

Giuseppe Angelini

L'aggiornamento: suggerimenti e problemi di una formula fortunata

Introduzione

La parola *aggiornamento* ha avuto una grande fortuna. Essa ha assunto il rilievo di formula assolutamente privilegiata per indicare l'obiettivo sintetico perseguito dal concilio Vaticano II, e quindi la riforma pastorale conseguente. Essa è in assoluto la più usata, ed anche quella sulla quale più facile è il consenso¹; i dissensi nascono quando si tratti di distinguere tra quel che rappresenta un aggiornamento necessario e ciò che invece configura un adattamento indebito alla pressione delle verità del giorno. La fortuna della parola dipende, per una buona parte, dalla sua discrezione, se così possiamo esprimerci; si tratta infatti di parola decisamente minimalista. Nell'uso che ne ha fatto l'iniziatore in particolare, Giovanni XXIII, la parola suggerisce l'idea di una riforma che abbia la consistenza di semplice aggiustamento marginale delle forme pastorali, sullo sfondo del riaffermato e pacifico consenso alla dottrina e alla disciplina della tradizione. Come marginale è da qualificare tale aggiustamento, non certo nel senso che esso sia ritenuto di poco rilievo, ma nel senso che esso non tocca la sostanza della dottrina e della disciplina messa a punto nel corso dei secoli.

Incoraggiano a una tale interpretazione dell'aggiornamento perseguito dal Concilio le affermazioni del discorso inaugurale *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII, mille volte ripetute². Per quel che si ri-

¹ Lo studio probabilmente più impegnato nel compito di precisare il senso dell'aggiornamento quale formula sintetica del significato del concilio è M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner theologische Studien, 48), Schöningh, Paderborn

- München [u.a.] 2007, che esamina le diverse comprensioni di quella parola programmatica e quindi il conflitto delle interpretazioni che ne segue per riferimento all'intero evento conciliare.

² L'interpretazione di tale discorso diventa controversa nel quadro del più generale conflitto delle interpretazioni del concilio nel suo complesso; si ag-

ferisce alla dottrina, dice il papa, la Chiesa al presente non deve limitarsi a ripetere quel che è stato trasmesso; deve invece prolungare il cammino percorso quasi da venti secoli con attenzione alle esigenze della nostra età; l'indicazione è precisata rendendo più esplicita l'intenzione pastorale del magistero:

Ma il nostro lavoro non consiste neppure, come scopo primario, nel discutere alcuni dei principali temi della dottrina ecclesiastica, e così richiamare più dettagliatamente quello che i Padri e i teologi antichi e moderni hanno insegnato [...]. Per intavolare simili discussioni non era necessario indire un Concilio Ecumenico. Al presente bisogna invece che in questi nostri tempi l'intero insegnamento cristiano sia sottoposto da tutti a nuovo esame, con animo sereno e pacato, senza nulla togliervi, in quella maniera accurata di pensare e di formulare le parole che risalta soprattutto negli atti dei Concili di Trento e Vaticano I; occorre che la stessa dottrina sia esaminata più largamente e più a fondo e gli animi ne siano più pienamente imbevuti e informati, come auspicano ardentemente tutti i sinceri fautori della verità cristiana, cattolica, apostolica; occorre che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale³.

Le formule qui usate tradiscono con evidenza la tensione tra due attenzioni: la riconosciuta serietà del compito di riforma per un lato, la rassicurazione a proposito della permanenza della verità della dottrina per altro lato. La distinzione tra verità e forma di esposizione è – come oggi ormai ben sappiamo, o quanto meno dovremmo ben sapere – assai meno facile di quanto convenzionalmente la coscienza cristiana riteneva, e la stessa teologia ripeteva. La Chiesa infatti non ha una conoscenza della verità rivelata la quale sarebbe sciolta da ogni riferimento alle forme della predicazione e della pratica della fede; la verità rivelata infatti non ha forma di dottrina la cui verità sarebbe accessibile *a latere* rispetto alle forme nella quale essa è creduta-

giungono, come motivo ulteriore, le differenze tra testo orale e testo scritto, sulle quali riferiscono (con giudizi non al di sopra di ogni sospetto) G. ALBERICO - A. MELLONI, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre*

1962), in *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Paideia, Brescia 1984, 185-283.

³ Cittiamo il *Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII* dal testo pubblicato sul sito vatican.va, ai nn. 4-5.

ta, celebrata e praticata nella vita effettiva della Chiesa. Proprio l'impossibilità di separare materialmente verità di sempre e pratiche di oggi rende meno facile la distinzione tra la dottrina certa ed immutabile e forme storiche nelle quali la fede è professata e praticata; soltanto attraverso la mediazione di tali forme effettive la verità cristiana diventa accessibile alla coscienza dei singoli.

In tal senso la formula *sacrum doctrinae christianae depositum* minaccia di indurre in errore: mai la verità cristiana assume la forma di un *depositum*; di un corpo dottrinale dunque che potrebbe sussistere e trasmettersi di generazione in generazione senza passare attraverso la testimonianza vivente dei credenti; la rivelazione vive invece nella storia unicamente attraverso l'interpretazione che di essa danno i credenti. Se andiamo alla radice, e dunque all'origine cristologica della rivelazione, potremmo verificare come Gesù stesso non ha potuto dare forma al suo vangelo altro che attingendo alle risorse che gli erano offerte in tal senso da coloro che lo ascoltavano, credenti e anche – al di là delle loro intenzioni – non credenti. L'uditore del messaggio entra nel messaggio di Gesù; alla rivelazione di Dio nel tempo è impossibile accedere senza passare attraverso la conversione di se stessi.

La tesi che in tal modo insinuo sarà in molti modi raccomandata da tutto il dibattito conciliare. L'idea che le forme storiche della Chiesa possano essere intese come meri rivestimenti esteriori di una sostanza nota *semel pro semper* è confutata soprattutto dalla nuova comprensione che, del ministero della Chiesa, propone la teologia pastorale come concepita da Rahner, e come proposta al suo seguito con maggiore o minore lucidità da molte voci; la Chiesa deve sempre da capo accadere nel tempo; e le nuove forme del suo accadere costituiscono le interpretazioni imprescindibili della verità di sempre, di quella verità che *pro parte sua* è attestata dalla Scrittura e dalla tradizione.

Quando ci si ponga in tale prospettiva, l'aggiornamento non può essere pensato quasi esso riguardasse soltanto il rivestimento esteriore della verità; investe invece *ab imis* la verità. Per chiarire concettualmente questa sempre rinnovata comprensione dell'unica rivelazione, compiuta venti secoli fa, occorre un incremento della riflessione teorica. Il dibattito conciliare riuscì soltanto in parte a riconoscere la consistenza teologica della questione obiettivamente proposta dalla progettata riforma della Chiesa; soltanto in parte riuscì dunque anche ad affrontarla. La questione si propone da capo oggi, nella prospettiva dell'ermeneutica del concilio, e dei dissensi anche profondi che essa suscita. Dall'inizio il concilio professò l'intenzione d'essere un concilio di carattere "prevalentemente pastorale"; così esso sarà in effetti; e tut-

tavia la riflessione pastorale per sua natura mette in questione la stessa dottrina. Molte delle riforme perseguite dal concilio – e anzi proprio tutte – postulavano obiettivamente un incremento della riflessione teologica di carattere fondamentale; il concilio – ovviamente – non ha potuto realizzare tale incremento; esso rimane fino ad oggi per molta parte inevaso. Tale difetto di teoria rende la riforma pastorale proporzionalmente indeterminata ed esposta a interpretazioni contraddittorie, talora francamente equivocate.

Anticipo a questo punto le linee sintetiche della mia presente riflessione. In un primo momento, ponendomi dal mio punto di osservazione, cerco di suggerire il senso dell'aggiornamento di cui molti o tutti, a monte del concilio, avvertivano l'urgenza. Successivamente, verifico come l'idea di aggiornamento sia stata intesa dai tre pontefici, Giovanni XXIII, Paolo VI e Benedetto XVI. Concludo con un mio breve bilancio sintetico.

1. *“Anacronismo” del ministero cattolico: diversi volti*

La riforma pastorale è raccomandata come necessaria e addirittura urgente da un'evidenza elementare, che nei suoi tratti generali è assai difficile negare: mi riferisco al palese anacronismo delle forme pastorali della Chiesa. Come intendere più precisamente un tale anacronismo? Proporre una definizione concettuale non è facile. E tuttavia tutti i credenti avvertivano facilmente, già negli anni del concilio, il legame stretto della lingua usata nella predicazione corrente, dei segni usati nella celebrazione e degli stili stessi di rapporto umano adottati dal ministero pastorale con un mondo desueto. L'anacronismo rende per ciò stesso il ministero ecclesiastico meno persuasivo, addirittura a rischio di apparire infantilizzante.

Il rimedio che poteva essere più facilmente immaginato a tale anacronismo, che fu di fatto in molti modi proposto, era quello costituito da un mutamento della lingua; l'aggiornamento necessario è pensato in prima battuta appunto così, come un aggiornamento dei linguaggi. Ma tale progetto mostra in fretta aspetti di complessità e indeterminazione, che ne pregiudicano la realizzazione.

Di fatto accade che quel progetto di aggiornamento, che a monte del concilio appare subito persuasivo e ed è di fatto condiviso dai più (se non da tutti), a valle della celebrazione del concilio è soggetto invece a molte precisazioni, sempre più puntigliose, le quali concludo-

no al disegno di un'alternativa quasi manichea, che oppone all'aggiornamento buono un aggiornamento abusivo, il quale avrebbe piuttosto la forma di un sospetto adattamento della Chiesa allo spirito dei tempi, o meglio al difetto di spirito dei tempi; la Chiesa – così molti denunciano – mostra di adattarsi alle mode. Appunto come un'espressione di questa polarizzazione mi pare debba essere interpretata la formula che oppone le due ermeneutiche del concilio, quella della continuità e rispettivamente quella della discontinuità o della rottura.

La verità è che il compito dell'aggiornamento, nel suo fondo certo del tutto pertinente, per essere più precisamente determinato esigeva 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.

È utile precisare subito che l'anacronismo della pastorale cattolica, di fatto diffusamente avvertito, riguardava sia la dottrina che i modelli pratici di vita proposti, quelli morali e anche quelli culturali. L'anacronismo era più facilmente avvertito dalla sensibilità propria del fedele adulto, di sesso maschile, appartenente al ceto borghese; appunto questo tipo di uomini appariva decisamente allergico al ministero dei preti cattolici.

Alla radice dell'anacronismo stavano ragioni molteplici; diverso è di conseguenza anche il significato obiettivo che assume l'anacronismo e il rimedio che può essere dato ad esso. *L'aggiornamento* stesso, che il concilio in generale persegue, assume tratti diversi per riferimento ai diversi volti dell'anacronismo cattolico. In primissima approssimazione possiamo distinguere un primo anacronismo figlio dell'inerzia da un secondo anacronismo figlio invece del sospetto che il cattolicesimo nutre nei confronti delle novità moderne; per tale secondo aspetto, la "verità del giorno", rispetto alla quale l'iniziativa riformatrice progetta un aggiornamento, è quella rappresentata dalla cultura moderna, liberale e tollerante, alla quale la Chiesa cattolica si è lungamente opposta.

1.1. L'anacronismo che nasce dall'inerzia

In materia di religione, l'anacronismo figlio dell'inerzia non è soltanto il riflesso di un difetto morale, ma è anche conseguente al favore pregiudizialmente accordato a tutto ciò che appare antico. Questo pregiudizio è connesso a una persuasione, che in radice non può es-

sere smentita: la verità della religione – e della stessa fede cristiana – giunge a noi attraverso la tradizione dei padri. La fedeltà alle forme antiche non esprime soltanto una generica fedeltà alla tradizione, ma è anche il mezzo adottato, in maniera più o meno consapevole, per evitare il confronto con le provocazioni che vengono dalle forme nuove della vita. L'esempio del conservatorismo dei sadducei istruisce. L'attaccamento alla lingua latina nella liturgia da parte di molti cattolici, che pure non comprendono il latino, offre un esempio eloquente.

1.2. *L'anacronismo che nasce dalla polemica antimoderna*

C'è però un altro aspetto della questione, il tratto deliberatamente antimoderno che assume la pastorale cattolica nel corso del XIX secolo; ad esso si riferisce Giovanni XXIII quando stigmatizza «codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo»⁴. L'anacronismo è riconducibile per una quota significativa a tale tratto “apocalittico” dell'opposizione antimoderna del cattolicesimo intransigente. Per rapporto a tale tratto occorre riconoscere che la figura arcaica delle forme pastorali non risultava da inerzia, ma da una strategia deliberata. L'aggiornamento comporta quindi una ritrattazione di quel tratto antimoderno del cattolicesimo, che col procedere dei tempi mostra di divenire decisamente insostenibile. La nuova stagione civile è stata inizialmente percepita dalla Chiesa come una minaccia fatale per la fede cristiana, e anche per la causa della civiltà in genere. In tal senso il cattolicesimo ha espresso un atteggiamento ostile nei confronti delle trasformazioni moderne; a tratti ha espresso addirittura un'aggressività. Il tratto *antimoderno* ha segnato il cattolicesimo per oltre un secolo. Esso corrispondeva alla percezione – sia pur confusa – di problemi obiettivi, che la nuova realtà civile comportava; appunto di quei problemi il programma dell'aggiornamento conciliare avrebbe dovuto occuparsi. Di fatto i problemi non furono individuati con proporzionale chiarezza, né distintamente affrontati; prevalsero approcci forfettari, e quindi la polarizzazione dei dissensi.

⁴ Riportiamo il passo per esteso: «Spesso avviene, come abbiamo sperimentato nell'adempire il quotidiano ministero apostolico, che, non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengano riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di ve-

dere altro che rovine e guai; vanno dicendo che i nostri tempi, se si confrontano con i secoli passati, risultano del tutto peggiori; e arrivano fino al punto di comportarsi come se non avessero nulla da imparare dalla storia, che è maestra di vita, e come se ai tempi dei precedenti Concili tutto procedesse felicemente quanto alla dottrina cristiana, alla morale, alla giusta libertà della Chiesa» (*ivi*, n. 2).

L'identità del moderno, che suscita l'iniziale e prolungata opposizione cattolica, appare abbastanza complessa; essa non può essere descritta con formule troppo semplici e sbrigative. Indulgendo allo schema, distinguiamo in prima battuta tre strati, e per riferimento a ciascuno cerchiamo di precisare la qualità dei problemi obiettivi che l'accelerazione moderna poneva: il primo strato si riferisce ai saperi, il secondo alle istituzioni, il terzo ai rapporti pratici.

(a) I nuovi saperi, assolutamente qualificanti della nuova stagione civile e di fatto invocati come cifra sintetica della modernità, sono quelli rappresentati dalle scienze, e in primo luogo dalle scienze della natura. Il problema fondamentale che esse propongono è quello della distanza della scienza dalla coscienza. Qualche cosa di simile già accadeva nel caso del sapere filosofico antico, il quale elevava la pretesa di valere quale sapere della ragione, dunque quale sapere senza coscienza, senza memoria, senza storia; emancipato da ogni autorità, e anzi investito di un compito critico nei confronti di ogni tradizione. E tuttavia la pretesa razionalistica del sapere filosofico era elevata sullo sfondo di un consenso culturale che appariva allora ancora compatto. I filosofi potevano rappresentare come evidenze di ragione certezze che in realtà molto dovevano alla tradizione, e in particolare alla configurazione che essa aveva trovato grazie all'impatto storico del cristianesimo. Nella stagione moderna la visione del mondo propiziata dalla cultura condivisa viene progressivamente a mancare a seguito dell'accelerazione civile complessiva – prodotta anche e non marginalmente dalle nuove scienze e soprattutto dalla tecnica che ne è figlia; i nuovi saperi scientifici d'altra parte decisamente si staccano da quel *plafond* di certezze antiche garantite dalla cultura condivisa; la loro emancipazione dal cielo delle certezze religiose appare precoce e subito evidente. La coscienza credente, come interpretata dalla dottrina cattolica, continua a rivendicare il rilievo architettonico che la verità religiosa – in ipotesi nota *semel pro semper* – avrebbe per rapporto alla visione del mondo, e dunque anche per rapporto alla conoscenza scientifica. Pensiamo, a titolo illustrativo e con riferimento al Novecento, alla negazione dell'evoluzionismo in nome di una presunta dottrina biblica e cristiana della creazione. In tal modo trova nuovo alimento la diffidenza precoce del cattolicesimo nei confronti della nuova stagione civile e culturale.

(b) Anche per quel che si riferisce alle istituzioni l'avvento della stagione moderna pone il problema del passaggio da una loro visione

religiosa a una visione laica e soltanto convenzionale; non nel riferimento al sacro, o in ogni caso a un'istanza di carattere trascendente, le istituzioni cercano il loro titolo di legittimità, ma soltanto nel consenso sociale. La cultura liberale cerca il fondamento del potere politico soltanto sul consenso democratico; la cultura cattolica tradizionale cercava invece quel fondamento in un'autorità che ultimamente ha qualità religiosa, tipicamente quella della ragione che conosce il diritto naturale. Nel Seicento, all'inizio della stagione moderna, viene elaborata la dottrina del giusnaturalismo laico, che presume appunto la possibilità di riconoscere il diritto naturale *etsi deus non daretur*, senza dunque che il dissenso confessionale pregiudichi il consenso politico; è qualificato come laico quel diritto naturale, e tuttavia esso intende valere come fondamento trascendente del potere politico. Che il diritto naturale possa essere accertato dalla ragione è soltanto un'illusione, ma è illusione che il consenso culturale ancora largo permetteva allora di coltivare. A misura in cui tale consenso si logora, l'illusione non può più essere coltivata. E in Europa quel consenso si logora a seguito dell'accelerazione improvvisa che la trasformazione antropologica conosce proprio negli anni del concilio, successivi al boom economico, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta. Il consenso democratico cessa allora di apparire strumento mediante il quale interpretare le richieste più concrete rivolte a tutti dai principi sacri condivisi della vita comune; appare invece come lo strumento mediante il quale procedere al compromesso necessario tra interessi divergenti e tendenzialmente non comunicanti.

La laicità politica, un principio che a metà del Novecento è ormai da tutti riconosciuto, otterrà dal Concilio anche il riconoscimento della dottrina cattolica; ma si tratterà di un riconoscimento nominale, per nulla determinato sotto il profilo concettuale. Quando la laicità sia pensata quasi essa fosse garantita dalla ragione e dal consenso universale che essa consentirebbe su evidenze etiche elementari essa è pensata in termini illusori. Per rendere la figura della laicità politica più determinata appare urgente pensare l'essenziale mediazione che il costume e/o la cultura esercitano in ordine alla conoscenza di ciò che è giusto. Ora un tale compito, lungi dall'essere eseguito dal concilio, non è da esso neppure riconosciuto. Esso è poco riconosciuto fino ad oggi, almeno per ciò che si riferisce alla cultura cattolica.

(c) Il terzo strato di difficoltà poste dalle trasformazioni moderne è quello delle difficoltà connesse al mutamento dei rapporti pratici. Mi riferisco principalmente alla sostituzione sistemica dello scambio

mercantile alle antiche forme di scambio simbolico. Chiamo simbolico lo scambio di beni o servizi che si accompagna a uno scambio di messaggi; lo scambio mercantile realizza invece la dissociazione radicale tra scambio reale e scambio simbolico. La generalizzazione della forma mercantile dello scambio reale alimenta, per la sua parte, l'illusione che la giustizia nello scambio possa essere realizzata senza necessità di riferirsi a criteri etici trascendenti, per loro natura sottratti alla trattativa commerciale.

Il senso di tale illusione è efficacemente illustrato da ciò che accade nell'ambito di materie sensibili; il carattere mercantile dello scambio alimenta il rischio che si realizzino forme di potere indebito dell'uomo sull'uomo. Pensiamo tipicamente a ciò che accade nel campo della salute, della pratica clinica in genere: oggi diventa possibile acquistare una gravidanza al mercato, e addirittura acquistare un figlio, o un aborto. L'eventuale obiezione di coscienza del medico è denunciata come prevaricazione intollerabile della coscienza personale del medico sulla coscienza di altri; la coscienza – si dice – interessa sempre e solo i comportamenti personali e privati, non può e non deve interferire con i suoi comportamenti professionali; essi dovrebbero essere appunto “laici”. Nel caso delle questioni bioetiche appare con particolare evidenza come lo scambio di beni e servizi realizzato nel quadro dell'istituzione clinica sia pensato e praticato quasi si trattasse di scambio senza relazione umana, senza riconoscimento dunque per quella alleanza, che invece appare obiettivamente sottesa al rapporto clinico.

Anche a tale riguardo si propone un compito di approfondimento teorico, che abbia per oggetto il complesso rapporto tra soggetto e società. Tale rapporto pareva non aver bisogno di particolare attenzione nelle società convenzionali, caratterizzate da un alto indice di consenso. Il passaggio dalla società organica alla società complessa costringe il pensiero a registrare la forte dipendenza della coscienza individuale dal contesto sociale. Per descrivere il mutamento Ferdinand Tönnies ha introdotto, oltre un secolo fa, la famosa distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*; nella prima l'agire era fondamentalmente spontaneo (*Wesenwille*); il singolo non aveva bisogno di deliberazione per scegliere il proprio comportamento; la spontaneità del comportamento era il riflesso dell'alto indice di consenso garantito dal costume; esso consentiva al singolo di scorgere subito quel che gli altri attendevano da lui; nella società complessa non basta più la disposizione abituale a suggerire al singolo le forme dell'agire convenienti; il singolo deve scegliere in maniera deliberata (*Kurwille*) e questa necessità basta da se sola a renderlo consapevole dell'alto indice di

congettura che tutti i suoi comportamenti comportano. Una tale consapevolezza introduce un conseguente fattore di distanza tra il soggetto e i suoi comportamenti; proporzionalmente alto diventa il rischio che il soggetto intenda ogni suo comportamento soltanto come una prova, rispetto alla quale egli si riserva la possibilità di recedere, e non invece come una promessa da mantenere. La necessità di decidere comporta poi in ogni caso che il singolo elabori in maniera riflessa i criteri del proprio comportamento; i criteri del bene e del male non sono più offerti da un costume condiviso. Questa necessità rende proporzionalmente meno chiara l'evidenza morale.

Gli aspetti nuovi della società civile moderna, e soprattutto tardo moderna o postmoderna, non possono essere descritti in termini troppo semplicistici quasi si trattasse soltanto di qualche variazione nei costumi; quel che cambia è in radice la qualità del rapporto tra costume sociale e coscienza individuale. Nella lingua comune, alla categoria del costume si è sostituita sempre più regolarmente quella di cultura; essa non è semplicemente una serie di norme di comportamento, ma il complesso delle forme simboliche mediante le quali soltanto trovano oggettivazione sociale i significati elementari del vivere. Le nuove forme della cultura stentano a realizzare il profilo dell'universo; singoli sistemi parziali di scambio sociale – l'economia, la politica, la religione, la chiesa, e simili – hanno codici di comportamento loro propri; per quel che si riferisce ai significati fondamentali del vivere, poi, il singolo è rimandato alla sua coscienza personale. Di riflesso, il singolo trova sempre meno nella cultura condivisa le indicazioni di valore necessarie per strutturare la sua coscienza morale. Nella cultura pubblica il singolo trova risorse simboliche certo utili all'articolazione dei significati, ma non sufficienti a proporgli un imperativo; di esse egli può fare soltanto uso espressivo; esse non gli impongono un dovere.

La crescente distanza tra coscienza e cultura, insieme alla fine della cultura – quanto meno, alla minacciata fine di essa quale sistema simbolico coerente e imperativo – introducono fattori di spiccata problematicità nella civiltà del nostro tempo. Per rapporto a tali fenomeni, il compito della Chiesa si configura non certo come semplice compito di aggiornamento, piuttosto come compito di critica, e quindi di conseguente presa di distanza dai luoghi comuni correnti.

Questa breve e sommaria prospettazione dei problemi che l'aggiornamento impone ai tre livelli indicati da un'idea della profondità e della complessità dei problemi teorici implicati. Per capire l'epoca in cui viviamo e iscrivere in essa con proporzionale univocità la verità cristiana occorre anzitutto rivedere in profondità l'apparato concet-

tuale del quale ci serviamo per dire della realtà umana. La consapevolezza manifestata dall'iniziativa pastorale a tale riguardo mi pare sia stata abbastanza ridotta: lo era per comprensibili ragioni già nel dibattito conciliare, lo è stata però anche nel successivo processo di riforma pastorale.

2. La vicenda della parola

Verifichiamo, sia pure in maniera soltanto assai parziale, la qualità della consapevolezza ecclesiale che accompagna il progetto dell'*aggiornamento* esaminando le forme che assume la progressiva affermazione di tale parola d'ordine programmatica.

Il primo ingresso della parola *aggiornamento* nel gergo ecclesiastico si produce, in tempi assai precoci, grazie all'uso che ne fa Giovanni XXIII. Nel primo uso la parola aveva un significato ancora abbastanza minimalista. Soltanto a seguito del dibattito conciliare, il termine ha assunto un significato sintetico decisamente ambizioso. A misura in cui si produce questo incremento semantico, si rendono necessari molti sottili distinguo, fino alla contrapposizione esplicita tra l'aggiornamento vero e necessario e il deprecabile adattamento ai tempi. Questa antitesi è già proposta da Paolo VI, ma in un tempo e in una prospettiva abbastanza distanti da quelli sottesi alla contrapposizione che Benedetto XVI suggerisce tra le due opposte ermeneutiche del concilio, quella della continuità e quella della discontinuità.

2.1. Giovanni XXIII

Prima ancora dell'apertura del Concilio, e anzi addirittura prima di divenir papa, ma giunto ormai alla vigilia di quell'elezione, il patriarca di Venezia cardinal Angelo Giuseppe Roncalli usò la parola *aggiornamento* per definire gli obiettivi del 31° Sinodo della sua Diocesi:

Non vi sentite tante volte ripetere la parola "aggiornamento"? Eccovi la nostra Santa Chiesa sempre giovane ed in attitudine di seguire il vario volgersi delle circostanze della vita, allo scopo di adattare, correggere, migliorare, infervorare. Perché questa è in sintesi la natura del Sinodo: questo è il suo scopo⁵.

⁵ *Comunicazione per l'apertura del 31° Sinodo Diocesano, Venezia, 8 ottobre 1957, vol. III, 1957-1958.*

Vengono poi segnalati due interventi dell'anno successivo, il 1959. Nella sua prima enciclica, *Ad Petri Cathedram*, del 29 giugno 1959; Giovanni XXIII elenca i motivi della sua gratitudine e conclude dicendo che «si aggiungono altri motivi di consolazione»:

Intendiamo riferirci sia ai vasti consensi con cui è stato accolto l'annuncio del concilio ecumenico, del sinodo diocesano di Roma, dell'aggiornamento del Codice di diritto canonico e della prossima promulgazione del Codice per la chiesa di rito orientale; sia ancora alla speranza ovunque diffusa che questi avvenimenti possano felicemente condurre a una maggiore e più profonda conoscenza della verità, a un salutare incremento del costume cristiano e alla restaurazione dell'unità, della concordia, della pace.

Di aggiornamento qui si parla per riferimento al Codice, dunque alla disciplina. La speranza suscitata dagli avvenimenti elencati è riferita in maniera più comprensiva alla vita tutta della Chiesa: maggiore e più profonda conoscenza della verità, salutare incremento del costume cristiano e restaurazione dell'unità, della concordia e della pace. Sullo sfondo sta l'auspicio – così interpreto – di prendere le distanze da un cattolicesimo risentito e polemico, com'era quello caratteristico del secolo precedente, e a titolo ulteriore quello degli anni della guerra fredda. Riferendosi poi in maniera più esplicito al concilio, così ne vengono definiti gli obiettivi:

Scopo principale del Concilio stesso sarà di promuovere l'incremento della fede cattolica, e un salutare rinnovamento dei costumi del popolo cristiano e di aggiornare la disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei nostri tempi.

L'aggiornamento è dunque riferito alla disciplina, non alla dottrina, e neppure alla liturgia, alle forme della pietà e della lingua della predicazione in genere. La riforma perseguita dal Concilio appare qui connotata in senso prevalentemente morale; essa «senza dubbio costituirà un meraviglioso spettacolo di verità, di unità e di carità che, visto anche da coloro i quali sono separati da questa sede apostolica, sarà per essi un soave invito – lo speriamo – a cercare e raggiungere l'unità per la quale Gesù Cristo rivolse al Padre celeste così ardente preghiera».

L'uso del termine aggiornamento in senso disciplinare corrisponde all'uso corrente, che esso conosceva in ambito civile; esso era riferito alla formazione permanente dei docenti, e alla formazione pro-

fessionale di ogni categoria. In specie gli insegnanti erano assiduamente impegnati in corsi di aggiornamento, la cui necessità corrispondeva al continuo progresso dei saperi. Il termine *aggiornamento* conoscerà un obiettivo incremento semantico trasferito all'uso ecclesiastico; a monte di tale incremento, il termine non prevede l'idea di una complessiva riforma, ma quello di un'integrazione. Nell'uso pastorale invece l'aggiornamento comporta il profilo della revisione complessiva delle pratiche precedenti. Di quali pratiche e perché?

Il carattere eminentemente pratico o pastorale della riforma perseguita è confermato dal discorso che Giovanni XXIII fa alla riunione della commissione antipreparatoria, il 30 giugno 1959: «Il Concilio è convocato, anzitutto, perché la Chiesa Cattolica [...] si propone di attingere novello vigore per la sua divina missione. Perennemente fedele ai sacri principi su cui poggia e all'immutabile dottrina affidatale dal Divino Fondatore, [...] seguendo sempre le orme della tradizione antica, intende [...] rinsaldare la propria vita e coesione *anche* di fronte alle *tante contingenze e situazioni odierne*, per le quali saprà stabilire efficienti norme di condotta e di attività». Il riferimento all'oggi è solo aggiunto (*anche*) e il presente è nominato per riferimento a contingenze e situazioni singole; tale circostanza mostra come sia ancora lontana quell'accezione più impegnativa della parola *aggiornamento*, che vede in esso la risposta all'imperativo posto dai nuovi tempi.

Nel discorso di apertura del concilio, che già sopra abbiamo citato, non è usata la formula precisa di *aggiornamento*; è precisato però l'intendimento pastorale del concilio. Esso non deve ripetere dottrine ovvie, ma approfondirle ed esprimerle in forma la quale meglio risponda alle esigenze del nostro tempo. A tal proposito è suggerita la famosa distinzione tra sostanza della dottrina e forma; questa seconda deve essere pensata in maniera tale che *cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruat*. L'aggiornamento – così possiamo commentare – riguarderebbe la lingua e non propriamente la dottrina.

In fretta il dibattito conciliare rende manifesto il carattere decisamente non marginale della riforma intrapresa; essa non riguarda soltanto la disciplina, ma l'immagine complessiva della Chiesa e dei suoi rapporti con il (mondo) presente. Appunto per riferimento a questa maggiore portata, si determinano divaricazioni profonde, e quindi anche opposti sospetti assai radicali tra i diversi fronti. *L'aggiornamento* è catturato dal conflitto delle interpretazioni.

2.2. *L'allarme di Paolo VI*

Già nel 1965, a conclusione del concilio, Paolo VI deve precisare quale sia il significato pertinente che Giovanni XXIII assegnava alla parola *aggiornamento* e lo distingue quindi da significati considerati abusivi; l'aggiornamento vero è ridotto alla conformazione della pastorale cattolica effettiva alle «nuove norme che il Concilio le ha date»; in tal modo sarà trovata la *nuova* (aggiornata) comunione:

La Chiesa si ricomponе nelle nuove norme che il Concilio le ha date: la fedeltà le caratterizza; una novità le qualifica, quella della accresciuta coscienza della comunione ecclesiale, della sua meravigliosa compagine, della maggiore carità che deve unire, attivare, santificare la comunione gerarchica della Chiesa. È questo il periodo del vero «*aggiornamento*», preconizzato dal Nostro predecessore di venerata memoria Giovanni XXIII, il quale a questa programmatica parola non voleva certamente attribuire il significato che qualcuno tenta di darle, quasi essa consenta di «relativizzare» secondo lo spirito del mondo ogni cosa nella Chiesa, dogmi, leggi, strutture, tradizioni, mentre fu così vivo e fermo in lui il senso della stabilità dottrinale e strutturale della Chiesa da farne cardine del suo pensiero e della sua opera. *Aggiornamento* vorrà dire d'ora innanzi per noi penetrazione sapiente dello spirito del celebrato Concilio e applicazione fedele delle sue norme, felicemente e santamente emanate⁶.

Questa descrizione dell'*aggiornamento* appare obiettivamente elusiva; essa elude – più precisamente – la questione più seria dell'aggiornamento, quella della comprensione della cultura del tempo, e quindi della determinazione delle forme che deve assumere il confronto con essa. La descrizione postula un'irreale compiutezza, che il programma di riforma promosso dal concilio avrebbe già realizzato attraverso le decisioni e i documenti conciliari; tale compiutezza non ha riscontro nei fatti. La distinzione tra l'aggiornamento vero, quello realizzato dal concilio, da un aggiornamento falso e interminabile, che dovrebbe essere proseguito oltre il concilio, si comprende nel contesto storico dell'immediato dopo concilio. E tuttavia la realizzazione

⁶ Allocuzione di sua Santità Paolo VI ai Padri conciliari, 18 novembre 1965, *Acta Synodalia S. Concilii oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars VI, 1978, 693-694; ulteriori allocuzioni, che esprimono un senso sintetico analogo (del 23 dicembre 1965 e dell'9 dicembre 1966)

sono segnalati e commentati in R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 88-97.

effettiva delle linee di riforma indicate dal concilio esige per sua natura di andare oltre le disposizioni formali del concilio, le quali non hanno ancora la figura di un programma operativo che si tratterebbe soltanto di realizzare. Le disposizioni del concilio indicano direzioni di fondo dell'impegno pastorale, le quali, per essere concretate e poi praticamente realizzate, esigono un supplemento di riflessione, teorica e pratica. Certo che aggiornare non vuol dire «relativizzare» dogmi, leggi, strutture, tradizioni e ogni altro aspetto della vita della Chiesa secondo lo spirito del mondo; non significa dunque adattarsi a quello spirito; vuol dire però confrontarsi effettivamente con lo "spirito del mondo"; più precisamente, con quelle anticipazioni di senso rispetto alla coscienza individuale, che sono iscritte nelle forme della cultura diffusa; confrontarsi significa riprendere criticamente quelle forme realizzandone un discernimento nell'ottica della fede cristiana.

La differenza tra deprecabile adattamento e necessario confronto può essere compresa soltanto a condizione di portare più a fondo un duplice ordine di riflessioni: (a) quella teorica, intorno alla necessaria differenza tra cultura e coscienza, e insieme intorno alla necessaria correlazione tra le due; (b) quella storico pratica, intorno alle forme della cultura contemporanea e alla sua accresciuta distanza dalla coscienza del soggetto.

2.3. Benedetto XVI: due ermeneutiche

Il conflitto delle interpretazioni a proposito della riforma conciliare ha assunto in seguito la forma assai schematica di un'alternativa, tra continuità e rottura. Secondo il primo modello il concilio avrebbe realizzato un *aggiornamento* delle verità credute e praticate da sempre; mentre per il secondo modello esso avrebbe realizzato un radicale *mutamento di paradigma*.

Ha concorso a diffondere il ricorso ad un'alternativa tanto radicale il discorso fatto di Benedetto XVI alla Curia il 22 dicembre del 2005, più volte ripreso e discusso, divenuto in fretta molto famoso. Il Papa propone questa tesi schematica: «I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro»⁷. Davvero i problemi sono nati dalle due

⁷ Il testo procede così: «L'una ha causato confusione, l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare "er-

meneutica della discontinuità e della rottura"; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'"ermeneutica

ermeneutiche, o non è vero piuttosto che le due ermeneutiche sono nate dai problemi?

Ai molteplici interrogativi posti dalla trasformazione storica e antropologica, troppo a lungo rimossi, il Vaticano II non ha potuto dare risposte univoche e soddisfacenti. Quegli interrogativi, già al tempo del concilio sotto gli occhi di tutti, non hanno potuto avere risposta elaborata nel dibattito stesso del concilio. E tuttavia quel dibattito ha effettivamente consentito, con una rapidità che è apparsa sorprendente, di raggiungere il consenso intorno ad alcune indicazioni di fondo circa la direzione che avrebbe dovuto prendere la riforma dottrinale e pratica. Non ha definito riforme compiute; ha espresso istanze. La loro realizzazione esigeva approfondimenti ulteriori, che la riflessione teologica non aveva allora ancora prodotto.

Per tali approfondimenti, oltre tutto, l'aula conciliare non era proprio il luogo adatto. Il regime de 'la diretta' impediva schiettezza e verità nel confronto. Questo è un aspetto non marginale, fino ad oggi poco approfondito. Non sono mancate certo denunce, anche assai aspre⁸: la preoccupazione futile di padri conciliari e periti di avere

della riforma", del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino»; deriviamo questa e le successive citazioni dal sito www.vatican.va. Il discorso di Benedetto XVI ha prodotto una vivace discussione; tra le voci dissenzienti segnalò quella di L. BETTAZZI, *Non spegnere lo Spirito. Continuità e discontinuità del Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 2006; in occasione del quarantesimo anniversario della conclusione del concilio sono apparse molte pubblicazioni sul tema, per lo più di carattere celebrativo, come B. FORTE (ed.), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II 40 anni dopo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005; tra le ricostruzioni critiche segnaliamo O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005 (di carattere più analitico che ermeneutico); G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007 (una raccolta di saggi, più ambiziosi sotto il profilo ermeneutico, vicini alla prospettiva della scuola di Bologna); anche diverse riviste hanno dedicato un numero monografico al tema, come «Credere oggi»,

A 40 anni dal concilio Vaticano II, n. 151 (genn.-febb. 2006), del quale vedi in particolare la nota bibliografica di A. MODA, *Invito alla lettura (Per una rivisitazione dei testi conciliari)*, ivi, 151-161. Interessanti sono anche i diari di alcuni protagonisti: M-D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962-63*, a cura di A. MELLONI, Il Mulino, Bologna 1996; U. BETTI, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962 - Natale 1978*, EDB, Bologna 2003; Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1963, 1964-1966*, vol. I-II, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

⁸ Particolarmente aspra quella di L. BOUYER, *Cattolicesimo in decomposizione* (1968), Morcelliana, Brescia 1969; ma anche quella di H.U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovvero il caso serio* (1966), Queriniana, Brescia 1968, che descrive in termini caricaturali la figura del cattolicesimo aperto, che non prevede più la forma paradigmatica della testimonianza della fede, che sarebbe appunto il martirio; da segnalare come molti dei teologi, che pure debbono essere riconosciuti come ispiratori del programma di aggiornamento cattolico perseguito dal Concilio, si espressero poi in termini assai critici nei confronti del postconcilio; oltre a quelli appena citati si possono ricordare H. DE LUBAC, *La Chiesa nella crisi attuale* (1969), Paoline, Roma

udienza e consenso presso i media avrebbe indotto a semplificazioni, che prospettavano un'incauta abdicazione alla verità per amore di consenso.

Il rapporto tra riforma della Chiesa e comunicazione pubblica propone problemi che, già emersi al tempo del concilio, si ripropongono in forma sistemica nel periodo successivo. La voce pubblica della Chiesa è esposta alla deprecabile tendenza di adottare un doppio registro: quello laico (che io chiamo registro ONU, e che si appella ai diritti umani, alla pace, allo sviluppo, all'ambiente, e ad altre istanze simili) per un primo lato, quello invece subito evangelico e/o spirituale per altro lato.

Lo schema delle due ermeneutiche proposto da Benedetto XVI intende in particolare correggere una precisa ermeneutica del concilio, quella che relativizza i testi a vantaggio dell'evento; soltanto questo sarebbe il vettore dello *spirito* del concilio, che deve prevalere sulla *lettera*.

L'ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l'unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. [...] sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l'intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio⁹.

Lo schema storiografico denunciato è quello sotteso alla più importante *Storia del Concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo e apparsa negli anni 1995-2001¹⁰; la tesi di fondo della "scuola di Bologna",

1971; J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna. Un vecchio laico interroga se stesso nel mondo d'oggi* (1969), Morcelliana, Brescia 1973³.

⁹ La denuncia di questo pretestuoso scorporo dello spirito del concilio dai testi è già presente in precedenti pronunciamenti del card. Joseph RATZINGER, in specie nel suo libro intervista con V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998³, pubblicata in occasione del 20° anniversario dal-

la conclusione del concilio; lo stesso schema storiografico è proposto con riferimento ai temi morali da Philippe DELHAYE, *La Scienza del Bene e del Male. La Morale del Vaticano II e il "Metaconcilio"*, Edizioni Ares, Milano 1979.

¹⁰ L'edizione italiana a cura di A. MELLONI, edita da Il Mulino, Bologna, è articolata in cinque volumi: 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione*, 1995; 2: *La formazione della coscienza conciliare ottobre*

fondata negli anni Sessanta da Giuseppe Dossetti, è appunto questa: i contenuti prioritari del Concilio Vaticano II sarebbero da cercare non nei testi prodotti, ma nell'evento stesso del Concilio, veicolo di un spirito che non può essere ridotto alla lettera dei documenti¹¹.

Lo spirito del concilio sarebbe da identificare, più precisamente, con il sogno di Giovanni XXIII, quello di una nuova Pentecoste per la Chiesa e per il mondo. I documenti del concilio corrisponderebbero invece all'opera di contenimento attuata da Paolo VI. Tra Giovanni XXIII e Paolo VI è stabilita in tal modo un'opposizione di fondo. Pare che proprio la contestazione polemica della tesi di Alberigo¹² abbia determinato il relativo successo dello schema troppo semplice, che contrappone le due ermeneutiche del Vaticano II, continuità o discontinuità.

2.4. *Emergenza del tema "cultura"*

La questione più seria e complessa obiettivamente sollevata dal programma di aggiornamento perseguito dal concilio sta altrove. Potremmo esprimerci, in prima battuta, in questi termini: il *giorno*, con il quale deve sintonizzarsi il programma di aggiornamento, non è realtà la cui consistenza possa essere rilevata in termini oggettivistici. La qualità dei tempi storici, entro i quali la Chiesa deve realizzare di volta in volta il proprio ministero, propone un compito di una lettura che non è affatto scontata; i tempi non possono essere trattati quasi fossero contenitori vuoti, e cioè per se stessi neutri, entro i quali versare il messaggio del vangelo. Ogni presente della vita civile, e dunque ogni cultura, ha sue ragioni di verità, e insieme ragioni di menzogna; tali ragioni non possono essere fatte oggetto di discernimento a procedere da canoni veritativi preventivamente noti. Soltanto iscrivendo

1962 - settembre 1963, 1996; 3: *Il secondo periodo e la seconda intersezione settembre 1963 - settembre 1964*, 1998; 4: *La Chiesa come comunione settembre 1964 - settembre 1965*, 1999; 5: *Concilio di transizione. Il quarto periodo e la conclusione del Concilio (1965)*, 2001.

¹¹ Vedi anche la raccolta di studi curata da M.T. FATTORI - A. MELLONI, *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997; una recensione critica, ampia e argomentata, al complessivo impianto della storia diretta da Alberigo, è proposta da M. VERGOTTINI, *Vatica-*

no II: l'evento oltre il testo, «Teologia» 22 (1997) 81-98.

¹² Vedi in tal senso la presentazione (Roma il 17 giugno) che il card. Ruini ha fatto dell'opera di A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, che propone una recensione polemica dell'opera di Alberigo; vedi anche la raccolta di articoli sul Vaticano II di C. RUINI, *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Mondadori, Milano 2005.

il messaggio evangelico entro la cornice dei diversi tempi, soltanto così, è possibile dare espressione nel presente alla verità della fede di sempre. La verità del vangelo è sempre al di là delle sue singole interpretazioni; essa però non si rende mai accessibile in altro modo che questo, le sue successive interpretazioni.

Il discernimento della qualità del tempo non può essere realizzato a procedere subito e soltanto dal vangelo o dallo Spirito; esso esige invece una chiarificazione previa della figura della *cultura*. Questa categoria – come tutti ben sappiamo – ha acquisito rilievo crescente soltanto in anni successivi agli anni del concilio; allora non era ancora entrata nel lessico familiare della Chiesa. La necessità che alla fine la categoria entrasse in quel lessico era certo già allora avvertita. Documento univoco in tal senso offre la costituzione *Gaudium et spes*; essa dedica al tema della cultura una trattazione proporzionalmente diffusa, che nelle intenzioni dei redattori avrebbe dovuto essere addirittura organica (vedi il cap. II della seconda parte). Specie nel paragrafo introduttivo è offerta una descrizione della cultura, che evidenzia il nesso qualificante tra cultura e storia; tra mediazione culturale del processo di umanizzazione e carattere storico e sociale del processo:

È proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogniqualevolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse (n. 53a).

La connessione è talmente stretta da comportare come sua conseguenza addirittura un teorema come questo, la persona umana non può realizzare la propria natura se non mediante la cultura? All'interrogativo mi pare doveroso dare risposta decisamente affermativa; la costituzione conciliare, e la lingua ecclesiastica in genere non danno in maniera univoca una tale risposta. Rimane largamente operante l'assunto convenzionale per il quale sarebbe possibile identificare una *natura* umana la quale come tale non dipenderebbe da alcuna cultura.

La *Gaudium et Spes* conosce certo il nuovo significato di cultura, quello solitamente qualificato come antropologico:

Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale e la voce «cultura» assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli

istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano. Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito in cui ogni uomo, di qualsiasi stirpe ed epoca, si inserisce, e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà (n. 53c).

Appunto tale riconoscimento dispone le condizioni che, almeno remotamente, sono propizie alla comprensione delle ragioni dell'aggiornamento necessario, della dottrina e del ministero pastorale in genere. Esso è imposto appunto dal mutamento culturale, più precisamente dall'accelerazione esasperata che tale mutamento conosce a procedere dall'inizio degli anni Sessanta. Soltanto un approfondimento teorico dell'idea di cultura potrebbe rendere ragione in maniera chiara del fatto che l'aggiornamento non può consistere semplicemente nell'*uso* di una nuova lingua, o in generale di nuove risorse simboliche, per esprimere le verità di sempre; esso consiste invece nella rinnovata comprensione della verità cristiana di sempre a procedere dalla nuova *Weltanschauung*, dalle nuove forme dell'apertura della coscienza al reale disposte dalla nuova cultura.

Uno degli incrementi più impegnativi imposto della cultura moderna è il superamento dell'approccio naturalistico all'idea di natura intesa in senso morale. L'altro incremento è la correzione del noto complesso antimoderno del cattolicesimo recente. Perché parlo di *complesso*? La risposta non è semplice. La presa di posizione antimoderna della Chiesa cattolica dell'Ottocento è stata consapevole e deliberata; in tal senso, essa non è stata in alcun modo un *complesso* nel senso psicoanalitico del termine. Le sue ragioni però e il suo difetto di ragioni non sono oggetti di comprensione proporzionalmente chiara.

Le interpretazioni alternative del concilio non dipendono subito e solo dal pregiudizio soggettivo degli interpreti. Almeno in parte esse dipendono da una indeterminatezza della riforma auspicata e insieme promossa dal Vaticano II che è obiettiva; appunto tale indeterminatezza lascia lo spazio obiettivo per interpretazioni alternative. Sotto altro profilo, e più radicale, quella indeterminatezza apre lo spazio per un compito ulteriore: definire in maniera più precisa la riforma auspicata. Tale definizione più avanzata della riforma non potrà ovviamente cercare autorizzazione nel concilio stesso; non potrà postulare una *mens* del concilio proporzionalmente precisa, sicché si possa dire che cosa esso avrebbe potuto e addirittura voluto dire al di là di ciò che effettivamente ha detto. Le formule scelte dai testi del concilio per realizzare quell'alto grado di consenso, che Paolo VI in specie ha

cercato con grande ostinazione, hanno dovuto prevedibilmente pagare il prezzo di un compromesso. I chiarimenti ulteriori, possibili e anzi necessari per portare a compimento la riforma intrapresa dal concilio, dovranno cercare autorizzazione nelle fonti stesse della rivelazione cristiana, nella tradizione tutta della Chiesa, e per altro lato nell'intelligenza dei profondi mutamenti antropologici che si sono prodotti nella stagione moderna e contemporanea.

La rimozione degli interrogativi che il concilio ha obiettivamente suscitato senza poter risolvere fa sì che l'appello nominalistico a un programma del concilio che si presume chiaro appaia velleitario; l'accusa dei nemici, che vorrebbero affossare quel programma, appare tendenziosa; tendenziosa è però anche la proposta conservativa. Il conflitto vero non è quello che riguarda le diverse interpretazioni del concilio; il conflitto vero nasce da più lontano; da questioni obiettive, che certo discusse anche in concilio, non hanno per altro raggiunto lì un chiarimento soddisfacente. L'aggiornamento è stato certamente voluto dal concilio, ma la sua consistenza e il prezzo da pagare per esso non era ancora chiaro. Il compito del periodo successivo al concilio, il compito che rimane attuale fino ad oggi, è appunto quello di pensare gli aspetti che ancora non sono stati pensati dell'aggiornamento, e quindi elaborare le proposte pratiche capaci di realizzarlo.

SUMMARY

At the beginning of the Second Vatican Council, in particular in John XXIII's aim, the urging practical reformation (preaching language, ecclesiastic discipline, pastoral forms in general) seemed not to touch its depositum fidei; the clear-cut distinction between truth forever and historical forms caused the success of the updating category. That separation progressively became as clear as abstract; truth is certainly beyond historical forms, nevertheless it cannot be determined but by them. The "anachronism" of pastoral ministry is not only the effect of deplorable inactivity, it is also and above all the consequence of unsolved theoretical problems, caused by modern cultural changings. The concrete story of the Council progressively underlines the delicate and even dangerous feature of the updating process; it threatens to legitimate the adjusting to the new culture. In particular Paul VI, in a 1965 address, already pointed out to that risk and he distinguished between a relevant and irrelevant sense of updating. His Distinction prepared the schematic confrontation between two Council hermeneutical trends by Benedict XVI. The diffe-

rence between a deplorable adjusting and a necessary confrontation with the new culture may be made clear only on condition that we distinctively investigate two thought orders: a) the theoretic one about the necessary difference between culture and conscience which cannot remove their relationship; b) the historical practical one about the forms of contemporary culture and in particular about the growing distance which, in late modernity, appears between conscience and culture; it threatens to become a radical break.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.