

## FEDE E LIBERTA': LA SFIDA DI PAOLO OGGI

Relazione al convegno "L'attualità del pensare dell'apostolo Paolo"

22 marzo 2009 – Roma

Raniero La Valle

“Fede e libertà” sarebbe un titolo pericoloso, se non fosse messo in relazione con la sfida che ci rivolge Paolo oggi. È pericoloso perché in questi lessemi binari c'è sempre il rischio che un termine limiti e si assoggetti l'altro, se addirittura un termine non contraddica e non vanifichi l'altro, come in un ossimoro. È la sorte che purtroppo molte volte è toccato a un binomio come “fede e ragione” che, fino alle più recenti pronunzie papali, è stato abbastanza maltrattato.

Nel caso di fede e libertà si potrebbe intendere o che la fede genera la libertà, o che la libertà è il grembo della fede, oppure che la fede limita, condiziona e reprime la libertà.

In Paolo è chiaro che la fede è la causa efficiente della libertà, è la fede che libera, ed è “per una vita di libertà che Cristo ci ha liberato”, come Barboglio traduce Galati 5,1.

Ma questa non è stata purtroppo l'esperienza delle comunità cristiane che nella lunga storia della Chiesa, e fino al Concilio Vaticano II, hanno conosciuto una fede posta come limite e spesso come negazione della libertà; la parola stessa “libertà” era diventata una brutta parola, il nome di un errore, sia in campo civile, come fu anatemizzato dal Sillabo, sia in campo religioso, dove la tesi era che solo la verità ha diritti, l'errore non ne ha alcuno. Perciò l'atto più significativo del Concilio Vaticano II in questa materia – secondo don Clemente Riva, di cui ricorrono in questi giorni i 10 anni dalla morte – si ebbe quando nello schema sulla libertà religiosa, al titolo precedente *De tolerantia religiosa* si sostituì *De libertate religiosa*. “Dalla tolleranza alla libertà c'è un passo enorme”, diceva don Riva. E non solo in quel testo, in tutti i documenti del Concilio circolava un'aria di libertà.

Oggi però, nonostante il Concilio, è continua la riproposizione della fede come obbligo, limite e vincolo alla libertà; da molto tempo non c'è più gioia – almeno in Italia – nella comunicazione della Chiesa agli uomini. La fede quale oggi viene annunciata impone ai parlamentari cattolici di non legiferare sulle coppie di fatto, pretende di mettere ogni sorta di ostacolo alla procreazione assistita, impone di fare una legge funerea e repressiva contro il testamento biologico, stacca i morenti dai loro cari e preferisce che ne sia statalizzata la morte, che secondo la legge in discussione sarà messa in mano a commissioni di sei medici di ogni disciplina; la fede, allergica al preservativo, concorre alla diffusione dell'AIDS in Africa, la fede non libera l'amore, non libera la pietas, non libera gli embrioni dal frigorifero perenne, non libererebbe dalla gravidanza una bambina di nove anni stuprata dal patrigno, non libera dalla scomunica i medici che l'hanno fatta abortire.

Però io non vorrei qui addentrarmi nel dettaglio di questa lunga lista di dolori, ma vorrei concentrarmi sulla cosa più importante in cui per la Chiesa di oggi è in gioco il rapporto tra fede e libertà: la cosa più importante è oggi la sorte del Concilio Vaticano II e la sua permanenza o il suo abbandono nella Chiesa romana.

In questo caso il problema del rapporto tra fede e libertà si specifica nel problema del rapporto tra tradizione e libertà: Tradizione senza libertà, libertà dalla Tradizione o libertà nella Tradizione.

I fatti sono noti. Già nelle quattro sessioni conciliari si formò una agguerrita minoranza di vescovi che accusavano il Concilio di allontanarsi dalla Tradizione, anche se poi i documenti – emendati a volte fino all'exasperazione – erano approvati da una larghissima maggioranza dei Padri.

Dopo il Concilio solo un piccolo gruppo di preti e di fedeli, guidati dal vescovo Lefebvre, si rifiutò di accettarlo e sfidò la Chiesa di Roma consacrando anche propri vescovi, sulla base del

giudizio che la Chiesa uscita dal Concilio non era più la Chiesa della Tradizione e perciò non era più la Chiesa di Dio.

I quattro vescovi scismatici furono scomunicati da Giovanni Paolo II e la loro comunità, la Fraternità San Pio X, si pose fuori della comunità cattolica. Dopo diversi gesti di riavvicinamento venuti da Roma, finalmente il 21 gennaio scorso il Papa revocava la scomunica ai quattro prelati, uno dei quali appena reduce da una performance antisemita e negazionista. I vescovi perdonati ringraziarono il Papa dicendo che quella scomunica l'avevano sempre contestata, e che essi avrebbero portato dentro la Chiesa e nei colloqui con la Santa Sede la battaglia che avevano condotto fuori, "per mettere sul tappeto le ragioni di fondo" che la Fraternità riteneva "essere all'origine degli attuali problemi della Chiesa". Queste ragioni di fondo erano per l'appunto il Concilio e il suo preteso contrasto con la Tradizione. In tal modo il problema di una reversibilità del Concilio Vaticano II come turbativo della fede, della liturgia e della stessa natura della Chiesa era ufficialmente posto nella Chiesa romana, con il coinvolgimento della stessa suprema Sede apostolica; il Concilio, si potrebbe dire, veniva sostanzialmente riaperto.

Ma, con grande sorpresa di una Curia mal informata, dove non si consulta neanche Internet, ciò scatenava una tempesta nella Chiesa, vescovi e laici insieme, i quali "con una veemenza quale da molto tempo non si era più sperimentata" – come scriverà poi, accorato, il Papa – dimostravano che la Chiesa non era disponibile a farsi togliere il Concilio.

La Conferenza episcopale tedesca, alla quale il Papa aveva appartenuto, il 5 marzo al termine di una assemblea plenaria affermava da Amburgo che "i documenti del Concilio Vaticano II fanno irrevocabilmente parte della tradizione cattolica", facendo speciale riferimento proprio a quelli più innovativi riguardanti "la libertà religiosa ed i rapporti con le religioni non cristiane, l'ecumenismo, la Chiesa nel mondo attuale", e ciò che attiene alla "collegialità dei vescovi nel loro rapporto con l'autorità papale". Inoltre la Conferenza episcopale tedesca dichiarava che ai vescovi e ai sacerdoti membri della Fraternità San Pio X era "proibito anche dopo la revoca della scomunica di celebrare la Messa o di amministrare altri sacramenti", a cominciare dalle annunciate ordinazioni della Fraternità previste per quest'anno, e chiedeva alla Santa Sede di pronunciarsi sulle conseguenze giuridiche in cui incorrerebbero i vescovi che eseguissero tali ordinazioni.

Altri vescovi "perplexi" – come li chiamerà con un eufemismo il Papa – si esprimevano nello stesso senso. L'episcopato francese già a gennaio aveva reagito dicendo che il Vaticano II "non è negoziabile".

Investito da questo tsunami Benedetto XVI reagiva il 10 marzo con una lettera molto drammatica in cui parlava di ostilità e di odio, anche nei propri confronti, e in cui tuttavia prendeva lealmente atto della volontà espressa dalla Chiesa; e anzi si spingeva fino a far sua la posizione della Conferenza episcopale tedesca dicendo che la Fraternità lefebvriana "non ha uno statuto canonico nella Chiesa", cioè canonicamente non esiste, e che i suoi ministri non esercitano in modo legittimo alcun ministero della Chiesa. Riguardo al merito della controversia poi ammoniva la Fraternità che "non si può congelare l'autorità magisteriale della Chiesa all'anno 1962", il che vuol dire che non si può rifiutare il Concilio; ma in modo simmetrico ai "difensori del Concilio" il Papa sentiva il bisogno di dire "che il Vaticano II porta con sé l'intera storia dottrinale della Chiesa. Chi vuole essere obbediente al Concilio deve accettare la fede professata nel corso dei secoli e non può tagliare le radici dell'albero in cui vive". C'era qui, da parte del Papa, un estremo tentativo di mantenere un'equidistanza dai lefebvriani anticonciliari e "da coloro che si segnalano come grandi difensori del Concilio", ma con questa lettera la questione di un accantonamento del Concilio diventava non più proponibile. Il Vaticano II, quarant'anni dopo, aveva resistito.

Veniva però rilanciata la partita delle interpretazioni, che lo stesso Benedetto XVI aveva aperto all'inizio del suo pontificato con un discorso alla Curia in cui aveva contrapposto due ermeneutiche del Concilio, quella della rottura e quella della continuità. Ed è su questa partita che si giocherà ormai l'intero pontificato. L'alternativa sarebbe questa: o il Vaticano II viene interpretato come una rottura della tradizione (e in questo caso avrebbero ragione i lefebvriani) oppure, affermandosene la continuità, viene interpretato come una specie di summa di tutte le dottrine in cui

si è andata svolgendo la storia dottrinale della Chiesa e come riproposizione tale e quale della fede professata nel corso dei secoli. In questo caso non sarebbe cambiato niente e avrebbero torto quei grandi difensori del Concilio che lo presentano come un evento epocale da cui è uscito cambiato il volto della Chiesa.

Ma in una siffatta alternativa c'è un vizio di fondo: e cioè l'idea che ogni cambiamento significativo rappresenterebbe una rottura della Tradizione, e che invece la continuità consisterebbe nel fatto che nulla cambi e che la Tradizione sia riproposta tale e quale sempre uguale a se stessa.

Tuttavia questa non è affatto l'alternativa. La Tradizione è il fiume nel quale la fede scorre nella storia. Non si può farne a meno, se no si inaridisce, però, come diceva Eraclito, "nessuno può bagnarsi due volte nello stesso fiume".

La tradizione della fede è una tradizione vivente, non è un idolo. Dunque il vero problema è se essa libera o rende schiavi. La libertà nella tradizione, e perfino libertà dalla tradizione – Paolo la chiama libertà dalla legge – non vuol dire affatto rottura nella fede o infedeltà alla tradizione. È sempre stato così, in tutta la storia biblica, o "giudeo-cristiana", come si dice. L'esempio di Paolo è chiarissimo: circonciso l'ottavo giorno, della stirpe d'Israele, della tribù di Beniamino, ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge, quanto a zelo persecutore della Chiesa, irreprensibile nell'osservanza della legge; con questo identikit, se non fosse stato libero nella tradizione, sarebbe rimasto Saulo, e non sarebbe mai diventato Paolo. Né quella che noi chiamiamo la sua conversione fu una rottura con la tradizione; lui stesso la chiama vocazione; come ha sottolineato l'ebreo Jacob Taubes, ieri citato da Tronti; dagli ebrei egli viene mandato ai pagani per annunciare non più la legge, il "*nomos*", ma colui che era stato crocefisso dal *nomos*. Di conseguenza tutti i valori vengono trasmutati e risignificati. Non ci potrebbe essere uno scarto più grande: ma Paolo non rinnega affatto la sua tradizione, ne conferma la continuità, dice che Dio non ha ripudiato il suo popolo, questo non è possibile, anzi egli stesso vuole farsi anatema a favore del suo popolo; rilegge tutta la tradizione, da Abramo a Gesù, per ritrovarvi lo stesso amore di Dio, la stessa giustizia che viene dalla fede, e renderla disponibile prima ai giudei e poi ai greci. Dopo Paolo, la Chiesa intera ha assunto nella sua tradizione ambedue i Testamenti, nonostante la radicale cesura introdotta dal Cristo.

Dunque bisogna affrontare con grande libertà la questione del rapporto del Concilio con la tradizione; la tradizione non può essere un ricatto per svuotare di ogni suo significato e di ogni sua novità il Concilio. La grande maggioranza dei Padri del Concilio hanno avuto un rapporto molto sereno con la tradizione: proprio le proposizioni e le dottrine che apparivano più nuove, venivano elaborate e proposte non in polemica con la tradizione, ma proprio come attuazione e inveroamento della tradizione, soprattutto di quella più antica; proprio questo supporto dalla tradizione alle novità conciliari è stato il grande lavoro e il grande apporto dato al Concilio dal gruppo di Bologna sostenuto anche dai dehoniani.

Il fatto è che anche la tradizione, anzi proprio la tradizione, non si può leggere fuori della storia; e dunque non si può non vedere come nella tradizione sussistano diversi strati, cose durature e precarie, stabili o mutevoli, pregiate e meno pregiate; sicché proprio il Concilio ha indicato il criterio per discernere le cose che devono essere tenute e quelle che devono essere lasciate nel loro eventuale contrasto: e il criterio è quello della gerarchia delle verità, e della distinzione tra la fede professata e le dottrine di fede.

Sono questi due criteri che ad esempio hanno permesso alla Commissione teologica internazionale, con la firma dello stesso Benedetto XVI, l'abbandono della antica dottrina durata da Sant'Agostino fino a Pio XII e al Concilio, secondo la quale i bambini morti senza battesimo non si potevano salvare, e se non andavano all'inferno - sia pure "con pene lievissime", come minimizzava Sant'Agostino - andavano al Limbo poi opportunamente inventato. Questa dottrina assai tradizionale è stata retrocessa dalla Santa Sede, in forza del Concilio, a mera opinione teologica, e oggi del Limbo non si parla più.

Allora io credo che se oggi vogliamo difendere il Concilio per quello che veramente è stato, dobbiamo uscire da quella convenzione, politicamente corretta, da quel mantra rassicurante,

secondo cui il Concilio è stato solo pastorale, e non dottrinale, e perciò nulla avrebbe cambiato nelle dottrine della fede, nella percezione della fede e nella espressione della fede. Invece proprio questo è avvenuto. È vero che il Concilio non ha pronunciato formule dogmatiche e non ha espresso anatemi e condanne (tranne che per la guerra totale) ma la sua novità più decisiva, per la Chiesa, per milioni di cristiani e milioni di uomini è stata proprio nella intelligenza della fede e nel raccontare la fede.

E ciò il Concilio ha fatto non solo in quei grandi atti innovativi ben noti a cui si riferivano anche i vescovi tedeschi, libertà religiosa, ecumenismo, rapporti con le religioni non cristiane, rapporto col mondo, collegialità episcopale (per non parlare della liturgia e del recupero della Bibbia) ma lo ha fatto attraverso una operazione ancora più profonda e decisiva: raccontando di nuovo la storia della salvezza, a partire dal disegno del Padre, e mettendola a fondamento e premessa dei più importanti testi del Concilio: *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Ad Gentes*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum*.

E se si va a leggere questa *historia salutis*, cioè se si ripercorre col Concilio la stessa via percorsa dagli antichi Padri, si trova una storia un po' diversa da come era stata rappresentata nella Chiesa degli ultimi secoli.

Del resto è proprio della storia essere suscettibile di diverse letture; gli eventi accaduti sono sempre quelli, ma cambia nei secoli il modo di leggerli. Per questo la Sacra Scrittura, che è fatta di eventi e parole, cresce nella comprensione dei fedeli "con la riflessione e lo studio dei credenti" (*Dei Verbum*, n. 8). Quindi non fa nessuna meraviglia che la Chiesa del XX secolo legga la *historia salutis* in un modo diverso da come l'ha letta Agostino nel V secolo o San Gregorio nel VI, o S. Anselmo alla fine del Medio Evo, anche se le nuove letture vengono anch'esse dall'antico.

Leggere la fede del Concilio attraverso la *historia salutis* del Concilio è un esercizio fecondo, pieno di sorprese, e da lì si capisce l'immensa gioia, la grande forza liberatrice, l'immagine dolcissima e misericordiosa di Chiesa che dal Concilio abbiamo ricevuto. Perché dal piano di Dio nella storia della salvezza che il Concilio ha ricostruito nell'alveo della grande tradizione, emerge non un Dio bifronte, quale spesso si trovava nei nostri catechismi, *terribilis et fascinans*, per usare il binomio di Rudolf Otto, ma un Dio solamente buono, una sola faccia, nella sua indivisa bontà e nella gratuità del suo dono. Emerge un Dio che non è un padrone sacro, ché anzi è più laico di noi, un Dio "relativista", perché ama santi e peccatori ed è amico di tutte le culture, senza badare alle loro radici; un Dio che non difende i diritti di Dio, perché anzi se ne è svuotato entrando come carne nella nostra umanità; un Dio non classista, perché è entrato nel mondo non dalla porta dei signori, ma scegliendo la condizione del servo; un Dio legislatore, ma nello stesso tempo obiettore, perché è il primo a essere felice se la legge è trasgredita per amore, come la trasgredirono Giuseppe e Maria, senza di che il figlio di Dio neanche sarebbe nato, e come la trasgredì Gesù che violò il sabato e mandò libera l'adultera; un Dio sofferente e addolorato, perché la sua creazione è ferita, e perché l'umanità è divisa, preda del dominio e vittima della guerra.

Di questa rilettura conciliare di Dio e dell'uomo, come parte del suo progetto, vorrei fare degli esempi: solo qualcuno, dei molti che resteranno taciuti, solo delle piste di ricerca, su orizzonti che andrebbero ben maggiormente scandagliati.

Il primo esempio riguarda l'antropologia. Si è accusato il Concilio di presentare un'antropologia ottimistica; è stata questa anche la critica del cardinale Lercaro e di Dossetti, come se il Concilio avesse voluto chiudere un occhio sulla potenza del peccato o non si fosse accorto dell'incombenza del male. Altri hanno criticato il Concilio perché troppo conciliante, irenico con il mondo; diverse volte Benedetto XVI, già da cardinale, ha detto che con il mondo non ci può essere conciliazione, ma solo conflitto.

Ora, il Concilio non ha elaborato una nuova dottrina antropologica, però ha raccontato in modo un po' diverso la vicenda umana e la storia del rapporto tra Dio e l'uomo sulla terra.

Per dirlo in termini molto semplici, il Concilio ha un po' sdrammatizzato la tragedia del peccato originale. L'idea che il peccato abbia snaturato l'uomo, facendogli assumere "quasi una

seconda natura”, come diceva Pascal citato di recente da Benedetto XVI, non si trova nel Concilio. Era un assioma della narrazione della Chiesa che il peccato originale avesse fatto decadere l’uomo dalla sua perfezione originaria, arrecando un vulnus indelebile alla natura umana, che avrebbe perduto i doni preternaturali di cui all’inizio era dotata; si discuteva poi della portata più o meno lesiva di questa rottura, discussione che si muoveva tra i due poli di S. Agostino e S. Tommaso; ma questa dottrina non si ritrova nel Concilio. Il peccato c’è stato, ma il naturale corso della vita umana sulla terra, compreso il lavoro, il sudore, la sessualità, i parti, il potere, lo Stato non sono “*poena peccati*”, la pena del peccato. Non è per il peccato che si lavora col sudore della fronte, o si partorisce con fatica, o si è impresso negli esseri umani il desiderio sessuale. È la condizione creaturale dell’uomo. E il Concilio di conseguenza si astiene dal dire che a causa del peccato c’è stata una cacciata dell’uomo da parte di Dio, che lo avrebbe allontanato da sé, fuori del giardino, con due cherubini a impedirne il ritorno. Dio non ha cacciato nessuno, e nemmeno ha abbandonato l’uomo: *non dereliquit eum*, dice il Concilio, ed anzi ha continuato ad amarlo e a salvarlo.

Dice la *Lumen Gentium*: “Dio decise (*decrevit*) di elevare gli uomini alla sua vita divina e, caduti in Adamo, *non dereliquit eos* (non li abbandonò) ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo (*intuitu Christi*)” (L. G. n. 2). La *Gaudium et Spes*, che è più tradizionale, dice al n. 13 che l’uomo si è diviso da sé, non è Dio che lo ha cacciato. E dice la *Dei Verbum*: “Dio manifestò se stesso ai progenitori e dopo la caduta li risollevò ed ebbe assidua cura del genere umano (*sine intermissione generis humani curam egit*)” (D. V. n. 3). Dunque è tutta una antropologia pessimistica che viene meno con tutte le sue conseguenze di discredito della natura e delle opere dell’uomo, compreso il pessimismo delle dottrine politiche e penali che sono fondate sulla presunzione della intrinseca malvagità umana e sulla inevitabile natura violenta della politica e dello Stato.

Ma allora perché l’incarnazione? Si pone qui il secondo esempio che si può dare della rilettura cristiana della storia della salvezza fatta dal Concilio.

Se non c’era stato un abbandono da parte di Dio, se non c’era stata una insanabile ferita inflitta alla stessa natura umana da un Dio offeso, allora l’incarnazione doveva essere spiegata in un altro modo, non al modo cioè di una riparazione, di un risarcimento che dovesse essere dato a Dio per placarlo col sacrificio del Figlio. Cioè la domanda *cur Deus homo?*, *perché Dio si è fatto uomo?*, deve avere un’altra risposta, diversa da quella anselmiana che ha così a lungo dominato nella Chiesa. E infatti di questa dottrina di S. Anselmo non c’è alcuna traccia nel Concilio. L’ideologia sacrificale usata per spiegare l’incarnazione e la passione e morte di Gesù, l’espiazione come risarcimento, viene del tutto abbandonata dal Concilio.

S. Anselmo da Aosta aveva detto, e così è stato insegnato nella Chiesa dopo di lui, che per il peccato originale Dio era stato colpito nel suo onore e che, essendo questa offesa infinita, aveva bisogno, secondo il diritto romano-barbarico del tempo, di una soddisfazione infinita; questa soddisfazione perciò non poteva darla l’uomo da sé, ma doveva darla Dio stesso e perciò qualcuno che fosse nello stesso tempo perfetto Dio e perfetto uomo. In tal modo il genere umano che “era completamente perduto” sarebbe stato reintegrato e Dio sarebbe stato placato grazie all’uccisione del Figlio.

Ora l’idea che Dio dovesse essere placato non c’è in tutto il Concilio. Si trova una volta, ma è per un errore di traduzione. Nella Costituzione sulla liturgia, nella traduzione italiana quale fin dall’inizio fu pubblicata dall’*Osservatore Romano*, si legge che “in Cristo avvenne la nostra perfetta riconciliazione con Dio ormai placato e ci fu data la pienezza del culto divino” (n° 5). Ma il testo originale non dice affatto così, ma dice che in Cristo “*nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo*” che vuol dire che in Cristo avvenne il perfetto acquietamento della nostra riconciliazione.

Dunque la *placatio* non è di Dio, è la nostra; siamo noi che siamo placati nella riconciliazione con Dio. D’altra parte qui viene ripresa una formula liturgica del Sacramentario veronese che risale al 561-574 e che quindi precede di cinque secoli la dottrina del Dio placato di S. Anselmo. Si trattava di una preghiera per il Natale, cioè per la nascita di Gesù da cui si facevano

discendere la *perfecta placatio* della nostra riconciliazione, la pienezza del culto divino e l'apparizione sulla terra della via della verità e della vita del regno celeste<sup>1</sup>.

Ma allora se non era per un sacrificio dovuto a Dio, quale altra dottrina il Concilio propone per spiegare il dato cruciale della nostra fede, che è l'incarnazione del Verbo?

Prima di tutto il Concilio dice che, pur venendo dall'eternità, si è trattato di una decisione che Dio ha preso nel tempo, e se si tratta di una decisione poteva anche non prenderla. Più volte il Concilio usa la parola *decrevit*, decise, decretò, che è una parola della decisione politica, per dire che Dio *decrevit* di entrare in maniera nuova e definitiva nella storia umana inviando il suo Figlio a noi con un corpo simile al nostro per sottrarre gli uomini dal potere delle tenebre e del demonio (Col. 1.13) e in lui riavvincere a sé il mondo (*Ad Gentes*, n° 3)

Nella *Lumen Gentium*, come abbiamo visto, si dice che Dio decise, *decrevit*, di elevare gli uomini alla partecipazione alla sua vita divina, anche prima di Cristo.

Dunque perché questo *decrevit*, perché questa decisione di Dio di inviare suo Figlio?

Venuta meno l'idea del risarcimento, subentra nel Concilio l'idea del dono.

E il dono deve essere di qualcosa che altrimenti gli uomini non avrebbero avuto. Certo, c'è il dono della salvezza, della riconciliazione, della comunione ristabilita con Dio, della redenzione, cose di cui certo parla il Concilio, ma che Dio avrebbe potuto operare comunque. Ma c'è un dono che poteva fare solo nel Figlio.

Solamente se Dio prendeva la forma, la condizione di uomo, gli uomini potevano veramente conoscere Dio.

Troppo si erano sbagliati sul suo conto, e perciò si erano perduti, tra loro nemici e divisi, tormentati da religioni senza salvezza. La parola che si fa carne è dunque soprattutto un grande evento di rivelazione. Con la decisione di entrare nella storia umana, Dio pone un potente gesto ermeneutico, per spiegare Dio con Dio, per spazzare via i fraintendimenti, le idolatrie, le cattive immagini di Dio.

Come dice il prologo di Giovanni, il Cristo è venuto a fare l'*esegesi* di Dio, la spiegazione di Dio, è lui che ce lo ha rivelato.

Il Concilio prende decisamente questa strada. La *Lumen Gentium* dice che Cristo, per adempiere la volontà del Padre ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ci ha rivelato il mistero di lui (n° 3). La *Dei Verbum* dice che Dio mandò suo figlio, cioè il verbo eterno, affinché dimorasse tra gli uomini e ad essi spiegasse i segreti di Dio: *intima Dei enarraret* (n. 4); anzi, ancora di più "per rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo fatto carne nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura" (Ef. 2,18; 2 Pt 1, 4); D. V. n° 2: e questo già oggi, il *kairós* è il tempo di ora, ora "il tempo scioglie le vele" (che è il vero significato del "tempo si è fatto breve" paolino). E ancora dice la *Dei Verbum* che Gesù Cristo, mandato come uomo agli uomini parla le parole di Dio, compie e completa la rivelazione e con testimonianza divina rivela il Dio con noi (D.V. n° 4).

Questo è un messaggio estremamente liberante perché fa di ogni uomo e donna il protagonista immediato del nuovo rapporto stabilito tra Dio e l'umanità; non solo i sacerdoti, non solo i credenti, ma tutti sono partecipi di questa realtà teandrica, umano-divina, unita ma non

---

<sup>1</sup> Nella discussione seguita a questa relazione, padre Alfio Filippi ed altri teologi hanno fatto notare giustamente che la dottrina dell'espiazione non è stata l'unica dottrina affermata nella Chiesa, ma vi sono state presenti altre letture non risarcitorie e sacrificali dell'incarnazione, a cominciare dalla interpretazione francescana; allo stesso modo altre teologie restrittive, "rigoriste e prive di luce", abbandonate dal Concilio, non erano di per sé "la" teologia della Chiesa cattolica. Ciò vuol dire appunto che il Concilio, facendo un discernimento tra le dottrine, è rimasto pienamente nell'alveo della ortodossia cattolica. A proposito della scuola francescana a partire da Duns Scoto (la spiegazione dell'incarnazione non è il peccato da soddisfare, ma il perdono e la grazia) si può vedere ad esempio: Raniero La Valle, *Se questo è un Dio*, Milano, 2008, pag. 110. Tuttavia nella vulgata cristiana, che è poi quella che determina la vita dei fedeli, è la lettura del "Dio placato" che ha prevalso; e così nella cultura comune, anche nelle sue espressioni più alte: nell'oratorio di Beethoven, "Gesù nell'orto degli ulivi", su libretto di Franz Huber, riproposto all'Auditorium di Roma in occasione della Pasqua 2009, non si dice altro che questo: "Così parlò Jehova: fin che il sacro mistero dell'espiazione non sarà adempiuto, la razza dell'uomo sarà privata della vita eterna".

confusa. Tutti, tutti sono partecipi: “predestinati” direbbe Paolo. Come dice la *Gaudium et Spes* Cristo, nuovo Adamo, svela anche pienamente l’uomo all’uomo; con l’incarnazione il figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo; ha lavorato con mani d’uomo, ha pensato con mente d’uomo, ha agito con volontà d’uomo, ha amato con cuore d’uomo. La libertà umana ha qui il suo fondamento.

E si potrà voler interpretare il Concilio in senso continuista quanto si vuole, ma queste acquisizioni non potranno più essere perdute. Il cambiamento c’è stato, e riguarda non verità di superficie, ma le radici profonde e la sostanza stessa della fede; da questo cambiamento non si potrà tornare indietro perché è stato un dono di Dio e un frutto della libertà del Concilio nel riproporre pastoralmente agli uomini i dati della Tradizione. E questa è la fede della Chiesa, non è qualcosa che la Chiesa prima può dare e poi ci può togliere.