

1. In ricordo di p. Jacques Dupuis

Vita e opere

Jacques Dupuis, S.J. è nato il 5 dicembre del 1923 a Charleroi (Belgio) ed è morto improvvisamente il 28 dicembre 2004 a Roma a seguito di una grave emorragia cerebrale. La sua esistenza e il suo itinerario intellettuale sono radicati nelle origini familiari e nella scelta missionaria per l'India. Proveniente da una famiglia cattolica e borghese (il padre era ingegnere; la sorella Monica sposò un ingegnere; i due fratelli minori intrapresero i medesimi studi), sin dall'infanzia si accostò con simpatia alla Compagnia di Gesù. Dopo aver frequentato le scuole dell'obbligo presso Istituti diretti dai Gesuiti con manifesta ammirazione per l'insegnamento ricevuto, decise di entrare nella Compagnia di Gesù ancora diciassettenne (7 settembre 1941). Studiò Lettere e Filosofia nella Facoltà Universitaria di Namur e conseguì la Licenza in Filosofia in Lovanio.

Terminato il periodo di formazione alla vita religiosa, all'età di 25 anni, preferì all'insegnamento in una scuola superiore in Belgio, la dedizione alle missioni in India. Con il consenso dei Superiori, nel 1948 partì come missionario per l'India dove vi rimase ininterrottamente per 36 anni (1948-1984), con eccezione del breve periodo trascorso a Roma per il dottorato in teologia. Nel 1951 cominciò a studiare bengali in St. Lawrence e il 21 novembre 1954 venne ordinato sacerdote. Conseguì la Licenza in Teologia in Kurseong (India) e il dottorato alla Gregoriana in Roma con la tesi *L'esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (Desclée de

Brower, Bruges 1967) diretta da p. A. Orbe. Rientrato in India e stabilito in Kurseong, venne incaricato dell'insegnamento della cristologia, della teologia sacramentaria e del *De Trinitate* a Delhi. Alternava gli impegni accademici ad attività di formazione dei giovani seminaristi e di assistenza spirituale dei profughi tibetani (monaci e laici) rifugiatisi in territorio indiano. Collaborò con l'episcopato locale nello studio e nella ricerca delle forme più opportune per l'inculturazione del vangelo nella valorizzazione delle tradizioni religiose locali. L'interesse per tali argomenti è documentato dai titoli della lunga lista di opere teologiche recensite per riviste teologiche specializzate. Amava visitare i paesi dell'entroterra e spostarsi da una città all'altra viaggiando in motocicletta. Trascorse i periodi di vacanza sempre in India.

Fu direttore della rivista *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* dell'Istituto per Studi Religiosi di New Delhi, per 12 anni. A motivo della sua competenza teologica nelle questioni riguardanti l'inculturazione, i ministeri e i riti, la Conferenza Episcopale asiatica gli conferì l'incarico di Teologo consultore. Egli la accompagnò anche all'estero partecipando ai lavori del Sinodo dei vescovi del 1974 su "L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo" (Roma).

Nel 1984, il Padre Generale Kolvenbach lo invitò a trasferirsi a Roma per l'insegnamento su "le altre religioni" presso la Gregoriana. Il p. R. Latourelle lo impegnò nei corsi del secondo ciclo di teologia. Le lezioni di p. Dupuis

ottennero subito un grande successo. Erano seguite da una folta schiera di studenti (oltre duecento) che si sentivano attratti dai contenuti e dalla prospettiva teologica con i quali trattava la questione cristologica in rapporto alle altre religioni, la missione evangelizzatrice della chiesa e il dialogo interreligioso. Questo gli guadagnò la stima di molti studenti a tal punto che molti si rivolgevano a lui per i lavori di preparazione della tesina e della tesi di dottorato. Dal 1985 al 2003 fu Direttore della Rivista *Gregorianum* alla quale dedicò molte energie, senza disdegnare di assolvere mansioni pratiche come quella di spedizione del periodico agli abbonati. Nel frattempo, svolse l'incarico di Teologo consultore per il Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso e per la Commissione per la Missione e l'Evangelizzazione del Consiglio mondiale delle Chiese di Ginevra. Fu lui a curare la redazione dell'istruzione "Dialogo e annuncio" (19 maggio 1991), documento congiunto del Pontificio Consiglio per il Dialogo interreligioso e della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli.

Nonostante i molteplici impegni accademici svolti alla Gregoriana e in altre Facoltà teologiche e l'intensa attività di conferenziere in Italia e all'estero, p. Dupuis ha sempre continuato a mantenere vivo l'interesse personale per lo studio e la ricerca. Oltre ad essere un appassionato lettore era anche un instancabile scrittore. Lo dimostra la bibliografia riportata nella miscellanea di studi in suo onore *In many and diverse ways* (curata da Daniel Kendall e Gerard O'Collins, Orbis, Maryknoll 2003) comprendente 50 pagine: si contano 271 scritti (libri e articoli) e oltre 560 recensioni. Le principali pubblicazioni hanno avuto luogo in Roma: *Introduzione*

alla cristologia (Piemme, Casale Monferrato 1993); *Gesù Cristo incontro alle religioni* (Cittadella, Assisi 1989); *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Queriniana, Brescia 1997); *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro* (Queriniana, Brescia 2001). Questi scritti sono stati editi in diverse lingue (italiano, francese, inglese, spagnolo, portoghese, polacco) e si sono diffusi in breve tempo nei diversi continenti del mondo. Va inoltre segnalata un'opera curata con J. Neuner, *The Christian faith in the doctrinal documents of the Catholic Church* (Bangalore, 1973). L'opera è stata successivamente aggiornata ed è giunta alla settima edizione (2001 in lingua inglese; 2002 in lingua italiana).

L'originalità del pensiero teologico di P. Dupuis si trova soprattutto nelle opere che trattano il cristianesimo in rapporto alle altre religioni. Le tesi principali sono: 1) Gesù Cristo va incontro alle altre religioni. Egli «appartiene a tutte le religioni; o, più esattamente, tutte le religioni gli appartengono, poiché è presente e attivo in tutte e, al tempo stesso, in tutti gli uomini» (*Gesù Cristo incontro alle religioni*, cit., 347). Se la "teologia cristiana" delle religioni fondata su "Gesù-il-Cristo", vuole essere «veramente cattolica, cioè inclusiva e universale» deve essere capace di integrare nella loro differenza, tutte le esperienze religiose. 2) L'azione salvifica di Dio per mezzo del *Lógos* non incarnato «persiste anche dopo l'incarnazione del *Lógos* (*Gv* 1,14), così come esiste pure l'azione salvifica di Dio mediante la presenza universale dello Spirito, sia prima che dopo l'evento storico di Gesù Cristo (*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, cit., 403). E poiché l'azione umana del *Lógos* incarnato non esaurisce l'azione del *Lógos* non

incarnato, da una parte si dovrà parlare di unicità “relazionale” del mistero di Cristo alle altre religioni e dall’altra la teologia cristiana dovrà fare spazio a diversi percorsi di salvezza. 3) Tra cristianesimo ed altre religioni vi è una complementarietà “reciproca” e “asimmetrica”. Solo nell’*éschaton* le diverse tradizioni religiose convergeranno verso Cristo nel quale tutte le cose verranno ricapitolate. Tale «ricapitolazione escatologica coinciderà con la “perfezione” ultima (*teléiosis*) del Figlio di Dio “causa di salvezza eterna” (*Eb 5,9*)» (*Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all’incontro*, cit., 362).

Il suo pensiero destò sospetti di «notevoli ambiguità e difficoltà su punti dottrinali di rilevante portata, che possono condurre il lettore a opinioni erronee o pericolose». Con queste parole, il 27 febbraio 2001, la Congregazione per la Dottrina della fede, gli inviò una Notificazione riguardante il libro *Verso una teologia cristiana del dialogo interreligioso*. La Notificazione rendeva pubblica una contestazione formale già a lui nota nell’autunno del 1998 quando, giunto al quinto anno del suo insegnamento alla Gregoriana come docente emerito, veniva esor-

tato a non proporre agli studenti punti teologici che potevano mettere in dubbio la dottrina della Chiesa. Con immaginabile sofferenza ma senza ritrarsi dai suoi doveri di coscienza, egli si è attenuto alle disposizioni disciplinari fino al termine della sua vita. Mentre si intensificavano i rapporti epistolari di chiarificazione con la Congregazione per la Dottrina della fede e p. Dupuis chiariva lo spirito delle sue posizioni teologiche (si veda l’epilogo nel “Post scriptum” di *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all’incontro*, cit., 479-486), si moltiplicavano in Italia e all’estero iniziative di presentazione del suo libro e numerosissimi studi e commenti critici riportati in riviste specializzate (vedi «A Bibliography of Materials on Toward a Christian Theology or Religious Pluralism», in *In many and diverse ways*, cit., 270-281). Il suo intento non era quello di porre dubbi sulla identità di Cristo bensì di suggerire un “salto qualitativo” sia al Magistero della Chiesa sia alla teologia affinché superassero quell’*a priori* che nega il significato positivo assegnato da Dio stesso alle altre religioni.

Gaudenzio Zambon

2. Riflessioni sulla teologia di Jacques Dupuis

Divido la mia riflessione sulla teologia di p. Dupuis in tre punti riprendendo quegli aspetti che in diversi modi gli ho comunicato, quando, senza alcuna pretesa, l’ho aiutato nella difesa delle sue posizioni contestate da teologi o da consultori della Congregazione della dottrina della fede.

La prima si riferisce all’*a priori* di fiducia che si deve garantire, lo dico come cattolico, a chi vive in un’altra cultura, in un mondo lontanissimo dal nostro. Egli per 36 anni visse ininter-

rottamente in India maturando il suo pensiero con l’insegnamento e rimanendo a contatto diretto con la cultura asiatica. Oggi bisogna che il pensare teologico (lo sappiamo ma non è ancora accettato o vissuto da tutti) traduca in termini di conoscenza scambiabile/comunicabile la propria fede. È un impegno che risente moltissimo della cultura in cui viene svolta questa operazione. Se, invece, si è convinti che la cultura sia un fatto puramente contestuale ed esterno e che ne esista

una sola, unica, immutabile ed eterna, allora quanto ho appena detto rimarrà disatteso. In realtà, l'oggi e il futuro della fede, in particolare di quella cristiana, dipenderà da questo previo concetto di cultura intesa come ambiente partecipante/comunicante la propria fede. Le culture, infatti, sono legittimamente diverse. La loro diversità non è un male, bensì un bene. Ciò fa pensare che anche a livello teologico si debba tendere verso una pienezza. Come tutto ciò che è divino così anche la fede non è povertà. L'infinito è ricchezza; esso esige lo scambio. Lo scambio presuppone che si ammetta che le culture sono legittimamente diverse, che esse possano rappresentare dei valori e che esigano uno scambio continuo a motivo della loro variabilità. Infatti, nessuna cultura, nemmeno quella del secondo millennio dalla quale deriva la maggior parte della dottrina teologica cattolica, è un "invariabile" eterno. Per questo, essa deve ammettere l'incontro e lo scambio fraterno con le altre culture. Con ciò, torno a sostenere che chi è vissuto per 36 anni – la parte più feconda e decisiva della sua vita teologica –, in un ambiente come il mondo delle Indie tanto ricco nei suoi vari e diversi universi culturali, meriti fiducia a priori per lo sforzo compiuto di interpretazione della propria fede a beneficio di universi culturali lontani. Questo è decisivo. Lo sostengo non per inoculare in p. Dupuis l'orgoglio bensì per far capire a chi lo accusa che occorre ripensare i propri retroterra filosofici e culturali in modo da poter interpretare meglio chi fa dei passi in avanti. P. Dupuis ha cominciato, da quando ha scritto i primi testi di cristologia, a studiare i vari modi di interpretare la figura di Cristo secondo i teologi o i filosofi di origine indiana. Egli ha scoperto che essi rappresentano modi di

approccio a Cristo diversi dai nostri. Questo fatto lo indusse a tenere conto del loro diritto e dovere di esporre una propria prospettiva. In conclusione, *a priori* si dovrebbe esigere fiducia da parte di tutti gli interlocutori che discutono il pensiero di p. Dupuis, in quanto egli è persona che ha vissuto a lungo in un contesto culturale diverso dal nostro.

La seconda riflessione riguarda lo spirito calcedonense. L'interpretazione del Vaticano II (anche Congar lo sostiene), richiede che si vada più nella direzione di Calcedonia piuttosto che in quella di Efeso. Nonostante Calcedonia abbia esercitato un grande influsso nella tradizione della Chiesa, in realtà, nella chiesa cattolica si è tornati allo spirito efesino. Infatti, la tradizione della chiesa cattolica sembra aver preferito correre il rischio del monofisismo pur di salvaguardare il divino a spese dell'umano. Questo è utile dal punto di vista ideologico perché protegge la struttura della chiesa da avventure di aggressione e di rivoluzione. Lo si è visto in particolare dopo la riforma protestante quando la chiesa dovette difendersi da concezioni unicamente umane. Secondo Dupuis, quanto è determinante per la figura di Cristo altrettanto deve valere per la chiesa. Tuttavia, a me sembra che lui abbia preferito farlo valere per l'aspetto cristologico. Egli ha, infatti, sostenuto che l'umano in Gesù è veramente storico. Il Verbo facendosi carne in Gesù di Nazareth ha scelto anche i limiti della sua incarnazione: parlare quella lingua, vivere in quel popolo, adottare quella cultura, vivere solo trent'anni, morire dopo tre anni di vita pubblica. Pertanto, qualche cosa di limitativo. Nonostante tutti gli sforzi, non si può rendere infinito Gesù uomo. L'infinità di Gesù sta nella sua divinità. Non si può dire che la mente uma-

na sia diventata divina, almeno nell'aldiquà. Dell'aldilà non saprei cosa dire. Nell'aldiquà, qualsiasi relazione di Gesù e della nostra umanità è una relazione limitata in modo voluto da Dio. In questo senso è teologicamente bello pensare che Dio ha scelto anche i nostri limiti, non soltanto la morte e la morte di croce per salvarci. Ebbene, prima ancora della morte e della morte di croce, della sconfitta e di altre cose, la scelta fatta da Dio di rimanere nei limiti – la lettera agli Ebrei dice che “lacrime e lamenti” hanno accompagnato il Figlio nel dono di sé per tutta la vita” e non soltanto per tre giorni – sta a indicare che non si tratta di una imperfezione. Infatti, la pienezza e l'infinità sono gestite dal Verbo che si fa uomo. Dio è la vera pienezza. Semmai di pienezza per ciò che non è Dio si può parlare solo in prospettiva escatologica. Solo nell'aldilà potremo raggiungere una pienezza di perfezione fuori dai limiti della storia. Qui, pur essendo sempre in progressione, non raggiungiamo mai il fine della perfezione assoluta essendo sempre in cammino e in tensione. Ecco lo spirito calcedonese. Esso deve farci pensare che Dio sceglie anche ciò che è limitato, imperfetto (non totalmente perfetto) come via della manifestazione di sé. Possiamo parlare di gradi, di crescita verso la pienezza, di grado anche massimo, di progresso ma non di pienezza assoluta. Questo però – l'ho detto più volte a lui dando valore al *subsistit in* – implica che anche le imperfezioni e i limiti delle altre culture e religioni possano essere assunte nelle mani del Verbo come strumenti secondari, derivati e subordinati della pienezza e della salvezza rivelata. Se io ammetto che nel Gesù storico, ed anche nella chiesa, Dio abbia assunto il limite per trasmettere il suo dono di salvezza, allora devo ammettere che anche le limitazioni e

le imperfezioni, i gradi di non pienezza che ci sono nelle altre religioni possano essere nelle mani del Verbo di Dio e possano avere il valore di strumenti di salvezza. So che p. Dupuis ha partecipato direttamente ai lavori di studio teologico – quasi ignoto al nostro mondo occidentale – svoltosi in India tra gli anni sessanta e settanta, che ha coinvolto vescovi e teologi per diversi anni e che si è concluso nel convegno di Bangalore (dicembre 1974). Le tesi principali a cui sono giunti i lavori ruotano attorno all'idea di ispirazione e di rivelazione nelle Scritture non-bibliche¹. A differenza dell'Africa e di altre culture che non hanno testi, dall'India è partito un movimento filosofico e culturale immenso e lunghissimo in cui le esplorazioni del mistero sono state tradotte in parole e in testi sacri. I vescovi e i teologi in India hanno intuito il problema e hanno studiato il valore delle Scritture sacre non bibliche prima ancora di giungere a porsi l'interrogativo se le religioni dovevano essere considerate come premessa al cristianesimo o come una specie di AT che prepara a Cristo. Essi sono giunti ad affermare che vi è ispirazione e rivelazione nelle Scritture sacre non-bibliche ma “analogicamente”. Non si tratta di parità univoca ma di analogia. Essi hanno così potuto inserire le Scritture non-bibliche nella Liturgia della Parola della celebrazione eucaristica in sostituzione della seconda delle tre letture. Lo schema delle letture ha ottenuto l'approvazione dalla Santa Sede. Queste sono cose che si devono sapere. Se non si sanno è perché poi è intervenuta la censura dell'autorità ecclesiastica locale la quale, su pressione dei cristiani laici, ha limitato l'approvazione di Roma a casi rari. Ora tale prassi sembra essere decaduta. Questo sta a indicare che la pienezza di cui è portatore il cristianesimo ha

un valore escatologico di fronte al quale anche la pienezza cattolica avverte di non essere ancora pienezza e sente il bisogno di collegarsi con le altre in quanto non “pienamente pienezza”. Ciò è quanto emerge da LG 8 (vedi anche UR 4): anche la chiesa cattolica non è “pienamente pienezza” e non “pienamente perfetta”. L'avverbio è limitativo; l'aggettivo resta (“piena” e “perfetta”). Nella chiesa cattolica ci sono la pienezza e la perfezione; ma poiché ci sono essa è un contenitore limitato: non ci sono né pienamente né perfettamente. Ecco perché nel contributo per la miscellanea di studi in onore di p. Dupuis, ho insistito sul *subsistit in* che è la chiave di novità del Concilio. Prima si diceva *est*: l'unica vera chiesa è quella cattolica (quindi anche l'unica vera religione è quella cristiana). Invece, con LG 8, si dice che l'unica vera “in pienezza” sussiste nella chiesa cattolica. Sono quindi due le novità: l'unica vera pienezza e l'in pienezza. È come dire che le altre religioni non sono “pienezza”; dicendo *subsistit* si intende affermare che bisogna fare i conti con il contenitore culturale. La pienezza che il cristianesimo porta al mondo è dentro la chiesa cattolica ma c'è in un contenitore umano. Per questo, essa non è “perfettamente perfetta” e nemmeno “pienamente piena”. Questo è quanto ho espresso a p. Dupuis perché ne tenesse conto per arrivare a dire che le altre religioni pur non essendo perfette sono nelle mani di Dio che ama anche il limite per dare i suoi doni. Ciò vale naturalmente anche per la chiesa cattolica. In un certo senso vale anche per Cristo il quale in quanto Gesù-uomo è limitato ed è dentro i limiti. Ecco il paradosso cristiano!

Il terzo punto è più problematico e p. Dupuis si è mostrato esploratore: in che rapporto stanno l'azione del Ver-

bo e quella dello Spirito santo in quanto eterni e che coprono tutta la storia umana con quella del Verbo incarnato e con quella dello Spirito che lavorano in Gesù, tramite Gesù e nella Chiesa? Questo è il punto delicato per il quale è stato accusato. È sembrato che lui distaccasse troppo l'azione del Verbo e dello Spirito Santo da quella del Gesù storico, dal Gesù che entra nella chiesa. Loro, Verbo e Spirito, sono vicinissimi ad ogni uomo, di tutte le età. Pertanto, quale riferimento esiste con il Gesù storico? Dupuis risponde che si tratta di un rapporto che lui solo, il Verbo, conosce. Anch'io sono d'accordo con lui. L'interrogativo riguarda il rapporto del Verbo con le civiltà antiche, con le umanità pre-cristiane, con quelle delle antiche americane ed altre, nelle quali egli ha lavorato. Il Verbo, quello vicino a tutti i pre-cristiani e a tutti coloro che sono lontani da Cristo, è lo stesso Verbo che fa riferimento a Cristo. Ma come possiamo descriverlo? Noi possiamo soltanto affermarlo. Di fatto, il Verbo e lo Spirito santo, nell'azione universale hanno fatto e fanno riferimento all'incarnazione. Da parte nostra, non possiamo imporre l'incarnazione come fatto limitativo. È possibile, infatti, affermare che i “poveri non cristiani”, quelli prima e dopo Cristo, hanno meno grazia e meno presenza per il fatto che non hanno conosciuto o non conoscono ancora Gesù come Verbo incarnato? Ireneo afferma che il Verbo non ha cominciato a rivelare il Padre quando nacque da Maria. «Infatti, fin da principio il Figlio, vicino alla creatura da lui plasmata, rivela a tutti il Padre, a chi vuole, quando vuole e come vuole il Padre» (dal *Trattato contro le eresie*). Questo è un problema da affrontare. Non si può accusare p. Dupuis di aver parlato dell'azione del Verbo come di una “azione anonima” che non

tiene conto di Cristo. P. Dupuis ammette con chiarezza il fatto che il Verbo è in rapporto all'incarnazione. Non dice il "come" ma sostiene che il Verbo agisce ed ha agito anche in coloro che sono lontani millenni da noi. Non per questo va accusato. In definitiva, sottoscrivo quanto ha affermato M. Fitzgerald, Presidente del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso: nonostante alcune questioni sollevate su p. Jacques Dupuis (in *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*), «egli propone delle riflessioni

teologiche su un tema importante e resterà probabilmente per lungo tempo l'opera di riferimento nel domani»².

Luigi Sartori

[testo trascritto da registrazione su nastro]

Note

¹ Cf D.S. AMALORPAVADASS (ed.), *Research Seminar on non-Biblical Scriptures*, NBCLC, Bangalore 1975.

² «Dialogue and Proclamation», in D. KENDALL - G. O'COLLINS (edd.), *In many and diverse ways*, 181; cf anche PONTIFICIUM CONSILIUM PRO DIALOGO INTER RELIGIONES, *Pro dialogo*, 39.

3.

Per una recezione sinodale

Da Roma 2004 a Camposampiero (Pd) 2005

Il "rifugio" romano dei Salesiani a due passi da Stazione Termini ha offerto ancora una volta l'ospitalità per un breve ma denso aggiornamento teologico a docenti italiani durante le vacanze di Natale sul finire del 2004. La relazione introduttiva del teologo canadese Gilles Routhier (Université Laval - Québec) sulla *recezione della ecclesiologia conciliare* come problema aperto merita un richiamo e un ricamo specie sulla seconda e la terza parte, anche in vista del Congresso ATI del prossimo settembre 2005. Routhier ha insistito sulla stretta correlazione fra testi conciliari ed esperienza dei protagonisti nel periodo del Vaticano II, chiedendo di riscoprire e riattivare anche oggi la circolarità indispensabile fra documenti e collegialità vissuta, onde recepire correttamente il concilio; e insieme ha insistito sull'esigenza di tenere conto dei "gruppi" ecclesiali che de facto "ricevono" nella loro vita cristiana teologica, spirituale e liturgica le indicazioni conciliari. Il che non significa certo dimenticare le indicazioni ermeneutiche degli

organi centrali di direzione della Chiesa cattolica, ma implica il non mitizzarne la portata perché la recezione di un concilio nella vita del popolo di Dio non può semplicemente essere pianificata e diretta dall'alto. Il lungo momento della recezione conciliare sembra esigere l'apporto e la sinodalità dell'intero popolo di Dio, così come durante il concilio Vaticano II per la prima volta attraverso i *media* l'intero popolo di Dio ha partecipato vivacemente all'evento conciliare, indicando fin dall'inizio, ad esempio, l'apprezzamento di alcune riforme liturgiche come l'uso della lingua parlata nella celebrazione eucaristica.

Vorremmo prolungare un istante la riflessione proposta da Routhier, pur ringraziando anche gli altri relatori dell'aggiornamento. Il Vaticano II risulta con evidenza un concilio "fuori serie" nella vita della Chiesa cattolica, caratterizzandosi sulla linea dell'*aggiornamento* globale e non della polemica risposta puntuale *contra errores*; ha prodotto certo dei documenti normativi, ma soprattutto ha dato piste

di percorsi ecclesiali; in particolare ha indicato alla Chiesa cattolica la sfida di un perenne scomodo confronto con il Vangelo e ha aggiunto la sfida dell'amicizia con l'umanità intera. Se questa è la tela di fondo del concilio (comunque poi se ne interpreti il carattere pastorale), una corretta ermeneutica del Vaticano II non può che essere costruita insieme nella Chiesa: se il concilio degli anni Sessanta è stato un *syn-odos*, un cammino insieme nella sua preparazione e nella celebrazione, anche un'ermeneutica conciliare corretta esige il contributo corale di tutte le componenti del popolo di Dio, in un insonne confronto con il Vangelo del Signore e in avvertita solidarietà con i problemi e le speranze dell'umanità contemporanea. E se nella Chiesa, universale e locale, è previsto un *protos* in grado di dire un'ultima parola per camminare insieme nella storia, egli deve prima ascoltare dagli altri e con gli altri credenti le parole penultime: *protos* non è (o non dovrebbe essere) sinonimo di *monos*. E se concili come il Tridentino hanno prevalentemente chiesto l'atteggiamento di obbedienza come risposta, data la temperie culturale polemica e l'esigenza di compattezza avvertita nelle zone latine, il Vaticano II esige un'assimilazione di tipo più creativo e partecipato, sia per la fisionomia teologico-pastorale del concilio, sia per la temperie culturale radicalmente diversa in cui viene recepito, nel passaggio non facile da una Chiesa cattolica sostanzialmente europea a una Chiesa mondiale. Anzi lo stesso concilio convoca il *sensus fidei* e la *gratia verbi* dei laici «perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale» (LG 35), invitando subito dopo gli stessi credenti a manifestare ai pastori «le loro inquietudini e i loro desideri con quella li-

bertà e confidenza che si addice a figli di Dio e fratelli in Cristo. Secondo la loro scienza, competenza e prestigio di cui godono, [i laici] hanno il diritto, anzi talora il dovere di far conoscere il loro parere su realtà concernenti il bene della Chiesa» (LG 37).

Attingendo da uno spunto di L. Sartori, presidente emerito dell'ATI, si può aggiungere che probabilmente la recezione profonda di un concilio come il Vaticano II provoca a una impegnativa forma di *ri-recezione* cristiana, a un rituffo delle affermazioni conciliari nel tutto della lunga *paradosis* millenaria. La ri-recezione si impone nella storia della Chiesa ogniqualvolta avviene una profonda svolta culturale che tocca la falda più profonda dell'antropologia: è quel che sta avvenendo ai giorni nostri. Il concilio – l'abbiamo accennato – non ha inseguito singoli errori contemporanei per puntualizzare la singola verità cristiana: ha piuttosto fatto un'operazione biblica di ri-narrazione e di annuncio “aggiornato” del messaggio di Gesù per l'oggi dell'umanità. Risulta perciò corretto l'invito a non fermarsi a valorizzarne, pur vitalmente, i singoli segmenti ma tentare di ricollocarli nel tutto cattolico della Tradizione, risalendo fino alle sorgenti biblico-patristiche, senza dimenticare le varie formulazioni dogmatiche e le varie oggettività spirituali lungo i secoli, onde irradiarne tutte le potenzialità luminose. Tale operazione di “recuperanti” affinché nulla vada perduto non può che essere sinodale nella Chiesa: oltre a una comune profonda fiducia nello Spirito Santo che soffia dove vuole (Gv 3,8), il recupero della Tradizione nelle singole tradizioni chiede la presenza di svariati carismi e competenze, l'apprezzamento della varietà linguistica antica e attuale, l'osmosi fraterna di esperienze vive passate e presenti.

Il “recepire” (accogliendo e traducendo) non è operazione che si esaurisce in una volta, ma chiede di essere ripetuta sempre di nuovo in un dinamismo perenne, in un atteggiamento aperto in un oggi più sensibile alla varietà dei percorsi e delle tradizioni, che chiedono simpatetica attenzione all’altro e all’insieme. Anzi: i documenti del concilio più proiettati al futuro invitano ad affrontare le frontiere dell’*ecumenismo* e della *missione*, superando

secoli di reciproca estraneità, spesso diventata incomunicabilità: impegnando singoli e comunità credenti ad accogliere reciprocamente in quanto persone e comunità in un vero scambio di storie, di vicende vissute *in lumine fidei*. Una coerente recezione del Vaticano II invita perciò a invocare il miracolo di una nuova Pentecoste, ma anche impegna in concreto a camminare insieme.

Ermanno Roberto Tura

XIX CONGRESSO NAZIONALE ATI

CHIESA E SINODALITÀ

Coscienza, forme, processi

Camposampietro (Padova), 5-9 settembre 2005

PRESENTAZIONE

Sono trascorsi quarant’anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II. L’istituzione del Sinodo dei Vescovi, la celebrazione di numerosi Sinodi diocesani, la crescita di partecipazione delle diverse componenti del Popolo di Dio alla vita e alla missione della Chiesa e lo sviluppo irreversibile del cammino ecumenico sono realtà che, tra luci e ombre, invitano a porre al centro della prassi ecclesiale e dell’indagine teologica il tema della “sinodalità”. La dinamica di recezione del Vaticano II, in sintonia con l’evento della *traditio* di cui il Concilio è episodio qualificante, è per sé connessa alla dinamica sinodale del suo prodursi e, perciò, all’acquisizione che solo una forma sinodale d’ecclesialità può realisticamente proporsi quale risultato apprezzabile della recezione del magistero conciliare. In continuità con il XVIII Congresso nazionale di Anagni (2003) “L’annuncio del Vangelo *forma Ecclesiae*” e con il XV Corso di aggiornamento (2004) “La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare”, l’ipotesi di lavoro del XIX Congresso nazionale ruota intorno a tre concetti che intendono esplorare, nei suoi vari livelli di significato e di espressione, la dimensione sinodale della Chiesa: “coscienza” ne dice il riferimento all’autoconfigurazione stessa della Chiesa quale Chiesa di Cristo; “forme” ne indica la pluralità delle declinazioni storiche; “processi” guarda alle dinamiche pratiche del suo realizzarsi. I previsti gruppi di studio impegnano i partecipanti nell’approfondimento – sotto il profilo storico, canonistico e pastorale – di alcuni temi di particolare rilevanza in ordine a una complessiva istruzione della questione. Il grande impegno che oggi ci attende – come suggerisce Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* (cf. nn. 43-46) – è quello di articolare con pertinenza e profezia l’attenzione a una formazione adeguata e a una valorizzazione cordiale di tutti i soggetti della vita ecclesiale nella feconda interazione dei rispettivi carismi e ministeri, con quella alla necessaria riforma delle strutture d’espressione e promozione della *communio*, a tutti i suoi livelli. Solo così l’imperativo antico e sempre nuovo dell’annuncio del Vangelo saprà farsi credibile e incisivo.

XIX CONGRESSO NAZIONALE ATI
CHIESA E SINODALITÀ

Coscienza, forme, processi

Camposampietro (Padova), 5-9 settembre 2005

PROGRAMMA

LUNEDÌ 5 SETTEMBRE

15.30 SESSIONE INAUGURALE

Saluti:

Mons. ANDREA BRUNO MAZZOCATO
Vescovo di Treviso
Ministro Provinciale OFM conv. Padova
Prof. CELESTINO CORSATO
Direttore della sezione di Padova della FTIS
Prof. VINCENZO MILANESI
Magnifico Rettore dell'Università di Padova
MARCELLO VOLPATO
Sindaco di Camposampietro

Introduzione:

Genesis e articolazione del Congresso

Prof. PIERO CODA, presidente ATI

Tavola rotonda:

***Coscienza e forme sinodali oggi,
tra soggetto individuale
e soggetto comunitario***

Mons. MARIO MEINI
Vescovo di Pitignano-Sovana-Orbetello
Prof. ROBERTO ESPOSITO
Istituto Orientale - Napoli
Prof. VITTORIO EMANUELE PARSÌ
Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Moderatore: Prof. MARCO VERGOTTINI
vicepresidente ATI

19.30 Celebrazione del Vespro

MARTEDÌ 6 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione eucaristica

presieduta da Mons. PIERO FIETTA
Parroco di Camposampietro, socio ATI

15.30 PRIMA SESSIONE

Sinodalità e coscienza credente

Prof. GIUSEPPE ANGELINI
Fac. Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano

***Coscienza ecclesiale
e forme di sinodalità nel NT***

Prof. GIUSEPPE BARBAGLIO, biblista

15.30 Gruppi di Studio

Introduzione: Prof. SERENA NOCETI
Consiglio di presidenza ATI

19.30 Celebrazione del Vespro

MERCOLEDÌ 7 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione delle Lodi mattutine

9.15 SECONDA SESSIONE

***Il Vaticano II e la sinodalità:
significato, limiti, questioni aperte***

Prof. HERVÉ LEGRAND
Institut Catholique - Parigi

***Sinodalità e cammino ecumenico
delle Chiese***

Prof. GÜNTER GASSMANN
Consiglio Ecumenico delle Chiese

pomeriggio: visita guidata alla città di Padova

18.00 Celebrazione eucaristica

19.30 Cena

GIOVEDÌ 8 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione eucaristica

presieduta dal Card. ANGELO SCOLA

9.15 TERZA SESSIONE

I sinodi nella Chiesa: storia e teologia

Prof. GIUSEPPE RUGGIERI
Studio Teologico San Paolo - Catania

***Processi comunicativi e partecipativi
nella Chiesa locale:***

- ***Prospettiva teologico-pastorale***

Prof. ANDREA TONIOLO
FTIS - Sezione di Padova

- ***Prassi spirituale del discernimento
comunitario***

Prof. ANTONIO LANFRANCHI
Vescovo di Cesena-Sarsina

15.30 Gruppi di Studio

19.30 Celebrazione del Vespro

VENERDÌ 9 SETTEMBRE

7.30 Celebrazione eucaristica

presieduta da Mons. LUIGI SARTORI

9.15 QUARTA SESSIONE

Relazioni dei gruppi di studio

Sintesi e prospettive

Proff. SEVERINO DIANICH, GIACOMO
CANOBBIO, CETTINA MILITELLO

Moderatore: Prof. SERENA NOCETI