

Vaticano II

Vatican II: Its Main Theological Keys

RECIBIDO: 30 DE AGOSTO DE 2013 / ACEPTADO: 15 DE NOVIEMBRE DE 2013

Pierangelo SEQUERI

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
Milano, Italia
sequerip@ctis.it

Resumen: Ha pasado medio siglo desde que tuvo lugar el Concilio Vaticano II, y todavía hoy se hace difícil identificar las claves de acceso a la herencia fundamental de tan relevante acontecimiento. Es necesario, para conseguirlo, tener en cuenta lo que el Concilio quiso ser y hacer: redefinir la inteligencia y el dinamismo de la *forma fidei* dentro de la doctrina, del testimonio, de la vida y de la esencia misma de la forma eclesial. Todo ello, con el objeto de que la Iglesia dialogase tanto con el mundo secularizado, como con las otras religiones, y consigo misma. Este trabajo, al mismo tiempo, puede inspirarse con fruto en la correlación que hay entre la revelación y la fe en el seno de la vida histórica de la Iglesia.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Obediencia de la fe, Hermenéutica.

Abstract: Identifying the keys to the fundamental inheritance of Vatican II is still a hard task. We should consider what the Council wanted to be and to do: to redefine the intelligence and the dynamics of the *forma fidei* within doctrine, witness, life and the essence of the ecclesial form, with the purpose of achieving a dialogue of the Church with the secularized world, with other religions and with itself. This work should also be inspired in the relation between revelation and faith in the Church's historical life.

Keywords: Vatican II, Obedience of Faith, Hermeneutics.

PREMESSA

La gran parte dell'ermeneutica teologica del Concilio Vaticano II è tutt'ora impegnata, con una grande quantità di spunti, nell'identificazione delle chiavi di accesso alla sua eredità fondamentale, nella prospettiva dell'intelligenza della fede che deve orientare la Chiesa di questa epoca. Questo effetto, che è del resto normale nella storia dei Concili, lascia emergere in questa fase anche un vivace conflitto delle interpretazioni che talora oltrepassa la fisiologica dialettica del confronto sui testi, sbarrando la strada per più accurati approfondimenti¹.

La difficoltà specifica della ricognizione teologica dei testi del Vaticano II, secondo la mia percezione, scaturisce da due motivi: apparentemente esteriori, ma determinanti per l'ermeneutica che voglia impegnarsi nell'individuazione degli aspetti fondamentali.

Il primo è l'oggettiva ambizione enciclopedica del suo orizzonte tematico, il secondo è lo speciale impegno didascalico delle sue esposizioni. Qualità apprezzabili naturalmente, che corrispondono all'impegno di offrire una riesposizione «aggiornata» dell'intera dottrina cattolica, con uno stile discorsivo ed esplicativo, e non puramente assertivo e giuridico. Di fatto, queste caratteristiche aumentano la responsabilità di individuare le chiavi essenziali. Ulteriore elemento di difficoltà è lo sforzo conciliare di integrare diversi registri linguistici, corrispondenti a diversi schemi di spiegazione teologica o anche diversi livelli della tradizione dottrinale: compresi alcuni elementi di riflessione che vanno oltre i confini della trattatistica teologica classica. Naturalmente, tutti questi motivi rappresentano anche l'effetto di un atteggiamento apprezzabile: il desiderio di offrire una panoramica completa della «visione» che la Chiesa ha di sé come attuazione storica della sequela del Signore, la preoccupazione di elaborare un linguaggio dottrinalmente argomentato e pastoralmente ricevibile, lo scrupolo di non forzare il consenso ecclesiale dentro la costrizione di una teoria teologica slegata dalla tradizione. Questo *focus* dell'intento conciliare complessivo era già stato programmaticamente introdotto, da Giovanni XXIII, nel discorso di apertura:

¹ Una rassegna ampia e ragionata, da questo punto di vista: VERGOTTINI, M., «Contro la “mitizzazione” del Concilio: paraconcilio, meta concilio e anticoncilio», *Teologia* 37 (2012) 450-476. Il numero è interamente dedicato alla recezione del Vaticano II («A 50 anni dal concilio Vaticano II»), con editoriale di apertura del cardinale Angelo Scola.

«Illuminata dalla luce di questo Concilio, la Chiesa, com'è nostra ferma fiducia, si ingrandirà di spirituali ricchezze e, attingendovi forze di nuove energie, guarderà intrepida al futuro. Infatti, con opportuni aggiornamenti e con il saggio ordinamento di mutua collaborazione, la Chiesa farà sì che gli uomini, le famiglie, i popoli volgano realmente l'animo alle cose celesti»².

Di qui, viene già una lezione di metodo per la recezione, che dovrà elaborare le sue proposte ermeneutiche rispettando queste scelte di orientamento e di stile³. E anzi, valorizzandone l'intenzione positiva⁴.

1. LA CHIESA VIVA, NELLA STORIA E NEL MONDO

Ridefinire l'intelligenza e il dinamismo della *forma fidei* all'interno della dottrina, della testimonianza, della vita e dell'essenza stessa della *forma ecclesiae*, è proprio ciò che il Concilio si è sforzato di essere e di fare: nella Chiesa e per la Chiesa. Il compito è quello di sempre. La differenza specifica, sta nel fatto che il Concilio si sente impegnato a svolgere questo compito con esplicita attenzione alla necessità di essere intesa – e non fraintesa – da un'epoca in cui il mondo non-cristiano non rappresenta più un passato in via di superamento, bensì un interlocutore presente e in via di sviluppo.

Questo mondo è composito.

In parte è il mondo delle altre religioni, alle quali l'emancipazione coloniale dei popoli e gli interessi economici della globalizzazione conferiscono nuova evidenza. Esse appaiono, allo sguardo contemporaneo, sia come il deposito secolare di una sapienza dello spirito religioso che merita piena considerazione e interesse, sia come la matrice di una identità culturale antica e rispettabile che aspira ad essere riconosciuta e apprezzata. Il mondo cristiano-europeo, ormai, riconsidera effettivamente il suo rapporto con le tradizioni religiose non cristiane in termini di dialogo, di confronto e anche di scambio. Esiste d'altra parte anche un altro motivo, dal punto di vista della coscienza religiosa – e per-

² *Enchiridion Vaticanum*, Bologna: Dehoniane, 1, 37.

³ Non mi soffermerò qui sulle questioni relative al conflitto –storico e teologico– delle ermeneutiche.

⁴ Cfr. TANGORRA, G., *La Chiesa secondo il concilio*, Bologna: Dehoniane, 2007; ROUTHIER, G., «La recezione dell'ecclesiologia conciliare», in ID., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano: Vita e Pensiero, 2007; CANOBBIO, G., «L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua recezione», *Teologia* 36 (2011) 172-193.

tanto anche cristiana— per considerare sotto un nuovo aspetto le grandi culture religiose di antica tradizione. Esse stesse si trovano provocate dalla necessità di ridefinirsi, nella loro qualità spirituale, a confronto con la nuova dimensione secolarizzata della cultura politica, economica e sociale che circola attraverso l'espansione e l'assimilazione della cultura occidentale delle merci, delle tecnologie e dei capitali. Noi siamo testimoni, ormai, a distanza di pochi decenni, dell'enorme accelerazione di questo impatto sulle le tradizioni religiose dei popoli: compresi gli effetti collaterali di destabilizzazione antropologica, sociale, politica. Si pone dunque in termini oggettivamente nuovi il tema dei rapporti interreligiosi (e la stessa questione ecumenica della divisione del cristianesimo). Non senza la frizione di un doppio movimento contrario.

Da un lato infatti, la coscienza religiosa si trova nella necessità di fronteggiare una cultura secolarizzata che contesta largamente, e spesso in termini radicali, l'accettazione dello spirito religioso, come dimensione antropologicamente autentica. Dall'altro lato, la pressione degli effetti antropologicamente destabilizzanti dell'egemonia economica e tecnocratica sul legame sociale sulla concezione del mondo, genera tensione fra le diverse interpretazioni (e risposte) che le religioni danno ai fattori di crisi che quella egemonia introduce nella cultura dell'interiorità, nel sistema dei valori, nelle istituzioni regolative della società. Il primo aspetto, sollecita infatti la ricerca di una maggiore amicizia fra le religioni, di fronte alla tutela della fondamentale apertura alla trascendenza del divino come fondamento del senso e al riconoscimento della insostituibile testimonianza della coscienza religiosa a questo riguardo. Il secondo aspetto, però, porta alla luce la diversità del modo di reagire e di fronteggiare la pressione della cultura della tecnocrazia secolarizzata e della concezione materialistica dell'umano che essa incoraggia. La reazione all'aggressività del suo ateismo pratico, per contraccolpo, genera moti di intolleranza all'interno delle tradizioni religiose, che inducono fenomeni di tensione —più o meno strumentalizzati politicamente— fra di esse.

Il Concilio aveva già intuito, anche se non poteva del tutto prevederne gli attuali sviluppi, che il dialogo fra le religioni si presentava con un tratto inedito. Nel nuovo mondo che si stava annunciando, la stessa religione dell'uomo diventava la questione-frontiera dell'epoca, e il fronteggiamento della mutazione antropologica indotta dalla cultura secolare un tema comune allo spirito religioso dei popoli. E al tempo stesso, un motivo di confronto non privo di pericoli per la pace tra le nazioni.

In parte, l'interlocutore che si presenta come il più immediato da fronteggiare, per l'assemblea dei Padri del Concilio, è un mondo che, dopo essere stato a lungo *habitat* cristiano, appare ormai guidato –culturalmente, politicamente, socialmente– dalla tendenza a sciogliersi da questa convivenza domestica. La nuova società secolare appare compatta nella sua volontà di ridefinire dentro i limiti di una ragione non-religiosa l'*ethos* comune alle pratiche del sapere, della convivenza, del governo della città dell'uomo. La mutazione comporta evidentemente un salto di qualità: non si tratta ora semplicemente di singole correnti filosofiche o di nuove teorie scientifiche che devono essere discusse all'interno dell'accademia. La nuova prospettiva della ragione secolare aspira a proporsi come la cornice e il codice di una visione storica e politica della civiltà e del progresso, nell'ambito dell'opinione pubblica e delle masse sociali. In quanto tale, si propone come il contenitore liberale e democratico di molte differenze, aspira a legittimarsi come l'orizzonte della loro migliore ragionevolezza e il punto di vista che garantisce la loro convivenza pacifica nell'orizzonte dell'umano che è comune.

Il Concilio ha intuito la necessità di uno sguardo ecclesiale più riflessivo e più differenziato, nei confronti di questo mutamento epocale (che è ormai in corso da tempo). Uno sguardo cristiano che non metta sul conto degli aspetti *ideologici* di questa separazione (non priva di *vis* anti-religiosa) *l'intera* evoluzione culturale e civile della modernità. Lo sguardo cristiano non può evitare di discernere e di apprezzare, in tale evoluzione, gli elementi di positivo incremento dei tratti di umanesimo della ragione che ne sono scaturiti: non senza trarre ispirazione –profondamente convergente, benché talora anche aspramente dialettica– con il portato umanistico della fede che affonda le sue radici nella concezione cristiana della creazione⁵.

Infine, l'interlocutore che si presenta in modo nuovo allo sguardo del Concilio è la Chiesa stessa. La cura per l'effettiva trasparenza e accessibilità della fede –per i credenti abituali come anche per i nuovi non credenti– è un compito che la Chiesa deve assumere in proprio. Non deve evitarlo, non deve subirlo. Di questo «aggiornamento», di questa «riforma», di questo adeguamento «pastorale» la Chiesa deve essere e rimanere il soggetto. Essa stessa deve condurlo secondo verità e in piena autonomia. Non può certo farselo imporre dal mondo, o accomodarselo secondo lo spirito del tempo. Essa inter-

⁵ Cfr. ROUTHIER, G., «Il Vaticano II come stile», *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 5-32.

preta doverosamente «i segni dei tempi», ma precisamente in vista della migliore fedeltà allo «Spirito di Cristo». Non può dunque neppure limitarsi ad esporre e ribadire per pura inerzia la sua dottrina, senza contemporaneamente farsi carico –in parole, opere e adempimenti– del suo interno arricchimento, della sua trasparente formulazione, della sua coerente recezione. In altri termini, l'attitudine sapienziale e pastorale del suo ministero nei confronti della condizione umana fa tutt'uno con il magistero di obbedienza e fedeltà alla rivelazione ricevuta. E' impossibile alla Chiesa eseguire questo compito limitandosi a ripetere e a riprodurre se stessa. Ossia, senza interrogarsi sempre di nuovo circa l'idoneità delle forme in cui la fede deve essere, al tempo stesso, custodita e incoraggiata per la generazione che viene. E senza lasciarsi doppiamente interrogare –dalla rivelazione divina e dalla condizione umana– a riguardo della propria conversione alla Parola di Dio e della generosità con la quale traffica i talenti che il suo Signore le affida, in favore degli uomini.

L'urgenza, e insieme la delicatezza, di questo compito, spiegano largamente il corso dei lavori conciliari, come anche la natura composita dei suoi testi definitivi. In questa chiave, si può comprendere agevolmente anche il motivo per cui, nelle interpretazioni più adeguate dell'attitudine conciliare di fondo, del resto confermate dal magistero più autorevole, si sia costantemente cercato di disincagliare il tema da astratte e pregiudiziali contrapposizioni. La sfida aveva di che apparire nuova per gli stessi Padri conciliari, che ne hanno preso coscienza cammin facendo, per così dire. Ma è necessario anche ricordare che essi non si sono affatto persi d'animo di fronte a questa responsabilità. Penso che anche per questo, per questa loro testimonianza di responsabilità nei confronti dell'appello dello Spirito e della necessità della Chiesa, meritino di essere ricordati con ammirazione. E penso anche che essi non debbano subire il torto di essere messi in contraddizione con loro stessi, cercando puntigliosamente –se non maliziosamente– ciò che in qualche passaggio li divideva, invece che meditare a fondo su ciò che nell'atto finale li ha profondamente uniti.

La correlazione fra l'attitudine dottrinale e pastorale⁶ del *magisterium* e della *traditio* è dunque da riportare sempre al livello più alto della sua ricomposizione con il *ministerium ecclesiae* che si esprime nell'atto magisteriale di un Concilio ecumenico, *cum Petro* e *sub Petro*. Così, nell'interpretazione teologica, il profilo pastorale non potrà essere trattato come fosse l'argomento di un atte-

⁶ SEVESO, B., «Vaticano II. L'indole pastorale», *Teologia* 37 (2012) 383-415; ROTA, G., «Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito», *Teologia* 37 (2012) 415-449.

nuato scrupolo dottrinale, o il pretesto di un semplice adattamento all'agenda mondiale della storia. E dal lato della dottrina, analogamente, la continuità della *reformatio ecclesiae* nella storia, che onora la fedeltà alla *revelatio* arricchendone la *traditio*, sarà da intendere come l'attiva e sempre necessaria ricomposizione della *forma ecclesiae* medesima, per la quale riceviamo istruzioni dal Signore e impulso dallo Spirito: entrambi destinati alla Chiesa vivente, che non vi si deve sottrarre per puro amore di sé e della propria quiete.

2. LA STORIA DI DIO E L'OBEDIENZA DELLA FEDE

L'orizzonte dell'approfondimento teologico che ha oggi il compito di elaborare e attrezzare la recezione ecclesiale del Concilio, nelle condizioni della nostra contemporaneità, può riconoscere la propria fonte di ispirazione nella *correlazione della rivelazione e della fede all'interno della vita storica della Chiesa*. E' intorno a questa correlazione che desidero raccogliere qualche elemento di sintesi e di approfondimento dell'eredità conciliare⁷.

⁷ «Una ragione particolare [...] raccomanda che l'interpretazione teologica del Vaticano II debba avere un singolare riferimento alla storia. Perché è proprio con l'ultimo Concilio che la storia fa il suo "ingresso" nell'autocomprensione della fede con un autorevole riconoscimento. La coscienza storica, che evidentemente precede il Vaticano II, si presenta all'appuntamento nella Basilica Vaticana già con la consapevolezza non solo del carattere storico della rivelazione, ma della stessa comprensione storica della dottrina della fede, la quale non può essere fissata nel cielo platonico delle dottrine e delle norme, ma dentro un percorso di ricezione storica. Se la rivelazione è storica, se la storia della fede ha uno "sviluppo" fortemente segnato dalla storicità, anche il programma di "aggiornamento" proposto da Papa Giovanni al Concilio non potrà non fare i conti con la coscienza moderna [...], per la quale la fede di sempre deve essere detta nel mondo contemporaneo»: BRAMBILLA, F. G., «L'interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, Orientamenti, Questioni» (relazione tenuta al XII Colloquio Internazionale di Studio dell'Istituto Paolo VI sul tema: «Il Concilio e Paolo VI. A cinquant'anni dal Concilio Vaticano II», 13-14 settembre 2013; Atti di prossima pubblicazione). Lo studio si segnala come uno dei più ponderati e istruttivi inquadramenti della questione relativa al compito della teologia attuale nei confronti del Concilio e della sua eredità magisteriale. Per quanto mi riguarda, annoto soltanto che, nel mio svolgimento relativo all'orizzonte «storico» dello sguardo conciliare sulla fede e sulla Chiesa, includo anche l'impulso a restituire evidenza e parola alla dimensione «ontologica» della storicità della rivelazione e dell'azione di Dio. In questo senso l'impulso papale a pensare il Concilio in termini di attualità, di comunicazione, di vitalità della presenza ecclesiale, si lascia comprendere soltanto sullo sfondo di un profondo invito a ripensare cristianamente l'attualità dell'azione di Dio nella storia dell'uomo che istituisce e sostiene la mediazione storica della Chiesa. In altri termini, il tema teologico della storicità non è soltanto un aspetto epistemologico della dottrina e del suo aggiornamento, bensì la dimensione ontologica dell'azione di Dio che continua (nella parola, nella comunità, nel sacramento). Senza far emergere questo aspetto, non si capirebbe a fondo l'importanza dedicata alla questione della vita e della missione della Chiesa, come anche la prospettiva del rinnovamento liturgico e della dimensione umanistica dell'azione cristiana enfatizzati dal Concilio.

Il primo motivo lo indicherei così: la rivelazione va compresa come *effetto permanente di una storia della quale Dio è il soggetto*, e non semplicemente il fondamento e l'argomento di un inizio ormai consegnato al passato. In altri termini la rivelazione non deve essere concepita come un dato d'archivio, un mero *depositum*: bensì come atto kerygmatico della fede vissuta, annunciata e testimoniata, che continua a comunicare Gesù Cristo, il vivente, mediante lo Spirito che istruisce e sostiene la Chiesa che continua a vivere nella relazione con Lui.

Di questa apertura alla rivelazione come storia fondatrice («fatti e parole intrinsecamente connessi») che continua nella mediazione ecclesiale, la teologia ha indubbiamente assimilato la figura centrale. In primo luogo il principio cristocentrico del suo compimento, che si realizza nella storia di Gesù come evento e avvento del Figlio, nel quale l'origine e la destinazione della creatura trovano il fondamento del loro riscatto e del loro compimento *in atto* nella storia. La riapertura dell'orizzonte storico-salvifico della rivelazione di Dio ha certamente restituito alla sua integrità il valore della *norma normans*, ossia del canone scritturistico-apostolico, sottraendola alla sua limitata (e ambigua) comprensione, che la riduce all'abbozzo dottrinalmente germinale della storia del dogma. Il canone cristologico ed ecclesiale della fede apostolica appare così non solo nella sua costituzione quale referente remoto della rivelazione, ma anche nella sua istituzione quale criterio prossimo –ossia permanente, attuale, effettivo e insuperabile– della sua verità e della sua recezione: *norma normans*. In questa più compiuta visione, si illumina anche la qualità propria della *norma normata* (la tradizione ecclesiale regolata dal magistero autorevole), giacché essa riconquista a sua volta la sua dignità di attuazione dell'originario nel tempo. La tradizione riconquista in tal modo l'evidenza del suo rapporto indissolubile con il canone della rivelazione: nella quale è nata e al quale si alimenta costantemente⁸. Ed è in questo rapporto che deve essere esercitata e compresa, nell'esercizio storico del suo servizio all'identica fede dell'inizio.

La *Dei Verbum* appare esemplare, a questo riguardo, anche nella sua forma: che è precisamente quella di un piccolo trattato del canone biblico-apostolico, inclusiva della sua continuità con la tradizione vivente –storica, inclusiva di fatti e parole, pensiero e relazioni, *sacramenta* e *communio*– che la

⁸ CARBAJOSA, I., *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2011.

mantiene *in atto* come storia, e dunque la custodisce propriamente nella sua *attualità*.

La visione della Chiesa –sia come popolo di Dio pellegrinante nel tempo, sia come corpo del Signore– vive nei ministeri e nei carismi delle sue diverse membra e funzioni, come testimone della fede. Il Concilio ha certamente voluto far percepire, come un’armonia di fondo del suo messaggio, l’intonazione di una fede che non rinuncia a dichiararsi in favore e a sostegno dell’impegno umanistico dell’uomo. La convinzione che la vita della Chiesa è come il «sacramento» dell’unità del genere umano, inaugurata dalla creazione di Dio, riscattata per grazia e accolta per amore nell’orizzonte della vita stessa di Dio, è certo in asse con questa ispirazione⁹.

L’idea di storicità e di storia, come luogo del rivelarsi e dell’agire di Dio per l’uomo, introduce un’ulteriore connotazione. La storia e la storicità non sono soltanto il riferimento necessario per la comprensione della concretezza e della effettività del mistero cristiano di Dio nella vita dell’uomo. La storia è anche sinonimo di dinamismo, mutamento, trasformazione. In questa accezione, riprendendo una lezione che è fondamentalmente biblica e patristica, il carattere storico della mediazione ecclesiale del mistero salvifico è contestualmente assunto come una dimensione congruente con la logica dell’incarnazione di Dio nel tempo dell’uomo. La maturazione del seme evangelico, affidato alla nostra responsabilità, è interamente decisa dalla capacità della fede di abitare l’intera storia dell’uomo in presa diretta –per così dire– con la mutevolezza delle sue epoche e il dinamismo delle sue trasformazioni. Sarebbe impensabile che la Chiesa non fosse in grado di rinnovarsi continuamente, nel corso della sua fedeltà alla mediazione del vangelo nei confronti della storia. Il concilio è certamente consapevole della necessità di questa continua ripresa: ciò rappresenta l’elemento indubbiamente nuovo della coscienza ecclesiale al quale il Concilio intende corrispondere. L’idea di potersi prigramente limitare alla gestione dell’esistente e alla stabilizzazione del già compreso, appare ormai in tutta la sua ambiguità: essa cresce certamente sullo sfondo di un principio di fedeltà che non ammette deroghe. Mostra però anche il suo lato in ombra: ossia il rischio di una fede che incomincia a sottrarsi al proprio compito, insediandosi nell’inerzia della semplice

⁹ NOCETI, S., «Il sacramento dell’unità dell’umano. Implicazioni anti-gnostiche della figura ecclesiale», in SEQUERI, P. (ed.), *Esteriorità di Dio. La fede nell’epoca della «perdita del mondo»*, Milano: Glossa, 2010, 193-218.

identità con un momento della propria storia, prendendo distanza –persino senza rendersene conto– dalla storia degli uomini alla quale deve rimanere contemporanea, e della storia di Dio, nei confronti della quale deve rimanere fedele e sempre vigile.

Naturalmente, la generosa ripresa di questo atteggiamento, e la conseguente dedizione a un compito di continua conversione e di fattiva coerenza, chiede di passare attraverso un umile e profondo discernimento. La freschezza e il rigore di questo esercizio, soprattutto dopo un lungo periodo in cui la prudenza imposta da tempi difficili e la resistenza al cambiamento dettata dal timore sono state spesso confuse l'una con l'altra, non possono trovare la loro giusta misura con la scioltezza desiderabile. Di fatto, la ricerca del giusto equilibrio, sollecitata dal Concilio, rimane ancora un tema difficile da inquadrare in modo convergente. L'autentico *sensus fidei* deve essere cercato e condiviso con grande dedizione, intelligenza e amore per la Chiesa¹⁰.

Di fatto, la discussione sul modo in cui deve essere inteso il rapporto fra continuità e mutamento rimane ampia e vivace. Non insisterò adesso. Vorrei invece segnalare un profilo dell'impulso conciliare al ricupero integrale della storicità della rivelazione che mi pare teologicamente meno frequentato. Questo aspetto non riguarda tanto l'epistemologia del mutamento, ma piuttosto l'ontologia dell'azione. Dell'azione di Dio in primo luogo. Il tema è vigorosamente affermato, naturalmente, ma mi domando se è anche sufficientemente pensato e assimilato. Il lessico della religiosità popolare continua ad essere ispirato dai luoghi comuni dell'agire di Dio nella vita degli uomini. Il magistero e la teologia, vegliano giustamente sulla purificazione di questo lessico, perché non ceda all'ingenuità e alla superstizione di una conoscenza non coerente con la verità della rivelazione e con i limiti della fede. Mi domando se, come teologi, siamo abbastanza propositivi a questo riguardo, restituendo al pensiero dell'agire di Dio nella storia e sulla storia dell'uomo l'orizzonte realistico che lo rende parte integrante dell'esistenza individuale e collettiva del mondo. Siamo abbastanza bravi nell'immaginare le «opere di Dio» che il Signore compie nella storia, attraverso lo Spirito che scuote la creazione e persuade alla fede? Siamo in grado di indicare persuasivamente i punti di congiunzione dell'eterno e del tempo in cui accade il loro legame

¹⁰ SEQUERI, P., «Sensus fidei», in CALABRESE, G., GOYRET, Ph. y PIAZZA, O. F. (eds.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma: Città Nuova, 2010, 1306-1320.

irrevocabile *ex parte Dei*, e non solo *ex parte hominis*? Abbiamo un pensiero teologico e cristiano degli assoluti di Dio nella storia (la liberazione dal male e il perdono del peccato, la fede di Zaccheo e la testimonianza della Samaritana)? Non è solo questione di interpretare i «segni dei tempi» come evidenze delle trasformazioni storiche dell'umano ed eventualmente anche come luoghi disponibili all'avvento di Dio. Si tratta di riconoscere i «segni di Dio» e «della fede»: ossia della sua stessa azione, della sua decisione, della sua grazia. La storia è sempre, nella prospettiva della fede, il tempo dei segni di Dio: essi non arrivano soltanto dove noi abbiamo individuato e predisposto le condizioni della sua (e della nostra) azione. Il sacramento cristiano –*in primis l'Eucaristia*– non è semplicemente *l'espressione* della nostra fede: esso è, in primo luogo, il luogo e il tempo di *un'azione* del Figlio di Dio per noi e su di noi, nel suo corpo proprio, che è Gesù che ci parla e ci tocca nel suo legame con la Chiesa. Questo realismo non si lascia determinare dalla nostra decisione, e va certamente oltre i confini della significazione che abbiamo predisposto per essa¹¹. Di questa irradiazione storica e cosmica del sacramento, al di là delle dispute sull'espressività migliore dei suoi riti, abbiamo una teologia adeguata?

Il secondo motivo di riflessione, a riguardo dell'eredità teologica del Concilio, mi sembra quello del vigoroso *rilancio della fede come scelta di vita*, e non come semplice assenso ad una credenza religiosa.

Anche a questo riguardo, molti aspetti della reintegrazione dell'atto di fede nell'orizzonte di un'adesione vissuta e di una disposizione esistenziale sono stati assimilati e approfonditi nella teologia post-conciliare della Chiesa. Dal modo di pensare l'atto di fede, incentrandolo sulla relazione personale con Dio e sulla sequela del Signore, alla ripresa dei temi della spiritualità e della testimonianza, del sacramento e della carità, come parti integranti –essenziali– al realismo e alla vitalità della *forma fidei*. Ne sono venute anche indicazioni specificamente ricolte alla teologia medesima, in ordine all'esercizio di un'*intellectus fidei* armonizzato con le forme del ministero e del vissuto ecclesiale. L'integrità del profilo umano dell'atto di fede è stata in molti modi esplorata, nella sua corrispondenza non puramente intellettuale alla sapienza rivelata e alla grazia dello Spirito. L'integrazione del principio cristologico della rivelazione con la qualità antropologica e la dimensione ecclesiale della

¹¹ REPOLE, R. y SCANZIANI, F., *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la chiesa*, Milano: Glossa, 2013.

fede, ha generato una speciale convergenza del sentire e del pensare comune. In certo modo, si può dire che, nella coscienza cristiana più avvertita, la fede non si lascia immaginare al di fuori di questo intreccio. In altri termini, potremmo dire che l'idea della fede ne è stata restituita alla sua natura di coinvolgimento nella relazione personale con il Signore, che indica il grembo e l'orizzonte per l'autentica comprensione – e giustificazione – di tutti i suoi aspetti (dottrinali e pratici).

La forma sintetica di questa ricomprensione, che scioglie l'icona cristiana della fede dalle ambiguità della sua riduzione moderna al mero profilo dell'adesione dottrinale¹², è proprio la formula di *Dei Verbum*:

«A Dio che rivela è dovuta “l'obbedienza della fede” (Rm 16,26; cfr. Rm 1,5; 2 Co 10,5-6), con la quale l'uomo gli si abbandona tutt'intero, liberamente prestandogli “il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà” (Vaticano I, *Dei Filius*, c. 3) e assentendo volontariamente alla Rivelazione che egli fa. Perché si possa prestare questa fede, sono necessari 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 dello spirito e dia “a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità” (*ibid.*). Affinché poi l'intelligenza della Rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni» (DV 5).

3. IL DONO DI DIO, L'UMANESIMO DELLA FEDE

I testi conciliari sono attraversati per intero da questa visione esistenziale e dinamica della fede *in atto* e *all'opera* nel cristianesimo, che in molti modi, e con molti doni di grazia, certamente cresce *in sapienza* a riguardo della sua *verità*. Anche qui, per altro, la maturazione del seme conciliare, nella congiuntura presente, mette a fuoco interrogativi specifici in ordine all'ulteriore perfezionamento teologico della sua recezione.

Una prima serie di approfondimenti riguarda proprio la categoria in cui la fede è iscritta dal testo citato di DV. Testo breve, che non esplicita uno

¹² ANGELINI, G., «La fede, assenso a una dottrina? Origine e limiti di una formula», *La Rivista del Clero Italiano* 94 (2013) 405-425; COZZI, A., «“Lumen fidei”: un'enciclica fra due pontificati. Dalla “fede che dilata la ragione” allo “sguardo di Cristo in noi”», *La Rivista del Clero Italiano* 94 (2013) 734-754.

svolgimento dell'idea della fede simmetrico a quello che viene dedicato all'idea di rivelazione (come invece fa il Vaticano I). La sua densità, a mio parere, sta tutta nell'incipit, con l'introduzione della categoria di «obbedienza della fede» come cornice che iscrive il tema classico dell'*assensus fidei* all'interno del più globale significato di affidamento, legame, consegna di sé. L'evidenza che l'intenzione sintetica di questa categoria assume, proprio in considerazione dell'unico paragrafo formalmente dedicato alla «definizione» della fede, merita qualche attenzione. Soprattutto se si considera il fatto che, nell'orizzonte generale del periodo post-conciliare, sia nell'ambito della cultura religiosa sia in quello della cultura laica, quella «obbedienza» non è certo nozione che è stata trattata con speciale favore. Mi sembra venuto il momento di riprendere il filo di questa chiave: non solo in ragione del fatto che essa qualifica indiscutibilmente la rivelazione e la tradizione dell'atto di fede, ma anche per il fatto che il suo approfondimento –proprio oggi– è destinato a mettere in luce una dimensione antropologica del riconoscimento e della libertà che, contro il pregiudizio illuministico, concorre a chiarire il nodo inesplorato del rapporto fra manifestazione della verità e rivelazione della giustizia, ossia fra rivelazione e comandamento. Questo duplice rapporto è inequivocabile nell'attestazione della Parola di Dio e della tradizione della fede.

Il carattere intrinseco –costitutivo– delle due figure della rivelazione e del comandamento, che sono il *recto* e il *verso* dell'idea stessa di rivelazione divina, per poter superare il pregiudizio dell'ingiunzione estrinseca della verità risolta nell'autorità (quella che classicamente veniva nominata come *auctoritas Dei revelantis*), deve certo essere adeguatamente illustrato nella sua infrastruttura antropologica. E nondimeno, proprio la nuova attenzione per il profilo relazionale e sapienziale della fede, è in grado di sostenere, in termini interessanti anche per l'approfondimento antropologico, il chiarimento necessario. La risoluzione della fede nell'autodeterminazione del soggetto, che assorbe interamente –e supera– la forma dell'obbedienza alla verità, perde la qualità della fede. Ma compromette anche la forma etica fondamentale del rapporto fra l'uomo e la verità del senso: che è irriducibile al puro accertamento, e chiede di essere iscritto nella responsabilità della dedizione *per la verità*, non solo nella decisione *su di essa*. Quella dedizione attinge alla ricerca della giustizia, che –per definizione– l'uomo deve riconoscere, ma che non è l'effetto della sua autorizzazione, quanto piuttosto la forma autorevole con la quale la verità si manifesta e si consegna in vista di una giustizia che trascen-

de ogni autodeterminazione. In nome, e in obbedienza, a questa istanza della giustizia di Dio, che l'uomo è autorizzato a consegnare se stesso, senza ferire la retta ragione che guida il suo desiderio di affidarsi al fondamento autentico del senso.

Per questo è necessario che la verità si riveli nella forma del comandamento: ingiunzione non dispotica dunque, accessibile alla coscienza e rivolta alla libertà; ma al tempo stesso autorizzazione a riguardo dell'accessibilità e della destinazione per l'uomo del senso ultimo, che l'uomo non è in grado di darsi da sé. Questo profilo del tema della verità (e della rivelazione) è indubbiamente entrato in una zona d'ombra, per motivi anche culturalmente comprensibili. La mia opinione è che la teologia (insieme con la filosofia) cristiana dovrebbe applicarsi con maggiore creatività a questo nodo antropologico. Evitando di regredire ad un impianto semplicemente pre-costituito rispetto all'acquisizione del profilo etico necessariamente iscritto nella forma della coscienza e della libertà. Ma elaborando allo stesso grado di profondità e di intelligibilità la struttura obbedienziale dell'aspirazione alla sovranità della giustizia e all'affidabilità del senso¹³. Il Concilio si è lasciato coraggiosamente provocare da questa istanza, trattandola per lo più separatamente in diversi luoghi e contesti (*DH, GS*, ad esempio). E' un dovere per la teologia, oltre che un compito, portare a maturazione e conciliare rigorosamente questo più integrale profilo dell'*analysis fidei*. Presento soltanto qualche spunto esemplificativo.

L'obbedienza, per incominciare, è certamente una figura della libertà e non del suo contrario. Altrimenti è coercizione, plagio, ricatto, ma non obbedienza. L'obbedienza proporzionata alla fede è legata al riconoscimento di Dio, della parola e dell'azione di Dio. Ma, appunto, prende il suo significato precisamente come scelta di vita che si affida alla giustizia del comandamento di Dio. La singolarità cristologica di questo nesso si rivela proprio nel fatto che il Figlio stesso esegue la giustizia del comandamento di Dio, nella carne e nella storia dell'uomo, rivelando proprio così la verità della nostra salvezza. L'uomo che si consegna alla giustizia evangelica di Dio, anche se muore, non muore per sempre. L'obbedienza della fede include la decisione e la scelta. Ma è l'obbedienza che istituisce la fede: istruendo la decisione e giustificando la scelta mediante la consegna di sé alla *justitia Dei*. Questa consegna risponde

¹³ Sia permesso rimandare, su questo aspetto ancora poco frequentato, a SEQUERI, P., «Metafisica e ordine del senso», *Teologia* 36 (2011) 159-171.

all'appello della grazia filiale: ma l'obbedienza è in sé stessa la forma della grazia, perché la libertà della consegna ne è già l'effetto. La libertà si consegna al comandamento della giustizia rivelata di Dio: non è un moto «cieco» dell'animo, è una sequela «persuasa» di ciò che ha visto e toccato nel corpo del Signore, grazie allo Spirito che allontana ogni stato interiore di schiavitù: di prevaricazione delle potenze mondane, di cedimento alla seduzione di un *pathos* ottuso. Mi domando se la teologia ha sufficientemente approfondito il tema della fede dal punto di vista dell'obbedienza alla manifestazione della giustizia di Dio, che è categoria biblica fondamentale, sulla quale san Paolo ha costruito una prodigiosa architettura della giustificazione della fede: nel duplice senso, soggettivo e oggettivo. Nella rivelazione di Dio, la verità appare sempre così: come il fondamento della giustizia e il comandamento della sua sequela.

L'enfasi culturale odierna sulle figure della decisione e della scelta, invita l'uomo a cercare in sé stesso il fondamento della sua libertà di amare, della sua capacità di conoscere, della sua costruzione del senso. Fraintendimento fatale, il cui esito nichilistico è largamente e concordemente diagnosticato. Ma, al tempo stesso, spirale di un doppio legame che impedisce alla critica stessa di sottrarsi al dispositivo nichilistico dell'autoreferenzialità, perché la critica rimane fondata sul medesimo principio.

La chiave teologica della fede come *scelta di vita*, sigillata nella libera obbedienza che si converte alla divina giustizia della donazione della vita all'altro, può letteralmente riaprire questa lenta e inesorabile implosione su se stesso del soggetto autoreferenziale, rimettendo in circolazione il nesso fra sapere e affidamento, libertà e donazione. La concentrazione cristologica di questo orizzonte della verità dell'uomo, che si riflette nella testimonianza e nella comunione ecclesiale è un punto fermo dell'assimilazione del Concilio. L'approfondimento teologico di questo nesso, per venire coerentemente a capo delle sue implicazioni in ordine alla forma teologica e alla mediazione antropologica della fede, dovrà collegare e far interagire momenti della dottrina che si trovano dislocati, nel *corpus* conciliare. L'avanzamento richiesto dall'*analysis fidei*, nella prospettiva conciliare, dovrà pazientemente collegare luoghi apparentemente separati, per reperire gli elementi di una sintesi compiuta del tema della *forma fidei*, che il Concilio non ha elaborato organicamente: l'insegnamento sulla libertà religiosa e sulle tradizioni religiose, sull'unità del cristianesimo, sulla formazione dei giovani, dei religiosi e dei ministri della Chiesa, sul dialogo con la cultura umana dell'epoca.

L'approfondimento sistematico e unitario di questi spunti, nella cornice di *DV* 5 e di *GS* 22, farebbe emergere l'intuizione profetica del Concilio a riguardo della densità antropologica della dottrina cristiana della fede per il mondo in crisi che allora si annunciava: ossia il nostro. (Al tempo stesso, secondo il mio parere, renderebbe più agevole la calibratura dell'esatto insegnamento che il Concilio ha consegnato in quegli specifici ambiti tematici, come la «libertà religiosa» e il «dialogo col mondo»)¹⁴.

¹⁴ Si pensi soltanto all'interesse di una paziente ricomposizione, in termini teologicamente organici, del tema dell'obbedienza della fede, con la dottrina sulla libertà religiosa, e con il tema del rapporto differenziato che la coscienza cristiana istituisce con l'esperienza religiosa non cristiana e con le forme odierne dell'umanesimo (anche non religioso). La mia opinione è che la profondità teologica e la ricchezza antropologica dell'*analysis fidei* ne verrebbero enormemente arricchite. E al tempo stesso, alcune ambiguità nell'interpretazione della coscienza religiosa o irreligiosa dell'uomo, nella congiuntura odierna, potrebbero essere più correttamente calibrate e definite dal punto di vista della fede teologica.

Bibliografia

- ANGELINI, G., «La fede, assenso a una dottrina? Origine e limiti di una formula», *La Rivista del Clero Italiano* 94 (2013) 405-425.
- BRAMBILLA, F. G., «L'interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, Orientamenti, Questioni» (relazione tenuta al XII Colloquio Internazionale di Studio dell'Istituto Paolo VI sul tema: «Il Concilio e Paolo VI. A cinquant'anni dal Concilio Vaticano II», 13-14 settembre 2013; Atti di prossima pubblicazione).
- CANOBBIO, G., «L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua recezione», *Teologia* 36 (2011) 172-193.
- CARBAJOSA, I., *De la fe nace la exégesis. La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2011.
- COZZI, A., «“Lumen fidei”: un'enciclica fra due pontificati. Dalla “fede che dilata la ragione” allo “sguardo di Cristo in noi”», *La Rivista del Clero Italiano* 94 (2013) 734-754.
- NOCETI, S., «Il sacramento dell'unità dell'umano. Implicazioni anti-gnostiche della figura ecclesiale», in SEQUERI, P. (ed.), *Esteriorità di Dio. La fede nell'epoca della «perdita del mondo»*, Milano: Glossa, 2010, 193-218.
- REPOLE, R. y SCANZIANI, F., *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la teologia e la chiesa*, Milano: Glossa, 2013.
- ROTA, G., «Il Concilio Vaticano II e la Tradizione: i punti nodali di un dibattito», *Teologia* 37 (2012) 415-449.
- ROUTHIER, G., «La recezione dell'ecclesiologia conciliare», in ID., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano: Vita e Pensiero, 2007.
- ROUTHIER, G., «Il Vaticano II come stile», *La Scuola Cattolica* 136 (2008) 5-32.
- SEQUERI, P., «Sensus fidei», in CALABRESE, G., GOYRET, Ph. y PIAZZA, O. F. (eds.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma: Città Nuova, 2010, 1306-1320.
- SEQUERI, P., «Metafisica e ordine del senso», *Teologia* 36 (2011) 159-171.
- SEVESO, B., «Vaticano II. L'indole pastorale», *Teologia* 37 (2012) 383-415.
- TANGORRA, G., *La Chiesa secondo il concilio*, Bologna: Dehoniane, 2007.
- VERGOTTINI, M., «Contro la “mitizzazione” del Concilio: paraconcilio, metaconcilio e anticoncilio», *Teologia* 37 (2012) 450-476.