

Vaticano II come stile di Chiesa. L'interpretazione «relazionale» del *corpus* conciliare secondo Christoph Theobald

Stefano Didonè

Nell'architettura prevista per questo Dossier di approfondimento, il presente contributo è consacrato al rapporto che la proposta teologica di Theobald intrattiene con il *corpus* testuale del concilio Vaticano II. Almeno due premesse sono dovute al lettore, dato il rilievo che questo rapporto ha negli equilibri di fondo dell'intero discorso teologico theobaldiano, ricco e fecondo, quanto anche estremamente raffinato, complesso e articolato. Sulla scia della lezione ricœuriana circa la necessità di percorrere una «via lunga»¹, senza accontentarsi di scorciatoie, l'operazione di rilettura trasversale dei documenti conciliari si colloca all'interno di un lavoro teologico che nel corso degli anni ha raggiunto dimensioni tali da rendere la sua opera quasi un «classico» nella letteratura teologica contemporanea, anche se l'aggettivo può suonare paradossale in questo caso.

¹ Sulla «via lunga» di Ricœur intesa come una riflessione di secondo livello, cioè una «ermeneutica ricostruttiva», che tenta di recuperare (o «restaurare») il senso («ermeneutica della fiducia») dopo il confronto con le cosiddette «ermeneutiche del sospetto» si rinvia a A. MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in Paul Ricœur*, Aliberti, Roma 2008. Il modo di procedere dell'ermeneutica conciliare theobaldiana si ispira molto a questa «via lunga», soprattutto nel riferimento al concetto di riforma inteso dopo il superamento della contrapposizione tra il discorso «dogmatico» e quello «pastorale».

1. Un nuovo modo di rapportarsi al *corpus* conciliare

La prima delle due premesse riguarda la delimitazione del compito da svolgere, non privo di una certa difficoltà, tenuto conto almeno di questi tre fattori: l'esteso arco temporale – quasi un trentennio – in cui si sviluppa la riflessione del teologo franco-tedesco² su questo tema; la mole di pagine che egli vi dedica nel complesso della sua vasta e per certi aspetti frammentata produzione; infine il suo elaborato stile di scrittura teologica, che intreccia molteplici ambiti del sapere e più livelli del discorso. Quello che viene messo in atto in queste pagine assomiglia pertanto più a un tentativo a titolo «esplorativo» e non certo esaustivo³. Nondimeno, le notevoli implicazioni ecclesiologiche della sofisticata ermeneutica theobaldiana possono trasformare questo tentativo in un potenziale contributo per lo sviluppo dell'attuale «cammino sinodale», nel quale il Vaticano II viene presentato come la sorgente ispirante per il cammino della Chiesa «del terzo millennio»⁴, nonostante il riferimento alla sinodalità così come viene intesa oggi sia di fatto assente nel *corpus* degli scritti conciliari⁵.

2 La prima traccia di pubblicazioni dedicate al tema risale alla collaborazione con B. Sesboué per l'opera collettanea *Storia dei dogmi*: cf. C. THEOBALD, «De Vatican I aux années 1950» e «Le concile Vatican II et ses suites, 3^e et 4^e phase», in B. SESBOUÉ – C. THEOBALD, *Histoire des dogmes*, vol. 4, *La parole du salut. La doctrine de la Parole de Dieu, la justification et le discours de la foi, la révélation et l'acte de foi, la tradition, l'Écriture et le magistère*, Desclée, Paris 1996 (trad. it. «Dal Vaticano I agli anni 1950: Rivelazione, fede e ragione, ispirazione, dogma e magistero infallibile», in B. SESBOUÉ – C. THEOBALD, *Storia dei dogmi*, vol. 4, *La parola della salvezza. XVI-XX secolo. Dottrina della Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero*, Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 201-411).

3 Proprio perché non è il primo tentativo, né tantomeno vuole essere esaustivo, su questo argomento rimangono imprescindibili le preziose osservazioni sviluppate in A. BERTULETTI, *Il «principio di pastoraltà» come principio interno del corpus conciliare. Elementi di riflessione sulle opzioni teologiche ed ecclesiologiche del Concilio*, in SCUOLA DI TEOLOGIA DEL SEMINARIO DI BERGAMO (a cura di), *Teologia tra Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 89-107. Al saggio di Bertuletti verrà dedicata particolare attenzione nel secondo paragrafo.

4 «Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio» (FRANCESCO, *Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo anniversario dell'Istituzione del Sinodo dei Vescovi*, 17 ottobre 2015: AAS 107[2015], p. 1139).

5 «Benché il termine e il concetto di sinodalità non si ritrovino esplicitamente nell'insegnamento del concilio Vaticano II, si può affermare che l'istanza della sinodalità è al cuo-

La seconda premessa riguarda il modo di procedere. Trattandosi di una produzione teologica tuttora in corso, talvolta non priva di ripetizioni, il progetto di restituzione della lettura e dell'interpretazione del Vaticano II da parte di Theobald deve anzitutto misurarsi con la tesi di fondo da lui proposta fin dagli esordi della sua produzione, cioè quella del cambiamento paradigmatico (dal paradigma «dogmatico» a quello «pastorale»)⁶. Tale cambiamento di paradigma comporta, analogamente rispetto ai criteri di interpretazione delle Scritture sante, la lettura e l'interpretazione del Vaticano II da fonte «ispirata» a fonte «ispirante» un certo modo di fare teologia e una certa visione di Chiesa, come egli stesso riconosce nei suoi testi autobiografici e nelle interviste⁷.

Più precisamente si cercherà di mettere a fuoco le ragioni per le quali il teologo franco-tedesco comprende fin dai primi lavori il Vaticano II come espressione di «*un nuovo modo di rapportarsi al patrimonio dogmatico del cattolicesimo*»⁸ e il corpus degli scritti conciliari (le quattro grandi costituzioni conciliari, i nove decreti e le tre dichiarazioni) come una struttura «policentrica». Con questo aggettivo viene messa in risalto la distanza tra il Vaticano II e l'impostazione del magistero a esso precedente. A differenza del «Corpus Leoninum» – espressione gilsoniana che indica la compattezza e la coerenza della visione globale del cristianesimo che traspare dal magistero di Leone XIII – i documenti del Vaticano II esprimono una pluralità di approcci (espressa con la formula: «stile di stili»). Tuttavia, la loro presentazione secondo l'ordine giuridico e non cronologico di redazione, veicola complessivamente una

re dell'opera di rinnovamento da esso promossa» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018, n. 6).

⁶ L'espressione, com'è noto, viene ricavata da T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969 (ed. orig. 1962), in particolare dal Postscritto del 1969.

⁷ «Rispetto al mio itinerario personale nel "mondo della teologia", il concilio Vaticano II ha giocato un ruolo decisivo: la svolta decisiva, inaugurata dal Concilio, va compresa come una forma di uscita dal "paradigma dogmatico" a favore di un nuovo paradigma, identificato dal termine conciliare di "pastoralità". Il mio modo di interpretare il "cristianesimo come stile" si colloca in questo cambiamento di paradigma e tenta di pensare gli elementi costitutivi di questa "pastoralità", quella di Gesù e della Chiesa, mostrando come questa scelta si iscriva coerentemente (*réellement et véritablement*) nell'insieme della tradizione cristiana» (C. THEOBALD, «Mon itinéraire au pays de la théologie», in *Laval théologique et philosophique* 68[2012]2, pp. 319-333, qui p. 331. Traduzione mia).

⁸ C. THEOBALD, «Il Concilio e la "forma pastorale" della dottrina», in SESBOUÉ – THEOBALD, *Storia dei dogmi*, vol. 4, p. 418. Il corsivo è di Theobald.

concezione «pan-ecclesiologica» che «nasconde evidentemente le evoluzioni storiche all'interno di un corpus in cui i testi redatti per ultimi, spesso di minore valore canonico, hanno potuto approfittare di un'esperienza e di una riflessione più approfondita»⁹. L'osservazione non è secondaria, perché è proprio l'ecclesiologia il terreno nel quale emergono le possibili implicazioni per una riconfigurazione stilistica e sinodale dell'ecumene ecclesiale.

Non a caso, nei suoi ultimi lavori, Theobald ritiene che a sessant'anni dalla celebrazione dell'evento conciliare sia giunto il tempo per prospettare un'interpretazione «genetica» (o «processuale») dei testi del concilio Vaticano II, ovvero comprendere l'intero *corpus* degli scritti conciliari come espressione del *munus propheticum* di tutto il popolo di Dio, che è un popolo messianico¹⁰. La «pastoralità», intesa come tentativo di «articolazione» tra vangelo, società e Chiesa¹¹, è il *modus operandi* che esprime la visione messianica della storia. La posta in gioco, dunque, è il progetto di un'interpretazione «sistematica» del Vaticano II e non sfuggerà al lettore che frequenta in modo non occasionale gli scritti theobaldiani il richiamo nel campo dell'ermeneutica conciliare del «modello di articolazione critica» proposto nell'ambito dell'epistemologia teologica¹².

Nel quadro dai limiti appena delineati, il presente contributo intende presentare la «progressione» dell'interpretazione theobaldiana del Vaticano II partendo dall'intuizione fondamentale (la «pastoralità» come chiave ermeneutica sintetica) per poi esplicitare gli sviluppi di que-

9 *Ivi*, p. 432.

10 «Se si vuole andare fino in fondo in una rilettura, al contempo *critica e prospettica*, del concilio Vaticano II e dare pieno spazio al *modus pastoralis* come interpretazione, vissuta da tutti, delle Scritture in un *legame intrinseco* con il discernimento dei segni dei tempi, bisogna riconsiderare il *munus propheticum* di tutto il popolo messianico (cf LG 12)» (ID., «La Chiesa nella storia messianica dell'umanità», in *Rassegna di Teologia* 63[2022], p. 519).

11 La prospettiva genetica «non concerne soltanto un aspetto della visione globale [proposta dal Vaticano II], bensì *l'insieme dei tre parametri - vangelo, società e Chiesa - , precisamente la loro articolazione reciproca*» (ID., *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, EDB, Bologna 2016, p. 140.)

12 Cf. ID., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 1, EDB, Bologna 2009, pp. 430-431.

sto pensiero negli ultimi lavori in chiave «messianica»¹³. Il principale punto di riferimento sarà il primo ponderoso volume dello studio dedicato al Vaticano II del 2009 (*La recezione del Vaticano II. Tornare alla sorgente*) e altri scritti successivi dedicati allo stesso tema¹⁴.

2. Il pluralismo culturale come punto di partenza nella nuova fase di recezione

Il progetto di favorire l'ingresso in una nuova fase di recezione conciliare procede anzitutto dalla presa di coscienza dell'«enorme fossato culturale»¹⁵ (evidente il richiamo alla celebre espressione di G.E. Lessing) che separa il nostro tempo dall'assise conciliare. Le caratteristiche di questo «fossato» sono un motivo ricorrente negli scritti theobaldiani, costantemente aggiornati circa le ultime tendenze culturali (come, ad esempio, il «dolce nichilismo», l'ingresso nell'Antropocene, la sfida transumanista). Il motivo di fondo, però, pesca nel movimento di dispersione e di mondializzazione del cristianesimo: l'accresciuto pluralismo sociale e culturale e il maggiore indebolimento della compagine ecclesiale nell'ambito europeo, uniti alla prospettiva missionaria di *Evangelii gaudium* (2013) e dell'intero pontificato di Francesco, aprono nuove prospettive per il cattolicesimo, «exculturato» in Francia e in parte anche in Europa, ma globalizzato nel pianeta. Più precisamente, l'esperienza della fede in Europa si caratterizza per una situazione di diaspora, per l'exculturazione intesa come scomparsa dell'impianto culturale che aveva formalizzato la fede nel passato e infine per la radica-

13 «Quasi sessant'anni dopo l'inizio del Concilio, dobbiamo riconoscere che il contesto è cambiato, e anche radicalmente. Considerati nella prospettiva di questo "cambiamento d'epoca", i documenti e l'evento del Vaticano II assumono un nuovo rilievo» (Id., «La Chiesa nella storia messianica dell'umanità», pp. 509-523, qui p. 516).

14 Theobald ha più volte annunciato la pubblicazione del secondo volume dell'ideale ditico di studi dedicati alla recezione del Vaticano II, dal titolo *L'Église dans l'histoire et la société*: «Più ci avviciniamo alla sorgente alla quale ha attinto il Vaticano II – che è l'obiettivo del primo volume – più raggiungiamo la Chiesa nella sua presenza nella storia e nella società – che è l'intento del secondo volume» (Id., *L'avvenire del Concilio*, p. 21). Al momento in cui scriviamo, il secondo volume non è stato ancora pubblicato.

15 Ivi, p. 7.

le crisi di credibilità dell'istituzione Chiesa¹⁶. In linea con l'interpretazione di Rahner, per Theobald il Vaticano II non è l'ultimo concilio della cristianità euro-atlantica, ma il primo di una Chiesa mondiale e interculturale. Nonostante l'effetto «diaspora», il pluralismo delle culture viene quindi salutato favorevolmente rispetto a questa nuova fase di recezione del concilio¹⁷. Soprattutto egli denuncia il maldestro tentativo di allestire una contro-cultura «cattolica», irrigidita e giudicante nei confronti delle forme del vivere comune¹⁸.

La diagnosi culturale e spirituale della contemporaneità non è tuttavia il tratto qualificante dell'impresa teologica theobaldiana. Lo è invece l'interpretazione «pastorale» della svolta del Vaticano II. Questa chiave di lettura costituisce l'asse portante del suo percorso teologico e dell'intuizione di interpretare globalmente la tradizione cristiana come «stile», cioè – sulla scia della fenomenologia di Merleau-Ponty – come maniera di abitare il mondo¹⁹. Il concetto di «stile» esprime tre dimensioni dell'interpretazione theobaldiana dell'identità cristiana: la singolarità della rivelazione cristologico-trinitaria (Gesù come colui che «ospita» una molteplicità di accessi all'unico Dio); il processo «relazio-

16 Sono le tesi di fondo del primo capitolo di Id., *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021.

17 «Se il gesto storico del Concilio è di aver situato le Chiese e la Chiesa come "popolo messianico" all'interno della rete "ecumenica" del giudaismo, dell'islam, delle altre religioni e di tutte le componenti spirituali dell'umanità, il modo di rapportarsi agli altri (*habitus ad, modus conversationis*) e di concepire le relazioni tra le Chiese e quindi la figura "interna" della Chiesa deve assolutamente concordare. Ora questa via consiste, da un lato, nel coniugare l'interpretazione critica delle scritture e il discernimento dei tempi come pratiche situate nel cammino del "popolo di Dio" verso la dossologia liturgica da cui trae alimento, forza e intelligenza, per intraprendere il suo itinerario storico sotto la guida dello Spirito Santo; e, dall'altro, nel vivere queste pratiche individuali e collettive in *modo sinodale*, con l'obiettivo di una comprensione spirituale, da ricevere sempre di nuovo, oltre ogni violenza umana» (Id., *La Chiesa nella storia messianica dell'umanità*, p. 519).

18 «L'attuale esperienza di dispersione dell'identità cristiana e la risposta contro-culturale rischiano non solo di ritornare a una focalizzazione unilaterale del contenuto della fede, di banalizzarla e di renderla ancora più folkloristica, ma di dimenticare anche le procedure di una ricerca del vero che corrispondono a ciò che esso è – vangelo di Dio –, di privatizzare la santità e l'autoriforma e di cedere alla fine il posto a comportamenti amministrativi e a conflitti di potere ben noti in tutte le istituzioni umane» (Id., *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del cristianesimo*, EDB, Bologna 2015, p. 42).

19 Il termine «stile» ricorre anche nel magistero di papa Francesco: 22 citazioni nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* e 18 nell'enciclica *Laudato si'*.

nale» di incontro tra persone come parte costitutiva della rivelazione («ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat»)²⁰ e l'inserimento nel mondo (lo stile cristiano di abitare il mondo come espressione dell'autocomunicazione divina, in cui la relazione con l'umano non è scindibile dall'autocomunicazione stessa).

Se il Vaticano II viene considerato come l'iniziazione di un gigantesco processo teologale di apprendimento da parte della Chiesa, al lettore appare complessa la ricostruzione dei vari passaggi che portano ad approdare a tale approccio «iniziatico» e «sorgivo». La ragione è semplice: nel momento in cui Theobald si propone di offrire un «approccio globale», quindi propriamente «teologico»²¹, spostando l'attenzione dal piano esegetico e storiografico a quello ermeneutico e sistematico, egli tuttavia non rinuncia nei suoi scritti a offrire al lettore un'esauritiva visione storica complessiva. Questo comporta un modo di procedere molto elaborato e a volte quasi appesantito dalla necessità di ricondurre al quadro formale unitario le singole tesi formulate in relazione al momento diagnostico. Nell'ottica descritta, la nuova teoria di recezione prevede che il *corpus* conciliare funzioni come «regolatore» dei rapporti d'interpretazione tra il vangelo e i suoi destinatari e tra gli interpreti autorizzati e gli altri soggetti²². Detta funzione regolatrice favorisce la comprensione del *corpus* come «sistema aperto» e presenta un carattere sacramentale, come suggerisce il prologo di *Lumen gentium*.

3. I documenti conciliari come espressione di un processo di apprendimento

A partire dalle ricerche storiche degli ultimi anni e dall'approccio genetico (o processuale) alla tradizione cristiana, Theobald ha messo a fuoco una comprensione globale della svolta conciliare. In questa comprensione gioca un ruolo importante il concetto di «grammatica genera-

²⁰ Costituzione dogmatica *Dei verbum*, n. 2.

²¹ THEOBALD, *L'avvenire del Concilio*, p. 20.

²² Cf. ID., *La recezione del Vaticano II*, vol. 1, *Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, pp. 528-532.

tiva», sviluppato dal linguista statunitense Noam Chomsky²³. Con questa espressione, Chomsky si riferisce all'insieme dei principi grazie ai quali, nelle diverse lingue, si giunge alla costruzione delle frasi. La sua teoria generale della struttura linguistica si pone agli antipodi della linguistica strutturalista (che concepisce la lingua come mero repertorio di dati rigidi), e si propone come insieme di regole che presiedono alla produzione e ripetizione indefinita di frasi all'interno di una lingua.

Questo esplicito richiamo a Chomsky rende legittima l'ipotesi che Theobald intraveda un'analogia tra il passaggio dalla linguistica «strutturalista» a quella «generativa» in quello che egli chiama, riallacciandosi a Kuhn, «cambiamento paradigmatico» (dal paradigma «dogmatico» a quello «pastorale»). Il «motore» di questo cambiamento è la continua ricerca di quel meta-livello del discorso, denominato «arborescenza stilistica». Il linguaggio viene inteso dal geniale Michel de Certeau, che interpreta l'esegesi del sé, come un insieme di pratiche riflesse e volontarie (che poggiano sull'esercizio e sulla meditazione) attraverso le quali le persone cambiano, cercano di trasformare se stesse, più preci-

23 «La mia proposta è di adottare [qui] il concetto di "grammatica generativa", sviluppato dal linguista americano Noam Chomsky. La sua idea principale, ossia che una grammatica genera tutti gli enunciati di una lingua e che tale grammatica rappresenta il sapere intuitivo che i soggetti parlanti possiedono circa la formazione dei loro enunciati, mi sembra in grado di essere applicata analogicamente alla *modalità generativa* di una teologia particolare, considerata appunto come "sistemica" perché comporta, a partire dal suo punto di vista particolare, un ritorno *riflessivo* sul suo essere generata in seno a una tradizione "cattolica", sorretta da un universalismo relazionale. L'idea di "grammatica" garantisce bene la differenza d'ordine tra una lingua, o una pluralità di lingue e di espressioni cristiane e teologiche, da un lato, e quel meta-livello, dall'altro, che, *in seno all'arborescenza stilistica di una moltitudine di espressioni e di modalità di espressioni*, rende discernibile e ricevibile la loro unione e persino la loro unità» (ID., *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, pp. 33-34). Recentemente, Chomsky ha ulteriormente sviluppato la sua grammatica generativo-trasformativa, estendendone l'applicazione non solo alla linguistica ma anche alla psicologia, alla neurolinguistica, alla filosofia del linguaggio e alla metodologia della scienza: cf. N. CHOMSKY, *Il mistero del linguaggio. Nuove prospettive*, Raffaello Cortina, Milano 2018. È evidente che per Theobald il riferimento formale alla «grammatica generativa» comporta la trasformazione del concetto stesso di teologia sistematica, che da una connotazione più «dogmatica» assume una calibratura più «ermeneutica» (nel senso della *Glaubenslehre* di Schleiermacher): «la "generabilità" costituisce il punto di congiunzione tra la teologia fondamentale e la teologia sistematica» (THEOBALD, *Spirito di santità*, p. 37). La teoria di Chomsky, che si basa sulla competenza linguistica, supera gli stessi confini della linguistica, invadendo i territori della neurobiologia, dell'intelligenza artificiale e del *machine learning*.

samente di trasformare la propria vita in un'opera. Queste ripetute trasformazioni assumono la forma rigogliosa di una continua «arborescenza»²⁴. Ciò che vale per la singola persona viene riferito alla Chiesa nel suo insieme. In questo modo, l'operazione ermeneutica del Vaticano II appare come un immenso processo di apprendimento attorno alle tre grandi costituzioni conciliari (*Dei verbum*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*), concepite come tre «assi» o vettori. L'immagine ha una sua immediatezza ed efficacia comunicativa, pur essendo molto schematica: l'asse verticale o teologale è rappresentato dalla costituzione dogmatica sulla Scrittura *Dei verbum*, che imposta il rapporto uomo-Dio sul principio dell'autocomunicazione.

Al vertice sta la comunione trinitaria che si apre all'umanità e alla base vi è la coscienza di ciascuno, punto di incontro tra la libertà di Dio e dell'uomo. Su quello stesso punto (la coscienza) parte l'asse orizzontale o asse di comunicazione, rappresentato dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, che regola anche i rapporti sociali. La costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* si colloca infine come linea mediana, tra la verticale e l'orizzontale.

Lungo questi tre assi Theobald sviluppa il suo itinerario riflessivo, non senza contestare le incongruenze interne (handicap) nello sviluppo dei lavori conciliari, a partire anzitutto dalla divergenza tra la prospettiva *ad intra* presente in *Lumen gentium* e la prospettiva *ad extra* di *Gaudium et spes*. Divergenza che si nutre di due diversi modi di interpretare la rivelazione, presenti in *Dei verbum*. Una interpretazione ancora dogmatica e una pastorale. Le due concezioni sono solo parzialmente armonizzate nella costituzione sulla sacra Tradizione e sacra Scrittura, la quale, pur presentando la rivelazione in riferimento all'esperienza umana di autocomunicazione personale (*Seipsum revelare*) e di comunione amicale («ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur»), manca di esplicitare l'articolazione tra il piano storico di accesso all'esperienza della fede e quello escatologico della «vita nuova» (Rm 6,4) in Cristo²⁵. Se, da una parte, appare chiara la maniera

²⁴ Precisamente «arborescenza stilistica di una moltitudine di espressioni e di modalità di espressioni» (THEOBALD, *Spirito di santità*, p. 34). Il corsivo è di Theobald.

²⁵ Cf. ID., «Seguendo le orme...» della *Dei Verbum*. *Bibbia, teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011, p. 33.

nuova di intendere la rivelazione e la fede (la relazione tra Dio e l'uomo si radica nella coscienza e nella libertà), dall'altra appare meno chiaro il modo attraverso cui questa verità rivelata su Dio e sull'uomo entri nel gioco storico delle culture. Si tratta di

un problema che la teologia cattolica si pone dalla crisi modernista in avanti: la storicità di una verità irrimediabilmente «pluralizzata» a causa delle varie culture e lingue del mondo, senza che la sua unità e la sua universalità siano direttamente accessibili in una dottrina trans-storica o esente da ogni radicamento linguistico o culturale. È proprio per rispondere a questa difficoltà che il testo [GS 44, ndr] introduce, in forma conclusiva, la verità rivelata in un processo di interpretazione o discernimento che porta simultaneamente alle lingue e alla verità rivelata²⁶.

L'effetto di questa mancata articolazione tra vangelo e culture è il protrarsi di un regime di tendenziale separazione tra «secolare» e «sacro», mantenuta in *Lumen gentium*, pur riconoscendo un unico popolo messianico (LG 9). A sua volta, la controversa prima nota a piè di pagina di *Gaudium et spes* precisa che la naturale pastorale della costituzione si motiva perché intende esporre – sulla base di principi dottrinali (*principiis doctrinalibus*) – l'atteggiamento (*habitudinem*) della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini di oggi.

Pur conservando alcune tracce del tradizionale paternalismo ecclesiastico che caratterizza tale atteggiamento, il documento riconosce il valore del legame sociale e della reciprocità tra l'azione della Chiesa e il suo aiuto al mondo (cf. GS 44; 45). Tuttavia, il raccordo propriamente teologico tra la natura misterica della Chiesa e il mondo è affidato esclusivamente al vertice cristologico del n. 22 (*De Christo Novo Homine*), paragrafo che sintetizza mirabilmente il senso del mistero del Verbo incarnato e della sua Pasqua, ma non sviluppa il tema del legame sociale, che rimane come implicito e sullo sfondo.

A partire dai tre rispettivi preamboli (di DV, LG e GS), Theobald evidenzia quello che viene chiamato «gioco relazionale»²⁷ delle tre costituzioni conciliari, a partire dal rapporto tra la parola di Dio e i suoi de-

26 Id., «Il Concilio e la "forma pastorale" della dottrina», in SESBOUÉ – THEOBALD, *Storia dei dogmi*, vol. 4, p. 439.

27 Id., *L'avvenire del Concilio*, p. 56. Il corsivo è dell'A.

stinatari. In *Dei verbum* la prospettiva è discendente: il concilio (insieme dei *tradentes*) realizza nel suo stesso svolgimento il processo di tradizione della parola di Dio (*traditum*). *Lumen gentium* privilegia invece la prospettiva sacramentale presentando la Chiesa come segno e strumento dell'intima unione con Dio e tra gli uomini. *Gaudium et spes*, infine, rovescia la prospettiva, partendo dalla comune umanità:

gli altri sono ormai il punto di partenza e quanto si trova di veramente umano in loro suscita la capacità di ascolto dei discepoli di Cristo; la Chiesa appare allora come inserita nell'insieme della famiglia umana, dialogando e cooperando con essa a partire dalla sua propria risorsa, il vangelo e la sua forza salvifica; questa risorsa in ultima istanza la Chiesa la trova nel modo di venire di Cristo e di essere nel mondo²⁸.

La reciprocità tra le tre costituzioni appare con maggiore evidenza nel momento in cui si approfondisce il concetto di *traditio*, centrale nell'ermeneutica genetica theobaldiana, poiché iscritto nella prospettiva ecclesiologica di una reinterpretazione della tradizione (*traditum*) «in funzione dei molteplici contesti culturali del mondo contemporaneo»²⁹. Proprio in questa reinterpretazione consisterebbe la vera novità del concilio e il suo mancato riconoscimento configurerebbe la recezione come una «normalizzazione»³⁰ dell'evento conciliare e Theobald non manca di segnalarne i rischi³¹. Il quadro ecclesiologico è dato dal rilievo della «collettività dei credenti» (*universalis fidelium*) che vive una «singolare unità di spirito tra pastori e fedeli» (*singularis conspiratio*), possi-

28 *Ivi*, p. 57. Il corsivo è dell'A.

29 *Id.*, *La recezione del Vaticano II*, vol. 1, p. 423.

30 *Ivi*, p. 424.

31 «Il rapporto del Vaticano II con la "grande tradizione" e con il mondo contemporaneo – quarta regola del sinodo del 1985 – è senza dubbio il luogo di resistenza e di conversione più importante in seno al processo di recezione. Una certa ermeneutica della tradizione cattolica rischia infatti di impedire al Concilio di manifestare tutte le sue risorse, di imprigionarlo in qualche modo, normalizzando il suo contributo. Ma, inversamente, è anche possibile considerare la tradizione in funzione della sua *rilettura* da parte del Vaticano II e del *processo di apprendistato collettivo* interpretato dal concilio, senza averlo voluto portare a termine (quarta alternativa). Si trova qui la prova di una trasformazione a cui la chiesa non potrà sfuggire; un mutamento che può assumere l'andamento di una conversione, già varie volte evocata, e che implica la virtù cardinale e teologale della pazienza (cf. Rm 2,4)» (*Ivi*, pp. 427-428). I corsivi sono di Theobald.

bile grazie al *sensus fidei* proprio di tutto il popolo di Dio. Più che una contrapposizione, giudicata come «troppo semplice», tra riforma e rottura, secondo Theobald va messa in campo non una ma un «insieme di alternative» (almeno tre, più una quarta, che vedremo tra poco) attraverso le quali si realizza questa *conspiratio* di tutto il popolo messianico: vuoi come «apporto proprio di consenso, eventualmente anche di giudizio» (prima alternativa, corrispondente alla subordinazione al magistero e alla gerarchia), vuoi come pastoraltà della dottrina nel gioco relazionale tra *tradentes* e *recipientes* (seconda alternativa, corrispondente al principio di pastoraltà intesa come applicazione sul piano dottrinale e canonico), vuoi infine come *sensus fidei fidelium* che si esprime nella «reinterpretazione della totalità del mistero cristiano in un determinato campo umano» (terza alternativa, corrispondente all'interpretazione contestuale dell'insieme del mistero cristiano)³².

A queste tre alternative, come accennato, Theobald ne introduce una quarta, che spiegherebbe la mancata articolazione tra i due livelli (dottrinale/canonico e pastorale) a motivo della deliberata incompiutezza del processo di apprendimento del concilio stesso. Oggi non è più possibile restare in tale incompiutezza a motivo delle radicali trasformazioni in atto che richiedono, più che una strategia politica, una visione escatologica³³.

4. Alcune implicazioni dell'approccio «generativo» al Vaticano II

Alla luce di questo insieme di alternative, risulta molto istruttivo interloquire con una presa di posizione critica nei confronti della proposta di Theobald quale quella espressa da Angelo Bertuletti, esponente di punta, nonché della prima ora, della «scuola di Milano», secondo

32 *Ivi*, pp. 424-425, *passim*.

33 «Bisogna oggi integrare, insieme al Vaticano II, la capacità di affrontare le sorprese e le contingenze della storia, ossia le sue trasformazioni di fondo, nella concezione stessa della tradizione: solo un rapporto non strategico verso di essa, che scruta continuamente le sue dimensioni di ampiezza, di profondità... ovvero il suo carattere pentecostale ed escatologico, può essere all'altezza dell'opera conciliare. Nel punto in cui ci troviamo nella recezione del Vaticano II, dobbiamo quindi ripensare la complessità della tradizione nella sua totalità» (*Ivi*, p. 428).

il quale Theobald «risolve i *tradentes* nella *traditio*»³⁴. Il giudizio appare di primo acchito un po' troppo sbrigativo, oltre che *tranchant*, poiché non tiene conto delle varie alternative presentate nel paragrafo precedente. Tuttavia, l'insieme delle argomentazioni portate dall'analisi di Bertuletti rinviano a una questione più radicale, che riguarda non solo il rapporto tra rivelazione e tradizione, ma quello tra rivelazione e fede. L'accusa di «risolvere» la questione della tradizione nel gioco relazionale tra *tradentes* e *recipientes* alluderebbe all'interpretazione «attualistica» della rivelazione, intesa come «evento che si produce ogni volta in discontinuità con ciò che lo precede, poiché rimane esterno al processo»³⁵. La valutazione, sulla scorta della riflessione di Paul Ricœur, sottolinea il carattere autorizzato (inviato) della testimonianza che identifica *de facto* la forma ecclesiale con la forma apostolica della fede. Questo di fatto la rende condivisibile solo ed esclusivamente per la seconda delle quattro alternative messe in campo da Theobald (la pastoralità quale applicazione sul piano dottrinale e canonico). Per Bertuletti il dispositivo di testimonianza «procede dall'Altro: procede da un'iniziativa assoluta, quanto alla sua origine e quanto al suo contenuto»³⁶. L'assolutezza dell'iniziativa divina è tale da non esporsi al rischio della relazione. Viceversa, in Theobald la testimonianza è intesa nei termini dell'autenticità e della normatività, quindi esposta alla dimensione relazionale. È esattamente in questo rinvio a un'assolutezza determinante, da una parte e, dall'altra, a una relazionalità plurale, che si consuma la divergenza tra i due autori nel modo di intendere la fondazione antropologica della fede. Bertuletti stringe l'argomentazione fino a chiudere l'orizzonte del confronto in un'alternativa secca: o la fede cristologica è nell'orizzonte dell'antropologia o l'antropologia è una componente interna della verità cristologica. Detto altrimenti: o l'antropologia determina la cristologia o viceversa.

Posta in questi termini molto contrappostivi e alternativi, la scelta tra le due opzioni appare condizionata dal modo di intendere il carattere «determinante» o, in alternativa, «riflettente» (livello meta-riflessivo) della cristologia. È sul suo giudizio che tra i due si allarga la distanza e

³⁴ BERTULETTI, *Il «principio di pastoralità» come principio interno del corpus conciliare*, p. 97.

³⁵ *Ivi*.

³⁶ *Ivi*, p. 98.

diventa da parziale a totale. Bertuletti torna a utilizzare il verbo «risolvere» per indicare, oltre al rapporto tra i soggetti e al contenuto della tradizione, anche la risoluzione della rivelazione (cristologica) nella fede (antropologica)³⁷. Questa divergenza condiziona inevitabilmente anche la rilettura di *Dei verbum* da parte dei due autori. Per Theobald il limite del capitolo I di *Dei verbum*, in particolare il n. 2, sarebbe il suo stesso cristocentrismo, importante per superare il dottrinalismo, ma non correlato con la prospettiva «relazionale» del numero 7, che fa riferimento allo «stile» ospitale di Gesù («conversatione ed operibus Christi») nei confronti di tutti, per cui non è possibile consegnare o trasmettere il vangelo ad altri senza mettersi personalmente in gioco. Nella rilettura di Bertuletti, invece, la dimensione relazionale sarebbe «integrata» nell'approccio storico-salvifico, che va dalla creazione al compimento di tutte le cose in Cristo.

La polarizzazione delle due posizioni, per quanto qui solo schematicamente ricostruita, presenta una sua fecondità. Essa, cioè, appare istruttiva per comprendere le implicazioni delle opzioni ecclesologiche (oltre che metodologiche) sottese inevitabilmente nell'ermeneutica conciliare. Che quella di Theobald sia «una concezione unilaterale dell'identità cristologica della fede» è una tesi radicale che – a giudizio di Bertuletti – poggia sull'esistenza di uno scarto tra l'intenzione della coscienza e la sua evidenza, scarto che custodirebbe l'integrità dell'istanza trascendente che autorizza la coscienza. Di fatto, in questo modo sembra riproporsi, in maniera estremamente affilata, l'alternativa tra il paradigma dogmatico, che vede nella pastorale una dimensione puramente applicativa, con i relativi rischi³⁸, e il nuovo paradigma pastorale (anch'esso evidentemente non privo di rischi).

Una seconda presa di distanza in seguito all'assunzione del principio di pastoralità come criterio ermeneutico unitario del Vaticano II riguarda la storicizzazione del concilio, che offre l'opportunità per una nuova chiave unitaria della sua recezione, corrispondente alla terza fa-

37 «Theobald risolve la problematica della Rivelazione in quella della fede. L'approccio antropologico è il criterio della stessa verità cristologica» (*Ivi*, p. 101), mentre, per Bertuletti, «la fede antropologica è intrinsecamente fede teologica» (*Ivi*, p. 102).

38 «Una concezione cumulativa del contenuto della fede rischia di lasciare il discernimento ai "tecnici" del dogma e di rafforzare così lo scisma verticale e il fenomeno dell'esculturazione» (THEOBALD, *Il compito del testimone*, p. 42, nota).

se. Con il termine «pastoralità» egli intende «la relazione non esplicitamente tematizzata dal concilio, fra la costituzione *Dei verbum* sulla rivelazione e la costituzione pastorale *Gaudium et spes*»³⁹, in particolare il n. 44:

Essa [la Chiesa], infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò a esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: e ciò allo scopo di adattare il Vangelo, nei limiti convenienti, sia alla comprensione di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione.

Il processo di apprendimento della Chiesa, che assume la pluralità delle sapienze e delle culture per esprimere la sua predicazione a seconda delle mutate esigenze, non è solo una strategia adattiva: «La pastorale non è un'applicazione secondaria di una dottrina stabilita per sempre, ma è un aspetto *interno*, costitutivo, di questa *stessa* dottrina, perché essa deve regolare la proclamazione come un processo relazionale»⁴⁰. Questa preziosa annotazione mostra come il necessario superamento del paradigma applicativo comporti l'adozione di una prospettiva relazionale, vale a dire fenomenologica ed ermeneutica della fede. Per questa ragione, Theobald ritiene inadeguato l'impiego della dialettica tra riforma/rottura o continuità/discontinuità per esprimere il balzo in avanti del concilio.

Questa presa di distanza si realizza nel paragrafo dedicato alla cosiddetta «ermeneutica della riforma» proposta da Benedetto XVI durante il celebre discorso del 22 dicembre 2005. Theobald si smarca rispetto a quella che viene definita «retorica polemica»⁴¹ dell'intervento, la quale ruota attorno alla contrapposizione tra riforma/continuità e rottura/discontinuità nei confronti della tradizione⁴². L'intento è di cercare pa-

39 *Id.*, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, p. 28.

40 *Ivi*, p. 27.

41 *Id.*, *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, p. 416.

42 «Benedetto XVI spinge la descrizione dell'ermeneutica della discontinuità fino al punto in cui essa rappresenterebbe una rottura tra chiesa preconciliare e chiesa postconciliare. Senza che vengano menzionate le grandi imprese di Bologna e di Tübingen, si possono individuare nella classificazione tipologica del papa una serie di allusioni, da un lato, alla distinzione tra "gli slanci verso la novità che soggiace ai testi" e i "compromessi

zientemente la posizione più matura nel testo, riconosciuta in un passaggio giudicato «estremamente prudente» rispetto all'asprezza di giudizio presente in altri punti, in cui Benedetto XVI osserva che «è proprio *in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma*»⁴³. Questa formula esprime bene la dimensione processuale della riforma, che deve sempre misurarsi con accelerazioni e rallentamenti, a maggior ragione avviando un coinvolgimento di tipo sinodale. Sulla linea di Komonchak, Theobald ritiene che il termine «riforma» sia adeguato non in contrapposizione alla discontinuità, ma di per se stesso, come espressione dell'indole pastorale della *paradosis* ecclesiale, a condizione che essa non generi asprezza di giudizio, ma comunione.

5. Il metodo del «reinquadramento» e l'interpretazione «arborescente» del *corpus*

Il metodo con il quale procedere nell'interpretazione generativa del Vaticano II è collegato alla relazione tra i quattro «punti cardinali dell'istituzione conciliare»⁴⁴:

- a) il gioco relazionale tra i soggetti che trasmettono la fede (*tradentes*) e coloro che la ricevono (*recipientes*);
- b) la relazione tra queste soggettività e il contenuto che viene trasmesso (*traditum*);
- c) la redazione materiale del *corpus* testuale e il suo statuto teologico;
- d) la recezione del *corpus* da parte di tutta la Chiesa.

in cui non si rivelerebbe l'autentico spirito del Concilio", e, dall'altro, un modo di "considerare il Concilio come una specie di Costituente". Per ciò che riguarda l'"ermeneutica della riforma" – espressione che giustifica la classificazione tipologica di Komonchak, che parla di una linea "riformista" – la sua descrizione rischia di non essere percepita in tutte le sue sfumature, data la sua posizione nel contesto polemico del discorso» (Ib., *La recezione del Vaticano II*, vol. 1, pp. 416-417).

⁴³ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, giovedì 22 dicembre 2005*: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (accesso: 10 ottobre 2023).

⁴⁴ THEOBALD, *La recezione del Vaticano II*, vol. 1, p. 533.

Il carattere dinamico del processo di tradizione è dato dalla storicità di queste molteplici relazioni, per cui il metodo scelto per favorire l'interpretazione creativa del Vaticano II è il metodo del «reinquadramento» (*recadrage*). Con questa terminologia, mutuata dall'esegesi, Theobald intende indicare, analogamente al modo di Gesù di introdurre la dimensione escatologica del regno di Dio nel mondo dei suoi interlocutori, il modo con cui la Chiesa, in una nuova situazione di interlocuzione con il mondo, si intrattiene con il suo precedente modo di inquadrare una data visione del mondo⁴⁵.

Theobald fornisce tre esempi storici di questo modo di procedere: lo sviluppo della cristologia da Nicea (325) ed Efeso (431) fino al Costantinopoli II (553) e Costantinopoli III (680-681); il dissenso tra cattolici e luterani sull'interpretazione della Scrittura nel cuore del Cinquecento e infine l'attuale «cambiamento di paradigma» verso un cristianesimo mondiale e pluriculturale rispetto a quello continentale ed europeo. Queste esemplificazioni storiche non hanno solo un rilievo culturale, ma teologico, poiché comportano il progressivo abbandono della figura della Chiesa-istituzione della salvezza, erosa dai cambiamenti in atto, a favore di una concezione genetica e «pentecostale» di Chiesa, veicolata dal capitolo II di *Ad gentes*. Essa non si pone in contrapposizione con la figura primitiva, episcopale e primaziale, delle Chiese particolari, ma appare provvidenziale per la trasformazione missionaria di tutta la Chiesa:

Pur situandosi all'interno della grande figura primitiva episcopale e primaziale, formata da Chiese particolari, «nelle quali [*in quibus*] e a partire dalle quali [*ex quibus*] esiste l'unica Chiesa cattolica» (LG 23 e 26), questa visione *genetica* apre un ampio spazio di libertà circa le «forme ecclesiali» concrete da inventare a ogni tappa del cammino missionario. Indubbiamente la sfida principale del momento (*kairos*) consiste nell'individuare, suscitare e incoraggiare, tra i cristiani, autentiche «presenze di vangelo» e nell'invitarli a cercare nel loro ambiente le «porte» o «soglie» attraverso le quali il Vangelo può essere accolto e a trovare forme nuove di socializzazione ecclesiale. Ciò suppone la rigorosa applicazione del principio di «sussidiarietà» e una fiducia irremovibile nel *sensus fidelium* e nei carismi che Dio ci dona qui e ora (LG 12 e EG 119-121); fiducia più decisiva di tutte le nostre strategie di riforma strutturale, pur utili⁴⁶.

45 *Ivi*, p. 535.

46 THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, pp. 438-439.

In sintesi, l'approccio genetico apre di fatto alla comprensione «messianica» della storia, che riconosce il mistero di Dio nelle tracce del suo «regno» misteriosamente presente e operante nel mondo e nella storia dell'umanità. Questo approccio, che diventa un modo di procedere, rende possibile la realizzazione di quella «arborescenza stilistica» a cui si è fatto riferimento nei paragrafi precedenti. Giunti ormai verso il limite della nostra esplorazione dell'ermeneutica theobaldiana del *corpus* conciliare, riprendiamo questa singolare formula, che esprime bene la continua ricerca di quel «meta-livello» del discorso, nel quale si intrecciano i diversi fili dell'interpretazione theobaldiana, formando un arazzo complesso e variopinto, che richiama a sua volta l'immagine del poliedro (cf. *Evangelii gaudium*, n. 236). Nell'impossibilità di districare tutti questi fili, ci limitiamo a evidenziare come questo modo di procedere presuppone un cambiamento paradigmatico della metodologia teologica. La posta in gioco non è l'esegesi del Vaticano II, ma appunto un modo di fare teologia che implica il congedo dalla forma metafisico-dogmatica (*une manière de faire de la théologie en postmodernité*) all'interno della quale sono ancora, almeno in buona parte, redatti i testi conciliari. Questo comporta una notevole responsabilità ermeneutica, che appare necessaria per passare da una mera ricostruzione «filologica» del concilio a un approccio generativo, indispensabile per il futuro della Chiesa. Per questo, l'ultimo paragrafo di questo contributo è dedicato alle implicazioni ecclesologiche della proposta di Theobald. Per quanto riguarda invece la teologia, il confronto – anche critico – con questo modo di procedere appare decisamente intrigante proprio in riferimento all'oggetto proprio della teologia in quanto espressione del «sapere della fede».

6. Verso una trasformazione «stilistico-messianica» della Chiesa

Il notevole sforzo ermeneutico messo in atto da Theobald per guadagnare una chiave sistematica di interpretazione del Vaticano II presenta un intento *pedagogico* e insieme *culturale* in favore di una rinnovata esperienza e comunicazione della fede. Egli intende mostrare gli argomenti che rendono plausibile interpretare il Vaticano II come l'operazione attraverso la quale la Chiesa si è dotata dei mezzi per superare l'erosione dello spazio simbolico del cristianesimo e riguadagnare una nuova visione cristiana del mondo in chiave stilistica. Il presupposto di

questa nuova visione, di cui il magistero di papa Francesco sarebbe anticipazione, se non «profezia», è «una concezione mistica della fede»⁴⁷, ovvero un'esperienza della fede impastata nell'umano comune che è di tutti e che è esposto al rischio della frammentazione e della manipolazione mass-mediatica. Non è difficile intravedere in questa prospettiva una riproposizione in chiave postmoderna e mediatica della celebre «mistica del quotidiano» di K. Rahner⁴⁸.

È nella prospettiva della «fraternità mistica» di *Evangelii gaudium*, n. 70⁴⁹ (prospettiva ripresa anche nei numeri 87, 92, 124, 237, 272), del passaggio dall'immaginario «sferico» a quello «poliedrico» e dell'allargamento del *sensus fidei fidelium* che il «Sinodo sulla sinodalità» voluto da papa Francesco inaugura di fatto «una nuova fase di ricezione del concilio Vaticano II, estendendo il suo *modus operandi* a tutto il popolo di Dio, che è "popolo messianico" (*Lumen gentium* [LG], n. 9)»⁵⁰. Scegliendo l'asse messianico come chiave interpretativa unitaria, l'approccio sinodale

obbliga l'ecclesiologia contemporanea a rileggere criticamente l'evento e il *corpus* del Vaticano II, ad accettarne la «dialisi» operata dalla storia, e quindi ad accogliere il concilio «ricomponendolo» in funzione del suo *modus pastoralis et sinodalis*⁵¹.

47 ID., *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, p. 225.

48 «Una tale "mistica" appartiene alle realtà evidenti della vita cristiana» [«diese "Mystik" zu den Selbstverständlichkeiten des christlichen Daseins gehört»] (K. RAHNER, *Im Heute glauben*, Benziger, Einsiedeln 1966, p. 40 (= *Sämtliche Werke* 14, p. 19); trad. ital. *Il sacerdote e la fede, oggi*, Queriniana, Brescia 1967, p. 44). A riguardo si veda F. PATSCH, «La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner», in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica* 17(2014), pp. 14-33.

49 «Nemmeno possiamo ignorare che, negli ultimi decenni, si è prodotta una rottura nella trasmissione generazionale della fede cristiana nel popolo cattolico. È innegabile che molti si sentono delusi e cessano di identificarsi con la tradizione cattolica, che aumentano i genitori che non battezzano i figli e non insegnano loro a pregare, e che c'è un certo esodo verso altre comunità di fede. Alcune cause di questa rottura sono: la mancanza di spazi di dialogo in famiglia, l'influsso dei mezzi di comunicazione, il soggettivismo relativista, il consumismo sfrenato che stimola il mercato, la mancanza di accompagnamento pastorale dei più poveri, l'assenza di un'accoglienza cordiale nelle nostre istituzioni e la nostra difficoltà di ricreare l'adesione mistica della fede in uno scenario religioso plurale».

50 THEOBALD, «La Chiesa nella storia messianica dell'umanità», p. 510.

51 *Ivi*, p. 523.

In questo modo si configurerebbe davvero un modo generativo di vivere l'esperienza della fede da parte di tutta la Chiesa intesa come insieme dei *tradentes*. Su questo filone c'è da attendersi un ulteriore sviluppo della riflessione di Theobald sulla recezione conciliare.

STEFANO DIDONÈ

Facoltà Teologica del Triveneto

Padova

ds.didone@gmail.com

Keywords

Vaticano II – Pastorale – Stile – Ermeneutica – Tradizione.

Vatican II – Pastoral – Style – Hermeneutics – Tradition.

Summary

In the evolution of Theobald's thought, the critical analysis of the corpus of the conciliar texts occupies a central place. The article focuses on the main turning points of the interpretation of Vatican II, highlighting the root (the overcoming of the so-called «dogmatic paradigm» and cultural pluralism as a starting point for a new phase of reception), the sources of inspiration for the elaboration of a theological-systematic interpretation (the application of the model of critical articulation and N. Chomsky's «generative grammar») and the direction («pastorality» as a continuous process of learning by the Church). The methodology of «reframing» favours a new interpretative key, which can be defined as «stylistic-messianic», open to the recognition of the traces of the Kingdom, mysteriously present and operating in the world and in the history of humanity.