

“Roma ha parlato, la discussione è aperta”: sul rapporto tra magistero autorevole e libertà teologica nel postconcilio

di Andrea Grillo

in “Come se non” - <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/come-se-non/> - del 28 dicembre 2015

Il titolo di questo post è tratto da un famoso intervento del grande giurista W. Boekenfoerde, il quale, già dieci anni fa, sollevava la questione di una “contraddizione” tra lo sviluppo ecclesiologico e teologico postconciliare e la *involuzione giuridica* nel modo di configurare il rapporto tra autorità magisteriale e libertà della teologia. Poiché oggi ci troviamo in un tempo ecclesiale in cui la “libertà” viene esercitata spesso dal “magistero papale”, ma viene temuta con grande ansia da altre espressioni magisteriali, credo che sia opportuno riflettere sui temi di fondo di questa “tensione”. Vorrei farlo riprendendo **solo la prima parte** di uno studio che ho pubblicato due anni fa su “Vita Monastica”, 67(2013), 155-175, e che reca il titolo:

Teologia e Magistero: un difficile rapporto nel postconcilio

“Come deve essere esercitata l’autorità? ...qui il Concilio diventa più esplicito, introducendo una terminologia e una forma letteraria nuova...Questo cambiamento portò a ridefinire che cosa fosse un concilio e che cosa avrebbe dovuto realizzare. Il Vaticano II modificò in modo così radicale il modello legislativo-giudiziario prevalso fin dal primo concilio, quello del 325 a Nicea, che in pratica lo abbandonò, sostituendolo con uno basato sulla persuasione e l’invito. Fu un cambiamento di enorme importanza”

J. W. O’Malley¹

Alla luce di questa acuta ricostruzione di John O’Malley, che ho voluto citare proprio come incipit, vorrei procedere nella mia riflessione, suddividendola in **due parti**:

- A. Nella prima parte conduco il lettore lungo sei brevi passaggi piuttosto lineari. Vorrei chiedermi anzitutto come è cambiata la “figura del magistero” (e conseguentemente della teologia) tra Vat I e Vat II. Poi mi soffermo sul rapporto complesso tra Magistero e Ministero, cui vorrei far seguire due esempi tratti dalla esperienza recente: il caso Sobrino nella valutazione di Huenermann e la discussione sulla libertà di coscienza e la libertà del teologo nel giudizio di Boekenfoerde. Infine desidero soltanto tirare alcune provvisorie conclusioni sul rapporto strutturale tra Magistero e Teologia per la Chiesa contemporanea alla luce di un concetto rinnovato – grazie al Concilio – di “dottrina” in senso “post-liberale”.
- B. Nella seconda parte analizzo il compito attuale di una teologia che voglia essere “servizio” e che per questo non possa rinunciare al proprio compito critico. Il percorso indagherà il rapporto tra autorità e libertà, per poi soffermarsi su una serie di esempi, con l’intento di mostrare concrete dinamiche del delicato rapporto tra obbedienza e riflessione, tra pazienza e audacia, nell’esercizio di un “lavoro teologico” che serva la Chiesa nella forma dell’esercizio professionale del rispetto critico e della critica rispettosa.

D’altra parte – e bisogna ammetterlo subito – il rapporto tra Magistero e teologi non è divenuto particolarmente difficile solo “dopo” il Vaticano II. Se guardiamo a tutto il XIX e XX secolo, non è che prima le cose filassero precisamente in modo scorrevole e lineare. La difficoltà specifica, che consideriamo nel periodo immediatamente successivo al Concilio Vaticano II, è rappresentata dal fatto che **a mutare è stata non tanto la teologia, quanto il magistero**. Questa è la difficoltà specifica del post-concilio, come vedremo subito.

A) Magistero e ricerca teologica al servizio della tradizione ecclesiale

“Se noi risolviamo i problemi della fede col metodo della sola autorità, possediamo certamente la verità, ma in una testa vuota”

S. Tommaso d’Aquino

1. Il Magistero tra Vaticano I e Vaticano II

Potremmo dire che il nodo decisivo dello sviluppo del rapporto che dobbiamo qui brevemente studiare consiste in un interessante paradosso: proprio nel momento in cui il Magistero diventa sensibile a nuove istanze della riflessione teologica, esso muta rapporto con la dottrina e con la teologia, passando da Magistero prevalentemente negativo a Magistero quasi esclusivamente positivo. Questo passaggio, che il Concilio ha sancito in forma autorevolissima, soprattutto realizzandolo praticamente, pur con tutte le sue giustificazioni, oggi comporta molti problemi in meno, ma anche qualche difficoltà in più.

Ciò è dovuto precisamente al fatto che il magistero si intende storicamente come negativo (ossia si limita a “condannare proposizioni erranee” o a “dare dignità dogmatica ad affermazioni centrali per la fede”) lasciando tutto il resto del campo al libero dibattito teologico. Viceversa il magistero decide di diventare esclusivamente positivo, proprio a causa del fatto che interviene positivamente in ogni aspetto della vita di fede (vita religiosa, vita familiare, bioetica, problemi del mondo del lavoro, turismo, sport, orari di chiusura dei negozi...) e tende così a coprire tutto il campo che prima era riservato alla libera discussione teologica e pastorale.

Questo è diventato evidente, ovviamente, solo nel post-concilio.

Ciò ha comportato un progressivo spostamento della “questione” della relazione tra magistero e teologia. La autolimitazione del magistero, che la tradizione garantiva, di fatto è venuto meno a partire da una più grande consapevolezza della “mediazione” di cui la Parola ha bisogno.

Vi è qui, a mio parere, proprio lo spazio per uno sviluppo “equivoco”: da un lato la sottolineatura del “principio scritturistico” ha limitato le pretese di un Magistero onnicomprensivo e onnipotente. Ma d’altra parte, proprio la estensione della sollecitudine ecclesiale ha reso possibile una sorta di “santa alleanza” tra antico e nuovo che genera una figura di magistero molto più esteso e incondizionato di prima². Se uniamo la lettura del papato/magistero del Vaticano I alla estensione delle competenze del Vaticano II otteniamo una figura sbilanciata di magistero, di fronte al quale nessuna teologia può sperare di avere più alcuna reale consistenza.

2. La natura “ministeriale” del magistero (magis/minus): opportunità e limiti della apertura conciliare

Va ricordato, a scanso di equivoci, un principio fondamentale che è iscritto nella forma originaria della vita cristiana. In essa, infatti, vi è una singolare coincidenza di due termini che la tradizione precristiana (e anche post-cristiana) oppone decisamente. Ascoltiamo a questo proposito una interessante citazione che J.-L. Marion ha ripreso da M. Mauss:

“Donare equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto, *magister*; accettare senza ricambiare in eccesso, equivale a subordinarsi, diventare cliente o servo, farsi piccolo, cadere più in basso, *minister*”³

L’idea di Marcel Mauss mostra bene la radice della tensione originaria che si manifesta tra “magistero” e “ministero”: i due concetti, nell’uso culturale e antropologico, tendono ad opporsi radicalmente, allo stesso modo con cui il donatore e il donatario, il soggetto attivo e il soggetto passivo si contrappongono intorno ad un “dono”. Nella Chiesa, tuttavia, l’esperienza del “magistero” è strutturalmente “ministeriale”, mentre il “servizio” ha un suo insuperabile “magistero”. Il dono è anzitutto ricevuto e accettato, ma ha bisogno di poter essere continuamente ri-donato nella testimonianza, nell’annuncio, nella carità.

Questa citazione ci ha permesso di recuperare quella che il Concilio Vaticano II ha sviluppato e riletto in modo molto acuto e sorprendente: **la natura ministeriale del magistero ecclesiale**. Il che significa una verità fondamentale e decisiva per la Chiesa: **il Magistero ha la funzione di servire, non di essere servito**. Ed è quanto afferma chiaramente DV 10, quando dice che il “magistero però non è superiore alla parola di Dio ma la serve”.

Questa asserzione, come verità che attraversa l'intero spettro della storia della Chiesa, ha assunto a partire dal Concilio Vaticano II una particolarissima forma di “paradossalità”, che vorrei qui brevemente portare alla luce.

Se infatti il concetto di magistero è profondamente mutato proprio a causa di una nuova rilettura della Chiesa rispetto al proprio fondamento (nella Parola, nel mistero celebrato, nella testimonianza istituzionale e nel rapporto col mondo) questo ha profondamente mutato il rapporto tra teologia e magistero. Quale servizio il Magistero può esercitare nel momento in cui da “negativo” diventa “positivo”? E quale ruolo gioca la teologia se il Magistero si muove con una nuova disinvoltura (prima quasi impensabile) nel campo delle “opinioni teologiche”? Potremmo rispondere, con il documento della Commissione teologica internazionale:

“Esiste effettivamente nella Chiesa un certo ‘magistero’ dei teologi”⁴ (39). Non vi è dubbio che il servizio teologico è riconosciuto da sempre come una funzione indispensabile per l'esercizio del magistero della Chiesa. Proprio l'ultimo Concilio ha rappresentato un evento che ha messo in singolare evidenza la stretta collaborazione tra vescovi e teologi. Proprio per questo la teologia può anche montarsi la testa e pretendere che il magistero episcopale sia semplicemente “applicativo” dei risultati delle proprie ricerche. D'altra parte, a sua volta, il magistero episcopale può anche arrivare a illudersi di poter fare a meno di ogni contributo teologico scientifico, di avere già, di per sé, tutti gli elementi per la azione pastorale. La arroganza dei teologi corrisponde, talvolta, alla presunzione dei pastori. Si tratta di due errori speculari e altrettanto deleteri.

Questo aspetto del rapporto delicato tra teologi e pastori viene presentato con accuratezza dal documento della Commissione Teologica Internazionale al paragrafo 4 (nn.37-44). Un prima affermazione che merita di essere considerata è la seguente:

“Vescovi e teologi hanno una chiamata diversa, e devono rispettare le rispettive competenze, per evitare che il magistero riduca la teologia a mera scienza ripetitiva, o che i teologi presumano di sostituirsi all'ufficio di insegnamento dei pastori della Chiesa” (37)

Questo primo passo consente di identificare uno specifico servizio teologico che non permette di interpretare la funzione del teologo come quella dell'addetto stampa. Il teologo elabora la propria scienza con criteri di criticità che non sempre coincidono con la ufficialità ecclesiale: la ricerca teologica, se diventa meramente ripetitiva del magistero, non è più ricerca e non è più teologia.

Ma veniamo a un altro passo interessante, che riguarda la interpretazione “autentica” della fede, che solo il magistero e non la teologia può dare:

“L'accettazione di questa funzione del magistero relativamente all'autenticità della fede richiede che vengano riconosciuti i diversi livelli delle affermazioni magisteriali. A questi diversi livelli corrisponde una risposta differenziata da parte dei credenti e dei teologi. L'insegnamento del magistero non ha tutto lo stesso peso” (40)

Proprio a causa della diversa funzione che la teologia e il magistero esercitano all'interno della Chiesa, la teologia in alcuni pochi casi è strettamente vincolata dal pronunciamento del magistero, mentre in altri è indirizzata, consigliata, orientata, senza impedirle di esplorare e percorrere, rispettosamente e in comunione, altre strade.

D'altra parte il documento ricorda come non sia sbagliato attribuire alla stessa teologia un ruolo magisteriale: “Esiste effettivamente nella Chiesa un certo ‘magistero’ dei teologi” (39), che non ha senso pensare come alternativo o concorrenziale rispetto a quello dei pastori, ma che necessariamente conosce dei momenti di “tensione” rispetto a quello. Ed è prezioso il fatto che in

nota (alla nota 87, per la precisione) il testo ricorda che Tommaso d'Aquino distingue tra *magisterium cathedrae pastoralis* e *magisterium cathedrae magistralis*, riferendo il primo ai vescovi e il secondo ai teologi.

Vorrei ricordare, infine, un'ultima affermazione. Si tratta della necessaria adesione al magistero, che caratterizza la tradizione della fede cattolica, e alla quale il teologo non fa eccezione, qualificando tuttavia la propria adesione come "responsabile". Il testo qui precisa molto opportunamente:

"La libertà della teologia e dei teologi è un tema di particolare interesse. Tale libertà deriva da una vera responsabilità scientifica". (43)

In questa espressione troviamo affermato un principio spesso dimenticato nel dibattito all'interno, ma anche all'esterno alla Chiesa, dopo *Dei Verbum*. Il teologo, in quanto tale, deve essere libero proprio per la funzione di servizio che svolge all'interno della Chiesa. Potremmo dire "libero di servire" in una forma molto determinata: la Chiesa ha bisogno di uomini e donne "liberi per il rispetto critico e per la critica rispettosa". In questo modo essa si arricchisce e di rafforza, garantendo al proprio interno, all'interno della comunione ecclesiale, la presenza di voci che per mestiere/ministero debbono soppesare parole, espressioni, decisioni, strutture, evoluzioni della Tradizione, antica e recente. Non per assumere decisioni ultime (cui sono preposti non i teologi, ma i pastori), ma per prepararle, commentarle, analizzarle, correggerle.

A 50 anni dal Concilio Vaticano II possiamo riconoscere il cammino compiuto dalla teologia, anche in Italia, e le buone prove di collaborazione con il Magistero. Il quale, talvolta comprensibilmente, sembra temere soprattutto una teologia che abusa della libertà, che si emancipa dai vincoli, che gioca al tiro al piattello, che prende posizioni di aperto e irrimediabile dissenso. Ma questo, io credo, resta oggi un problema minore. Il problema maggiore è invece quello di una teologia che rinuncia alla libertà, che esercita la funzione dell'addetto stampa o dell'incaricato delle pubbliche relazioni, che si trasforma – sua sponte – da servizio a servitù e che finisce per essere teologia di corte. Ma una "teologia di corte" fornisce invariabilmente al magistero una "teologia di corte vedute".

3. La inadeguatezza del "controllo" magisteriale: il caso Sobrino

Il mutamento che il Concilio Vaticano II ha introdotto induce a riconoscere che l'adeguamento della Chiesa a tale nuovo modello di "dottrina" stenta a decollare e determina – sia dal punto di vista delle procedure che dei contenuti – una forte tensione tra diversi paradigmi di esercizio della autorità. Del tutto evidente mi pare la forma con cui si sono svolte alcune "indagini" a proposito del pensiero di singoli teologi. Qui, bisogna riconoscerlo ancora una volta, il mutamento tra magistero negativo e magistero positivo, non è affatto un passaggio lineare e progressivo, ma comporta incomprensioni, pericolose estensioni di competenze o limitative comprensioni del pensiero altrui.

Il caso Sobrino, ma già prima altri casi, come ad esempio il caso De Mello, e oggi di nuovo ciò che mi pare stia accadendo con Torres Queiruga, risentono precisamente di questo mutamento di approccio tra magistero negativo e magistero positivo. Non si condannano più "proposizioni", ma "posizioni", "idee", "istanze" che potrebbero indurre in proposizioni errate! Proprio il fatto che il Magistero si autointerpreti in modo "positivo", rende molto più precario il "garantismo" – in tutti i sensi – verso le posizioni teoriche messe sotto inchiesta.

Vorrei ricordare come, proprio in occasione del "caso Sobrino", P. Huenermann ebbe a scrivere un commento molto amaro sulla "occasione mancata" che il caso aveva rappresentato. Il noto teologo tedesco, dopo aver illustrato con puntualità tutte le debolezze della notificazione che la Congregazione per la Dottrina delle Fede ha inviato a Sobrino, conclude in modo molto più generale le proprie considerazioni, entrando nel merito della relazione delicata tra teologia e magistero. Vorrei citare integralmente questa parte finale del suo scritto, nella quale sono riassunti con grande chiarezza una serie di questioni insolute:

" La relazione fra papa e vescovi, da un lato, e fra papa-vescovi e teologi, dall'altro, riveste

un'importanza ineludibile per il cammino della Chiesa verso l'avvenire. Oggi, la Congregazione per la dottrina della fede assolve la funzione più importante nel garantire la qualità della teologia. Essa deve preoccuparsi che la teologia esprima veramente la *ratio fidei*. Il fatto che al riguardo, a partire dalla seconda metà del XIX secolo, si siano ripetutamente registrati conflitti gravi e dannosi per l'immagine della Chiesa e del suo cammino di fede, non dipende solo dalle persone che vi lavorano, dalla loro formazione più o meno completa e aggiornata.

Queste deficienze aggravano i potenziali conflitti. Ma la vera ragione dei conflitti è essenzialmente un'altra: in fondo la Congregazione per la dottrina della fede – succeduta al Sant'Uffizio – ha conservato quella *struttura di ufficio censorio che aveva agli inizi dell'era moderna e che, del resto, allora esisteva in tutti gli stati europei*. Oggi l'assicurazione della qualità in campo scientifico è strutturata in modo diverso: collabora essenzialmente con le scienze e include – possibilmente – le autorità scientifiche nei processi decisionali relativi alla politica della ricerca scientifica e alla gestione delle scoperte scientifiche. Oggi, *bisogna elaborare la ratio fidei in una società culturale molto complessa, con i suoi gravi problemi e rifiuti sociali, scientifici, umani. Essa presenta quindi un grado di complessità, che un ufficio censorio di vecchio stampo non è assolutamente in grado di affrontare, sia sul piano organizzativo che tecnico*. Occorre un'intelligente ristrutturazione della Congregazione per la dottrina della fede.

Riguardo a questo caso – la condanna degli scritti di Jon Sobrino – sarebbe opportuno, anzi necessario, fare seguire alla presente Notificazione – come nel caso delle comunicazioni ufficiali sulla teologia della liberazione – una seconda Notificazione, con una diversa impostazione e argomentazione.”⁵

Vorrei soltanto aggiungere un fattore di ulteriore complessità, ma anche di ricchezza. Quanto dice Huenermann procede dal cambiamento di paradigma conciliare: ma esso comporta anche il riconoscimento di un diverso modo di esercitare l'autorità nella Chiesa. Il pericolo che oggi corriamo è di avere un magistero capace di essere “positivo” – e questa è una grande novità – ma che reagisce in modo solo “negativo” alle sollecitazioni della teologia.

4. La libertà del teologo e la normativa ambigua del CJC del 1983

Nel penultimo passaggio della mia conversazione vorrei corredare le annotazioni critiche di P. Huenermann a riguardo del rapporto di “controllo” che il Magistero esercita sulla teologia, con le considerazioni prevalentemente giuridiche con cui un esimio studioso come W. Boekenfoerde ha messo in discussione non solo un certo modo di intendere la “dottrina ecclesiale” in rapporto alla “libertà della teologia”, ma ha anche sollevato dubbi sulla legittimità di una normativa come quella che definisce i doveri del teologo rispetto al magistero ecclesiale⁶.

Anche qui, come abbiamo rilevato fin dall'inizio, nel mutamento di stile prevalente tra “negare l'errore” (magistero negativo) e “affermare la verità” (magistero positivo) possiamo rilevare un mutamento della normativa che sovrintende ai “doveri professionali” del teologo. Questo mi pare un aspetto molto significativo della evoluzione che il Concilio ha determinato nei rapporti tra magistero e teologia.

E' sufficiente considerare la “mens” dei due diversissimi articoli con cui il CJC del 1917 e quello del 1983 regolamentano i “doveri” del teologo:

a. Nel 1917, al canone 1324 (all'inizio della “pars quarta de magisterio ecclesiastico”) si dice:

“Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede praecriptae et prohibitae sunt”.

E' chiaro come il compito del teologo è riletto all'interno di un rapporto con un magistero assunto nella sua versione prevalentemente negativa, in termini di proposizioni erronee, dottrine eretiche, opinioni rigettate...

b. Nel 1983, invece, il canone 752 procede secondo una logica totalmente diversa:

“Non quidem fidei assensus, **religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est doctrinae**, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, **etsi definitivo actu eandem proclamare non intendunt**; christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant”

In questa seconda prospettiva è evidente che cosa è accaduto: si è passati da una lettura negativa a una lettura positiva del magistero. Così la obbedienza a tutte le “proibizioni e ai divieti” è diventata “religiosa obbedienza della volontà e dell’intelletto” a tutto intero il “magistero autentico”.

E’ stato W. Boekenfoerde ad aprire una discussione estremamente schietta e piena di parresia sulla compatibilità di questo canone con funzione di “libertà critica” che il teologo esercita all’interno del magistero ecclesiale. Poiché infatti se si estende la obbedienza a tutto intero il magistero (irreformabile e reformabile), allora ci si chiede come sarebbe stato possibile, con queste regole del 1983, uscire dalle posizioni del magistero “autentico”, ma “reformabile” dei papi ottocenteschi rispetto al tema della “libertà di coscienza”.

Da ciò consegue, necessariamente, una presa di distanza critica necessaria all’esercizio di una teologia pudica e critica. Seguiamo ancora per un poco nel suo ragionamento W. Beokenfoerde:

“Questo tipo di legislazione documenta una chiara tendenza volta a rafforzare il più possibile l’autorità e l’obbligatorietà degli interventi del magistero pontificio ordinario: pur venendo formalmente distinti da quelli del magistero infallibile, **essi vi sono di fatto fortemente equiparati**. La normativa in vigore persegue presumibilmente l’obiettivo di difendere il magistero pontificio ordinario da ogni obiezione e critica pubblicamente esposta. Ne consegue un manifesto rafforzamento disciplinare dell’autorità pontificia; **ciò avviene però in contraddizione con l’intrinseco principio vitale della Chiesa, certamente non favorito dall’imporsi di tale tendenza**.

Oppure ci si attende davvero che il credente e il teologo debbano accettare il fatto compiuto e aspettare, senza potersi impegnare in un qualche modo, che il magistero pervenga eventualmente a una posizione migliore? **Aspettarsi tutto dallo Spirito Santo e affidargli la soluzione d’ogni problema senza impegnarsi e agire autonomamente è un atteggiamento definibile perlomeno come presuntuoso**. Come si sarebbe potuto pervenire al riconoscimento della libertà religiosa se non vi fossero stati teologi e laici impegnati e disposti a porre in questione in termini critici e pubblicamente gli insegnamenti allora in vigore? Si pensi solo agli esponenti del personalismo attivi all’inizio del XX secolo.”⁷

Ecco un bell’esempio di audacia e di modestia del lavoro teologico, del quale la Chiesa continua ad avere bisogno, nonostante tutte le forme di amore del “quieto vivere” che la attraversano.

5. L’esercizio della “libertà di ricerca” per il servizio ecclesiale e la “natura” della dottrina

L’ultimo punto, che vorrei toccare in questa prima parte, riguarda la nozione stessa di “dottrina”⁸, che viene presupposta da un certo modo di pensare la relazione tra magistero e teologia. E’ evidente che in una versione classica – forse non poco mitizzata – alla dottrina ridotta a “formula” corrisponde una teologia che “commenta formule” e un magistero che “esclude alcuni aspetti del commento”. Altrettanto evidente è che in tale modello la dottrina è pensata “intellettualisticamente” e “dottrinalisticamente” come una serie di proposizioni che dicono la verità.

A questa posizione classica, e che per certi versi potremmo dire “tradizionale”, si è contrapposta, a partire dalla fine del 1700, una posizione radicalmente contraria, che possiamo identificare come “liberale”. Essa fa prevalere, rispetto alla “verità della proposizione”, la autenticità del sentimento e della esperienza, che nessuna proposizione può adeguatamente rappresentare. A queste due alternative può rispondere una teologia radicalmente “postliberale”, ossia che non si illuda di rispondere alle incongruità liberali tornando indietro, ad un modello ormai improponibile, ma che

sappia procedere oltre i limiti di questi due grandi modelli storici di teologia. Forse una teologia “post-liberale” è anche quella più vicina a quella “epistemologia della complessità” che il Concilio ha saputo assumere, 50 anni fa, uscendo dal modello della “semplicità”, che il modello dogmatico-disciplinare aveva in qualche modo incarnato per molti secoli. Ma, a ben vedere proprio quel modello attestava, indirettamente, una complessità che potremmo dire “implicita”. Recepire il Vaticano II in modo semplicistico è una delle forme di più profonda incomprensione della sua mens e delle sue aspettative. Tra queste forme semplicistiche di recezione del Vaticano II vi è il semplicismo di una teologia ridotta a semplice commento del magistero, così come quella di un magistero che voglia sostituirsi, *sic et simpliciter*, al duro lavoro della riflessione critica della teologia.

[...]

[per la seconda parte del testo rimando a “Vita Monastica”, 67(2013), 155-175]

NOTE:

¹ J. W. O’Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 2010, 13.

² Cfr. A. Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, (=Vele, 12), Torino, Einaudi, 2004, 40ss.

³ J-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, SEI, 2001, 94, che cita M. Mauss, *Saggio sul dono*, Torino, Einaudi, 1986, 281.

⁴ Commissione Teologica Internazionale, *Teologia oggi: prospettive, principi e criteri*, “Il Regno”, 57(2012), 269-289. I numeri tra parentesi si riferiscono ai paragrafi di questo documento.

⁵ P. Hünermann, *Qualità della teologia*, “Il Regno” 52(2007)239-244, qui 244.

⁶ Mi riferisco qui allo studio di E.-W. Boeckenfoerde, *Roma ha parlato, la discussione è aperta. Struttura comunionale della Chiesa e parresia del cristiano*, “Il Regno-attualità”, 50(2005), 739-744. I numeri tra parentesi nel testo si riferiscono alle pagine di questo importante studio.

⁷ Boeckenfoerde, *Roma ha parlato*, 743, i grassetti sono miei.

⁸ Cfr. G. Lindbeck, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un’epoca postliberale*, Torino, Claudiana, 2004, 31-37. Per una rilettura cattolica della teologia di Lindbeck, cfr. A. Eckerstorfer, *Kirche in der Postmodernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer Neuen Verhaeltnisbestimmung*, Salzburg, Tyrolia, 2000. In dialogo con Lindbeck ha sviluppato una acuta “modellistica” anche A. Dulles, *Modelli della rivelazione*, Città del Vaticano, Lateran University Press, 2010.