmi si può agevolmente rilevarlo ancor oggi nei sempre più problematizzati rapporti tra scienza e fede: anche uno scienziato impegnato nella ricerca sulle cellule staminali embrionali²⁶, per esempio, potrebbe parafrasare Galileo ed osservare: «io credevo che la Chiesa ci insegnasse – secondo l'invito di Gesù a Nicodemo (Gv. 3, 4 ss.) - come si nasce a nuova vita, non come la nascita avviene nell'endometrio materno».

²² G. GALILEI, *Lettera a Madama Cristina di Lorena, Granduchessa di Toscana* (1615), in *Galileo Galilei*, Roma, Biblioteca Treccani, 2006, p. 612. Galilei afferma di aver inteso il principio da «persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado», appunto il card. Baronio.

²³ C. SCHÖNBORN, in «Il regno. Documenti», 2007, p. 315. Sulle cosmologie bibliche v. di recente G.L. PRATO, *La cosmologia tra scienze e Scrittura*, in «Il regno. Attualità», 2007, pp. 775 ss.

²⁴ «Il critico rimanga sul suo terreno, non invada il dominio della fede e dell'interpretazione dogmatica (...) Il teologo, da parte sua, smetta di identificare la storia con la teologia e di considerare le sue indagini come la forma unica, adatta e immutabile della conoscenza religiosa e della scienza della religione» (A. LOISY, *Il Vangelo e la Chiesa e Intorno a un piccolo libro*, Roma, Ubaldini, 1975, p. 227).

²⁵ Sacra Congregazione del Sant'Uffizio, decreto *Lamentabili sane exitu*, 3 luglio 1907, reperibile in www.unavox.it, nel quale si riprovano e si condannano 65 proposizioni, tra cui al n. 61 quella secondo cui «Si può dire senza paradosso che nessun passo della Scrittura, dal primo capitolo della Genesi fino all'ultimo dell'Apocalisse, contiene una dottrina perfettamente identica a quella che la Chiesa insegna sullo stesso argomento, e perciò nessun capitolo della Scrittura ha lo stesso senso per il critico e per il teologo». Il decreto precede l'enciclica di condanna del modernismo di Pio X, *Pascendi dominici gregis*, 8 settembre 1907, reperibile in www.vatican.va.

²⁶ «Alcuni vivono con angoscia queste innovazioni, mirate a risolvere i problemi biologici connessi alle malattie, agli incidenti fortuiti e all'invecchiamento (...), in questo modo di agire molti vedono una sfida alla divinità (...). Quello che più mi dispiace e mi offende dell'atteggiamento di costoro è il fatto che così facendo l'uomo attenda alla propria natura e alla propria dignità. Forse le parole non hanno lo stesso significato per me e per loro» (E. BONCINELLI, *L'etica della vita. Siamo uomini o embrioni?*, Milano, Rizzoli, 2008, p. 161)



Come non ammettere, comunque, che con il Concilio almeno «il paradigma romano-medievale, controriformistico-antimoderno, ha fatto il suo tempo»²⁷? Si può anche escludere, ove il termine appaia troppo rigido, che si tratti di rottura, ma – come onestamente ammette il papa – «in un certo senso, si era manifestata di fatto una discontinuità». Ancorché, a suo avviso, solo apparente perché «risultava non abbandonata la continuità nei principi»: qualità, questa, che consente oggi un giusto «orientamento».

Insomma, com'egli aveva detto nel discorso d'insediamento, «con il passare degli anni i documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della società globalizzata del nostro presente»²⁸.

È verificabile questo giudizio positivo sull'attualità permanente del Vaticano II? Sul versante *ad intra* il papa evidentemente non considera meritevoli di attenzione istanze relative a problemi di struttura o di disciplina come quelle avanzate da movimenti internazionali di base quali «*We are Church*»: vale a dire, questioni come il celibato dei preti, il sacerdozio delle donne, le regole relative ai divorziati risposati o il superamento di ogni discriminazione nei confronti delle persone omosessuali, i concordati²⁹. Certo le compromissioni con i poteri anche liberticidi non andrebbero sottovalutate perché, nella misura in cui danno luogo ad una controtestimonianza intollerabile per ogni spirito libero³⁰, minano la credibilità e l'efficacia dell'azione ecclesiale. Ma probabilmente il papa ha ragione nel non enfatizzare l'importanza delle altre istanze, che si rivelano insufficienti a colmare le distanze con il nuovo sentire e con i nuovi orizzonti culturali dell'umanità e degli stessi credenti, visto che nella Chiesa anglicana o in quelle protestanti ad esse s'è data una risposta *liberal* ma nondimeno ciò non è bastato perché le Chiese tornassero a riempirsi almeno quanto quelle cattoliche.

Ciò che impressiona è che il papa, come in genere la gerarchia ecclesiastica, non avverta lo scisma sommerso, per cui uno dei più autorevoli pensatori cattolici ha pronosticato che «la Chiesa potrebbe

²⁷ H. KÜNG, *Il Concilio dimenticato*, in «*Concilium*», 2005, n. 4, p. 151.

²⁸ Benedetto XVI, *Missa pro Ecclesia*, 20 maggio 2005, reperibile in www.vatican.va.

²⁹ Cfr. *L'appello dal popolo di Dio* del gennaio 1996 sul sito www.we-are-church.org/it.

³⁰ Sconvolgente l'inchiesta sui rapporti tra gerarchia ecclesiastica e dittatura militare in Argentina di H. VERBITSKY, *L'isola del silenzio. Il ruolo della Chiesa nella dittatura argentina*, Roma, Fandango, 2006, *passim*.



per propria colpa non durare fino alla fine dei secoli»³¹. Quale colpa? Appunto quella di non tener conto della scoperta tipicamente moderna, propria delle scienze antropologiche, del «carattere essenzialmente intersoggettivo della comunicazione» e, quindi, della necessità di assumere – se non si vuol essere meramente impositivi o immorali – i paradigmi contemporanei, dal momento che il ricettore non può essere trattato come un ricettacolo vuoto, passivo. Ciò vale specialmente nel rapporto con la scienza, che ha mutato e muta continuamente i paradigmi del passato.

Il pensiero neoparadigmatico nella scienza non può non orientare un pensiero analogo anche nella teologia. Memorabile in tal senso il tentativo di due benedettini californiani, David Steindl-Rast e Thomas Mathus, in colloquio con l'autore del celebre *Tao della fisica*, Fritjof Capra, di cui essi hanno parafrasato il pensiero neoparadigmatico della scienza, giungendo ad affermazioni che dislocano il tradizionale apparato dogmatico e lo mettono in dialettica con le nuove prospettive scientifiche: per esempio, la rivelazione in quanto tale è intrinsecamente dinamica, non una verità atemporale; le asserzioni teologiche non sono oggettive, cioè indipendenti dal credente e dal processo di conoscenza, ma hanno carattere limitato e approssimativo; esse formano una rete interconnessa di diverse prospettive sulla realtà trascendente, sì che va abbandonata l'idea della teologia come un sistema monolitico, unica fonte di autentica dottrina, che non può offrire una comprensione completa e definitiva del mistero divino³².

Rispetto a questo fenomeno la Chiesa rimane indietro, reagisce con maggior lentezza ai ritmi accelerati degli attuali processi culturali, non prosegue l'aggiornamento pur parziale del Concilio. Mutano gli orizzonti culturali della società, gli stessi paradigmi linguistici, mentre rimangono fermi quelli della Chiesa: «Parole come persona, natura, sostanza, espiazione, salvezza, grazia hanno subito nei secoli profondi cambiamenti di significato. Continuare ad utilizzarle come se nulla fosse cambiato significa diffondere idee ambigue e confuse, trasmettere messaggi deformati o contraddittori»³³.

³¹ P. PRINI, *Lo scisma sommerso*, Milano, Garzanti, 1999, p. 12. Risuonano evidentemente le parole del Vangelo di Luca 18, 8: «Quando il figlio dell'uomo verrà troverà egli la fede?».

³² F. CAPRA, D. STEINDL-RAST, T. MATHUS, *L'universo come dimora: conversazioni tra scienza e spiritualità*, Milano, Feltrinelli, 1993, *passim* e per una esposizione sintetica della tesi «neoparadigmatica» in scienza e teologia pp. 11 ss.

³³ C. MOLARI, *Credenti laicamente nel mondo*, Assisi, Cittadella, 2006, p. 89.



Quelle parole rischiano di diventare, per riprendere l'immagine di Wittgenstein, le ruote che girano a vuoto: elementi concettuali privi di rapporto con l'esperienza attuale, indifferenti a come stanno le cose in realtà, sicuramente ridondanti e forse anche fuorvianti³⁴. Essi rendono inefficaci molte proposte ecclesiali e incongrue molte indicazioni morali³⁵.

4 - Paradigmi conciliari inattuali e correzioni: a) *ex auctoritate*

È davvero immune il Concilio da questa distonia con il mondo contemporaneo, per riprendere il titolo della *Gaudium et spes*? Nonostante gli sforzi, che indubbiamente ha compiuto, non si può rispondere disinvoltamente di sì.

Certo, il Concilio adotta una «tavola delle qualificazioni teologiche» nuova rispetto a quella tradizionale siccome basata su affermazioni positivamente affermate in sé e «non ricavate a contrario dalle proposizioni atomizzate»: cioè appunto una nuova ermeneutica, come opportunamente Giuseppe Ruggieri ha intitolato questa parte di un corso di lezioni di Giuseppe Dossetti sulla costituzione sulla liturgia³⁶.

Ma, se si guarda alle questioni specifiche, onestà vuole che si riconosca che, a parte l'apertura pastorale e il pensare in positivo, l'impostazione non si discosta dalla dottrina tradizionale. Valga per tutti, tra gli esempi dotati di valenza anche giuridica, il paradigma inalterato ma attualmente incomprensibile del peccato originale, accreditato dal Concilio ancora sul piano del valore storico: «fin dagli inizi della storia»³⁷. Come ammettere il monogenismo alla stregua del paradigma evolucionistico? E come giustificare la trasmissione (non solo della pena, ma anche) della responsabilità di questo peccato storico all'intera umanità, come se si trattasse di un gene del DNA³⁸, alla luce

³⁴ Per questo ulteriore effetto, oltre quello fisiologico della ridondanza, cfr. D. MARCONI, *Wittgenstein e le ruote che girano a vuoto*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. VATTIMO e P.A. ROVATTI, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 169 ss.

³⁵ Per limitarci a P. PRINI, *op.cit.*, il peccato (pp. 29 ss.), l'inferno (pp. 47 ss.), la bioetica (pp. 85 ss.), la sessualità (pp. 75 ss.).

³⁶ G. DOSSETTI, *Per una "chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, a cura di G. ALBERIGO e G. RUGGIERI, Bologna, il Mulino, 2002, p. 32.

³⁷ Concilio Vaticano II, cost. *Gaudium et spes*, n. 13. Analogamente il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 390: «fatto accaduto all'inizio della storia dell'umanità».

³⁸ P. PRINI, *op. cit.*, p. 34. Cfr. per una sintesi delle implicazioni teologiche dei primi tre capitoli del libro della *Genesi* D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn. 1-3*, Brescia, Queriniana, 1992.



del diritto penale moderno, orientato dall'illuminismo per cui la responsabilità penale è personale e non si risponde delle colpe dei padri perfino se in concreto ce se ne sia avvantaggiati³⁹?

In certi punti, le distonie con i paradigmi contemporanei sono vistose e avvertite dagli stessi pontefici, che hanno provveduto talvolta a correggerle. Valgano i due esempi della pace e dell'ecumenismo. Sul primo tema il Concilio non volle pronunciarsi con la stessa nettezza di Giovanni XXIII; accettò i condizionamenti implicati dalla deterrenza tra le due superpotenze e non ribadì il balzo compiuto dal papa con il sostenere che nell'era atomica la guerra come strumento di giustizia (la guerra giusta) era *alienum a ratione*⁴⁰, vale a dire insensato, folle, «roba da manicomio»⁴¹. Il giudizio tracciava un frego su una dottrina millenaria, non evangelica ma costruita sulle compatibilità del Vangelo con la guerra, intesa come legge del mondo, come continuazione della politica con altri mezzi. Ma il Concilio lo interpretò nel senso che bisogna «considerare la questione della guerra con mentalità completamente nuova»⁴², citando il passo in nota e senza accenno alle implicazioni rese esplicite nell'enciclica papale: evitò di pronunciarsi. Fu «l'incompletezza del Concilio», come ebbe a rilevare subito dopo Giuseppe Dossetti, che la criticò duramente. In questo testo – egli osservò – «la razionalità ha fatto naufragio e ha fatto naufragio anche il buon senso e, in una certa misura, anche la grazia e l'Evangelo»⁴³.

Con il crollo dell'Unione sovietica e la nuova dottrina della guerra preventiva propugnata dall'amministrazione americana Bush svaniscono le speranze che il Concilio aveva affidato all'equilibrio bipolare e sostanzialmente alla deterrenza: la sempre maggiore capacità distruttiva delle moderne armi da guerra, aumentata a dismisura grazie agli sviluppi della tecnica, era stata incautamente sottovalutata ai tempi del Vaticano II. Sarà così Giovanni Paolo II a riannodare la Chiesa direttamente alla «visione precorritrice» papagiovannea dell'ONU come «strumento credibile per mantenere e rafforzare la pace nel mondo» e della Dichiarazione universale come «un passo importante

³⁹ Cfr. L. LOMBARDI VALLAURI, *Nera luce. Saggio su cattolicesimo e apofatismo*, Firenze, Le Lettere, 2001, *passim*; e v. anche N. BOBBIO, *Religione e religiosità*, in «Micromega», 2000, n. 2, pp. 9 ss.

⁴⁰ Giovanni XXIII, *Pacem in terris*, 11 aprile 1963, reperibile in www.vatican.va.

⁴¹ Così traduceva la locuzione papale dopo la prima guerra del Golfo il vescovo, presidente di *Pax Christi*, A. BELLO, *Nel collo di bottiglia*, ora in *Scritti di pace*, Molfetta, Mezzina, 1997, p. 224.

⁴² Concilio Vaticano II, cost. *Gaudium et Spes*, cit., n. 167.

⁴³ G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 94.



nel cammino verso l'organizzazione giuridico-politica della comunità mondiale»⁴⁴.

Anche sull'ecumenismo c'è una correzione del paradigma conciliare: il cap. 3 del decreto sull'ecumenismo presuppone evidentemente la carica negativa delle divisioni all'interno della Chiesa, anzi dalla separazione delle altre Chiese e comunità ecclesiali dalla piena comunione della Chiesa cattolica. Ma la sociologia dei gruppi evidenzia anche il carattere salutare delle scissioni. E giustamente s'è osservato che anche Giovanni Paolo II riconosce gli effetti benefici di queste rotture e della conseguente pluralità di Chiese⁴⁵, perché, al di là del peccato degli uomini, «si sono sviluppate delle potenzialità dell'evento cristiano che altrimenti, forse, non si sarebbero potute esplicitare»⁴⁶: un elogio della differenziazione al fine della comunione.

5 - (Segue): b) *ex opinione Doctoris*

Talvolta la correzione delle distonie delle affermazioni conciliari con i nuovi paradigmi culturali avviene non con precisi atti di magistero, più o meno ma comunque rilevanti giuridicamente, bensì attraverso lezioni o conferenze, in cui i pontefici impegnano la propria competenza di studiosi della teologia, ammettendo pacificamente la possibilità di essere contestati⁴⁷.

Significativo è il tema sempre attuale della conoscenza di Dio, ovvero del rapporto tra fede e ragione. Sul punto il Vaticano II rinvia semplicemente al Concilio precedente⁴⁸, che affermava la «piena sottomissione dell'intelligenza e della volontà" a Dio: il quale, infatti, «può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create»⁴⁹. Il retto uso della ragione porta a Dio. Giustificato il conseguente anatema, che colpisce chiunque

⁴⁴ Giovanni Paolo II, *Pacem in terris: un impegno permanente. Messaggio per la celebrazione della giornata mondiale della pace*, 1 gennaio 2003, reperibile in www.vatican.va.

⁴⁵ Giovanni Paolo II, *Varcare le soglie della speranza*, Milano, Mondadori, 1994, *passim*.

⁴⁶ P. CODA, *Wojtyła il grande: rinascita cattolica o sfida oscurantista?*, in «Micromega», 2005, n. 2, p. 27.

⁴⁷ È il caso di J. RATZINGER – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 20.

⁴⁸ Concilio Vaticano II, cost. *Dei Verbum*, n. 5, che rinvia al Concilio Vaticano I, cost. *Dei Filius*, 24 aprile 1870, cap. 3, n. 3, reperibili in www.vatican.va.

⁴⁹ Concilio Vaticano I, cost. *Dei Filius*, cit., cap. 2.



«afferma che la ragione umana è così indipendente che Dio non può comandarle la fede»⁵⁰.

Come mai allora, proprio usando rettamente la ragione, molta parte dell'umanità non crede? Possibile – osserva un teologo di recente cimentatosi acutamente con il tema della rifondazione della fede⁵¹ – che solo la Chiesa «sa usare la ragione come si deve, mentre tutti gli altri sono degli sprovveduti»?

Lo stesso Ratzinger a Regensburg ha dovuto rimodulare l'unità ragione-fede «in un modo nuovo»: il papa ha dovuto riconoscere che «certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze». Per confermare, quindi, la dottrina tradizionale dell'analogia tra fede e ragione egli ha dovuto cambiare paradigma, assumendo quello della ellenizzazione per dir così strutturale della fede: acquisendo, cioè, nel rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, la ellenizzazione come non solo «una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture», ma, nelle sue decisioni di fondo, anche «parte della fede stessa», che rientra negli «sviluppi, conformi alla sua natura»⁵².

Un costo altissimo, se, come è stato scritto degli effetti di queste «contaminazioni di valori» (come, nello specifico, le ellenizzazioni e le romanizzazioni), esse sono tali non solo «da poter ritorcersi contro la autenticità nativa delle stesse grandezze civili richiamate, per come emendate e riproposte dalla autorità magisteriale», ma anche «da poter produrre un fuorviante annebbiamento dello "specifico cristiano"»⁵³.

Infatti, proprio i mistici cristiani da Origene a santa Teresa di Lisieux ritengono che «è impossibile che l'intelletto possa comprendere Dio per mezzo delle creature»⁵⁴.

Al papa evidentemente stava a cuore – in una lezione svolta in sede universitaria, che si presta alla interlocuzione accademica piuttosto che all'adesione magisteriale – trovare alla fede un «posto nello spazio della comune ragione descritta dalla scienza» per evitare che quello di Dio possa apparire come «problema ascientifico o prescientifico». Ma per far ciò egli ha dovuto oggettivare la fede, sottrarla alla soggettività, in cui egli vede solo discrezionalità personale, soggettivismo individualistico senza comunità, che i tentativi di dis-ellenizzazione (la Riforma, la teologia liberale, il pluralismo culturale) verrebbero ad alimentare.

⁵⁰ *Ivi*, cap. III, 1.

⁵¹ V. MANCUSO, *Per amore*, Milano, Mondadori, 2005, p. 31.

⁵² Benedetto XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

⁵³ P. BELLINI, *op. cit.*, pp. 13 e 608 ss.

⁵⁴ Giovanni della Croce, *Salita del monte Carmelo*, libro II, cap. 8, 3, Roma, Fazi, 2006.



Tuttavia, questa tesi sulla ellenizzazione strutturale della fede lascia perplessi. Innanzitutto, perché contrasta sul piano storico con l'avvenuta «barbarizzazione» del cristianesimo nel primo millennio: fu con la conversione di popolazioni germaniche e celtiche che il cristianesimo occidentale si arricchì di apporti nuovi, poi rimasti a noi familiari, come l'insistenza sui temi del peccato, della morte, del destino dell'anima nell'aldilà⁵⁵. Come dire che il cristianesimo, piuttosto che esportare un modello di fede già inculturato in senso ellenizzato, formò un patrimonio comune di simboli ma conservò ben vive le identità locali.

In secondo luogo questa fede ragionevole, questo inscindibile nesso tra fede cristiana e ragione, disorienta – rispetto al Concilio – nella misura in cui condiziona anche il dialogo interreligioso: il quale si basa sul riconoscimento che, nonostante le forti differenze, anche le altre religioni «riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini»⁵⁶. Un paradigma, questo, efficace in tempi di globalizzazione, che produce un continuo oltrepassamento dei confini ed una deterritorializzazione delle culture e religioni in favore di società multiculturali e multireligiose, in quanto induce ad approfondire le consonanze per contribuire ad una umanità pacificata: perché i cristiani «per quanto da loro dipende stiano in pace con tutti gli uomini»⁵⁷.

Invece il paradigma declinato a Regensburg produce qualcosa di nuovo, anzi d'antico: (solo) «il culto cristiano è un culto che concorda con il Verbo eterno e con la nostra ragione». Un'affermazione discutibile⁵⁸, ma comunque uguale e contraria nella sua absolutezza a quella che proprio l'Islam, evocato in quella lezione, fa di se stesso come *la* fede naturale, «una religione intrinsecamente connaturata all'essere umano» (art. 10 dichiarazione del Cairo sui diritti dell'uomo in Islam, 5 agosto 1990), perché «la Religione presso Dio è l'Islam» (*Corano* 3, 19), a Lui «è piaciuto darvi per religione l'Islam» (*Corano* 5, 3). La rotta di collisione così è tracciata: ed invero già nel passo successivo a quello citato a Regensburg (e stupisce che il papa non lo consideri, isolando il

⁵⁵ P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 305 ss.

⁵⁶ Concilio Vaticano II, dichiarazione *Nostra Aetate*, n. 2.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 5, ma si tratta di una citazione della lettera di Paolo ai *Romani* 12,18.

⁵⁸ Cfr. ad es. N. FASCIANO, *Dell'impossibile incontro tra fede e ragione. Anatomia del discorso di Ratisbona*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», Rivista telematica (www.statoechiese.it), 2007.



passo citato dall'intero contesto), il colto persiano obietta a Michele Paleologo che è proprio la fede cristiana ad essere irragionevole⁵⁹.

Il genere letterario non suasorio ma controversistico induce a generalizzazioni ed assolutizzazioni rischiose. Per esempio, la sottolineatura dell'invito evangelico a porgere l'altra guancia implica la relativizzazione della violenza cristiana come mera patologia storica ed assolutizza come consustanziale, organica, la violenza islamica: «Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava».

Un'altra assolutizzazione risiede probabilmente nell'affermazione che proprio grazie all'incontro tra fede biblica e filosofia greca il cristianesimo ha trovato «la sua impronta storicamente decisiva in Europa», «ha creato l'Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa». Affermazione anch'essa contestata da chi ritiene che il cristianesimo europeo rappresenta semplicemente la variante periferica di un mondo che trovava il suo baricentro in oriente, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, e diventò centrale, la forma unica, solo a seguito della nascita dell'Islam e della barriera che esso eresse tra occidente e oriente⁶⁰.

Certo, il terreno scelto dal papa era accademico e non istituzionale ma non sorprende che, sia pure impropriamente, per questa occidentalizzazione del cristianesimo si siano stracciate le vesti gli islamisti e si siano vivamente compiaciuti i *teocon*, gli uni e gli altri fautori dello scontro di civiltà e di religioni.

6 - I principi supremi

Impegno prioritario dichiarato dagli ultimi due pontefici è stato l'attuazione del Concilio. Benedetto XVI: «Anch'io pertanto, nell'accingermi al servizio, che è proprio del successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei predecessori»⁶¹. Giovanni Paolo II: «Desideriamo insistere sulla permanente importanza del Concilio Vaticano II, e ciò è per noi un formale impegno di dare ad esso la dovuta esecuzione»⁶².

⁵⁹ Cfr. Manuele II Paleologo, *Dialoghi con un persiano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007, *passim*.

⁶⁰ P. BROWN, *op. cit.*, pp. 2 ss.

⁶¹ Benedetto XVI, *Missa pro Ecclesia*, cit.

⁶² Giovanni Paolo II, *Primo radiomessaggio "Urbi et Orbi"*, 17 ottobre 1978, reperibile in www.vatican.va.



Ma, come si vede, il problema non è (solo) l'inattuazione del Concilio. Rispetto ad alcuni temi, come quelli indicati, il problema è costituito piuttosto dalla inattuabilità del Concilio per pura e semplice obsolescenza dei suoi paradigmi culturali. La fedele interpretazione testuale non ha modo di operare su testi che non esistono. Del resto, lo stesso Concilio non aveva ignorato il problema dello «scambio vitale tra la Chiesa e le diverse culture dei popoli (...) oggi soprattutto che i cambiamenti sono così rapidi e tanto vari i modi di pensare»⁶³. Ed era pur consapevole che «per il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi occorrono nuove analisi e nuove sintesi», capaci di tener dietro alla concezione non più statica ma «dinamica ed evolutiva» dell'ordine⁶⁴.

Si scorge in questa consapevolezza di mutamenti vertiginosi un giudizio di non autosufficienza, non proprio di inevitabile caducità ma di provvisorietà almeno di alcune proposizioni. Questo nuovo compito di continuo aggiornamento «non poteva naturalmente essere assolto dal Concilio stesso. Il Concilio poteva solo risvegliare la consapevolezza di questi nuovi compiti, stabilire le premesse dottrinali perché la Chiesa fosse all'altezza dei nuovi impegni. Così è stato dato l'inizio dell'inizio»⁶⁵. Ed infatti non mancarono, com'è noto, le tendenze a tenere il Concilio aperto, a rendere permanente lo spirito di conciliarità. Al punto che di recente è stato autorevolmente auspicato in sede sinodale un nuovo Concilio, di carattere effettivamente ecumenico: «Non ... un Vaticano III, a somiglianza del II che è stato un Concilio su ogni argomento e certo un Concilio così non è da ripetersi facilmente nella storia della Chiesa, ma un Concilio sui problemi emergenti sui quali è bene ascoltarsi in ambiti collegiali che siano i più ampi possibili...Facendo precedere la convocazione plenaria da convocazioni regionali...tenere presente il mondo ortodosso e quello protestante, con i tempi che ciò può comportare. Un Concilio ecumenico è un'ipotesi ardua certo, ma non impensabile»⁶⁶.

Invece, si continua nondimeno a presentare il Vaticano II come una *summa* del magistero cattolico compatta ed esauriente e, quindi, ad auspicare solo l'impegno per la sua attuazione: ciò che rischia di diventare una scelta conservatrice, anche positiva perché contrasta i focolai di reazione che ancor oggi si registrano, ma negativa per il suo conseguente affidarsi di fronte ai nuovi problemi ed ai nuovi orizzonti

⁶³ Concilio Vaticano II, cost. *Gaudium et spes*, cit., n. 44.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 5.

⁶⁵ K. RAHNER, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia, Morcelliana, 1967, XVI.

⁶⁶ C.M. MARTINI, "Io, la Chiesa e il sogno di un nuovo Concilio", intervista a cura di L. ACCATTOLI, in *Corriere della Sera*, 17 gennaio 2001, p. 5.



culturali al *papa solus*. Ed infatti su temi fondamentali come le biotecnologie o pace e guerra preventiva o scontri di civiltà non al Concilio si ricorre ma al magistero pontificio.

Se non se ne vuol lasciare la soluzione esclusivamente al papa e alla Curia romana, contraddicendo la conciliarità, e si vuol valorizzare il Vaticano II occorre un'ermeneutica «altra», capace di cogliere i principi essenziali posti dal Concilio e, attraverso le necessarie mediazioni culturali da studiare con collegialità a diversi livelli verticali e con più vasta ampiezza orizzontale, «aggiornarli» alla stregua dei nuovi paradigmi culturali. In breve, bisogna rinunciare all'illusione che nel Concilio sta tutto, perché non è vero, e alla pretesa di mettere sullo stesso piano tutte le proposizioni del Concilio, perché invece alcuni principi hanno più valore degli altri.

Bisogna, insomma, applicare anche ai documenti conciliari il criterio dell'«ordine o 'gerarchia' nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana»⁶⁷. Se così è, vuol dire che è possibile costruire una scala gerarchica tra i principi conciliari, al sommo della quale si collocano dei principi supremi

Questa pregnante espressione designa nel costituzionalismo contemporaneo i principi costituzionali enunciati i caratteri identitari di un popolo consapevole della propria unità politica: non modificabili, perciò, neppure col procedimento di revisione costituzionale, se non a costo di un cambio di regime e cioè di una rivoluzione⁶⁸. Essa ben può adattarsi anche alla costituzione della Chiesa, come dimostra l'applicazione che ne ha fatto Dossetti nel commento citato alla costituzione sulla liturgia. Per la futura applicazione dei suoi «enunciati basilari nello sviluppo delle istituzioni cristiane» bisognava – egli osservò – non tanto «badare alle singole applicazioni particolari, ma piuttosto vedere se esiste una volontà coerente di applicazione di alcuni suoi principi supremi»⁶⁹. Ecco un'ermeneutica altra: in mancanza di trattazioni dedicate o in presenza di paradigmi superati, bisogna assumere il nuovo paradigma culturale ed orientarsi alla luce dei principi supremi.

È proprio dei principi supremi un certo carattere, volta a volta, impotente, sfuggibile, non predeterminabile, al limite tirannico. Se la

⁶⁷ Concilio Vaticano II, decreto *Unitatis redintegratio*, n. 11, ripreso dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1992, n. 90.

⁶⁸ C. MORTATI, *Concetto, limiti, procedimento della revisione costituzionale*, in *Scritti sulle fonti del diritto e sull'interpretazione. Raccolta di scritti*, Milano, Giuffrè, 1972, II, p. 5 ss.

⁶⁹ G. DOSSETTI, *Per una «chiesa eucaristica»*, cit., pp. 25 e 102.



rottura di quei principi è sostenuta dalle prevalenti forze politiche e sociali, quale effettività avrebbe una pronuncia d'incostituzionalità? A maggior ragione nella Chiesa che neppure conosce la divisione dei poteri e conferisce alla sola gerarchia e anzi al *papa solus* la *plenitudo potestatis*.

In certa misura attentano alla certezza del diritto: specie quando non sono espressamente nominati e devono desumersi da una paziente ma anche contraddittoria opera di interpretazione dei principi scritti. È in fondo la coscienza sociale a scavare sempre più all'interno dei propri principi fondativi e ad estrarne nuovi significati aggiornati. Ma questo può dar luogo – e il rischio è ancor maggiore nella chiesa per la detta concentrazione dei poteri – ad una «tirannia dei valori», per riprendere l'espressione di Nicolai Hartmann resa celebre da Carl Schmitt⁷⁰. In nome di valori superiori si sacrificano altri con un «fanatismo della giustizia»: *fiat iustitia, pereat mundus*.

Il rischio del pensare per principi è alto: ancor più nella chiesa che conosce una precettività per valori, per sé presi, sanzionata contro qualunque eventuale turbativa, comunque abbia a prender corpo⁷¹. Ma ciò autorizza solo alla cautela: da parte della gerarchia, se vuole assicurare la recezione e non provocare scismi sommersi; da parte dell'interprete, che non deve mai creare arbitrarie «tavole di valori» ma deve operare sempre un intelligente bilanciamento nella costante ricerca della «ottimizzazione possibile di tutti i principi»⁷².

7 - Spunti applicativi: liturgia, collegialità, laicità.

Pur con le avvertenze indicate si può provare ad indicare qualche principio supremo.

Uno è proclamato dallo stesso Concilio: la liturgia, culmine e fonte. Quindi, il primato della Parola di Dio. Che è anche il primato della coscienza, della soggettività. C'è una costituzione conciliare della persona, come unità sociale, relazione io/tu. Con grandi conseguenze anche sull'etica, il cui primo compito⁷³ consiste nel superare la conoscenza del bene e del male, in quanto separata dalla vita e dalla storia, incurante della «conformità alla realtà» e della responsabilità.

L'adesione a questo principio supremo potrebbe indurre la Chiesa a sfoltire il numero eccessivo di prescrizioni etiche, praticamente in ogni campo dell'azione umana: dato l'ingombro che esse provocano,

⁷⁰ C. SCHMITT, *La tirannia dei valori*, Roma, Pellicani, 1988.

⁷¹ P. BELLINI, *op. cit.*, pp. 236-237.

⁷² G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Torino, Einaudi, 1992, p. 171.

⁷³ D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano, Bompiani, pp. 263 ss.



per molti è quasi impossibile, per un motivo o per un altro, entrare nella Chiesa, come nella sinagoga di un racconto dei Hassidim: «Una volta il Baalschem si fermò sulla soglia di una sinagoga e rifiutò di mettervi piede. 'Non posso entrarvi', disse, 'da una parte all'altra e dal pavimento al soffitto è così stipata di insegnamenti e di preghiere che dove ci sarebbe ancora posto per me?' E notando come coloro che lo circondavano lo guardassero stupefatti, aggiunse: 'Le parole che escono dalle labbra dei maestri e di coloro che pregano, ma non da un cuore rivolto al cielo, non salgono in alto, ma riempiono la casa da una parete all'altra e dal pavimento al soffitto»⁷⁴.

Ma per la loro rilevanza anche giuridica vorrei accennare in particolare a due principi: uno funzionale al metodo di individuazione degli stessi all'interno della Chiesa e delle chiese, l'altro alla loro affermazione: anche in conflitto con la società civile (la Chiesa ponendosi come segno di contraddizione e, d'altro canto, legittimamente alla stregua del riconosciuto principio di distinzione degli ordini), ma con atteggiamento positivo e rappacificato.

Sono rispettivamente la collegialità, come aspetto della comunionalità, e la laicità, come conseguenza della legittima autonomia delle realtà temporali e della comunità politica.

Sulla collegialità c'è una messe di studi anche autorevoli, cui è superfluo anche solo accennare ai ristretti fini di questi spunti di riflessione. Vorrei solo osservare che nella Chiesa i principi supremi si scoprono nell'ascolto reciproco e poi lasciando a chi ha il *charisma veritatis certum* il compito di ritenere e di proporre ciò che è buono: non solo sulla fede ma anche sui costumi. La questione che si pone a fronte del rapido mutare dei paradigmi culturali è questa: va prestato il religioso ossequio dell'intelletto e della volontà a questo magistero anche se non proclamato con atto definitivo? Il can. 752 del nuovo *codex* risponde di sì, ma andando oltre la *Lumen gentium*, che parla espressamente di magistero definitivo⁷⁵, ed in senso contrario al principio comunionale e allo stesso codice pio-benedettino, che in fondo imponeva l'obbligo solo di evitare le eresie e gli errori ad esso omologabili: vale a dire ciò che positivamente contrastava con la dottrina. Ora invece l'obbligo è di evitare tutto ciò che non concorda con essa (*evitare quae cum eadem non congruant*).

Questo tipo di legislazione documenta una chiara tendenza volta a rafforzare il più possibile l'autorità e l'obbligatorietà degli interventi del magistero ordinario non definitivo, in particolare di quello

⁷⁴ M. BUBER, *I racconti dei Hassidim*, Parma, Guanda, 1992, p. 42.

⁷⁵ Concilio Vaticano II, cost. *Lumen Gentium*, n. 25.



pontificio, stabilendo una relazione intraecclesiale basata sul «modello del comando e dell'esecuzione dello stesso»⁷⁶ piuttosto che su quello della collegialità.

Quanto alla laicità: intesa nel suo nucleo essenziale di distinzione degli ordini⁷⁷, la sua affermazione è chiarissima nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*: «la comunità politica e la Chiesa sono indipendenti e autonome l'una dall'altra nel proprio campo». Lasciamo stare se questa affermazione appartenga al *thesaurus* della Chiesa, in quanto espressione del detto evangelico «date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». L'esegesi biblica lo nega e il significato comunemente attribuito al detto deriva dalla decontestualizzazione cui esso è andato incontro⁷⁸. Rileva qui però evidenziare il corollario che ne enuncia il Concilio: «La Chiesa non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi, essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legittimamente acquisiti, ove constatasse che il loro uso può far dubitare della sincerità della sua testimonianza»⁷⁹.

Questa autobbligazione ad esercitare perfino i diritti legittimamente acquisiti è fondamentale perché rompe la simmetria tra diritto e obbligo, su cui si basa l'ordinamento giuridico e invece superata dal discorso della montagna. Come scrive Simone Weil, «la nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata (...) Un uomo che fosse solo nell'universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi»⁸⁰. Se solo al mondo ci fossero credenti e fossero solo cristiani cattolici romani, la Chiesa non avrebbe alcun diritto da rivendicare dalla comunità politica ma avrebbe, nondimeno, degli obblighi. Questa è la laicità.

La Chiesa non la pone in discussione, considerandola anzi un valore «acquisito e riconosciuto», che «appartiene al patrimonio di civiltà che è stato raggiunto»⁸¹. Ma si tratta di una laicità che, pur senza

⁷⁶ N. LÜDECKE, *op. cit.*, p. 340; per una puntuale elencazione dei documenti pontifici dell'ultimo decennio, espressivi della tendenza, cfr. W. BÖCKENFÖRDE, *Attuale situazione nella chiesa cattolica. Osservazioni in base al diritto canonico*, 5.1.2005, in www.we-are-church.org/it.

⁷⁷ Così la Corte cost. 8 ottobre 1996, n. 334.

⁷⁸ Cfr. di recente P. STEFANI, *Rendete a Cesare. L'effigie sulla medaglia e quella in noi*, in «Il regno. Attualità», 2007, pp. 354 ss.

⁷⁹ Concilio Vaticano II, cost. *Gaudium et spes*, n. 76.

⁸⁰ S. WEIL, *La prima radice*, Milano, SE, 1990, p. 13.

⁸¹ Congregazione per la dottrina della fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, p. 11.



ignorare la procedura comunicativa⁸², «indica in primo luogo l'atteggiamento di chi rispetta le verità che scaturiscono dalla conoscenza naturale sull'uomo che vive in società, anche se tali verità siano nello stesso tempo insegnate da una religione specifica, poiché la verità è una»⁸³.

Questo è il punto cruciale. La Chiesa rispetta la laicità nella misura in cui essa riconosce la verità, che è una, oggettiva, naturale, senza che il fatto che la insegni una religione specifica, come la cattolica, la particolarizzi, la soggettivizzi. La verità rimane nondimeno assoluta. Nella prospettiva procedimentale, viceversa, la laicità si coniuga con il relativismo, che connota la democrazia nel suo insieme⁸⁴, proprio al fine di garantire al massimo le fedi e i valori propugnati come assoluti dai singoli. *Simul stabunt aut simul cadent*: e se cadono si ha l'assolutismo, lo Stato etico, l'esclusione del diverso, di chi non la pensa conformemente alla confessione dominante e anzi di chi non ha la fortuna di vedere la religione all'origine dei diritti di cittadinanza.

La nostra Corte costituzionale ha parlato di un «regime di pluralismo confessionale e culturale»⁸⁵: che presuppone di conseguenza innanzitutto l'esistenza di una pluralità di sistemi di senso o di valore – e quindi di scelte personali riferibili allo spirito o al pensiero – che sono dotati di pari dignità e, si potrebbe dire, nobiltà: una situazione, questa, irrealizzabile se si appalta ad una sola agenzia il sistema di valori, facendone appunto una religione civile.

Si può anche aggettivare la laicità per metterne in luce qualche caratteristica rimasta implicita, non però allo scopo di neutralizzarne questo suo carattere essenziale. Anche in un prezioso libro di recente pubblicato si parla di «giusta laicità» ma non perché orientata alla propagazione della verità assoluta bensì come antidoto all'utilizzazione strumentale della fede come «religione civile» e la condizione per un atteggiamento positivo e rappacificato dei cristiani insieme a chi cristiano non è: «non rinneghino nulla del Vangelo, ma restino in mezzo agli altri uomini con simpatia, senza separarsi da loro, solidali, tesi a costruire insieme una città più umana»⁸⁶.

⁸² «Luogo di comunicazione tra le diverse tradizioni spirituali e la nazione» la definisce Giovanni Paolo II, *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 12 gennaio 2004, reperibile in www.vatican.va.

⁸³ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale*, cit..

⁸⁴ La democrazia «si può opporre all'assolutismo politico soltanto perché è l'espressione di un relativismo politico»: è la nota affermazione di H. KELSEN, *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 151.

⁸⁵ Corte costituzionale, 11 aprile 1989, n. 203.

⁸⁶ E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Torino, Einaudi, 2006, p. 8.



Secondo un importante testo della letteratura cristiana antica, «chi prende su di sé il peso del prossimo e in ciò che è superiore cerca di beneficiare l'inferiore; chi, dando ai bisognosi ciò che ha ricevuto da Dio, è come un Dio per i beneficati, egli è imitatore di Dio. Allora contemplerai perché Dio regna nei cieli, allora incomincerai a parlare dei misteri di Dio »⁸⁷. Non si può contemplare Dio, dunque, e neppure parlare dei misteri di Dio, se non *stando sulla terra*. E la terra è di tutti e tutti perciò hanno il diritto di interloquire su un piano di parità. Ecco perché la laicità, assicurando questa neutralità dei pubblici poteri nei confronti della comunicazione umana, è principio supremo.

Un'ermeneutica altra non pende partito contro l'interpretazione testuale o quella spirituale. Entrambe le adotta: nella logica dell'*et et*, non dell'*aut aut*. Propugna un modo di pensare possibilistico, un diritto delle possibilità, che significa «cautela, intelletto onesto, umile riconoscimento dei limiti umani»: *sine praeiudicio melioris sententiae* ovvero *probabiliter loquendo*⁸⁸. Il che non offende la sensibilità cristiana, perché c'è anche un relativismo cristiano⁸⁹.

Oltrepassa quelle interpretazioni in vista di un centro di convergenza da raggiungere con: *a*) la partecipazione dei molti, in atteggiamento di pluralismo (non di adesione *toto corde* al magistero comunque e dovunque pronunciatosi); *b*) la laicità come rispetto per la finitezza della propria missione (del proprio ordine) e quindi di una società, in cui hanno da convivere fedi, culture, tradizioni diverse⁹⁰.

8 - Spunti prospettivi: la riforma incompiuta⁹¹

Se si parte dall'antico adagio *ecclesia semper reformanda* anche l'ultimo Concilio è - non può non essere - una riforma incompiuta. Imbalsamarlo nel testo dei singoli documenti e conferirgli in tal guisa una forma compiuta, in modo da assumerlo a parametro di valutazione delle complesse domande poste all'azione pastorale della chiesa dall'età della tecnica e della globalizzazione, significa compiere un'opera di restaurazione, diametralmente opposta a quella di aggiornamento

⁸⁷ Lettera a Diogneto, X, 6 e 7.

⁸⁸ F. CORDERO, *Così finì la lingua di Adamo*, in «la Repubblica», 17 gennaio 2008, p. 37.

⁸⁹ C.M. MARTINI, *Omelia per il XXV anniversario di episcopato*, 8 maggio 2005, reperibile in www.chiesadimilano.it.

⁹⁰ Per riprendere un *dictum* della Corte costituzionale italiana, sent. 18 ottobre 1995, n. 440.

⁹¹ Questo paragrafo aggiuntivo riproduce sinteticamente l'intervento svolto alla conclusiva tavola rotonda con Piero Bellini, Pasquale Colella e Sergio Lariccia sul tema *La riforma incompiuta*.



programmata da Giovanni XXIII ed impediente la risposta della Chiesa al perenne richiamo a ricercare la propria forma autentica e attuarla.

Questo esito di sterilizzazione viene naturalmente favorito dalla tendenza, perseguita *hinc inde*, a privilegiare nell'analisi anche del linguaggio conciliare i termini deontici rispetto a quelli assiologici, vale a dire i termini con cui vengono poste, formulate, enunciate norme – prescrittive di obblighi o divieti⁹² rispetto a quelli che denominano o designano valori⁹³. La distinzione tra norme precettive e norme meramente programmatiche, con cui per esempio la giurisprudenza italiana sterilizzò negli anni cinquanta⁹⁴ buona parte delle norme costituzionali sui rapporti etico-sociali, trae alimento proprio da questa tendenza, cui diede avvio, in preterintenzionale cospirazione con i conservatori dello *statu quo ante*, anche la dottrina giuridica più autorevole presente all'Assemblea costituente. Di «precetti morali, definizioni, velleità, programmi, propositi, magari manifesti elettorali, magari sermoni: che tutti sono camuffati da norme giuridiche, ma che norme giuridiche non sono»⁹⁵, parlò in quella sede, dal punto di vista del processualista preoccupato dell'azionabilità e della coercibilità dei diritti, Piero Calamandrei, e concetti analoghi furono ripetuti a distanza di quasi vent'anni, per esempio da Arturo Carlo Jemolo: «proclamazioni retoriche contenute nei suoi vaghi e non poco ipocriti principi di giustizia sociale»⁹⁶.

⁹² Sui caratteri del linguaggio deontico cfr. A.G. CONTE, *Filosofia del linguaggio normativo*, Torino, Giappichelli, vol. I-III, 1989-2001, *passim*.

⁹³ Sull'introduzione nel lessico filosofico della nozione di «valore», di origine economica, cfr. i richiami di letteratura di L. FONNESU, *Storia dell'etica contemporanea. Da Kant alla filosofia analitica*, Roma, Carocci, 2006, pp. 114 ss.

⁹⁴ Almeno fino all'entrata in funzione della Corte costituzionale che nella prima sentenza (1956) chiarì subito che l'illegittimità costituzionale di una legge può derivare anche dalla sua «non conciliabilità con norme che si dicono programmatiche»: affermazione che segna il superamento della dicotomia ed il riconoscimento che - come poi sottolineato da C. MORTATI, *Costituzione (Dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, XI, Milano, Giuffrè, 1962, p. 172 - «ogni statuizione inserita nel testo costituzionale entra a comporre il sistema positivo e non può non influenzarlo, almeno in quanto concorre a fornire criteri per la sua interpretazione».

⁹⁵ P. CALAMANDREI, *Chiarezza nella Costituzione*, discorso all'Assemblea costituente del 4 marzo 1947, ora in ID., *Costituzione e leggi di Antigone*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, pp. 10 s.

⁹⁶ A.C. JEMOLO, *La Costituzione. Difetti, modifiche, integrazioni*, Roma, Accademia dei Lincei, quaderno n. 79, 1966, pp. 14 s.



Trasposta dai testi prettamente normativi⁹⁷ a quelli (anche giuridici, come nei decreti, ma prevalentemente) dogmatici e pastorali del Concilio, la distinzione accennata ne provoca un colossale impoverimento, già per il fatto che il linguaggio conciliare si esprime soprattutto in termini valoriali. Ma a questo dato strutturale si aggiunge l'insorgenza di nuove questioni, come quelle bioetiche legate all'inizio e alla fine della vita, che, aggiungendosi a quelle frettolosamente chiuse dal Concilio ma in realtà sempre più aperte nel corpo ecclesiale – quali le implicazioni strutturali dell'ecclesiologia di comunione, il ruolo dei laici nelle responsabilità ministeriali, la posizione della donna, la disciplina del matrimonio e della sessualità, l'ecumenismo, ecc. –, hanno indotto autorevoli esponenti della gerarchia, sensibili oltretutto all'urgenza di temi quali «il rapporto tra democrazia e valori, e tra leggi civili e leggi morali», ad auspicare – come già ricordato – un nuovo Concilio⁹⁸.

Se si vuole nondimeno conservare il Vaticano II come stella polare anche dell'attuale cammino della Chiesa la via da percorrere si conferma, quindi, quella del Concilio come evento, dello spirito del Concilio. A suffragare questa ipotesi interpretativa sembra, del resto, orientare lo stesso Concilio non solo nell'ispirazione del papa che lo indisse ma anche in alcuni testi fondamentali come quello secondo cui la Rivelazione avviene «con eventi e parole intimamente connessi»⁹⁹. Nessuna fede più del cristianesimo è fisiologicamente antitetica al fondamentalismo o letteralismo, coltivato in alcune chiese o in altre religioni, proprio perché essa non si basa solo sulle parole dei testi sacri ma sull'intima connessione tra esse e gli eventi.

Ora, rispetto al *depositum fidei*, come interpretato secondo la chiesa cattolica anche dalla Tradizione e dal magistero ecclesiastico, sono eventi anche quelli prodotti dalla chiesa stessa, come tra gli altri quelle supreme manifestazioni di collegialità che sono i concili. Di conseguenza, anche le parole dell'ultimo Concilio non si possono

⁹⁷ Cfr. per un'applicazione alla «carta dei diritti del cittadino europeo», approvata a Nizza, P. DI LUCIA, *La carta dei diritti fondamentali di Nizza. Linguaggio assiologico e linguaggio deontico*, reperibile in www.unipv.it.

⁹⁸ Cfr. C.M. MARTINI, *Intervento al Sinodo dei vescovi europei*, 7 ottobre 1999, in www.chiesadimilano.it: «Siamo cioè indotti ad interrogarci se, quaranta anni dopo l'indizione del Vaticano II, non stia a poco a poco maturando, per il prossimo decennio, la coscienza dell'utilità e quasi della necessità di un confronto collegiale e autorevole tra tutti i vescovi su alcuni dei temi nodali emersi in questo quarantennio (...) ripetere quella esperienza di comunione, di collegialità e di Spirito Santo che i loro predecessori hanno compiuto nel Vaticano II e che ormai non è più memoria viva se non per pochi testimoni».

⁹⁹ Concilio Vaticano II, cost. *Dei Verbum*, n. 2.



interpretare adeguatamente se prese per sé sole, prescindendo dalla connessione intima con l'evento conciliare: cioè con il suo spirito. Anche dal modo in cui si interpreta il Concilio, insomma, dipende la (ri)forma della Chiesa: perché fenomenicamente questa dipende dalla forma che la fede stessa via via assume, per cui la *forma ecclesiae* è direttamente adeguata e corrispondente alla *forma fidei*, e in ogni epoca dalla *forma fidei* si può risalire alla *forma ecclesiae* e viceversa¹⁰⁰.

Il Concilio è comunque una riforma incompiuta: ma lo può essere nel senso dell'archiviazione o in quello della propulsione. Lo è nel primo senso se si guarda solo ai documenti, perché esso non risolve, ed in alcuni casi neppure affronta, i problemi dell'epoca attuale, perché cioè è superato dagli eventi. Lo è, invece, nel secondo se si presta attenzione anche all'evento, perché esso rende la chiesa consapevole della necessità di riformarsi continuamente nel mutato scenario prodotto dall'età della globalizzazione e della tecnica: cioè perché (non è superato dagli eventi, ma) dà alla Chiesa lo spirito giusto – santo, secondo il suo lessico - per affrontare i nuovi problemi che gli eventi pongono alla fede.

¹⁰⁰ Cfr. in tal senso H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1996, p. 401.