

## INTRODUZIONE

# L'eredità del Vaticano II

Presto la Chiesa cattolica celebrerà il cinquantesimo anniversario del Vaticano II. L'anniversario, più di quelli che lo hanno preceduto, segnerà una tappa importante nel processo sempre in corso di ricezione del Vaticano II. Nello specifico, significa il passaggio agli eredi del Concilio, dato che quanti lo hanno 'fatto' hanno tutti lasciato le posizioni di primo piano, tranne Benedetto XVI che ha partecipato al Vaticano II in qualità di *peritus* del card. Frings (al momento dell'apertura del Concilio aveva solo trentacinque anni). Sulla base dei suoi studi sulla ricezione dei concili di Trento e del Vaticano II, G. Alberigo osserva che una fase importante della ricezione si conclude nel momento in cui i partecipanti all'assemblea conciliare (vescovi e teologi) smettono di essere i protagonisti della vita ecclesiale. In pratica, egli suggerisce che ogni periodizzazione della ricezione di un Concilio deve prendere come riferimento la scomparsa della generazione che ha fatto il Concilio<sup>1</sup>.

Quindi, ancor più risolutamente che all'epoca della celebrazione degli altri anniversari, con questa tappa entriamo nel tempo degli eredi. A prima vista, essere eredi ci pone in una situazione vantaggiosa, poiché riceviamo da coloro che ci hanno preceduti un lascito, cioè qualcosa che non abbiamo acquisito grazie al nostro lavoro. In altre parole, godiamo di un bene che non è frutto dei nostri sforzi. Tuttavia, se vi si guarda più da vicino, essere eredi non è così semplice. Si tratta di una situazione piena d'insidie e che comporta la sua parte di rischi. Nel mondo degli affari, nel mio Paese, una statistica stabilisce che più del 50% delle aziende familiari non sopravvive quando esse vengono prese in mano dagli eredi e che la tappa del passaggio da una generazione a un'altra è una tappa delicata da negoziare. Del resto, già il Vangelo ci mette sull'avviso che essere eredi non è esente da rischi.

L'erede può scegliere tra molte possibili opzioni. Può dilapidare l'eredità, dissiparla senza ritegno e disperderla senza scrupoli, come si fa per le cose che consideriamo senza valore e alle quali non attribuiamo importanza. In questo caso, dopo un po' non resta più niente e l'eredità

non avrà lasciato tracce durevoli e non avrà segnato l'erede con la sua impronta. Se ne sarà andata così come è venuta, senza che si sia stati realmente attenti a quel bene che ci è stato dato. Questo è un modo di non raccogliere un'eredità e di non vederne l'importanza. Non prendiamo sul serio né consideriamo come un tesoro o un bene prezioso quello che abbiamo ricevuto. Non vi prestiamo mai attenzione e non gli diamo valore, ignorando tutti i vantaggi che ne avremmo potuto trarre. Ce ne disfiamo addirittura, come se ci desse fastidio o ci procurasse imbarazzo. Per ignoranza o disattenzione, non abbiamo mai compreso il valore del bene che ci era stato dato in lascito. Questo può essere il primo atteggiamento anche nei confronti del Vaticano II: il disinteresse e l'ignoranza di questo bene, per il fatto di non riuscire a vederne tutto il valore e ad accoglierne l'eredità nella nostra vita.

L'eredità ricevuta possiamo anche seppellirla, vale a dire conservarla intatta, custodirla così com'è, rifiutando di farla fruttare. In tal caso, non la mettiamo a contatto con nuove realtà e non la facciamo passare nella vita, per paura di danneggiarla o di perderla. La conserviamo, come in un museo, ma non la tocchiamo, ed essa non fa vivere. Possiamo sempre ritrovarla nel suo stato, immutata, senza che venga accresciuta, aumentata, trasformata o arricchita. Niente viene aggiunto all'eredità e niente viene modificato, così che essa finisce per essere pietrificata e fossilizzata. È tanto sacra che non osiamo toccarla. Così, non riesce a essere un'eredità viva e resta un patrimonio inerte. Allo stesso modo, possiamo pietrificare il Vaticano II, chiudendolo nei testi, senza permettere lo sviluppo delle sue intuizioni, senza lasciare che il suo insegnamento si misuri con le nuove sfide del nostro tempo. Il Vaticano II resta nei libri, ma non nei cuori e nella vita.

Un'eredità può anche essere rifiutata. Perché è troppo pesante da portare, troppo impegnativa o troppo esigente, oppure perché l'erede vuole rompere con quanto gli viene offerto, preferendo pensare la sua esistenza libera e separata dal bene che ha ricevuto. La sua libertà si acquisisce al prezzo di volgere le spalle a ciò che gli è dato. Non ritenendo che il lascito possa arricchirci, renderci felici e permetterci di costruire la nostra vita, ce ne liberiamo. Allora l'eredità è vista come un super-io troppo pesante, opprimente, che ci impedisce di divenire noi stessi, che ci tira verso il passato da ripetere invece di aprirci verso il futuro. Questo può essere il terzo atteggiamento nei confronti del Vaticano II. Possiamo volgergli le spalle, preferendo costruire la nostra vita cristiana e la vita della Chiesa separandoci dall'eredità che respingiamo. Con un gesto integralista, pensiamo che l'oblio sia preferibile alla ricchezza dell'eredità.

Aggiungo un quarto caso possibile: la discussione intorno all'eredità o la disputa tra gli eredi, soprattutto sul senso da dare a ciò che ci viene trasmesso e sul modo di valorizzarlo. Questo è un altro modo d'impedire all'eredità di prosperare, poiché l'eredità sarà smembrata, fatta a pezzi e gli eredi litigiosi presto avranno solo delle briciole da dividersi, non più un'eredità comune. E si litiga sul valore e la portata dell'eredità. Allo stesso modo, ci potremmo impegnare fino alla nausea in un dibattito sterile e infinito sull'ermeneutica del Concilio, il che naturalmente ci distrarrebbe dal riprendere la lettura di quell'insegnamento perché esso diventi vita. In tal caso ci si distrae dall'essenziale, ma bisogna essere consapevoli che si tratta, in un certo senso, di una misura dilatoria.

Infine, possiamo ricevere un'eredità e farla fruttare, di modo che i cinque talenti ricevuti presto ne produrranno altri cinque, e così via. È l'atteggiamento del servitore buono e fedele, capace di valorizzare l'eredità ricevuta. Ritroviamo anch'esso nella Chiesa.

### *1. Una sfida che ci attende: diventare buoni amministratori dell'eredità ricevuta*

Come realizzare concretamente l'ideale del buon servitore? Per quanto mi riguarda, mi accade spesso di chiedermi, in qualità di membro di una Facoltà di Teologia e di una grande Università, in qualità di membro della Chiesa e di cittadino, come ricevere oggi l'eredità del Concilio e metterla a frutto. In altre parole, come possiamo oggi, a titolo personale e in qualità di membri di diversi organismi e istituzioni, essere buoni amministratori del Concilio Vaticano II.

Vorrei, in tale prospettiva, chiedermi come il Vaticano II e il suo insegnamento possano aiutarci a riflettere teologicamente e a pensare alle questioni attuali, il che è una cosa un po' diversa dal rivisitare il Vaticano II attraverso un approccio storico o produrre un commento di un testo conciliare. Pensare con il Vaticano II significa affrontare le questioni attuali e volervi riflettere sopra, facendo ricorso non solo al suo insegnamento ma anche al modo suo proprio di porre i problemi e di volerli risolvere. In questo caso, quello del Vaticano II non è più semplicemente un insegnamento da conoscere, applicare, ripetere o sviluppare più ampiamente, né solo un evento della nostra storia da conoscere, ma, inteso a un tempo come evento, esperienza, testo e stile, il Concilio diventa una risorsa per pensare oggi.

Si obietterà: è ancora pertinente voler pensare con il Vaticano II? Una prima obiezione vorrebbe che lo scarto culturale tra l'epoca attuale e quella del Concilio sia tale che l'insegnamento del Vaticano II appaia di scarso aiuto quando si tratta di pensare le questioni religiose della nostra epoca. Dietro l'obiezione spesso si nasconde un'opposizione al Concilio che non sempre osa mostrare il suo volto. Stando a questa concezione, il Vaticano II come concilio pastorale non proporrebbe una dottrina valida per tutte le epoche, dato che la sua ambizione si limita a presentare, per la sua epoca, l'insegnamento della Chiesa cattolica nella sua integrità. Il compito che papa Giovanni affidava ai Padri durante il suo discorso di apertura del Concilio, dopo aver loro ingiunto di rispettare fedelmente la dottrina certa e immutabile trasmessa dai secoli passati, non era, dopo tutto, di presentarla «secondo quanto è richiesto dai nostri tempi»?<sup>2</sup> Ma, cinquant'anni dopo il Vaticano II, tale presentazione non corrisponde più alle esigenze della nostra epoca, tanto i tempi sono cambiati e sorgono nuove questioni che il Concilio non è più in grado di chiarire.

L'obiezione, qui formulata nella sua forma radicale, con l'obiettivo di minare l'autorità del patrimonio dottrinale del Concilio, si ritrova formulata in modo più *soft* quando, cinquant'anni dopo il Vaticano II, ci si interroga sull'opportunità di far ricorso agli insegnamenti del Vaticano II e non se ne vede la pertinenza per la vita cristiana e la vita della Chiesa oggi. Per la nuova generazione, il Concilio sembra appartenere a un altro mondo e, man mano che si allontana da noi, malgrado tutte le commemorazioni che mirano a celebrarlo, fa ormai parte dei testi antichi, ai quali si guarda con curiosità, come a testimonianze di un'altra epoca. Di conseguenza, in che modo si può guardare a esso come a una «sicura bussola», secondo l'espressione di Giovanni Paolo II, per la Chiesa dei prossimi decenni? In ciò consiste, a mio parere, la sfida più temibile per noi professori quando si tratta di trasmettere l'eredità del Concilio a una nuova generazione perché, a loro volta, gli studenti ne vivano oggi e costruiscano il futuro del mondo e della Chiesa appoggiandosi a quella formidabile eredità.

Ho già proposto alcune riflessioni sulla sfida rappresentata dalla trasmissione dell'eredità del Concilio<sup>3</sup> a una nuova generazione e non riprenderò qui tali riflessioni. Mi sembra tuttavia che trasmettere l'eredità del Concilio rappresenti una delle sfide più grandi poste alle Facoltà di Teologia cattolica e alle chiese cattoliche in questo momento. Prima di chiedersi come l'eredità possa essere trasmessa e diventare viva, va posta una domanda preliminare che concerne l'oggetto stesso dell'eredità. Cosa vuol dire considerare il Vaticano II come eredità? Come non si può

studiare la ricezione del Vaticano II prima di aver identificato il *bonum* proposto alla ricezione, così non si può voler trasmettere l'eredità del Concilio senza chiedersi in che cosa e sotto quale aspetto il Vaticano II possa essere considerato come eredità.

## *2. Cosa significa portare in sé l'eredità del Vaticano II*

Rifletterò per un istante a partire da un'analogia: il rapporto con il tomismo che rappresentava, nella prima metà del XX secolo, lo zoccolo su cui poteva edificarsi la teologia e il quadro di pensiero all'interno del quale il cattolicesimo pensava se stesso. Anzitutto, bisognava mettersi d'accordo su quel che si intendeva con 'tomismo' prima di proporre di far proprio quel pensiero e di raccoglierne l'eredità. Per alcuni, l'eredità tomista si riassumeva nelle ventiquattro tesi elaborate da Mattiussi e pubblicate inizialmente dalla Congregazione degli studi nel giugno 1914. La riduzione del tomismo alle ventiquattro tesi, destinate a guidare la formazione dei chierici, venne ratificata dalla Congregazione dei seminari e delle università il 7 marzo 1916, quando essa dichiarò che «le ventiquattro tesi contengono la vera dottrina di san Tommaso» e che «sono tutte proposte come direttive sicure»<sup>4</sup>.

Quello era un modo molto particolare – forse comodo per gli studenti – di raccogliere l'eredità di Tommaso d'Aquino, un modo che, benché ripreso ancora nel 1946 da Garrigou-Lagrange<sup>5</sup>, non è stato recepito rigidamente, neppure nel Codice di diritto canonico del 1917 (c. 1366 § 2) che, proponendo il tomismo come riferimento, rimandava piuttosto al metodo, ai principi e alla dottrina del Dottore Angelico, cosa già molto più ampia del catechismo tomista delle ventiquattro tesi. Lo capiamo, considerare l'eredità di Tommaso attraverso il prisma delle ventiquattro tesi e facendo della sua teologia una «metafisica sacra», secondo l'espressione di Chenu, era un modo davvero particolare di essere eredi. Per lui, il catechismo tomista contenuto in una «lista di tesi aveva l'effetto di estrarre da san Tommaso un apparato filosofico, tralasciando il fondo stesso del suo pensiero e della sua teologia. Quella lista non faceva alcuna allusione al messaggio evangelico. Faceva uscire la dottrina di san Tommaso dalla storia, la detemporalizzava»<sup>6</sup>.

Ci sono altri modi concorrenti di considerare Tommaso e di esserne gli eredi. Ne troviamo diversi esempi, tra cui la posizione adottata da Etienne Gilson, ampiamente condivisa dai maestri del convento dome-

nicano di Saulchoir. Per Yves Congar, «esiste un san Tommaso fissato in un insieme di tesi materialmente considerate». Per altro, egli aggiunge:

Da una quarantina d'anni lo studio storico di san Tommaso ci ha fatto capire meglio, al di là delle tesi di scuola ormai superate, la potentissima originalità di san Tommaso [...]. Lavori simili ci restituiscono la reazione originale di san Tommaso, le sue idee veramente creative, più profonde e più aperte, più accettabili dal punto di vista moderno, di quanto non ci facesse sospettare il tomismo dei commentatori classici e dei manuali. È questo il san Tommaso che dobbiamo frequentare e alla cui scuola dobbiamo metterci<sup>7</sup>.

Molti anni prima, il suo confratello e amico, Marie-Dominique Chenu, ci metteva in guardia anch'egli contro un certo modo di essere fedeli a san Tommaso. Per il rettore di Saulchoir, il tomismo o la *philosophia perennis* non doveva essere considerato «come un sistema definito di proposizioni inviolabili, ma come un corpo d'intuizioni basilari, che s'incarnano in insiemi concettuali solo a condizione di tenervi viva la loro luce e di sottometerle a un perpetuo confronto con la realtà sempre più ricca»<sup>8</sup>. Bisognava quindi, al di là delle conclusioni, «risalire ai principi e al dato primitivo, là dove, [...] si rinnova di continuo la *problematica*...». Così, per Chenu, agli inizi del XX secolo,

ricollegarsi a san Tommaso significava innanzitutto ritrovare quello stato d'invenzione dal quale appunto lo spirito ritorna, come alla fonte sempre feconda, alla *posizione dei problemi* al di là delle conclusioni acquisite da sempre [...]. Sembra che la scuola tomista, gravata dalla sua eredità troppo pesante e tutta occupata nel garantirne la conservazione, abbia rinunciato, a cavallo del XVI secolo, a quella potenza innovativa e creativa che fu al principio stesso del tomismo.

Realista, egli osserva tuttavia che «portare in sé quell'eredità e volerla mettere in opera era, intorno al 1900, un'assurdità» (p. 122).

È facendo leva su questi due monumenti della teologia del XX secolo, in un certo senso salendo sulle spalle di questi giganti, che torno adesso al mio proposito, la fedeltà al Vaticano II e alla sua eredità, cinquant'anni dopo il Concilio. Per farlo, traggio dapprima dalle riflessioni di Chenu e di Congar alcuni elementi su quel che significava per loro portare, in un altro contesto e a distanza, l'eredità di Tommaso d'Aquino. Sono riflessioni che mi paiono adatte ad aiutarci a riflettere su quel che può significare per noi divenire oggi gli eredi del Vaticano II. Certo, nella costruzione dell'analogia bisogna dar prova di prudenza, dato che gli scritti di Tommaso e i testi conciliari non sono della stessa natura e la

distanza temporale che li separa dai loro lettori (sette secoli in un caso e cinquant'anni nell'altro) non è neppure dello stesso ordine. Ciò detto, l'esercizio da realizzare è simile, cioè portare in sé, in uno spazio e in un tempo diversi, un'eredità che ci viene dal passato.

Sommariamente, per Congar e Chenu, portare in sé l'eredità tomista equivaleva a tre opzioni principali: 1. tornare alle questioni che hanno nutrito la riflessione di Tommaso o «alla *posizione dei problemi* al di là delle conclusioni» e non sentirsi mai soddisfatti delle sole conclusioni offerte (in altre parole, rifuggire la *Konklusionstheologie*); 2. far emergere, mediante un lavoro storico conseguente, l'originalità di Tommaso o le sue idee veramente creative e profonde, mettendo in luce il «corpo d'intuizioni basilari» del suo pensiero; 3. «ritrovare quello stato d'*invenzione*» che ha caratterizzato il suo lavoro e, così, non rinunciare mai «a quella potenza innovativa e creativa che è stata al principio stesso del tomismo» e ricollegarsi con «l'ambiente effervescente e la rivoluzione intellettuale del XIII secolo» che ne ha permesso l'emergere.

*Mutatis mutandis*, queste indicazioni possono valere anche per portare in sé l'eredità del Concilio Vaticano II in quest'inizio del XXI secolo, cinquant'anni dopo la chiusura del Concilio. È a questa condizione, credo, che una nuova generazione e la teologia attuale possono «pensare con il Vaticano II», poiché il Concilio non è più ridotto a un insieme di enunciati da preservare e da ripetere, di testi da conoscere e da trasmettere alla nuova generazione come un deposito inalterato, ma come modo originale di riflessione e come atteggiamento fondamentale, una maniera d'impadronirsi delle questioni di un'epoca e un metodo per pensare nella fede. In effetti, se il Vaticano II è solo un corpus chiuso da ripetere, esso non permette d'imparare a riflettere e a pensare al modo dei Padri conciliari, stavolta a partire non dalle loro questioni, ma dalle nostre. Il Vaticano II non si presenta più allora come una somma di posizioni acquisite e un insieme di conclusioni di cui saremmo ormai in tranquillo possesso e su cui fare affidamento.

Se al Vaticano II si guardasse solo come a un aggiornamento della presentazione della dottrina cattolica da sostituire a quella offerta nei manuali nel periodo preconconciliare, saremmo degli eredi ben poveri. Se dovessimo considerare il Vaticano II solo nella sua dimensione di corpus dottrinale da preservare, saremmo paragonabili a quel servitore che restituì nella sua integrità al suo padrone il talento che gli era stato affidato, ma non avremmo in nessun modo contribuito a far fruttare quest'eredità. Se invece, senza trascurare il patrimonio dottrinale che il Concilio ci offre e senza mancare di conoscerlo e di approfondirlo, lo

si affronta a partire dalle questioni che hanno nutrito la riflessione dei Padri; se riflettiamo con loro e a modo loro sulle questioni che sono state all'origine del loro discorso; se il Concilio viene di nuovo colto come un insieme d'intuizioni basilari e di idee creative di cui possiamo far tesoro oggi; se a nostra volta ritroviamo quello stato d'invenzione in cui essi sono stati posti e che è alla fonte di ogni scienza, allora il Vaticano II può, cinquant'anni dopo, parlare a una nuova generazione e permetterle di entrare in modo fruttuoso e fecondo nel mondo appassionante della teologia e nell'universo altrettanto appassionante del Concilio.

Oggi la Chiesa cattolica rischia di non trarre tutta la linfa dal Vaticano II, come accadde, per prendere un esempio vicino al Vaticano II, per il Concilio di Trento. Stando a uno storico dei Concili, negli anni successivi alla chiusura di quello di Trento, la Riforma cattolica prese in considerazione soprattutto gli anatemi pronunciati dal Concilio, senza approfondire i ricchi sviluppi dottrinali contenuti nei decreti e senza tornare all'autentico movimento di Riforma che animava i Padri del Concilio. «L'effetto fu di isolare le decisioni di Trento dall'evento conciliare, destoricizzandole e favorendo una lettura impoverita di tutto il ricco materiale su cui il Concilio aveva lavorato»<sup>9</sup>. Sempre più considerato «come un corpus di norme dottrinali e disciplinari, coercitive ma inerti», il Concilio di Trento presto non avrebbe più rappresentato un momento di salutare riforma nella vita della Chiesa, ma una somma di enunciati dottrinali e di decreti disciplinari staccati dall'atto di enunciazione che li sosteneva e aveva dato loro vita. È così che si era passati, secondo l'espressione di G. Alberigo, «da Trento al tridentinismo»<sup>10</sup>. I testi conciliari erano divenuti autonomi rispetto al gesto che li aveva prodotti e sostenuti, quando non venivano semplicemente ridotti agli anatemi che ne concludevano lo svolgimento. Portare in sé l'eredità del Vaticano II significa quindi nutrirsi dell'insegnamento conciliare ricollegandolo all'evento conciliare stesso e tornando a coglierlo nell'ambiente effervescente che lo ha prodotto.

Certo, quest'approccio al Vaticano II non abolisce la distanza sempre più grande che lo separa dai lettori contemporanei, distanza che, come professore, avverto nei miei rapporti con le nuove coorti di studenti che non hanno conosciuto il Vaticano II. La distanza dei lettori contemporanei, formati in una cultura diversa da quella che ha plasmato il periodo conciliare, Hans Georg Gadamer la chiama «distanza temporale»<sup>11</sup>. Contrariamente ai preconetti per i quali la distanza temporale rende non pertinente un insegnamento conciliare datato



ed elaborato in un contesto culturale così diverso dal nostro, Gadamer sostiene che «il tempo non è innanzitutto un abisso che va valicato poiché ci separa e ci tiene a distanza, [ma] in verità è il fondamento che sostiene ciò che giunge e dove la comprensione presente affonda le sue radici»<sup>12</sup>. Per l'autore, è essenziale mantenere e accettare la «distanza temporale» perché, invece di rendere non pertinenti o caduchi gli insegnamenti datati del Concilio, è indispensabile alla produzione di senso. «Quel che conta in verità è riconoscere nella distanza del tempo una possibilità positiva e produttiva di comprensione»<sup>13</sup>. Sempre secondo Gadamer, la distanza mantenuta spinge l'interprete a ricercare un possibile orientamento per il presente all'interno stesso dei quadri del testo. A essere rilevante non è più una conoscenza esatta del passato, ma piuttosto il modo in cui il testo riesce a produrre un'eco qui e adesso. Ecco perché è basilare confrontare le esperienze e le questioni presenti con i discorsi e le ricerche del passato (nel nostro caso la riflessione dei Padri conciliari e i testi del Vaticano II), pur preservando la distanza che li separa da noi.

### 3. «*Pensare con*» e «*al modo*» del Vaticano II

Riprendo rapidamente, per terminare, le tre proposizioni che ho tratto dalla mia rilettura di Chenu e Congar.

3.1. Tornare alle questioni che hanno nutrito la riflessione dei Padri conciliari o «alla *posizione dei problemi* al di là delle conclusioni» alle quali essi sono giunti.

Se vogliamo imparare a pensare e a riflettere con il Vaticano II e non semplicemente appropriarci del suo insegnamento, dobbiamo in effetti prendere come punto di partenza le questioni che hanno nutrito la riflessione dei Padri conciliari ed esaminare il loro modo di porre i problemi nel contesto intellettuale ed ecclesiale a cui appartenevano. Non si tratta semplicemente di sapere a quale difficoltà essi volessero rispondere, ma d'interessarsi al loro modo originale di porre il problema e di considerare le risorse e il metodo che mettevano in opera per risolvere tale problema. Gli studi sul Vaticano II ci hanno reso, credo, abbastanza familiari quel modo di lavorare.

Dobbiamo fermarci a questo buon punto? Oso proporre una tappa supplementare che consiste nel prendere in considerazione anche

i lettori contemporanei. La tappa mi viene suggerita dai recenti studi sulla ricezione delle opere letterarie. Secondo queste teorie, la ricezione «risulta dalla fusione di due orizzonti: quello dell'autore che gli ha dato forma e senso e quello del pubblico che interpreta e continua a reinterpretare la forma e il senso in funzione dell'attualità»<sup>14</sup>. Applicato ai testi conciliari, ciò ne suggerisce una lettura che permetta la fusione di due orizzonti, quello degli autori, i Padri conciliari, e quello dei rilettori attuali o della nuova generazione. Meglio ancora, si tratta di favorire un dialogo tra i due orizzonti. Più che lavorare all'infinito sul solo orizzonte degli autori, come hanno soprattutto fatto finora la storia del Concilio e il commento dei suoi testi, si tratterebbe di instaurare una conversazione tra le questioni di ieri e quelle di oggi. Questo procedimento porta a comprendere in modo diverso la storicità di un testo, che si costruisce nella relazione tra l'autore, l'opera prodotta e il suo nuovo pubblico-lettore<sup>15</sup>. È dunque in un dialogo a tre termini che si è coinvolti, dialogo che non lascia il lettore contemporaneo nella posizione di spettatore, per interessarsi solo alla relazione tra l'opera e i suoi produttori, ma che adotta la relazione trilogica tra l'autore, l'opera e i nuovi lettori.

In effetti, i recenti studi sul Vaticano II (storia del Concilio e commenti dei suoi testi) hanno forse adottato, almeno in parte, il punto di vista positivista secondo il quale, per riprendere la critica che H.R. Jauss rivolge alla storia letteraria, si trattava

di spiegare l'opera d'arte [nel nostro caso il Concilio] con la somma delle sue determinazioni storiche; di conseguenza, per ogni opera bisognava riprendere integralmente la ricerca, per raggiungere, oltre le fonti, le 'origini', e al di là della vita dell'autore le determinazioni che risalgono all'epoca e all'ambiente. Cercando le fonti, si è inevitabilmente indotti a cercare le fonti delle fonti e a perdersi nelle 'storie'<sup>16</sup>.

Per il Concilio, ciò ha indotto a spiegare il testo ricorrendo principalmente alla storia: storia del cattolicesimo e dei movimenti di rinnovamento preconciliari, storia della redazione dei testi ecc.

Se, invece di proseguire unicamente su questo cammino con una nuova generazione, si riprendesse lo studio dei testi del Vaticano II basandolo sull'interrelazione fra tre poli – autori, testi e lettori – possiamo pensare di giungere a una nuova lettura del Concilio e dei suoi testi? È questa, mi pare, la sfida principale oggi, se vogliamo che i testi possano parlare alla nuova generazione: riprendere una lettura degli insegnamenti conciliari includendo l'orizzonte d'attesa del nuovo pubblico-lettore. Altrimenti l'interesse per quei testi declinerà irrimediabilmente.

Per ottenere il risultato, bisogna prendere maggiormente in considerazione l'orizzonte d'attesa (*Erwartungshorizont*), nozione proposta da Jauss, del lettore attuale, invece di limitarci all'esplorazione delle preoccupazioni dei Padri conciliari<sup>17</sup> che permette solo di cogliere le domande alle quali rispondeva l'insegnamento del Concilio, in accordo con le regole classiche dell'ermeneutica delle decisioni conciliari<sup>18</sup>. Inoltre, prendere in considerazione l'orizzonte d'attesa della nuova generazione è una condizione necessaria se si vuole che questa s'interessi ai testi conciliari. I testi diventerebbero ben presto obsoleti se non potessero più essere interrogati a partire dalle questioni dei nostri contemporanei, in particolare della giovane generazione. Lo sarebbero anche se le questioni che assillano la nostra generazione, poste certo in modo diverso e in un altro contesto rispetto all'epoca del Concilio, fossero totalmente estranee alle questioni dei Padri conciliari. In tal caso, non ci sarebbe alcuna fusione o apertura di dialogo possibile tra i due orizzonti, per riprendere la proposta di Jauss, sulla scia di Gadamer.

Così, piuttosto che fissarsi unicamente sulla trasmissione dell'insegnamento del Vaticano II, nella situazione attuale mi sembra più urgente, e alla fine più fecondo, mettere in dialogo l'orizzonte d'attesa della generazione conciliare e quello della generazione attuale, tentando di far emergere questioni che appartengono all'una e all'altra, nella speranza di poter avviare su questa base un dialogo costruttivo. A monte delle conclusioni del Concilio, bisogna dunque tornare al gesto dei Padri conciliari, alle loro questioni, ai loro problemi e, nello stesso tempo, identificare le questioni contemporanee della nuova generazione. Allora intraprenderemo un dialogo a tre termini, come ci propone Jauss: l'autore (i Padri conciliari o i teologi del Concilio), l'opera (i testi conciliari) e il pubblico (la nuova generazione).

Se dovessimo identificare alcune questioni che possano costituire un punto di partenza, mi sembra che potremmo fermarci a cinque grandi interrogativi che appartengono al Concilio Vaticano II e alla nuova generazione, tanto che quest'ultima potrebbe attualizzare, in modo creativo, le prospettive aperte dal Vaticano II. Ai fini dell'analisi, estrapolo questi cinque ambiti, al di là delle complesse interazioni che li legano gli uni agli altri: l'incontro con Dio; l'incontro con gli altri; l'iscrizione della singolarità cristiana in una società pluralista e la proposta della vita cristiana al mondo; la vita fraterna dei cristiani; la riforma della Chiesa.

Per conoscere e apprezzare l'insegnamento del Vaticano II su tali diverse questioni che ancora interrogano la nuova generazione, credo che si debba risalire alla posizione dei problemi (come essi si pongono oggi e

come si ponevano all'epoca del Concilio) e, muovendo da qui, esplorare le prospettive sviluppate dal Concilio. In tale sforzo, anche il contributo degli storici e dei sistematici potrebbe concordare in modo fruttuoso.

3.2. Far emergere l'originalità del Vaticano II, le sue idee creative e le sue intuizioni basilari

I recenti lavori sul Concilio che lo collocano sul lungo periodo e non solo sull'orizzonte del XX secolo fanno emergere la sua originalità in rapporto ai Concili ecumenici che l'hanno preceduto. Il Vaticano II è portatore di un gesto particolare, di un «teologizzare», secondo l'espressione di Congar, che gli è proprio. È anche portatore d'idee creative e d'intuizioni basilari, sul piano tanto metodologico quanto tematico, che forse non sono state ancora sufficientemente valorizzate. I commenti a particolari documenti e agli enunciati conciliari non sono forse riusciti a prendere abbastanza altezza e distanza per far emergere il gesto del Vaticano II. I recenti lavori sullo stile del Concilio<sup>19</sup> o sulla forma pastorale del Concilio ci permettono di fare passi avanti in proposito, ma qui resta ancora molto lavoro da fare.

3.3. Ritrovare lo «stato d'*invenzione*» che ha caratterizzato il lavoro conciliare e la potenza innovativa e creativa che fu alla sua base

Per Congar e Chenu, non si poteva portare in sé l'eredità di Tommaso senza ricollegarsi all'«ambiente effervescente e alla rivoluzione intellettuale del XIII secolo» che ne ha permesso l'emergere. Fu questo clima intellettuale che rese possibile, se posso permettermi l'espressione, un cambiamento di paradigma in teologia. Analogamente, la fedeltà al Vaticano II richiederà che ritroviamo l'ambiente intellettuale e pastorale effervescente degli anni conciliari, se vogliamo che l'invenzione divenga oggi possibile negli ambienti teologici e nella Chiesa. Diverse questioni aspettano la nuova generazione. Le Facoltà di Teologia e i centri pastorali devono restare ambienti effervescenti. Non possiamo garantire il risultato noi da soli; ma dobbiamo assumerci coraggiosamente la nostra parte di responsabilità.

#### 4. Conclusioni

Ecco, in poche parole, a che punto mi trovo, più di vent'anni dopo aver intrapreso le mie prime ricerche sul Vaticano II. I miei incontri con un nuovo pubblico di lettori, che non è spontaneamente incline a frequen-

tare il Vaticano II, mi rimandano ai loro interrogativi che, sorprendentemente, mi sembrano abbastanza prossimi a quelli che hanno originato la riflessione dei Padri conciliari. Questo punto di partenza si riconduce essenzialmente all'intento di rivolgersi agli altri, d'incontrarli e di condividere con loro le nostre ragioni di sperare. Quest'intento racchiude i lavori conciliari e li sostiene interamente. Come al momento del Concilio, siamo davanti all'obbligo di interrogarci sul modo di proporre oggi la dottrina cristiana. Tuttavia, dovremmo riuscire a farlo con altrettanta libertà e altrettanta capacità d'invenzione se vogliamo essere non solo all'altezza delle sfide del presente, ma anche buoni eredi del Vaticano II.