

Il Concilio Vaticano II «in dibattito»

di *Gilles Routhier*

The amount of discussion or tension observable in the Catholic Church during the post-conciliar period should not come as a surprise. In fact, these were already alive and acute during the Council. By making the word circulate freely and by listening, the Council actually permitted the disclosure of the tensions and debates already extant in the ecclesiastical corpus at least from the beginning of the second half of the 19th century onwards. These tensions mainly concern the relationship between the Catholic Church and modernity and, more in general, its relationship with the 'others'.

A causa della sua ampiezza e complessità, il Vaticano II sfugge a qualunque 'discorso d'insieme' che pretenda di renderne conto in maniera esaustiva. Nessun approccio consente di cogliere appieno la ricchezza di questo avvenimento. Così quando ci viene chiesto di parlarne, e di parlarne entro un quadro che comporta limiti precisi, bisogna scegliere una porta d'ingresso, un angolo di approccio, un concetto, coscienti da subito dei limiti del proprio discorso. Per l'occasione, ho scelto di parlarne a partire dalla nozione di 'dibattito', per due motivi. Da una parte perché la nozione di dibattito appartiene al linguaggio conciliare. Si parla dei 'dibattiti' in aula, dei dibattiti su un certo schema ecc. Un concilio è dunque un momento e uno spazio di dibattito, un luogo in cui sono trattate certe questioni dibattute. Tuttavia, se un concilio si presenta come un momento di scambio e discussione, non del tutto esenti da violenza, è anche, e non bisogna dimenticarlo, un'occasione in cui si manifesta la comunione, l'unione degli spiriti e il consenso. Ecco il paradosso: il concilio non è soltanto l'una o l'altra di queste realtà, ma le due che si intrecciano nei medesimi consessi; le divisioni e gli aspri dibattiti, che danno luogo talvolta a manovre e pressioni, e il consenso, che ricompone le opposizioni. Da questo punto di vista, il Vaticano II non fa eccezione. E perciò il termine 'dibattito' è uno dei più idonei a comprendere il Concilio Vaticano II. Dall'altra parte ho scelto il termine dibattito per il fatto che, a cinquant'anni dalla sua apertura, il concilio è ancora fonte di dibattito nella Chiesa cattolica. Le discussioni in proposito sono talvolta accese e le opposizioni che esso ha suscitato non sono ancora superate.

Si pubblica qui il testo della conferenza tenuta dall'autore il 17 maggio 2012 a Trento, presso la Fondazione Bruno Kessler, in occasione del secondo Forum accademico del Corso Superiore di Scienze Religiose. *Traduzione di Davide Zordan*

Tratterò dunque del concilio a partire da questa nozione di dibattito, soffermandomi su tre momenti in particolare, secondo l'ordine cronologico: i dibattiti durante la sua preparazione, quelli durante il suo svolgimento, infine i dibattiti che lo hanno seguito e che proseguono ancora. Tutto ciò non è molto originale, ma ci permette di mostrare il radicamento dei dibattiti conciliari e attuali nel lungo periodo e di mostrare anche come si è costruito il consenso conciliare, al di là dei dibattiti vivaci che ha suscitato.

1. *I dibattiti al concilio*

a. Un annuncio accolto in un «silenzio riverente»!

L'annuncio del concilio ha suscitato reazioni contrastanti. Certo, nel suo discorso di apertura al concilio, Giovanni XXIII osserverà che, al momento dell'annuncio stesso, «gli animi degli astanti furono subito repentinamente commossi, come se brillasse un raggio di luce soprannaturale, e tutti lo trasparirono soavemente sul volto e negli occhi. Nello stesso tempo si accese in tutto il mondo un enorme interesse, e tutti gli uomini cominciarono ad attendere con impazienza la celebrazione del Concilio».¹

La storia mostra però che le cose andarono diversamente. Al di là del «silenzio riverente», si possono rilevare reazioni molto diverse. Da un lato reazioni molto interessate da parte dei media, soprattutto laici, che diffusero con entusiasmo la notizia.² Ma anche reazioni inquiete, almeno in un primo momento, da parte di certi teologi (penso a Congar e Rahner³) convinti che i tempi non fossero maturi per la convocazione di un concilio. Di certo anche reazioni spaventate, sebbene non abbiamo un equivalente del grido di stupore del cardinal Pitra quando apprese che Pio IX intendeva convocare un concilio: «Come? Convocare un concilio? Ma i teologi francesi e tedeschi verranno a sconvolgere le nostre congregazioni!»⁴ Reazioni prudenti e circospette da parte di molti cardinali (bisogna considerare a parte quella del cardinal Montini), a giudicare dagli scarsi feedback ricevuti dal papa da parte dei cardinali che non avevano potuto partecipare al concistoro riservato tenuto nella sacrestia della basilica di S. Paolo fuori le Mura, e al quale avevano preso parte solo i cardinali

¹ GIOVANNI XXIII, allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* per la solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, 11 ottobre 1962, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, Bologna 1981, pp. 33-53.

² A titolo d'esempio, si vedano gli studi sulle ripercussioni dell'annuncio nei giornali francofoni e anglofoni del Canada: G. ROUTHIER, *L'annonce et la préparation de Vatican II: Réception et horizon d'attente au Québec*, in «Études d'histoire religieuse», 63 (1997), pp. 25-44.

³ Per Congar, si vedano le prime pagine del suo diario del concilio (Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Paris 2002, pp. 11-20). Per Rahner, si veda G. WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001, in particolare il primo capitolo, «Perspektiven das II. Vatikanums», pp. 15-71.

⁴ Citato da R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Coll. «Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours», 21, Paris 1952, p. 312.

residenti a Roma.⁵ Reazioni perplesse, infine, da parte dei cristiani non cattolici che cercavano di interpretare il senso del progetto, dato che già si attribuiva al concilio l'obiettivo di lavorare per favorire l'unità dei cristiani.⁶ Reazioni presto entusiaste, a giudicare dalle diverse inchieste condotte dagli organi di stampa circa le attese dei fedeli.⁷

Insomma, il clima nel quale l'annuncio di Giovanni XXIII venne accolto fu tutto eccetto quel «silenzio riverente» di cui il papa parla, probabilmente con un po' di ironia.

⁵ Le risposte sono pubblicate negli *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Series I, vol. 1, Roma, pp. 114-149.

⁶ Cfr. G. CAPRILE (ed), *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione 1959-1960*, I/1, Roma 1966, pp. 86-103. Cfr. anche «Herder Korrespondenz», 13 (1959), pp. 354-359, 401-405, 436-438 e 534-536.

⁷ Sulle consultazioni dei laici in Quebec cfr. S. SERRÉ, *Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962*, in G. ROUTHIER, *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal 1997, pp. 113-141. Si veda anche la tesi magistrale dello stesso autore: S. SERRÉ, *Les consultations préconciliaires au Québec*, Université Laval, 1998. Tra le dodici consultazioni laicali ad oggi registrate, questo studio si concentra su quelle praticate dalle diocesi di Québec, St-Jérôme e Sainte-Anne-de-la-Pocatière. Per uno sguardo approfondito sulle consultazioni preconciliari della diocesi di Amos cfr. R. MARTEL, *Un évêque à Vatican II, Mgr Albert Sanschagrin*, tesi magistrale, Université Laval, 1999. Per completezza resterebbero da studiare le consultazioni del clero delle diocesi di Nicolet e di Joliette. Sulle consultazioni del clero, cfr. P. ALLAIRE, *La consultation du clergé de Québec*, in G. ROUTHIER (ed), *L'Église canadienne et Vatican II*, pp. 99-111; P. LAFONTAINE, *L'enquête préconciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé: portrait d'une Église*, in G. ROUTHIER (ed), *L'Église canadienne et Vatican II*, pp. 81-98; P. LAFONTAINE, *La consultation du clergé des diocèses de Rimouski, Saint-Jean-de-Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke*, in G. ROUTHIER (ed), *Évêques du Québec (1962-1965): Entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, Québec 2002, pp. 4-11. Si può inoltre completare il giro d'orizzonte prendendo in considerazione anche quelle che erano le attese dei fedeli canadesi in materia liturgica: cfr. G. ROUTHIER - C. LAFLECHE, *Le mouvement liturgique au Québec: attentes et espérances de l'aggiornamento conciliaire*, in G. ROUTHIER (ed), *Vatican II: enracinement et réception* (Héritage et projet), Montréal 2001. Molte altre consultazioni sono reperibili. Per esempio, in Olanda una prima consultazione diocesana dei laici ebbe luogo nel 1961 quando il vescovo di Saint-Hertogenbosch, mons. Willem Bekkers, organizzò dei confronti tra i clero e alcuni laici. Si veda «Informations Catholiques Internationales» (d'ora in poi ICI), 153 (1961), pp. 26 e 177 (1962), p. 8; «La Semaine religieuse de Montréal», 8 (1961), p. 635. Peralto, il 13 gennaio, la «Semaine religieuse de Paris» pubblicò i risultati di un'inchiesta svolta su richiesta dell'autorità diocesana e realizzata nel novembre 1961 in due parrocchie: Saint-Jacques-du-Haut-Pas e Saint-Paul d'Ivry (cfr. «Sondages d'opinion...», coll. 501-502). Gli organizzatori di questa inchiesta sottomettevano ai parrochiani un questionario su otto temi di riflessione. In modo simile, verso la fine del 1961, l'Azione Cattolica bavarese organizzava essa pure un'inchiesta a tema: «Che cosa attendiamo dal Concilio noi laici?». Le persone interpellate erano state invitate a esprimersi a riguardo delle attese del pubblico e delle loro proprie attese sul concilio e sui temi che desideravano vi fossero trattati (cfr. «Sondages d'opinion...», col. 502). All'inizio del 1962 si procedette a delle consultazioni in molte diocesi europee. In Belgio, a Namur (cfr. ICI, 177 [1962], p. 8) mons. Charue diede l'avvio a una tale iniziativa mentre a Malines-Bruxelles (cfr. «Panorama», 2 [1962], pp. 7-8) la stessa cosa era promossa dal cardinal Suenens. In Francia si organizzarono incontri a Grenoble (cfr. ICI, 172 [1962], p. 6; ICI, 177 [1962], p. 8) da parte di mons. Fougerat, a Pamiers (cfr. ICI, 172 [1962], p. 6; ICI, 177 [1962], p. 8), da parte di mons. Rigaud, a Poitiers (cfr. ICI, 177 [1962], p. 8) da parte di mons. Vion, e a St-Brieuc da parte di mons. Kervéadou (cfr. ICI, 172 [1962], p. 6; ICI, 177 [1962], p. 8); in Germania ci furono delle consultazioni a Monaco, in Inghilterra a Northampton, e per finire in Italia a Firenze (cfr. ICI, 177 [1962], pp. 8 et 9). Cfr. anche diverse riviste cattoliche europee, «Tygodnik powszechny» a Cracovie (ICI, 168 [1962], pp. 7-8), «Katolsk Uglebad» in Danimarca (ICI, 159 [1962], pp. 6-7), «L'Anneau d'Or» e «Chronique Sociale» in Francia (ICI, 172 [1962], p. 6).

b. Una fase ante-preparatoria nella quale si elaborano due visioni del futuro concilio

Troviamo dunque già in origine tutta una gamma di reazioni che mettono in luce le diverse posizioni nei confronti del progetto stesso, prima ancora che sia meglio definito e avviato. Diverso era il modo di guardare a un progetto rischioso e che, in certa maniera, esponeva la Chiesa all'incertezza.⁸ Inoltre, non per il piacere di correggere Giovanni XXIII, ma occorre rilevare come non corrisponda al vero che «tutti gli uomini cominciarono ad attendere con impazienza la celebrazione del Concilio» e che «fu svolto un lavoro intenso per prepararlo». Certuni avrebbero voluto piuttosto ritardare la realizzazione del progetto, sabotarlo oppure almeno controllarne la preparazione in modo tale che nessun danno irreparabile potesse essere causato alla Chiesa e alla sua dottrina, cioè alla rappresentazione che ci si faceva dell'una e dell'altra.

Ma non accadde nulla di ciò: il dibattito era lanciato e non si poteva più fermarlo, il diritto di parola era stato riconosciuto e non era più possibile far tacere tutte le voci che si esprimevano ormai alla luce del sole e, apparentemente, senza temere le possibili sanzioni. La fase ante-preparatoria denota già tensioni e conflitti circa l'idea di concilio che ci si prefigurava. C'era del resto una certa distanza tra la visione del concilio che sviluppava progressivamente Giovanni XXIII e quella promossa da certi membri influenti della Commissione ante-preparatoria. Inoltre i *vota et consilia* inviati dai vescovi di tutto il mondo indicavano, nonostante il tono ancora piuttosto prudente, che l'episcopato non aveva una posizione univoca.⁹ Ciò era evidente su certe questioni, al riguardo delle quali si

⁸ Incertezza ben evidenziata da un momento cruciale della fase ante-preparatoria, e cioè la formulazione del questionario che doveva essere inviato ai vescovi in vista della loro convocazione. Il papa Giovanni XXIII chiede che il questionario preparato dalla commissione, che orientava le risposte dei vescovi, venga ritirato e sostituito da una lettera di carattere più generale, in cui si invitano i vescovi a sottomettere liberamente i loro *vota et consilia*. Cfr. G. ALBERIGO, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1959-1960)*, in G. ALBERIGO - A. MELLONI (edd), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962)*, Genova 1993, pp. 21-24.

⁹ Per una prima analisi, si vedano i contributi di G. ROUTHIER, *Les vota des évêques du Québec* (pp. 25-60); M.A. FAHEY, *A Vatican Request for Agenda Items Prior to Vatican II: Responses by English-Speaking Canadian Bishops* (p. 61-72), e, dello stesso autore, *A Vatican Request for Agenda Items Prior to Vatican II: Responses from Canadian Faculties of Theology*, in G. ROUTHIER (ed), *L'Église canadienne et Vatican II*; J.A. KOMONCHAK, *U.S. Bishop's Suggestions for Vatican II*, in «Cristianesimo nella storia», 15 (1994), pp. 313-371; P. PULIKKAN - M. LAMBERIGTS, *The Vota of the Indian Bishops and their Participation in the Liturgy Debate During the Second Vatican Council*, in «Questions liturgiques», 78 (1997), 2, pp. 61-79; J. JACOBS, *L'«aggiornamento» est mis en relief. Les «vota» des évêques néerlandais pour Vatican II*, in «Cristianesimo nella storia», 12 (1991), pp. 323-340; A.G. AIELLO, *I vota dei vescovi siciliani per il Vaticano II*, in *A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche*, Palermo 1983, pp. 95-106; R.M. DELLA ROCCA, *I «voti» dei vescovi italiani per il Concilio*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, pp. 119-137; Y.-M. HILAIRE, *Les vœux des évêques français après l'annonce du Concile de Vatican II (1959)*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, pp. 101-117; S. DAYRAS, *Les vœux de l'épiscopat britannique. Reflets d'une Église minoritaire*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, pp. 139-153; K. WITTSTADT, *Die bayerischen Bischöfe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in M. LAMBERIGTS - C. SOETENS (edd), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réaction en Europe et dans le*

manifestavano orientamenti del tutto opposti: bisognava o meno condannare il comunismo? definire nuovi dogmi mariani? adattare la liturgia alla sensibilità dei diversi popoli e adottare le lingue vernacolari? entrare in dialogo con i cristiani di altre confessioni, designati ancora come eretici e scismatici? ecc. Orientamenti divergenti su tutti questi punti e altri ancora lasciavano intravedere la portata dei dibattiti futuri. Lo scarto appare ancora più notevole quando si confronta l'insieme dei *vota et consilia* forniti da tutti gli episcopati con i *vota* delle congregazioni romane e degli atenei e università pontificie. Volendo prendere in considerazione anche le attese prospettate da alcuni fedeli e teologi, di cui disponiamo attraverso fonti diverse da quelle ufficiali degli *Acta et documenta*, si giunge a un quadro ancor più differenziato. La Chiesa preconciliare, quale emerge da questo quadro appare ben lontana da una qualche unanimità, e, se le si offre l'occasione di esprimersi liberamente, la sua voce risuona con tonalità varie e molteplici.

Tutto ciò mostra che le tensioni tra i diversi gruppi esistevano nella Chiesa già prima dell'annuncio del concilio. Si può perfino azzardare che il concilio sia stato convocato, in qualche misura, per capire quale percorso la Chiesa dovesse intraprendere, discernendolo tra gli orientamenti contraddittori che venivano proposti da più parti come il cammino più

catholicisme oriental, Leuven 1992, pp. 24-37; C. SOETENS, *Les «vota» des évêques belges en vue du concile*, *ibidem*, pp. 38-52; E. VILANOVA, *Los «vota» de los obispos españoles después del anuncio Vaticano II*, *ibidem*, pp. 53-82; M. VELATI, *I «consilia et vota» dei vescovi italiani*, *ibidem*, pp. 83-97; J. JACOBS, *Les «vota» des évêques néerlandais pour le concile*, *ibidem*, pp. 98-110; P. CHENAUX, *Les «vota» des évêques suisses*, *ibidem*, pp. 111-118; R.M. DELLA ROCCA, *I «voti» degli orientali nella preparazione del Vaticano II*, *ibidem*, pp. 119-145; A. RICCARDI, *I «vota» Romani*, *ibidem*, pp. 146-168; L.J. BARAÚNA, *Brasil*, in J.O. BEOZZO (ed), *A Igreja Latino-Americana à vésperas do Concílio. Historia do Concílio Ecumênico Vaticano II*, São Paulo 1993, pp. 146-177; F. MALLIMACI, *Análisis de los vota de los obispos. Argentina*, in J.O. BEOZZO (ed), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, Costa Rica 1992, pp. 97-120; M. SALINAS, *Análisis de los vota de los obispos. Chile*, *ibidem*, pp. 121-144; M. DURÁN ESTRAGÓ, *Análisis de los vota de los obispos. Paraguay*, *ibidem*, pp. 145-152; J. KLAIBER, *Análisis de los vota de los obispos. Perú*, *ibidem*, pp. 153-164; I. MADERA VARGAS, *Análisis de los vota de los obispos. Colombia y Venezuela*, *ibidem*, pp. 165-178; J. DELGADO, *Análisis de los vota de los obispos. América Central*, *ibidem*, pp. 179-198; J. GARCÍA, *Análisis de los vota de los obispos. México*, *ibidem*, pp. 199-204; A. LAMPE, *Análisis de los vota de los obispos. El Caribe*, in J.O. BEOZZO (ed), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, pp. 205-214; H.J. POTTMEYER, *Die Voten und ersten Beiträge der deutschen Bischöfe zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils*, in K. WITTSTADT - W. VERSCHOOTEN (edd), *Der Beitrag der Deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leuven 1996, pp. 143-156; C. PRUD'HOMME, *Les évêques d'Afrique noire anciennement française et le concile*, in É. FOUILLoux (ed), *Vatican II commence ... Approches francophones*, Leuven 1993, pp. 162-176, e nella stessa opera C. SOETENS, *L'apport du Congo (Zaire), du Rwanda et du Burundi au concile Vatican II*, pp. 189-199; M. LAMBERIGTS, *The «vota antepreparatoria» of the Faculties of Theology of Louvain and Lovanium (Zaire)*, in M. LAMBERIGTS - C. SOETENS (edd), *À la veille du concile Vatican II*, Leuven 1996, pp. 169-184; P. PULIKKAN - M. LAMBERIGTS, *The Vota of the Indian Bishops and their Participation in the Liturgy Debate during the Second Vatican Council*, in «Questions liturgiques», 78 (1997), 2, pp. 61-79; M. LAMBERIGTS - A. NJOKU, *Vatican II: The Vota of the Anglophone West African Bishops Concerning the Sacred Liturgy*, in «Questions liturgiques», 81 (2000), pp. 89-121. Infine, P. PULIKKAN, *Indian Church at Vatican II. A Historico-theological Study of the Indian Participation in the Second Vatican Council*, Trichur (Kerala) 2001, soprattutto pp. 29-42, 98-107 e 210-220. Per una visione d'insieme si veda É. FOUILLoux, *La phase antepreparatoire (1959-1960)*, in G. ALBERIGO (ed), *Histoire du concile Vatican II - 1959-1965*, Paris 1997, pp. 107-169.

adatto per la compagine ecclesiale in quel momento della sua storia. A questo riguardo, contrariamente a quanto si è spesso affermato, il Vaticano II non è diverso dagli altri concili ecumenici. Certamente non vi erano minacce di scisma o di eresia, ma la domanda di riforma «in capite et membris», come si diceva nel Medio Evo, era sempre più pressante e gli orientamenti divergenti mettevano la Chiesa in uno stato di tensione. Si discuteva inoltre sempre più circa l'orientamento che doveva assumere la Chiesa in un mondo attraversato da profondi mutamenti. Bisognava irrigidirsi nella condizione di una fortezza assediata davanti alla modernità, o piuttosto «abbattere i bastioni», secondo l'espressione di von Balthasar, e rischiare un'apertura all'epoca moderna e un adattamento a una situazione nuova, impegnandosi in una serie di riforme e adeguamenti? Il Vaticano II, che si concepisce come un concilio di 'aggiornamento', non elabora, come aveva fatto invece il concilio di Trento, dei decreti di riforma, ma piuttosto troviamo disseminati nei suoi testi, come per altri concili anteriori, in particolare a partire dal XIV secolo, degli appelli in favore di una riforma della Chiesa *in capite et in membris*, anche se l'espressione come tale non si trova, e il termine riforma fa paura. Inoltre, come per altri concili, il Vaticano II è convocato nel momento in cui, nonostante le apparenze, la Chiesa soffriva di divisioni che, per quanto sotterranee e occultate, sono ben reali. Non si può dire che la Chiesa fosse semplicemente in pace e vivesse della sua tranquillità. Essa viveva piuttosto in una falsa unanimità o in un consenso apparente. Dietro questa unanimità di facciata c'erano tensioni profonde, che mettevano alla prova il corpo ecclesiale. Da un lato l'anti-modernismo che aveva segnato il pontificato di Pio X era ancora vivo presso una frangia della Chiesa cattolica e del suo episcopato. Dall'altro l'anticomunismo radicale era sempre più contestato, alla luce dei contatti più frequenti tra cattolici e comunisti. Anche l'idea di un'identità cattolica formulata principalmente in funzione antiprotestante non soddisfaceva più. La Seconda guerra mondiale aveva visto incontrarsi nelle trincee o sui campi di battaglia uomini appartenenti alle diverse confessioni che si erano riconosciuti come compagni d'armi e fratelli. Vi erano poi profonde sollecitazioni al cambiamento all'interno dello stesso corpo ecclesiale. Ponendosi in una prospettiva di più lungo periodo, si può dire che l'oggetto del contendere fosse l'orientamento assunto dalla Chiesa cattolica nel corso del XIX secolo, se non prima ancora.

c. La fase preparatoria come anticipazione del concilio

Questa discussione svolta dietro le quinte e in punta di fioretto diventa finalmente più aperta nel corso della fase preparatoria del concilio. Non si è assistito a un vero e proprio acutizzarsi delle contese nel corso dei lavori in commissione, anche se la loro composizione comportava già una certa commistione, integrando una diversità di prospet-

tive.¹⁰ Tuttavia questa diversità non era ancora in grado di esprimersi. Da una parte, i responsabili di curia riuscirono a controllare piuttosto bene il processo di scrittura degli schemi preparatori, e, soprattutto, nel caso dei temi più delicati, redattori e segretari erano persone fidate. Dall'altra parte, la partecipazione dei membri delle commissioni e dei consultori non era valorizzata; se questi non avevano la possibilità di apportare il proprio contributo,¹¹ quelli non avevano il tempo sufficiente per preparare delle repliche ponderate.¹² Altri poi temevano di intervenire, trovandosi nella posizione curiosa e imbarazzante di collaborare con coloro che avevano decretato la loro sanzione ecclesiastica solo pochi anni addietro.

Ciò detto, le distanze tra le diverse posizioni cominciano ad accentuarsi. Certuni desiderano che il Vaticano II riprenda e faccia proprio solennemente l'insegnamento dei pontefici del XIX secolo. Secondo la valutazione di Congar, gli schemi preparatori elaborati dalla commissione teologica presentavano la seguente impostazione:

«È un riassunto di documenti pontifici dell'ultimo secolo, una specie di *syllabus* di questi documenti, compresi i DISCORSI di Pio XII, che presenta l'inconveniente di accentuare la denuncia degli errori che quei documenti avevano denunciato ... Ma, soprattutto, la FONTE non è la Parola di Dio: è la Chiesa stessa, anzi la Chiesa ridotta al papa ... È assai poco biblico (a eccezione del *De Laicis* e di qualche parte del *De ordine morali*). La Scrittura è citata solo come ornamento, per dare una certa solennità allo stile e per conformarsi a un genere letterario. Non si è guardato a essa come alla fonte di ogni decisione che pretenda di essere normativa. Si tratta di decisioni acquisite, e acquisite dalle encicliche, da vari discorsi ed effatà dei papi, da Pio IX a Pio XII. La FONTE è la Chiesa».¹³

Non si tratta di un giudizio isolato. Henri De Lubac, per esempio, manifesta con ogni evidenza un giudizio simile. Durante i lavori della Commissione teologica preparatoria egli annoterà:

«Si può dire ... che esistono due tipi di teologi; i primi dicono: rileggiamo la Scrittura, san Paolo, ecc.; scrutiamo la Tradizione; ascoltiamo i grandi teologi classici; non

¹⁰ Come ha evidenziato in modo particolare l'analisi della preparazione del *De fontibus Revelationis* svolta da K. SCHELKENS, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction of the Schema De fontibus revelationis (1960-1962)*, Leiden 2010, in particolare pp. 55-74.

¹¹ Cfr. Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris 2002, t. I, pp. 46-47, 66-69, 73, 86 ecc. Per H. DE LUBAC si vedano le sue note del mese di settembre 1961, in *Carnets du concile I*, Paris 2007, pp. 32-57.

¹² Si veda il diario del concilio di Maxim Hermaniuk: «With this I sensed, and this gravely troubled me, that I am unable to work more actively on this Commission. I would be happy if I could more fundamentally study the various questions problems, which belong to the competence of this Commission and express my personal thoughts about them. But unfortunately, until now this was impossible for me. Maybe, I will have an opportunity during the plenary meeting to do somewhat a bit more on this matter»; 28 agosto 1961, in J.Z. SKIRA - K. SCHELKENS (edd), *The Second Vatican Council Diaries of Met. Maxim Hermaniuk, C.Ss.R. (1960-1965)*, (Eastern Christian Studies, 15), Leuven 2012, p. 27.

¹³ Y. CONGAR, *Diario del Concilio 1960-1966*, Cinisello Balsamo (Milano) 2005, 1, 24 agosto 1961, pp. 105-106 (orig. *Mon journal du Concile*, I, pp. 57 e 59). La sua critica ulteriore era la constatazione che, in quegli schemi, «Non vi è nulla di ecumenico» (p. 105) o «nessuna prospettiva, nessuna preoccupazione ecumenica» (p. 106). Riguardo al giudizio di conferma di G. Philips si veda p. 99.

dimentichiamo di prestare attenzione ai Greci; non trascuriamo la storia; situiamoci in un ampio contesto e interpretiamo in esso i testi ecclesiastici; non trascuriamo nemmeno di informarci sui problemi, bisogni, difficoltà d'oggi, ecc. – Gli altri dicono: rileggiamo tutti i testi ecclesiastici di questi ultimi cento anni, encicliche, lettere, discorsi di circostanza, decisioni prese, contro l'uno o l'altro, i *monita* del Sant'Uffizio, ecc.; di tutto ciò, senza lasciar cadere nulla né correggere la più piccola parola, facciamone un intarsio, spingiamo un po' più avanti il pensiero, diamo a ciascuna asserzione un valore più forte; soprattutto, non guardiamo nulla al di fuori, non perdiamoci in nuove ricerche sulla Scrittura o sulla Tradizione, né *a fortiori* su pensieri recenti, che ci metterebbero in pericolo di relativizzare il nostro assoluto. – Soltanto il teologo della seconda specie è considerato come «sicuro» in un certo ambiente». ¹⁴

Il modo di vedere le cose qui stigmatizzato non era però condiviso da tutti. Altri infatti – e sarà di fatto la posizione che adotterà il concilio – pensavano diversamente. Ritenevano che, senza rigettare questo insegnamento, occorresse situarlo nel suo contesto storico e in un orizzonte più largo, ciò che era reso possibile grazie alle acquisizioni dei movimenti biblico e patristico, senza contare la ripresa degli studi medievali già avviata nel secolo precedente. Occorreva inoltre recepire questo insegnamento in un nuovo contesto e discernere, nella situazione nella quale la Chiesa si trovava, ciò che, in tale insegnamento, aveva un valore permanente e ciò che, per quanto pertinente e appropriato al momento della sua elaborazione, non poteva essere semplicemente replicato in condizioni sociali, economiche, politiche e culturali radicalmente mutate. Il progresso delle scienze storiche e la coscienza della storicità delle dottrine avevano fatto il loro corso, al punto che non si potevano più riproporre, in pieno XX secolo, certi insegnamenti sviluppati per rispondere a situazioni tipiche del XIX secolo. Anche lo sviluppo dell'ermeneutica – si tenga presente che Gadamer pubblicherà nel 1962 *Verità e metodo*, la sua opera divenuta un classico in questo campo – non poteva portare che a delle riletture degli insegnamenti pontifici. Si intendeva dunque applicare un principio fondamentale di ermeneutica che guidava l'interpretazione dei dogmi e degli anatemi conciliari, e cioè che un insegnamento magisteriale doveva essere interpretato nel suo contesto e secondo la *mens* di colui che l'aveva enunciato e dunque nell'ottica delle questioni poste nella situazione in cui tale insegnamento è stato proposto e le questioni, o errori, a cui esso voleva rispondere.

Non si deve dimenticare nemmeno l'acquisizione capitale rappresentata dalla teoria dello sviluppo delle dottrine, messa in evidenza da Newman. ¹⁵ È su questa base, ad esempio, che John Courtney Murray aveva intrapreso

¹⁴ H. DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, 1, Milano 2009, 29 settembre 1961, p. 47 (orig. *Carnets du Concile*, 1, p. 53). Molti altri passaggi dei suoi Quaderni fanno eco al passaggio appena citato. Ad esempio: «Tutto l'essenziale, in questa commissione teologica, è fatto da un piccolo gruppo di teologi romani ... Conoscono il loro mestiere, ma poche altre cose. Si sente tra di loro una certa indifferenza rispetto alla Scrittura, ai padri, alla Chiesa orientale; una carenza d'interesse e di inquietudine rispetto a dottrine e correnti spirituali attuali, contrarie alla fede cristiana» (pp. 29-30). Si vedano anche le pp. 75 e 104-105.

¹⁵ J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana* [1878], Bologna 1967.

i suoi studi sulla libertà religiosa fin dagli anni Cinquanta del Novecento.¹⁶ Naturalmente era stato sanzionato,¹⁷ ma i suoi lavori sarebbero stati ampiamente utilizzati ai vescovi statunitensi durante il concilio.

Questi tre movimenti (lo sviluppo delle scienze storiche, con il corollario della coscienza della storicità delle dottrine, una nuova coscienza ermeneutica e l'acquisizione capitale della teoria dello sviluppo delle dottrine) portarono ad ammettere la contingenza di certi insegnamenti che bisognava interpretare in funzione delle circostanze nelle quali erano stati proposti. Di più, si era persuasi che bisognasse ormai riformulare la *doctrina cristiana* – espressione che si deve intendere nel suo senso più fondamentale – in una situazione nuova, attraverso un ritorno alla fonte. Infine, si era persuasi che occorresse proseguire i movimenti di rinnovamento avviati durante il periodo preconciliare e rafforzare gli sforzi per adattare la Chiesa a una situazione nuova. Non c'erano solo il movimento biblico, quello liturgico, patristico, catechetico, ecumenico e missionario a operare, in maniera sotterranea, all'interno del cattolicesimo. I pontificati successivi a quello di Leone XIII avevano riconosciuto anche la necessità di uno sviluppo della Chiesa cattolica in altri contesti. Questi tentativi di rinnovamento per iniziativa del centro romano si erano espressi attraverso diverse misure o riforme: una domanda di riconoscimento della democrazia, la riforma della musica sacra e poi della liturgia (la veglia pasquale, il triduo pasquale, il progetto di riforma del breviario, le numerose concessioni in favore della celebrazione di messe vespertine o dell'uso delle lingue vernacolari ecc.), il reinquadramento dell'attività missionaria da parte di Benedetto XV, la riforma dei seminari e degli studi di teologia, sia sotto Leone XIII sia sotto Pio XII (*Sedes sapientiae*), la riorganizzazione della curia romana, la pubblicazione del Codice di diritto canonico nel 1917, lo sviluppo della dottrina sociale e l'appoggio allo sviluppo dell'Action Catholique, l'autorizzazione degli Istituti secolari, l'uso dei nuovi mezzi di comunicazione sociale ecc. Certo molte di queste iniziative, in origine, perseguivano un obiettivo di riconquista, la ricristianizzazione della società o la creazione di una 'cittadella cattolica'. È il caso in particolare dell'Action Catholique o del rinnovamento liturgico avviato all'epoca di Dom Prosper Guéranger. Alcune aperture avevano il senso di consacrare, ma soprattutto di canalizzare le spinte che attraversavano il corpo ecclesiale. È il caso, per esempio, delle encicliche *Mystici Corporis*, *Mediator*

¹⁶ Qualche titolo: J.C. MURRAY, *Current Theology, Freedom of Religion*, in «Theological Studies», 1 (1945), pp. 85-113, e, dello stesso autore, si vedano anche *Separation of Church and State*, in «America», 76 (1946), pp. 261-263; *Religious Liberty, the Concern of All*, in «America», 78 (1948), pp. 513-516; *Governmental Repression of Heresy*, in «Proceedings of the Catholic Theological Society of America», 3 (1949), pp. 26-98; *Current Theology, On Religious Freedom*, in «Theological Studies», 10 (1949), pp. 409-432; *Leo XIII on Church and State: The general Structure of the Controversy*, in «Theological Studies», 14 (1953), pp. 1-30; *Leo XIII, Separation of Church and State*, *ibidem*, pp. 145-214 ecc.

¹⁷ Si veda J.A. KOMONCHAK, *The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A. A Recently Discovered Text by John Courtney Murray*, in «The Review of Politics» 61, (1999), pp. 675-714.

Dei, Divino Afflante Spiritu di Pio XII. Questi testi pontifici, per così dire utilizzavano al tempo stesso il freno e l'acceleratore, intervenendo ad arbitrare il dibattito, limitando certi avanzamenti e, al tempo stesso, consacrando certe aperture. Tali aperture erano però compensate da encicliche sanzionatorie, quali *Humani generis*, o da altri testi magisteriali o di curia che tarpavano le ali ai movimenti di rinnovamento.

Nel corso della fase preparatoria, le discussioni nelle commissioni riprendono dunque i dibattiti che sono in atto nel corpo ecclesiale da almeno un secolo, ma non si va mai oltre ciò che è già ammesso. L'insegnamento dei papi del XIX e del XX secolo rimane il punto di riferimento.

Il dibattito si fa però acceso nella Commissione centrale preparatoria che tenne sette sessioni tra il giugno 1960 e il giugno 1962. La sesta e in particolare la settima sessione rappresentano una prova generale dei dibattiti che avrebbero poi caratterizzato il concilio stesso.¹⁸ L'episodio che rivela tutta l'ampiezza della contrapposizione riguarda il tema della libertà religiosa, con la presentazione di due progetti concorrenti sottoposti alla discussione nello stesso momento, il primo proposto dalla Commissione teologica e sostenuto dal cardinal Ottaviani e il secondo elaborato dal Segretariato per l'unità dei cristiani e sostenuto dal cardinal Bea. Le differenze di orientamento dei cardinali e dei vescovi della commissione sulla questione della libertà religiosa sono così nette che tracciano la frontiera tra due ecclesiologie e anticipano le future tensioni conciliari.

d. Il concilio: dibattiti e consenso

Il tempo del concilio stesso doveva dar luogo a numerosi e duri confronti. Impossibile ricordare tutti i nodi, sciolti pazientemente grazie a una procedura conciliare che permetteva l'approfondimento e la decantazione, e grazie anche al lavoro perseverante dei pontefici che hanno guidato i lavori, oltre che alla saggezza e alla misura della maggior parte dei padri conciliari. Certo ci sono stati scontri e anche dei momenti drammatici: si pensi al voto sull'integrazione o meno dello schema sulla Vergine Maria nel *De Ecclesia*, alla discussione sull'utilizzo delle lingue vernacolari, sulla concelebrazione, sulla comunione sotto le due specie, ai dibattiti tempestosi intorno alla teoria delle due fonti della Rivelazione, alla collegialità, al comunismo, al matrimonio e alla famiglia, alla libertà religiosa, all'uso delle armi atomiche ecc. Eppure sempre si raggiunse un consenso che andava ben oltre la maggioranza morale dei due terzi. Un tale risultato è stato raggiunto, dirà qualcuno, attraverso dei compromessi, persino delle compromissioni, o attraverso un gioco sottile di avvicinamenti e giustapposizioni¹⁹

¹⁸ Cfr. G. ROUTHIER, *À l'origine de la pastorale à Vatican II*, in «Laval théologique et philosophique», 67 (2011), 3, soprattutto pp. 451-459.

¹⁹ Cfr. H.J. POTTMEYER, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile*, in G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (edd), *La réception de Vatican II*, Paris 1985, in particolare p. 56.

di due tesi divergenti o allo sviluppo parallelo e talvolta intrecciato di due ecclesiologie differenti, se non opposte.²⁰ Si osserverà che le opposizioni più decise sono quelle che riguardano le *quaestiones disputatae* dalla metà del XIX secolo. Si pensi in particolare al rapporto della Chiesa cattolica con il mondo moderno e, più in generale, al rapporto della Chiesa con gli altri (cristiani non cattolici, non cristiani, atei, indifferenti, laici, il pensiero, la scienza e la cultura autonome e talvolta opposte alla Chiesa ecc.). Tutti soggetti che sono stati materia di un insegnamento magisteriale consistente nel corso del secolo precedente il Vaticano II. A questa prima serie di questioni occorre aggiungere anche la questione della Rivelazione, che costituiva il cuore dei dibattiti del Concilio Vaticano I e si trovava al centro della crisi modernista, quella relativa alla Vergine Maria che era stata oggetto di due definizioni dogmatiche nell'ultimo secolo ecc. Insomma, a ben guardare il Vaticano II rivisita in qualche modo il XIX secolo cattolico e la prima metà del XX secolo.

Per consolidare tale valutazione, mi propongo di riprendere l'analisi fatta da Benedetto XVI nel suo discorso alla curia romana del 22 dicembre 2005, una analisi cui si presta generalmente poca attenzione, dal momento che tale discorso viene citato esclusivamente per riferirsi alla famosa opposizione tra un'ermeneutica della rottura e un'ermeneutica della continuità, ripresa come uno slogan anche se non si trova nel testo in questi termini. Affronterò qui invece, la prima parte del discorso, che pone le basi della riflessione del papa, e commenterò le sue affermazioni mettendo in luce le diverse tappe del suo ragionamento. Anzitutto, Benedetto XVI evidenzia quello che gli pare essere l'oggetto stesso del concilio. Se Giovanni XXIII, nel suo famoso discorso di apertura, aveva indicato quello che per lui era il compito del concilio – esprimere la fede cristiana in una forma adatta all'epoca moderna – Benedetto XVI, giovandosi di una diversa prospettiva, a quarant'anni dalla chiusura del concilio, identifica, rifacendosi a Paolo VI, il compito che, ai suoi occhi, il concilio ha saputo realizzare. Secondo lui, il concilio ha rielaborato in modo particolare la relazione tra la Chiesa e l'epoca moderna.

«Nella grande disputa sull'uomo, che contraddistingue il tempo moderno, il Concilio doveva dedicarsi in modo particolare al tema dell'antropologia. Doveva interrogarsi sul rapporto tra la Chiesa e la sua fede, da una parte, e l'uomo ed il mondo di oggi, dall'altra. La questione diventa ancora più chiara, se in luogo del termine generico di 'mondo di oggi' ne scegliamo un altro più preciso: il Concilio doveva determinare in modo nuovo il rapporto tra Chiesa ed età moderna».²¹

Non accontentandosi di un'espressione a suo modo di vedere troppo vaga, 'mondo di oggi', il papa definisce in modo più preciso «tre cerchi di

²⁰ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.

²¹ BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere, homo* nell'udienza alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, Roma 22 dicembre 2005, *Enchiridion Vaticanum*, 23, Bologna 2008, n. 1533, pp. 1005-1006.

questioni», come si vedrà subito. Il contenzioso tra la Chiesa e il mondo moderno si gioca, a suo parere, sul terreno dei rapporti tra la Chiesa e la scienza moderna, lo Stato moderno e il pensiero filosofico moderno che tematizza, sulla base dello sviluppo scientifico e dei rivolgimenti politici, un'antropologia, una filosofia della scienza e una filosofia politica che tengono a distanza la religione e rischiano di escludere la fede non soltanto dallo spazio pubblico, ma dal pensiero stesso.

«Questo rapporto aveva avuto un inizio molto problematico con il processo a Galileo [la scienza]. Si era poi spezzato totalmente, quando Kant definì la 'religione entro la sola ragione' [la cultura e il pensiero filosofico] e quando, nella fase radicale della rivoluzione francese, venne diffusa un'immagine dello Stato e dell'uomo [l'antropologia e la sfera politica] che alla Chiesa ed alla fede praticamente non voleva più concedere alcuno spazio».²²

Il terzo sviluppo argomentativo di Benedetto XVI si configura come un ragguaglio storico sui rapporti tra la Chiesa e l'epoca moderna considerata a partire dai tre cerchi di questioni. Questa storia è di tipo dialettico. Essa comporta tre tappe o momenti. Un momento di opposizione radicale (a) che conduce a una esclusione reciproca, il mondo moderno che rigetta la fede della Chiesa e, in modo perfettamente reciproco, la Chiesa che condanna severamente l'epoca moderna. Questa tappa è segnata dal desiderio di ciascuna delle due parti di occupare tutto lo spazio escludendo l'altra, dal momento che entrambe si concepiscono come una totalità. Secondo il papa, questa fase corrisponde al XIX secolo e al pontificato di Pio IX. Essa è seguita da un momento di rasserenamento e di mutuo avvicinamento (b). Questa seconda tappa è segnata da un'apertura reciproca, apertura che si fonda da una parte sulla presa di coscienza dei limiti della modernità e dall'altra parte – ma questo non viene detto – sul riconoscimento da parte della Chiesa della giusta autonomia dello Stato, della scienza e della cultura.²³ Il Vaticano II rappresenta, in questa ricostruzione storica, un momento di sintesi (c) in quanto permette, sul piano della dottrina, di definire dei rapporti nuovi tra la Chiesa (o la fede cristiana) e il mondo moderno, e ciò su tre piani differenti: quello del rapporto con le scienze naturali e le scienze storiche, e, più globalmente, il rapporto con la cultura e il pensiero moderni, quello del rapporto con lo Stato moderno, specialmente il rapporto tra lo Stato e le religioni, che consente, di conseguenza, di rivedere anche le relazioni tra la Chiesa e le religioni del mondo. Il ragionamento si sviluppa in questo modo:

a) «Lo scontro della fede della Chiesa con un liberalismo radicale ed anche con scienze naturali che pretendevano di abbracciare con le loro conoscenze tutta la realtà fino ai suoi confini, proponendosi caparbiamente di rendere superflua l'ipotesi Dio', aveva provocato nell'Ottocento, sotto Pio IX, da parte della Chiesa aspre e radicali condanne di tale spirito dell'età moderna. Quindi, apparentemente non c'era più

²² *Ibidem*, p. 1006.

²³ Bisognerà attendere il Vaticano II perché questo sia esplicitamente affermato.

nessun ambito aperto per un'intesa positiva e fruttuosa, e drastici erano pure i rifiuti da parte di coloro che si sentivano i rappresentanti dell'età moderna».

b) «Nel frattempo, tuttavia, anche l'età moderna aveva conosciuto degli sviluppi. Ci si rendeva conto che la rivoluzione americana aveva offerto un modello di Stato moderno diverso da quello teorizzato dalle tendenze radicali emerse nella seconda fase della rivoluzione francese. Le scienze naturali cominciavano, in modo sempre più chiaro, a riflettere sul proprio limite, imposto dallo stesso loro metodo che, pur realizzando cose grandiose, tuttavia non era in grado di comprendere la globalità della realtà. Così, tutte e due le parti cominciavano progressivamente ad aprirsi l'una all'altra. Nel periodo tra le due guerre mondiali e ancora di più dopo la seconda guerra mondiale, uomini di Stato cattolici avevano dimostrato che può esistere uno Stato moderno laico, che tuttavia non è neutro riguardo ai valori, ma vive attingendo alle grandi fonti etiche aperte dal cristianesimo. La dottrina sociale cattolica, via via sviluppatasi, era diventata un modello importante tra il liberalismo radicale e la teoria marxista dello Stato. Le scienze naturali, che come tali lavorano con un metodo limitato all'aspetto fenomenico della realtà, si rendevano conto sempre più chiaramente che questo metodo non comprendeva la totalità della realtà e aprivano quindi nuovamente le porte a Dio, sapendo che la realtà è più grande del metodo naturalistico e di ciò che esso può abbracciare».

c) «Si potrebbe dire che si erano formati tre cerchi di domande che ora, durante il Vaticano II, attendevano una risposta. Innanzitutto occorre definire in modo nuovo la relazione tra fede e scienze moderne; ciò riguardava, del resto, non soltanto le scienze naturali, ma anche la scienza storica perché, in una certa scuola, il metodo storico-critico reclamava per sé l'ultima parola nella interpretazione della Bibbia e, pretendendo la piena esclusività per la sua comprensione delle Sacre Scritture, si opponeva in punti importanti all'interpretazione che la fede della Chiesa aveva elaborato. In secondo luogo, era da definire in modo nuovo il rapporto tra Chiesa e Stato moderno, che concedeva spazio a cittadini di varie religioni ed ideologie, comportandosi verso queste religioni in modo imparziale e assumendo semplicemente la responsabilità per una convivenza ordinata e tollerante tra i cittadini e per la loro libertà di esercitare la propria religione. Con ciò, in terzo luogo, era collegato in modo più generale il problema della tolleranza religiosa – una questione che richiedeva una nuova definizione del rapporto tra fede cristiana e religioni del mondo. In particolare, di fronte ai recenti crimini del regime nazionalsocialista e, in genere, in uno sguardo retrospettivo su una lunga storia difficile, bisognava valutare e definire in modo nuovo il rapporto tra la Chiesa e la fede di Israele».²⁴

Come si vede, si tratta di un testo attentamente costruito ed è un peccato che l'analisi proposta non abbia suscitato maggiori attenzioni, perché essa contiene i fondamenti del seguito del discorso sulle ermeneutiche del concilio. Se si accetta questa analisi, occorre poi capire come durante il Vaticano II si giunga a un tale risultato, cioè come si passi dalla dottrina prevalente sulle diverse questioni nel corso del XIX secolo e nei primi due terzi del XX secolo a quella proposta dal concilio o come si passi dagli insegnamenti caratteristici del pontificato di Pio IX e dei suoi successori a quelli proposti da Giovanni XXIII e Paolo VI o da quelli formulati dal Vaticano I a quelli proposti dal Vaticano II.

Tutto ciò, si capisce, non si poteva ottenere senza traumi e senza lotte. Ma occorre anche riconoscere che lo si è fatto in maniera conciliare,

²⁴ BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere, homo* alla Curia romana, pp. 1006-1007.

cioè attraverso lo scambio e la discussione e seguendo una procedura che permettesse un vero discernimento spirituale. Si dovrebbe prendere in considerazione un dibattito particolare ed esaminare come si è giunti a questo risultato, cioè come la Chiesa cattolica è riuscita a riesprimere la sua dottrina in una situazione storica diversa o, per riprendere i termini del discorso inaugurale di Giovanni XXIII, come è riuscita a «presentare la dottrina in una maniera che corrisponde alle esigenze della nostra epoca», il che non richiede solo modifiche di forma o di stile. Se fosse possibile farlo nel quadro di questa relazione, proporrei di prendere in esame le discussioni che hanno portato alla Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa. Ovviamente anche altri casi potrebbero essere analizzati, ma quello appena indicato mi pare emblematico da un lato a causa della sua durata, perché questo dibattito si apre durante la fase preparatoria e si conclude nel 1965, e d'altra parte perché esso rappresenta una delle questioni più dibattute al concilio e nel postconcilio perché in esso si cristallizza il confronto tra la Chiesa e il mondo moderno nel XIX secolo.

Molti autori hanno sottolineato il fatto che la Chiesa cattolica aveva rivisto il suo insegnamento su alcune questioni durante il concilio, ma nessuno finora ha esaminato come essa era riuscita a farlo e questo punto mi sembra capitale nel dibattito attuale. Vorrei limitarmi a indicare il lavoro più importante che resta da fare in proposito se si vuole arrivare un giorno a rimuovere ciò che è di ostacolo a una corretta comprensione dei punti nodali dell'insegnamento del Vaticano II e se si vuole sfuggire alle opzioni antinomiche della fedeltà al concilio e del suo rinnegamento (rinnegamento radicale, che si esprime nel rifiuto del concilio, o moderato, che equivale a svuotarlo progressivamente della sua forza e della sua vitalità), posizioni semplicistiche e mortificanti delle quali siamo oggi prigionieri o alle quali sembriamo limitarci. Questo lavoro, indispensabile se si vuol superare la prova che attualmente incombe sulla Chiesa cattolica, non è tuttavia facile da portare a termine, non soltanto per le esigenze scientifiche poste dalla ricostruzione storica dell'insieme dell'*iter* di questo dibattito così ampio, ma soprattutto in ragione delle disposizioni spirituali pregresse necessarie per intraprendere una tale opera. In effetti, bisogna guadagnare una certa libertà spirituale se si vuol cominciare il lavoro.

Farò ancora ricorso al discorso di Benedetto XVI prima di procedere ad alcune analisi dell'*iter* del dibattito. Il pensiero del papa riguardo alla continuità e discontinuità è ben più sottile di ciò che ripetono gli attuali sostenitori di una ermeneutica della continuità che hanno ridotto i due termini a slogan. Benedetto XVI distingue chiaramente tra diversi piani: la continuità dei principi non significa riproposizione del medesimo insegnamento in situazioni storiche mutate, cosicché gli insegnamenti o le decisioni della Chiesa su fatti contingenti sono essi stessi contingenti e non valgono in tutte le situazioni storiche perché si rapportano con realtà mutevoli.

«È chiaro che in tutti questi settori, che nel loro insieme formano un unico problema, poteva emergere una qualche forma di discontinuità e che, in un certo senso, si era

manifestata di fatto una discontinuità, nella quale tuttavia, fatte le diverse distinzioni tra le concrete situazioni storiche e le loro esigenze, risultava non abbandonata la continuità nei principi – fatto questo che facilmente sfugge alla prima percezione. È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma. In questo processo di novità nella continuità dovevamo imparare a capire più concretamente di prima che le decisioni della Chiesa riguardanti cose contingenti – per esempio, certe forme concrete di liberalismo o di interpretazione liberale della Bibbia – dovevano necessariamente essere esse stesse contingenti, appunto perché riferite a una determinata realtà in se stessa mutevole. Bisognava imparare a riconoscere che, in tali decisioni, solo i principi esprimono l'aspetto duraturo, rimanendo nel sottofondo e motivando la decisione dal di dentro. Non sono invece ugualmente permanenti le forme concrete, che dipendono dalla situazione storica e possono quindi essere sottoposte a mutamenti. Così le decisioni di fondo possono restare valide, mentre le forme della loro applicazione a contesti nuovi possono cambiare».²⁵

Il papa riformula così, per il Vaticano II, una regola classica dell'ermeneutica degli insegnamenti conciliari e più in generale degli insegnamenti magisteriali, secondo la quale l'interpretazione di una definizione o di un anatema si comprende solo alla luce dell'errore che quella definizione vuol contrastare, e una condanna non può essere estesa oltre il bersaglio preciso che essa intende raggiungere. Ciò che è in gioco qui è il rapporto tra un insegnamento impartito e una situazione storica determinata e l'omologia di rapporto che si costruisce tra i due (insegnamento e situazione). Ciò detto, l'accesso a questo tipo di riflessione presuppone da un lato di aver coscienza del carattere storico degli enunciati dottrinali e, d'altro lato, di aver sviluppato una coscienza ermeneutica. Ma sono proprio queste premesse che mancano spesso ai sostenitori di una continuità senza discontinuità, e la frontiera che si stabilisce tra le diverse posizioni è spesso determinata dalla capacità degli uni e degli altri di situare nella storia gli insegnamenti magisteriali e su questa base produrre una ermeneutica di tali definizioni. Ciò si verifica nel corso del dibattito conciliare nel modo che tenterò di illustrare. In particolare, lo si vede in relazione al punto cardine della discussione sulla libertà religiosa. Fin dalla prima giornata di dibattito su questo schema, durante la quarta sessione del concilio, la questione del rapporto tra le affermazioni dello schema e la tradizione dottrinale della Chiesa cattolica fu sollevata da tre cardinali, Siri, Cushing e Urbani, in sensi diversi. La questione era questa: la dottrina della *Dignitatis humanae* rappresentava una pericolosa innovazione oppure essa costituiva la dottrina tradizionale della Chiesa cattolica? Mentre il cardinal Siri metteva in dubbio le fonti teologiche dello schema e il suo accordo con la tradizione cattolica, Cushing affermava che «eius doctrina de iure hominis ad libertatem in re religiosa est solide fundata in doctrina catholica»²⁶ e Urbani sosteneva che i documenti pontifici, in particolare

²⁵ *Ibidem*, n. 1534, pp. 1007-1008.

²⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (d'ora in poi AS), IV/1, Città del Vaticano 1970, p. 215.

quelli degli ultimi papi, pur senza pronunciarsi esplicitamente sulla libertà religiosa, chiarivano le questioni che ad essa erano collegate: la dignità della persona e il rapporto tra le persone e gli Stati.

Questi interventi sollevavano il problema specifico dell'interpretazione della tradizione e dello sviluppo della dottrina. Coloro che erano contrari alla Dichiarazione prendevano di mira esplicitamente l'interpretazione della tradizione dottrinale sviluppata dai promotori del testo in nome dello sviluppo della dottrina. Per loro la fedeltà alla tradizione doveva misurarsi in base alla fedeltà del testo della Dichiarazione agli insegnamenti dei papi nel corso del secolo precedente. Più ancora, tale fedeltà era intesa come ripresa materiale e mera riproposizione dei testi pontifici. Per un primo gruppo, Siri e Morcillo, l'insegnamento dei papi da Leone XIII è praticamente ignorato dalla Dichiarazione. A questi nomi di spicco bisogna aggiungere quello di Modrego y Casás, il quale afferma che «Doctrina tamen in eo contenta certo contradicit tum Magisterio explicito Romanorum Pontificum usque Ioannem XXIII inclusive ...», di Velasco (Cina), per il quale «Schema nostrum ... doctrinam per saecula edoctam a Magisterio Ecclesiae pervertit», e di Tagle (Valparaiso),²⁷ che parla in nome di 45 Padri dell'America Latina. E ancora bisogna considerare sulla stessa linea gli interventi di Gasbarri, di Del Campo y de la Bárcena (Calahorra y La Calzada-Logroño), che chiedono che lo schema sia rielaborato seguendo la «doctrina Romanorum Pontificum a Pio IX ad nostra usque tempora», oltre a quello di Ottaviani, il quale constata che la Dichiarazione non si limita ad evitare di affrontare le questioni controverse, ma propone una «solutio quae est ut plurimum contraria doctrinae communi».²⁸ Per questo egli chiede che il testo sia rivisto in modo che la Dichiarazione «recte conformetur praecedenti doctrinae Ecclesiae catholicae.» Per Modrego, la contraddizione con la dottrina precedente è di fatto dimostrata dal fatto che la Dichiarazione si opponeva a certe disposizioni dei Concordati firmati dalla Santa Sede. Questo tema dell'opposizione tra la dottrina tradizionale e gli enunciati dello schema ritorna anche in altri interventi, tra cui, seppure in minor misura, quello di Nicodemo (Bari).²⁹

Situandosi su questo terreno della 'dottrina tradizionale', si era naturalmente portati, per via di generalizzazioni, associazioni e slittamenti progressivi del discorso, a far uscire dagli armadi tutti i fantasmi del passato. Così Velasco, replicando all'indomani in termini quasi identici a quelli già utilizzati da Ruffini e Siri durante il primo giorno di dibattito,

²⁷ Si veda rispettivamente Siri, *AS*, IV/1, pp. 207-209, Morcillo, p. 247, Modrego, pp. 255-256, Velasco, p. 252. Quest'ultimo fu forse l'intervento più polemico dell'intero dibattito. Velasco rimproverò direttamente il Segretariato di non aver tenuto in nessun conto la *gloriosa minoritas*. Si veda pure Tagle, *AS*, IV/1, p. 275.

²⁸ Si veda rispettivamente Gasbarri, *AS*, IV/1, p. 327, Del Campo, *AS*, IV/1, p. 317, Ottaviani, *AS*, IV/1, p. 299.

²⁹ La sua riserva riguardava solo il n. 3 sui limiti del potere civile. L'enunciato non gli pareva conforme all'insegnamento delle encicliche. Si veda *AS*, IV/1, p. 243-244.

si dice convinto che lo schema incoraggi il pragmatismo, l'indifferentismo, il naturalismo religioso e il soggettivismo, e cioè altrettanti errori condannati nel corso del secolo precedente. In modo simile, Tagle imputa allo schema di favorire l'indifferentismo e il liberalismo. Accuse simili saranno riprese il terzo giorno di dibattito da Ottaviani (irenismo), Del Campo (umanismo naturalista), Pereira (indifferentismo), Gasbarri (laicismo, indifferentismo, esistenzialismo, irenismo, etica situazionista) e De Sierra y Mendez (naturalismo, indifferentismo).³⁰

Volendo porre la questione nei termini delle encicliche degli ultimi papi, si era fatalmente ricondotti a problematiche antiche e ci si situava su un terreno che era evidentemente un altro rispetto a quello su cui la Dichiarazione intendeva porsi. Sullo sfondo delle discussioni si profilava il *Sillabo* di Pio IX e le diverse condanne seguite sulla medesima linea.

Fino agli ultimi giorni di dibattito, la questione della revisione della 'dottrina tradizionale' avvelena il confronto. Così il cardinal Browne riprende ancora una volta la tesi, già due volte contraddetta da altri oratori nel corso della medesima congregazione generale, secondo la quale lo schema si opponeva alla dottrina dei papi precedenti. Allo stesso modo, il cardinale Dante denuncia il «gravissimo equivoco» che comporta lo schema. In effetti lo schema, volendo fondare giuridicamente la libertà religiosa, sembrerebbe legarsi alle rivendicazioni di Montalembert, di Lamennais e del liberalismo. Raggiunge perfino una richiesta della Rivoluzione francese, la quale aveva dichiarato che «Nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, anche religiose, purché la loro manifestazione non disturbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge».³¹

La rilettura di tutti questi interventi mi porta a concludere che quello che ci si aspettava era una riproposizione materiale della dottrina, la quale non era in nessun modo messa in contesto né storicizzata. Non si invocava la continuità dei principi, ma quella degli insegnamenti nella loro espressione materiale, senza che fosse confrontata con la realtà storica data.

Da parte loro, i discorsi dei vescovi statunitensi, ampiamente ispirati da John Courtney Murray, intendevano dimostrare che lo schema non si opponeva alla dottrina tradizionale della Chiesa. L'intervento del cardinal Shehan (Baltimora), membro della Commissione di revisione del testo, è

³⁰ Vedere rispettivamente Velasco, AS, IV/1, pp. 252-254, Tagle, p. 275. Un timore dello stesso tipo era manifestato da Marafini, ma con espressioni molto più moderate (AS, IV/1, pp. 270-271). Si veda anche Ottaviani, AS, IV/1, pp. 299-302, Del Campo, pp. 314-318, Pereira, pp. 323-325 in particolare le sue note, p. 324, Gasbarri, pp. 325-326, De Sierra y Mendez, pp. 328-331. Si ritrovano questi termini anche nell'intervento di Baraniak, sebbene in un contesto diverso. Egli non accusa lo schema di accondiscendere agli errori condannati, vuole piuttosto evitare «a falsis interpretationibus nostri textus, i.e. in sensu promoventi subiectivismum, relativismum, indifferentismum». (AS, IV/1, p. 307). A coloro che paventavano tutti questi pericoli è rivolta la solida replica del card. Jäger di Paderborn (AS, IV/1, pp. 239-242). Come complemento ci si deve riferire alla conferenza di Jäger (il 16 settembre) a nome di 150 Padri, e a quella, piena di serenità, di mons. Silva Henriquez (Santiago del Cile) per cui lo schema, lungi dal favorire il relativismo, apriva alla responsabilità (AS, IV/1, pp. 226-233).

³¹ AS, IV/1, p. 422.

esemplare in questo senso.³² Shehan passa in rassegna l'insegnamento di Leone XIII, Pio XI, Pio XII e Giovanni XXIII disponendo in prospettiva gli sviluppi che si possono constatare sul lungo periodo e correggendo nel corso dell'esposizione le affermazioni ingiustificate dei detrattori dello schema. La dimostrazione è religiosa e molto concreta. La conclusione viene da sé: «Doctrina ... quae invenitur in schemate est sana et salutifera et cum corpore doctrinae ab Ecclesia traditae omnino congrua».

La questione perciò non è il ricorso o meno alla tradizione, ma il riconoscimento del carattere storico della tradizione e la sua ermeneutica. Si veniva condotti al problema di rileggere la tradizione in un contesto diverso, perché la Dichiarazione non si proponeva di rispondere agli stessi problemi che avevano suscitato le risposte pontificali dei secoli precedenti. Il problema soggiacente era dunque quello della storia: la storicità della tradizione e la condizione storica del lettore, che implica anche la sua esperienza. Insomma, la linea di confine tra i due schieramenti è segnata dal tipo di rapporto instaurato con la tradizione: una tradizione reificata, decontestualizzata e staccata dalle sue influenze storiche oppure una tradizione riletta a partire da contesti ed esperienze specifiche.

E se gli oppositori della libertà religiosa fanno costantemente appello all'autorità della tradizione, coloro che si esprimono in favore della Dichiarazione fanno invece spesso riferimento alla loro esperienza personale dalla quale emergono questioni nuove alle quali occorre rispondere. È in effetti proprio sull'esperienza che si appoggia la solida difesa dello schema presentata dal cardinal Conway (Irlanda), nel terzo giorno del dibattito. Il suo riferimento alla privazione del diritto della libertà religiosa per gli irlandesi durante quasi due secoli non è unico nel suo genere e arriva a coinvolgere l'esperienza di coloro che ne erano ancora privati, in particolare i fedeli delle Chiese oltre la Cortina di ferro. Non a caso tutto l'episcopato polacco si riconosce in quel richiamo, come mostra il deciso intervento di mons. Baraniak.³³ Ed è ancora all'esperienza che si richiamano alcuni rappresentanti dell'episcopato iugoslavo e cecoslovacco. Il cardinal Seper (Yugoslavia) dichiara espressamente le proprie riflessioni in merito alla questione sono fondate «specificis experientis». Su questa base, gli sembra che la libertà religiosa rappresenti una necessità fondamentale.³⁴ Il cardinal Beran (Cecoslovacchia), che dedica al dibattito sulla libertà religiosa il suo primo intervento in concilio dopo la liberazione dalle carceri comuniste, solo pochi mesi prima, parla anch'egli *ex experientia et ex historia*. Dal suo punto di vista, ogni restrizione alla libertà di coscienza conduce all'ipocrisia e corrompe la fibra morale e lo spirito di un popolo. Riferendosi alla condanna di Jan Huss, rileva ciò che la storia della sua

³² AS, IV/1, pp. 396-399. Afferma anche, nella sua introduzione, che questa dottrina è confermata dalla Scrittura, pur non avendo il tempo di sviluppare ciò nel suo intervento.

³³ Si vedano anche gli interventi di Wojtyła (AS, IV/2, pp. 11-13) e Wyszynski (AS IV/1, pp. 387-390).

³⁴ AS IV/1, p. 292.

patria insegna: ricorrere al braccio secolare per veder riconosciuti i diritti della Chiesa non solo non favorisce il progresso della Chiesa stessa, ma ferisce gli spiriti e nuoce a qualunque progresso religioso. Fondandosi su questo duplice terreno, la sua conclusione è perentoria: «Sic historia quoque nos admonet, ut in hoc Concilio principium libertatis religiosae et libertatis conscientiae claris verbis et sine ulla restrictione, quae ex rationibus opportunisticis proflueret».

Un altro vescovo dei paesi dell'Est, il cardinal Wyszyński (Varsavia),³⁵ pure rivendicava l'autorità dell'esperienza. Nel fare ricorso a un altro tipo di esperienza, si imponeva come la voce di un altro mondo, il mondo del «diamat» (materialismo dialettico), spesso non compreso in Occidente, e che si appropria in modo diverso dei concetti di diritto, di stato e di libertà. Tra i vescovi occidentali, sarà mons. Gran di Oslo che, vivendo in un paese in cui solo il luteranesimo è la religione ufficiale e riconosciuta, parlerà esplicitamente *ex experientia*.³⁶ In modo simile, l'intervento del cardinale Cardijn, uomo di grande maturità, forte di sessant'anni di lavoro con i giovani del mondo intero, si impose autorevolmente all'attenzione del consenso grazie alla conoscenza della quale poteva avvalersi in virtù della sua lunga esperienza.³⁷ Più che la qualità del suo intervento, era la sua prolungata pratica di apostolato a dare autorevolezza alle sue parole. Situandosi sul terreno della missione, egli non esitò ad affermare che l'efficacia dell'attività missionaria era condizionata dal riconoscimento della libertà religiosa.³⁸ Ma torniamo un'ultima volta al discorso di Benedetto XVI:

«Così, ad esempio, se la libertà di religione viene considerata come espressione dell'incapacità dell'uomo di trovare la verità e di conseguenza diventa canonizzazione del relativismo, allora essa da necessità sociale e storica è elevata in modo improprio a livello metafisico ed è così privata del suo vero senso, con la conseguenza di non poter essere accettata da colui che crede che l'uomo è capace di conoscere la verità di Dio e, in base alla dignità interiore della verità, è legato a tale conoscenza. Una cosa completamente diversa è invece il considerare la libertà di religione come una necessità derivante dalla convivenza umana, anzi come una conseguenza intrinseca della verità che non può essere imposta dall'esterno, ma deve essere fatta propria dall'uomo solo mediante il processo del convincimento. Il Concilio Vaticano II, riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno, ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa. Essa può essere consapevole di trovarsi con ciò in piena sintonia con l'insegnamento di Gesù stesso (cfr. Mt 22,21), come anche con la Chiesa dei martiri, con i martiri di tutti i tempi. La Chiesa antica, con naturalezza, ha pregato per gli imperatori e per i responsabili politici considerando questo un suo dovere (cfr. 1 Tm 2,2); ma, mentre pregava per gli imperatori, ha invece rifiutato di adorarli, e con ciò ha respinto chiaramente la religione di Stato. I martiri della Chiesa primitiva sono morti per la loro fede in quel Dio che si era rivelato in Gesù Cristo, e proprio così sono morti

³⁵ AS, IV/1, pp. 387-390.

³⁶ Si veda il suo intervento, AS IV/1, pp. 411-413.

³⁷ In una lettera da Bruxelles datata 14 luglio 1965, Cardijn chiedeva a Congar di aiutarlo a preparare un intervento sullo schema. Congar pro 1285. Si veda altri passaggi della corrispondenza tra Congar e Cardijn sulla libertà religiosa e lo schema XIII: F Congar pro 1279-1284.

³⁸ Il suo intervento si trova in AS, IV/1, p. 406-407.

anche per la libertà di coscienza e per la libertà di professione della propria fede – una professione che da nessuno Stato può essere imposta, ma invece può essere fatta propria solo con la grazia di Dio, nella libertà della coscienza. Una Chiesa missionaria, che si sa tenuta ad annunciare il suo messaggio a tutti i popoli, deve impegnarsi per la libertà della fede. Essa vuole trasmettere il dono della verità che esiste per tutti ed assicura al contempo i popoli e i loro governi di non voler distruggere con ciò la loro identità e le loro culture, ma invece porta loro una risposta che, nel loro intimo, aspettano – una risposta con cui la molteplicità delle culture non si perde, ma cresce invece l'unità tra gli uomini e così anche la pace tra i popoli». ³⁹

Il consenso si realizzò qui non dunque attraverso la giustapposizione di due tesi contrapposte, ma con un lavoro comprendente un duplice momento di riflessione: il riesame della dottrina elaborata nel XIX secolo contestualizzata in rapporto alla situazione storica del momento e a ciò da cui la Chiesa voleva difendersi formulando un certo tipo di condanna (l'affermazione dell'incapacità dell'uomo di trovare la verità che portava al relativismo) e l'analisi della situazione presente (la coesistenza pacifica nelle società) e delle risposte attese da parte della Chiesa. Così, nel Preambolo della Dichiarazione, si poté scrivere: «poiché la libertà religiosa, che gli esseri umani esigono nell'adempiere il dovere di onorare Iddio, riguarda l'immunità dalla coercizione nella società civile, essa lascia intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo». In effetti, poiché l'oggetto della Dichiarazione non era il medesimo dei testi di condanna del XIX secolo, la dottrina conciliare non contraddiceva gli insegnamenti dei papi da Pio IX in poi. Solo coloro che non avevano gli strumenti per accogliere un tale processo ermeneutico, perché mancavano di una coscienza storica degli insegnamenti della Chiesa, sono rimasti esclusi da questa decisione consensuale, rimanendo chiusi in se stessi e conservando un atteggiamento fondamentalista nei confronti dei testi del magistero.

Ritengo che in fondo la frontiera decisiva tra le diverse correnti al Vaticano II non fosse semplicemente quella indicata da Gérard Philips nel suo celebre articolo sulle 'Due tendenze della teologia contemporanea'. ⁴⁰ Il teologo di Lovanio distingueva tra «la teologia giuridica nozionale e una teologia della rivelazione aperta, che tiene conto del lavoro scientifico moderno», o tra due concezioni: una «angosciata che vuole ad ogni costo conservare le posizioni stabilite, e la tendenza che vuole portare il messaggio evangelico agli uomini». ⁴¹ Ma l'interpretazione dei testi del magistero è senza dubbio l'oggetto decisivo del contendere.

³⁹ BENEDETTO XVI, discorso *Expergiscere, homo* alla Curia romana, pp. 1008-1009.

⁴⁰ G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe Concile du Vatican*, in «Nouvelle Revue théologique», 85 (1963), pp. 225-238.

⁴¹ Cfr. K. SCHELKENS (ed), *Carnets conciliaires de Mgr Gérard Philips secrétaire adjoint de la Commission doctrinale*, Leuven 2006, p. 114.

2. *Una unanimità postconciliare?*

Curiosamente alla fine del concilio tutti i cattolici, da quelli più favorevoli al concilio stesso ai tradizionalisti con il loro nome tutelare, mons. Marcel Lebevre, erano d'accordo sul fatto che il Vaticano II rappresentasse un momento di svolta, per non dire di rottura, nella storia del cattolicesimo. Non si trattava però di un giudizio unanime perché dietro un tale accordo si celava in realtà un contrasto assai profondo. Il punto di conflitto era uno solo, ma implicava il concilio nella sua totalità. La questione era se fosse lecito oltrepassare l'esperienza storica del cattolicesimo della Controriforma che aveva segnato a fondo l'Occidente nel corso degli ultimi tre secoli. Poteva la Chiesa autorizzare l'emergere di una nuova concezione storica di cattolicesimo?⁴² Le risposte a questa domanda divergevano radicalmente.

Per i tradizionalisti il timore di veder realizzata una tale ipotesi spingeva al rifiuto in blocco del concilio, cominciando dalle prime forme di espressione di una nuova immagine della Chiesa sancite dalla riforma liturgica, dal momento che la liturgia riveste un ruolo simbolico fondamentale e costituisce una manifestazione della Chiesa stessa. Ai loro occhi il Vaticano II rappresentava una apostasia. Consideravano infatti inaccettabile il prendere le distanze da quella concezione storica del cattolicesimo, un rinnegamento della tradizione equivalente di fatto a uno scisma, che identificavano negli sviluppi recenti dell'immagine del cristianesimo. Essi confondevano in questo modo la storia del cattolicesimo con la tradizione, e guardavano al Vaticano II come a una cesura rispetto alla tradizione. Per questo lo consideravano come un'apostasia, alla quale contrapporre una fedeltà senza tentennamenti alle forme che il cattolicesimo aveva conosciuto nel XVII, XVIII e XIX secolo.

Per gli altri, l'entrata del cattolicesimo in una nuova fase della sua storia appariva liberatorio. Permetteva di voltare le spalle, a seconda delle interpretazioni, all'epoca della Controriforma,⁴³ della Cristianità,⁴⁴ o perfino all'era costantiniana.⁴⁵ Il Vaticano II era percepito come una «primavera» o una «nuova Pentecoste», per riprendere due immagini di Giovanni XXIII. Questa fuoriuscita dal «cattolicesimo barocco» e l'elaborazione di una nuova immagine di cristianesimo erano precisamente la condizione *sine qua non* della 'tradizione' dell'esperienza cristiana nei tempi nuovi che si annunciavano. Per costoro la tradizione (ossia l'atto di trasmettere ciò che si è ricevuto) esige l'inculturazione del cristianesimo entro nuovi spazi umani e la sua iscrizione entro nuove culture. Ciò esige, come sempre

⁴² Non si trattava naturalmente di una nuova Chiesa, ma di una nuova concezione storica del cattolicesimo. La rottura non tocca l'identità del soggetto-Chiesa, ma una sua forma storica.

⁴³ «On peut considérer qu'avec ce vote du 20 novembre s'achève l'âge de la Contre-Réforme et qu'une ère nouvelle, aux conséquences imprévisibles, commence pour la chrétienté. Dieu le veuille!»; R. ROUQUETTE, *Bilan du Concile*, in «Études», (1963), 1, pp. 94-111, qui p. 104.

⁴⁴ Cfr. R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté. Chroniques I* (Unam Sanctam, 69a), Paris 1968.

⁴⁵ Cfr. M.D. CHENU, *La fin de l'ère constantinienne*, in *Un concile pour notre temps*, Paris 1961, pp. 59-87.

lungo il corso della storia cristiana, l'elaborazione di nuove forme di pietà, di nuovi modi di espressione della fede, di nuove forme di rappresentazione della vita cristiana, di nuovi quadri ecclesiali ecc.

Detto questo, la convergenza di superficie sul fatto che il Vaticano II operasse una rottura nel corso della storia del cattolicesimo – allo stesso modo in cui l'aveva fatto il Concilio di Trento a suo tempo – riuscì a mascherare per un certo tempo i contrasti in esso latenti. Naturalmente si percepiva la presenza di una sorda opposizione alle riforme e certe resistenze si manifestavano occasionalmente. E tuttavia lo slancio conciliare sembrava forte e il vento del cambiamento sufficientemente potente da far ritenere che nulla fosse in grado di contenerlo o di arrestare il movimento riformatore. Oltretutto il tumulto provocato dalle riforme e dalla loro contestazione era così assordante da soffocare le voci, ancora disorganizzate, di chi poteva vederla diversamente.

Entra qui in gioco un fattore spesso ignorato, che è stato recentemente messo in luce da una tesi di Philippe Roy.⁴⁶ In effetti, alla chiusura del concilio, i membri della minoranza del *Coetus Internationalis Patrum* erano determinati a proseguire la battaglia portata avanti durante tutto il concilio e organizzare la loro resistenza attorno a una rivista. Un testimone racconta: «Alla fine del concilio abbiamo fatto, con i membri più ferventi, più solidi e militanti del *Coetus* – ce n'erano una buona trentina – una piccola festa, delle agapi fraterne, prima di separarci. Abbiamo scattato delle foto e ci siamo ripromessi di creare insieme un bollettino per mantenerci nella Tradizione, nella battaglia».⁴⁷ Chiusa l'esperienza del concilio, i membri del *Coetus* si sono dunque lasciati con l'idea di resistere all'orientamento del concilio, così come, dall'altra parte, i membri fondatori della rivista «Concilium» si erano lasciati con l'obiettivo di diffondere ovunque nel mondo lo «spirito» del concilio. Il 21 dicembre 1965, non appena il concilio si era concluso, mons. Lefebvre scriveva al suo *peritus*, l'abate Berto: «Lei fa allusione al legame del *Coetus Internationalis*. Io spero che si realizzerà e che aiuterà i suoi membri a trovare una linea di condotta sicura. Mons. Sigaud lo spedisce di certo anche a lei. I suoi suggerimenti in proposito saranno benvenuti».⁴⁸

Il progetto doveva realizzarsi rapidamente e già nel febbraio 1966 i 'contestatori' si ritrovarono presso l'Abbazia di Solesmes per mettere a punto l'idea, seguendo le note di Dom Prou. Costui notava nella sua agenda l'1 febbraio: «Quando torno a San Pietro, mons. Lefebvre e mons. Sigaud sono appena arrivati da Nantes».⁴⁹ Il giorno dopo, nuova annotazione:

⁴⁶ P. ROY, *Le Coetus internationalis patrum, un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II*, tesi di dottorato in cotutela, Université Laval/Université Jean Moulin (Lyon 3), 2011. Mi ispiro fortemente alle sue conclusioni in questa sezione.

⁴⁷ Intervista con A. CAGNON per la rivista «Fideliter», n. 59, p. 64. Citato in B. TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre, une vie*, Étampes 2002, p. 404.

⁴⁸ Lettera di mons. Marcel Lefebvre all'Abbé Victor-Alain Berto, Paris, 21 dicembre 1965, ADSE, *Fondo Victor-Alain Berto*, dossier «Le deuxième Concile du Vatican».

⁴⁹ Agenda di Dom Prou, 1 febbraio 1966, AABS.

«Dopo la Messa conv. incontro con i due Arcivescovi: il loro progetto di un Bollettino di informazione postconciliare. Il redattore capo potrebbe essere il Vescovo di Sigüenza [Sigüenza-Guadalajara in Spagna, mons. Castan Lacoma]. I due arcivescovi ripartono dopo pranzo».⁵⁰ Prima della fine del mese, l'ex-presidente e il segretario del *Coetus* fecero pervenire a un certo numero di persone questa lettera circolare:

«Roma, 20 febbraio 1966.

Eccellenza Reverendissima,

Lei ha avuto la bontà di essere uno dei corrispondenti Centrali del Bollettino «Notitiae Postconciliares», che tanti nostri colleghi, Padri al Concilio, ci hanno chiesto di pubblicare. In qualità di Corrispondente Centrale per il suo paese, lei troverà senza dubbio dei collaboratori. Per facilitarle il compito di spiegare a tali collaboratori le finalità, lo spirito e le modalità di lavoro del Bollettino, ci è sembrato utile redigere alcuni punti che precisano il nostro pensiero e il nostro programma.

Speriamo che tali punti risultino sufficientemente chiari e che la aiuteranno a formare una squadra capace di fornire un contributo importante per il Bollettino. Voglia accettare, per lei e per i suoi collaboratori, la nostra fiduciosa gratitudine.

A nome del Comitato Centrale:

Mons. Marcel Lefebvre

Mons. Geraldo de Proença Sigaud».⁵¹

Le informazioni circa il Bollettino allegate a questa lettera ci offrono un'idea abbastanza precisa del loro progetto. Il Bollettino doveva essere pubblicato sei volte l'anno e diffuso in latino, spagnolo, francese, italiano e portoghese e la possibilità di un'edizione speciale in tedesco e inglese era allo studio. Lo scopo del Bollettino era triplice: informare, difendere, incoraggiare.

«A/Informazione

- 1 – Informare sui discorsi e atti del Sommo Pontefice relativi al Concilio e ai suoi Decreti.
- 2 – Informare sui lavori delle Commissioni Postconciliari.
- 3 – Informare sulle pubblicazioni di buona dottrina relative al Concilio prodotte da Vescovi o teologi.
- 4 – Far conoscere gli articoli di orientamento sicuro pubblicati sulle riviste cattoliche riguardo al Concilio e ai suoi Decreti, delle decisioni della Curia Romana o delle Commissioni Postconciliari.
- 5 – Proporre un resoconto delle Settimane, dei Congressi e degli Incontri sul tema del Concilio svolti secondo un orientamento tradizionale.
- 6 – Far conoscere le misure pratiche di orientamento tradizionale prese dai Vescovi, ecc.
- 7 – Commissionare eventualmente a dei teologi degli articoli su certi soggetti importanti e inviarli ai Vescovi.

B/Difesa

- 1 – Fare una critica degli articoli pubblicati nelle principali riviste sul Concilio che propongono una interpretazione o una linea non tradizionale.

⁵⁰ Agenda di Dom Prou, 2 febbraio 1966, AABS.

⁵¹ Lettera circolare di mons. Marcel Lefebvre e di mons. Geraldo de Proença Sigaud, Roma, 20 febbraio 1966, ASE, E03-10; AAD, Fondo Geraldo de Proença Sigaud.

- 2 – Rettificare le posizioni tendenziose diffuse dalle riviste sul Concilio.
- 3 – Mettere in guardia i Vescovi circa le false tendenze, manifestate dai teologi, relative al Concilio.

C/Incoraggiamento

- 1 – Incoraggiare i Vescovi tradizionalisti nel loro apostolato.
- 2 – Creare la coscienza di far parte di un gruppo numeroso tra i Vescovi che pensano come noi.
- 3 – Condurre i Vescovi a prendere delle misure pratiche contro il progressismo e in favore di una sana interpretazione del Concilio.
- 4 – Far passare nella pratica gli insegnamenti venuti da Roma.
- 5 – In questo modo, facilitare il compito di Roma di difendere e promuovere la verità.
- 6 – Facilitare, al momento opportuno, un'azione comune su scala mondiale.⁵²

La rivista avrebbe dovuto articolarsi in due grandi parti: il bollettino vero e proprio e delle appendici che dovevano contenere il testo integrale di articoli di riviste «di orientazione santa e di eccezionale importanza», come pure lavori «commissionati ai nostri teologi su questioni importanti che riguardano il Concilio, la sua interpretazione e applicazione». Per ogni «settore della vita postconciliare», corrispondente a ciascuna delle Commissioni Postconciliari e dei Segretariati, doveva esserci in ogni paese un «Corrispondente speciale» responsabile di tutto ciò che riguardava tale ambito e dei «Corrispondenti speciali» incaricati di inviare il loro lavoro a un «Corrispondente centrale» designato dalla «Direzione centrale». Quanto ai contributi provenienti da collaboratori spontanei, dovevano essere inviati a mons. Castan Lacoma o a mons. Sigaud, i quali dovevano farli pervenire ai corrispondenti specializzati nell'ambito di riferimento. Con il bollettino *Notitiae Postconciliares* si cercava di prolungare la lotta condotta dal *Coetus* in seno al concilio. E tuttavia questo bollettino non vide mai la luce, per la mancanza di corrispondenti davvero desiderosi di impegnarsi nel progetto. In tempi piuttosto brevi i membri del *Coetus*, ad eccezione di pochi irriducibili,⁵³ accolsero la linea del Vaticano II, lasciando il gruppo esangue.⁵⁴

Un tale fallimento, lungi dallo scoraggiare mons. Lefebvre, lo indusse a concepire un nuovo progetto di rivista, intitolata *Fortes in Fide* e finanziata da alcuni benefattori. La rivista, che adottava la medesima struttura prevista per il Bollettino e si presentava come organo del «Centro Scambio Informazioni»,⁵⁵ apparve per la prima volta alla fine dell'agosto 1967,⁵⁶ ma non ebbe un successo di molto superiore al primo Bollettino e il progetto

⁵² Cfr. «Quelques précisions pour nos correspondants sur notre bulletin», ASE, E03-10; AAD, Fondo *Geraldo de Proença Sigaud*.

⁵³ Oltre a Marcel Lefebvre, tra loro ci sono i mons. de Castro Mayer e de Proença Sigaud.

⁵⁴ Si pensi soprattutto a Dom Prou, a mons. de Chanonie ecc.

⁵⁵ Situato in Piazza Navona 93 a Roma. La sua funzione era quella «di ricevere le Note e Informazioni dei Corrispondenti, tradurle in lingua italiana, francese e inglese, farle pervenire ai Corrispondenti di ogni paese nella lingua desiderata» (cfr. «Note concernant le bulletin *Fortes in Fide*», SAAS, Fondo *Georges Cabana*, dossier P.26/262,6).

⁵⁶ B. TISSIER DE MALLERAIS, *Marcel Lefebvre, une vie*, p. 405.

si rivelò presto impraticabile.⁵⁷ Solo sei mesi dopo il lancio, una lettera di mons. De Castro Mayer a mons. Lefebvre lascia intravedere le difficoltà incontrate dalla rivista, idealmente realizzata con le corrispondenze dei vescovi tradizionalisti che dovevano far pervenire a Roma i propri testi⁵⁸: «... se volessimo aspettare dei documenti da parte dei vescovi tradizionali, finiremmo purtroppo per sopprimere la rivista!».⁵⁹ Nel marzo 1969, mons. Lefebvre trasformò la rivista, che non riusciva a diffondersi, in un servizio di documentazione internazionale, un po' come l'IDOC (proposto nello stesso periodo da Alting von Geusau) della stampa tradizionalista,⁶⁰ prima di sopprimerla del tutto.

A mio avviso se non fosse stato per i rivolgimenti del 1968 – i quali non avevano radici nel concilio, ma ebbero ripercussioni molto concrete all'interno della Chiesa cattolica e allarmarono un certo numero di cattolici conciliari inquieti – la fronda lefebvrista sarebbe stata senza futuro, priva com'era di un supporto sufficiente e, soprattutto, non potendo avvalersi di personalità di spicco e credibili. L'equilibrio cambiò quando alcuni dei conciliaristi convinti (De Lubac, Daniélou, Ratzinger ecc.) cominciarono a esprimere delle riserve importanti nei confronti delle evoluzioni postconciliari. Questo gruppo, che non solidarizzava affatto con Lefebvre, godeva di una credibilità che quest'ultimo non aveva. Non c'è dubbio che le loro riserve attirarono l'attenzione sulle contestazioni lefebvriste, che pure essi non condividevano. Inoltre anche l'opposizione alle riforme di personalità influenti a Roma, in particolare del cardinal Ottaviani, diede forza alla contestazione di Lefebvre. Penso in particolare al *Breve esame critico del Novus Ordo Missae* e alla lettera che l'accompagnava, indirizzata a Paolo VI dai cardinali Ottaviani e Bacci, in data 25 settembre 1969.⁶¹ In questo documento, alla cui redazione partecipò anche Lefebvre, si osserva che «il nuovo *Ordo Missae*, considerati gli elementi nuovi, pur suscettibili di diversa valutazione, che vi appaiono sottesi ed implicati, rappresenta, sia nel suo insieme come nei particolari, un impressionante allontanamento dalla teologia cattolica della Santa Messa, quale fu formulata nella Sessione XXII del Concilio Tridentino ...». Da cui la conclusione che «le ragioni pastorali addotte a sostegno di tale gravissima frattura, ... non appaiono sufficienti».⁶² È perciò solo in tali circostanze, a partire dalla fine del 1969,

⁵⁷ *Ibidem*, p. 406.

⁵⁸ «... i Corrispondenti sono dei Vescovi che accettano di fornire la documentazione su tutto ciò che può interessare i Vescovi. Indirizzano questa documentazione al Centro nella loro lingua ...» (cfr. «Note concernant le bulletin *Fortes in Fide*», SAAS, *Fondo Georges Cabana*, dossier P.26/262.6).

⁵⁹ Lettera di mons. Antonio De Castro Mayer a mons. Marcel Lefebvre, Campos, 27 febbraio 1968, ASE, E05-01.

⁶⁰ *Fortes in fide* divenne allora un semplice invio settimanale di fotocopie di documenti trasmessi a una quarantina di riviste. Cfr. B. TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre, une vie*, pp. 406-407.

⁶¹ Il testo è pubblicato nella rivista «Itinéraires. Chroniques et Documents», LXVII (dicembre 1969), 138, pp. 22-24. È ripreso in «Documentation catholique», 1558, (1970), pp. 215-216. Sulla storia del testo si veda N. SENÈZE, *La crise intégriste. Vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, Paris 2008, pp. 75-76. Si veda anche B. TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre, une vie*, p. 420.

⁶² «Itinéraires. Chroniques et Documents», LXVII (dicembre 1969), 138, p. 23.

che il movimento lefebvrista si giovò di un nuovo impulso e si impose all'attenzione. E viceversa, nel 1970, il Congresso di Bruxelles della rivista «Concilium» ratifica un'evoluzione che va in senso opposto, quella di una interpretazione liberale del Vaticano II.

3. *Conclusione: il dibattito sul concilio*

Il dibattito attuale sul Concilio Vaticano II, come ho avuto modo di scrivere in diverse occasioni, mi sembra di natura essenzialmente politica. Il conflitto ermeneutico mi pare appartenere a una strategia al servizio della riconciliazione dei lefebvristi e distrae da ciò che oggi è davvero fondamentale: riprendere la lettura dei testi del concilio e, cosa ancora più importante, riprendere a partire dai testi il gesto conciliare stesso, che è quello di esprimere il Vangelo nella situazione attuale del nostro mondo. Diversamente la Chiesa cattolica rischia di marginalizzarsi sempre più, sfinendosi in un dibattito inconcludente sull'ermeneutica del concilio.