
Giuseppe Dossetti

Il Concilio ecumenico Vaticano II

(Prolusione all'inaugurazione dell'anno accademico 1994-95 dello Studio Teologico Interdiocesano di Reggio Emilia, 29.10.1994. In: Giuseppe Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cura di Francesco Margiotta Broglio, Il Mulino, 1996)

1. Tra i due roghi atomici di Hiroshima e Nagasaki, la conseguente resa incondizionata del Giappone il 2 settembre 1945 (che poneva fine ai sei anni della seconda guerra mondiale) e il primo annuncio del Concilio dato da Papa Giovanni il 25 gennaio 1959, passarono poco più di tredici anni.

In questi tredici anni si era ormai compiuta la ricostruzione, e il ricordo della guerra si era alquanto allievolito, ma non cancellato. A un tempo, però, si erano ancor più maturate e sviluppate tutte le enormi conseguenze della guerra, cioè si era confermata e accresciuta quella trasformazione epocale che la guerra ha segnato (1).

Nello stesso ambito della vita religiosa la guerra ha implicato tre conseguenze capitali:

- ha spalancato la strada al sionismo realizzato: al ritorno di milioni di ebrei alla terra dei padri e alla loro lingua e cultura, ponendo problemi del tutto nuovi, teorici e pratici, per le altre religioni e in particolare per il cristianesimo;
- ha segnato, con certe premesse economiche (petrolio) e sociali e nuove ideologie, il risveglio dei popoli arabi, non solo risveglio politico, ma anche ripresa espansionistica del messaggio religioso di cui essi sono portatori, provocando un nuovo dinamismo mondiale dell'islam;
- in terzo luogo ha innestato nuovi fermenti critici e nuove ricerche proporzionate all'interno dello stesso cristianesimo: con un bisogno profondo, se pure ancora latente, di adeguazione della sua vitalità e della sua irradiazione nel mondo nuovo ormai in avanzato travaglio.

2. I tredici anni trascorsi dalla fine della guerra mondiale al primo annuncio del Concilio hanno implicato anche per la Chiesa cattolica gravissime ripercussioni di questo enorme mutamento globale, che qualcuno forse avvertiva, ma che i più parevano ignorare ancora negli ultimissimi anni del pontificato di Pio XII. Anzi, forse si può arrivare a dire che proprio a questa ignoranza complessiva fu provvidenzialmente dovuta la nomina di Papa Giovanni: una figura lungamente emarginata nella Chiesa, solo molto recentemente accreditata dal successo della sua nunziatura parigina e del suo episcopato veneziano, e comunque già avanzato in età, sì da essere scelto intenzionalmente per un pontificato breve e di transizione.

Se i Cardinali avessero lucidamente considerato il complesso di problemi che in questa prima elezione, dopo la seconda guerra mondiale, si stavano ponendo alla Chiesa e al mondo, non avrebbero probabilmente eletto Angelo Giuseppe Roncalli, ma avrebbero cercato altri. La conferma, del resto, di questa generale inconsapevolezza è data oggi dalla pubblicazione delle risposte dei vescovi alla consultazione che di essi fu fatta non tanti mesi dopo, in preparazione del Concilio: risposte che nella totalità non lasciano intravedere nessuna visione panoramica dei problemi e nessun approccio serio ai punti nodali del grande rivolgimento storico in corso, neppure da parte di coloro che poi nel Concilio emersero pian piano - per un dono dello Spirito attualizzato dalla vastità mondiale del confronto e del dialogo reciproco - come le personalità più dotate e capaci di intuizioni vaste e di apporti validi.

(1) Cfr. il mio discorso *I valori della Costituzione*, 16 settembre 1994, in via di pubblicazione.

Credo che convenga insistere su questo punto: proprio per confutare una falsa interpretazione del Concilio, che tenderebbe ad attribuire certi mali o certe tendenze negative, rivelatesi poi, *all'imprudenza* e alle *aperture* del Concilio stesso, cadendo nel noto paralogismo: *post hoc, ergo propter hoc* (2).

Il vero è che nei tredici anni dalla guerra al Concilio erano maturate ormai tutte le caratteristiche più forti e determinanti, o più lamentate, dell'era attuale. Mi pare che alcune debbano essere espressamente accennate.

a) L'era planetaria o spaziale: con la relativa tendenza all'universalizzazione dei problemi (di tutti i problemi: economici, sociali, culturali) e alla interdipendenza delle varie entità nazionali, politiche e culturali, con una forte prevalenza di qualche potenza egemone e con la relativa crescente dipendenza delle potenze piccole o medie.

b) L'era atomica: con i suoi immensi pericoli di catastrofi collettive, con la sempre più forte riduzione tecnica dei tempi decisionali e perciò la concentrazione sempre più avanzata del potere in pochissime mani, con la riduzione quasi allo zero delle possibilità di consultazione, di concorso e di partecipazione altrui.

c) Il divario sempre più accentuato tra ricchi e poveri: con la disparità sempre crescente, e mai compensata, tra detentori e non delle nuove tecnologie, da cui dipendono tutti gli sviluppi industriali, economici, finanziari, per la pace e per la guerra.

d) L'evidenziarsi globale nell'occidente di una società opulenta che, mentre eleva e propone l'esempio di uno standard di vita sempre più largamente al di là dei bisogni vitali essenziali, e crea modelli sempre più accentuati di soddisfazione di bisogni superflui, sembra arroccarsi sempre più su se stessa e abbandonare, quasi senza finzioni, ad una marginalità depauperata di tutto interi popoli e paesi in Asia, in Africa e in America meridionale.

e) L'inasprirsi perciò della conflittualità in molte zone del mondo, con periodi alterni di distensione temporanea e per contro periodi di inasprimento delle crisi con pericolo imminente di estensioni più vaste: come fu, proprio alla vigilia della convocazione del Concilio, la crisi provocata dalla installazione di missili sovietici a Cuba, nel settembre 1962.

f) 11 diffondersi sempre più vasto e apparentemente irreversibile di nuovi costumi, ispirati a un permissivismo involgente a tutti i livelli della moralità, e in particolare la rivoluzione dell'etica sessuale e della vita familiare. A questo proposito è importante notare che i grandi classici della cosiddetta rivoluzione sessuale sono anteriori al Concilio, come lo precedono certi progressi sperimentali della genetica (e in ispecie la cosiddetta *pillola*).

g) La fragilità del diritto - e delle istituzioni preposte alla sua applicazione — in tutti i paesi, e in particolare già negli anni '50 la progressiva sostituzione, ad opera delle grandi imprese e particolarmente delle multinazionali, di organi privati di arbitrato alle pubbliche magistrature.

h) Il dissolversi della filosofia, che tende sempre più a rinunciare ai suoi campi forti (la metafisica) per ridursi sempre di più alle cosiddette scienze dell'uomo (psicologia, sociologia, antropologia culturale, filosofia del linguaggio, filosofia delle scienze, ecc.).

i) L'appropriazione da parte di certi teologi, già iniziata anni prima del Concilio, di una quota di magistero spettante ai vescovi: certo dovuta a un evidente sconfinamento dei teologi, ma anche dovuta a una lunga serie di cause precedenti, e in particolare alla riduzione del ruolo episcopale a una funzione prevalentemente amministrativa, vieppiù confermata dai criteri adottati per la selezione e l'elezione dei vescovi.

l) La crisi del clero e delle vocazioni sacerdotali e religiose, certamente già iniziata in quasi tutti i paesi europei nel dopoguerra, prima ancora del Concilio, anche se si è manifestata in modo conclamato dopo il Concilio. E' forse questo il punto sul quale, perciò, insiste con un'apparente maggiore verosimiglianza la critica anticonciliare.

(2) Per una *summa* ragionata degli errori e delle colpe attribuibili al Concilio, si veda per tutti R. Amerio, *Iota unum. Studio sulle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli, 1985.

Mi permetto, però, di ribadire la mia idea, e cioè che anche per questa crisi erano già in atto prima del Concilio le cause più profonde e determinanti.

Posso al riguardo riferire un episodio. Quattro giorni prima dell'apertura della seconda sessione del Concilio, fui ricevuto in udienza da Paolo VI, eletto da tre mesi, per riferirgli ed illustrargli le modificazioni del regolamento del Concilio che avevo proposto tramite il Cardinale Lercaro, per correggere lacune e imperfezioni rivelatesi durante la prima sessione. Esaurito felicemente l'argomento, accorgendomi che il Papa disponeva ancora di qualche momento per me, ne approfittai per parlargli di quella che considerava la questione assolutamente più fondamentale in quel momento, cioè appunto le difficoltà crescenti che colpivano, a mio avviso, molta parte del clero e che costituivano la causa più grave del declino delle vocazioni sacerdotali e religiose in Europa e anche in altre parti del mondo. Paolo VI mi ascoltò molto interessato e pensoso.

3. Di tutti questi mutamenti intervenuti nel mondo e nella Chiesa, Papa Giovanni ebbe un'intuizione sintetica che, unita alla sua consapevolezza storica circa il modo con cui la Chiesa antica affrontava con i Concili le epoche di rinnovamento, gli fece balenare una luce improvvisa e pacata, e decidere con *umile risolutezza* (come egli stesso ebbe a dire) la convocazione di un Concilio ecumenico.

A meno di cento giorni, precisamente novanta giorni, dalla sua elezione, ne diede il solenne annuncio ai Cardinali riuniti in S. Paolo di Roma il 25 gennaio 1959. Tratteggiando sommariamente le condizioni religiose della Chiesa romana da un lato, e della Chiesa universale dall'altro, soggiunse che tutto questo

Desta una risoluzione decisa per il richiamo di alcune forme antiche di affermazione dottrinale e di saggi ordinamenti di ecclesiastica disciplina, che nella storia della Chiesa, in epoca di rinnovamento, diedero frutti di straordinaria efficacia.

Così il Papa collegava la sua lettura dei *segni dei tempi* che la Chiesa attraversava con la sua convinzione relativa alla tradizione conciliare, come una forma che la storia della Chiesa ci ha insegnato e che pur sempre ha ottenuto ubertosi risultati (3).

E perciò riteneva che in un momento storico di eccezionale densità fosse necessario precisare e distinguere fra ciò che è principio sacro e Vangelo eterno, e ciò che è mutevolezza dei tempi (4).

Fermamente ispirandosi all'intima certezza che in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi fanno bene sperare sulle sorti della Chiesa e dell'umanità (5).

Appare dunque chiaro che Papa Giovanni ha situato inequivocabilmente la decisione del Concilio in questo contesto epocale valutato sulla base di giudizi storici e, nel medesimo tempo, di intuizioni di fede, le cui conclusioni erano significativamente coincidenti.

Contro tutte le perplessità e le resistenze che ben presto gli vennero opposte da molte parti, e soprattutto dalla Curia romana, come se la sua decisione fosse stata precipitosa e irriflessa, egli continuò sempre ad opporre la sua umile risolutezza e a restare attaccato e fedele a quella

prima idea [. . .] sorta quasi umile fiore nascosto nei prati: non lo si vede nemmeno, ma se ne avverte la presenza dal suo profumo (6).

(3) Allocuzione alle Opere missionarie del 7 maggio 1960.

(4) Allocuzione all'Ordine francescano del 16 aprile 1959.

(5) Come poi disse nella Costituzione apostolica di convocazione formale del Concilio stesso, 25 dicembre 1961.

(6) Allocuzione cit. alle Opere missionarie, del 7 maggio 1960.

Sino alla solenne conferma fattane nella stessa Allocuzione inaugurale della grande assemblea, l'11 ottobre 1962:

Primo e improvviso fiorire nel nostro cuore e dalle nostre labbra della semplice parola di Concilio ecumenico (7)

Nello stesso discorso inaugurale afferma con autorità solenne che il Papa è ferito da insinuazioni di anime, pur ardenti di zelo, ma non fornite di senso sovrabbondante di discrezione e di misura e che egli perciò

deve dissentire da codesti profeti di sventura che annunziano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo.

In tale quadro, il Concilio è chiamato a compiere quest'opera:

il sacro deposito della dottrina cristiana sia custodito e insegnato in forma più efficace [. . .]. Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso [del sacro patrimonio di verità ricevuto dai Padri], come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige, proseguendo così il cammino che la Chiesa compie da venti secoli [...] per un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze [. . .] studiata ed esposta attraverso le forme dell'indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno [. . .]. Altra è la sostanza dell'antica dottrina del «*depositum fidei*», e altra la formulazione del suo rivestimento.

In conclusione Papa Giovanni indicava al Concilio la via

di un magistero a carattere prevalentemente pastorale [...] e (capace di) far fronte ai bisogni di oggi mostrando la validità della dottrina (della Chiesa) piuttosto che rinnovando condanne.

Così non sanziona, ma usando piuttosto «*la medicina della misericordia*». E perciò il primato su tutto della carità: della carità più dilatata, abbracciante

l'unità dei cattolici fra di loro solidissima ed edificante; l'unità dei cristiani appartenenti alle varie confessioni dei credenti in Cristo [. . .] e l'unità degli appartenenti alle varie famiglie religiose non cristiane, che rappresentano la porzione più notevole di creature umane, redente anch'esse dal sangue di Cristo, ma non aventi ancora la partecipazione alla grazia e alla Chiesa di Gesù, di tutti Salvatore.

La sera di quello stesso giorno Papa Giovanni si affaccia sulla piazza di S. Pietro e, alla folla che si è riunita festosa per solennizzare l'inizio del Concilio, effonde il suo animo pieno di una carità universale, si direbbe cosmica, come la lode di qualche salmo (per esempio il Salmo 147, 2-4) (8):

La mia voce è una voce sola, ma riassume la voce del mondo intero; qui di fatto tutto il mondo è rappresentato. Si direbbe che persino la luna si è affrettata stasera. Osservatela in alto, a guardare questo spettacolo. Gli è che noi chiudiamo una grande giornata di pace; sì, di pace: Gloria a Dio e pace agli uomini di buona volontà! Occorre spesso ripetere questo augurio. Soprattutto quando possiamo notare che veramente il raggio e la dolcezza del Signore ci uniscono e ci prendono, noi diciamo: Ecco qui un pregustamento di quella che dovrebbe essere la vita di sempre, di tutti i secoli, e della vita che ci attende per l'eternità.

(7) Allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia*, in *Fede, Tradizione Profezia*, a cura di G. Alberigo e A. Melloni, Brescia, 1984, pp. 248-249.

(8) Il salmista celebra la lode del Dio creatore di tutto e Redentore d'Israele: «Il Signore ricostruisce Gerusalemme / raduna i dispersi d'Israele, risana i cuori affranti / e fascia le loro ferite. Egli conta il numero delle stelle / e chiama ciascuna per nome».

Ecco dunque come il cuore di Papa Giovanni ha concepito, ha pensato, ha voluto il Concilio: non tanto come un'assise normativa, ma piuttosto come uno spettacolo cosmico, un evento, un'anticipazione dell'eterna e universale liturgia, un grande atto di culto, di rendimento di grazie a Dio e di implorazione per tutti: per i fratelli in Cristo e per l'universa umanità.

Ma non così l'aveva riottosamente accettato e pensato la Curia: ma piuttosto come un'occasione di semplice conferma della sua autorità centrale e di indirizzi fissisti, con qualche variazione di minori modalità *tecniche* (secondo una formula espressa e ripetuta).

Perciò le molte decine di schemi preparatori elaborate dalle commissioni preconciliari e dalla commissione centrale preparatoria, durante quasi quattro anni, e comunicati solo in minima parte e negli ultimissimi mesi ai Padri (nonostante le sollecitazioni del Papa al riguardo), non potevano né corrispondere alle finalità fissate dal Papa per il Concilio, né al gradimento della maggioranza dei Padri conciliari.

Di qui un certo disorientamento iniziale dell'assemblea e la conseguenza che la prima sessione finì senza che nessuno schema venisse approvato.

Ma intanto i Padri ebbero modo di conoscersi, di responsabilizzarsi e di organizzarsi in raggruppamenti, avviando il processo più importante e più duraturo del Vaticano II, la formazione cioè di una coscienza assembleare e collegiale e facendo uscire il vescovo medio dagli orizzonti ristretti ai quali era assuefatto per sentirsi effettivamente coinvolto nel servizio della Chiesa universale (9).

E d'altra parte il Papa, per conto suo, provvedeva con vari suoi atti alla concentrazione dei troppi schemi preparatori in venti argomenti, alla disciplina del lavoro durante l'intersessione, alla nomina per questo di una commissione permanente di coordinamento, a disporre un *Ordo agendorum* per il futuro e a ribadire i punti centrali della sua Allocuzione inaugurale. Il che consentì al Concilio di continuare ordinatamente i suoi lavori anche dopo la morte del Papa e la successione di Paolo VI: conservando, per quanto era possibile, l'ispirazione iniziale giovannea, e così restando, sia pure non in tutto e non sempre con piena coerenza, fedele al *grande balzo in avanti* (auspicato dalla *Gaudet Mater Ecclesia*) che doveva portare la Chiesa fuori dell'epoca tridentina e avviarla per nuove vie più conformi alle istanze ecclesiali, espresse e coltivate negli ultimi decenni, soprattutto dal movimento biblico, dal movimento liturgico e da quello ecumenico: e con questo rendere il sacro deposito sempre più efficace rispetto ai nuovi problemi e ai nuovi bisogni.

4. Date queste premesse - che ritenevo necessarie, e forse ancora insufficienti, per inquadrare minimamente gli esiti del Vaticano II - possiamo ora ad esaminare la portata intrinseca di qualcuno dei frutti che a me sembrano più rilevanti e più duraturi.

1) La riaffermazione anzitutto della dottrina trinitaria: non in modo semplicemente ripetitivo e tratteggio, ma con una formulazione originale, tanto compiuta e dispiegata che si può dire che, dopo i primi quattro Concili, non se ne può trovare un'altra pari. Nemmeno al Concilio di Unione di Ferrara-Firenze. A questo riguardo si possono fare le seguenti osservazioni.

a) L'insistenza di questa riaffermazione è tanto più significativa perché il Vaticano II poteva facilmente dispensarsene, non volendo programmaticamente essere un Concilio dogmatico.

(9) Alberigo, *Papa Giovanni*, Bari, 1987, p. 228.

b) I *loci* propri di questa riaffermazione sono i preamboli di quasi tutti i documenti maggiori del Vaticano II: in qualcheduno, per esempio la Costituzione *De Sacra Liturgia*, n. 3 e 5-6 e la Costituzione *De divina Revelatione*, n. 2, in modo più sintetico; in qualche altro documento, per esempio la Costituzione *De Ecclesia*, n. 2-4, in modo più esteso e determinato; e infine in altro ancora, cioè il decreto *Ad Gentes* sull'attività missionaria, n. 2-4, in modo ancora più approfondito e maturo.

c) La ripresa trinitaria non è occasionale o solo rituale, ma è intenzionalmente voluta come premessa e fonte di tutto lo sviluppo impresso ad ogni documento: per il *De Ecclesia* in particolare è suggellata dalla conclusione, derivata da S. Cipriano (10), che la Chiesa universale si presenta come «un popolo adunato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

d) Non è condotta su argomenti speculativi, ma svolta quasi esclusivamente su dati scritturistici tra loro sapientemente coordinati, sì da delineare lo schema di una rivelazione trinitaria corrispondente alla storia della salvezza: parlando prima del disegno salvifico del Padre, e poi della missione del Figlio, e poi dell'opera santificatrice dello Spirito Santo.

e) Perciò in particolare il dogma trinitario è strettamente ed espressamente connesso con l'altro capitale oggetto della nostra fede, cioè l'incarnazione del Figlio di Dio, egli stesso Dio preesistente ed eterno (*Ad Gentes*, n. 3).

f) Per lo Spirito Santo, è usata non l'attuale formula del *Credo* occidentale («lo Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio»), ma la formula dei greci accolta al Concilio di Firenze, e cioè che «lo Spirito Santo procede dal Padre per Filium» (*ibidem*, n. 2) (11).

Orbene, questa affermazione conciliare della fede trinitaria così ripetuta, compatta, fontale per tutto il resto delle affermazioni del Vaticano II, appare non solo opportuna per arginare riduzioni erronee serpeggianti anche in campo cattolico (12) ma dimostra la sua attualità e vitalità per concepire tutto l'essere e l'agire del Cristo, della Chiesa, del cristiano. A prescindere da essa o eliminandone o riducendone la portata, non si può più parlare di fede cristiana in Gesù di Nazareth, né di Chiesa cristiana, né di cristiano.

2) Direi quindi che un frutto del Concilio sono state le importantissime innovazioni introdotte nella dottrina dell'esegesi cattolica dalla Costituzione *Dei Verbum* sulla Rivelazione.

Anzitutto l'introduzione del capitolo I *De ipsa Revelatione*, da tutti riconosciuto come l'insegnamento più innovatore e più riuscito del Vaticano II al riguardo:

Piacque a Dio, nella sua bontà e sapienza, rivelare se stesso e far conoscere il mistero della sua volontà (Ef 1,9), mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre, e sono resi partecipi della divina natura (Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione, infatti, Dio invisibile (Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo immenso amore, parla agli uomini come ad amici (Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (Bar 5,38), per invitarli ed ammetterli alla comunione con sé (DV, n. 2).

In secondo luogo il Concilio ha messo in rilievo i due caratteri fondamentali di questa Rivelazione: cioè l'interpersonalità (rapporto complesso di comunione, di conoscenza e di amore tra Dio e l'uomo) e a un tempo la storicità della rivelazione stessa:

(10) Cyprianus, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553.

(11) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, 1991, p. 526: Bolla *Gaudeant Coeli*, di Eugenio IV.

(12) Alludiamo alle opere di H. Kung, di E. Schillebeeckx e di P. Schoonenberg, sulle quali vedi da ultimo R. Cantalamessa, *Gesù Cristo, il Santo di Dio*, Milano, 1990, specie pp. 129 ss.

Questa economia della rivelazione avviene per mezzo di gesti e di parole intrinsecamente connessi, cosicché le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e confermano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto. La profonda verità, poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione (DV, n. 2).

Questo consente e insieme impone di superare una concezione ancora intellettualistica della Rivelazione come comunicazione di asserti astratti, a vantaggio, invece, di una concezione più completa, fatta di parole e di eventi, e culminante nell'evento unico e nella Parola unica di Gesù Cristo, Parola di Dio fatta carne, nella sua vita, morte e risurrezione, e nell'invio del suo Spirito di verità: nella sua storia tra noi, con noi, in noi (v. anche DV, n. 4).

Quindi sottomettersi alla storicità della Rivelazione e aderire pienamente al metodo storico non vuol dire solo attenersi alla storicità dei singoli fatti e alla tipologia dei vari testi della Scrittura come documento canonico della Rivelazione, ma vuol dire anche, inevitabilmente, riconoscere la singolarità irripetibile dell'evento di Cristo: Gesù Cristo diventa la misura valutativa suprema di tutti i grandi criteri attraverso i quali si cerca di comprendere le singole verità rivelate. E finalmente si deve e si può cercare Lui come ultima chiave ermeneutica, nell'intersezione a un tempo tra la Scrittura, i sacramenti e la vita della Chiesa.

Ancora e soprattutto il Concilio ha messo fortemente in evidenza la parte dello Spirito Santo, non solo nella ispirazione delle Sacre Scritture, ma anche in quelli che si possono dire i loro analoghi *precedenti* e i loro analoghi *susseguenti* (13).

La fede, in quanto risposta alla Rivelazione di Dio, è impossibile senza una mozione dello Spirito Santo:

A Dio che rivela, è dovuta l'obbedienza della fede [. . .]. Perché si possa prestare questa fede è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muova il cuore e lo rivolga a Dio, apra gli occhi della mente, e dia a tutti dolcezza nel consentire e nel credere (*ibidem*, n. 5).

Così, nella dinamica della tradizione, lo Spirito Santo sorregge i diversi fattori storici progressivamente attualizzanti la Rivelazione:

Questa tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con l'esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione apostolica hanno ricevuto un carisma sicuro di verità (*ibidem*, n. 8).

Anzi, è lo Spirito Santo che introduce i credenti dentro tutt'intera la verità rivelata:

Lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa, introduce i credenti dentro tutt'intera la verità, e in essi fa risiedere la Parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (*ibidem*).

Perciò quanto all'interpretazione della Scrittura, dopo avere ancora ribadito e chiarito che l'interprete deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi in realtà hanno inteso significare - quindi tener conto fra l'altro dei generi letterari (come già prescriveva l'enciclica di Pio XII, *Divino Afflante Spiritu* del 30 settembre 1943) - contestualmente, nello stesso paragrafo, la *Dei Verbum* dichiara:

(13) P.Benoit, *Inspiration et révélation*, in «Concilium», 10 (1965), pp. 18 ss., 21. Cfr. anche per tutto quello che diciamo qui di seguito V.Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio*, 120, Brescia, 1992, pp. 136-138.

Però [*sed*], dovendo la Sacra Scrittura essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavarne con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza [*non minus diligenter*] al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e della analogia della fede (DV, n. 12).

Parole, queste, di immensa importanza, perché aprivano la via alla legittimazione della ricerca *oltre* il senso storico, anche del senso *spirituale*, in conformità alla migliore e più genuina ed equilibrata esegesi patristica.

Tale legittimazione del senso spirituale delle Scritture - contestato lungamente da molti per un monolitismo ermeneutico che insisteva al di là del debito sul senso storico letterale - ha raggiunto la sua pienezza nel recente documento della P. Commissione biblica del 15 aprile 1993, che è il primo in assoluto tutto dedicato alla interpretazione della Scrittura. Esso passa in rassegna in modo sistematico oltre che il metodo storico-critico (del quale conferma la validità e la necessità, ma anche dichiara l'insufficienza e la necessità di integrarlo con altri metodi) anche l'approccio semiotico, quello sociologico, quello antropologico-culturale, e quello psicologico e psicanalitico: cioè si apre con favore alle più recenti scienze del linguaggio e ad alcune nuove ermeneutiche filosofiche, che affermano la polisemia dei testi scritti. E perciò giunge a evidenziare, a certe condizioni, non solo la legittimità ma la rilevanza significativa del senso spirituale della Scrittura.

Non possiamo abbandonare questo argomento senza rilevare la grande insistenza con la quale la *Dei Verbum* attribuisce una massima importanza alla Scrittura rispetto a tutte le scienze teologiche, e raccomanda la conoscenza abituale e la pia lettura della Bibbia a tutti i cristiani (14).

5. 3) Un terzo esito importante del Concilio è stata la revisione di tutta la materia liturgica e l'avviamento di una riforma organica e generale che si è esplicata negli anni immediatamente successivi. Può essere, però, che nella valutazione comune dei risultati in questo campo, non ci si metta dal punto di vista giusto. Come è accaduto anche nel sinodo straordinario celebrativo del Vaticano II, il sinodo cioè del 1985, sotto l'ottimismo ufficiale - che parla ancora del rinnovamento liturgico come del «frutto più appariscente di tutta l'opera conciliare» - il sinodo stesso deve constatare che si nascondono tuttora valutazioni e tensioni in vari sensi. Da una parte un certo immobilismo e conservatorismo, che produce una recezione delle riforme ancora solo esteriore; e dall'altra la persuasione che le riforme introdotte siano state del tutto insufficienti, e quindi l'urgere di tentativi nuovi o di riforme arbitrarie da parte di singoli gruppi o di comunità locali o nazionali.

In effetti, la Costituzione della liturgia è stata quella più remotamente preparata da decenni del movimento liturgico internazionale, ma anche è stata quella discussa per prima dal Concilio (appena uscito dalla crisi iniziale), e perciò la sua anticipata discussione fu una scelta non gradita agli uomini che avevano guidato la preparazione preconconciliare, ma che risultò il migliore raccordo possibile tra i fermenti di rinnovamento presenti da decenni nel cattolicesimo e le resistenze dei tradizionalisti. Queste resistenze ebbero modo di farsi sentire in Concilio durante tutta la fase conciliare della discussione liturgica, e ancor più dopo, nella fase post-conciliare di esecuzione della riforma.

Di qui le indubbie timidezze della riforma stessa e le evidenti sue carenze e contraddizioni, e ancora una certa permanente incompletezza.

(14) Meno felice, invece, è la parte della *Dei Verbum* relativa alla sacra Tradizione. Cfr. A. Naud, *Le magistère incertain*, Montréal, 1987, il quale, percorrendo tutto l'itinerario conciliare del capitolo II della *Dei Verbum* sulla trasmissione della divina Rivelazione, giunge ad affermare che, se al Vaticano II si parlò bene della Scrittura più che al Concilio di Trento e al Vaticano I, invece al Concilio di Trento si parlò più correttamente della Tradizione di quanto non si sia fatto nella *Dei Verbum*.

Ma non si possono negare certi risultati concreti, come ad esempio quello, ben evidente a tutti, del passaggio dall'esclusivismo della lingua latina all'uso delle lingue volgari; quello della parte ben più ampia fatta, nella Messa e nell'Ufficio divino, alla Parola di Dio; quello della promozione di una attiva partecipazione comunitaria di tutti i fedeli; e quello ancora della ammissione - almeno in linea di principio - di possibili ulteriori progressi e sviluppi nell'adattamento delle forme liturgiche all'indole e alle culture dei vari popoli; oltre che alla ripulitura di ogni aspetto liturgico (negli edifici, nelle espressioni artistiche, nei canti, ecc.) dalle peggiori stratificazioni barocche o devozionali.

Ma soprattutto si deve rendere giustizia al Concilio di avere realizzato - al di là di tutti i risultati singoli, anche rilevanti - un risultato globale: quello di avere, con decisa volontà, aperto un grande *varco* di principio nella situazione liturgica immobile da secoli. E cioè di avere posto inizio a una dinamica di rinnovamento che, contro ogni ben prevedibile resistenza, non poteva e non potrà essere arrestata per il futuro, se il Signore conserverà alle Chiese ed alle comunità un giusto equilibrio tra saggezza e aspirazioni ad una maggiore autenticità e freschezza delle forme liturgiche.

E c'è ancora qualche cosa di più: la Costituzione della liturgia, oltre alle sue conquiste particolari, ha rivelato, in certi punti, soprattutto la possibilità di una nuova organica teologia e di una nuova spiritualità del mistero liturgico, in connessione vitale col mistero di Cristo e col mistero della Chiesa.

Ci sono almeno tre punti che devono essere considerati dei capisaldi fondamentali per sempre:

a) il primato dato al *mistero pasquale*, cioè

al mistero della beata passione [di Cristo], risurrezione da morte e gloriosa ascensione, col quale «morendo, ha distrutto la morte, e risorgendo ci ha ridonato la vita». Infatti, dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa (SC, n. 5).

Oggi la locuzione «mistero pasquale», in questo senso *denso* e intimamente collegato al mistero di tutta la Chiesa, è diventata di uso comune, ma prima del Concilio è stata introdotta solo da un libro, poi divenuto famoso, di Louis Bouyer. È merito del Concilio averlo formalmente ripreso, esplicitato, divulgato, e soprattutto averlo collegato con la sua ecclesiologia.

b) L'enunciato che per quanto

la liturgia non esaurisca tutta l'azione della Chiesa ...] nondimeno essa è il culmine verso il quale tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù (*ibidem*, n. 9-10).

Questo enunciato è coerentemente assunto a base di tutta la teologia sottesa ad ogni capitolo della Costituzione liturgica, e dopo di essa è divenuto il fondamento di ogni sviluppo teologico in liturgia.

c) Infine, l'altro enunciato che

bisogna che tutti diano la più grande importanza alla vita liturgica della diocesi intorno al vescovo, principalmente nella Chiesa cattedrale: convinti che la principale manifestazione della Chiesa sia nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri (SC, n. 41).

Con queste tre affermazioni di grande portata sintetica, il Concilio aveva già posto le basi di un largo superamento della ecclesiologia precedente, ancora prevalentemente giuridica, e aveva veramente aperto l'orizzonte nuovo di una ecclesiologia misterica, che sarà poi sviluppata in altri suoi testi (sia pure non senza qualche contraddizione o incoerenza).

4) E appunto parliamo ora dell'apporto del Vaticano II all'ecclesiologia. Il Concilio ne ha trattato, oltre che *ex professo* nella Costituzione *Lumen Gentium*, anche in altri testi, specialmente nel decreto sulle Chiese orientali, nel decreto sull'ecumenismo, nel decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, e nell'altra Costituzione, *Gaudium et Spes*, cioè su Chiesa e mondo. In questa sede dovrò limitarmi ancora di più e concentrare tutto su alcuni elementi che a me sembrano primari e tuttora durevoli e dinamici.

Anzitutto il disegno generale e l'ordine della trattazione del *De Ecclesia*: non è stato ripetitivo o fortuito, ma deliberatamente voluto per invertire l'ordine precedentemente usuale, e seguito anche negli schemi preparatori.

Dopo un primo capitolo sul mistero della Chiesa, se ne è voluto subito un secondo sul popolo di Dio, ponendo quindi al terzo posto la trattazione sulla gerarchia, e in particolare sull'episcopato; proseguendo poi con un quarto capitolo tutto dedicato ai laici, con un quinto sulla universale vocazione alla santità, con un sesto sui religiosi, con un settimo sull'indole escatologica della Chiesa e la sua unione con la Chiesa celeste, e con l'ottavo conclusivo sulla Vergine Maria, Madre di Dio e madre e archetipo della Chiesa stessa.

Quanto al primo capitolo, segnalerò la distinzione esplicita tra Chiesa e regno di Dio, del quale la Chiesa è vista soltanto come inizio o preparazione *in mysterio* (n.5); segnalerò la rassegna esauriente delle immagini bibliche della Chiesa, che si sono volute elencare tutte, premettendole all'unica immagine abitualmente usata, cioè quella del corpo di Cristo (n. 6-7); e finalmente l'enucleazione della Chiesa come realtà visibile e spirituale: enucleazione nella quale non si è voluto pari pari ripetere l'equazione della *Mystici Corporis* di Pio XII, tra Chiesa cattolica e corpo di Cristo, in quanto si è preferito dire non che la Chiesa del mistero è la Chiesa cattolica, ma che nella Chiesa cattolica *subsistit* (sussiste) la Chiesa del mistero,

ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica (LG, n. 8).

Sia il *subsistit* è di difficile interpretazione (15); sia il parlare solo di singoli «elementi di santificazione e di verità» nelle Chiese separate è apparso già in Concilio, a molti, piuttosto riduttivo della realtà complessa di *vere Chiese*, sia pure imperfette, spettante alle Chiese ortodosse. E su questo avremo occasione ancora di dire una parola.

Il secondo capitolo sul popolo di Dio è del tutto nuovo. Esso ha lo scopo di presentare la Chiesa, prima che come struttura visibile, come popolo messianico, e quindi

costituito da Cristo in una *comunione* di vita, di carità e di verità, e preso da Lui per essere strumento della redenzione di tutti e quale luce del mondo e sale della terra inviato a tutto il mondo (*ibidem*, n. 9).

Dio ha convocato *l'assemblea* di coloro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica. Dovendo estendersi a tutte le regioni essa entra nella storia degli uomini, e insieme però trascende i tempi e le frontiere dei popoli (*ibidem*).

(15) Secondo il suo stesso proponente, cioè il segretario della commissione teologica, il teologo loveniense Mons. Philips, la formula *subsistit* avrebbe poi fatto scorrere fiumi d'inchiostro: vedi Philips, *L'Eglise et son mystère*, Paris, 1967, p. 119.

Così, i termini prettamente biblici di *comunione* e di *assemblea* sono divenuti tipici della nuova ecclesiologia che si è pian piano almeno iniziata, se non ancora completamente svolta. Essi servono a mettere in evidenza, piuttosto che il vincolo giuridico, l'intensità e l'universalità dell'affiatto vitale che unisce tutti i membri a Cristo e tra di loro.

E ancora meglio evidenziano e giustificano quella dignità che a tutti i componenti di questa comunione e di questa grande assemblea è attribuita da Cristo loro comune capo, cioè la dignità di essere «un regno e dei sacerdoti per Dio suo Padre» (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). La dignità, dunque, che è il sacerdozio regale comune a tutti i fedeli, attribuito loro dal sacramento del Battesimo, non va opposta, ma deve essere, secondo il Concilio, reciprocamente funzionale rispetto al sacerdozio ministeriale conferito ad alcuni con l'ordinazione sacra (vedi LG, n. 10).

L'unico popolo di Dio ha un'estensione potenzialmente universale, secondo diversi ordini: dapprima i cattolici, che vi sono *plene* incorporati; poi i battezzati che non professano la fede integrale o che non conservano l'unità della comunione col successore di Pietro, ma che sono comunque ancora legati dal comune possesso della Sacra Scrittura, e dagli altri sacramenti, compresa l'Eucaristia; poi i non cristiani (ebrei, musulmani, e altri) che

cercano sinceramente Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna (*ibidem*, n. 13-16).

6. E veniamo ora al terzo capitolo della *Lumen Gentium*, sulla Costituzione gerarchica della Chiesa che, come è risaputo, ha costituito il centro di tutto il dibattito conciliare. Non vorrei addentrarmi nella rievocazione dei singoli momenti di questo dibattito, ma soltanto dire con semplicità quali ne sono stati, e ne rimangono, i risultati sostanziali.

a) Una integrazione comunque della ecclesiologia del Vaticano I, che si era arrestato ad affermare soltanto il primato del Pontefice romano. Nel Vaticano II, ribadita formalmente e più volte la dottrina del primato, si è però voluto quanto meno completarla con un'adeguata dottrina sui vescovi come successori degli Apostoli.

b) Perciò si è pervenuto anzitutto a colmare una lacuna dell'insegnamento precedente, che in certi momenti e in certi luoghi ha provocato dubbi e perplessità, cioè la mancanza di una definizione esplicita della sacramentalità dell'episcopato. Come forse può ricordare qualche confratello anziano che ha fatto i suoi studi in questo seminario prima del Concilio, anche qui si è potuto talvolta dubitare che l'episcopato fosse un grado speciale e supremo del sacramento dell'ordine, e quindi si è potuto rievocare alcuni casi aberranti di conferimento del sacerdozio da parte di Abati non consacrati vescovi.

Ebbene, oggi non è più possibile alcuna esitazione o dubbio al riguardo. Anzi, per dirimere tale questione, il Vaticano II ha usato la forma più esplicita e solenne di dichiarazione, che ha fatto pensare che al proposito il Concilio abbia voluto esprimere l'unica nuova dichiarazione dogmatica di tutto il suo insegnamento:

Insegna il santo Concilio che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che dalla consuetudine liturgica della Chiesa e dalla voce dei santi Padri viene chiamata il sommo sacerdozio, il vertice del sacro ministero [. . .]. È proprio dei vescovi assumere col sacro ministero dell'ordine nuovi eletti nel corpo episcopale (*ibidem*, n. 21).

c) E quindi sulla scorta della più antica disciplina, e in particolare della prassi dei Concili ecumenici (dopo aver ribadito ancora una volta il potere primaziale di Pietro e del suo successore su tutta la Chiesa) si è finalmente pervenuti ad esplicitare formalmente quello che poi in realtà è stato

da sempre ammesso, cioè che

l'ordine dei vescovi, che succede al collegio degli Apostoli nel magistero e nel governo pastorale, nel quale anzi si perpetua ininterrottamente il corpo apostolico, è pure, insieme con il suo capo, il romano Pontefice, e mai senza di esso, soggetto di suprema potestà su tutta la Chiesa: potestà che non può essere esercitata senza il consenso del romano Pontefice [...]. In esso i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, godono di un potere che è loro proprio [...]. La suprema potestà che questo collegio possiede su tutta la Chiesa è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico [...]. La stessa potestà collegiale può essere esercitata insieme col capo dai vescovi sparsi per il mondo, purché il capo del collegio li chiami a un atto collegiale, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale (*ibidem*, n. 12).

In questo testo viene ovvio notare il numero e l'insistenza delle riserve alla collegialità e delle riconferme della funzione primaziale del Papa, dalle quali traspare tutta la fatica che costò al Concilio l'esplicito riconoscimento dell'episcopato universale come collegio dotato di una propria potestà, e il riconoscimento di questa potestà come suprema nella Chiesa. Tale fatica non fu soltanto determinata dalla resistenza accanita di una non grande minoranza, ma anche da ripetuti interventi personali di Paolo VI (con i cosiddetti *modi*, cioè emendamenti del Papa), che si volle supergarantire contro ogni possibilità di interpretazione disgiunta o contrastante della potestà collegiale rispetto alla potestà primaziale.

Ma non fu tutto qui: ci fu, come molti sanno, l'aggiunta della cosiddetta *Nota explicativa praevia*, con la quale si volle stabilire i criteri di una interpretazione ancora più restrittiva del testo conciliare, con il corollario, fra l'altro, di sollevare un dubbio non risolto sulla validità dell'episcopato delle Chiese ortodosse separate, in contrasto con molti atteggiamenti del Concilio e dello stesso Paolo VI. Va però soggiunto che sin dal primo momento in cui questa Nota fu letta al Concilio «per ordine dell'autorità superiore» dal segretario generale, ci furono molti - e ancor più sono oggi - che ritennero e ritengono che questa Nota esplicativa non può essere considerata un vero atto conciliare.

d) Un altro enunciato veramente capitale, e di rilievo oggi sempre più grande - nonostante il modo incidentale in cui è stato formalmente fatto - è quello espresso da queste parole della *Lumen Gentium* n. 23:

I vescovi singolarmente presi sono il principio visibile e il fondamento dell'unità delle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, *nelle quali e a partire dalle quali* esiste la sola e unica Chiesa cattolica.

Questo enunciato va integrato da un altro che lo applica e lo sviluppa nel decreto *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei vescovi, che definisce la diocesi come

una porzione del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui unita per mezzo del Vangelo e della Eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica (CD, n. 11).

Quanto sia innovante questa formulazione, lo si capisce dal confronto con la definizione di *diocesi* del vecchio Codice, che vedeva in essa solo una porzione non del popolo di Dio, e tanto meno una Chiesa particolare, ma semplicemente una circoscrizione territoriale della Chiesa universale.

Appunto sulla base di questi testi, il Concilio ha dato lo spunto a tutta la dottrina della *Chiesa locale*, che a mio avviso è in definitiva non solo il frutto del tutto nuovo più importante nell'attuale ecclesiologia, ma è anche la più rilevante e dinamica possibilità di sviluppi concretamente evolutivi in tutta la vita cattolica e in genere, per le sue valenze ecumeniche, nella vita dei cristiani tutti. Tanto più quanto più si mette in rapporto la dottrina della *Chiesa locale* con l'affermazione già

segnalata della *Sacrosanctum Concilium*, n. 41, sull'assemblea eucaristica presieduta dal vescovo nella sua cattedrale come *princpale manifestazione della Chiesa*. Cioè, la dottrina della *Chiesa locale* si potenzia necessariamente in una ecclesiologia eucaristica (16). E da questa sempre più il discorso sulla Chiesa sembra tendere a parlare di una *Chiesa di Chiese* (17)

e) Non sembra invece essere un'adeguata realizzazione della collegialità episcopale l'istituto del sinodo dei vescovi: né concettualmente (per la sua limitazione a un parere solo consultivo offerto al Papa), né praticamente, per il modo con cui si è realizzato, soprattutto nelle tre ultime tornate. Anche quest'ultimo, sulla vita consacrata, sembra destinato a deludere i molti interessati (religiose e religiosi) e gli stessi partecipanti. Comunque al massimo si può dire che il sinodo dei vescovi, se non realizza la collegialità *effettiva*, può essere per qualcuno e in certo modo una realizzazione di collegialità *affettiva* o *vissuta* (18).

f) Infine, del III capitolo della *Lumen Gentium* non può essere dimenticata la restaurazione del diaconato permanente, anche uxorato, completamente estintosi nella Chiesa d'occidente da molti secoli. Il Vaticano II ha voluto il diaconato permanente esplicitandone così le funzioni fondamentali:

amministrare solennemente il Battesimo, conservare e distribuire l'Eucaristia, in nome della Chiesa assistere e benedire il matrimonio, portare il viatico ai moribondi, leggere la Sacra Scrittura ai fedeli, istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, amministrare i sacramentali, presiedere al rito del funerale e della sepoltura.

E in aggiunta i diaconi dovrebbero essere

dediti alle opere di carità e di assistenza.

Ma poiché il Vaticano II, pur affermando la necessità dei diaconi in molte Chiese, ha lasciato alle conferenze episcopali e in definitiva ai singoli vescovi l'impulso restauratore del diaconato, questo è stato sino ad ora territorialmente molto differenziato, e complessivamente piuttosto esiguo.

E' probabile che continui ancora nelle Chiese quella tensione tra presbiteri e diaconi, che in passato presumibilmente è stata la causa della estinzione del diaconato permanente, e che ancora ne riduce la prassi e la vitalità nella Chiesa, e perciò impedisce la vera e forte formazione di una teologia del diaconato. Cosicché in sostanza non si può dire ancor oggi, del diaconato, molto di più di quanto ne diceva il Concilio (19).

(16) Cfr. le parole pronunziate alla chiusura del secondo Colloquio di Salamanca (2-7 aprile 1991) dall'Anton, professore alla Pontificia Università Gregoriana: «E' paradossale che il Concilio che ha scoperto la Chiesa locale non esprima una ecclesiologia capace di evitare certi squilibri [. . .]. Questa omissione è ancora più inspiegabile da parte dei teologi che collocano la riscoperta nel contesto di una ecclesiologia eucaristica, di fatto destinata a realizzare una rivoluzione copernicana nella Chiesa e nell'ecclesiologia. Ma è altrettanto paradossale parlare qui di un tema nuovo o di una riscoperta, dal momento che la relazione tra Chiese locali e cattolicità è una realtà antica come la Chiesa»: cfr. «Il Regno», 38 (1991), pp. 538-547.

Cfr. anche E. Lanne, *Eglises unies ou Eglises soeurs: Un choix inéludable*, in «Irénikon», 48 (1975), pp. 322-342; e Y. Congar, *Cristologia e pneumatologia nell'ecclesiologia del Vaticano II*, in *Cristianesimo nella storia II* (1981), p. 104: «Non è più la Chiesa locale che gravita intorno alla Chiesa universale, ma è la Chiesa di Dio che si trova presente nella celebrazione di ciascuna Chiesa locale. Di fatto questa è una riscoperta che non ha finito di sviluppare le sue conseguenze. Essa è legata alla pneumatologia, come una ecclesiologia della Chiesa universale era legata ad un certo crisonomismo. . .?».

(17) Cfr. J.M. Tillard, *Eglise d'Eglises*, Paris, 1987. Alcuni, poi, affermano il rapporto come «reciproca interiorità» (Légrand); altri come una «inabitazione e immanenza reciproca» (Kommonchak); e altri ancora parlano di «pericorese ecclesiologica, nella quale la pericorese trinitaria trova la sua immagine ecclesiale» (Müller): cfr. «Il Regno», 38 (1991), pp. 546-547.

(18) Cfr. Grootaers, *La collegialità ai Sinodi dei Vescovi: un problema non risolto*, in «Concilium», 26 (1990), pp. 38-50.

(19) Per tutto questo cfr. la relazione di Mons. Pino Colombo al convegno di Bologna, 5 febbraio 1994: e vedi anche, ivi, le considerazioni finali sulla nuova evangelizzazione: «L'evangelizzazione chiama evidentemente in causa il diaconato permanente, se non altro perché chiama in causa tutto il popolo di Dio. Ma forse chiama in causa il diaconato permanente anche per qualche titolo speciale, almeno sotto qualche aspetto... Il diacono permanente, la cui condizione di vita è generalmente più normale, nel senso di più comune, più vicina a quella comune della gente che non quella del presbitero, potrebbe assumere un ruolo veramente esemplare soprattutto nella forma del diaconato uxorato, che coinvolge tutta la famiglia».

7. Importanti sviluppi applicativi dei principi enunciati nei primi tre capitoli della *Lumen Gentium* si trovano nei capitoli seguenti della stessa costituzione.

Nel capitolo quarto vi è l'affermazione della insurrogabilità della missione e del contributo dei laici all'opera complessiva della salvezza affidata alla Chiesa.

Nel capitolo quinto è ampiamente ribadita l'universalità dell'unica vocazione alla santità nella Chiesa, sia per i membri della gerarchia e sia per i laici.

Nel capitolo sesto è trattata, in modo forse scarsamente approfondito, la natura e l'importanza dello stato religioso.

Nel capitolo settimo si propone, con accenti forse un po' nuovi, l'indole escatologica della Chiesa pellegrinante e la sua comunione attuale con la Chiesa celeste.

E finalmente, nel capitolo ottavo, è compiuto un passo in avanti nel delineare la funzione, nell'economia della salvezza, della beata Vergine Maria: della quale è rivendicato in modo più sostanziale e rigoroso il titolo primario di Madre di Cristo, unico mediatore, e quindi di Madre della Chiesa e suo archetipo pienamente realizzato (20).

8. Mi resta ora da segnalare sinteticamente l'importanza e il rilievo ancora attuale di due altri documenti, cioè del decreto *Unitatis Redintegratio* sull'ecumenismo, e della dichiarazione *Nostra Aetate* sulle religioni non cristiane.

a) Il primo documento - per quanto di fatto possa trovare ostacolo o provocare delusioni sul piano concreto delle relazioni effettive sia con qualche comunità della Riforma (ora specialmente la Chiesa anglicana), sia con la Chiesa ortodossa (ora specialmente con la Chiesa russa) - contiene però in linea di principio enunciati di supremo rilievo e di costante validità: enunciati che sono in grande parte capaci di equilibrare o di stabilire la vera interpretazione da dare a certi punti più deboli o meno chiariti degli altri documenti conciliari.

Per esempio l'asserzione che

quelli che ora nascono e sono istruiti nella fede di Cristo in tali comunità non possono essere accusati del peccato di separazione, e la Chiesa cattolica li abbraccia con fraterno rispetto e amore. Quelli infatti che credono in Cristo e hanno ricevuto debitamente il Battesimo sono costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica [...] e perciò sono a ragione insigniti del nome di cristiani, e dai figli della Chiesa cattolica sono giustamente riconosciuti come fratelli nel Signore (UR, n. 3).

E conseguentemente il riconoscimento delle Chiese ortodosse come vere Chiese

che, quantunque abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica (*ibidem*).

(20) Mi piace segnalare, per un opportuno e fecondo confronto tra la mariologia del Vaticano II e la tradizione bizantina, l'opuscolo di V. Matrangelo, *La venerazione a Maria nella tradizione della Chiesa bizantina - fondamenti teologici*, Acireale, Galatea Ed., 1993: l'autore, protoiereo di Acquaformosa nell'eparchia greco-albanese di Lungro (Cosenza), opera una densa e originale sintesi, specialmente della liturgia bizantina, da lui praticata e vissuta da cinquant'anni.

E ancora che

quelle Chiese, quantunque separate, hanno veri sacramenti, e soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora unite con noi da strettissimi vincoli. Una certa comunicazione nelle cose sacre, presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile, ma anche consigliabile (*ibidem*, n. 15).

E infine è posto a fondamento di tutto - e io dico anche come criterio interpretativo generale e del Vaticano II e di ogni altro documento dottrinale - il seguente principio ermeneutico:

inoltre nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, restando fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri, devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un ordine o «gerarchia» nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana (*ibidem*, n. 11).

Questa «gerarchia» delle verità impedisce ciò che spesso può accadere, ossia un appiattimento di tutte le verità sullo stesso livello, mentre è di somma importanza sempre distinguere tra di esse in ragione della loro maggiore o minore prossimità col fondamento della fede.

Quale fondamento? Quale nucleo? Lo si può individuare inequivocabilmente dalla Scrittura, e più precisamente dalla primitiva predicazione apostolica: cioè l'amore del Padre che si è ultimamente e definitivamente rivelato in Cristo, Verbo di Dio fatto carne da Maria Vergine, per noi e per la nostra riconciliazione, morto in croce, risorto, glorificato, che ritornerà glorioso a giudicare i vivi e i morti, e che intanto raduna e santifica, nel dono dello Spirito Santo, la sua Chiesa, sino alla pienezza escatologica del Regno, nel quale anche il nostro corpo mortale risorgerà, e Dio sarà tutto in tutti.

b) La dichiarazione *Nostra Aetate*, nella sua brevità e nella constatazione pratica del processo di unificazione in corso nella totalità del genere umano, pur restando nei limiti rigorosi di enunciati molto generali, afferma il rispetto della Chiesa cattolica verso tutte le religioni, e verso quanto in ciascuna di esse può riflettere «un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (NA, n. 2).

Perciò esorta tutti i cattolici a che

con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali e i valori socio-culturali che si trovano in essi (*ibidem*).

E in particolare, nei confronti dei musulmani, mette in evidenza come punti comuni il riconoscimento di Gesù come profeta (non come Dio), la venerazione verso la Vergine Madre, l'attesa del giorno del giudizio, la stima del culto e della preghiera a Dio.

E per gli ebrei mette in rilievo il patrimonio commune - cioè le Scritture veterotestamentarie, che la Chiesa ha ricevuto per mezzo del popolo d'Israele, le persone di Abramo, di Mosé, dei profeti, e soprattutto di Maria e degli Apostoli - raccomanda la conoscenza e il dialogo reciproco, eseca e deplora gli odi, le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo: per confermare che la Chiesa

crede che Cristo, la nostra pace, ha riconciliato gli ebrei e i popoli pagani per mezzo della sua croce, e dei due ha fatto uno solo in se stesso (Ef 2,14-16) (*ibidem*, n. 4).

Certamente sul piano dottrinale e pratico restano aperti o ancor più *proprio adesso*, in virtù della nostra dichiarazione, si aprono molti e complessi problemi: ma non c'è dubbio che, dopo molti secoli di contrasti e di pura opposizione, il Vaticano II ha aperto una grande porta di disponibilità

verso le altre religioni, e che interpreta, nel suo annuncio, la stessa croce di Cristo

come segno dell'amore universale di Dio e come la fonte di ogni grazia (*ibidem*, n. 4).

(Oliveto, 28.10.1994

Nel 36° anniversario dell'elezione di Papa Giovanni XXIII)