

L'ermeneutica del Vaticano II nel dibattito recente

Per un approccio più rispondente al Concilio

Serafino M. Lanzetta

Seminario Teologico dei Francescani dell'Immacolata, Sassoferrato (Marche)

Abbiamo da poco celebrato il 50° anniversario di apertura del Concilio Vaticano II (11 ottobre 1962), ad opera del b. Giovanni XXIII, che lo pensò e lo volle come “nuova pentecoste” per l'intera Chiesa. Il Concilio doveva rappresentare una rinnovata coscienza di essere Chiesa di Cristo a favore dell'intera umanità, con la quale si chiedeva un dialogo più amichevole. Presto l'anziano Pontefice ne lasciò la conduzione al suo successore, Paolo VI, che diede all'Assise un indirizzo più dottrinale ed ecclesiologico. Accanto a entusiasmi e serio impegno perché si realizzasse quella sospirata riforma, non mancarono, nella stessa compagine ecclesiale, malcontenti e diatribe. Una delle principali fu quella riguardante l'interpretazione del Concilio. Questione che si accese sin da subito, sin dall'aula conciliare, e che ancora oggi vede un notevole sforzo per offrire una soluzione quanto più adeguata al problema. Entriamo nel merito del nostro tema e, dopo aver presentato la questione in termini più generali, desideriamo offrire un nostro approccio all'ermeneutica del Concilio, insieme ad alcuni principi interpretativi, frutto di una nostra ricerca sul Vaticano II¹.

1. *Status quaestionis* delle ermeneutiche conciliari

Senza dubbio l'impegno ermeneutico sul Vaticano II ha conosciuto una rinnovata coscienza dopo lo storico discorso di Benedetto XVI alla Curia romana del 22 dicembre 2005, in occasione del 40° anniversario della chiusura del Concilio. Il discorso

¹ Il nostro lavoro, in preparazione, ha come titolo *Il Vaticano II, un concilio pastorale. Ermeneutica delle dottrine conciliari*, in cui desideriamo lumeggiare due aspetti nodali: la pastoralità fontale e la presenza di nuove dottrine.

del Pontefice sollecitava l'attenzione di tutti sulla giusta ermeneutica con cui leggere l'ultima Assise ecumenica.

Parliamo di ermeneutiche al plurale perché il Concilio Vaticano II è oggetto di interpretazioni variegata e molteplici, a volte anche contrastanti². P. Hünermann parla di "afasie" conciliari: incapacità di capire il Concilio e di parlarne, e le riconduce a tre³: 1) le trattative per la riconciliazione con la FSSPX, che hanno portato a una fase di stallo; 2) il tentativo di Gherardini⁴ e in modo contrario di Ocariz⁵, che invece vuole "difendere" il Concilio, di togliere vincolabilità ai documenti sulla libertà religiosa e sul dialogo ecumenico. È da notare anche la posizione del Card. Brandmüller⁶ su questo dato, in linea con Gherardini; infine 3) le difficoltà provenienti da *Gaudium et spes* nel conciliare i principi con gli elementi mutevoli della storia e da ciò che si debba intendere propriamente con "segni dei tempi".

Mentre per G. Ruggieri l'alternativa posta da Benedetto XVI tra un'ermeneutica della riforma nella continuità e una della discontinuità o della rottura risulta inconcludente, poiché il Concilio si era posto al di là di un tale distinguo⁷, e per Angelini è «tanto radicale»⁸, i domenicani di Tolosa, in un convegno organizzato nel 2009, si chiedono proprio questo: *Vatican II: rupture ou continuité? Les herméneutiques en présence*⁹, e Lamb e Levering¹⁰ offrono una lettura dei documenti conciliari – fatta da un gruppo internazionale – in modo da far vedere il nuovo inserito nel contesto dei duemila anni di cristianesimo, da cui trae origine.

² Per un'introduzione vedi M. FAGGIOLI, *Vatican II. The Battle for Meaning*, New York-Mahwah 2012.

³ Cfr. P. HÜNERMANN, *Una afasia nei riguardi del Vaticano II?*, in *Concilium* 3 (2012) 22-25.

⁴ Hünermann rimanda a un articolo apparso on-line. Indichiamo l'ultimo studio di B. Gherardini su questa questione, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, Torino 2012.

⁵ Cfr. F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*, in *L'Osservatore Romano* del 2 dicembre 2011, 6.

⁶ Cfr. W. BRANDMÜLLER, *Il Concilio e i concili. Il Vaticano II nel contesto della storia conciliare*, in Id. – A. MARCHETTO – N. BUX, *Le "chiavi" di Benedetto XVI per interpretare il Vaticano II*, Siena 2012, 43-65.

⁷ Cfr. G. RUGGIERI, *Ritrovare il concilio*, Torino 2012, 27.

⁸ G. ANGELINI, *L'aggiornamento: suggestioni e problemi di una formula fortunata*, in *Teologia* 3 (2012) 375. L'autore si domanda: «Davvero i problemi sono nati dalle due ermeneutiche, o non è vero piuttosto che le due ermeneutiche sono nate dai problemi?», *ibid.*, 375-376.

⁹ AA.VV., *Vatican II: rupture ou continuité? Les herméneutiques en présence*, Actes du colloque organisé par l'ISTA, Toulouse 15-16 mai 2009, in *Revue Thomiste* 110 (2010) [1ª parte] e in *Revue Thomiste* 111 (2010) [2ª parte].

¹⁰ Cfr. M. L. LAMB – M. LEVERING (a cura di), *Vatican II: renewal within tradition*, Oxford 2008. In questa linea anche il Convegno romano dei Francescani dell'Immacolata, nel dicembre 2010: S. M. MANELLI – S. M. LANZETTA (a cura di), *Concilio Ecumenico Vaticano II: un concilio pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica*, Frigento 2011.

1.1. Il Concilio tra novità e continuità

Come capire la novità del Concilio e come coniugarla con il dato della fede della Chiesa? Sembra questa una delle difficoltà ermeneutiche più importanti che si attesta. Bisogna leggere il Vaticano II nella continuità dei concili ecumenici che l'hanno preceduto e con la dottrina della Chiesa che non è cambiata – né un Concilio potrà mai farlo –, come pure tener presente il nuovo apportato dal Concilio, degli sviluppi del dato dottrinale, accanto a nuovi problemi apertisi. La tesi secondo cui la dottrina del Vaticano II perché dottrina di un Concilio fa per sé (quasi automaticamente) progredire la Tradizione della fede, risente di un'abbondante fiducia che si dà al dato dottrinale nuovo, senza invece confrontarlo in modo critico con la *traditio fidei*, e oltretutto fa trascurare i criteri indispensabili per lo sviluppo omogeneo della dottrina cristiana¹¹. Di più, nella logica del progresso dogmatico, una dottrina nuova segna uno sviluppo definitivo e stabile quando diventa patrimonio universale della Chiesa nella *reiterazione* magisteriale o semplicemente mediante l'espressa *dichiarazione* come tale. Prima di ascendere al grado *definitive tenenda* essa è suscettibile di revisioni o di miglioramenti¹².

Non è da sottovalutare, inoltre, come faremo più tardi, il grado di autorità magisteriale con cui essa viene insegnata e a monte l'individuazione precisa della dottrina oggetto di studio come novità dogmatica. Questo previene da una confusione ermeneutica che consiste nel fare di tutto il Concilio una dottrina, correndo il rischio di non distinguere adeguatamente gli insegnamenti dottrinali dalle esortazioni pastorali e dalle indicazioni disciplinari. Questo ci aiuta anche a fare un lavoro importante oggi che è quello di collocare il Vaticano II nel suo alveo ecclesiale e di non porre scorrettamente il Concilio prima della Chiesa o in modo parallelo ad essa¹³. L'essere Chiesa non dipende da un Concilio ma dal deposito della fede, che normalmente un Concilio insegna o definisce. Il fatto che il Vaticano II abbia scelto una strada diversa

¹¹ In modo egregio il b. John Henry Newman ne enumera sette: 1) *permanenza dello stesso tipo* (la Chiesa rimane sempre se stessa dinanzi al mondo); 2) *l'identità dei principi*; 3) *potere di assimilazione* (di una sostanza estranea, purificandola, nella propria sostanza); 4) *la coerenza logica* (tutte le verità sono collegate organicamente tra loro); 5) *l'anticipazione dello sviluppo futuro* (lo sviluppo successivo è legato al dato primitivo); 6) *azione conservatrice sul passato* (lo sviluppo aggiunge elementi nuovi ma non perde quelli antichi e conserva la forma originaria); 7) *il vigore perenne* (lo sviluppo ha durata e vitalità): cfr. *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Milano 2002, 187ss. (or. ing. *An Essays on the Development of Christian Doctrine*, London 1878).

¹² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, nn. 23-24, in AAS 82 (1990) 1559-1561.

¹³ Cfr. S. M. LANZETTA, *Iuxta modum. Il Vaticano II riletto alla luce della Tradizione della Chiesa*, Siena 2012, 8-29.

della non definizione di nuovi dogmi ha dato a molti l'idea che si trattasse dell'inaugurazione di una nuova modalità conciliare, la quale aprirebbe a una conciliarità ecclesiale, una sorta di sinodalità sempre in atto¹⁴. Qui però si dimentica che la Chiesa non è un Concilio e che un Concilio non è la Chiesa: il mistero precede e supera ogni possibile assise ecumenica.

Tuttavia, la questione più generale che si dipana, ribadiamolo, e che ha trovato finora diverse soluzioni è la seguente: come definire il Vaticano II, quale unità tra aspetto sinodale della Chiesa e insegnamento concreto, rispetto ai concili e al magistero precedente? Una prima categoria largamente utilizzata per definire la novità del Vaticano II è stata la parola "aggiornamento". Mutuata dal vocabolario di Giovanni XXIII – che in realtà non la usò per l'imminente Vaticano II ma per la revisione del Codice di Diritto Canonico – è stata lasciata nel suo originale italiano in tutte le altre lingue, onde sottolineare con forza la tipicità dell'ultimo Concilio. "Aggiornamento" letto poi alla luce delle parole di Giovanni XXIII, pronunciate nel discorso di apertura del Concilio, *Gaudet mater ecclesia*, dell'11 ottobre 1962, viene a significare permanenza della dottrina e ricerca di nuovi modi di annunciarla, di nuove vie percorribili o di nuove metodologie per dire la fede, definita in precedenza, al mondo moderno, ovvero a un modo ormai cambiato e del resto in continuo cambiamento. A giudizio di Giovanni XXIII bisognava dare grande importanza al metodo, ovvero «adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale»¹⁵.

Nella recezione dell'aggiornamento, sin dai dibattiti in Concilio, intesa come *mens* del Concilio stesso, si fa strada una domanda: si tratta di aggiornare il metodo o la stessa dottrina in ragione del metodo, non in modo dogmatico ma pastorale? La soluzione troverà di un sentire diverso gli stessi Padri¹⁶, segno che "aggiornamento"

¹⁴ Cfr. G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua storia*, in *Concilium* 4 (2005) 17-31. La Scuola di Bologna nel suo metodo storico di ricerca sul Vaticano II dipende molto da Y. Congar e dal suo Diario. Vedi in particolare Y. CONGAR, *Konzils als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche*, in J. B. METZ – W. KERN – A. DARLAPP – H. VORGRIMMLER (a cura di), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, II, Freiburg im B. 1964, 135-165 (154-155).

¹⁵ AS I/1, 172 (cfr. l'intero discorso, 166-174). Interessante il rilievo su questo punto centrale e di svolta di F. Sullivan: «It was this last few words that set the tone and the agenda of the council. Its exercise of teaching authority was to be predominantly pastoral in character. But what did this mean? While most agreed that it meant there would be no *anathemas*, it soon appeared that there were very different notions of what was meant by a "pastoral magisterium"», *Evaluation and Interpretation of the Documents of Vatican II*, in *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, New York 1996, 163.

¹⁶ Già in Commissione Centrale Preparatoria era sorta un'accesa disputa sul *De fontibus revelationis* circa il modo di impostare lo schema dogmatico (cfr. AC II/2.1, 535-563). In seguito al discorso programmatico

poteva implicare risvolti vari, fino a postulare poi in alcuni una teologia e un magistero post-conciliari che non pretendano più di essere definitori ma che si limitino a confessare la fede. Sintomatico è il titolo di un libro: *Bekenntniss statt Dogma*, la confessione della fede invece del dogma¹⁷. Aggiornamento diventa anche categoria teologica per un'impostazione metodologica rinnovata alla luce del Vaticano II¹⁸. Sarà anche una svolta verso il pluralismo teologico, inteso come mondializzazione della Chiesa e quindi della stessa teologia¹⁹. Questo provoca un *Abschied von Trient*, un commiato non dal dogma ma dalla teologia che ha portato quel dogma²⁰. Aggiornamento, lasciato indefinito, resta una parola problematica per capire la portata del Concilio Vaticano II e per una giusta recezione²¹.

Un'altra categoria importante per leggere il Vaticano II come unità è "ritorno alle fonti" o *ressourcement*²². Con questo si intende definire il Concilio come sforzo sistematico di recuperare la freschezza della Sacra Scrittura, dei Padri, della liturgia dei primi secoli, ecc. Il ritorno alle fonti volle essere uno sguardo alle origini rimanendo aperto sul presente, senza ignorare il passato²³. Fu preparato dai vari movimenti che si svilupparono nel secolo XX: il movimento biblico, patristico liturgico, ecumenico. Tutto ciò confluì precipuamente in una visione rinnovata di Chiesa, soprattutto come "popolo di Dio". Anche questa categoria fortunata non fu esente da malintesi e

del Pontefice ritorna l'attenzione sulla carenza pastorale dello schema (cfr. la discussione in AS I/3). Si andrà al rifacimento dello schema in virtù della collaborazione tra il Segretariato per l'unità dei cristiani e la Commissione teologica.

¹⁷ H.-J. SCHULZ, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, Freiburg-Basel-Wien 1996.

¹⁸ Cfr. M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn 2007.

¹⁹ Cfr. K. RAHNER, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in Id. *Schriften zur Theologie*, vol. XIV, Einsiedeln 1980, 303-318 (tr. it. *Il significato permanente del Concilio Vaticano II*, in Id., *Sollicitudine per la Chiesa* [Nuovi Saggi, 8] Roma 1982, 362-380).

²⁰ K. RAHNER, *Die Zukunft der Theologie*, in J. BIELMEIR (a cura di), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969, 122.

²¹ «La verità è che il compito dell'aggiornamento, nel suo fondo certo del tutto pertinente, per essere più precisamente determinato esige chiarificazioni concettuali, che di fatto non erano state allora ancora prodotte, e non lo sono neppure oggi. Mi riferisco a chiarificazioni di carattere teorico generale, come pure – ma distintamente – di carattere storico pratico. Appunto il difetto di tali chiarificazioni ha reso il conflitto delle interpretazioni anzi tutto equivoco, poi anche insolubile», G. ANGELINI, art. cit., 365 (cfr. l'intero studio, 361-382).

²² Cfr. J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano 2010, 306 (or. ingl. *What happened at Vatican II*, Cambridge, Mass. 2008).

²³ Cfr. G. VADOPIVEC, *Chiesa*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, diretto da S. Garofalo, Roma 1969, 713-716.

abusi. Di più, l'aver abilitato al Vaticano II molti periti fautori della cosiddetta "nouvelle théologie", diede da pensare che la loro teologia fosse stata *sic et simpliciter* in qualche modo "canonizzata" dal Concilio, al punto che "ritorno alle fonti" implicava necessariamente una rinuncia alla teologia dei manuali, considerata troppo metafisica, o comunque a quella attestatasi generalmente fino alle soglie del 1962. Presa in sé, come descrizione del Concilio Vaticano II, questa categoria ci sembra alquanto riduttiva. Ci si consenta un rilievo critico: le fonti vivono solo nel loro trasmettersi, non rimangono congelate in un determinato secolo, altrimenti si incorre nell'archeologismo. La verità del loro contenuto vivificante ogni epoca della Chiesa non è tanto il loro stallo temporale alle origini, quanto piuttosto il loro dipanarsi di epoca in epoca, in cui la viva Tradizione della Chiesa funge da *canone* di verità e da *garanzia* di conformità con il tipo originario. C'era il rischio di ritornare indietro storicamente, a un'epoca più consona con il proprio metodo di lavoro o di ignorare il progresso omogeneo della trasmissione della fede dalle origini fino al Concilio Vaticano II. Se nella Chiesa si è creata una frattura tra Chiesa pre-conciliare e post-conciliare, si deve anche a uno scorretto approccio al *ressourcement*.

Infine, con il S. Padre Benedetto XVI abbiamo una categoria che unisce il nuovo del Concilio con la perenne trasmissione della fede. Il Pontefice nel suo discorso alla Curia, su menzionato, parlò del Vaticano II come «riforma nella continuità», in cui però si esigeva di coniugare continuità e discontinuità, non sul medesimo piano ma su livelli differenti: continuità nei principi immutabili della fede e discontinuità per le forme che storicamente hanno portato quei principi. La vera riforma nasce dal coordinare questa continuità e discontinuità. L'esempio che offrì riguardava il concetto di libertà religiosa adottato da *Dignitatis humanae*.

1.2. In che senso il Vaticano II è un Concilio pastorale?

Senza dubbio la pastorale e la teologia pastorale, scienza piuttosto giovane, hanno ricevuto nel Vaticano II una dignità e una rilevanza non prima conosciute²⁴. La *Optatam totius* (n. 17) raccomanda che la «preoccupazione pastorale» permei tutta la formazione seminaristica²⁵.

²⁴ Cfr. K. RAHNER, *Pastorale e teologia dopo il Vaticano II*, in Id., *Nuovi Saggi*, IV, Roma 1973, 161-162 (ort. *Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als Ganze*, in *Gregorianum* 50 [1969] 617-638).

²⁵ Rahner invece legge questo testo scrivendo che, dopo l'*Optatam totius*, la teologia pastorale «non dovrebbe più venir considerata una tra le altre discipline teologiche, ma caratterizzare e coordinare tutto lo studio della teologia. Tale lavoro non è stato ancora compiuto nella Chiesa, anzi esso incontra difficoltà non indifferenti», *ibid.*, 162-163.

Andando però a interrogare alcuni periti conciliari o teologi nella fase di recezione ci accorgiamo che il lemma pastorale/pastoralità non ha un significato univoco, e per di più non è sempre distinto da dottrina/dottrinale. Secondo Congar ciò che è pastorale non è meno dottrinale, ma lo è in un modo diverso: non limitandosi a definire o a concettualizzare. L'intento è raggiungere gli uomini di oggi²⁶. Per Schillebeeckx «il concilio pastorale diventa dottrinale in ragione del suo carattere pastorale. La pastorale è richiesta di *approfondimento dottrinale*»²⁷. Per Rahner la prassi non è solo luogo della concretizzazione di idee dogmatiche o morali, quanto piuttosto una teoria teologica originantesi dall'antropologia e dalla storia, che contesteranno al metodo pastorale precedente la cogenza dell'antropologia profana e una migliore comprensione della rivelazione²⁸. Per Theobald, invece, in accordo con la Scuola di Bologna, il Concilio avrebbe inaugurato un "principio di pastoraltà": al di là di una falsa alternativa tra una pastorale senza la dottrina e viceversa, superando la distinzione tridentina tra *fides* e *mores* (fra dottrina e disciplina), Giovanni XXIII, in apertura, insistette sulla forma pastorale della fede cristiana, dove la *paradosis* diventa un *modo di fare*. Credere e fare pastorale sono intimamente connessi²⁹. Pastoraltà, infine, per H. Sauer diventa "esperienza come principio della teologia", perché con Rahner oltre Kant appura che si ha un'esperienza fondamentale della fede a partire dalla rivelazione come principio vivente della trasmissione della fede³⁰.

Da questi esempi si evince che ci troviamo dinanzi a un modo del tutto peculiare – a volte di ogni singolo autore – di leggere il lemma "pastorale" quale attributo del Vaticano II. Qual è allora la pastoraltà intesa dal Concilio? Nel nostro lavoro tentiamo un nostro approccio alla pastoraltà del Vaticano II, che sia il più respon-

²⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Le Concile du Vatican II. Son église peuple de Dieu et corps du Christ*, in *Théologie historique* 71 (1984) 64.

²⁷ E. SCHILLEBEECKX, *The Council notes of Edward Schillebeeckx 1962-1963*, Leuven 2011, 37.

²⁸ Cfr. K. RAHNER, *Teologia pastorale*, in *Dizionario di pastorale*, a cura di K. RAHNER – F. KLOSTERMANN – H. SCHILD – T. GOFFI (per l'edizione italiana, riveduta e ampliata), Brescia 1979, 796 (or. ted. *Lexikon der Pastoraltheologie*, Freiburg im Br. 1972).

²⁹ C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II, 1, Tornare alla sorgente*, Bologna 2011, 202 (or. fr. *La réception du concile Vatican II, I, Accéder à la source*, Paris 2009). Theobald, più di recente, si chiede: «La dottrina non è forse, piuttosto, una maniera di porre, in contesti diversi, una serie di condizioni, in modo che, nel seno stesso della Tradizione, l'evento kerigmatico o pastorale possa verificarsi in concreto, e in tutte le sue dimensioni? È certamente a questo che Giovanni XXIII mirava, quando parlava della "forma pastorale della dottrina e del magistero"», C. THEOBALD, *La Costituzione Dei Verbum del Concilio Vaticano II. Un grande testo – un testo di compromesso*, in P. CHENAUX – N. BAUQUET (a cura di), *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Città del Vaticano 2012, 187.

³⁰ Cfr. H. SAUER, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt am Main 1993, sp. 584-607.

dente possibile all'Assise ecumenica: non desideriamo creare un (nuovo) "principio di pastoraltà" ma stabilire la sua nuova o peculiare designazione in Concilio e di qui anche il suo limite. In nome di un'ampia pastoraltà il Vaticano II decise di non affrontare ad esempio il tema della Tradizione costitutiva (cfr. DV 8-9), e di lasciarlo sospeso, ancora al dibattito teologico, quando il magistero ordinario ne aveva appurato la sua definibilità; non si affrontò il tema dei bambini morti senza battesimo, della corredenzione di Maria SS., del monogenismo (presenti nei rispettivi schemi preparatori), mentre altre dottrine, molto più discusse e teologiche, si pensò al diaconato permanente per gli uomini sposati (cfr. LG 29, tesi recentissima)³¹, o alla stessa collegialità come partecipazione del collegio alla *potestas iurisdictionis* del Romano Pontefice (cfr. LG 22. Papa e collegio sono due soggetti inadeguatamente distinti o un solo soggetto? La questione è aperta) furono volute e insegnate con vigore. Questo è indice di un dato notevole, di una *mens*, da tener presente. La pastorale nel Vaticano II delinea la dottrina: stabilisce l'agenda conciliare, definisce la presentazione della dottrina e ne limita o incoraggia lo stesso insegnamento, molto spesso per ragioni ecumeniche. Un lavoro ermeneutico sul Concilio esige che si tenga conto perciò di questa nuova funzione pastorale del Vaticano II o del modo peculiare di intendere la pastorale in Concilio, così da poter dare anche un giudizio sereno e obbiettivo al suo magistero come insieme, restando doveroso distinguere poi nell'insieme le singole parti.

A nostro avviso, comunque, è indispensabile ricondurre la pastorale nell'alveo di una disciplina pratica – l'opera del Buon Pastore che pascola le sue pecorelle dando loro il suo cibo, se stesso come cibo – che necessità la dogmatica. La pastorale promana dalla dogmatica e la dogmatica è sollecitata dalla pastorale, perché da essa arrivano spesso degli *input* preziosi per l'approfondimento dottrinale. Per dirla con il Card. Kasper, «abbiamo bisogno di una svolta teocentrica nella pastorale»³².

1.3. In ricerca della *mens* del Concilio

È indispensabile vedere il Concilio come un insieme magisteriale e al contempo dover distinguere le parti del suo voluminoso insegnamento. Ogni dottrina merita una trattazione a se stante onde sviscerarne, nella complessità dell'insieme, la sua

³¹ Si veda K. RAHNER – H. VORGRIMLER (A CURA DI), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg im B. 1962. Per un inquadramento storico-teologico vedi P. BELTRANDO, *Diaconi per la Chiesa. Itinerario ecclesilogico del ripristino del ministero diaconale*, Milano 1977.

³² Intervento al Convegno sul Concilio Vaticano II organizzato dalle Facoltà di Teologia di Spagna e Portogallo, 15-17 novembre 2012, in L'Osservatore Romano del 20 novembre 2012, 5.

origine, il suo dipanarsi e il suo livello. Pertanto, un principio ermeneutico realista vuole che si definisca la *mens* del Concilio per ogni singola dottrina e di qui capire la sua coerenza, il suo sviluppo e il suo posto nel Concilio come tale. Tutto ciò è indispensabile per stabilire la vincolabilità della nuova dottrina e suggerire, quando fosse necessario, eventuali interventi della competente autorità magisteriale, volti a chiarire passaggi oscuri o prestantisi all'equivoco. Molti testi risentono di compromessi letterari voluti per arrivare, in sede conciliare, a una votazione favorevole che coinvolgesse il maggior numero di Padri; gli stessi testi però si son prestati, nell'immediato post-concilio, a interpretazioni di segno contrario³³. Il Vaticano II avendo scelto la strada pastorale preferisce un linguaggio più discorsivo, che non significa sempre e necessariamente anche più chiaro. Questo quindi richiederà un paziente lavoro di esame soprattutto degli *Acta Synodalia* e di documenti di archivio ancora inediti, dai quali, e solo dai quali, si evince la *mens* dei Padri conciliari, quindi la volontà del Vaticano II. I *Diari* hanno la loro importanza ma rimangono fonti secondarie. Non si può dire lo stesso invece per il Diario del p. Sebastian Tromp, gesuita e segretario prima della Commissione preparatoria e poi di quella teologica. Il suo Diario funge da agenda quotidiana del Concilio e dà preziose informazioni, soprattutto sullo svolgimento dei lavori in sede di Commissione teologica³⁴.

Bisogna comunque guardarsi dal fare del Concilio solo un problema “ermeneutico”, così caro alla modernità e alla post-modernità, in specie quando si afferma che non esistono più fatti ma solo interpretazioni, come vuole F. Nietzsche, sviluppato da G. Vattimo e altri. Questo dà adito al pensiero debole, fondamentalmente relativista, il quale nega alla ragione la capacità di conoscere la verità – la verità non esiste – e alla fine pone tutte le opinioni soggettive sullo stesso livello della verità. Se il Concilio viene lasciato all'ermeneutica potrebbe risolversi in uno sforzo interpretativo ma che non raggiunge il cuore della questione: il suo valore magisteriale per la fede. Con intelligenza pastorale, il Sommo Pontefice, nell'inaugurare il cinquantesimo anniversario dell'inizio del Concilio coincidente con l'apertura dell'Anno della Fede (11

³³ Basti qui richiamare il peso dottrinale sovrabbondante dato a “gerarchia delle verità” in UR 11, tale da richiamare un intervento della CDF, volto a chiarire il suo corretto significato e a riprovare alcuni errori serpeggianti in materia di ecclesiologia: cfr. Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae* circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi, 24 giugno 1973, in AAS 65 (1973) 396-408.

³⁴ Al momento sono stati editati quattro volumi a cura di A. von Teuffenbach, che ricoprono gli anni 1960-1963: S. TROMP, *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*, Band 1/1 e Band 1/2 (1960-1962), Roma 2006 e Ib., *Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*, Band 2/1 e Band 2/2 (1962-1963), Nordhausen 2011. Citeremo di seguito quest'opera con l'abbreviazione KT.

ottobre 2012), ha voluto sottolineare che non si tratta oggi di fare una semplice commemorazione di un evento, ma di ritrovare il suo originario anelito di annunciare a tutti gli uomini la fede, di essere una vera riforma spirituale per la Chiesa.

2. I vari livelli magisteriali nel Concilio

Entriamo ora in merito alla giusta ermeneutica per poter vedere e capire il Concilio dall'interno. Una prima esigenza epistemologica per approcciare correttamente il Concilio Vaticano II (come insieme) è distinguere tra i suoi documenti. Non si può considerare il Concilio come un blocco unico, o attribuire ai 16 documenti lo stesso valore dottrinale. Le quattro costituzioni che fungono da pilastri del Concilio non possono essere equiparate alle dichiarazioni e ai decreti e, di più, anche all'interno delle costituzioni bisogna distinguere quelle dogmatiche, *Lumen gentium* e *Dei Verbum*, da quella pastorale e da quella liturgica, che a sua volta attinge i principi dalla fede. Qui si nota senza dubbio una novità accanto a una difficoltà ermeneutica: cosa significa per la *Gaudium et spes* costituzione pastorale? Anche Rahner era convinto di questa difficoltà. Infatti, la prima parte della costituzione è più di carattere dottrinale e va interpretata secondo le norme ufficiali dell'ermeneutica magisteriale, mentre la seconda parte prende in esame la situazione attuale della Chiesa nel mondo, «esponendosi così al rischio che le sue asserzioni risentano della mutabilità tipica delle condizioni che essa vuole descrivere e aiutare a comprendere»³⁵. Questo significa per Rahner che la costituzione pastorale non ha una validità metacronica e un'universalità che compete a una dichiarazione magisteriale della Chiesa, proprio per il fatto di essere legata a una determinata epoca storica.

L'ermeneutica su questi vari aspetti documentari non è univoca. Inoltre, entrando nel merito delle dottrine – il nostro lavoro si limita a esaminare le due costituzioni dogmatiche – è necessario distinguere, all'interno delle stesse costituzioni dogmatiche, i diversi livelli di insegnamento e le diverse dottrine. Non tutto ciò che si insegna ha un medesimo tenore magisteriale. Per fare qualche esempio in LG: altra è l'affermazione al n. 18³⁶ dove si invoca il Concilio Vaticano I (*vestigia premens*) per

³⁵ K. RAHNER, *Problematica teologica di una «Costituzione pastorale»*, in *Nuovi Saggi*, III, Roma 1969, 694 (intero studio 693-721; or. ted. *Zur theologischen Problematik einer «Pastoralkonstitution»*, in *Id.*, *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln 1967, 613-636).

³⁶ «Haec Sacrosancta Synodus, Concilii Vaticani primi vestigia premens, cum eo docet et declarat Iesum

insegnare e dichiarare che Cristo ha costituito la sua Chiesa santa, ha mandato gli Apostoli come Egli era stato mandato dal Padre e che i loro successori sono i vescovi voluti quali pastori fino alla fine dei secoli, altro è l'insegnamento relativo alla Chiesa come sacramento (*veluti sacramentum*, al n. 137 e n. 48³⁸) o al collegio episcopale (n. 21)³⁹: lì c'è la reiterazione di una dottrina definita, qui prevale invece l'aspetto più descrittivo nell'insegnamento di una nuova dottrina, peculiare quindi del Vaticano II. Non diciamo che quest'ultimo modo non sia possibile o non sia autentico ma che diverge, in quanto statuto magisteriale, dal primo. Altra l'affermazione perentoria di LG 14, dove il Concilio insegna, «Sacra Scriptura et Traditione innixa», che la Chiesa peregrinante o visibile è necessaria alla salvezza, altro quanto si afferma in modo espositivo al n. 15 circa le «plures ob rationes» per le quali la Chiesa è congiunta con i non cattolici: due livelli magisteriali diversi, l'uno assertivo, con la forza della Scrittura e della Tradizione, l'altro più esplicativo, con la dizione «Ecclesia novit». Gli esempi potrebbero moltiplicarsi⁴⁰. Quello che però è utile vedere è il diverso livello magisteriale all'interno della stessa costituzione dogmatica sulla Chiesa. Questo implica un magistero differenziato, non uniforme nella sua proposizione e quindi nella conseguente vincolabilità. Quindi richiede una corretta e fedele recezione da parte della Chiesa e particolarmente del teologo.

Tuttavia, accanto a ciò, possiamo scorgere una forma *normale* di insegnamento scelta dal Concilio, come *Leitmotiv* magisteriale ed è la forma autentica ordinaria: al di là dei differenti livelli magisteriali che si scorgono nei suoi documenti, il Vaticano II si caratterizza *in toto* per il suo magistero ordinario non definitorio.

Di ciò è testimonianza la duplice risposta del Segretario generale del Concilio. La

Christum Pastorem aeternum sanctam aedificasse Ecclesiam, missis Apostolis sicut Ipse missus erat a Patre (cfr. Io 20,21); quorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse voluit».

³⁷ «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit».

³⁸ «[...] resurgens ex mortuis (cfr. Rom 6,9) Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit [...]».

³⁹ «Sicut, statuente Domino, sanctus Petrus et ceteri Apostoli unum Collegium apostolicum constituunt, pari ratione Romanus Pontifex, successor Petri, et Episcopi, successores Apostolorum, inter se coniunguntur».

⁴⁰ Bisogna notare anche una differente fraseologia utilizzata per introdurre alcuni insegnamenti rilevanti. Ad esempio la dizione *docet sancta Synodus*, usata piuttosto di rado, è volta a introdurre un'importante affermazione dottrinale (cfr. LG 14.18.20.21). A volte invece si fa uso del verbo *declarare* o con *docere* o al suo posto (cfr. LG 18; UR 16.17.18). Infine l'uso della parola *credimus* o *creditur* per introdurre espressioni che fanno riferimento alla fede definita della Chiesa (cfr. LG 39; UR 3d. 4b).

prima dichiarazione risale al 29 novembre 1963⁴¹ e la seconda, riportata in appendice a LG, al 16 novembre 1964, che riferisce il responso della Commissione dottrinale del 6 marzo 1964⁴². È interessante osservare un passaggio: mentre la prima risposta pone l'accento sul magistero autentico ordinario del Concilio, la seconda sposta l'accento sulla *mens* del Concilio, riconoscibile dalla «subiecta materia» e dalla «dicendi ratione», per quelle dottrine che, insegnate dal supremo magistero della Chiesa, non godono di un'aperta dichiarazione di definitività (o infallibilità). Questa seconda dichiarazione, mentre complica alquanto il problema ermeneutico, presenta, al dire di p. Tromp, delle anomalie che avrebbero acceso altre dispute⁴³. La questione centrale, che rimaneva in penombra, era se le cose che in Concilio sono insegnate «tamquam Ecclesiae doctrina» siano assolutamente certe e di materia irreformabile, o piuttosto possano esservi «errori obnoxia». Per tale ragione p. Tromp proponeva una formulazione diversa che puntasse piuttosto sul ritenere le cose insegnate «saltem ut doctrina catholica»: almeno come dottrina cattolica, quelle cose non insegnate con giudizio definitivo. Ma la formulazione ufficiale non parla di «doctrina catholica», né tantomeno si fa ricorso alle classiche note teologiche per contraddistinguere inequivocabilmente la dottrina insegnata.

Sempre dal p. Tromp sappiamo pure che il problema della qualificazione dottrinale sorse ripetute volte in sede conciliare, ma quasi mai si disse con chiarezza cosa si intendeva per dottrine ancora disputate e per dottrine invece sulle quali vi era un consenso unanime tra i teologi, al fine di dirimere la questione del grado di autorità con cui insegnarle. Alcuni eminenti Padri, quali Montini e König, nonché gli eccellentissimi Charue, Jubany, Philbin, Rodriguez, Weber e Butler, dicevano soltanto, a modo di enunciazione generale, che le questioni disputate non dovevano essere proposte, ma dovevano essere trattate solo quelle che godevano di una certezza assoluta⁴⁴. Questa mancanza di chiarezza, che di fatto perdurò fino alla fine, si fa tutt'oggi sentire. In conclusione di questi particolari possiamo affermare che nel Vaticano II riscontriamo un attestarsi generale del Concilio sul magistero ordinario autentico quanto all'effettivo esercizio, sebbene la forma rimanga quello di un magistero solenne o supremo perché magistero conciliare. Non è da confondere nel

⁴¹ In AS II/6, 305.

⁴² In AS III/8, 10.

⁴³ Cfr. S. TROMP, *Observatio Secretarii Commissionis doctrinalis de Qualificatione Theologica*, 25 dicembre 1963/16 gennaio 1964, ff. 8 (scritti a penna), Roma 16 gennaio 1963, in ASV, Busta 762, cartella 272.

⁴⁴ S. TROMP, *Relatio de Observationibus factis a Patribus Concilii circa primum Schema Constitutionis de Ecclesia*, 5-26 luglio 1963, in ASV, Busta 755, cartella 242, pubblicata in KT 2/2 620-653.

Vaticano II magistero solenne o supremo con infallibile. L'infallibilità non si dà se non quando il Concilio reitera dogmi precedentemente definiti. Anche questa è una novità conciliare.

3. Ermeneutica di alcune dottrine conciliari

Proseguendo nella nostra indagine ermeneutica sul Vaticano II, dicevamo che oltre a dover vedere il Vaticano II come un insieme magisteriale è anche indispensabile concentrarsi sulle singole dottrine, al fine di dare un giudizio il più rispondente alla realtà circa il peso magisteriale del Concilio e così individuare una chiara *mens* conciliare, unico indice autoritativo affidabile, data la mancanza di dichiarazioni precise in questo senso. Nel nostro lavoro ci siamo premurati di indagare alcune dottrine, da noi ritenute tipiche nel Vaticano II, contenute nelle due costituzioni dogmatiche, LG e DV, le quali fungono da vero asse portante di tutto l'insegnamento magisteriale conciliare. Queste dottrine possono aiutarci ad entrare nel cuore del Concilio, per così dire, e lì di valutare ermeneuticamente la cogenza della pastoraltà conciliare accanto e intrecciata alla chiara volontà di insegnare alcune verità che contribuissero al progresso magisteriale. Queste dottrine ci fanno contemplare da vicino lo stretto binomio conciliare di pastoraltà e dottrinarietà, tipico del Vaticano II, così da poter indicare una strada di approccio ad esse e quindi al Concilio. Scegliamo tre dottrine in ragione anche di un criterio di incidenza delle stesse nel dibattito post-conciliare, quindi di una loro certa rappresentatività: 1) il rapporto Scrittura e Tradizione in DV; 2) la questione dell'appartenenza alla Chiesa in LG e 3) la dottrina mariologica confluita nel cap. VIII di LG.

3.1. Rapporto tra Scrittura e Tradizione

La questione che si affaccia alla discussione conciliare⁴⁵ sin dalla preparazione dell'imminente Concilio in sede di Commissione preparatoria, intorno al primigenio schema *De fontibus revelationis*, e poi riversatasi in sede di Commissione dottrinale mista (unita al Segretariato per l'unità dei cristiani) nello schema *De divina revela-*

⁴⁵ Per un'introduzione al tema si veda A. BUCKENMAIER, "Schrift und Tradition" seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn 1996. Per capire il nuovo apporto del Vaticano II, soprattutto in prospettiva ecumenica, alla relazione Scrittura e Tradizione, si veda U. CASALE, *La relazione Scrittura/Tradizione. Una prospettiva ecumenica*, in Archivio Teologico Torinese 8 (2002) 339-361.

zione, e che in qualche modo è specchio anche della svolta che il Concilio dà ai lavori successivi, si può riassumere in una domanda: «S. Traditio latius patet quam S. Scriptura?». In sede di Commissione congiunta Mons. Parente aveva preparato detta formula: «la S. Tradizione è più ampia della S. Scrittura», dove quel «latius patet» è da leggersi come insufficienza materiale delle S. Scritture nel portare a nostra conoscenza *tutta* la Rivelazione di Dio. La formula, sebbene morbida, non fu accettata ma fu alquanto modificata⁴⁶. Una svolta si ebbe quando il 23 febbraio 1963 in sede di Commissione mista si decise di lasciare aperta la questione della sufficienza/insufficienza materiale della Scrittura. Il Concilio non era chiamato a risolverla⁴⁷. Verso la fine di febbraio si trovò una formula più generica approvata prima dal Presidente della Commissione di coordinamento e poi dallo stesso Pontefice⁴⁸.

Dopo molte discussioni, fino ad arrivare alla “forma E” dello schema, il testo definitivo, sintetizzante confronti molto accesi, è espresso nella formulazione di DV 9: «[...] *quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat*». Florit, che fu relatore in Concilio sul primo e secondo capitolo di DV, spiegò questa scelta significativa in ragione del tenore dello schema. Con essa né si era voluto presentare la Tradizione come supplemento quantitativo della Scrittura, né la Scrittura come codificazione integra della Rivelazione⁴⁹. Si optò per la complementarietà formale della Tradizione più che per il suo apporto contenutistico. Questo voleva negare quel *plus* non solo interpretativo ma prima ancora contenutistico offertoci dalla Tradizione orale? Il Concilio non lo poteva, ma la soluzione, migliorabile come ebbe a dire lo stesso Florit⁵⁰, fu dettata soprattutto da un'esigenza ecumenica e da un certo predominio, in ambito di Commissione dottrinale, della tesi di K. Rahner, criticata da H. Schauf⁵¹. La tesi di Rahner (e della maggioranza in sede di Commissione) postulava che la viva tradizione portava anche la Scrit-

⁴⁶ Cfr. KT 2/1, 163-165, circa la riunione della Commissione mista *de Fontibus Revelationis*, Sessione V, avutasi nel pomeriggio del 7 dicembre 1962. Il verbale dattiloscritto è in ASV, Busta 760, cartella 260, pubblicato in KT 2/2 [Protokolle n. 12], 871-881.

⁴⁷ Cfr. KT 2/2, 663.

⁴⁸ Cfr. U. BETTI, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Torino 1967, 34-36; J. RATZINGER, *Einleitung*, in LThK², II, 501.

⁴⁹ Cfr. AS IV/5, 740-741.

⁵⁰ Cfr. AS IV/1, 379-380.

⁵¹ Cfr. H. SCHAUF, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung “Dei Verbum” n. 9 “Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelationis non per solam Sacram Scripturam hauriat”*, in E. KLINGER – K. WITTSTADT (a cura di), *Glaube im Prozess. Christ nach dem II. Vatikanum*, Freiburg im B. 1984, 81-97.

tura e conteneva tutto ciò che è insegnato nella Scrittura (almeno implicitamente).

Il primo schema *De fontibus* fu rifatto proprio in ragione del fatto che sembrava sconveniente parlare di due fonti, oscurando in qualche modo l'unica sorgente che è la Divina Rivelazione. L'insistenza sulla Rivelazione fu propizia per l'accento nuovo messovi da DV, così da poterla vedere come comunicazione non solo di nozioni di fede ma di Dio stesso mediante *signa et verba*, il quale ci ammette alla comunione con Sé. Ma al contempo passava in qualche modo in second'ordine il tema della *trasmissione* della Rivelazione e quindi della Tradizione costitutiva per la fede. Il dibattito lunghissimo sul *De divina revelatione*, che attraversò tutto il Concilio, si attestò proprio su questo punto: la Tradizione ci trasmette qualcosa in più rispetto alla Scrittura o funge solo da criterio interpretativo, avendo la verità rivelata in ogni caso fondamento in essa almeno implicito? Da un lato era chiara la posizione magisteriale ordinaria che nei catechismi aveva appurato la necessità della Tradizione costitutiva⁵², ovvero della Tradizione che ci trasmette alcune verità non contenute nella Scrittura, come la formulazione del Simbolo della fede, la verginità *post-partum* di Maria, il numero settenario dei Sacramenti, ecc. Dall'altro però si invocava l'importanza della tesi di Geiselmann⁵³ – la Scrittura e la Tradizione avrebbero avuto una sufficienza in sé in ragione del duplice *partim* contenuto nel primo schema del Concilio di Trento – per dimostrare che la tesi comune, secondo cui la Tradizione ci dà *altre* verità, era invero oggetto ancora di discussioni teologiche. Per il fatto che si trattava di una questione disputata era meglio lasciarla ancora al dibattito teologico.

È importante però, guardando a ritroso, chiedersi se quella di Geiselmann fu una vera scoperta o piuttosto si è dimostrata un'idea cavalcabile a livello politico da autori del calibro di Küng? Nell'acceso ed euforico clima conciliare e post- la questione sfuggì di mano allo stesso autore. Ratzinger la definisce una «presunta scoperta»⁵⁴. Comunque, un recupero del concetto di Tradizione come costitutiva per la fede lo abbiamo già negli altri documenti del Vaticano II e poi nel magistero successivo (Cfr. ad esempio LG 20.25.55, ecc.)⁵⁵. Questa posizione rimane tuttavia significativa per

⁵² Cfr. H. SCHAUF, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963.

⁵³ J. R. GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition: zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen*, Freiburg im B. 1962 (tr. it. *La Sacra Scrittura e la tradizione*, Brescia 1974).

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, Cinisello Balsamo 1997, 89-93 (or. ted. *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977*, Stuttgart 1998).

⁵⁵ Ad esempio si invocherà la Tradizione (fondata sulla Scrittura) per correggere alcuni punti del Catechismo olandese. Precisamente per il concepimento verginale di Gesù da Maria e per la problematica del poligenismo, che, in realtà, moltiplica i problemi rimproverati al monogenismo, Cfr. *Dichiarazione della*

verificare l'intreccio tra fine pastorale del Vaticano II e scelta magisteriale.

A nostro giudizio, non è necessario riportare il dibattito a una cristallizzazione sul *plus* quantitativo offerto dalla Tradizione orale. Per superare lo stallo e restituire alla Tradizione orale la sua cogenza costitutiva per la fede è opportuno notare che la sporgenza della Tradizione rispetto alle Scritture, la quale rimanda a una fonte più ampia, la divina Rivelazione, è in fondo ammissibile per la stessa sporgenza della Verità rispetto alla Tradizione, e quindi alla Rivelazione. Dio pur ri-velandosi, rimane sempre oltre. Questo spiega la superiorità del mistero rispetto alla storia e la necessità di accostarvisi gradualmente mediante una conoscenza sempre più profonda: ciò che la Tradizione viva offre alla fede della Chiesa. Il rimando alla S. Scrittura è sempre necessario, ma è possibile, quando vi si scorge un fondamento implicito, in ragione della Tradizione e non della S. Scrittura.

3.2. L'appartenenza alla Chiesa

Un'altra questione molto importante per verificare l'impatto conciliare è la questione dei "membri" della Chiesa, divenuta poi appartenenza alla Chiesa *plene/non plene*, che sposta l'accento da una condizione personale nei confronti della Chiesa una e unica a una condizione più comunitaria, lueggiando la Chiesa particolare o la Comunità ecclesiale. LG non parla dei "membri" della Chiesa, questione fino al Concilio presente nella teologia e collegata intimamente alla dimensione visibile della Chiesa quale società gerarchica, nella quale opera il mistero invisibile della grazia. Dimensione visibile e invisibile appartengono alla stessa Chiesa una, la quale è *fructus salutis* e al contempo *medium salutis*. Il suo essere mezzo necessario di salvezza fa riferimento alla sua compagine visibile nella quale opera lo Spirito Santo.

In Concilio nella discussione sul primo schema *De Ecclesia* un gruppo nutrito di Padri chiede che si accantoni il tema dei membri della Chiesa, perché in tal modo i battezzati acattolici sarebbero stati definiti solo "membri imperfetti" o potenziali, disdicevole per un dialogo ecumenico proficuo. Per il fatto che il battesimo rende per sé i battezzati già membri della Chiesa, non si poteva porre i cristiani sullo stesso livello dei non cristiani in un'appartenenza *voto* alla Chiesa, come voleva la *Mystici corporis* di Pio XII. Difatti il CIC del 1917, can. 87, spiegava che con il battesimo si è costituiti persone nella Chiesa. La questione era infatti analizzabile da due punti di vista, quello canonico e quello teologico. Secondo quest'ultimo, però, non basta

Commissione Cardinalizia sul Nuovo Catechismo («Die Nieuwe Katechismus»), 15 ottobre 1968, in AAS 60 (1968) 685-691 e *Supplemento al Nuovo Catechismo* (con le modifiche redatte secondo le indicazioni della Commissione Cardinalizia), in *Il Nuovo Catechismo Olandese*, Torino 1975⁶, 15-91 (Appendice).

il battesimo per essere membra perfette della Chiesa ma si necessitano anche gli altri vincoli di appartenenza, e cioè la fede teologale, i sette sacramenti e il governo gerarchico. Vige allora un'opposizione tra aspetto canonico e teologico? A giudizio di Ratzinger è meglio lasciare la questione con due approcci distinti di appartenenza alla Chiesa, specialmente in riferimento alla questione dei membri. In questo modo viene riconosciuto l'essere cristiano dei fratelli separati e al contempo non si nasconde la ferita della loro separazione. A nostro giudizio però tralasciare il tema dei membri della Chiesa, non dandone una chiara spiegazione teologica, risulterebbe nocivo per un discorso chiaro a livello ecumenico. La questione potrebbe essere sintetizzata in una domanda: in che modo si può essere incorporati alla Chiesa senza avere la comunione piena con essa?

Nel nuovo CIC (1983) si compie comunque un passaggio interessante rispetto al 1917: il can. 11 chiarisce che le leggi puramente ecclesiastiche si riferiscono esclusivamente ai cattolici. Quindi il can. 96/1983 che riprende il can. 87/1917, e dice che col battesimo si è costituiti persone nella Chiesa, va applicato ai fedeli cattolici. Non giustifica per sé il forte rilievo che gli si dà in ambito ecumenico, come se il battesimo in qualche modo bastasse all'essere uniti alla Chiesa. In altre parole, il CIC non giustifica una certa gradualità tra i *tria vincula* di appartenenza alla Chiesa.

Di più, il problema posto in sede conciliare evidenziava in alcuni Padri la volontà di separare la contiguità tra Corpo mistico di Cristo e Chiesa cattolica romana, cioè tra Chiesa come mistero invisibile e Chiesa come comunione gerarchica visibile. La Chiesa mistero sarebbe più ampia di quella visibile, dunque membri potrebbero esserlo anche i soli battezzati non cattolici, che, conseguenza logica vuole, apparirebbero già alla Chiesa visibile. Solo con *Dominus Iesus* (n. 17) fu precisato che coloro che credono in Cristo e sono battezzati sono innestati in Cristo e costituiti in una comunione imperfetta con la Chiesa. Per quanto LG si sforzi di non porre i battezzati sul livello dei non battezzati nel loro rapporto di appartenenza alla Chiesa, non affrontando il tema di coloro che sono membri effettivamente e di coloro che lo sono solo *inizialmente* (fino a quando non c'è piena comunione visibile, a cui mira l'ecumenismo), lascia la teologia in un'incertezza, che può diventare anche confusione dottrinale a livello ecumenico. La questione dei membri, sebbene in qualche modo superata dalla riscoperta della Chiesa locale, rimane un tema imprescindibile per due ragioni: a) solo la Chiesa visibile è strumento necessario di salvezza; b) l'ecumenismo mira a una comunione visibile e non solo misterica o spirituale.

3.3. Il posto della Vergine Maria in Concilio e nella Chiesa

La questione mariana al Vaticano II fu senza dubbio quella più spinosa e al contempo esemplare per la svolta che il Concilio volle dare al suo insegnamento. Nel preparando Concilio tanti erano i voti giunti a Roma che riguardavano il mistero di Maria, soprattutto il suo apporto soteriologico. Basti ricordare in ambito italiano che su 311 voti inviati alla Commissione antepreparatoria 205 osservazioni e richieste riguardavano la Madonna. Tra questi si segnarono poi 16 voti sulla corredenzione di Maria e 8 vescovi richiedenti una sua definizione dogmatica⁵⁶. Non di meno quelli riguardanti la mediazione di Maria. I voti riguardanti la *mediatio universalis* o la *mediatio omnium gratiarum* erano 100, di cui 84 riguardavano la sua solenne definizione dogmatica e i rimanenti 16 postulavano una dottrina conciliare chiara e autorevole sulla mediazione⁵⁷.

L'interesse mariologico era elevato. La mariologia in quegli ultimi decenni aveva conosciuto una salutare *disquisitio*, a volte molto sottile – basti ricordare il problema del merito di Maria – foriera di dogmi come l'Immacolata Concezione e l'Assunta. Alcuni autori di spicco, tra i quali R. Laurentin, però ravvisarono e denunciarono, proprio negli anni conciliari, l'originarsi di una «questione mariana»⁵⁸ (crisi o slancio?): le sottili speculazioni sulla Madonna rischiavano di offuscare il dato di fede rivelato e gli accenti teologici sulla soteriologia mariana rischiavano di compromettere il cammino di dialogo con i fratelli separati. La Madonna era divenuta così il problema del posizionamento del discorso mariologico all'interno della teologia e della stessa Chiesa. Presto la questione mariana sarà salutata nelle discussioni conciliari come questione «di bandiera»⁵⁹. Si cercherà di trovare una via media tra il massimalismo e il minimalismo mariologico (cfr. LG 67). Un rischio però si affacciava e cioè quello di risolvere la trattazione mariologica in un problema di “posizionamento” del Concilio, così da ridurre fortemente la sua importanza teologica, trasformandola in

⁵⁶ Cfr. S. PERRELLA, *I «vota» e i «consilia» dei vescovi italiani sulla mariologia e sulla corredenzione nella fase antipreparatoria del Concilio Vaticano II*, Roma 1994. Secondo Perrella il voto della definizione dogmatica della corredenzione non fu accolto per due ragioni: 1) l'indole pastorale del Concilio e 2) il suo indirizzo ecumenico, cfr. *ibid.*, 206.

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 172-208.

⁵⁸ R. LAURENTIN, *La question mariale*, Paris 1963 (tr. it. *La Madonna. Questioni di teologia*, Brescia 1964). A Laurentin rispose G. M. ROSCHINI, *La cosiddetta “questione mariana”*. Risposta ai rilievi critici del Prof. R. Laurentin, di S.E. Mons. P. Rusch e del Prof. A. Mueller, Vicenza 1963. Vedi anche J. A. DE ALDAMA, *De quaestioni mariali in hodierna vita Ecclesiae*, Roma 1964.

⁵⁹ A. MELLONI, *L'inizio del secondo periodo e il grande dibattito ecclesiologico*, in G. ALBERIGO (diretta da), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 3. *Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione. Settembre 1963-settembre 1964*, Bologna 1998, 111.

opportunità pastorale. Dalla posizione mariologica del Concilio dipendeva, al dire di molti, il successo o l'insuccesso ecumenico. Nonostante tutto il Concilio dedicò a Maria una parte consistente del suo magistero nel capitolo VIII della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Era la prima volta che il tema mariologico veniva trattato con tanta ampiezza, senza però la pretesa di esaurirlo o di rendere superflua la ricerca e l'approfondimento successivi (cfr. LG 54).

Il Vaticano II abbandonerà il proposito di una definizione dogmatica in ambito mariologico – come per tutti gli altri ambiti – in ragione del fine pastorale prefissosi e soprattutto per motivi ecumenici, come pure eviterà l'uso del termine “corredentrice”⁶⁰. “Mediatrice”, dopo un cammino irto e faticoso, sarà impiegato come titolo che la Chiesa attribuisce alla Madonna, insieme ad altri quali soccorritrice, ausiliatrice, avvocatrice (cfr. LG 62).

Il 23 novembre 1962, nella XXV Congregazione generale, fu distribuito ai Padri con lo schema sulla Chiesa anche quello sulla Beata Vergine Maria, dal titolo *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*. Questo schema, preparato dal p. Carlo Balić, in cui si leggeva la S. Scrittura e i SS. Padri alla luce del Magistero dei Pontefici degli ultimi cento anni, conobbe una disputa accesa. Disputa che si attestò principalmente su un dato: era opportuno accorpare la dottrina mariana nel testo sulla Chiesa o piuttosto offrirne un insegnamento a se stante? Si stagliavano le due correnti della mariologia, che si erano fortemente accentuate al Congresso mariologico di Lourdes del 1954, quella dei cristotipisti e quella degli ecclesiostipisti. A giudizio del mariologo francese R. Laurentin, perito conciliare, bisognava evitare di fare dello schema mariano un luogo per le dispute mariologiche, magari scegliendo quelle più influenti. Esempio di una mariologia troppo scolastica era per Laurentin l'accento che si faceva nello schema originario alla predestinazione di Maria «*uno eodemque decreto*», risalente a Carlo del Moral, OFM (†1731), fondatore della dottrina del merito *de condigno*. Qui vi era, a suo giudizio, il punto chiave per mettere in discussione lo schema di Balić. Era necessario, invece, ritornare alle fonti comuni, trovando una comunione nell'orientamento e in una dottrina fondamentale, in modo da presentare ai cristiani separati un piano incline a facilitare la scoperta della S. Vergine⁶¹.

⁶⁰ Non uso del termine non significa però accantonamento della questione o sua diluizione. «Il Concilio, di fatto, insegna la dottrina della corredenzione, senza usare il termine per motivi ecumenici». Pertanto, «il Vaticano II non è utilizzabile dalla corrente minimalista perché i testi conciliari ribadiscono una cooperazione di Maria a tutta l'opera salvifica», M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia*, Lugano 2008, 273.

⁶¹ Cfr. R. LAURENTIN, *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae. Note sur le Schéma Marial de Mai 1963* (4 ff. enumerati a penna da Florit con lettere da A a D), in Archivio Ermenegildo Florit (Curia Arcivescovile, Firenze) Cartella 5, Schema “De Ecclesia”.

«La massima preoccupazione ecumenica venne alla luce quando si toccò la questione della mediazione e della corredenzione [...]»⁶². Proprio su questa questione soteriologica perdurò il dissenso tra i Padri⁶³. Finalmente si giunse, il 29 ottobre 1963, a una votazione emblematica, che segnò le sorti dello schema sulla Madonna. La domanda posta alle votazioni era la seguente: «Piace ai Padri che lo schema De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae, sia adattato perché diventi il capitolo VI dello schema sulla Chiesa?»⁶⁴. Le votazioni diedero una risicata vittoria agli ecclesiostipisti: su 2.193 votanti, 1.114 volevano l'accorpamento dello schema e 1074 votarono contro⁶⁵. La maggioranza era minima. Solo per uno scarto di 40 voti il Concilio imboccò una strada mariologica favorita da una forte preoccupazione ecumenica, che segnerà anche l'andamento dei lavori successivi. Il Concilio qui fu a un bivio. Si arriverà così al capitolo VIII di LG quale frutto di un lavoro di cooperazione, e a volte anche di scontro, tra Philips e Balić⁶⁶. Rispetto agli schemi di partenza si notano diversi emendamenti e molte soluzioni di compromesso, soprattutto per rimanere fedeli al proposito di trovare una strada di dialogo con il mondo della Riforma e per evitare questioni scottanti ancora aperte. Non sempre però questo criterio riuscirà a far superare in alcuni interpreti la convinzione secondo cui il Vaticano II sarebbe un nuovo inizio mariologico o addirittura una cesura con la mariologica dogmatica fino a prima insegnata.

Prendere in esame la volontà pastorale ed ecumenica del Vaticano II, che nel cammino mariologico di LG traspare in modo chiaro, offre un valido aiuto ermeneutico per contestualizzare lo sforzo conciliare e al contempo favorire un decisivo aggancio tra gli sviluppi mariologici post-conciliari e gli asserti dottrinali del Magistero

⁶² «Maxime autem preoccupatio oecumenica in lucem prodit, quando tangitur quaestio mediationis et corredemptionis [...]», AS II/3, 303.

⁶³ Per un'introduzione al tema vedi M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mittlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch 2 (2008) 13-53 (tr. it. *La mediazione materna di Maria in Cristo: una riflessione sistematica*, in AA.VV., *Maria Corredentrice. Storia e teologia*, vol. XIII, Frigento 2011, 71-130). Vedi poi, specificamente sul tema in Concilio, la recente tesi dottorale di A. GRECO, «*Madre dei viventi*». *La cooperazione salvifica di Maria nella «Lumen gentium»: una sfida per oggi*, Lugano 2011.

⁶⁴ Cfr. AS II/3, 345.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 627.

⁶⁶ Per una precisa ricostruzione di tutte le fasi e per una sinossi di tutte le redazioni dello schema mariano si veda E. M. TONIOLO, *La Beata Maria Vergine nel Concilio Vaticano II*, Roma 2004. Vedi anche C. ANTONELLI, *Il dibattito su Maria nel Concilio Vaticano II. Percorso redazionale sulla base di nuovi documenti di archivio*, Padova 2009.

precedente, soprattutto in relazione al mistero di Maria mediatrice e corredentrice in quanto partecipe del sacerdozio di Cristo in modo unico e materno⁶⁷.

4. Conclusione

Dall'approccio al Concilio Vaticano II fatto "dall'interno" emerge che è necessario anzitutto distinguere in modo frequente. Bisogna vedere il Vaticano II come *unità* di atto sinodale e di insegnamento magisteriale concreto e poi nell'insieme non bisogna dimenticare le sue parti, che sono propriamente le varie dottrine, unite al loro livello magisteriale e al loro grado di vincolabilità. Solo così si può superare il problema di uno spirito contro i testi o al di là di essi. Ciò potrebbe apparire una questione di lana caprina e invece oggi più che ieri ne possiamo vedere l'indispensabilità per non rischiare di isolare il Concilio Vaticano II rispetto alla dottrina precedente e alla stessa Chiesa.

Siamo del parere che le singole dottrine, poi, viste nel loro contesto, possano offrire notevoli e nuovi argomenti per una loro comprensione più adeguata rispetto al fine dell'Assise. Pastoraltà e dottrinarietà nel Concilio sono molto strette. Ciò esige un attento esame e soprattutto che se ne noti la sovente intersecazione per un'ermeneutica realista e rispondente al Vaticano II.

⁶⁷ Nel nostro lavoro dottorale abbiamo cercato di illuminare proprio questa questione, principiando dal mistero della B.V. Maria in Cristo e nella Chiesa: S. M. LANZETTA, *Il Sacerdozio di Maria nella teologia cattolica del XX secolo. Analisi storico-teologica*, Frigento 2006.